DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

814-16-2

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

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

TOME VII

DEUXIÈME PARTIE

Ibañez - Izquierdo

BEAUCHESNE
PARIS

1971

NIHIL OBSTAT
Lutetiae Parisiorum, die 28 junii 1971
M. HOËL, *S. J.*

IMPRIMATUR
Lutetiae Parisiorum, die 31 julii 1971
E. BERRAR, *vic. ép.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays.
Copyright 1970 et 1971, *by BEAUCHESNE.*

I

IBAÑEZ DE MADARIAGA (Jean-Baptiste), chartreux, † 1619. — Né à Valence (Espagne), Juan Bautista Ibañez est supposé être le fils du célèbre calligraphe et grammairien Pedro de Madariaga. Après avoir étudié le droit, il entra en 1585 à la chartreuse de Porta Coeli, proche de Valence; il y fut ordonné prêtre et y mourut le 18 mai 1619 et non 1620, comme on l'a dit. Il est habituellement cité sous le nom de Juan de Madariaga.

Il a publié : 1) *Vida del Seráfico Padre San Bruno... Con el origen y principio y costumbres desta Sagrada Religión...* (Valence, 1596, 10 + 197 f.). La facilité avec laquelle Madariaga accueille et accumule le merveilleux et un style plein de rhétorique lui valurent sans doute la réprobation des chapitres généraux de l'ordre de 1599 et de 1600 : « propter tot menda », ils ordonnèrent que l'ouvrage soit retiré de la circulation jusqu'à sa correction. Selon Morotius (cité *infra*), l'ouvrage fut traduit « belgico sermone » en 1623 par François Le Pippre, chartreux de Gosnay-en-Artois, et en latin par Gérard Éloy (Eligius, † 1641), de la chartreuse de Bruxelles (*Biographie nationale* de Belgique, t. 6, 1878, col. 560); selon Morotius encore, ces deux traductions étaient en son temps manuscrites; il ne semble pas qu'elles aient été imprimées. — 2) *Litania encomiastica de Sanctissimo Nomine Jesu, ex Scriptura sacra per dies hebdomadae distributa* (Valence, 1616, in-8°), que nous n'avons pas vu.

Les bibliographes signalent les manuscrits suivants, dont nous n'avons plus trace actuellement : 1) *Monarquía divina*, in-4°; — 2) *Las tres gerarquias de la gracia, en que se trata del arte de servir a Dios con fácil y apacible método*, in-4°; — 3) *Vida del venerable y santo varon el P. D. Dionisio Riquel, llamado el Cartujano*, in-4°. Ces trois manuscrits se trouvaient encore en 1835 à la chartreuse de Porta Coeli. — 4) *Sanctiones sanctissimae.*

Bien qu'il fut moine, Madariaga écrivit une œuvre politique célèbre : *Del Senado y de su Principe* (Valence, 1617, 24 + 532 p.). A cause de son sujet peu compatible avec la vie d'un chartreux, les visiteurs de l'ordre décidèrent que le livre serait retiré du commerce, mais il fut de nouveau mis en circulation en 1626 avec un nouveau titre : *Govierno de Principes y de sus Consejos para bien de la Republica.., por un devoto religioso que por su humildad no se nombra.* — Ibañez dressa un *Arbol de la Monarquía de España*, 6 feuillets in-folio, ms jadis à Porta Coeli.

Dans sa *Vida* de saint Bruno, l'auteur se montre bon connaisseur de l'Écriture, des Pères et de la tradition humaniste, et il cite régulièrement ses sources. Fidèle aux traditions de son ordre, s'y maintenant et les aimant visiblement, il se distingue par une conception très nette de la spiritualité monastique. Pour lui, ce qui la caractérise, c'est que le moine est un solitaire séparé du monde. Il faut aussi signaler une tendance très marquée à accentuer les aspects et les pratiques pénitentiels : il y voit la base non seulement de la perfection, mais du salut de l'âme : « Tous les remèdes que la Sagesse éternelle a disposés pour le salut de l'homme nous apparaissent fondés sur la pénitence et c'est cette vertu qui amène à nos âmes tous les trésors des autres vertus, grâces et dons » (f. 38). Ceci s'accentue encore pour le moine, surtout pour le chartreux : pour lui « solitude, silence, clôture, cilice, jeûne, veilles et autres pénitences » doivent accompagner l'oraison qui, sans cela, « sera de peu de fruits » (f. 180-181).

Cette insistance sur la pénitence dans la vie cartusienne voisine avec une interprétation authentique de la doctrine traditionnelle de l'ordre, dont il souligne l'équilibre et la modération. Pour lui, saint Bruno et tous ses fils sont des ermites; son vocabulaire est sur ce point constant. S'il donne la préférence au travail intellectuel (f. 29, 30v, 101-102), les convers sont tout autant contemplatifs que les chartreux prêtres (f. 104v-105); tous sont dans la vie contemplative (ou « céleste », f. 174v, ou « angélique », f. 186).

Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 145. — C.-J. Morotius, *Theatrum chronologicum sacri cartusiensis ordinis..*, Turin, 1681, p. 133 et 144. — B. Tromby, *Storia critico-cronologica... del... S. Brunone..*, t. 1, Naples, 1773, p. xi (cité « Madalinga »). — *Biografía eclesiástica*, Madrid, 1848 svv, t. 12, p. 553. — F. Tarin, *La cartuja de Porta Coeli*, Valence, 1897, p. 80. — J. I. Valenti, *San Bruno y la orden de los cartujos*, Valence, 1898, p. 100. — *Enciclopedia Espasa*, Barcelone, 1908 svv, t. 31, col. 1294. — R. Ausseil, *Notice historique sur les chartreuses d'Espagne*, ronéot., t. 1, 1910, p. 168. — J. Oriol Puig, *Escritores cartujos de España*, chartreuse d'Aula Dei, hors commerce, 1954, p. 124-126; en cours de publication dans *Studia monastica* (t. 10, 1968, p. 275-276).

Domingo Cardona.

IBN PAQUDA (Bahya B. Joseph), auteur juif, 11e siècle. — 1. *L'auteur, l'œuvre et son contexte.* — 2. « *Introduction aux devoirs des cœurs* ». — 3. *Appréciation.*

1. *L'auteur, l'œuvre et son contexte.* — Dans son *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Georges Vajda remarque : « Bahya est l'homme d'un seul livre et derrière ce livre l'auteur est tellement effacé que sa vie demeure quasiment inconnue et sa chronologie ne se laisse plus établir, et encore très approximativement, qu'à l'aide de combinaisons subtiles d'érudition » (p. 86). Ce que nous savons de l'auteur est effectivement peu de chose. Même la prononciation correcte de son nom n'est pas tout à fait sûre. Dans l'avant-propos de la traduction hébraïque du traité de Bahya, Ibn Tibbon nous révèle le patronyme de l'auteur et l'appelle *ha-dayyan*, juge auprès du tribunal rabbinique. Son pays d'origine est *Andalûs*, l'Espagne mauresque. On suppose qu'il a vécu à Saragosse, mais on avance aussi le nom de Cordoue.

Bahya a écrit son traité en langue arabe et le titre original est *Kitâb al-Hidâya 'ilâ farâ'id al-qulûb* ou « Introduction aux devoirs des cœurs »; en traduction

hébraïque *Hobot ha-lebabot*. La date de rédaction du *Hidâya* a longtemps donné lieu à de nombreuses hypothèses. La question est pourtant résolue pour l'essentiel depuis la publication de l'étude de P. Kokovtzov : Bahya écrit entre 1050 et 1080. Moïse b. Jacob Ibn Ezra (1060?-1139?), disciple d'Isaac Ghiyât † 1089, rapporte en effet, dans un fragment de son traité philosophique *Maqâlat al-Hâdiqa* (en hébreu *Arûgat ha-bossen*) conservé à Léningrad, une critique de Bahya et dit à ce propos : « Qu'aurait-il dit *à notre époque?* »

Le siècle de Bahya était oublieux de vie intérieure. Presque tout, dans la vie religieuse juive, était centré sur l'étude de la tradition et la connaissance philosophique. La pratique religieuse était devenue mécanique, une affaire de routine, où la réflexion n'avait plus aucune place. D'après Bahya, on insistait trop exclusivement et trop unilatéralement sur les subtilités de l'argumentation talmudique, en négligeant l'essentiel. Dans cette perspective, le *Hidâya* veut être un guide en quête d'une spiritualité authentique.

Non pas que les maîtres de l'enseignement traditionnel aient négligé cet élément. Ils s'y sont toujours attachés, mais ils n'ont pas laissé d'enseignement systématique et cohérent en ce domaine, l'enseignement juif étant par définition réfractaire à toute systématisation de ce genre. Bahya recourt d'ailleurs largement aux éléments qu'ils ont laissés. Cependant, sa source principale d'inspiration se situe ailleurs : le titre du traité et ses subdivisions, le cadre, la terminologie, le style, de nombreuses doctrines, tout est emprunté aux écrivains ascétiques et mystiques musulmans. C'est un procédé choisi délibérément, car d'autres auteurs de traités de spiritualité juive, comme par exemple Abraham, fils du célèbre Maïmonide, ont construit leurs œuvres exclusivement avec des éléments empruntés à la tradition rabbinique. Bahya use de ses sources souverainement, avec un grand discernement, de sorte que tout se fond chez lui dans une synthèse très réussie.

2. « *Introduction aux devoirs des cœurs* ». — Le *Hidâya* est à proprement parler un manuel de vie intérieure. Le titre reflète la terminologie inaugurée par les Mo'tazilites musulmans. Les « devoirs des cœurs », en l'occurrence, s'opposent à ceux du corps, aux actes et abstinences extérieurs commandés par la morale et la religion.

Le but visé est de mettre notre vie intérieure en accord avec la vie extérieure, pour que nous soyons capables de servir le Créateur de tout notre cœur, conformément au précepte central de la Torah (*Deut.* 6, 4-5) : « Écoute, Israël : le Seigneur notre Dieu est un Dieu unique! Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir ».

Le traité de Bahya se compose d'un « préambule » et de dix « portiques » : 1) L'unité de Dieu; 2) La contemplation des créatures; 3) La soumission à Dieu; 4) L'abandon à Dieu; 5) La purification de l'acte; 6) L'humilité; 7) La pénitence; 8) L'examen de conscience; 9) L'ascèse; 10) Le pur amour de Dieu.

Dans le préambule, Bahya expose son plan. Se contenter d'un conformisme purement extérieur dans la pratique des commandements lui semble être une attitude non seulement insuffisante mais indigne de la grandeur et de l'inspiration profonde de la Torah. Il faut donc aspirer à un dépassement. Or Dieu nous a donné la *connaissance*, qui permet d'accéder à un niveau supérieur. Au plan religieux, ce niveau sera atteint par *la science divine*, aboutissement et couronnement de toute notre science et connaissance.

Cependant, Bahya ne s'arrête pas à une initiation au sens rabbinique traditionnel. Certes, cette initiation, cette assimilation intellectuelle de toute une tradition est nécessaire, et il la présuppose. D'après lui, il faut bien distinguer encore entre deux sortes de préceptes divins, ceux qui se traduisent par une attitude extérieure, et ceux qui sont orientés vers une attitude intérieure. Bien que cette attitude intérieure, dans la hiérarchie des valeurs établie par la Torah elle-même, ait très nettement le pas sur tout acte purement extérieur, Bahya constate à quel point cet aspect capital a tendance à être presque totalement négligé dans l'enseignement juif de son époque.

C'est à ce niveau d'investigation qu'il découvre un nouvel univers qu'il va désormais explorer avec ardeur, bien que, dans ce domaine, il dépende exclusivement de ses propres lumières, n'ayant aucun guide pour l'initier. Son traité est au fond la description des découvertes spirituelles qu'il a faites et des étapes qu'il a parcourues. Il est rempli d'une lumière intérieure qu'il veut faire partager à ses frères. Il hésite, recule, pèse et soupèse; finalement, il se met à l'œuvre.

Au centre de l'édifice que construit progressivement Bahya, il y a *la confession de l'unité de Dieu* : « Écoute, Israël! » est inscrit au début du premier « portique » de son exposé. Cette confession présuppose la connaissance de son contenu. Bahya expose ce contenu selon les principes habituels de la théologie de son temps, en ayant recours plus particulièrement à la doctrine des attributs divins, pour aboutir au concept d'un Dieu qui, échappant à toute possibilité positive d'être connu, est néanmoins le premier agent de toute création.

Comment donc connaître Dieu? Précisément grâce à *sa révélation dans les créatures*. En contemplant les créatures, l'homme pourra se hisser de niveau de connaissance en niveau de connaissance, — Bahya énumère sept voies possibles —, pour arriver à une contemplation qui dépasse le visible et s'élève jusqu'à l'invisible.

Cette contemplation de l'infinie richesse de l'être divin fait mesurer à l'homme la bassesse de sa propre condition et produit en lui l'intuition profonde de son *devoir de soumission*. C'est en vue de l'exercice concret de cette soumission que Dieu a donné à son peuple la Torah et les commandements. Cet enseignement de la Torah est d'ailleurs conforme aux normes dictées par la raison.

A ce stade, l'âme a acquis désormais une liberté suffisante pour continuer son ascension. Le nouveau stade qu'elle atteint est celui de l'*abandon à la volonté de Dieu*. Cet abandon fait naître un sentiment d'infinie confiance. C'est là une thèse chère à la théologie ascétique musulmane. Cependant Bahya n'épouse pas le déterminisme rigide de celle-ci et il sauvegarde l'absolue liberté de l'homme dans ses décisions. C'est le détachement de toutes les choses terrestres et l'état de dépouillement qui en résulte qui rendent l'homme apte à continuer sa quête de l'absolu, qui se confond avec l'amour de Dieu.

L'homme arrivé à ce degré d'élévation ressent vivement le caractère malgré tout limité de ses efforts et de ses possibilités. Dans cette constatation et dans les remèdes qu'il propose, Bahya s'inspire une fois de plus des thèmes classiques de l'ascétique musulmane. La révélation qu'il a de sa propre impuissance persuade l'homme que la seule attitude qu'il lui est possible

d'adopter en face de l'immense perfection de Dieu est une très grande *humilité*. Elle seule est capable de combler le fossé qui le sépare des valeurs supérieures, et de l'aider à se frayer la voie qui aboutit à une union de cœur plus parfaite avec le Créateur béni.

Grâce à la révélation qu'il a de son indignité, l'homme est amené au degré indispensable de purification du cœur, qui est la *teshûbah*, *le retour sincère à Dieu*. C'est la *teshûbah* qui lui obtient le pardon de ses fautes et restaure toutes les facultés spirituelles ternies par le péché, par la désobéissance à Dieu. Sur ce point encore, Bahya prend ses distances par rapport aux conceptions juives traditionnelles qui, dans cet effort de purification amenant à la *teshûbah*, donnent une place trop grande, à son avis disproportionnée et exclusive, aux œuvres extérieures de pénitence. Par contre, avec les quatre conditions indispensables d'une pénitence sincère, Bahya se rapproche à nouveau des idées traditionnelles. Ces quatre conditions sont la contrition, la rupture résolue avec le péché, la demande sincère de pardon et le ferme propos de persister dans la nouvelle voie.

Jusque-là, la démarche suivie était celle d'une purification intérieure progressive, obtenue, si l'on peut dire, par « élimination » successive de certains éléments, par un dépouillement et donc, en un certain sens, par des actes en soi négatifs bien que tendant vers un résultat éminemment positif. A partir de là, la voie à suivre devient elle-même résolument positive.

Les nouvelles et ultimes démarches de l'esprit et du cœur débutent par un *examen de conscience* approfondi d'où résultera un changement total d'attitude. Pour cet examen de conscience, — Bahya étudie trente méthodes possibles de le faire —, l'auteur insiste sur un élément central qui, des siècles plus tard, sera hissé au pinacle par la Cabbale d'Isaac Lûria (16e siècle) et, à sa suite, dans le hassidisme (18e siècle), la *kawwanah*. C'est l'intention profonde dans l'accomplissement des actes religieux. Elle transforme un acte d'obéissance, nécessairement matériel en fonction de la condition humaine, — que le judaïsme respecte toujours intégralement —, en une source d'enrichissement spirituel permanent. Grâce à l'examen de conscience et à la *kawwanah*, l'âme atteint à un degré de contemplation des valeurs surnaturelles qui lui permet de vaincre le doute et de baigner totalement dans la lumière qui émane des sphères divines. C'est à ce stade que Bahya insiste sur un élément également négligé dans les pratiques classiques de l'ascétisme juif de son époque, *la prière du cœur*, prière méditative et contemplative détachée de toute formule et, par définition, spontanée, l'effusion du cœur en présence de la lumière divine.

Arrivé à ce degré de libération intérieure, l'homme doit choisir définitivement une *ascèse* susceptible de le maintenir à ce niveau spirituel. Ici se pose un difficile problème d'équilibre. Certes, conformément aux modèles dont il s'inspire, Bahya propose diverses définitions de l'ascèse. Mais il s'agit de choisir une méthode qui soit pleinement conforme au génie de la révélation juive pour laquelle les exigences les plus élevées au plan spirituel ne doivent jamais rejeter dans l'ombre la vie concrète, « matérielle », sur laquelle porte tout naturellement la plus grande partie de la législation de la Torah. Il faut donc sauvegarder les droits de la vie matérielle à l'intérieur même d'un système orienté par définition vers les valeurs spirituelles. Bahya y réussit grâce à une synthèse remarquablement équilibrée.

Désormais, l'homme est vraiment libre, ses aspirations spirituelles sont bien orientées, et il peut tendre au suprême degré de son ascension, *l'amour de Dieu*. Cet amour se traduit et se concrétise par la pleine adhésion sans faille, et que ne ternit désormais aucune aspiration impure, au Dieu unique qu'Israël confesse dans le *shem'a*, l'« Écoute Israël ». C'est la pleine union à la lumière ineffable, l'insertion intégrale de l'âme dans la sphère divine, la contemplation amoureuse de Dieu dont Bahya chante si admirablement l'unité incomparable dans les poèmes qui achèvent son traité (traduction A. Chouraqui, p. 636) :

> Seigneur, mon Dieu
> J'ai compris dans la lumière de la connaissance
> La miséricorde que tu m'as faite,
> Car, toi seul, tu es Un,
>
> Unité sans fond,
> Unité sans limite et sans forme,
> Unité sans commencement et sans terme,
> Unité sans principe et sans fin.

3. *Appréciation*. — Bien que Bahya soit tributaire d'influences très diverses, se situant aussi bien du côté de la tradition rabbinique que de la philosophie et de la théologie musulmanes, il a réussi à faire une œuvre d'une unité profonde. Ses sources d'inspiration sont faciles à discerner quand il s'agit de la tradition juive : l'Écriture, la Mishna, le Talmud et ses grands prédécesseurs auxquels il se réfère explicitement, et en premier lieu *Sa'adyah Gaon* (Sa'adyah b. Joseph al-Fayyûmi, 882-942, chef de l'académie de Sûra en Babylonie et auteur du « Livre des croyances et opinions », *Sefer Emûnot we-De'ot*).

Les influences musulmanes ont été analysées par A. Yahuda dans les *Prolegomena* de son édition, et par G. Vajda *(La théologie...)*, que ce soit le *zûhd* (théologie ascétique), l'*Encyclopédie des Frères Sincères* (10e siècle) ou bien encore tel auteur particulier. Du point de vue philosophique, Bahya est en grande partie tributaire du néoplatonisme des auteurs arabes dont il s'inspire.

Une preuve qui manifeste que Bahya, tout en étant « traditionnel » dans le meilleur sens du terme, avait des vues étonnamment larges et éclectiques pour son temps, c'est le fait que non seulement il cite Jésus, — ce que d'autres auteurs juifs ont également fait —, mais qu'il lui décerne l'épithète de « saint ». C'est un phénomène unique dans la tradition juive.

Par sa création originale et sa synthèse heureuse et équilibrée, Bahya a comblé une véritable lacune dans la vie religieuse juive. C'est ainsi qu'il est devenu l'auteur spirituel par excellence du judaïsme.

Son traité fut d'abord largement répandu dans sa version originale. Déjà Moïse Ibn Ezra, à la fin du 11e siècle, le cite comme une autorité reconnue. En 1160, Juda Ibn Tibbon de Grenade, qui deviendra célèbre par sa traduction des œuvres de Maïmonide, traduit, à Lunel en Provence, le *Hidâya* en hébreu. A partir de ce moment, le livre se répand rapidement dans les communautés juives non arabophones. Cette traduction a été imprimée pour la première fois à Naples, en 1489. A côté de celle d'Ibn Tibbon, il existe aussi la traduction hébraïque faite à peu près en même temps par Joseph Qimhi. Les *Hobot ha-lebabot* ont été souvent éditées et rééditées, intégralement ou en version abrégée, avec ou sans commentaires. Le traité a été traduit successivement dans toutes les langues parlées dans les différentes communautés juives.

Si l'œuvre de Bahya n'a pas marqué en profondeur la littérature philosophico-religieuse juive du moyen

âge, elle a par contre gagné le cœur du peuple. Tous les mouvements spiritualistes au cours des siècles s'y sont référés et y ont recouru comme à une source jamais tarie.

1. *Éditions et traductions.* — La première édition critique du texte original arabe est celle de A. S. Yahuda, *Al Hidâya 'ilâ farâ'id al-qulûb des Bachja ibn Josef ibn Paquda aus Andalusien..*, Leyde, 1912; elle avait été précédée de *Prolegomena..*, Darmstadt, 1904. — Le texte hébraïque d'Ibn Tibbon a été revu et réédité par A. Zifroni, Jérusalem, 1928.

Une traduction française, qui s'inspire du texte arabe, — toutes les autres traductions du *Hidâya* ont été faites sur la version hébraïque d'Ibn Tibbon —, est celle d'A. Chouraqui, *Bahya ibn Paquda. Introduction aux devoirs des cœurs*, Bruges-Paris, 1950. — La meilleure traduction anglaise est celle de M. Hyamson, *Bahya b. Joseph. Duties of the Heart*, 5 vol., New York, 1925-1947, d'après le texte hébraïque d'Ibn Tibbon. — G. Ramos Gil a donné une traduction espagnole annotée du 10e « portique » : *Bahya Ibn Paquda. El puro amor divino*, dans *Miscelánea de estudios arabes y hebraicos*, t. 1, Grenade, 1952, p. 85-148.

2. *Bibliographie sélective.* — A. Geiger, *Die ethische Grundlage des Buches über die Herzenspflichten*, éd. M. Baumgarten, Vienne, 1854. — D. Kaufmann, *Die Theologie des Bahja Ibn Pakuda*, coll. Sitzungsberichte der Phil.-Hist. Klasse der kaiserl. Akademie für Wissenschaften, Vienne, 1874. — M. Eisler, *Vorlesungen über die jüdischen Philosophen des Mittelalters*, 1e partie, Vienne, 1876, p. 43-105. — W. Bacher, *Die Bibelexegese der jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters vor Maimûni*, Strasbourg, 1892, p. 56-81. — G. Karpeles, *Geschichte der jüdischen Literatur*, 2e éd., t. 1, Berlin, 1909, p. 397-401. — A. Kahlberg, *Die Ethik des Bahya Ibn Paquda*, Halle, 1914.

P. Kokovtzov, *The Date of Life of Bahya Ibn Paqoda*, dans *Livre d'hommage à... S. Poznanski*, Varsovie, 1927, p. 13-21. — M. Sister, *Bachja-Studien. Erste Voruntersuchung. Die ethisch-asketischen Termini in Bachjas « al-hidâya »... und ihre Uebersetzung durch Juda Ibn Tibbon*, Berlin, 1936; *Einige Bemerkungen über Bachjas Stil im Kitâb al-hidâya... und dessen Uebersetzung durch Juda Ibn Tibbon*, dans *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, t. 81, 1937, p. 86-93. — D. H. Baneth, *The Common theological Source of Bahya Ibn Pakuda and Ghazzali* (en hébreu, avec résumé en anglais), *Magnes Anniversary Vol.*, Jérusalem, 1938, p. 23-30. — G. Vajda, *Le dialogue de l'âme et de la raison dans les « Devoirs des cœurs » de Bahya Ibn Paquda*, dans *Revue des études juives*, t. 102, 1937, p. 93-104; *Introduction à la pensée juive du moyen âge*, Paris, 1947; *La théologie ascétique de Bahya Ibn Paquda*, coll. des Cahiers de la Société asiatique 7, Paris, 1947. — I. Husik, *A History of Mediaeval Jewish Philosophy*, 2e éd., Philadelphie, 1946, p. 80-105. — L. Gardet, *Expériences mystiques en terres non chrétiennes*, Paris, 1953, p. 74-81. — G. Vajda, *L'amour de Dieu dans la théologie juive du moyen âge*, Paris, 1957, p. 92-98 et *passim*.

I. Broyde, *Bahya ben Joseph Ibn Paquda*, dans *The Jewish Encyclopedia*, t. 2, New York et Londres, 1902, p. 447-454. — A. Zifroni, *Ibn Pakuda..*, dans *Encyclopaedia judaica*, t. 8, Berlin, 1931, col. 358-368.

Kurt Hruby.

ICARD (Henri-Joseph), sulpicien, 1805-1893. — Né à Pertuis (Vaucluse) le 1er novembre 1805, Henri-Joseph Icard étudia au petit et au grand séminaire d'Avignon avant d'entrer en 1827 dans la compagnie de Saint-Sulpice. Prêtre en 1828, professeur à Issy, puis de 1830 à 1833 à Avignon, il passa ensuite soixante ans au séminaire Saint-Sulpice de Paris; il y enseigna le dogme, puis le droit canonique (ses *Praelectiones juris canonici*, 3 vol., Paris, 1859, furent longtemps classiques), il y fut directeur des catéchismes (*Cours d'instruction religieuse*, 2 vol., 1846, amplifié en 4 vol. dans les éditions suivantes; *Méthode de Saint-Sulpice pour la direction des catéchismes*, reprise en 1856 d'un ouvrage d'É.-M. Faillon, 1832; cf DS, t. 5, col. 33-34). Directeur du séminaire depuis 1865, il fut élu supérieur général de la compagnie en 1875. Théologien de Victor-Félix Bernadou, archevêque de Sens, au concile du Vatican, il avait écrit un *Journal* resté inédit et qui offre un réel intérêt pour la connaissance des débats conciliaires; l'année suivante, il tint aussi le journal de sa captivité comme otage de la Commune (6 avril au 24 mai 1871). Il mourut à Paris le 20 novembre 1893.

De son long enseignement spirituel (cf H. Hurter, t. 5, 1911, col. 1774), il ne reste que quelques notes manuscrites; mais le nom d'Icard est lié à diverses polémiques dans l'histoire spirituelle de son temps.

On a dit (DS, t. 5, col. 34) son rôle dans la correction de l'ouvrage de Faillon sur la *Vie intérieure de la Très Sainte Vierge*, rééd. Paris, 1875, 1880; une mise au point plus complète fut présensée sous le titre de *Doctrine de M. Olier expliquée par sa vie et ses écrits*, Paris, 1889, 1891, ainsi que dans l'opuscule *Explication de quelques passages des Mémoires de M. Olier sur Marie Rousseau*, 1892.

Icard eut aussi à répondre aux accusations portées contre l'œuvre de la compagnie de Saint-Sulpice dans la formation du clergé français : en 1885, Justin Fèvre (*Histoire de l'Église* de Darras-Bareille, t. 37, Paris, 1885, p. 396 svv) avait reproché aux sulpiciens un gallicanisme, un rigorisme et une piété anti-liturgique, qui auraient contribué à tenir le clergé dans la médiocrité et l'ignorance; Icard répliqua par une plaquette: *Observations sur quelques pages d'une Histoire de l'Église*, 2 éd. à Paris, 1886, puis par les *Traditions de la Compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice pour la direction des grands séminaires*, 1886.

Une série d'articles anonymes de la *Correspondance catholique de Bruxelles* (6e année, n. 4-8, février-juin 1890) ranima la discussion : sous le titre « L'école française ou l'école pieuse de Saint-Sulpice », l'auteur dénonçait un « particularisme doctrinal » concernant spécialement l'incarnation du Verbe en Marie et la présence de Jésus dans les cœurs. Ce manifeste ultramontain, selon lequel Bérulle, Condren, Olier, Ségur sont animés d' « un esprit français qui empêchait la pleine et continuelle communication avec Rome, avec la lumière » (p. 124), fut réfuté dans des *Observations* (1892) où Icard, soucieux de montrer la conformité de son institut avec la tradition catholique, s'étonnait qu'on pût parler d'une « école française ». Les travaux de l'époque suivante, surtout ceux d'Henri Bremond (DS, t. 1, col. 1929-1930; cf aussi l'art. École de spiritualité, t. 4, col. 116-128), allaient dirimer cette controverse.

On doit à Icard les rééditions des *Méditations* de Laurent Chenart, 1888, 1899 (DS, t. 2, col. 821). Les archives de Saint-Sulpice, à Paris, conservent les manuscrits de quelques retraites et instructions spirituelles d'Icard, de nombreuses notes et consultations canoniques ou dogmatiques, ainsi que sa correspondance.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 2, Paris, 1900, p. 498-511 et 604-606. — DTC, t. 7, 1921, col. 573-575. — *Catholicisme*, t. 5, 1960, col. 1158-1159.

Irénée Noye.

ICÔNE. — L'icône occupe dans la spiritualité orientale une place de choix. On ne peut comprendre la piété orthodoxe si l'on ignore la « mystique des icônes ». A la différence du tableau à sujet religieux, l'icône, techniquement et esthétiquement, est un art sacré. Qu'elle soit domestique pour le culte familial ou hiératique pour servir de cadre à la liturgie, elle est l'objet d'un véritable culte qui la différencie d'une simple image de piété. Elle a revêtu des caractères variés : somptueuse, aulique, archaïsante à l'époque

byzantine; elle est populaire, folklorique, apparemment décadente aux époques plus tardives ou dans des régions provinciales. Néanmoins, elle obéit à des lois techniques, esthétiques et mystiques qui en font non seulement un objet d'art, non seulement un objet de piété, mais véritablement un objet sacré.

Même si elle n'est pas ἀχειροποίητος (= non faite de main d'homme), même si elle n'est pas un souvenir de Terre sainte, ou si elle n'est pas une relique familiale, elle est un objet sacré.

Est-ce à dire que la « métaphysique des icônes », la « théologie des icônes », la « mystique des icônes », élaborées par les penseurs russes depuis un demi-siècle a été consciente à tous les peintres d'icônes? Évidemment non. Mais, même inconsciente, surtout inconsciente, cette mystique est liée à l'esthétique.

A grands traits, schématisons l'*histoire des icônes dans la tradition byzantino-slave* (I) avant de présenter la *théologie de l'icône* (II).

I. LES ICÔNES DANS LA TRADITION BYZANTINO-SLAVE

1. **Qu'est-ce qu'une icône?** — Par le mot icône, du grec εἰκών, image, portrait, on désignait à Byzance, au temps où commençaient d'apparaître les images à caractère chrétien, toute représentation du Christ, de la Vierge ou des saints, que ces images fussent peintes ou sculptées. Dans l'histoire de l'art, cette appellation s'étendit aux ouvrages de chevalet peints, sculptés, en mosaïque, etc. Mais l'icône désigne en particulier « l'image sainte, mobile, de l'Église orthodoxe, grecque et russe ». Le plus souvent elle consiste en un panneau de bois non encadré, d'environ 35 × 30 cm., peint selon les techniques de l'art byzantin (Doris Wild, *Les Icônes*, Lausanne, 1947, p. 3).

L'origine des icônes byzantines ne se confond pas avec le culte des images en général (cf *infra*, col. 1503) : elles ont un style propre et répondent à une technique particulière. Les historiens de l'art byzantin situent cette origine, en toute vraisemblance, dans la région syro-palestinienne, berceau du christianisme. Les icônes s'inspiraient de l'art antique, de la peinture des fresques et des miniatures, des bas-reliefs des sarcophages. Elles se répandirent en Asie mineure, spécialement à Byzance. La peinture des icônes devint une des traditions artistiques les plus puissantes de l'Orient, et en raison de leur aire géographique et en raison de leur durée au cours des siècles.

2. **Aperçu historique.** — En grande partie détruites au temps de l'iconoclasme, altérées par le contact journalier, peu d'icônes anciennes ont survécu. Toutefois on en a découvert une collection remarquable au Mont Sinaï, datant des 6e-15e siècles (G. et M. Sotiriou, Εἰκόνες τῆς Μονῆς Σινᾶ, 2 vol. en grec et français, Athènes, 1957-1958). Souvent l'examen des inscriptions peintes sur les icônes et l'étude du style propre à telle ou telle région permettent aux connaisseurs, au moins approximativement, de dater ces icônes et de les localiser. Voici quelques remarques très générales.

Dans l'art iconographique byzantin, on peut distinguer quatre périodes : 1) celle qui a précédé l'iconoclasme (325-725); 2) la grande période byzantine par excellence, jusqu'à 1204, date de l'occupation de Constantinople par les croisés; 3) l'ère des Paléologues; 4) la période de la sécession des peintres d'icônes, lorsqu'ils se retirèrent, après la prise de Constantinople par les turcs en 1453, dans les îles grecques (école de Crète) ou les pays slaves. La peinture des icônes devint alors un art populaire.

En Serbie, les icônes peuvent se classer en cinq centres ou périodes : 1) la période d'Ochrid (11e-15e siècles); 2) celle de l'état serbe médiéval (12e-15e siècles); 3) celle des influences italo-byzantines le long du littoral de l'Adriatique; 4) la période où s'exerce l'influence de l'école de Crète; 5) la peinture populaire slave à l'époque de la domination turque.

En Roumanie, la peinture des icônes « officielles » resta sous l'influence directe des artistes grecs, russes et balkaniques. Mais du 17e au 19e se développe un rameau d'iconographie qui représente les icônes dans des tableaux sous verre en un style rustique. Ce réalisme naïf se manifeste également en Bulgarie après la conquête des turcs, en même temps qu'une tendance archaïsante se fait jour, sous l'influence des moines du Mont Athos. Une renaissance du style byzantin réapparaît avec la liberté religieuse recouvrée en 1829 : c'est l'école de Samokov.

En Russie, les centres iconographiques de Kiev, puis de Novgorod et de Iaroslav sont célèbres aux 11e et 12e siècles, bien qu'aucune icône russe ne nous soit restée du 11e siècle. Les artistes de l'école de Vladimir et de celle de Souzdal travaillent surtout aux 12e et 13e siècles. L'icône russe atteint son plus haut développement et son âge d'or à la fin du 14e siècle et au 15e siècle, avec les peintres Théophane le grec (mort au commencement du 15e), André Roublev † 1430 et Dionisii (= Denys, † vers 1508). L'école des Stroganov est connue au 16e siècle par son vaste atelier d'icônes. Mais à partir du 17e siècle, — école de Moscou —, l'ancienne tradition se transforme peu à peu en peinture populaire, et l'influence occidentale pénètre dans l'iconographie russe (Joseph Vladimirov). Voir la présentation de V. Lazareff et O. Demus à l'ouvrage patronné par l'Unesco, *Icônes anciennes de Russie* (Paris, 1958).

3. **Les lois de l'iconographie.** — Malgré les différences d'écoles et la provenance diverse des icônes, celles-ci sont représentées conformément à la tradition. C'est, selon L. Ouspensky, la volonté formelle de l'Église d'Orient. Tandis que l'Église occidentale, affirme-t-il, se limite, en matière d'art sacré, à des règles négatives qui freinent les abus, « l'Église orthodoxe enseigne de façon positive : elle prescrit aux peintres de peindre les icônes comme les peignaient les anciens et saints iconographes » (*Essai..*, p. 13). L'auteur s'appuie sur les décisions du deuxième concile de Nicée, en 787, qui compare, à la suite de saint Basile, la peinture à la prédication de la foi (*Hom. in quadraginta martyres* 2, PG 31, 509a; Mansi, t. 13, col. 300c; cf 268e). Le concile ajoute que « seul le côté artistique de l'œuvre, ἡ τέχνη μόνον, appartient à l'artiste, mais que l'institution elle-même (de la peinture sacrée) dépend évidemment des saints Pères » (Mansi, col. 252a). Mentionnons aussi la règle 82 du concile in Trullo (692) concernant l'icône du Christ : « Que désormais l'accomplissement de la loi soit marqué aux regards de tous dans les peintures, que soit donc représenté sur les icônes, selon son aspect humain, à la place de l'agneau antique, Celui qui a ôté le péché du monde, le Christ notre Dieu » (G. A. Rhalli et M. Potli, Σύνταγμα τῶν θείων καὶ ἱερῶν κανόνων, t. 2, Athènes, 1852, p. 492).

Reprises dans le *Nomocanon* (collection de droit ecclé-

siastique et civil), ces normes furent interprétées par les canonistes, notamment Théodore Balsamon, à la fin du 12e siècle (*In canones Synodi* VII, de 787, PG 137, 876; *In canones concilii in Trullo*, 789b).

Les moines firent d'autant plus volontiers appel à la tradition que la plupart des ateliers d'icônes appartenaient aux grands monastères. Syméon de Thessalonique † 1429 donne cet enseignement : « Enseigne avec les mots, écris avec les lettres, peins avec les couleurs, conformément à la tradition; la peinture est vraie, comme l'écriture dans les livres; la grâce de Dieu y est, puisque ce qu'on y représente est saint » (*Dialogue contre les hérésies* 23, PG 155, 113cd). Les règles de la technique et de l'exécution des icônes étaient déjà déterminées avant la fin du premier millénaire. En Russie, où l'influence de la Renaissance italienne resta décidément peu importante, l'art iconographique se maintint immuable jusqu'au 17e siècle. Le synode de Moscou, dit du Stoglav ou « des cent chapitres », tenu en 1551, s'intéressa aux icônes et aux peintres d'icônes (textes cités *infra*).

Ces décrets furent publiés : Londres, 1860; Kazan, 1862, 1887, 1911; Saint-Pétersbourg, 1863; et traduits en français par E. Duchesne, *Le Stoglav ou les Cent chapitres*, Paris, 1920.

Les instructions traditionnelles à l'intention des peintres d'icônes furent recueillies en des traités. Le plus fameux est l'Ἑρμηνεία τῆς ζωγραφικῆς τέχνης du Mont Athos. Composé par le prêtre-peintre Denis de Phourna († vers 1745), il fut publié en français, Paris, 1845, par M. Didron et P. Durand, sous le titre *Guide de peinture*.

Des éditions parurent : en grec, Athènes, 1853 (selon une falsification de K. Simonides) et en 1885 par A. Konstantinides; en allemand, par G. Schäfer, Trèves, 1855; en russe, Kiev, 1868, par Porfyrij Uspensky. Le texte original fut enfin édité par A. Papadopoulos-Kerameus à Saint-Pétersbourg (édition partielle, 1900; complète, 1909). En 1935, Vasile Grecu publiait une édition critique d'une version roumaine (incomplète) faite en 1805 par l'archimandrite Macaire.

En Russie, les instructions pour les peintres d'icônes sont appelées *Podlinnik*. L'école iconographique des Stroganov, aux 16e-17e siècles, possédait un de ces recueils. Le plus complet est celui du moine Nicodème † 1721, du monastère de Saint-Antoine de Siïa (province d'Arkangelsk) : *Sijskij ikonopisnyj podlinnik*, publié dans *Pamjatki drevnej pismennosti*, t. 106, 113, 122 et 126, Saint-Pétersbourg, 1895-1898. Aujourd'hui, ce sont surtout les « vieux croyants » *(starovertsi)* qui conservent jalousement ces instructions (l'un d'eux, Pimen Sofronov, de Riga, a peint une iconostase pour la congrégation de l'Église orientale à Rome, en 1939). C'est cet esprit qui inspire l'ouvrage de Photios Kontoglou, Ἔκφρασις τῆς ὀρθοδόξου εἰκονογραφίας, 2 vol., Athènes, 1960 (Technique et iconographie; Icônes).

4. Les thèmes iconographiques les plus fréquents sont :

1° *Le Christ.* — La sainte Face du Sauveur ἀχειροποίητος (non faite de main d'homme) se réfère à la légende du roi Abgar (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* 1, 13, PG 20, 122-123; cf art. Sainte Face, DS, t. 5, col. 26-28) On en signale deux prototypes : l'un porté à Constantinople en 574 et disparu au temps de l'iconoclasme, l'autre en 944 et disparu sous l'occupation des latins. Selon leur provenance, on peut distinguer trois types de visages du Christ : le type syro-chaldéen (barbe courte et pointue); le type hellénistique (barbe ronde et visage plein); le type palestinien (cheveux frisés retombant sur les épaules). Ce dernier type devint celui du Pantocrator : le Christ est représenté en Souverain de l'univers, assis sur un trône, élevant la main droite en signe de bénédiction et tenant de la gauche l'Évangile.

Les mystères de la vie du Christ les plus habituellement représentés sur les icônes sont : la croix (certains pensent que la croix russe est une contamination de la croix de saint André, l'apôtre légendaire de la Russie), le baptême du Christ, la transfiguration (qui souvent implique le symbolisme de l'inaccessibilité de Dieu et de la contemplation), la descente aux enfers ou la victoire sur la mort, etc.

2° *La Vierge* ou *Théotocos.* — On relève les types suivants : 1) celui de la *Blacherniotissa* ou de l'orante (d'après l'icône de l'église des Blachernes à Constantinople); elle est appelée Vierge du signe ou du miracle *(Znamenie)* en Russie; 2) la *Nicopea* montre la Mère et l'Enfant Jésus frontalement; la Vierge est quelquefois assise sur un trône comme une reine; 3) l'Ὁδηγήτρια : la Vierge-guide sur le chemin; elle tient l'Enfant sur le bras gauche et le montre de la main droite; de ce type sont l'Ἐλεοῦσα, la « Miséricordieuse » (*Umilemie*, en Russie) de l'école de Vladimir, et la *Strastnaïa* (la Vierge des Douleurs, ou Notre Dame du Perpétuel-Secours; deux anges désignent des instruments de la Passion); 4) la *Pokrov* (la Vierge couvre le monde de son manteau), ou encore la « Madone aux trois mains » (à Chilandari de l'Athos), la « fontaine de vie » (à Constantinople), etc.

Pour les fêtes de la Vierge existent des icônes de la Nativité, de l'Annonciation, de la Présentation au Temple, de la Nativité du Christ, de la Purification (Ὑπαπάντη) ou la rencontre entre l'ancien et le nouveau Testament, la Dormition (Κοίμησις), etc. Dans la collection « Le monde des icônes », dirigée par M. Winkler, voir H. P. Gerhard, *Marie, Mère de Dieu*, trad. française, Neuchâtel, 1960, de *Muttergottes Ikonen*, Recklinghausen, 1956.

3° *Les saints et les anges.* — Les anges autour du Logos (la « fête des saints incorporels »), l'archange Michel combattant avec l'Antéchrist, Jean-Baptiste (comme un « ange », il montre l'Agneau), sainte Parascève, martyre légendaire née le Vendredi saint qui symbolise la souffrance glorifiée, saint Nicolas, très populaire en Russie, saint Élie, saint Georges, etc.

4° *Les mystères.* — Sous le symbolisme des formes et des couleurs les icônes représentent souvent des mystères abstraits : la Trinité est représentée, par exemple, par la scène de l'hospitalité d'Abraham accueillant trois anges à sa table; la grâce de Dieu qui pénètre toutes choses est représentée sous la figure de la Sophia, être angélique, vénéré par la Vierge ou Jean-Baptiste; le roi Cosmos (libéré de prison par le feu de la Pentecôte); la « Paternité de Dieu », de qui « procèdent » le Logos et l'Esprit Saint; etc.

On trouvera plus loin les instructions de Denys de Phourma pour quelques scènes signalées ci-dessus.

5. **Les icônes dans la piété populaire.** — Le culte liturgique des icônes est spécialement mis en

relief à l'occasion de deux fêtes : celle de la Sainte Face, le 16 août, et celle du « Triomphe de l'orthodoxie » (en 843), le premier dimanche de carême (cf A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, Paris, 1957, p. 204-208). On sait que de nombreuses icônes ornent les lieux de culte et forment l'iconostase. L'*iconostase* est une imposante cloison (ou un rideau) qui sépare la nef et le sanctuaire; son origine remonte au temps de l'iconoclasme. Au centre, il y a la *Deïsis* représentant le Christ que prient la Vierge, Jean-Baptiste et d'autres saints. Devant l'iconostase on place des icônes du saint ou du mystère dont on célèbre la fête ou qui sont vénérés en ce lieu. On porte en procession les icônes et avec elles on bénit les assistants.

Dans les maisons privées, il y a toujours un petit sanctuaire, « l'angle de beauté » *(krasnyi ugol)*. Le *Domostroi*, ou instructions pour la vie de famille (elles datent du 16e siècle; trad. et commentaire par E. Duchesne, Paris, 1910), prescrit « la manière d'orner la maison avec les saintes images et comment la tenir propre » : « Tout chrétien doit placer dans chaque chambre les saintes et vénérables images peintes sur les icônes, orner ce sanctuaire avec des chandeliers, allumer les bougies pendant le chant de la prière et les éteindre ensuite. Les icônes seront protégées par un voile par souci de propreté et en signe de vénération et de respect... » (ch. 8). Le chapitre 35 prévoit encore de saluer les icônes lorsqu'on entre dans la maison. En Russie, on peint aussi des « icônes de famille » représentant ordinairement les saints patrons de chacun. Avec ces icônes on bénit les enfants et on prie. « Il est absolument impossible, remarque L. Ouspensky, d'imaginer dans l'Église orthodoxe le moindre rite sans icône » (*Essai..*, p. 10).

Thomas Špidlík.

II. THÉOLOGIE DE L'ICÔNE

1. Le peintre d'icônes. — 1° *Le peintre d'icônes est un inspiré.* — C'est une inspiration du Saint-Esprit et non pas seulement une inspiration artistique qui le guide. Il se prépare à l'exécution de son travail par le jeûne et la prière.

Vous qui avez illuminé de votre Esprit notre divin apôtre et évangéliste Luc, afin qu'il pût représenter la beauté de votre Mère très pure, de celle qui vous a porté tout petit enfant dans ses bras, et qui disait : « La grâce de celui qui est né de moi s'est répandue sur les hommes », vous, Maître divin de tout ce qui existe, éclairez et dirigez mon âme, et le cœur et l'esprit de votre serviteur.., conduisez ses mains, afin qu'il puisse représenter dignement et parfaitement votre image, celle de votre très sainte Mère et celle de tous les saints, pour la gloire, la joie et l'embellissement de votre très sainte Église. Pardonnez les péchés de tous ceux qui vénéreront ces images, et qui, se mettant pieusement à genoux devant elles, rendront honneur au modèle qui est dans les cieux. Sauvez-les de toute influence mauvaise et instruisez-les par de bons conseils. Je vous en conjure, par l'intermédiaire de votre très sainte Mère, de l'illustre apôtre et évangéliste saint Luc, et de tous les saints. Amen.

Un récent théologien de l'icône, L. Ouspensky, critique violemment les œuvres d'art chrétiennes exécutées en Occident par des artistes incroyants ou appartenant à d'autres religions :

L'Église romaine, pour décorer ses églises, fait appel aux peintres contemporains les plus connus sans se soucier le moins du monde de leur appartenance ou non à l'Église, ni même de savoir s'ils sont croyants ou athées. Mais comment saurait-il être question d'une correspondance de l'image avec la parole de l'Écriture, si la personne qui décore une église ou fait une image sacrée est athée ou si elle confesse une autre religion, par exemple la religion mosaïque? On pourrait tout au plus parler dans ce cas d'une illustration formelle de l'Écriture, ou, ce qui est bien pire, d'une interprétation individuelle du peintre, de ses propres inventions à propos d'un sujet scripturaire. Or, même pour prononcer un sermon, qui a bien moins d'importance dans l'Église que l'image, on n'invite jamais une personne appartenant à une autre religion ou un athée dont le seul mérite serait d'être un brillant orateur (*Essai sur la théologie de l'icône*, p. 12-13).

Il faut noter que deux grands peintres de la chrétienté occidentale ont affirmé les mêmes exigences : « Qui travaille pour le Christ doit toujours se tenir avec le Christ » (Fra Angelico). « Il ne suffit pas de rendre en partie l'image vénérable de notre Seigneur, d'être un maître plein de science et de pénétration : j'estime pour ma part qu'il est nécessaire à l'artiste de mener une vie très chrétienne ou même sainte, s'il le pouvait, afin que le Saint-Esprit l'inspire » (Michel Ange, Éloge de François de Hollande).

Le concile des Cent chapitres tenu à Moscou en 1551 a précisé quelles devaient être les qualités non seulement techniques mais morales du peintre d'icônes : « Le peintre doit être plein d'humilité, de douceur, de piété, il fuira les propos futiles, les railleries. Son caractère sera pacifique, il ignorera l'envie. Il ne boira pas, ne pillera pas, ne volera pas. Surtout il observera, avec une scrupuleuse attention, la pureté spirituelle et corporelle » (*Le Stoglav ou les Cent chapitres*, édité par E. Duchesne, Paris, 1920, p. 133).

La ressemblance est frappante entre les exigences du Stoglav et celles imposées par le *Nomocanon* russe à propos de la moralité des peintres d'images : « Il convient aux izugraf, appelés peintres d'images, d'être purs, de vivre d'une vie spirituelle, d'avoir de bonnes mœurs, de se parer d'humilité et de douceur, de chercher le bien en toute chose, de ne pas dire d'obscénités, ni railler les choses saintes, ni se livrer à la débauche, à l'ivrognerie, à la calomnie, ni rien de tel en fait de mauvaises mœurs; car il est interdit d'être ainsi quand on fait un travail aussi saint » (Bolsakov, p. 21).

2° *Le peintre d'icônes doit avoir un réel talent.* — Une vie vertueuse ne suffit pas. Le Stoglav interdit absolument, et sous peine de punition, aux hommes qui n'ont pas de talent pour la peinture, de s'occuper de la peinture d'images : « Celui qui, par la grâce de Dieu, peut peindre, reproduire la forme et la ressemblance, qu'il peigne; celui que Dieu a privé de ce don, qu'on lui interdise la peinture des icônes, *pour que sa maladresse ne soit pas une offense à Dieu* » (*Le Stoglav*, p. 135).

Voici comment la même interdiction est exprimée dans le *Nomocanon* : « S'il se trouve quelqu'un de très habile dans la peinture des saintes images, mais qui ne mène pas une vie pieuse, il ne faut pas lui ordonner de peindre ». Et encore : « Si quelqu'un menant une vie pieuse, n'est pas capable de représenter magnifiquement les saintes images, il ne faut pas non plus lui ordonner d'en peindre, mais tâcher de l'employer à un autre travail manuel selon son désir » (Bolsakov, p. 21).

De même le Stoglav proteste énergiquement contre la peinture d'images exercée dans un but lucratif. « Tous les hommes ne peuvent peindre des icônes; Dieu a donné aux hommes beaucoup de métiers divers, autres que

la peinture des icônes, capables de les nourrir, d'assurer leur subsistance. L'image de Dieu ne doit pas être confiée à ceux qui la défigurent et la déshonorent » (*Le Stoglav*, p. 135).

On saisit là le caractère de l'icône objet du culte et non simple image de piété. Un tableau à sujet religieux ne surprend pas un latin chez un antiquaire, mais il sera choqué d'y voir un calice à l'encan. Pour un oriental le scandale est le même : vase sacré ou tableau sacré, il y a profanation dans les deux cas.

Les orthodoxes stricts déplorent aussi la diffusion des icônes en papier qui reproduisent par des moyens mécaniques et en série ce qui ne doit être peint que suivant certaines règles précises. L'icône est une œuvre inspirée, et la plus humble, même si elle n'est qu'un pastiche maladroit, est cependant une pièce unique.

3° *Le peintre d'icônes n'est pas libre de peindre comme il veut*, comme il sent, comme il s'imagine la scène. Des canons très stricts lui fixent la manière de représenter les différentes scènes de l'ancien et du nouveau Testament.

Au chapitre 124 du *Nomocanon* (et partiellement aux chapitres 125 et 126) il est prescrit aux peintres d'icônes de ne rien innover mais de recopier avec soin les modèles anciens : « Que le peintre d'images soit habile à reproduire fidèlement les anciennes images et à imiter les premiers peintres, hommes qui étaient inspirés par la sagesse divine, car, dès le commencement, ils furent mis au courant de tous les miracles et apparitions; que le peintre n'ajoute rien de lui-même, pas même un iota; même s'il paraît être très habile, qu'il n'ose s'écarter de la tradition des saints pères ».

Voici comment, selon le *Guide de la peinture* de Denys de Phourna, doivent être illustrés certains épisodes de l'Évangile (trad. française, Paris, 1845).

L'Annonciation. — « Maisons. La sainte Vierge debout devant un siège, la tête un peu inclinée. Dans la main gauche elle tient un fuseau enroulé de soie; la main droite, ouverte, est étendue vers l'archange. Saint Gabriel est devant elle; il la salue de la main droite, et tient une lance de la gauche. Au-dessus de la maison, le ciel. Le Saint-Esprit en sort sur un rayon qui se dirige vers la tête de la Vierge » (p. 155 et 85).

Le baptême. — « Le Christ debout, nu, au milieu du Jourdain. Le Précurseur sur le bord du fleuve, à la droite du Christ, et regardant en haut; sa main droite est sur la tête du Christ, et il étend la gauche vers le ciel. Au-dessus, le ciel d'où sort l'Esprit Saint sur un rayon qui descend vers la tête du Christ. Au milieu du rayon, on lit ces mots : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, dans lequel j'ai mis toutes mes complaisances ». Sur la gauche, des anges debout avec respect et les mains étendues. Au bas, sont des vêtements. Au-dessous du Précurseur, dans le Jourdain, un homme nu, couché en travers et regardant le Christ avec crainte; il tient un vase d'où il verse de l'eau. Autour du Christ, des poissons » (p. 163 et 88).

La Transfiguration. — « Une montagne avec trois cimes. Sur celle du milieu, le Christ debout avec des vêtements blancs; il bénit. Tout autour, une lumière avec des rayons. Sur la cime de droite, Moïse tenant les tables de la loi; sur la cime de gauche, le prophète Élie. Tous deux sont debout et regardent le Christ d'une manière suppliante. Au-dessous du Christ, Pierre, Jacques et Jean couchés à plat ventre; ils retournent la tête pour regarder en haut et sont comme en extase. Derrière, sur un côté de la montagne, on voit encore le Christ montant avec les trois apôtres et leur indiquant le sommet de la montagne. De l'autre côté, les disciples descendent avec crainte et regardent en arrière. Le Christ, derrière eux, les bénit » (p. 178 et 97).

La lamentation au tombeau. — « Une grande pierre carrée. Dessus, un linceul déployé, sur lequel est étendu nu le corps du Christ. La sainte Vierge, agenouillée, se penche sur lui et lui embrasse la figure. Joseph lui baise les pieds, et le Théologos (= Jean), la main droite. Derrière Joseph, Nicodème, appuyé sur l'échelle, regarde le Christ. Auprès de la sainte Vierge, Marie-Magdeleine, les bras déployés vers le ciel et tout en pleurs; les autres femmes, qui portent des aromates, s'arrachent les cheveux. Par derrière, la croix avec son écriteau. Au-dessous du Christ, la corbeille de Nicodème avec les clous, les tenailles et le marteau; auprès, un autre vase en forme de petite bouteille » (p. 193 et 109).

La descente aux enfers. — « L'enfer, comme une grotte obscure, sous des montagnes. Des anges resplendissants enchaînent Béelzébuth, le chef des ténèbres; ils frappent d'autres démons, et en poursuivent d'autres avec des lances. Plusieurs hommes, nus et enchaînés, regardent en haut. Un grand nombre de serrures brisées. Les portes de l'enfer sont renversées; le Christ les foule aux pieds. Le Sauveur prend Adam de la main droite et Ève de la gauche. A gauche du Sauveur, le Précurseur, le montrant du geste. David est près de lui, ainsi que d'autres rois justes, avec des couronnes et des nimbes. A gauche, les prophètes Jonas, Isaïe et Jérémie; le juste Abel et beaucoup d'autres personnages avec des nimbes. Tout autour, une lumière éclatante et un grand nombre d'anges » (p. 199 et 110).

La Pentecôte. — « Une maison. Les douze apôtres assis en cercle. Au-dessous d'eux, une petite voûte au milieu de laquelle un homme âgé tient à deux mains, devant lui, une nappe dans laquelle il y a douze cartels roulés; il porte une couronne sur la tête. Au-dessus de lui, cette inscription : *le monde*. Dans le haut de la maison, le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe; tout autour, une grande lumière. Douze langues de feu s'échappent de cette colombe et se reposent sur chacun des apôtres » (p. 205 et 113).

La Dormition. — « Maison. Au milieu, la sainte Vierge, morte, couchée sur un lit, les mains croisées sur la poitrine. De chaque côté, auprès du lit, de grands flambeaux et des cierges allumés. Devant le lit, un Hébreu (ou Nestorius) dont les mains coupées sont attachées au lit, et, près de lui, un ange avec une épée nue. Aux pieds de la sainte Vierge, saint Pierre avec un encensoir; à sa tête, saint Paul et saint Jean le Théologos qui l'embrassent. Tout autour, les autres apôtres et les saints évêques Denys l'Aréopagite, Iérothée et Timothée tenant les évangiles. Des femmes en pleurs. Au-dessus, le Christ, tenant dans ses bras l'âme de la sainte Vierge vêtue de blanc : elle est environnée d'une grande clarté et d'une foule d'anges » (p. 281 et 144).

On voit par ces quelques exemples combien l'iconographie est à la fois stricte dans ses canons et libre dans son inspiration. L'icône du baptême couche dans le lit du Jourdain le dieu mythologique du fleuve; l'icône de la descente aux enfers manifeste la rencontre théologique des deux Adams plutôt qu'un épisode anecdotique; l'icône de la Pentecôte figure dans le sous-sol du Cénacle le Cosmos sous l'aspect d'un vieux roi couronné : le souffle de l'Esprit va « renouveler la face de la terre ».

2. L'icône est une vision transfigurée. — 1° *L'icône diffère du portrait funéraire égyptien* parce qu'elle est une vision transfigurée et non réaliste. Certains historiens ont voulu, mais en vain, rattacher l'icône au portrait funéraire égyptien auquel évidemment elle ressemble.

Ce portrait ne va pas au-delà de la vie terrestre. C'est une sorte de conservation qui rappelle la momification égyptienne. Son but est de représenter l'homme tel qu'il était, comme s'il continuait de vivre, et de conserver pour l'éternité cette image de la vie terrestre. Dans une icône, au contraire, le visage est transfiguré, et cette transfiguration même nous révèle un autre monde, une plénitude incomparable à la vie déchue. Le portrait

funéraire égyptien s'efforce de prolonger indéfiniment cette vie terrestre, l'icône de la déifier (L. Ouspensky, *Essai..*, p. 105 note).

L'icône n'est pas davantage un portrait, « c'est le prototype de l'humanité céleste à venir.., la négation d'une vie de type biologique » (E. N. Troubetskoy, *Métaphysique des icônes*, 1916). A plus forte raison, une photographie n'est pas une icône, car elle ne représente pas le saint *glorifié*, *transfiguré* (cf V. Gheorghiu, *De la vingt-cinquième heure à l'heure éternelle*, Paris, 1964, p. 10).

Le corps de l'homme ne tient pas compte du canon anatomique; tandis que dans la réalité le corps humain a une hauteur de sept têtes, l'icône l'allonge jusqu'à neuf têtes (Denys de Phourna, *Guide de la peinture*, éd. Didron, p. 52). Non pas pour le rendre plus gracile (comme les peintures de l'école de Fontainebleau et les nymphes de Jean Goujon), mais pour le rendre plus désincarné. C'est le même procédé qu'emploiera fréquemment le Greco. *Le visage* est lui aussi déformé et comme reconstruit géométriquement ainsi qu'un temple, dont l'arête nasale soutient les sourcils comme un pilier les arcs, et dont le crâne s'arrondit en une vaste coupole. Le front est bosselé, les oreilles petites, la bouche minuscule (ne rien dire, ne rien entendre), les yeux au contraire grands ouverts, dilatés pour la contemplation et par la contemplation.

Le visage du Christ est empreint d'une grande *sérénité*, non point impassibilité du Zeus olympien, mais plutôt reflet de la connaissance infaillible de quelqu'un qui sait « ce qu'il y a dans l'homme ».

Les saints n'ont pas le sourire malicieux des anges de Reims ou le regard calme des saints de Chartres, mais un sérieux et une gravité un peu solennels.

2° *L'icône diffère du décor pompéien*, parce qu'elle cherche à donner une vision transfigurée et non à créer une illusion. La peinture pompéienne avec ses trompe-l'œil est un art magique, illusionniste, féérique. La peinture d'icônes localise la scène dans un cadre très conventionnel : soit un ensemble architectural de fantaisie (rotondes, dômes, coupoles, frontons) nommé « palaty » (= constructions), soit une accumulation de montagnes escarpées nommées « gorki » (= rochers). Mais, dans les deux cas, ce n'est point pour situer localement la scène et viser au pittoresque; ces constructions ou paysages sont, en effet, des décors devant lesquels et non au milieu desquels se déroule l'épisode.

3. **Les lois de l'espace et du temps.** — 1° *L'icône échappe aux lois de l'espace.* — 1) *Pas de volume.* Si l'Orient chrétien a accepté l'icône et refusé la statue, c'est que le risque de « matérialisation », et donc le danger d'idolâtrie, est moins grand dans un univers à deux dimensions que dans un univers à trois dimensions.

2) *Pas de perspective.* Dans l'icône les lois de la perspective semblent inconnues. Mais ce n'est point là maladresse de l'artiste, car il lui arrive d'inverser très consciemment et savamment la perspective.

Les peintres du Quattrocento excellent dans la perspective. Dans l'icône au contraire, la perspective, humaniste, anthropocentrique est non seulement méconnue mais niée, car c'est le Christ, la Vierge ou les saints qui sont le centre autour duquel gravitent les dévots : au lieu que dans la peinture de la Renaissance occidentale c'est le spectateur qui est le centre.

Il serait curieux qu'une culture qui tenait la contemplation pour la plus pure activité de l'homme ait méconnu la profondeur. Simplement cette profondeur, c'est en nous que la creuse ce Dieu dont le regard nous scrute, nous pénètre. Elle s'exprimera picturalement par ce qu'on a nommé « perspective renversée » ou « négative », sans en comprendre la raison secrète. Si l'espace ne s'amenuise pas, mais bien s'évase vers l'arrière; si ses lignes ne convergent pas vers un foyer lointain, mais bien sur nous, ce n'est nullement parce que les mosaïstes sont de piètres observateurs ou de médiocres artisans, parce qu'ils ignorent les règles élémentaires de l'optique ou ne savent comment réduire les plans à l'horizon, mais parce qu'en inversant le sens de l'effigie il leur faut logiquement en inverser l'architecture. Désormais, au lieu de la source, nous sommes l'aboutissement de l'image et dans notre âme elle trouve son point de fuite, — et si, sur le mur d'or, elle semble grandir à mesure qu'elle s'éloigne, c'est que, sous son regard, nous diminuons (Jean Paris, *L'or de Byzance*, dans *Esprit*, mars 1964, p. 420-421).

Par ce procédé le spectateur ou plutôt le dévot se sent concerné par la scène, mais non point à la manière occidentale de l'époque baroque où quelque ange ou quelque saint gesticule pour « introduire » le spectateur.

« L'art des icônes représente des personnages liés entre eux par le sens général de l'image, mais liés surtout au fidèle qui les regarde... Ils s'adressent au spectateur et lui communiquent leur état intérieur, un état de prière. Ce qui compte, c'est moins l'action représentée que cette communion avec le spectateur ». « L'icône ne représente presque jamais les saints de profil... Le profil est comme un début d'absence. On ne représente de profil que les personnes qui n'ont pas encore acquis la sainteté » (L. Ouspensky, *Essai..*, p. 96 et 218).

3) *Pas de mouvement*, ou plutôt une sobriété de mouvements où les gestes sont comme stylisés. Les personnages de l'icône sont figurés, dans une attitude fixe, généralement de face. Ce principe de la frontalité, dont il faut peut-être rechercher l'origine dans les motifs symétriques de l'art sassanide, s'explique aussi par le cérémonial de la cour byzantine où le basileus n'était vu que de face dans une attitude immobile et hiératique. Mais, « même là où le mouvement est complètement absent, il reste à la disposition du peintre le regard du saint, le lieu de la plus grande concentration de la vie spirituelle dans le visage humain » (E. N. Troubetskoy, *Métaphysique des icônes*).

Comment peindre Dieu, se demandaient dans l'angoisse les byzantins, comment le peindre en soi, non pour nous? S'il doit être absolument visible pour être adoré, mais s'il ne peut sans déchoir s'y réduire, comment donc échapper à l'impiété ou à l'outrage?

La solution devait être aussi simple que surprenante : en inversant la relation de regardant à regardé, en imposant Dieu, non plus comme un objet à contempler, mais bien comme un sujet qui nous contemple, nous. Qui nous contemple du fond de l'or comme par tout l'espace céleste, en sorte que, sous quelque angle que ce soit, nous ne puissions nous soustraire à ses yeux vigilants. Et que, d'aventure, ils regardent de biais comme à Daphni, ou plus loin que nous comme à Monreale, c'est qu'ils refusent leur grâce immédiate ou que, dans le miroir de l'église même, ils voient un Ange qui nous voit. Tout le secret de Byzance tient en cette découverte que l'image peut assumer la qualité d'une personne, et nous tenir sous son œil impérial au point de nous spolier de notre transcendance. De là ce regard inhumain du Pantocrator, qu'on dirait la conscience même de l'immobilité, et son titre majeur d'Omnivoyant : le Pantepopte (Jean Paris, art. cité, p. 419).

Ce regard de Dieu semble scruter les profondeurs de la conscience. Syméon le Nouveau Théologien † 1022 l'a décrit en insistant plutôt sur le côté miséricordieux : si personne ne peut échapper au regard courroucé de Dieu, personne non plus n'est situé en dehors de sa zone d'influence bénéfique : « Au moment où tous les regards sont fixés sur lui et où lui-même pose le sien sur des myriades innombrables, en gardant ses yeux toujours fixés dans une position immuable, chacun a l'impression d'être vu de lui, de jouir de sa conversation et d'être embrassé par lui, de sorte que personne d'entre eux ne puisse se plaindre d'être négligé » (*Éthique* III, 328-333, Description du Christ « l'antepopte », éd. et trad. J. Darrouzès, SC 122, 1966, p. 415).

4) *Pas d'ombre.* Comme la Jérusalem céleste, l'icône « peut se passer de l'éclat du soleil et de celui de la lune, car la gloire de Dieu l'a illuminée et l'Agneau lui tient lieu de flambeau » (*Apoc.* 21, 23). Sur les icônes, « la lumière divine pénètre tout et c'est pourquoi les personnages et les objets ne sont pas éclairés de tel ou tel côté par un foyer de lumière; ils ne projettent pas d'ombres, car il n'y a pas d'ombres dans le Royaume de Dieu où tout baigne dans la Lumière. Dans le langage technique des iconographes on appelle « lumière » le fond d'or de l'icône » (L. Ouspensky, *op. cit.*, p. 221).

La valeur colorée idéale, dans la peinture d'icônes, c'est l'*or*. Il est, sur ce plan, souverain, ce qui signifie qu'il n'est subordonné à aucune source de lumière naturelle, mais irradie de lui-même sa lumière propre. En outre, l'or est une surface absolument plane, qui élimine toute illusion d'un espace intermédiaire, si faible soit-il, entre lui et les objets ou figures. En tant que signe tout-puissant de l'intrusion de l'Au-delà dans l'aspect pictural de l'Ici-bas, il « incorpore » toute lumière, et par suite, toute couleur de provenance naturelle. Par conséquent, il n'est pas, en définitive, une « couleur » au sens propre du terme, car il ne laisse même pas s'instaurer le dualisme ombre-lumière, sans lequel rien de vivant et de naturel n'est concevable (Konrad Onasch, *Icônes*, Genève, 1961).

2° *L'icône échappe aux lois du temps.* — Non point que l'artiste habille les personnages de l'ancien ou du nouveau Testament en vêtements du moyen âge ou de la Renaissance comme dans les tableaux occidentaux. Il n'y a pas d'anachronisme et les personnages bibliques sont généralement vêtus à l'antique. L'icône échappe aux lois du temps pour une autre raison; des scènes peuvent être représentées simultanément : Jean-Baptiste ayant encore sa tête sur les épaules la ramasse, tandis que la fille d'Hérodiade la porte déjà à sa mère. L'icône de la Dormition représente anachroniquement l'hérétique Nestorius puni d'avoir osé porter la main sur l'Arche de la nouvelle Alliance : le corps très pur de Marie. L'icône de la Transfiguration figure les trois apôtres gravissant la montagne à gauche, jetés à terre au centre, redescendant de la montagne à droite.

Ce blocage n'est pas seulement, comme sur un film synchronisé ou une bande dessinée, souci d'illustrer l'histoire dans tous ses épisodes, mais désir de télescoper les plans historiques et de rendre le spectateur contemporain de tout l'événement. Par ailleurs, dans l'icône, l'architecture comme le paysage, « précise le lieu où l'événement se déroule : une église, une maison, une ville; mais l'édifice (tout comme la grotte de la Nativité ou celle de la Résurrection) ne renferme jamais la scène; il lui sert seulement de fond, de sorte qu'elle se passe non dans l'édifice, mais devant lui. C'est que le sens même des événements que représentent les icônes ne se limite pas à leur lieu historique, tout comme, manifestés dans le temps, ils dépassent le moment où ils eurent lieu » (L. Ouspensky, *op. cit.*, p. 221).

L'icône échappe encore d'une autre manière aux lois de l'espace et du temps. Œuvre généralement anonyme, très fidèle à un canon déterminé, il est souvent difficile de la localiser et de la dater. Sans doute on ne peut confondre une icône d'Abyssinie et une icône de Macédoine, une icône du 14e siècle et une icône du 18e, mais, dans des limites plus restreintes, il est plus délicat de se prononcer.

Des éléments politiques et sociaux ont pu contribuer à créer un nouveau style, malgré la rigueur des canons. « Ce que vous sentez être une certaine humanité, quelque chose de touchant dans les icônes russes par rapport à l'art byzantin, provient peut-être tout simplement de la différence de climat politique qui existait alors entre la Russie et Byzance. L'art byzantin était un art impérial, tandis que l'art des icônes russes de haute époque est l'art des paysans vivant sous la domination tartare dans une immense pauvreté » (M. Iselenov, Entretien rapporté dans *L'Art sacré*, 1968, p. 38).

Humbles images paysannes ou somptueuses images princières, elles obéissent toutes aux mêmes lois de l'art et de la foi.

L'icône nous introduit dans une sphère artistique très différente de celle où évolue l'art occidental : l'art académique, copie faussement idéalisée du réel; l'art naturaliste, imitation servile du modèle (« Quelle vanité que la peinture qui attire l'admiration par la ressemblance des choses, dont on n'admire point les originaux! » Pascal, *Pensées*, n. 134, éd. Brunschvicg); l'art surréaliste, créateur d'un univers factice et troublant; l'art abstrait en rupture violente avec le réel.

4. **Caractères de l'icône.** — 1° *L'icône a un caractère théophanique.* — Elle n'a pas pour but d'exprimer un état d'âme de l'artiste ou de le susciter chez le spectateur, mais de créer une communion par la présence.

« Tandis qu'*en Occident l'image sainte* sert à provoquer un certain mouvement religieux et un *état d'âme* pieux, par la description pittoresque, l'interprétation et l'évocation du personnage représenté, *l'icône orthodoxe* est un moyen de *communion* entre celui qui prie et Dieu, la Vierge ou les saints, un moyen de rapprochement avec la substance transcendante de la Divinité » (B. Ostrogorskij, *Les décisions du Stoglav concernant la peinture d'images*, dans *L'art byzantin chez les slaves*, t. 1, Paris, 1930, p. 399).

« Une icône, une croix, ne sont pas simplement des figures pour orienter notre imagination pendant la prière; ce sont des centres matériels où repose une énergie, une vertu divine qui s'unit à l'art humain » (Vladimir Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 185).

2° *L'icône a un caractère sacramentel.* — Elle est le signe efficace d'une présence réelle. L'image de l'invisible est souvent dotée d'une puissance miraculeuse : les démons sont mis en fuite, les maladies éloignées; non seulement l'icône console et protège, mais auprès d'elle on obtient des grâces. L'icône a une véritable fonction d'anamnèse : comme l'Eucharistie, elle est un mémorial, non pas d'une relation subjective comme peut l'être un ex-voto, mais souve-

nir vivant d'un moment privilégié et salvifique de la vie du Verbe incarné.

3° *L'icône a un caractère apophatique.* — Dans sa contribution à l'art. CONTEMPLATION, t. 2, col. 1793, I. Hausherr se montrait surpris de voir les théoriciens de la contemplation repousser toute représentation et cependant admettre et même recommander le culte des images. On constate en effet que les défenseurs des images sont en même temps des partisans de la théologie négative. Ces deux positions sont peut-être moins incompatibles qu'il ne paraît. Soit qu'ils admettent la nécessité d'images pour les simples qui ne peuvent pas s'en passer; soit qu'ils affirment que l'image étant une nécessité psychologique pour tous, il faut qu'elle soit « canonisée » par l'Église afin d'éviter toute fausse interprétation de pure imagination.

Mais surtout toute expression exige son dépassement. Plus l'image est techniquement humble mais profondément mystique, moins elle est obstacle ou écran, plus elle est relais et tremplin. Ce n'est pas malgré leur apophatisme que les grands docteurs orientaux furent les ardents défenseurs des images, mais bien parce qu'ils étaient des partisans de la théologie négative. C'est parce qu'ils aimaient la création œuvre de Dieu, et les images peintes par l'homme, qu'ils pouvaient exiger avec rigueur d'aller au-delà.

En terminant il faut signaler la tentation de glisser, selon le mot d'Urs von Balthasar (*La gloire et la croix*, t. 1, Paris, 1965, p. 32), « d'une esthétique théologique à une théologie esthétique » : l'art des icônes est particulièrement favorable à ce glissement.

On trouvera une bibliographie d'ouvrages sur les icônes parus en russe entre 1889 et 1963 dans N. E. Mneva, « L'art de la Russie moscovite, XVe-XVIIe siècles » (en russe), Moscou, 1965. Voir aussi, pour les années 1945-1954, K. Onasch, *Der abendländische Mensch und die Ikonen der Ostkirche*, dans *Theologische Rundschau*, t. 22, 1954, p. 241-259.

Denys de Phourna, *Guide de la peinture*, voir *supra*, col. 1227. — I. Tolstoi et N. Kondakov, *Russkie drevnosti v pamyatnikach iskusstva*, Saint-Pétersbourg, 1889-1899; trad. *Antiquités de la Russie méridionale*, Paris, 1891. — G. Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux* XIVe, XVe *et* XVIe *siècles*, Paris, 1916. — V. Grumel, *Images (culte des)*, DTC, t. 7, 1921, col. 766-844. — W. Neuss, *Die Orante in der altchristlichen Kunst*, dans *Festschrift Paul Clemen*, Düsseldorf, 1926, p. 130-149. — N. P. Kondakov, *The Russian Icon*, trad. E. Minns, Oxford, 1927. — S. Tchetverikoff, *Piété orthodoxe. De l'esprit religieux russe et de la dévotion du peuple russe pour la Mère de Dieu*, dans *Irénikon*, t. 3, 1927, p. 385-390 et 459-467. — E. N. Troubetzkoy, *Die religiöse Weltanschauung der altrussischen Ikonenmalerei*, Paderborn, 1927.

G. de Benningsen, *Les icônes dans l'Église russe*, dans *Irénikon*, t. 5, 1928, p. 129-134 et 244-251. — Th. Becquet, *Les saintes icônes*, *ibidem*, t. 7, 1930, p. 428-447. — W. Elliger, *Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten*, Leipzig, 1930. — Igor Grabar, *Sur les origines et l'évolution du type iconographique de la Vierge Éléousa*, dans *Mélanges Ch. Diehl*, t. 2, Paris, 1930, p. 29-42. — André Grabar, « *La Sainte Face de Laon* » (en russe), Prague, 1930. — L. Wratislav-Mitrovic et N. Okunev, *La Dormition de la sainte Vierge dans la peinture médiévale orthodoxe*, dans *Byzantinoslavica*, t. 3, 1931, p. 134-174. — C. Lialine, *Un idéal de l'icône*, dans *Irénikon*, t. 11, 1934, p. 270-292. — S. H. Gutberlet, *Die Himmelfahrt Christi in der bildenden Kunst*.., Strasbourg, 1934.

J. D. Stefanescu, *L'illustration des liturgies dans l'art de Byzance et de l'Orient*, dans l'*Annuaire de l'institut de philologie et d'histoire orientales*, t. 3, 1935, p. 403-508. — L. Koch, *Zur Theologie der Christusikone*, dans *Benediktinische Monatsschrift*, t. 19, 1937, p. 375-387; t. 20, 1938, p. 32-47, 168-175, 281-288, 437-453. — G. Wunderle, *Um die Seele der heiligen Ikonen*, Wurtzbourg, 1937 et 1941; *Ueber die hl. Ikonen*, dans *Der christliche Osten*, Ratisbonne, 1939, p. 231-244. — H. Menges, *Die Bilderlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Münster, 1938. — A. M. Ammann, *Slawische « Christus-Engel » Darstellungen*, OCP, t. 6, 1940, p. 467-494. — J. Leussink, *Die heiligen Ikonen*, Hemstede, 1941.

L. H. Grondijs, *L'iconographie byzantine du Crucifié mort sur la croix*, Leyde, 1941, et *Autour de l'iconographie*.., Leyde, 1960; *De Iconographie van schepping en Godsverschijningen* (L'iconographie de la création et des théophanies), Amsterdam, 1942. — E. Sdrakas, *Johannes der Täufer in der Kunst des christlichen Ostens*, Munich, 1943. — L. Ouspensky, *L'icône, vision du monde spirituel*, Paris, 1948. — C.-J. Dumont, *Sacramentalisme et vénération des icônes dans l'Orient chrétien*, VS, t. 82, 1950, p. 13-23. — P. Evdokimov, *Essai d'une théologie de l'image*, *ibidem*, p. 24-37; *Initiation à l'icône*, dans *Bible et vie chrétienne*, n. 19, 1957, p. 7-27. — W. Weidlé, *The Baptism of Art*, Westminster, 1950; *Icônes byzantines et russes*, Milan, 1951 et 1965. — C. H. Wendt, *Ikonen (Wesen und Wirklichkeit). Russische Ikonen*, Baden-Baden, 1951; *Rumänische Ikonenmalerei*, Eisenach, 1953. — P. Hendrix, *Die Ikon als Mysterium*, dans *Vom christlichen Mysterium* (Mélanges O. Casel), Düsseldorf, 1951, p. 182-191.

H. von Campenhausen, *Die Bilderfrage als theologisches Problem der alten Kirchen*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 49, 1952, p. 33-60. — L. Ouspensky et W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Berne-Olten, 1952. — André Grabar, *Le trône des martyrs*, dans *Cahiers archéologiques*, t. 6, 1952, p. 31-42; *La peinture byzantine*, Genève, 1953; *Note sur l'iconographie ancienne de la Vierge*, dans *Cahiers techniques de l'art*, 1954, p. 1-9; *Les ampoules de Terre sainte (Monza-Bobbio)*, Paris, 1958. — M. Coronic-Ljubinkovic, *The Icons of Ochrid*, Belgrade, 1953. — K. Onasch, *Phantastische oder legitime Ikonen-Deutung?*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 78, 1953, col. 321-326. — Th. von Bogyay, *Art*, dans *Reallexikon der Kunstgeschichte*, t. 2, 1954, col. 1197-1206. — E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 8, 1954, p. 85-150.

H. Kjellin, *Ryska Ikoner*, Stockholm, 1956. — G. et M. Sotiriou, « *Les icônes du Mont Sinaï* », Athènes, 1957-1958. — C. Cavarnos, *Byzantine sacred Art*, New York, 1957. — J. Meyendorff, *L'iconographie de la Sagesse divine dans la tradition byzantine*, dans *Cahiers archéologiques*, t. 10, 1959, p. 259-277. — G. B. Ladner, *Eikon*, RAC, t. 4, 1959, col. 771-786. — G. A. Wellen, *Theotokos. Eine ikonographische Abhandlung über das Gottesmutterbild in frühchristlicher Zeit*, Utrecht-Anvers, 1960. — L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, Paris, 1960. — K. Onasch, *Ikonen*, Gütersloh, 1961; trad. *Icônes*, Genève, 1961. — W. Nyssen, *Das Zeugnis des Bildes im frühen Byzanz*, Fribourg-en-Brisgau, 1962. — M. Tatic-Djuric, *Das Bild der Engel*, Recklinghausen, 1962. — A. Grabar, *Le portrait en iconographie paléo-chrétienne*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 36, 1962, p. 87-109.

H. P. Gerhard, *Welt der Ikonen*, Recklinghausen, 1963 (et 1957). — D. Misolevic, *Das jüngste Gericht*, Recklinghausen, 1963. — G. Ristow, *Die Geburt Christi in der frühchristlichen und byzantinisch-ostkirchlichen Kunst*, Recklinghausen, 1963. — V. I. Antonova et N. E. Mneva, *Katalog drevnerousskoi zivopissi*, Moscou, 1963 : t. 1, XIe-début XVIe siècle; t. 2, XVIe-début XVIIe siècle. — R. M. Mainka, *Andrej Rublev's Dreifaltigkeitsikone*, Ettal, 1964. — Kl. Wessel, *Abendmahl und Apostelkommunion*, Recklinghausen, 1964; *Die Kreuzigung*, 1966. — K. Papaioannou, *La peinture byzantine et russe*, Lausanne, 1965. — K. Weitzmann, etc, *Frühe Ikonen*, Vienne, 1965. — H. Skrobucha, *Kosmas und Damian*, Recklinghausen, 1965; *Le message des icônes*, Fribourg, Suisse, 1966; *Meisterwerke der Ikonenmalerei*, Recklinghausen, 1965 (et 1961). — R. Lange, *Die Auferstehung*, Recklinghausen, 1966. — V. N. Lazaref, « André Roublev et son école » (en russe), Moscou, 1966. — P. Scazzoso, *Il problema delle sacre icone*, dans *Ævum*, t. 43, 1969, p. 304-323. — P. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Bruges-Paris, 1970.

L'Art sacré, mai-juin 1953 : Grandes leçons actuelles de Byzance; janvier-mars 1968 : Images de Russie. — *Contacts*, n. 32, 1960 : L'icône; n. 46, 1964 : L'iconostase.

Pierre MIQUEL.

ICONOCLASME. Voir IMAGES (culte des).

ICONOGRAPHIE. Voir ART ET SPIRITUALITÉ; ICÔNE.

IDA (DE NIVELLES; DE LOUVAIN; DE LEEUW), cisterciennes, 13e siècle. — 1. *Données biographiques.* — 2. *Les Vitae et la spiritualité.*

1. *Données biographiques.* — 1° *Ida de Nivelles* † 1231. — Née en 1199 (ou 1197), Ida vécut dès sa neuvième année chez les béguines de Nivelles, sa ville natale. A seize ans, elle entra dans le petit couvent de Kerkom, près de Tirlemont, où des moniales observaient la règle cistercienne. Ida suivit la communauté quand celle-ci fut transférée à La Ramée dans la commune de Jauchelette. Trois ans après, elle tombait malade; ce qui ne l'empêcha pas de consacrer sa vie aux autres, de donner des exemples de patience et de charité, et de jouir de grâces extraordinaires d'union avec Dieu. A La Ramée, elle entra en contact intime avec la grande mystique Béatrice de Nazareth, qui y enseignait l'enluminure des manuscrits de chant (cf DS, t. 1, col. 1310-1314). Ida mourut en 1231 et fut vénérée à La Ramée jusqu'à la suppression du monastère lors de la Révolution française.

2° *Ida de Louvain.* — Ida était fille d'un marchand de vin de Louvain, où elle est née. Elle demeura longtemps dans sa famille, y menant une vie pénitente, vouée à l'amour du Christ, à la prière et aux œuvres de charité. Comblée de grâces mystiques, elle aurait reçu notamment les stigmates, mais invisibles. Dans un désir de séparation du monde et surtout pour cacher les grâces reçues, elle entra chez les cisterciennes de Val-des-Roses (Roosendael), près de Malines. Elle mourut à une date inconnue dans la deuxième moitié du 13e siècle. Elle fut vénérée au Val-des-Roses jusqu'à la destruction du monastère en 1576; son culte fut repris par les feuillants en 1702 et par l'ordre de Cîteaux en 1923.

3° *Ida de Leeuw* († vers 1260). — Il est probable qu'Ida est née à Gorsleeuw, commune limbourgeoise près de Borgloon, et non à Zoutleeuw, non loin de Saint-Trond. Elle entra à treize ans à La Ramée, entre 1216 et 1221. Elle y resta jusqu'à sa mort, survenue vers 1260. Sa vie fut caractérisée par nombre de grâces exceptionnelles autant que par une dévotion très grande envers l'Eucharistie et la Vierge. La vénération dont Ida a été l'objet a persisté jusqu'à la Révolution française.

2. *Les Vitae : caractéristiques d'une spiritualité.* — Au lieu de parler d'une doctrine spirituelle pour ces trois mystiques qui n'ont pas laissé d'écrits, on peut plutôt parler d'un message spirituel qu'elles ont légué à l'Église par leur vie de dévouement au Christ et au prochain, et dont on trouve l'écho fidèle dans leurs *Vitae*, écrites peu après la mort de chacune d'elles.

Ces *Vitae* sont les témoins authentiques de ce mouvement spirituel qui, vers la fin du 12e siècle et pendant le 13e, illustra les Pays-Bas méridionaux. Mouvement qui, dépassant les cadres masculins d'une société chevaleresque impliquée dans l'aventure de la croisade, faisait naître la « Frauenfrage », ce problème de l'excédent des femmes, qui elles aussi voulaient suivre le Christ dans sa pauvreté et se ranger sous sa milice spirituelle. Ce courant de spiritualité féminine, favorisé par la conjoncture sociale, aboutit à une efflorescence de vie religieuse sous des formes diverses. L'une, assez libre dans les nombreux béguinages des villes naissantes; une autre, dans des maisons relevant d'un ordre religieux : prémontré, dominicain, franciscain, augustin et surtout cistercien. D'où les nombreuses fondations d'abbayes de cisterciennes dans les Pays-Bas méridionaux (comme d'ailleurs en Rhénanie). Ce mouvement a trouvé des historiens qualifiés; aussi le rappelons-nous seulement pour mieux situer les *Vitae* de ces trois cisterciennes dans le cadre de l'intense vie mystique de la première moitié du 13e siècle.

Quelques traits communs méritent d'être relevés : une vie de prière, de pénitence, de charité même déjà pendant la période de vie dans leur famille; puis leur vocation cistercienne nettement déterminée par l'amour d'une pauvreté plus absolue et la possibilité de vivre dans un contact plus intime avec le Christ eucharistique par une réception plus fréquente de la sainte communion. Ces deux éléments ne sont certainement pas propres aux cisterciens de ce temps-là. La dévotion eucharistique, en particulier, se répand partout dans l'Église, et le mouvement de pauvreté va trouver vers la même époque un couronnement en François d'Assise. Mais, en fait, elles choisissent ce genre de vie monastique pour ces motifs. D'ailleurs, les exercices de la vie monastique, spécialement l'office divin, les observances comme le jeûne, formaient le cadre extérieur de leur vie d'union à Dieu.

Une autre caractéristique est leur dévotion profonde envers le mystère de la Trinité. Si les théologiens se perdaient parfois dans des spéculations hasardeuses et si la pastorale était prudente quand il s'agissait de parler de ce mystère, ces mystiques, ainsi que d'autres des Pays-Bas (Béatrice de Nazareth, sainte Lutgarde) l'ont placé au centre de leur vie spirituelle et de leur contemplation (la fête de la Sainte Trinité avait été introduite officiellement dans l'ordre de Cîteaux en 1230). On pourrait ainsi établir des rapports entre la « mystique germanique » (cf DS, t. 1, col. 317 svv) ou la mystique d'une Hadewijch d'Anvers (cf DS, t. 7, col. 13-23) et nos cisterciennes.

On trouve chez les trois Ida toutes les expressions de la dévotion envers le Christ, sa sainte humanité, et surtout le Sacré-Cœur; en un mot, la mystique sponsale si chère à saint Bernard. Ainsi le biographe d'Ida de Louvain parle d'elle comme « Christi passionis aemulatrix et socia » (Henriquez, p. 317).

Signalons enfin leur esprit d'apostolat, qu'elles ont montré soit dans leurs relations avec les gens du monde, — rendues possibles à cette époque par une législation moins stricte concernant la clôture des moniales —, soit par leur attention aux besoins de l'Église.

Les *Vitae* sont parsemées de récits de grâces extraordinaires. Il faudrait étudier leur caractère surnaturel, ou plutôt le genre littéraire qui a été utilisé pour montrer l'idéal de vie chrétienne et monastique des trois Ida. Au-delà des expressions, on se sent en contact avec des personnes d'une grande valeur spirituelle, équilibrées dans leur don à Dieu et aux œuvres de miséricorde, douées d'un sens profond des réalités terrestres et des besoins des hommes; le tout dans un climat

d'humilité et de charité. Sans doute, dans les *Vitae*, il n'est pas fait mention d'une culture intellectuelle proprement dite; on peut cependant supposer que la direction spirituelle des moines cisterciens de Villers-les-Liège a sûrement comblé cette lacune, à cette époque du rayonnement le plus grand de cette abbaye.

1. *Sources.* — La *Vita Idae nivellensis* a été écrite par un cistercien contemporain et, à cause d'analogies littéraires avec les *Vita Arnulphi* et *Vita Abundi*, moines de Villers, elle pourrait bien être l'œuvre de Gossuin de Bossut, moine de Villers. Elle est conservée dans les mss Bruxelles, Bibl. roy., 8895-96, f. 1-29v (13e s., prov. de La Ramée), et 8609-20, f. 146-178 (14e s.). Ce dernier a été utilisé par Henriquez (voir *infra*).

Le texte de la *Vita Idae lovaniensis* (conservé dans l'*Hagiologium brabantinum* par Jean Gielemans, dans Vienne, Bibl. Nat., 9363, f. 167-197) est reproduit dans AS, 13 avril, t. 2, Anvers, 1675, p. 158-189, avec un *Commentarium praevium*. L'auteur de cette *Vita* était moine-prêtre, confesseur de cisterciennes et probablement cistercien lui-même. Il a rédigé cette *Vita* d'après des notes dispersées qu'il a retrouvées et qui ont été écrites par un ami spirituel et confident de la mystique. Peut-on voir, par exemple, dans la longue citation au ch. 52, l'original de ces notes? Le passage est remarquable par son style personnel. Il n'y a pas lieu de douter de la sincérité ni du premier ni du second auteur de cette *Vita*.

La *Vita Idae lewensis* a été composée quelques années après la mort de la moniale. On la trouve dans le ms Bruxelles, Bibl. royale, 8895-96, f. 30-45 (fin du 13e s.), et elle a été reproduite dans AS, 29 octobre, t. 13, Paris, 1883, p. 100-124, avec un *Commentarium praevium* (l'éditeur, R. de Buck, a ajouté en marge les variantes du ms 135 de la Bibl. de l'université de Liège). L'auteur est certainement un cistercien, peut-être moine de Villers.

Les textes latins de ces *Vitae* ont été édités également par Ch. Henriquez (*Quinque prudentes virgines*, Anvers, 1630), mais remaniés, raccourcis et donc à utiliser avec beaucoup de réserve. En particulier, le texte de la *Vita Idae lewensis* est totalement tronqué; il faut donc recourir aux *Acta sanctorum*, ou y ajouter les fragments publiés dans *Catalogus codicum hagiographicorum Bibl. Reg. Bruxellensis*, t. 2, Bruxelles, 1889, p. 222-226.

Pour plus de détails sur les auteurs et les textes, voir S. Roisin, *L'hagiographie cistercienne*, p. 54-61 et 67-70. Une édition critique des trois *Vitae* s'impose non seulement pour en établir un texte sûr, mais aussi pour la recherche des sources littéraires, scripturaires, patristiques et hagiographiques qu'ont pu utiliser les auteurs respectifs et qui déterminent en grande partie la valeur historique et les règles d'interprétation de ces *Vitae*. On pourra même y déceler des traces de traités théologiques, comme dans le ch. 29 de la *Vita Idae nivellensis* : De octo considerationibus et contemplationibus ipsius, ou au ch. 20 dans la *Vita Idae lovaniensis* : De diversis statibus ad quos eam divina gratia diversis temporibus elevavit, à comparer avec les traces d'écrits de Béatrice de Nazareth dans sa *Vita* (cf *Vita Beatricis*, éd. L. Reypens).

Joan d'Assignies, *Les vies et faits remarquables de plusieurs saints et vertueux moines, moniales et frères convers du Sacré Ordre de Cysteaux*, Mons, 1603. — J. Nicolaers, *Levens der H. Ida van Leeuw (De Lewis) en van den eerbiedwaardigen Dionysius van Leeuw (De Lewis), bijgenaamd den Karthuizer*, t. 1 *H. Ida van Leeuw*, Tongres, 1914 (trad. flamande de la *Vita* publiée dans AS). — J. Hammenecker, *Zoo zuiver als een Ooge. Over Ludgardis, Ida van Leuven en Aleydis*, 2e éd., Anvers, 1931 (ouvrage littéraire remarquable). — S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense*, t. 1, Tilbourg, 1948, p. 167-170, 299-302, 316-317 (indique d'autres biographies de moindre importance). — *Vita Beatricis. De Autobiografie van de Z. Beatrijs van Tienen O. Cist. 1200-1268*.., éd. par L. Reypens, Anvers, 1964 (sur Ida de Louvain et Ida de Nivelles, spécialement p. 191-193, p. 218-220). — BHL, n. 4144-4147.

2. *Ouvrages généraux.* — S. Roisin, *L'hagiographie cistercienne dans le diocèse de Liège au XIIIe siècle*, Louvain, 1947 (très important pour la critique des sources). — St. Axters, *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*, t. 1, Anvers, 1950 (*passim*, surtout p. 205-223). — E. W. McDonnell, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture*, New Brunswick, N. Y., 1954 (indispensable pour la connexion des différents courants de spiritualité et leur influence réciproque; spécialement p. 365-387 : Literacy in Cistercian and Beguine Circles). — A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging. Vergelijkende studie:* XIIe-XIIIe *eeuw*, Anvers, 1947; *L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne: deux courants religieux parallèles d'inspiration commune*, dans *Études franciscaines*, t. 17, supplément, Paris, 1967. — Notices des trois Ida, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 638-642 (S. Roisin).

3. *Études spéciales*, parues dans OGE : L. Reypens, *Ida van Zoutleeuw of Ida van Gorsleeuw?*, t. 26, 1952, p. 329-334. — A. Mens, *De « Kleine armen van Christus » in de Brabants-Luikse Gewesten (einde 12e, begin 13e eeuw)*, t. 36, 1962, p. 282-331; t. 37, 1963, p. 129-169, 353-401; t. 38, 1964, p. 113-144; t. 39, 1965, p. 225-271. — D. A. Stracke, *Over de mystieke ontmoeting tussen Hadewijch van Antwerpen, Ida van Nijvel en Beatrijs van Nazareth*, t. 39, 1965, p. 430-439 (inachevé); *Over de Data van de « Vita Idae Nivellensis »*, t. 42, 1968, p. 172-177. — Dans presque chaque volume de la revue on trouve l'une ou l'autre référence à ces trois mystiques (voir les *indices*).

Edmundus Mikkers.

IDIOTA. — Le but de cet article est surtout d'indiquer une voie de recherche encore peu explorée. Le terme d'*idiota* (illettré) et le thème spirituel auquel il est lié se retrouvent dans la littérature chrétienne grecque et latine, surtout lorsqu'il est affirmé que Dieu se dérobe aux sages de ce monde. On a voulu relever quelques exemples de son emploi dans la littérature patristique, monastique et spirituelle, en marquant les époques où il semble avoir eu une vogue particulière et en indiquant la portée que les auteurs entendaient lui donner.

Les termes connexes sont ceux de *Folie de la croix* (cf DS, t. 5, col. 635-650), de *Sagesse*, de *Simplicitas*, de *Stultitia*, etc.

1. *Terme.* — 2. *Sainte Écriture.* — 3. *Littérature patristique.* — 4. *Premiers moines.* — 5. *Auteurs médiévaux.* — 6. *L'Idiota et ses émules.* — 7. *Prolongements modernes.*

1. *Le terme.* — Le substantif ὁ ἰδιώτης désigne en grec l'homme privé, celui qui n'est pas investi d'une fonction publique, le particulier. Par extension, le terme a servi à désigner quelqu'un du peuple et, particulièrement, celui qui n'a pas d'instruction (H. Stephanus [Estienne], *Thesaurus graecae linguae*, t. 4, Paris, 1841, col. 517-518).

Le latin a retenu surtout le sens dérivé : l'*idiota* est celui qui ne possède pas une science, une discipline, pour n'y avoir pas été formé, surtout celui qui n'a pas de formation littéraire; on désigne par *idiota* l'illettré, voire le rustre (*Thesaurus linguae latinae*, t. 7, Leipzig, 1934, col. 221-222). Le terme a gardé sa signification dans le latin médiéval où il désigne couramment l'illettré, celui qui ne sait ni lire ni écrire, l'homme sans instruction (cf Du Cange, *sub verbo*; saint Thomas d'Aquin, *Summa theologica* 2a 2ae q. 83, a. 13 c : « Hanc (attentionem ad Deum in oratione) possunt habere etiam idiotae »). C'est comme un *idiota*, un ignorant entièrement dépourvu de discipline scolaire, que l'on présenta Jean Ruysbroeck au chancelier Gerson (A. Combes, *Essai sur la critique*

de Ruysbroeck par Gerson, t. 2, Paris, 1948, p. 70).

En français médiéval, l'adjectif a un sens nettement plus péjoratif; on traite d'*idiot* quelqu'un qui a l'esprit très borné; mais le substantif désigne plutôt l'ignorant et n'a pas nécessairement de caractère infâmant (F. Godefroy, *Dictionnaire de l'ancienne langue française..*, t. 9, Paris, 1898, p. 780).

2. *La sainte Écriture.* — Le terme n'est pas fréquent dans la Bible, ni dans la version de la Septante pour l'ancien Testament (*Prov.* 6, 8), ni dans la Vulgate (*Actes* 4, 13; 1 *Cor.* 14, vers. 16, 23, 24).

Le texte capital est *Actes* 4, 13 : les sanhédrites s'étonnent de l'assurance et de la force du témoignage de Pierre et Jean, « se rendant compte que c'étaient des gens sans instruction ni culture, sine litteris et idiotae ». En 1 *Cor.* 14, 16, l'*idiota* est le non-initié, l'infidèle; de même en 1 *Cor.* 14, 23.

Le texte des *Actes* a été souvent commenté : « Douze hommes sont partis de Jérusalem pour parcourir le monde. C'étaient des hommes *simples* qui ne savaient pas parler » (Justin, *Apologia* I, 39, 3, PG 6, 388b). Pour prouver à l'évidence qu'il est à l'œuvre dans le monde, le Seigneur a fait choix pour prêcher l'Évangile, non de doctes et de savants comme Nathanaël, mais d'*idiotae* (Augustin, *Enarrationes in ps.* 65, 4, CCL 39, p. 841; cf *Sermones* 43, 5, 6, et 250, 1, PL 38, 257a et 1163-1164). En envoyant l'Esprit Saint, il a fait de ses apôtres, « homines idiotae », des prédicateurs parlant les langues de toutes les nations (*Enarr. in ps.* 96, 2, CCL 39, p. 1355; *in ps.* 138, 8, CCL 40, p. 1996). Rupert de Deutz † 1129/30 s'émerveille de ce que ces « idiotae » soient devenus si sages en paroles et en écrits (*In Iohannis Evangelium*, CCM 9 : V, 11-13; VII, 15; VIII, 32; XIV, 12).

L'idée est fréquente, dans saint Paul et le nouveau Testament, que le Seigneur s'est révélé de préférence aux petits, aux simples, aux hommes du commun pour confondre la sagesse du monde; voir surtout le « Confiteor tibi, Pater, Domine coeli et terrae, quia abscondisti haec... » (*Mt.* 11, 25, et *Luc* 10, 21); « Per linguas infantium » (*Mt.* 21, 16; cf *Ps.* 8, 3) et le début de 1 *Cor.* 1, 18-30.

3. *La littérature patristique.* — Les apologistes ont fait écho à cette doctrine; les *idiotae* chrétiens, instruits par la révélation divine, peuvent en remontrer aux plus sages des philosophes : « Chez nous, on peut entendre et apprendre ces choses, même... des gens *ignorants* et barbares de langage, mais sages et fidèles d'esprit » (Justin, *Apologia* I, 60, 11, PG 6, 420b; *Apologia* II, 10, 8, 461b). Gens sans culture, incapables d'exposer leur doctrine par de beaux discours construits et d'en faire l'apologie, mais prêchant d'action (Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens* 11, 3, PG 6, 912c).

Ailleurs, le terme d'*idiotae* ne revêt pas cette nuance favorable et désigne simplement les chrétiens du commun ou même les mauvais chrétiens (Tertullien, *Adversus Praxean* 3, 1, CCL 2, p. 1161, et 9, 1, p. 1168; *De pudicitia* 16, 24, p. 1315; Césaire d'Arles, *Sermones* 117, 6, CCL 104, p. 489).

Par contre, le qualificatif peut venir parfois sous la plume d'un évêque comme une protestation d'humilité (cf Grégoire de Tours, *Liber vitae Patrum*, prol., MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 1, Hanovre, 1885, p. 663).

4. *Les premiers moines.* — La plupart des moines égyptiens sortaient des couches les plus humbles de la population et n'avaient pas reçu d'instruction; c'étaient des fellahs. Jean Cassien souligne à plusieurs reprises que ces *idiotae* étaient devenus maîtres en la science spirituelle par leur sainteté et la lumière reçue directement d'en-haut : « (Vous êtes) venus chercher la compagnie de gens faits comme nous sommes, rustres et ignorants, perdus parmi les horizons désolés du désert » (*Conférences* 1, 2, SC 42, 1955, p. 80; *Conf.* 5, 21, p. 212-213). « La science vraie, la science spirituelle.., on l'a vue parfois fleurir merveilleusement chez des hommes qui n'avaient aucun don de parole, et à peu près illettrés » (*Conf.* 14, 16, SC 54, 1958, p. 205).

Le chapitre sur l'humilité du recueil latin des *Apophtegmes* (Pélage et Jean) présente une bonne illustration de la doctrine (*Sentences des Pères du désert* XV, n. 4, 10, 24, 81, PL 73, 953, 958, 967); la plus frappante est la réponse de l'abbé Arsène : « La culture latine et grecque, oui, je la possède, mais l'alphabet de ce *rustre*, je n'ai pas encore pu l'apprendre » (n. 7, 954a).

Saint Nil trouve bon que le diacre Théodore « interroge des moines, souvent bien *frustes*, pour recevoir d'eux avec joie le viatique du salut de l'âme » (Nil, *Ep.* 3, 43, PG 79, 413a). La *discretio* ou *diacrisis* à laquelle sont parvenus les amis de Dieu leur tient lieu de connaissances littéraires et les en dispense.

Le qualificatif d'*idiota* est revendiqué comme un privilège, même par ceux qui auraient le moins de titres à s'en prévaloir : Cyrille de Scythopolis, l'un des meilleurs hagiographes byzantins, par exemple, ou saint Maxime le confesseur (voir les textes cités par I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, p. 89-93, et DS, t. 3, col. 1025-1026).

C'est à qui prendra le titre d'ἰδιώτης, d'ἀγράμματος. Maxime le confesseur se déclare ἀπαίδευτος (PG 91, 133b). Le courant spirituel poussé en ses dernières conséquences donnera naissance à la pratique de la folie simulée, si populaire en Orient (cf F. Vandenbroucke, art. Fous pour le Christ, DS, t. 5, col. 752-770; cf Folie de la Croix, col. 638-643); on en trouve les premières manifestations chez les Pères d'Égypte; par exemple, *Sentences des Pères du désert* XV, n. 12, 52, PL 73, 956, 963.

Rancé a fait état de textes apparentés dans son livre *De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, t. 2, Paris, 1683, p. 290-310; il cite entre autres saint Jean Climaque, à côté des auteurs médiévaux.

5. *Les auteurs médiévaux.* — Pour beaucoup d'entre eux, le thème de la rusticité et la protestation d'incapacité en matière littéraire ou simplement d'ignorance ne sont que jeux d'esprit, une « captatio benevolentiae » plus ou moins sincère que l'on place en exergue d'un ouvrage. Il est courant de trouver dans les prologues de *Vies* de saints ou d'autres écrits les protestations de l'auteur. Il n'écrit pas de son plein gré; on l'y a en quelque sorte contraint; ou bien il a dû suppléer à une carence en dépit de son peu d'aptitude. Le terme d'*idiota* ne se rencontre pas nécessairement, mais l'on en trouve l'équivalent. Jean l'Italien, biographe de saint Odon de Cluny, s'excuse de ce que l'art de la grammaire n'orne pas son discours (*Acta sanctorum OSB*, saec. 5, t. 7, Venise, 1733, p. 148-149).

L'auteur de la vie de saint Gérard de Brogne entend se mettre à la portée des « idiotis minusque capacibus »; l' « imperitia » de sa plume ne l'en empêchera pas (p. 252). Il arrive à un auteur

de se comparer à l'ânesse de Balaam, tel celui qui rédigea le récit de la translation de saint Maurin à Saint-Pantaléon de Cologne (p. 334). Protestations analogues de la part du moine Martinien (PL 131, 27a); il se dit « valde ignarus litteris » (2e livre, prologue; H. Roux, *L'écrit spirituel du moine Martinien*, dans *Mélanges bénédictins*, Saint-Wandrille, 1947, p. 339). « Pleurer convient au moine, non faire des vers », écrivait au début du 13e siècle Itier de Vassy, moine de Clairvaux, en ses divertissements littéraires (J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, p. 132-133).

Le terme même d'*idiota* est beaucoup plus rare que ceux relevant du vocabulaire se rattachant au thème de la *simplicitas*; on le rencontre cependant chez un certain nombre d'auteurs spirituels. Jean de Fécamp † 1078 remercie Dieu de l'avoir rempli de science et d'intelligence et de lui avoir donné la connaissance de son Nom, alors qu'il n'est qu'un « vas vacuum » et un « inutilis idiota » (*Confessio theologica* II, 7, dans J. Leclercq et J.-P. Bonnes, *Un maître de la vie spirituelle au* XIe *siècle : Jean de Fécamp*, Paris, 1946, p. 130). Saint Pierre Damien † 1072 a traité le problème des rapports de la science divine infuse par Dieu et de l'absence de culture littéraire en un opuscule : *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda* (*Opusc.* 45, PL 145, 695-704); le chapitre 3 est intitulé : « Cur Deus per viros idiotas ac simplices mundum instituit », et le chapitre 8 : « Quod ad Deum accedentes humanis disciplinis non indigent ». « Jean l'Évangéliste n'a presque rien appris dans le siècle, mais, ayant méprisé les subtilités des orateurs et des dialecticiens, il passa tout enfant à la folie toute simple de Jésus, ad simplicem Jesu stultitiam » (703a). Au 12e siècle, le prévôt Gerhoch de Reichersberg † 1169 affiche sa qualité d'*idiota* et se proclame pécheur : « Incipit opusculum de aedificio Dei cujusdam idiotae ac peccatoris » (PL 194, 1191-1338). A la fin, il se compare au serviteur qui retourne brouetter du fumier (1334c; cf DS, t. 6, col. 303-308).

Saint Jérôme avait introduit dans la tradition littéraire chrétienne la « sancta rusticitas » (*Ep.* 53, 3, CSEL 54, éd. I. Hilberg, 1910, p. 447); avant lui, Caton l'ancien et d'autres s'étaient réclamés de la rusticité d'antan et de la simplicité des ancêtres contre la décadence introduite à Rome par les coutumes de la vie urbaine (J. Leclercq, *Sancta simplicitas*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 22, 1960, p. 138). Les moines trouvaient un modèle en saint Benoît qui avait quitté les écoles de Rome pour n'y point perdre son innocence, « scienter nescius et sapienter indoctus ».

L'exemple du patriarche des moines fut suivi à la lettre au 12e siècle par de nombreux clercs ou chevaliers qui choisirent de préférence l'état de convers. Selon Césaire d'Heisterbach, beaucoup de clercs se faisaient passer pour des laïcs, préférant avoir à faire paître les bêtes qu'à se livrer à l'étude dans leur nouvel état; la voie vers Dieu leur semblait ainsi plus courte (*Dialogus miraculorum*, dist. 1 de conversione, ch. 39, éd. J. Strange, Cologne, 1851, p. 46). Le cas le plus connu, encore qu'il soit peut-être légendaire, est celui d'Alain de Lille (B. Hauréau, *Mémoire sur la vie et quelques œuvres d'Alain de Lille*, dans *Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. 32, 1, 1886, p. 3-7); voir aussi E. Mikkers, *L'idéal religieux des frères convers dans l'ordre de Cîteaux aux 12e et 13e siècles*, dans *Collectanea..*, t. 24, 1962, p. 113-129.

Les disciples de saint François d'Assise, dans le même esprit de réaction contre certains abus de la scolastique et contre une certaine forme de science théologique qui ne rapprochait pas de Dieu, ont aimé se dire « idiots et ignorants »; une telle affirmation les assimilait aux apôtres dont ils s'efforçaient d'imiter en tout la vie; saint François appliquait à ses disciples le passage évangélique où le Seigneur en appelle au témoignage des enfants contre la fausse sagesse des scribes et des pharisiens (*Mt.* 21, 16; cf *Ps.* 8, 3; *Actus B. Francisci et sociorum ejus*, ch. 14, n. 8, éd. P. Sabatier, Paris, 1902, p. 51). Jean de l'Alverne qui était sans aucune instruction était parvenu à une admirable connaissance des questions théologiques et scripturaires grâce à une science qui ne devait rien à l'enseignement (ch. 54, n. 45, p. 169). Frère Rufin se déclare lui-même « inscius et idiota » (*Vita Fratris Rufini*, dans *Analecta franciscana*, t. 3, Quaracchi, 1897, p. 47). Le *Testament* de saint François porte : « Eramus idiotae et subditi omnibus » (n. 4); l'épître 5 au chapitre général : « Ignorans sum et idiota ».

Voir aussi S. François, lettre 3, n. 39; Thomas de Celano, *Vita* I, n. 120, et *Vita* II, n. 103; saint Bonaventure, *Epistola de tribus quaestionibus* 9, dans *Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 334.

Consulter : É. Gilson, *La philosophie de saint Bonaventure*, 2e éd., Paris, 1943, p. 40-42. — Saint François d'Assise, *Documents*, éd. Th. Desbonnets et D. Vorreux, Paris, 1968, table, nombreuses références aux mots : Fou, Idiota-ignorant, Science, Simplicité, etc.

Ce fut l'un des torts des spirituels d'ériger en système une science fondée sur un don purement gratuit; saint Bonaventure voyait déjà, dans le don de sagesse auquel il rattachait l'extase, une source de connaissance d'ordre spéculatif (III *Sent.*, dist. 34, pars 1, q. 2, a. 2, ad 2, *Opera*, t. 3, 1887, p. 748; *In Hexaemeron*, coll. 20, n. 7, t. 5, 1891, p. 426).

Les béghards colporteront toute sorte de récits prônant le retour à l'inculture; l'historiette classique de la vieille femme qui en remontre au docteur en Sorbonne eut toutes leurs faveurs.

Lorsque Merswin, le banquier strasbourgeois, fut sollicité par l' « Esprit » de mettre au jour ses révélations et que, à la manière des anciens prophètes, il argua de son incapacité, il s'entendit répondre : « Te crois-tu donc le premier laïc *illettré* en qui Dieu ait répandu ses grâces? » (C. Schmidt, *Das Buch von den neun Felsen*, Leipzig, 1859). Chez les disciples d'Ortlieb de Strasbourg, on admet comme nécessaire l'inculture préalable : le système de la « tabula rasa ». Quant aux frères du Libre esprit, ils aiment dresser leur ignorance « sapientissima » en face de la science ignorante des docteurs. Cf DS, t. 1, col. 489-492 et t. 5, col. 1241 svv.

6. *L'Idiota et ses émules.* — Il s'en faut de beaucoup que les spirituels hétérodoxes aient eu le monopole du thème de l'*idiota*. Raymond Jordan, prévôt de l'église d'Uzès, puis abbé de Celles-sur-Cher à la fin du 14e siècle, a laissé une série de « Contemplationes » où il prit pour pseudonyme l'*Idiota*. La diffusion des *Contemplationes Idiotae* fut considérable aux 16e et 17e siècles après que Lefebvre d'Étaples en eut fait une première édition dédiée à Briçonnet. Ce n'est pas un ouvrage théologique; il contient plutôt un enseignement mystique et des conseils moraux : « Idiotae rapiunt coelos ».

Un peu auparavant, en Angleterre, Richard Rolle avait dédié aux « idiotae » son livre du « Feu de l'amour » *(The Fire of Love)* :

« Ce n'est pas aux philosophes que j'offre cet ouvrage, ni aux sages de ce monde, ni aux grands théologiens qui se laissent absorber par des questions interminables, mais aux simples, aux ignorants, à ceux qui cherchent plutôt à aimer Dieu qu'à posséder beaucoup de science » (prologue, trad. M. Noetinger, Tours, 1928, p. 7-8); voir aussi le livre 1, ch. 5, où il reprend la comparaison de la vieille femme et du théologien (p. 35), et le livre 3, ch. 3, 4 et 10.

On retrouve la même idée chez l'auteur de l'*Épître sur la direction intime* (éd. M. Noetinger, *Le nuage de l'inconnaissance*, Tours, 1925, p. 388) : « La prétention (des doctes) les empêche de comprendre le sens (du *Nuage de l'inconnaissance*) par lequel toute personne, fût-elle la plus ignorante et la plus inculte, peut s'unir à Dieu dans une charité parfaite au moyen d'une humilité amoureuse ».

L'*Imitation de Jésus-Christ* a un chapitre sur l'inutilité de la science théologique à l'état pur (liv. III, ch. 43) : « C'est moi qui enseigne la science à l'homme et qui donne aux petits enfants une intelligence plus claire que celle qui peut être enseignée par les hommes » (n. 6).

Vers 1460, l'ermite Jérôme de Matelica consultait Gilles Ghiselini pour savoir si les *idiotae* pouvaient plaire à Dieu et faire leur salut dans l'état érémitique : « Dic quod tales summam perfectionem in vita et moribus assequi in se ac populo etiam ostendere possunt, lui fut-il répondu, licet etiam clerici proprie aut religiosi proprie non fuerint » (J. Leclercq, dans *Rivista della Chiesa in Italia*, t. 20, 1966, p. 13, 17).

La pensée du cardinal Nicolas de Cues se situe à un autre plan dans son traité *de Idiota*, ses *Idiotae libri*, écrits vers 1450; il se place dans une perspective philosophique; l'ingénuité qu'il prône doit conduire à la redécouverte des principes fondamentaux de la pensée; il met en scène un fabricant de cuillères qui, au moyen de l'ironie socratique, dégonfle la vaine science des docteurs patentés et les amène à prendre conscience de leurs limites (M. de Gandillac, *La Philosophie de Nicolas de Cues*, p. 63 svv).

7. *Les prolongements à l'époque moderne.* — On assiste à l'ère moderne à une laïcisation du thème avec Voltaire *(Candide, l'Ingénu)*, Dostoïewsky *(L'Idiot)* et le personnage de l'idiot de village des romans plus récents, jusqu'au marchand d'oiseaux de Brasillach et autres personnages fictifs.

Mais l'idée, sinon le mot, continue à être en honneur parmi les spirituels. Selon Henri Herp, le « simplex et idiota » qui est à l'école de Dieu reçoit directement de Dieu une sagesse qui dépasse le mode proprement intellectuel de connaissance (*Eden contemplativorum*, lib. 3, pars 1, c. 6, éd. de la *Theologia mystica*, Rome, 1586, p. 654). Le 17e siècle présente quelques faits remarquables; tel homme de Dieu voudra s'appuyer sur les conseils reçus directement de l'Esprit Saint par une humble femme illettrée, ignorée de tous et méconnue : Catherine Daniélou pour le Père Bernard et Michel Le Nobletz en Basse-Bretagne, Marie des Vallées pour saint Jean Eudes en Normandie, Marie Rousseau pour Jean-Jacques Olier à Paris; on exalte des servantes qui ne savaient pas lire, comme la vénérable Armelle Nicolas à Vannes. Madeleine de Saint-Joseph † 1637, avant d'entrer au Carmel, éprouve un grand désir pour la vie de mendiante (Marie-Louise de Jésus, *La Vénérable Madeleine de Saint-Joseph*, Paris, 1935, p. 43). Ce que cette dernière ne peut mettre à exécution fut réalisé par Mademoiselle Ovré (ou Auvray), une dirigée de Simon Gourdan (Fr. Bondonnet, *La vie de vénérable Joseph-Ignace Le Clerc de Coulennes*, Le Mans, 1694, p. 13-19).

Rancé fera de la « simplicitas » propre aux moines l'équivalent pratique de l' « ignorantia » et de la « sancta rusticitas » : « Se peut-il faire que l'étude soit un exercice ordinaire de gens qui doivent vivre dans une abjection et dans une pratique d'humilité continuelle? » (*De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, *op. cit.*, p. 298). Il se montre en effet opposé aux études proprement théologiques et voudrait voir le moine se cantonner dans la seule « lectio divina » (cf F. Vandenbroucke, *L'esprit des études monastiques d'après l'abbé de Rancé*, dans *Collectanea..*, t. 25, 1963, p. 224-249).

L'inefficacité des preuves rationnelles pour provoquer la décision de l'acte de foi a incité Pascal à dépasser ces preuves sur le plan moral; il prône l'apprentissage de l'humilité par le moyen des gestes les plus simples du croyant : « Même cela vous fera croire et vous abêtira » (*Pensées*, n. 233); c'est affirmer implicitement que la science surnaturelle de l'*idiota* est supérieure à la science théologique acquise.

On retrouve le thème de l'ignorant chez les protestants français que la volonté divine appelle à prendre la place des hommes instruits : « Dieu vous a ci-devant envoyé des ministres pleins de sapience, disait un prédicant illettré des Cévennes, laboureur de son état, mais vous avez toujours suivi votre mauvais train. Dieu vous envoie aujourd'hui de nouveaux messagers; ce sont des ignorants comme moi qui ne savent pas lire; mais je suis une de ces pierres dont parle l'Écriture, qui crient dans le temps que ceux qui étaient destinés à vous réveiller se sont tus » (A. Ducasse, *La guerre des camisards, la résistance huguenote sous Louis* XIV, Paris, 1946, p. 61).

Mais le terme d'*idiota* avec son sens latin spécifique ne se rencontre pratiquement plus à partir du 17e siècle; sa signification n'est pas la même en latin et dans les langues modernes; le thème peut donc être considéré comme clos avec l'époque classique.

DS, t. 5, col. 636-643, 752-770. — I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Rome, 1955, p. 89-94. — Jean Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu. Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, Paris, 1957, p. 179-201. — M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941, 1e part., ch. 2 Le mythe de l'Idiot, p. 57-73. — M. de Certeau, *L'illettré éclairé dans l'histoire de la lettre de Surin sur le jeune homme du coche*, RAM, t. 44, 1968, p. 369-412.

H. Grundmann, *Litteratus-illiteratus*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 40, 1958, p. 1-65, en particulier 23 svv.

Guy Oury.

IDUNG DE SAINT-EMMERAN, bénédictin, 12e siècle. — Sur la vie et l'activité d'Idung, moine de l'abbaye Saint-Emmeran de Ratisbonne, au 12e siècle, on ne possède guère d'informations. On constate seulement qu'il se montre averti des problèmes qui troublaient les esprits monastiques et ecclésiastiques de son époque. Bien que n'étant pas abbé, il rédigea un opuscule intitulé *De quatuor quaestionibus monacho-clericorum et sanctimonialium virginum statum spectantibus liber epistolaris* (édité par B. Pez).

Il s'efforce de résoudre les problèmes suivants : 1. Si una eademque persona sit clericus et monachus? 2. Si sola voluntas faciat clericum? 3. Si sanctimoniales foeminae et monachi cum unam habeant sancti Benedicti regulam, etiam unam debeant habere clausurae custodiam? 4. Si monacho liceat habere vocem praedicationis in Ecclesia?

Ce petit traité, dédié au « magister Herbordus », est un éloge de la vie cénobitique, telle qu'elle était vécue au 12e siècle en Allemagne. L'orientation générale de ses onze chapitres est polémique, en ce sens qu'ils s'insurgent contre le luxe des clercs débauchés et contre leur avidité au gain; mais ils défendent aussi l'intégrité des devoirs et des droits des moines. S'il est révélateur des tentations claustrales de l'époque, cet opuscule intéresse aussi la spiritualité des états de vie, y compris celle du laïcat. En plus de la Bible, il recourt très fréquemment à Jérôme, puis cite Ambroise, Augustin, Fulgence, Bède, Bernard, l'évêque saint Wolfgang, ainsi que Pythagore et Socrate. Il est un témoin d'un genre littéraire qui mêle considérations ascétiques, perspectives historiques et assertions polémiques.

B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 2, 2e p., Augsbourg, 1721, col. 507-542. — H. Hurter, t. 2, col. 156. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de Saint-Benoît*, t. 7, Maredsous, 1956, p. 102.

Réginald Grégoire.

IGHINA (André), prêtre, 1815-1889. — Né à Calizzano (Savone) en 1815, Andrea Ighina fit ses études théologiques à Turin; il fut chapelain chez la marquise Giulia di Barolo et se lia d'amitié avec Silvio Pellico, quand celui-ci fut l'hôte de la marquise. Rappelé dans son diocèse par son évêque Thomas Ghilardi, Ighina fonda à Mondovi un collège de clercs qui donna de nombreuses générations de prêtres et qui existe encore comme convict. Devenu en 1860 recteur du grand séminaire de Mondovi, Ighina inaugura des cours d'histoire ecclésiastique, de liturgie, d'ascétique et de mystique, matières qu'il enseigna pendant de longues années. Il mourut en 1889.

Lettré, poète, théologien, Ighina intéresse l'histoire de la spiritualité au 19e siècle par la publication de son enseignement : *Istituzioni di teologia ascetica e mistica ad uso dei seminari*. L'ouvrage parut d'abord (Mondovi, 1886) en deux volumes, le second étant constitué par la réédition du *Sacerdote santificato* (Turin, 1773, etc) du jésuite Charles-Emmanuel Pallavicino (1719-1785); dès la seconde édition (Mondovi, 1889; 1892), Ighina se borna à son premier volume qu'il enrichit de ce que l'ouvrage de Pallavicino comportait d'enseignement ascétique pour la vie sacerdotale.

Telle qu'elle est dans ses deuxième et troisième éditions, la *Teologia ascetica e mistica* d'Ighina est l'un des premiers manuels parus en Italie en ce domaine. La doctrine en est complète, solide et clairement présentée. L'auteur établit une distinction d'espèces entre l'ascèse et la mystique expérimentale; cette dernière n'est pas nécessaire à la sainteté et elle est de fait inaccessible à de nombreux chrétiens. La théologie mystique est « la science et l'art de guider certaines âmes privilégiées dans les voies extraordinaires » (n. 265).

L'ouvrage est divisé en quatre parties. Après une introduction sur la perfection chrétienne, la première partie est consacrée à l'enseignement ascétique (comment vaincre les obstacles à la perfection; les vertus morales, cardinales et théologales; les sacrements et les diverses formes de la prière; les maladies spirituelles et leurs remèdes). La deuxième partie concerne la théologie mystique (notions, l'union mystique, la contemplation mystique). Les trois voies vers la perfection font l'objet de la troisième partie. Dans la quatrième, Ighina présente l'exercice du ministère sacerdotal (office divin, Eucharistie et sacrement de pénitence) comme moyen de progresser vers la perfection.

Parmi les autorités les plus fréquemment citées par Ighina, on relève les noms de saint François de Sales et du cardinal Jean Bona, et, plus proches de lui, le jésuite François Neumayr † 1765, le capucin Gaetano Maria de Bergame † 1753 (DS, t. 6, col. 48-53), enfin ses contemporains Frédéric-William Faber † 1863 (DS, t. 5, col. 3-13) et Giovanni Battista Pagani † 1860, successeur d'Antoine Rosmini à la direction de l'*Istituto della carità*. Ighina cite encore la vie de Giovanni Battista Trona † 1750 (cf *Bibliotheca sanctorum*, t. 12, 1969, col. 680-681).

Les *Istituzioni* ont été traduites en français par l'abbé Henri Dorangeon, en 1904 (Chassignoles, Indre). Signalons aussi qu'Ighina a publié *Il cardinale Giovanni Bona. Vita ed opere*, Mondovi, 1874.

Consulter les archives du séminaire de Mondovi.

Felice da Marbto.

1. IGNACE D'ANTIOCHE (saint), évêque, † vers 110-117. — 1. *Vie et personnalité*. — 2. *La collection des lettres*. — 3. *Sources*. — 4. *Doctrine*. — 5. *Théologie et mystique du martyre*. — 6. *Conclusion*.

1. **Vie et personnalité.** — Le peu que nous savons de la vie de saint Ignace d'Antioche nous vient des *lettres* mêmes du martyr, auxquelles Eusèbe a emprunté les renseignements qu'il a consignés dans l'*Histoire ecclésiastique* (III, 36, PG 20, 288-292; éd. Th. Mommsen, GCS 2, 1903, p. 274-281).

Second évêque d'Antioche après saint Pierre, Ignace fut sous Trajan arrêté comme chrétien, condamné à mort et envoyé à Rome pour y être livré aux bêtes. Il fit, partie par mer, partie par terre (*Romains* 5, 1), le voyage d'Antioche à Philadelphie en Lydie. Après quelques jours passés en cette ville (*Philadelphiens* 7, 1), il partit pour Smyrne où il fut accueilli par l'évêque Polycarpe et toute la communauté; il reçut là des envoyés venus des Églises d'Asie, Éphèse, Magnésie sur le Méandre, Tralles; de Smyrne encore, il écrivit à chacune de ces Églises ainsi qu'à l'Église de Rome, puis il gagna Troas, d'où il écrivit aux Églises de Philadelphie et de Smyrne, et à Polycarpe (G. Jouassard, *Les épîtres expédiées de Troas par saint Ignace d'Antioche*.., dans *Mémorial J. Chaîne*, Lyon, 1950, p. 213-221). Il arrive par mer à Néapolis, le port de Philippes en Macédoine (cf Polycarpe, *Philippiens* 9, 2), d'où il partit pour Rome, sans doute par la Via Egnatia et Dyrrachium, puis Brundisium. Saint Irénée (*Adversus haereses* v, 28, 4; SC 153, 1969, p. 360) et Origène (*In Lucam* hom. 6, 4; éd. M. Rauer, GCS 9, 1930, p. 37, et SC 87, 1962, p. 144) assurent qu'il fut livré aux bêtes.

Tout ce qu'on peut dire de plus ressortit à la légende : les *Actes* du martyre d'Ignace, conservés en deux recensions (*Martyrium Colbertinum*, *Martyrium Vaticanum*), sont des compositions tardives du 4e ou 5e siècle. Les discours prêtés par l'auteur au martyr ne font que reprendre les thèmes de l'apologétique traditionnelle (A. Bolhuis, *Die Acta romana des Martyriums des Ignatius Antiochenus*, dans *Vigiliae christianae*, t. 7, 1953, p. 143-153).

La *Chronique* d'Eusèbe (éd. J. Karst, GCS 5, 1911, p. 216-218) date le martyre d'Ignace de la dixième année de Trajan (107/8); mais il semble que l'historien, suivant un procédé qui lui est familier, a groupé à cette date les mesures prises

par Trajan contre les chrétiens. La date de 107 /8 reste approximative, et on ne se trompera pas trop si on date la mort d'Ignace des dernières années de Trajan, 110-117. Henri Grégoire proposait naguère une date plus tardive (*Les persécutions dans l'Empire romain*, Bruxelles, 1950, p. 102-104); cette hypothèse, fondée sur des présupposés assez gratuits, ne semble pas avoir rencontré beaucoup de partisans.

La personnalité d'Ignace, telle que nous la font entrevoir ses lettres, est extrêmement attachante, toute différente par exemple de celle de Clément de Rome, qu'on a pu caractériser par l'ἐπιείκεια, modération, indulgence et douceur (consulter H. Hemmer, *Les Pères apostoliques. Clément de Rome*, Paris, 1909, p. XXXVII-XXXVIII). Sans qu'il faille nécessairement attribuer ces traits à un tempérament oriental (syrien), l'évêque d'Antioche est un caractère très personnel et vigoureux, en même temps qu'émotif, enthousiaste, passionné, ajoutons : passionnément épris de Jésus-Christ.

A la différence de Clément encore, qui semble issu du judaïsme hellénistique, Ignace paraît venir d'un milieu païen (*infra*, § 3). La spontanéité et la vivacité de son expression, qui vont parfois jusqu'à l'obscurité et l'incorrection (E. Norden, *Die antike Kunstprosa*, t. 2, 1909; rééd., 1923, Leipzig, p. 510-511), ne doivent pas donner le change sur sa formation littéraire ou philosophique : il connaît les raffinements de la rhétorique asianique comme les procédés de la diatribe cynico-stoïcienne, et le stoïcisme a laissé chez lui des traces qu'on ne peut méconnaître (O. Perler, *Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Märtyrerberichte*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. 25, 1949, p. 47-72).

2. **La collection des lettres.** — Eusèbe connaissait sept lettres d'Ignace : aux Éphésiens, aux Magnésiens, aux Tralliens, aux Romains, aux Philadelphiens, aux Smyrniotes, à Polycarpe. Elles nous sont parvenues dans des conditions assez compliquées. Un manuscrit du 11e siècle, le *Mediceus* (Florence, Bibl. Laurentiana, Plut. LVII, 7), contient six lettres seulement, sans la lettre aux Romains. On a pu penser que cette collection remonte au recueil constitué à l'origine par Polycarpe (*Philippiens* 13, 2), qui ne devait pas contenir la lettre aux Romains; mais cette hypothèse se heurte à de fortes objections (cf O. Perler, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 4, 1957, p. 357-358). La lettre aux Romains a été conservée, insérée dans le *Martyre* auquel on a fait allusion ci-dessus, dans un manuscrit du 10e siècle, le *Colbertinus* (Paris, Bibl. nat. gr. 1451). On la trouve encore dans trois autres manuscrits.

Une autre collection compte seize lettres, parmi lesquelles on retrouve, mais avec de nombreuses interpolations, les sept lettres connues par Eusèbe. Depuis la publication du *Mediceus*, d'abord en traduction latine par J. Ussher (Oxford, 1644), puis dans le grec original par Isaac Voss (Amsterdam, 1646), cette recension « longue » a été reconnue comme un faux. On a pensé (F. X. Funk) que l'auteur de ce faux serait un apollinariste, vraisemblablement syrien, du début du 5e siècle, peut-être le même que le compilateur des *Constitutions apostoliques*. Récemment, O. Perler a montré qu'il s'agit plutôt d'un théologien arianisant de la seconde moitié du 4e siècle (*Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 77, 1958, p. 73-82). — Un nouvel essai d'identification dans R. Weijenborg, *Is Evagrius Ponticus the Author of the longer Recension of the Ignatian Letters?*, dans *Antonianum*, t. 44, 1969, p. 339-347. Cf ci-dessous.

Pour une datation plus ancienne, voir J. W. Hannah, *The Setting of the Ignatian Long Recension*, dans *Journal of Biblical Literature*, t. 79, 1960, p. 221-238; et, dans un sens opposé, M. P. Brown, *Notes on the Language and Style of Pseudo-Ignatius, ibidem*, t. 83, 1964, p. 146-152. Cf encore K. J. Woollcombe, *The Doctrinal Connexions of the Pseudo-Ignatian Letters*, dans *Studia patristica* VI, TU 81, Berlin, 1962, p. 269-273.

Enfin, trois lettres (*Éphésiens, Romains, Polycarpe*) se trouvent, sous une forme abrégée, dans une version syriaque (W. Cureton, *The ancient Syriac Version of the Epistles of St. Ignatius*, Londres, 1845). On a pu croire que cette version représentait le texte original des seules lettres authentiques d'Ignace, mais il a été établi qu'elle n'en était qu'un extrait.

Th. Zahn (*Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873) a démontré l'authenticité de la collection « moyenne », que donnent les éditions.

Les longues controverses, d'où n'étaient pas absentes les préoccupations confessionnelles ou apologétiques, sont depuis longtemps éteintes (cf H. Musurillo, dans *Theological Studies*, t. 22, 1961, p. 104; P. Meinhold, RAC, t. 21, 1952, col. 1663 : « L'authenticité de ces lettres, longtemps contestée, peut maintenant être tenue pour assurée »; ou M. Simon, dans M. Simon et A. Benoît, *Le judaïsme et le christianisme antique*, Paris, 1968, p. 109 : « ...sept épîtres, dont l'authenticité n'est plus guère contestée »; vingt ans plus tôt, le même auteur faisait encore des réserves, dans *Revue historique*, t. 72, 1948, p. 67). Cependant, récemment encore, H. Grégoire a émis des doutes sur l'authenticité (*op. cit.*, p. 102-104). La question mériterait d'être reprise. Dernièrement, R. Weijenborg a essayé de montrer que la recension « longue » est primitive, et que la « courte » en est un remaniement, postérieur par conséquent à 380 (*Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de critique littéraire et de théologie*, Leyde, 1969). Cette thèse révolutionnaire ne semble pas devoir recueillir beaucoup de suffrages.

Sous réserve de nouvelles recherches, on peut remarquer que les relevés très détaillés de M. P. Brown, *The authentic Writings of Ignatius. A Study of Linguistic Criteria*, Durham, N. C., 1963, ne décèlent pas de différences notables, quant au vocabulaire, à la syntaxe et au style, entre la lettre aux Romains et les autres. On ne peut pas dire que celles-ci ont moins de chance d'être authentiques que celle-là.

On peut relever chez les auteurs anciens un certain nombre d'allusions à Ignace, de réminiscences ou de citations explicites des *Lettres*, qui montrent le rayonnement de sa personnalité et de ses œuvres (cf J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, 2e partie, vol. 1, p. 127-221; ou, plus brièvement, A. Harnack, *Ueberlieferung..*, p. 79-86). Si, chez Clément d'Alexandrie ou Tertullien, il peut ne s'agir que de coïncidence, Irénée le cite expressément (*Adversus haereses* V, 28, 4), ainsi qu'Origène (*De oratione* 20; *In Cantica*, prol.; *In Lucam* hom. VI, 3). Nous avons cité ci-dessus l'importante notice d'Eusèbe (*Hist. eccl.* III, 36, PG 20, 288-292); Jérôme, qui la reproduit (*De viris illustribus* 16), n'y ajoute pas grand-chose. Athanase et Basile citent la lettre aux Éphésiens (7, 2, et 19, 1). Jean Chrysostome a une homélie sur saint Ignace (PG 50, 587-596), qui ne semble pas témoigner d'une connaissance personnelle des *Lettres*, sauf de la lettre aux Romains. Au cours des controverses

christologiques des 5e et 6e siècles, le témoignage d'Ignace est souvent invoqué, aussi bien par Théodoret que par Timothée Aelure et Sévère d'Antioche. A la fin de l'âge patristique Jean de Damas le cite abondamment. Chez les latins, on ne peut guère nommer que le pape Gélase, qui cite *Éphésiens* 7 et 20 dans son traité *De duabus naturis* (PL Suppl. 3, 775). On voit qu'en dehors de l'intérêt proprement théologique que présentaient certains passages des *Lettres*, leur influence « spirituelle » paraît difficilement discernable.

1. *Éditions* (texte grec et éventuellement traduction). — Th. Zahn, *Ignatii et Polycarpi Epistulae, martyria, fragmenta*, dans *Patrum apostolicorum opera*, éd. Gebhardt, Harnack, Zahn, fasc. 2, Leipzig, 1876 (6e éd. *minor*, 1920). — J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers. S. Ignatius, S. Polycarp*, 3 vol., 2e éd., Londres, 1889 (avec trad. anglaise). — F. X. Funk, *Patres apostolici*, 3e éd., Tübingen, 1913; nouvelle éd. par K. Bihlmeyer, *Die Apostolischen Väter*, 1e p., Tübingen, 1924. — Ad. Hilgenfeld, *Ignatii Antiocheni et Polycarpi Smyrnaei epistulae et martyria*, Berlin, 1902. — A. Lelong, *Les Pères apostoliques*. 3. *Ignace d'Antioche et Polycarpe de Smyrne, Épîtres, Martyre de Polycarpe*, Paris, 1910; 2e éd., 1927. — W. Bauer, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*, coll. Handbuch zum Neuen Testament 18, Tübingen, 1920 (trad. allemande seule). — P. C. Crone, *Ignatius von Antiochien. Briefe*, Münster, 1936. — P.-Th. Camelot, *Ignace d'Antioche. Polycarpe de Smyrne, Lettres, Martyre de Polycarpe*, SC 10, Paris, 1945; 4e éd., 1969 (avec trad. française). — B. Mustani et P. Trempela, Οἱ ἀποστολικοὶ Πατέρες, Athènes, 1953. — S. Colombo, *Patrum apostolicorum opera*, Turin, 1954. — J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, Darmstadt, 1956 et 1966 (trad. allemande).

2. *Traductions seules*. — *Allemandes* : en plus des traductions parues dans la *Bibliothek der Kirchenväter*, retenir L. A. Winterswyl, *Die Briefe des hl. Ignatius von Antiochien*, Fribourg-en-Brisgau, 1938; dern. éd., 1965.

Anglaises : K. Lake, *The Apostolic Fathers*, Londres et New York, 1930; J. H. Srawley, *The Epistles of St. Ignatius, Bishop of Antioch*, 3e éd., Londres, 1935; J. A. Kleist, *The Epistles of St. Clement of Rome and St. Ignatius*.., coll. Ancient Christian Writers, Westminster, Maryland, 1946 (3e éd., 1949); C. C. Richardson, coll. Early Christian Fathers, Londres, 1953; R. M. Grant, coll. The Apostolic Fathers, Toronto, 1966.

Catalane : M. Estradé, Barcelone, s d (1966?).

Espagnole : D. Ruiz Bueno, *Padres apostólicos*, Madrid, BAC, 1950.

Françaises. A signaler d'anciennes traductions, telles celles de Fr. d'Eudemare, recension longue, Rouen, 1615 (cf DS, t. 4, col. 1660); d'Antoine Le Gras, Paris; d'A. de Genoude, Paris, 1837. Parmi les traductions plus récentes (voir ci-dessus les éditions-traductions) : H. Delafosse (= J. Turmel), *Lettres d'Ignace d'Antioche*, Paris, 1927 (reconstruction fantaisiste et inacceptable); J.-L. Vial, *Ignace d'Antioche*, Paris, 1956 (extraits).

Italiennes : G. Cortini, Alba, 1942; G. Bosio, *I Padri apostolici*, Turin, 1940-1942; rééd., 1966.

Néerlandaise : A. F. J. Klijn, Anvers-Utrecht, 1966.

Nous citons les lettres comme suit : *Éphés.*, *Magn.*, *Trall.*, *Rom.*, *Philad.*, *Smyrn.*, *Polyc.*

3. **Sources.** — 1° L'Écriture. — Encore qu'Ignace tienne en haute estime les prophètes, « qui ont annoncé l'Évangile » (*Philad.* 5, 2; cf *Magn.* 8, 2, et 9, 2; *Smyrn.* 7, 2), il ne cite que très rarement l'ancien Testament, et ne fait jamais de ces citations, au demeurant assez banales, un usage théologique, même dans ses polémiques contre les judaïsants : ce qui confirme l'hypothèse d'une origine pagano-chrétienne. Il connaît et cite *Matthieu*; des citations de *Marc*, *Luc*, *Actes* se laissent à peine reconnaître. Par contre, Ignace a connu au moins les grands thèmes de la théologie johannique, sinon le texte même du quatrième évangile (C. Maurer, *Ignatius von Antiochien und das Johannesevangelium*, Zurich, 1949. — *Contra* : W. Burghardt, *Did Saint Ignatius of Antioch know the Fourth Gospel?*, dans *Theological Studies*, t. 1, 1940, p. 1-26, 130-156). Mais les épîtres de saint Paul sont citées souvent et explicitement, surtout *Éphésiens* et 1 *Corinthiens* (H. Rathke, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbriefe*, TU 99, Berlin, 1967).

Sur la connaissance qu'Ignace a de l'Écriture et sur le rôle qu'il lui attribue à côté de la tradition, voir l'exposé synthétique de R. M. Grant (*Scripture and Tradition in St. Ignatius of Antioch*, dans *The Catholic Biblical Quarterly*, t. 25, 1963, p. 322-335; repris sous un autre titre dans *Ermeneutica e tradizione*, cité plus loin, col. 1261), qui donne un aspect d'ensemble de la question ignatienne.

2° Ignace est-il tributaire de sources gnostiques? — On a voulu le conclure d'analyses très minutieuses (H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen, 1929; et encore H. W. Bartsch, *Gnostisches Gut und Gemeindetradition bei Ignatius von Antiochien*, Gütersloh, 1940). Ces conclusions sont sans doute trop dépendantes des présupposés de R. Reitzenstein et de la *Religionsgeschichtliche Schule* (par exemple, L. W. Barnard, *The Background of St. Ignatius of Antioch*, dans ses *Studies in the Apostolic Fathers*.., Oxford, 1967, p. 19-20). Des analyses de vocabulaire ou d'images, empruntées à des écrits si disparates et d'époque si incertaine, ne permettent pas de conclure à une dépendance littéraire, encore moins à une influence doctrinale. Mais il est certain qu'Ignace ne peut être séparé du milieu culturel et spirituel hellénistique et syrien où fermentaient déjà les courants gnostiques (vg *Éphés.* 19, 1; cf H. Schlier, *op. cit.*, p. 6-16, 24-28). On a signalé aussi des rapprochements assez significatifs avec les *Odes de Salomon* ou l'*Ascension d'Isaïe* (H. Schlier, *passim*; J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958, p. 49-53 et *passim*).

D'autre part, et sans qu'on puisse ici parler de « sources » proprement dites, on fera une place, dans le milieu où s'est développé et exprimé l'enseignement d'Ignace, aux erreurs auxquelles il s'est trouvé affronté dans les Églises d'Asie, qui n'ont pas manqué d'exercer, par réaction, une influence sur sa pensée, en l'amenant à souligner certains aspects de la doctrine niés par les hérétiques. Sans entrer dans le détail des erreurs auxquelles font allusion les lettres et sans discuter les diverses interprétations qu'on en a données, on peut dire, très sommairement, qu'Ignace a affaire à des tendances judaïsantes (surtout à Magnésie et à Philadelphie), qui veulent conserver des pratiques juives (*Magn.* 9, 1; *Philad.* 6, 1), refusent l' « évangile » (*Philad.* 8, 2), diminuent la personne et la signification de Jésus-Christ (*Magn.* 8-9); — et à des tendances docétistes (à Tralles et à Smyrne), qui refusent la réalité de l'incarnation, des souffrances, de la mort et de la résurrection du Christ, et s'abstiennent pour cela de prendre part à l'eucharistie (*Trall.* 9-10; *Smyrn.* 2-3). Ce docétisme s'apparenterait à la gnose orientale, telle que peut la représenter un Cérinthe (E. Molland, *The Heretics combatted by Ignatius of Antioch*, dans *Journal of ecclesiastical History*, t. 5, 1954, p. 7-15). On comprend dès lors l'insistance d'Ignace sur ces points contestés.

Par contre, on se gardera de donner trop d'importance à une éventuelle influence essénienne (H. J. Musurillo, *Ignatius of Antioch, Gnostic or Essene?*, dans *Theological Studies*, t. 22, 1961, p. 103-110, à propos de V. Corwin, *St. Ignatius and Christianity in Antioch*, New Haven, 1960). L'importance des découvertes de Qumrân ne doit pas faire trouver de l'essénisme partout!

Mais, quoi qu'il en soit de l'inévitable influence du milieu et du temps, c'est dans la tradition de la communauté chrétienne que s'enracine la pensée d'Ignace (cf les titres des ouvrages et articles de Bartsch et Grant, déjà cités).

4. **Doctrine.** — Ce serait évidemment une erreur, à propos d'Ignace comme de tout auteur ancien, de parler d'une « doctrine spirituelle » ou d'une « spiritualité », qui serait autre chose que la doctrine tout court. L'enseignement d'Ignace est inséparablement le témoignage de sa foi, une réflexion sur les données de cette foi en face des dangers de l'erreur, et l'expression de son expérience personnelle. Sans rompre cette unité profonde, et sans commettre l'erreur qui voudrait reconstituer d'une façon assez artificielle la « doctrine spirituelle » d'Ignace, on essaiera, à partir de ce qui paraît être le centre de ses préoccupations pastorales et de son expérience, de souligner quelques aspects de son enseignement qui peuvent intéresser plus particulièrement la vie du chrétien.

1° Une mystique théocentrique et christocentrique. — Dans les Églises d'Asie dont il apprend à connaître la situation, Ignace se trouve affronté à des erreurs qui nous sont apparues comme un docétisme judaïsant, et à des dissensions locales dont nous ignorons le détail et les causes (voir surtout *Philad.* 7-8). Son enseignement, on peut le penser, portera avant tout sur l'*unité*. Sa mystique, pour employer ce mot aussi vague que commode, est une mystique à la fois théocentrique et christocentrique. Contre les judaïsants, elle est centrée sur l'unité du plan divin (« l'économie divine », *Éphés.* 18, 2, et surtout 20, 1), sur le Christ révélateur du Dieu unique. Il veut « persuader les incroyants qu'il n'y a qu'un seul Dieu qui s'est manifesté par Jésus-Christ son Fils » (*Magn.* 8, 2). Dieu est invisible (ἀόρατος; il n'y a pas à chercher dans ce mot une trace de gnosticisme), mais il n'est pas inconnaissable, parce qu'il s'est fait connaissable pour nous en Jésus-Christ (cf *Polyc.* 3, 2). La vie chrétienne est connaissance de Dieu (cf *Jean* 17, 3), mais c'est par Jésus-Christ que nous connaissons Dieu : « La connaissance (gnose) de Dieu, c'est Jésus-Christ » (*Éphés.* 17, 2). On aperçoit ici un des thèmes que développera saint Irénée contre les prétentions de la « fausse gnose » (vg *Adversus haereses* III, 11, 5, SC 34, 1952, p. 188, etc).

Le Christ est un avec le Père; il est le Verbe « sorti du silence » (*Magn.* 8, 2). Une formule comme celle-ci évoque ce milieu hellénistique dont nous parlions plus haut, où se sont développés et répandus les systèmes gnostiques (cf encore *Éphés.* 19, 1 : ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ, et H. Schlier, *op. cit.*, p. 38-39; en *Magn.* 8, 2, un copiste ancien, croyant découvrir là une trace de la mythologie valentinienne, a corrigé en ajoutant un mot : οὐκ ἀπὸ Σιγῆς). Mais Ignace ici ne pense pas à la génération éternelle du Verbe, mais à sa « sortie » d'auprès du Père (*Magn.* 6, 1, et 7, 2; *Éphés.* 15, 1). Il est à la fois dans la tradition paulinienne de la révélation par le Christ du « mystère » de l'économie divine, et dans la tradition johannique de la « venue » du Verbe dans le monde par l'incarnation, et de son retour au Père (*Magn.* 7, 2). Mais, dans les images par lesquelles s'exprime cette théologie, il n'y a pas à chercher, pas plus que chez saint Paul ou saint Jean, un mythe gnostique de descente et de remontée.

La réalité de l'incarnation est niée par les hérétiques de Smyrne qui représentent une tendance nettement docétiste : ils nient la réalité de la chair du Christ et de sa passion (cf *Smyrn.* 7, 1); le corps du Christ n'était qu'un fantôme (3, 2), ses souffrances et sa mort une apparence (2, 1 : τὸ δοκεῖν, etc). Ignace réagit vigoureusement contre cette erreur dangereuse et souligne fortement la vérité (cf ἀληθῶς, *Trall.* 9, 1-2; *Smyrn.* 1, 1-2; 2, 1, etc) de la naissance, de la mort et de la résurrection corporelle de Jésus-Christ (*Smyrn.* 3, 3), réalité qui fonde toute la vie du chrétien et l'espérance du martyr (cf *Trall.* inscr.; 10).

2° Chair et Esprit. — On a pu caractériser l'éthique d'Ignace comme une éthique « pneumatique » (P. Meinhold, *Die Ethik des Ignatius von Antiochien*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 77, 1958, p. 50-62). Précisons ce qu'à notre avis il faut entendre par ce mot. Ignace assurément n'ignore pas « le Saint-Esprit » (*Éphés.* 9, 1; 18, 2; *Magn.* 13, 1-2; *Philad.* 7, 1-2; cf J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, t. 2, Paris, 1928, p. 326-331). Mais l' « esprit » chez lui désigne le plus souvent non pas la troisième Personne, mais plutôt, dans le sens prégnant qu'il a souvent chez saint Paul, l'esprit de l'homme transformé par le Πνεῦμα de Jésus-Christ. Jésus-Christ en effet est « chair » et « esprit » (*Éphés.* 7, 2; *Magn.* 1, 2; *Smyrn.* 3, 2. Πνεῦμα : la nature divine, avec ses prérogatives, vue dans et à travers l'humanité qu'elle anime); et en même temps, par la réalité de cette « chair », de sa mort et de sa résurrection, il communique au croyant une vie nouvelle dans l'esprit. Le chrétien est ainsi « spirituel », πνευματικός (*Éphés.* 8, 2). On remarquera que *chair* et *esprit* ne sont pas opposés, mais unis : le chrétien demeure dans le Christ σαρκικῶς καὶ πνευματικῶς (*Éphés.* 10, 3). L'union des chrétiens entre eux (*Magn.* 13, 1) et avec Dieu (*Smyrn.* 12, 2), la foi et l'agapè (13, 2) sont pareillement « charnelles et spirituelles ».

Ainsi, par sa « chair » (passion et mort) et par son « esprit » (résurrection), le Christ est la vie du chrétien, « dans la mort, vie véritable » (*Éphés.* 7, 2) et source de vie, principe inséparable de notre vie (3, 2), « notre vie véritable » (*Smyrn.* 4, 1), « notre éternelle vie » (*Magn.* 1, 2). Le chrétien vit en Jésus-Christ pour toujours » (*Éphés.* 20, 2) : il a reçu en effet « cet *esprit* inséparable qu'est Jésus-Christ » (*Magn.* 15). En tout cela encore, on retrouve, en des formules et dans un contexte assez différents, la tradition johannique (*Jean* 5, 24-26) aussi bien que paulinienne (*Gal.* 2, 20; *Phil.* 1, 21, etc). On trouve aussi le thème de l'habitation : le Christ habite dans le chrétien (κατοικοῦντος) comme en un temple (*Éphés.* 15, 3; cf 9, 2 : Θεοφόροι καὶ ναοφόροι, χριστοφόροι); les fidèles de Magnésie sont « pleins de Dieu » (Θεοῦ γέμετε, *Magn.* 14, 1).

Ainsi la vie nouvelle du chrétien est étroitement liée à tout le mystère du Christ (naissance, mort et résurrection). On remarquera cependant que si Ignace est amené à insister sur le rôle de l'eucharistie, il ne parle pas du baptême comme étant la source et le principe de cette vie (voir tout au plus *Éphés.* 18, 2 : [Jésus-Christ] « a été baptisé pour purifier l'eau par sa passion »; cf SC 10, 4e éd., p. 74, note 3). C'est par la foi et par la

charité que le chrétien est uni au Christ « de chair et d'esprit » (*Magn.* 1, 2), c'est-à-dire que l'objet de sa foi et de son amour, le principe de sa vie, c'est la chair et l'esprit de Jésus-Christ, son humanité et sa divinité, sa passion et sa croix (*Smyrn.* 1, 1) et sa résurrection. Sans cesse le chrétien doit se replonger, pour y puiser une vie nouvelle, « dans le sang de Dieu » (*Éphés.* 1, 1); la foi et la charité l'unissent à la chair et au sang du Christ (cf *Trall.* 8, 1 : la foi est la chair du Seigneur, la charité est le sang de Jésus-Christ), et lui communiquent son Esprit.

La spiritualité d'Ignace n'est pas une mystique métaphysique, comme il s'en trouvera à d'autres époques et en d'autres milieux; encore moins est-elle un vague mysticisme. Fondée sur la foi à la passion et à la résurrection de Jésus-Christ, elle s'enracine en plein réalisme chrétien. Ce rôle absolument premier donné au mystère du Christ incarné, mort et ressuscité sépare une mystique authentiquement chrétienne d'un mysticisme gnostique ou platonicien (cf E. J. Tinsley, *The imitatio Christi in the Mysticism of St. Ignatius of Antioch*, dans *Studia patristica* II, TU 64, 1957, p. 553-560 et p. 557). Avec une expérience personnelle de haute valeur, l'influence de saint Paul est ici indéniable : « véritable disciple de saint Paul », écrit P. Meinhold (art. cité, p. 62).

3° Vie nouvelle. — Au reste, et ceci confirmerait, s'il en était besoin, ce que nous disions du réalisme chrétien de l'éthique d'Ignace, la vie extérieure du chrétien, sa « chair », doit manifester au-dehors l'esprit du Christ qui habite en lui. Cette vie nouvelle, unie à la chair et à l'esprit du Christ (cf *Magn.* 1, 2; 13, 1; *Trall.*, inscr.; 12, 1; *Rom.*, inscr.; *Smyrn.* 1, 1; *Polyc.* 5, 1), se traduit par un comportement tout nouveau. Ce n'est plus la chair qui le guide, mais l'esprit qui vient de Jésus. L'attitude du chrétien envers ses frères n'est pas dictée par la chair, mais il les aime tous en Jésus-Christ (*Magn.* 6, 2). Toute sa vie, en ses actions les plus humbles, les plus « charnelles », est une vie spirituelle, car « il fait tout en Jésus-Christ » (*Éphés.* 8, 2). Vie nouvelle, vie dans la foi, vie selon Dieu (κατὰ θεόν, 8, 1) ou selon le Christ, car « les charnels ne peuvent pas faire les œuvres spirituelles, ni les spirituels les œuvres charnelles, comme la foi non plus ne peut faire les œuvres de l'infidélité, ni l'infidélité celles de la foi » (8, 2).

« On connaît l'arbre à ses fruits; ainsi ceux qui font profession d'être du Christ se feront reconnaître à leurs œuvres » (*Éphés.* 14, 2). Les *vertus* auxquelles on reconnaît le chrétien sont essentiellement aux yeux d'Ignace la foi et la charité. Citons par exemple *Éphés.* 14, 1 : « La foi et la charité sont le commencement et la fin de la vie : le commencement, c'est la foi, et la fin, la charité. Les deux réunies, c'est Dieu, et tout le reste s'ensuit (qui conduit) à la perfection, καλοκἀγαθία ». L'idéal grec de l'homme achevé, καλοκἀγαθός, est transposé et transformé par la foi et la charité du chrétien. Ignace poursuit : « Nul, s'il professe la foi, ne pèche; nul, s'il possède la charité, ne hait ». Il y a là comme l'esquisse de toute la doctrine chrétienne des vertus : la vraie foi empêche le péché; la charité empêche la haine, qui est le plus grand péché, car elle détruit l'unité.

Si on ne trouve pas dans ses lettres de listes des vertus propres aux différentes situations, analogues à celles que dresse saint Paul dans les épîtres pastorales, ou Clément de Rome (par exemple *Corinthiens* 13-15), ou encore la lettre de Polycarpe (4-6), Ignace recommande la foi, la charité, la concorde (*Philad.* 11, 2), la douceur, l'humilité, la paix, la bonté (*Éphés.* 10, 2), la patience (*Trall.* 1), l'unité dans la soumission à l'évêque (*Éphés.* 20, 2; *Magn.* 1-4), la concorde dans la prière en commun (*Trall.* 12, 2), sans esprit de querelle (*Philad.* 8, 2). Il précise d'ailleurs que la charité doit prendre soin de la veuve et de l'orphelin, des opprimés, des prisonniers, des affamés (*Smyrn.* 6, 2), et il invite Polycarpe à enseigner aux fidèles les devoirs propres à leur état : maris et femmes, veuves, esclaves; ceux qui veulent garder la chasteté « pour honorer la chair du Seigneur » doivent demeurer dans l'humilité (*Polyc.* 4-5). Bref, la morale de saint Ignace est celle de l'Évangile et de saint Paul, et on ne voit pas que l'influence du stoïcisme, par exemple, l'ait particulièrement marquée (J. A. Fischer, *Die Apostolischen Väter*, p. 134).

4° Une mystique ecclésiale et sacramentaire. — Les lettres d'Ignace comportent peu de développements explicites sur l'*Église* (le mot désigne le plus souvent la communauté locale : « l'Église qui est à Éphèse, Smyrne », etc, ou « les Églises », mais aussi bien « l'Église de Jésus-Christ », *Éphés.* 5, 1; 17, 1, etc). On peut dire cependant que le mystère de l'Église est un des pôles de sa pensée. Les menaces de division qu'il aperçoit dans certaines Églises d'Asie (surtout, semble-t-il, à Tralles et à Philadelphie) l'amènent à parler de l'Église sous le rapport de l'unité et d'abord de l'*unité spirituelle*. Les dissidents doivent se repentir et revenir à l'unité de l'Église, pour être à Dieu et vivants en Jésus-Christ (*Philad.* 3, 2). « Si quelqu'un suit un fauteur de schisme, il n'aura pas l'héritage du royaume de Dieu, si quelqu'un marche selon une pensée étrangère, celui-là ne s'accorde pas avec la passion du Christ » (3, 3). On ne peut avoir dans la passion du Christ une foi authentique que dans l'Église qu'il a fondée par sa mort. Ceci laisse penser que ces « schismatiques » sont ceux-là qui refusent d'admettre la réalité de la passion de Jésus-Christ (*Trall.* 6-7).

Aussi, « là où est le Christ Jésus, là est l'Église *catholique*, καθολικὴ ἐκκλησία » (*Smyrn.* 8, 2). On a ici le premier exemple de ce mot dans la langue chrétienne. Selon le sens du terme dans la langue profane (cf Walter Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments..*, 5e éd., Berlin, 1963), il s'agit de l'Église universelle (cf quelque cinquante ans plus tard, *Martyrium Polycarpi*, inscr.; 8, 1; 16, 2; 19, 2); au-delà des églises particulières répandues par toute l'οἰκουμένη (cf *ibidem*, 8, 1; 19, 2; cf 5, 1), Ignace pense à l'unique Église de Jésus-Christ, présente en chacune des Églises, de Smyrne ou d'Éphèse, unies autour de leur évêque : de même que l'évêque est le chef visible de la communauté locale, de même Jésus-Christ est le chef invisible de l'Église universelle (le sens dogmatique d'Église « catholique » opposée à l'hérésie n'apparaît clairement que plus tard, *Martyrium Polycarpi* 16, 2; il est peut-être sous-jacent ici, cf J. A. Fischer, *loco cit.*). Ainsi, là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique; Jésus-Christ et l'Église ne peuvent être séparés, pas plus que la tête et le corps. L'image paulinienne apparaît au moins une fois, bien qu'Ignace ne lui donne pas un relief particulier. Jésus-Christ rassemble « ses saints et ses fidèles, soit chez les juifs, soit chez les gentils, dans l'unique corps de son Église » (*Smyrn.* 1, 2; cf *Éphés.* 4, 2 : « membres »;

Trall. 11, 2 : « tête » et « membres »). Ainsi Jésus-Christ et l'Église ne peuvent être séparés (cf *Magn.* 1, 2), on ne peut trouver Jésus-Christ que dans l'Église et il y a entre eux comme une mystérieuse unité.

Mais, on vient d'y faire allusion, l'unité de l'Église a un centre visible, c'est l'*évêque*. Les textes que nous venons de rappeler, où s'exprime une visée si hautement « spirituelle » de l'unité, ne doivent pas être isolés de leur contexte, qui est celui de l'Église locale, aussi bien « charnelle » que spirituelle (cf *Magn.* 1, 2 : Ignace souhaite aux Églises « l'union avec la chair et l'esprit de Jésus-Christ »), rassemblée autour de son évêque. Ainsi, « là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est Jésus-Christ, là est l'Église catholique » (*Smyrn.* 8, 2). La communauté ne sera vraiment « Église de Jésus-Christ », « Église catholique », que si elle est unie à son évêque. Ainsi les presbytres d'Éphèse sont accordés à leur évêque Onésime « comme les cordes à la cithare » (*Éphés.* 4, 1; cf *Philad.* 1, 2); mieux, les fidèles lui sont unis « comme l'Église l'est à Jésus-Christ et Jésus-Christ au Père, afin que toutes choses soient en accord dans l'unité » (*Éphés.* 5, 1; cf *Magn.* 13, déjà cité).

Il n'y a pas, en ce Dictionnaire, à rappeler longuement comment les lettres d'Ignace sont un document très important pour l'histoire de l'institution ecclésiale; l'évêque d'Antioche est le premier témoin de l'existence de ce qu'on peut appeler l'épiscopat monarchique, et d'une hiérarchie à trois degrés : évêque, prêtres et diacres, maintenant différenciés nettement : « sans eux on ne peut parler d'Église » (*Trall.* 3, 1). Telle est au moins la situation, déjà définitivement constituée, dans les Églises de Syrie et d'Asie; elle va se répandre et s'implanter peu à peu dans le reste de la chrétienté (cf *Éphés.* 3, 2 : les évêques sont « établis jusqu'aux extrémités de la terre »). Voir bibliographie.

Ignace est aussi le premier à esquisser une théologie de l'*épiscopat*. A la différence de Clément de Rome, qui voit les *épiscopes* et les *presbytres* dans la ligne de la succession apostolique, qui remonte à la mission des apôtres et à la mission de Jésus-Christ lui-même (*Corinthiens* 42-44), Ignace, dans une visée plus théologique qu'historique, montre dans l'évêque le τύπος θεοῦ (*Magn.* 6, 1; *Trall.* 3, 1), l'image visible du Dieu invisible. C'est sans doute dans ce sens qu'il faut comprendre la réflexion un peu étrange sur « le silence de l'évêque », qui lui mérite le respect des fidèles (cf *Éphés.* 15, 1; *Philad.* 1, 1) : le silence de l'évêque est l'image de Dieu et le révèle comme le représentant et le plénipotentiaire de Dieu. Peut-être y a-t-il ici un écho de la conception hellénistique qui reparaîtra dans la gnose, selon laquelle Dieu est silence : le silence est le symbole de Dieu (cf *Magn.* 8, 2, et les notes des éditeurs; cf H. Chadwick, *The Silence of Bishops in Ignatius*, dans *Harvard theological Review*, t. 43, 1950, p. 169-172).

Ailleurs, dans un langage plus proche de l'Évangile, l'évêque est au milieu de son *presbyterium* comme Jésus-Christ, ou comme Dieu lui-même, au milieu des apôtres (*Magn.* 6, 1; cf *Trall.* 2, 1-2; les comparaisons ne sont pas toujours en tout point cohérentes). Ou encore, comme Jésus-Christ est la pensée du Père, l'évêque ne fait qu'un avec la pensée de Jésus-Christ (*Éphés.* 3, 2). Th. Preiss remarquait que « tout ce qu'il peut y avoir d'apparemment juridique dans sa (d'Ignace) théorie de l'épiscopat monarchique dérive tout naturellement de sa mystique : comme l' « union charnelle et spirituelle » caractérise tout ce qui fait partie de la sphère divine, il est normal, il est nécessaire que sa partie terrestre soit une réplique, une imitation, une réalisation aussi exacte que possible de sa partie céleste » (*La mystique de l'imitation...*, p. 231, signalée plus loin). L'Église terrestre et sa hiérarchie ont leur prototype dans le ciel. Si on peut parler ainsi avec J. Moffatt (dans *Harvard theological Review*, t. 29, 1936, p. 35), il ne faut pas voir ici une influence platonicienne ou gnostique : ce « prototype céleste » n'est pas un archétype idéal ou on ne sait quel « éon » *Ekklésia*, c'est l'unité du Père, du Fils et du Saint-Esprit manifestée dans l'incarnation.

Ainsi Ignace souhaite que les Magnésiens « réussissent en tout ce qu'ils feront (cf *Ps.* 1, 3), de chair et d'esprit, dans la foi et la charité, dans le Fils et le Père et dans l'Esprit, dans le principe et dans la fin, avec leur évêque, leur *presbyterium* et avec leurs saints diacres. Qu'ils soient soumis à l'évêque, et les uns aux autres, comme le Christ fut soumis au Père selon la chair, et les apôtres au Christ et au Père et à l'Esprit, afin que l'union soit à la fois charnelle et spirituelle » (*Magn.* 13, 1-2). Plus tard, dans un milieu et un contexte tout différents, Cyprien aussi montrera l'Église liée aux *sacramenta caelestia*, c'est-à-dire à la Trinité elle-même (*De unitate Ecclesiae* 7, et *De oratione dominica* 23; PL 4, 504-505 et 535-536). Ainsi, loin de voir en Ignace le tenant d'une conception juridique de la hiérarchie et de l'épiscopat, on observe que pour lui l'évêque est le centre du *mystère spirituel* de l'Église (H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, p. 115).

On remarquera que, dans cette théologie de l'Église, rares sont les allusions expresses au rôle de l'Esprit Saint : par exemple, dans la construction du temple du Père, — l'Église assurément (cf *Magn.* 7, 2) —, l'Esprit Saint est le câble qui tire la machine de Jésus-Christ, qui est la croix, pour élever jusqu'en haut les pierres qui sont les fidèles (*Éphés.* 9, 1). Ou encore, c'est « par son Saint-Esprit » que Jésus-Christ a affermi les Philadelphiens dans l'unité avec leur évêque, les prêtres et les diacres (*Philad.*, inscr.). On ne trouverait pas beaucoup plus, et il semblerait qu'Ignace voit le Saint-Esprit surtout dans la vie personnelle du chrétien.

Rappelons enfin, pour être complet, que certains (F.-X. Funk, par exemple) ont voulu voir dans « l'*agapè* des Smyrniotes ou des Éphésiens » (*Trall.* 13, 1; cf *Rom.* 9, 3; *Philad.* 11, 2; *Smyrn.* 12, 1) un synonyme de l'Église. Cette interprétation dont la base philologique est assez fragile n'a généralement pas été retenue. Il reste que pour Ignace l'Église est une communauté de charité, dont le principe est l'Esprit de Jésus-Christ. L'Église est comme l'épiphanie de l'*agapè* divine (J. Colson, *Agapè (charité) chez saint Ignace d'Antioche*, Paris, 1961).

L'*eucharistie* en est le signe et l'aliment. La théologie eucharistique d'Ignace, très riche dans sa simplicité et d'inspiration nettement paulinienne, se rattache d'une part à sa foi au réalisme de l'incarnation, mis en doute par les docètes : de la réalité de la chair du Christ, Ignace passe directement à la réalité de sa chair eucharistique. Les hérétiques « s'abstiennent de l'eucharistie et des prières, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur

Jésus-Christ, (chair) qui a souffert pour nos péchés, et que dans sa bonté le Père a ressuscitée » (*Smyrn.* 7, 1. *Eucharistie* a pris maintenant un sens sacramentel et théologique bien précis, cf *Smyrn.* 8, 1; *Philad.* 4). Ce réalisme exclut une signification purement symbolique des éléments eucharistiques, comme aussi une conception magique du rite : c'est par la foi et la charité que le chrétien s'unit à la chair et au sang de Jésus-Christ, au point que l'on peut dire que la foi est cette chair et la charité ce sang (*Trall.* 8, 1). Le pain de Dieu est la chair de Jésus-Christ et son sang l'amour incorruptible (cf *Rom.* 7, 3); la pensée d'Ignace joue sur les deux registres et passe directement du réalisme du sacrement à sa signification spirituelle.

D'autre part, cette doctrine se rattache à la théologie de l'Église et de son unité. L' « action de grâces » rassemble les chrétiens (cf *Éphés.* 13, 1) autour de l'unique autel (*Éphés.* 5, 2; *Magn.* 7, 2; *Trall.* 7, 2; *Philad.* 4) pour rompre un unique pain (cf *Éphés.* 20, 2), autour de l'évêque, qui préside l'eucharistie par lui-même ou par celui qu'il aura délégué (*Smyrn.* 8, 1). Celui qui se sépare de l'autel se prive du pain de Dieu (*Éphés.* 6, 2; cf M. Jourjon, *La présidence de l'eucharistie chez Ignace d'Antioche*, dans *Lumière et vie*, n. 84, 1967, p. 26-32). L'eucharistie unique, célébrée à l'unique autel, symbole du Christ, est le signe visible de l'unique Église, rassemblée autour de l'unique Jésus-Christ, fils du Père un (*Magn.* 7, 2). « Ayez donc soin de ne participer qu'à une seule eucharistie; car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus-Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le *presbyterium* et les diacres » (*Philad.* 4; cf O. Perler, *Eucharistie et unité de l'Église d'après saint Ignace d'Antioche*, dans 35e *Congrès eucharistique international*, t. 2, Barcelone, 1954, p. 424-429).

On aimera à remarquer que « le mysticisme d'Ignace est profondément chrétien, enraciné qu'il est dans l'incarnation et la rédemption, et trouvant son nécessaire contexte dans l'Église, corps apostolique du Christ, se manifestant visiblement comme telle dans son ministère et son action sacramentelle » (E. J. Tinsley, art. cité, p. 554). Ou encore : « L'enseignement spirituel de ces épîtres pourrait être bien décrit comme une série de méditations sur l'union du chrétien avec son Seigneur dans son Corps, l'Église, telle qu'elle s'exprime dans le mouvement de l'action liturgique » (p. 556). D'autre part, par son insistance sur l'évêque, centre de l'unité, et sur le caractère sacramentel et eucharistique de cette unité, Ignace, loin de marquer une rupture avec le nouveau Testament, ne fait que continuer la tradition primitive (R. M. Grant, *Hermeneutics and Tradition in Ignatius of Antioch. A methodological Investigation*, dans *Ermeneutica e tradizione*, Rome, 1963, p. 183-201; Grant note un troisième élément, le martyre, achèvement du chrétien, dont on parlera plus loin).

Si l'évêque est ainsi le signe et le fondement de l'unité de l'Église à laquelle il préside (cf *Magn.* 6, 1), et si les Églises particulières sont unies entre elles par les liens de la charité et de l'assistance mutuelle (*Éphés.* 21, 2; *Magn.* 14-15, etc), y a-t-il davantage, et Ignace reconnaît-il à une Église, — à l'Église de Rome —, une certaine prééminence au sein de cette unité?

On ne peut ici dire qu'un mot très bref de cette question tant disputée (bibliographie récente dans B. Altaner et A. Stuiber, *Patrologie*, 7e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1966, p. 81). Tout tient en fait dans l'adresse initiale de la *Lettre aux Romains*, dont on a souvent souligné la « magnificence verbale », l'emphase exceptionnelle et même la déférence avec laquelle l'évêque d'Antioche salue l'Église « qui préside dans la région des Romains » (*Rom.*, inscr.; cf P. Batiffol, *L'Église naissante et le catholicisme*, 8e éd., Paris, 1922, p. 167-170; L. Duchesne, *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 127-129).

Cette « présidence » est « présidence dans la charité, προκαθημένη τῆς ἀγάπης ». On ne saurait comprendre avec F. X. Funk que l'*agapè* est ici synonyme de la communauté chrétienne et que Rome préside à la société d'amour de tous les chrétiens. Il faut entendre que Rome tient le premier rang dans ce qui est essentiel dans le christianisme, la *charité*, et aussi la *foi*, qui vient avec l'amour au début de cette même adresse (O. Perler, *Ignatius von Antiochien und die römische Christengemeinde*, dans *Divus Thomas*, t. 22, 1944, Fribourg, p. 413-451, ici p. 418-420. Cf A. Ehrhard, *Die Kirche der Märtyrer*, Munich, 1932, p. 275-276; G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945, coll. Unam Sanctam 13, p. 113-117). On ne saurait sans doute dire plus.

Il faut toutefois remarquer que dans le cours de la lettre, Ignace rappelle aux Romains qu'ils ont « enseigné les autres » (3, 1 : allusion vraisemblable à la lettre de Clément aux Corinthiens); — qu'il fait allusion aussi à la prédication à Rome des apôtres Pierre et Paul : « C'est donc parce qu'elle est l'Église de Pierre et de Paul que l'Église de Rome préside à la charité » (J. Colson, *L'épiscopat catholique. Collégialité et primauté*, Paris, 1963, coll. Unam Sanctam 43, p. 47); — et qu'en terminant il demande aux Romains d'être, avec Jésus-Christ, les « épiscopes » de l'Église de Syrie, privée de son pasteur (9, 1). Bref, « déjà des textes... d'Ignace... témoignent du prestige dont jouit, eu égard à ses origines apostoliques, la communauté romaine » (M. Simon, *op. cit.*, p. 178).

5. **Théologie et mystique du martyre.** — Écrivant aux chrétiens de Rome pour les supplier de ne pas tenter de l'arracher au supplice, Ignace nous fournit, pour la première fois dans la littérature chrétienne, les éléments d'une théologie et même d'une mystique du martyre. Noter que le mot μαρτύριον n'a pas encore son sens technique de *martyre*, sauf peut-être dans une variante, rejetée par les éditeurs, à *Éphés.* 1, 2 (mais voir *Martyrium Polycarpi* 1, 1, et *passim*).

Comme saint Paul (cf 1 *Cor.* 11, 1), Ignace à plusieurs reprises exhorte les chrétiens à imiter le Christ (*Trall.* 1, 2; 2, 1; *Philad.* 7, 2 : « Soyez les imitateurs du Christ comme celui-ci l'est de son Père »; la pensée va du Christ à Dieu); mais lui-même ne sera vraiment *disciple* que quand il imitera la passion de Jésus-Christ (*Rom.* 4, 2; 6, 3 : « Permettez-moi d'imiter la passion de *mon Dieu* »; noter la signification théologique de cette expression). Plus tard, dans le *Martyre de Polycarpe* (1, 1; 19, 1, etc), on se plaira à relever jusque dans le détail les ressemblances des souffrances du martyr avec le récit de la passion du Christ. Ignace ne va pas jusqu'à ces analogies, parfois assez artificielles, mais il est le premier à affirmer aussi nettement que le disciple doit imiter le Christ jusque dans la mort (cf déjà 1 *Pierre* 2, 19-24). La mort soufferte pour le *Nom* de Jésus-Christ (cf *Éphés.* 1, 2; 3, 1) lui paraît le sommet et l'achèvement de la vie chrétienne : alors seulement il sera « un homme » (*Rom.* 6, 2; 6, 1 : « mon enfantement approche »), et un « vrai disciple » (*Rom.* 4, 2; 5, 3), quand « il mourra pour aller au Christ » (cf *Rom.* 6, 2), car c'est alors qu'il suit son Maître jusqu'au bout. Le nom de disciple, μαθήτης, va devenir un terme solennel de la langue chrétienne pour désigner le mar-

tyr comme celui qui suit le Christ jusqu'au bout et l'imite parfaitement (*Éphés.* 1, 2; *Trall.* 5, 2; *Polyc.* 7, 1, avec une perspective eschatologique dans une allusion à la résurrection). Cf V. J. M. Nielen, *Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandter Bezeichnungen im neutestamentlichen Schrifttum*, dans *Heilige Ueberlieferung* (Festgabe I. Herwegen), Münster, 1938, p. 76 et n. 20.

Au vrai, si le martyre est pour Ignace la perfection du disciple, c'est moins parce qu'il reproduit, de façon plus ou moins matérielle, les souffrances du Christ, que parce qu'il permet de « trouver Dieu », ou plutôt peut-être de « trouver Jésus-Christ » par qui il trouvera Dieu (cf J. Lebreton, *Histoire..*, t. 2, p. 286 et n. 1; J. Haussleiter, *Deus internus*, RAC, t. 3, 1957, p. 821-822, remarque qu'Ignace passe de la *Gottesmystik* à la *Christusmystik*). Ἐπιτυχεῖν, « rencontrer, atteindre, trouver, saisir » (*Éphés.* 12, 2; *Magn.* 14; *Trall.* 12, 2; 13, 3; *Rom.* 1, 2; 2, 1; 4, 1; 5, 3; 9, 2; *Polyc.* 7, 1), « atteindre le Christ » ou « être trouvé dans le Christ » (*Éphés.* 11, 1; *Trall.* 2, 2), tel est le but de la vie et de la mort du chrétien : « Ce n'est pas la mort elle-même que le martyr recherche dans la mort, c'est Jésus-Christ » (L. Bouyer, *La spiritualité du nouveau Testament et des Pères*, 2e éd., Paris, 1966, p. 249). Le martyr trouve ainsi Jésus-Christ, non pas par la fuite du monde et l'évasion dans la mort, mais dans l'union « charnelle » et « spirituelle » à la mort et à la résurrection du Christ. Par sa mort, le Christ est « vie véritable » (cf *Éphés.* 7, 2; *Smyrn.* 4, 1), et le martyr ne cherche autre chose dans la mort que « naître à la vie » (*Rom.* 6, 2), en souffrant *avec le Christ* conformément à l'exhortation de saint Paul (L. Bouyer, *loco cit.*).

Il ne faudrait pas ici opposer, de façon sans doute un peu artificielle, une « mystique de participation », qui serait celle de Paul (cf *Phil.* 1, 21-24), mystique « passive » d'où jaillit une éthique « active » de don de soi au service des frères, et une « mystique d'imitation », mystique « active » d'où naît une éthique « passive » de fuite et d'évasion (Th. Preiss, *La mystique de l'imitation et de l'unité chez Ignace d'Antioche*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 18, 1938, p. 197-241; voir la mise au point de E. J. Tinsley, *loco cit.*). La morale d'Ignace prêche inlassablement la pratique des vertus, et en particulier l'*agapè*, qui est don de soi et dévouement au service de la communauté (cf *Éphés.* 10, 1-3; 14, 1-2; *Smyrn.* 6, 2-7). Et toutes les lettres montrent à quel point l'évêque, à la veille du martyre, garde « le souci de toutes les églises ».

Au reste, cette communion à la passion du Christ, dont le martyre est la consommation, doit se réaliser déjà dans toute la vie du chrétien. Ainsi, avant même la mort sous la dent des bêtes, la pratique des vertus, les labeurs de l'apostolat, les souffrances de la captivité ont purifié Ignace de ses désirs terrestres (πῦρ φιλόϋλον, « le feu pour aimer la matière »), l'éros en lui a été crucifié et il peut entendre la voix de l'Esprit (« l'eau vive ») qui l'appelle à aller au Père (*Rom.* 7, 2; sur ce sens du mot éros, « désir terrestre », « passion charnelle », qu'appelle tout le contexte, voir par exemple, P.-Th. Camelot, SC 10, 4e éd., p. 116, n. 1). Malgré l'opinion d'Origène (*Prol. in Cant.* 3, éd. W. A. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 71) et du pseudo-Denys (*De divinis nominibus* 4, 12, PG 3, 709b), ou encore de certains modernes, on ne peut comprendre qu'il s'agit de Jésus, « mon amour crucifié ». On remarquera dans tout ce passage les réminiscences pauliniennes (*Gal.* 5, 24, et 6, 14; *Rom.* 8, 15-16) et johanniques (4, 10-11; 7, 38). Cette mystique du martyre, où s'exprime toute l'expérience spirituelle d'Ignace, est en même temps toute nourrie de la tradition. On rappellera aussi qu'Othmar Perler (art. cité *supra*) a signalé de nombreux rapprochements avec le quatrième livre des *Maccabées*.

Ajoutons ici deux remarques importantes. Cette mystique du martyre est toute liée à la foi d'Ignace à la réalité de l'incarnation. Le martyr est, contre les docètes, un témoin de la réalité des souffrances et de la mort de Jésus-Christ : si le Christ n'a souffert qu'en apparence, les souffrances du martyr ne sont qu'un mensonge inutile (*Trall.* 10; *Smyrn.* 4, 2; cf 5, 1). D'autre part, cette mystique s'exprime en des formules et des images dont le caractère liturgique, et précisément eucharistique, est indéniable. Le martyr « se sacrifie », ἁγνίζομαι, pour les Églises (*Éphés.* 8, 1; *Trall.* 13, 3) : l'autel, θυσιαστήριον, est préparé (*Rom.* 2, 2), sur lequel il sera offert en victime (θυσία, 4, 2), versé en libation, tandis que les fidèles « réunis en chœur dans la charité chantent (une hymne) au Père dans le Christ Jésus » (2, 2). On dira la même chose du « pain du Christ » (4, 1; cf 7, 3 : « Le pain de Dieu, qui est la chair du Christ ») : le martyr lui-même devient l'eucharistie.

Ces mots sont de Louis Bouyer, qui continue : « On pourrait sans rien forcer expliciter la pensée d'Ignace en disant que l'eucharistie, en nous nourrissant du Christ ressuscité, nous associe à sa passion, et très particulièrement à l'*agapè* qui en est l'âme; réciproquement, le martyre, en réalisant dans notre vie la perfection de l'*agapè*, donne tout son réalisme à cette association au *Christus passus* effectuée par l'eucharistie et révèle finalement en nous la présence du Christ ressuscité... Souffrant avec lui, non seulement nous ressuscitons avec lui, mais nous devenons en quelque manière le Ressuscité... Dans sa mort, (le martyr) se révèle ne faire qu'un avec le Christ, mort et ressuscité » (*op. cit.*, p. 251-253).

M. Viller, *Martyre et perfection*, RAM, t. 6, 1925, p. 3-25; *Le martyre et l'ascèse*, p. 105-142; *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 15-24; M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 29-40. — N. Brox, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie*, Munich, 1961.

Voir aussi W. Dürig, *Die Salbung der Märtyrer*, dans *Sacris erudiri*, t. 6, 1954, p. 14-47; p. 45, à propos d'Ignace, *Rom.* 2, 2; 4, 1; 6, 3, l'auteur montre le lien entre le martyre, la passion du Christ et le sacrifice eucharistique.

Cf art. Imitation du Christ, *infra*, col. 1564-1567.

6. **Conclusion. Caractéristique générale.** — En guise de conclusion, nous soulignerons avant tout le caractère *chrétien* de cette spiritualité ou, si l'on veut, de cette mystique. Les quelques allusions qu'on a pu relever au « silence de Dieu » (*Magn.* 8, 2; cf *Éphés.* 15, 2; 19, 1 : ἡσυχία θεοῦ) ne suffisent pas à faire penser (ainsi J. Lebreton, *Histoire..*, t. 2, p. 330) qu'Ignace « aspire à disparaître de ce monde pour s'abîmer dans le silence ». Rien chez lui d'une mystique du silence telle que pourront l'imaginer quelques gnostiques ou mieux telle que pourront la vivre des spirituels chrétiens authentiques. Tout est centré chez lui sur le Christ : « Pour moi, mes archives, c'est Jésus-Christ.., sa croix et sa mort, et sa résurrection, et la foi qui vient de lui » (*Philad.* 8, 2). Par la réalité de sa « chair »,

de sa mort et de sa résurrection, le Christ fait naître le chrétien à une vie nouvelle, dont il est le principe (cf *Éphés.* 3, 2 : « Jésus-Christ, notre vie inséparable »). La croix du Christ, « salut et vie éternelle » (18, 1), est vraiment au cœur de sa pensée et de sa vie (cf H. Schlier, *op. cit.*, p. 165 svv).

On a indiqué la place qu'Ignace donne à l'Esprit Saint, par qui le Christ habite dans le chrétien, devenu « christophore » et « théophore » (*Éphés.* 1, 2, etc). Il faudrait rappeler aussi les manifestations « pneumatiques » dont Ignace est le bénéficiaire et l'instrument : l'évêque a reçu de l'Esprit le charisme de prophétie (*Philad.* 7, 1-2). Le martyr est un « témoin de l'Esprit ».

D'autre part, la mystique d'Ignace est ecclésiale et sacramentaire : cette vie nouvelle est signifiée et nourrie par l'eucharistie dans l'Église; il y a ainsi un lien étroit entre la croix, l'eucharistie, l'Église, et tout aboutit à retourner au Père par l'Esprit (cf *Rom.* 7, 2), d'abord par la foi et la charité, et par la mort du martyre, en attendant la résurrection (*Rom.* 4, 3; *Smyrn.* 5, 3). Si l'eschatologie n'est pas au premier plan de la pensée d'Ignace, sa doctrine est aussi une spiritualité de l'espérance, « en Jésus-Christ, notre commune espérance » (*Éphés.* 21, 2; cf *Magn.* 7, 1; 9, 1; 11, 1, etc). Ignace peut ainsi souhaiter aux Romains de se bien porter « dans l'attente de Jésus-Christ » (10, 3), qui est vraiment le principe et la fin de toute sa pensée et de toute sa vie.

Appendice. Les lettres pseudo-ignatiennes. — Il y a peu de chose à dire ici sur les lettres pseudo-ignatiennes (*supra*, col. 1251-1252). On ne s'arrêtera pas aux tendances doctrinales qui s'y font jour et qui les ont fait attribuer soit à un apollinariste, soit à un « semi-arien » : ainsi, le Christ n'est pas un homme ordinaire, composé de corps et d'âme (aux *Philippiens* 5, 2; *Philad.* 6, 3, 6); le Verbe a habité dans la *chair* (*Smyrn.* 2, 2; *Trall.* 10, 4). On remarquera que, comme l'Ignace authentique, l'interpolateur insiste fortement sur la réalité de la chair du Christ, de ses souffrances et de sa mort (*Trall.* 6, 3; aux *Tarsiens* 2, 1 : δοκήσει; *Philad.* 3, 4; *Smyrn.* 2, 1, etc; aux *Antiochiens* 5, 2; à *Héron* 2, 2; à *Marie de Cassobola* 5, 1). Il repousse toute dépréciation du mariage (aux *Philippiens* 6, 2; *Philad.* 6, 4; à *Héron* 4). Pour le reste, des amplifications assez banales au texte d'Ignace n'apportent rien de neuf ni d'intéressant.

Aux ouvrages et articles cités au cours de ces pages et à ceux qu'on trouvera dans les *Patrologies* classiques ou dans la bibliographie annuelle de *Biblica*, ajouter les titres suivants, pris surtout dans la littérature récente :

M. Rackl, *Die Christologie des hl. Ignatius von Antiochien*, Fribourg-en-Brisgau, 1914. — J. Lebreton, *La théologie de la Trinité dans saint Ignace d'Antioche*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 15, 1925, p. 97-126, 393-419. — F. A. Schilling, *The Mysticism of Ignatius of Antioch*, Philadelphie, 1932. — L. Cristiani, *Saint Ignace d'Antioche. Sa vie d'intimité avec Jésus-Christ*, RAM, t. 25, 1949, p. 109-116. — I. Schuster, *« Colei che presiede all'Agape » in un affresco priscilliano del* II *secolo*, dans *Scuola cattolica*, t. 77, 1949, p. 130-132. — P. Chrestou, Ζωὴ ἀληθινὴ κατὰ διδασκαλίαν Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου, dans Θεολογία, t. 21, 1950, p. 618-637; t. 22, 1951, p. 82-107.

B.-H. Vandenberghe, *Saint Ignace d'Antioche, froment de Dieu et mystique du martyre*, VS, t. 84, 1951, p. 172-179. — Th. Rüsch, *Die Entstehung der Lehre vom Hl. Geist bei Ignatius..*, Zurich, 1952. — K. Hörmann, *Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern*, Vienne, 1952 (p. 21-82 sur Ignace); *Das Geistreden des hl. Ignatius von Antiochia*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 2, 1956, p. 39-53. — R. Bultmann, *Ignatius und Paulus*, dans *Studia paulina* (Mélanges J. De Zwaan), Haarlem, 1953, p. 37-51. — C. Tomic, *L'intima natura della vita cristiana secondo S. Ignazio martire*, dans *Miscellanea francescana*, t. 54, 1954, p. 49-89.

K. Rozemond, *L'Église chez saint Ignace d'Antioche*, dans *Verbum caro*, t. 9, 1955, p. 157-167. — W. Bieder, *Das Abendmahl im christlichen Lebenszusammenhang bei Ignatius von Antiochia*, dans *Evangelische Theologie*, t. 16, 1956, p. 75-97; *Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochia*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 12, 1956, p. 28-43. — Cosmas Peters, *De geestelijk leer en ervaring van Ignatius van Antiochië*, dans *Ons geestelijk leven*, t. 38, 1961, p. 92-98. — H. Riesenfeld, *Reflections on the Style and the Theology of St. Ignatius of Antioch*, dans *Studia patristica* IV, TU 79, Berlin, 1961, p. 312-322. — J. S. Romanides, *The Ecclesiology of St. Ignatius of Antioch*, dans *The Greek Orthodox theological Review*, t. 1961/2, p. 53-77. — G. F. Snyder, *The Continuity of early Christianity. A Study of Ignatius in Relation to Paul*, Diss., Princeton, 1961; *The historical Jesus in the Letters of Ignatius of Antioch*, dans *Biblical Researches*, t. 8, 1963, p. 3-12.

A. J. Arrieri, *The Mysticism of St. Ignatius of Antioch*, dans *American ecclesiastical Review*, t. 148, 1963, p. 250-253. — P. Meinhold, *Episkope, Pneumatiker, Märtyrer. Zur Deutung der Selbstaussagen des Ignatius von Antiochien*, dans *Saeculum*, t. 14, 1963, p. 308-324. — R. Padberg, *Vom gottesdienstlichen Leben in den Briefen des Ignatius von Antiochien*, dans *Theologie und Glaube*, t. 53, 1963, p. 337-347. — L. W. Barnard, *The Background of the St. Ignatius of Antioch*, dans *Vigiliae christianae*, t. 17, 1963, p. 193-206. — J. Rogge, *Enósis und verwandte Begriffe in den Ignatiusbriefen*, dans *Festgabe E. Barnikol*, Berlin, 1964, p. 45-51.

C. Bosio, *La dottrina spirituale di Sant'Ignazio d'Antiochia*, dans *Salesianum*, t. 28, 1966, p. 519-551; *Ignazio*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 653-664. — F. von Lilienfeld, *Zur syrischen Kurzrezension der Ignatianen. Von Paulus zur Spiritualität des Mönchtums der Wüste*, dans *Studia patristica* VII, TU 92, Berlin, 1966, p. 233-247. — S. M. Gibbard, *The Eucharist in the Ignatian Epistles*, dans *Studia patristica* VIII, 2, TU 93, Berlin, 1966, p. 214-218. — P. Serra Zanetti, *Bibliografia eucaristico-ignaziana recente*, dans *Studi G. Lercaro*, t. 1, Rome, 1966, p. 341-389.

J. F. McCue, *Bishops, Presbyters and Priests in Ignatius of Antioch*, dans *Theological Studies*, t. 28, 1967, p. 828-834. — B. P. Spogianos, Ἡ χριστολογία τῶν Ἐπιστολῶν Ἰγνατίου τοῦ θεοφόρου, dans Θεολογικὸν Συμπόσιον, Thessalonique, 1967, p. 69-110. — M. Thurian, *L'organisation du ministère dans l'Église primitive selon saint Ignace d'Antioche*, dans *Verbum caro*, t. 21, 1967, p. 26-38.

Dans le Dictionnaire on trouvera des développements importants concernant Ignace et nombre d'allusions éparses. APOSTOLIQUES (Pères), t. 1, col. 790-795; ÉCRITURE SAINTE, t. 4, col. 139-141; ÉGLISE, t. 4, col. 402-405 (et 379-380); FUITE DU MONDE, t. 5, col. 1588-1589. — Martyre, ascèse et croix : t. 1, col. 74, 964; t. 2, col. 892-893; t. 3, col. 458; t. 4, col. 18; t. 5, col. 645; — Charité : t. 2, col. 524, 538, 544; — Contemplation : t. 2, col. 1787-1788; — Corps mystique : t. 2, col. 2386; — Jour du Seigneur : t. 3, col. 952, 957, 974; — « Pater » : t. 3, col. 1012; — Épiscopat, diaconat, presbyterium : t. 3, col. 805-811; t. 4, col. 884; — Eschatologie, t. 4, col. 1045; — Foi : t. 5, col. 604; — Fraternité : t. 5, col. 1150; etc.

Pierre-Thomas CAMELOT.

2. IGNACE DE BERGAME frère mineur, † 1659. Voir LUPI (Ignace).

3. IGNACE DE LOYOLA (saint), fondateur de la Compagnie de Jésus, 1491-1556. — I. *Vie et œuvres.* — II. *Expérience et doctrine spirituelles.* — III. *Les Exercices « spirituels ».*

I. VIE ET ŒUVRES

1. **LA VIE** d'Ignace se divise en trois périodes très distinctes.

1° **L'adolescent et le gentilhomme**, 1491-1521. — Ignace naquit au château de Loyola, près d'Azpeitia (Guipuzcoa, Espagne), en 1491; il était fils de Beltran Yañez de Oñaz y Loyola et de Marina Saenz de Licona y Balda, le dernier de treize frères. Son prénom dans quelques documents présente la forme *Iñigo*. A Rome, cette forme alterne avec celle d'*Ignacio*, qu'à la fin le saint utilisa habituellement « pour être plus universel » (P. Ribadeneira, *De actis P. N. Ignatii*, dans *Fontes narrativi*, t. 2, p. 393). Éduqué dans la maison paternelle, il alla très jeune (1506?-1517) à Arevalo (Avila) en qualité de page du ministre des finances des rois catholiques, Juan Velazquez de Cuellar. Il accompagnait sans doute la cour dans ses séjours à Ségovie, Médina del Campo, Valladolid, Madrid, Avila, Tordesillas, Guadalajara. A la mort de Velazquez de Cuellar, Ignace passa au service du duc de Najera, Antonio Manrique de Lara, vice-roi de Navarre. En qualité de gentilhomme, ou d' « homme » du duc, il prit part à la défense du château de Pampelune, dans la guerre avec les français; il y fut grièvement blessé à la jambe droite le 20 mai 1521.

Dans cette première époque, « bien qu'attaché à la foi, il ne vivait pas en conformité avec elle et ne se gardait pas de commettre des péchés; auparavant, il était particulièrement léger dans les jeux, dans les relations avec les femmes, dans les disputes et dans les affaires d'armes, mais plus par habitude que par vice » (J. Polanco, dans *Fontes narrativi*, t. 1, p. 154). Il était d'une piété populaire et traditionnelle (« populariter christianus », dans J. Nadal, *Ep.*, t. 5, p. 603); il avait de la dévotion pour la Vierge et pour saint Pierre, il ne blasphémait pas le nom de Dieu et donnait des preuves de grandeur d'âme, de confiance et de sacrifice.

2° **Loyola-Rome**, 1521-1537. — Au cours de sa convalescence à Loyola, sa belle-sœur, Madeleine de Araoz, lui donna, parce que l'on ne trouvait pas à Loyola les livres de chevalerie qu'il aimait, la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux, traduite par le franciscain Ambrosio Montesino, poète dont il avait entendu les vers à Arevalo, et le *Flos sanctorum* de Jacques de Voragine, traduit probablement par le hiéronymite Gundisalvo de Ocaña. « Il y faisait de fréquentes lectures et éprouvait un certain attrait pour ce qu'on y racontait. Quand il s'interrompait, il réfléchissait tantôt à ce qu'il avait lu, tantôt aux choses du monde qui, auparavant, retenaient habituellement sa pensée » (*Aut.*, n. 6). Dominé par cette lecture, il commença à vouloir imiter les prouesses des saints et à se transformer en chevalier du Christ. « Il se représentait toujours des choses difficiles et pénibles. A se les proposer, il avait le sentiment qu'il lui serait facile de les réaliser » (n. 7). A ces pensées succédaient celles du monde. Bientôt, il s'aperçut de la différence des unes et des autres par les effets qu'elles laissaient et, « n'ayant pas tiré peu de lumière de ces lectures, il se mit à réfléchir plus sérieusement à sa vie passée et à la grande nécessité qu'il avait d'en faire pénitence » (n. 9).

A cette lumière il décida, sitôt qu'il serait guéri, de faire un pèlerinage à Jérusalem « pour vivre toujours dans la pénitence » (n. 12). Confirmé par une vision de la Vierge et par une guérison merveilleuse qu'il attribua à saint Pierre, après s'être consacré aux choses de Dieu à Loyola avec ceux de la maison, il commença son voyage. Il fit vœu de chasteté pendant ce temps-là. Arrivé à l'abbaye bénédictine de Montserrat, il fit devant l'image de la Vierge sa veillée d'armes, selon la coutume des nouveaux chevaliers, mais cette fois il s'était revêtu des armes de sa milice spirituelle (24-25 mars 1522). De là, il descendit à Manrèse où il s'arrêta quelque onze mois. Cette période constitue sa « primitive Église » (J. Laynez, dans *Fontes narrativi*, t. 1, p. 140). Dieu l'enseignait comme « un maître d'école traite un enfant » (*Aut.*, n. 27); dans une alternance de visites, de scrupules, de tentations et d'expériences, Dieu le prépara à l'illumination du Cardoner : « Les yeux de son esprit commencèrent à s'ouvrir... de telle sorte qu'il lui semblait être un autre homme et posséder une autre intelligence que celle qu'il avait auparavant » (n. 30). Cette lumière lui permit de fondre en une nouvelle unité ses expériences antérieures et de composer dans leur substance le livre des *Exercices spirituels*; il y découvrit aussi en germe sa vocation de collaborateur du Christ dans l'annonce du message, en union avec d'autres compagnons et selon une forme propre que graduellement le Seigneur allait éclairer.

En 1523, il passe à Rome, puis gagne Venise et de là Jérusalem. Mais se voyant interdire le séjour à Jérusalem, le Seigneur l'éclaira sur la nécessité de se préparer à le servir par des études. Il les commença à Barcelone, où il apprit le latin à trente-trois ans à l'*Estudio general* de cette ville sous la direction du bachelier Jeronimo Ardevol. Il étudia ensuite la philosophie à Alcala et à Salamanque (1526-1527), et de nouveau les humanités, les arts et une partie de la théologie à Paris (1528-1535). A Paris, « il gagna pour le service de Dieu » (*Aut.*, n. 82) ses premiers compagnons stables (Pierre Favre, François Xavier, Jacques Laynez, Alphonse Salmeron, Nicolas Bobadilla, Simon Rodriguez). Ils se lièrent le 15 août 1534, à Montmartre, par le vœu de vivre la pauvreté et de faire le pèlerinage de la Terre sainte. « Ils avaient tous délibéré sur ce qu'ils avaient à faire... : dépenser leur vie pour l'utilité des âmes, et si la permission ne leur était pas donnée de rester à Jérusalem, ils reviendraient à Rome et se présenteraient au vicaire du Christ, afin qu'il les envoyât là où il jugerait que ce serait d'une plus grande gloire de Dieu et plus utile aux âmes » (*Aut.*, n. 85). A ces compagnons s'ajoutèrent l'année suivante Claude Jay, Jean Codure et Paschase Broet.

Ignace, après un séjour de trois mois en Espagne, arrive à Bologne (décembre 1535), d'où il passe à Venise (1536) afin de continuer ses études de théologie. En 1537, les compagnons l'y rejoignent, venant de Paris. Ne pouvant passer en Palestine, Ignace est ordonné prêtre le 24 juin 1537; il va séjourner à Vicence avec Favre et Laynez; là, avec « beaucoup de visions spirituelles, des consolations nombreuses et presque continuelles » (*Aut.*, n. 95), tant au cours d'une retraite de quarante jours que dans des œuvres de charité et de zèle, sa vocation de fondateur de la compagnie de Jésus se clarifie. En novembre 1537, il arrivait à Rome, non sans avoir expérimenté à la Storta, « quelques milles avant d'arriver.., que Dieu le Père le mettait avec le Christ, son Fils » (n. 96).

3° **Rome** (1537-1556). — 1) *Fondation de la compagnie de Jésus.* — Réunis à Rome, les compagnons, après de longues délibérations (1539), décidèrent de rester unis dans un nouvel ordre religieux. Ils rédigèrent les cinq chapitres fondamentaux, dits *Formula* du nou-

vel institut. Celle-ci fut approuvée par Paul III, d'abord verbalement à Tivoli (3 septembre 1539), ensuite par une bulle solennelle (*Regimini militantis*) le 27 septembre 1540. En 1541, Ignace fut élu général de la compagnie, et le 22 avril de la même année, avec les compagnons, il faisait profession solennelle dans la basilique de Saint-Paul-hors-les-murs. Ignace compléta la fondation par une œuvre législative, surtout avec les *Constitutions*. Nous en parlerons plus loin.

2) *Travail apostolique direct.* — Il fonda ou réanima plusieurs œuvres destinées au redressement moral de la ville : maisons pour les femmes repenties (Sainte-Marthe), pour les orphelins et les orphelines, groupement de nobles et de prélats en faveur des mendiants, apostolat auprès des juifs, travail dans les hôpitaux. Il enseignait le catéchisme dans les rues de Rome; il donna les *Exercices spirituels* et surtout enseignait à ses fils à les donner. Il dirigeait spirituellement des personnes ayant une influence sociale comme Jean de Vega, vice-roi de Sicile, et sa femme, ou comme Marguerite d'Autriche. Il était consulté pour d'importantes affaires concernant la réforme de l'Église.

3) *Organisation du travail des jésuites.* — En plus du gouvernement de toute la compagnie, qui à sa mort comptait près de mille membres et s'étendait dans toute l'Europe catholique et dans quelques parties de l'Asie et du Brésil, Ignace inspira ou fonda lui-même plusieurs œuvres importantes à Rome, surtout le collège Romain (1551), prototype des collèges jésuites, et le collège Germanique (1552) pour la formation des apôtres des nations germaniques. Après divers changements de maison, il s'établit au début de février 1551 près de Sainte-Marie de la Strada où il organisa un centre important de formation pour les jésuites et de rayonnement apostolique.

En 1550, Ignace obtint de Jules III une nouvelle bulle, *Exposcit debitum*, qui confirmait une fois de plus la compagnie et déterminait quelques nouveaux points de l'institut. En 1551, Ignace présenta sa démission du généralat à ses compagnons réunis pour examiner les *Constitutions*. Sa demande fut rejetée, et Ignace continua à gouverner la compagnie et à aménager les *Constitutions* jusqu'à sa mort qui survint le vendredi 31 juillet 1556 au petit matin. Il fut béatifié par Paul V le 27 juillet 1609 et canonisé par Grégoire XV le 12 mars 1622. Pie XI le déclara, le 31 juillet 1922, patron des exercices spirituels. Sa fête se célèbre le 31 juillet.

2. **ŒUVRES.** — Bien que saint Ignace ne fût pas un littéraire, il écrivit beaucoup, presque toujours en fonction d'une finalité pratique. Outre le poème perdu que, dans sa jeunesse, il composa en l'honneur de saint Pierre (J. Laynez, dans *Fontes narrativi*, t. 2, p. 517) et ses cahiers de notes de Loyola (*Aut.*, n. 11), « il se mit à écrire » un traité sur la Trinité (selon Laynez; écrit perdu, si tant est qu'il parvint à le rédiger; *Fontes narrativi*, t. 1, p. 82); il assembla également les *Exercices spirituels*, écrivit une relation du voyage en Palestine (perdue), deux brefs Directoires pour les *Exercices*, un rapport sur son élection au généralat, la délibération sur la pauvreté, son journal spirituel, les *Constitutions* de la compagnie, diverses règles, une série très importante de lettres et d'instructions, et ce qu'on appelle son *Autobiographie* (cf *Obras de san Ignacio*, Madrid, BAC 86, 1963, p. 55-56). Nous donnons ici quelques détails sur les principales œuvres.

1° **Autobiographie** (ou « Récit du pèlerin »). — Ce texte ne fut pas rédigé par Ignace, mais dicté par lui à Louis Gonçalves da Camara (1553-1555). Le saint ne raconte pas toute sa vie. Sur la période antérieure à sa conversion, il n'y a qu'une légère allusion à sa jeunesse et un bref récit de la bataille de Pampelune, comme pour mettre en scène le décor de sa conversion, car Ignace n'essayait pas simplement de raconter sa vie, mais « de dire ce qui s'était passé dans son âme jusqu'à maintenant ». Ses fils lui avaient demandé en effet de raconter « la manière selon laquelle le Seigneur l'avait porté depuis le début de sa conversion », car cela pouvait être « utile pour nous et pour la compagnie ». Ignace, avec le recul de la maturité, récapitule le chemin que Dieu lui fit parcourir dans la fondation de la compagnie et il le communique à ses fils. Le personnage central n'est pas Ignace, mais Dieu dirigeant Ignace. L'*Autobiographie* décrit l'itinéraire et les actions externes, mais ce n'est qu'un cadre pour préciser les étapes de l'action de Dieu en Ignace et l'évolution de sa vie spirituelle sous l'action divine. Ignace ne raconte pas des « mémoires », mais, en se remémorant les faits passés, il découvre dans son âme le retentissement présent du passage de Dieu.

Pour apprécier ce texte à sa véritable valeur, il faut tenir compte d'abord de « l'excellente mémoire » de Gonçalves da Camara, comme le dit J. Nadal dans le prologue, et ensuite de la profondeur des expériences passées d'Ignace, de la lumière divine qui l'accompagnait pour discerner, comme dans une élection continuelle, le processus divin dans sa vie; ce qui permit à Ignace, comme le dit Gonçalves da Camara dans son prologue, de raconter avec autant de clarté que si « tout le passé lui était présent ».

Nous citons l'*Autobiographie* : *Aut.*, avec indication du numéro, d'après l'éd. critique des *Fontes narrativi*, t. 1, MHSJ 66, Rome, 1943, p. 353-507.

Principales traductions récentes : en allemand (Fribourg-en-Brisgau, 2e éd., 1963); — en anglais (Chicago, 1956); — en français, par A. Thiry (3e éd., Louvain, 1956) et par A. Guillermou (Paris, 1962); — en indonésien (Djakarta, 1961); — en italien (Florence, 1959, et Milan, 1967); — en japonais (Tokyo, 1966).

2° Les **Exercices spirituels** sont sans aucun doute le livre d'Ignace le plus connu et dont l'influence fut universelle (voir *infra*, ch. III). Cet ouvrage est pourtant aussi peu « livre » que possible, car il n'est pas fait pour être lu, mais « pratiqué ». C'est une « 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 » (*Ex.*, n. 1).

1) *Composition.* — Selon les dernières études, synthétisées par C. de Dalmases dans l'introduction de sa récente édition des *Exercices* (citée *infra*), on peut distinguer les étapes suivantes dans la composition du texte :

a) Les premières expériences spirituelles de Loyola constituent une préparation lointaine et peu consciente : l'examen de conscience, la dynamique de base de l'élection, « les choses les plus essentielles de la vie du Christ », le « Règne du Christ » et « les deux Étendards », sont de cette période.

b) Composition réfléchie sous l'illumination divine à Manrèse (août 1522-début 1523) : premier brouillon du livre, avec les méditations de la première semaine,

les méthodes et manières de prier, l'embryon des règles de discernement des esprits et de l'élection, sans doute la substance du « Principe et fondement », et de plus les méditations centrales de l'élection : le « Règne du Christ » et « les deux Étendards ».

c) Révision générale et transformation d'un livret personnel en livre à l'usage des autres (1528-1535). En plus de la mise en ordre et du perfectionnement général des méditations, Ignace écrit les annotations et les autres notes qui orientent le directeur dans son travail et il ajoute quelques méditations comme les « binaires », les degrés d'humilité et la contemplation pour obtenir l'amour, « ad amorem ». Le livre des *Exercices* a déjà alors sa structure actuelle et fondamentalement le même texte, sauf quelques ajouts et corrections postérieurs.

d) Dernières retouches (Rome, 1541). Diverses règles s'ajoutèrent et complétèrent celles déjà écrites; d'autres détails sont améliorés. Le texte était déjà fini en 1541, car cette année-là Juan Batista Viola transcrivit la première traduction latine dans sa rédaction primitive.

Le livre des *Exercices*, grâce à l'entremise de François de Borgia et à l'examen préalable et favorable de trois censeurs, le maître du Sacré Palais, Egidio Foscarari, le cardinal Juan Alvarez de Toledo et le vicaire de Rome, Felipe Archinto, fut approuvé solennellement par Paul III le 31 juillet 1548 par le bref *Pastoralis officii cura*. Dès lors, Ignace ne changea plus un seul mot du texte. Le 11 septembre 1548, paraissait à Rome la première édition latine.

2) *Textes des Exercices*. — Nous ne conservons ni le cahier de Manrèse ni le texte établi postérieurement par Ignace. Nous pouvons classer les divers témoins que nous conservons en textes archétypes et en textes accommodés (selon C. de Dalmases, introduction à l'éd. critique citée *infra*, p. 83-139).

a) *Textes archétypes*, qui sont complets et sans gloses. On distingue : — le texte « autographe » espagnol, copié par Bartolomé Ferrão dans le premier semestre 1544 et qui comporte 32 corrections et additions autographes de saint Ignace; — la première transcription latine de la « *versio prima* » (1541) dont il semble que le traducteur fut Ignace lui-même; elle est corrigée et perfectionnée en quelques passages (probablement par Favre et Salmeron); ce texte contient une addition marginale d'Ignace, huit écrites de la main de P. Broet et de nombreuses autres de celle de Salmeron; — la seconde transcription de la « *versio prima* », caractérisée par les corrections de Polanco (1547 ou peu auparavant); — enfin la « *versio vulgata* ».

Cette nouvelle traduction fut jugée nécessaire étant donné que la *versio prima*, en dépit de ses corrections, restait d'un latin assez rude. On l'estima peu présentable aux censeurs et à l'approbation du Saint-Siège. Il fut décidé de l'accompagner d'une traduction d'une meilleure latinité; le jésuite André des Freux (Frusius) réalisa le travail entre la fin de 1546 et mars 1547. La vulgate et la *versio prima* furent présentées au Saint-Siège et reçurent ensemble l'approbation de Paul III. On considère habituellement la vulgate comme la traduction officielle.

Le traducteur se préoccupa davantage de l'aspect littéraire que d'une interprétation exacte des nuances de la pensée ignatienne; il donne généralement le sens précis de l'original, mais il ne manque pas de phrases où le texte espagnol est quelque peu atténué. Des Freux eut sous les yeux, pour faire sa traduction, l'autographe espagnol et la *versio prima* corrigée par Polanco; il garde quelques corrections de Polanco qui ne se trouvent pas dans l'autographe et il incorpore à sa traduction toutes les additions et corrections faites par Ignace sur cet autographe.

b) *Textes accommodés*. — Nous appelons ainsi les textes qui donnent des amplifications et des gloses; ils ont été confectionnés par des directeurs à l'usage de leur retraitant : — le texte de John Helyar, datable de Paris vers 1535, reflète probablement l'influence du bienheureux Pierre Favre qui donna les *Exercices* à ce prêtre anglais; on y trouve les méditations de première semaine avec quelques compléments d'autres méditations; — le texte de Cologne, laissé par Pierre Favre aux chartreux de Cologne après leur avoir donné les *Exercices*, probablement vers 1544 (mais ce texte était déjà écrit vers 1538), contient une accommodation de l'ensemble des *Exercices* pour une retraite de trente jours; — les *Exercices* de Jean Codure (semble-t-il), datables de 1539-1541, sont, plus encore qu'une accommodation, une glose ou un commentaire; — le texte de Valladolid, de la seconde moitié du 16e siècle, ne concerne que la première semaine des *Exercices*.

Tous ces textes archétypes et accommodés se trouvent réunis dans l'édition critique.

Nous citons les *Exercices spirituels* : *Ex.*, avec indication du numéro d'après l'éd. critique nouvelle de J. Calveras et C. de Dalmases, *Monumenta ignatiana*, 2e série, MHSJ 100, Rome, 1969.

Sur l'élaboration progressive des *Exercices*, voir H. Pinard de la Boullaye, *Les étapes de rédaction des Exercices* (Paris, 1945; 7e éd., 1950), P. de Leturia, *Génesis de los Ejercicios* (dans ses *Estudios ignacianos*, t. 2, Rome, 1957, p. 3-55), et J. Jiménez, *Formación progresiva de los Ejercicios* (dans *Anales de la facultad de teologia*, Université de Santiago du Chili, t. 20, 1968/69, p. 21-116; 2e partie à paraître), et l'éd. critique citée (p. 4-33).

Les *Exercices* ont connu un nombre considérable de traductions dans les langues les plus diverses. Sur l'histoire, l'interprétation du texte, et ses principaux commentaires, voir *infra*, col. 1306-1318.

3° Les **Constitutions**. — Leur noyau est formé par la *Formula instituti* présentée à Paul III et approuvée par lui dans la bulle *Regimini militantis Ecclesiae* du 27 septembre 1540. Ignace eut, « avec le conseil de ses compagnons », à préciser et à organiser dans les *Constitutions* les points fondamentaux exprimés dans cette *Formula*. Ce travail fut long et occupa le fondateur jusqu'à sa mort. Nous pouvons diviser en cinq temps principaux l'élaboration du texte.

1) *Délibérations de 1541*. — Le 4 mars 1541, les six compagnons qui avaient pu venir à Rome se réunirent pour délibérer sur la rédaction des *Constitutions* de la compagnie. Nous conservons le procès-verbal de ces délibérations avec les 49 points qui établissent les lignes fondamentales des futures *Constitutions*. Ignace et Jean Codure furent chargés de préparer les réponses à soumettre à l'approbation commune.

2) *1541-1547 : Textes préparatoires*. — Ignace et Codure élaborent et structurent les points établis dans les délibérations de 1541. Codure meurt le 20 août 1541, si bien qu'Ignace reste seul pour mener à bien ce travail, qui est surtout centré sur les diverses activités de la compagnie. Entre 1541 et 1544, il met au point les normes à observer pour la fondation des collèges, premier schéma de la future 4e partie des *Constitutions*;

en 1544-1545, il rédige les notes sur les missions apostoliques de la compagnie, embryon de la future 7e partie. Vers 1546, il écrit un premier texte de l'*Examen generale*, sorte d'introduction aux *Constitutions* dans laquelle il présente une synthèse de ce qu'est la compagnie. Appartiennent encore à cette période des notes qui recueillent diverses expériences d'Ignace, comme les *Determinaciones* et surtout le *Journal spirituel* dont nous parlons plus loin. Pendant cette étape, le pape octroye diverses facultés, comme celle de recevoir des coadjuteurs (1546), ce qui modifie le travail déjà réalisé.

3) *1547-1548 : le texte a.* — Mais Ignace ne pouvait consacrer beaucoup de temps à la rédaction des *Constitutions* à cause de sa santé précaire et du gouvernement de la compagnie. Cette situation change en 1547, quand Juan Alfonso de Polanco lui est donné comme secrétaire. Dès lors, le travail d'élaboration prend un rythme plus intense. Polanco présente à Ignace des séries de questions *(Dubiorum series)* qui obligent le saint à préciser sa pensée sur de nombreux points, à recueillir et à rassembler, d'une manière organique bien qu'encore embryonnaire, ses expériences et ses intentions. Ces textes, qui gardent la pensée et la manière d'Ignace dans leur état premier, constituent le *texte a*.

4) *1549-1551 : le texte A.* — Ce premier travail étant fait, le saint convoque en août 1548 les profès de l'ordre pour l'approuver. La réunion ne put se tenir qu'en automne 1550. En attendant, il se consacre à améliorer le *texte a*; le résultat de ces perfectionnements est appelé le *texte A*; il est plus systématique et chaque partie est plus structurée, mais on note les traces des retouches successives. Le caractère qu'Ignace voulait donner aux *Constitutions* apparaît : non pas livrer une série de préceptes législatifs, mais un manuel de principes et d'orientations majeures, avec l'indication des moyens adéquats; ce sera à chaque jésuite, avec ce qu'il est et ce qu'il a à faire, de les vivre à la lumière du Saint-Esprit et sous la direction d'un supérieur. C'est pour cette raison que les *Constitutions* tiennent grand compte des diverses étapes de la vie, qu'elles ne sont pas ordonnées selon les thèmes (vertus, perfection, etc), mais selon les situations, et qu'elles laissent de nombreux points à la discrétion du sujet et du supérieur.

La réunion des profès dura de novembre 1550 à février 1551. On demanda que le texte soit plus bref, on fit quelques observations sur des points particuliers, mais l'œuvre en son ensemble fut approuvée.

5) *1551-1556 : le texte B.* — Ignace, toujours secondé par Polanco, se mit donc à amender le *texte A* selon les observations reçues (elles venaient surtout de Salmeron et de N. Bobadilla). Il réordonna le texte d'une manière plus conforme à ce que doit être un texte législatif : il mit en tête ce qui concernait la pratique de la loi de la compagnie (principes universels, idéal visé, fin à atteindre); suivirent diverses normes. Ces changements, pensons-nous, sont dus, plus qu'à la mentalité de Polanco, à l'évolution nécessaire que subit un texte basé sur l'expérience quand il se convertit en un code législatif.

Ce dernier état du texte *(texte B)*, achevé en 1556, bien qu'il ne soit pas de la main d'Ignace, est appelé autographe, comme il en est pour les *Exercices*, parce qu'il contient d'assez nombreuses corrections et additions autographes du saint. A sa mort, Ignace laissait les *Constitutions* inachevées, en ce sens au moins qu'elles n'étaient pas approuvées définitivement par la compagnie. Polanco prépara donc pour la congrégation générale (= chapitre général) de 1558 un nouveau texte, dit *texte C*, en latin, qui ne présente que des changements minimes par rapport au *texte B*. La première congrégation générale approuva officiellement ces deux rédactions.

Des jésuites, mécontents de la traduction latine, demandèrent une révision lors de la 5e congrégation générale en 1594. La nouvelle rédaction de 1594 est considérée comme officielle et authentique, aussi bien que l'autographe (B) et le *texte C*.

Ignace, dans ses *Constitutions*, a suivi un ordre que nous pouvons appeler existentiel; il accompagne le jésuite dans les stades successifs de son existence; il considère la compagnie dans ses deux dimensions principales, horizontale et verticale. L'*Examen général* présente d'abord une synthèse de l'esprit de l'ordre et un panorama de tout l'institut; il est destiné au candidat. Suivent dix parties qu'on peut résumer de la manière suivante : la première traite de l'admission des candidats à la probation; la seconde, du renvoi des sujets admis qui n'auraient pas donné satisfaction; la troisième, du progrès de ceux qui sont en probation; la quatrième, de la formation intellectuelle et des autres moyens d'aider le prochain; la cinquième, de l'incorporation définitive dans la compagnie; la sixième, de la vie personnelle de ceux qui sont incorporés; la septième, de leurs rapports avec le prochain et de leur répartition dans le champ apostolique. Après avoir ainsi traité des personnes, Ignace considère la compagnie comme corps : ce qui peut aider à unir avec leur tête et entre eux ceux qui sont dispersés à travers le monde (8e partie), la tête et le gouvernement (9e partie), et enfin comment tout le corps se maintiendra et se développera en bon état. Cette dixième et dernière partie présente une synthèse de l'ensemble des *Constitutions*, symétrique de l'*Examen* qui les ouvre.

Nous citons les *Constitutions* : *Const.*, avec indication de la partie, du chapitre et du numéro. Nous utilisons l'édition critique des *Monumenta ignatiana*, 3e série, t. 2-3, MHSJ 63-64, Rome, 1936-1938.

Traductions : en français, par Fr. Courel, coll. Christus 23-24, Paris, 1967 (donne le texte officiel B et le primitif *a*); — en italien, par G. Silvano, Milan, 1969; — en anglais, par G. E. Ganss, St. Louis, Missouri, 1970.

4° Le **Journal spirituel.** — Nous n'en conservons qu'un fragment qui couvre la période du 2 février 1544 au 27 février 1545; il contient les lumières reçues par Ignace au sujet d'un problème de pauvreté : les sacristies des maisons professes des jésuites peuvent-elles recevoir des rentes ou doivent-elles vivre d'aumônes? Pour en trouver la solution, le saint célébra plus de quarante fois la Messe à cette intention; au long de la journée, il revient sur la question, considérant où l'incline davantage le Seigneur. Si on utilise la terminologie ignatienne, disons qu'il vit ces jours en « temps d'élection ». Malgré un grand nombre d'apparitions du Christ et de la Vierge, malgré de multiples touches intérieures, il paraît rester insatisfait et poursuit sa recherche spirituelle jusqu'à ce qu'il discerne que la confirmation divine sanctionne toutes ses raisons naturelles et surnaturelles.

Le *Journal spirituel* est sans doute l'écrit qui nous introduit le plus au cœur d'Ignace. A travers ce texte, qui relate de fréquentes et très hautes grâces mystiques, on découvre comment s'harmonisent chez lui les lignes maîtresses de sa spiritualité, avec ses aspects ascétiques, la recherche de la volonté divine dans une collaboration

de l'Esprit Saint et de l'homme, le primat de la fin, etc. Ces pages appliquent à un cas concret et vivant la doctrine de l'élection et du discernement des esprits établie par les *Exercices spirituels*; Ignace commence l'élection selon le troisième temps, en alignant les raisons pour ou contre, il analyse les motions selon le deuxième temps (motions d'oblation, d'action de grâces, etc); suit un vif désir d'obtenir confirmation, dans lequel il en vient à déceler une anxiété désordonnée; il travaille alors à se réordonner purement à ce que Dieu veut, et les visions et les grâces reviennent. Ignace voit dans ce retour des faveurs du Seigneur la confirmation désirée de son intention.

Nous citons le *Journal spirituel* : JS, avec indication du numéro, selon l'usage des récentes éditions et traductions. Nous utilisons l'édition critique parue dans les *Monumenta ignatiana*, 3e série, t. 1 *Monumenta Constitutionum praevia*, MHSJ 63, Rome, 1934, p. 86-158.

Traductions récentes : latine (Rome, 1957); — allemande (Fribourg-en-Brisgau, 1961); — française (coll. Christus, Paris, 1959); — anglaise (dans *Woodstock Letters*, t. 87, 1958, p. 195-267); — japonaise (Tokyo, 1966); — néerlandaise (Tielt, 1968).

5° Les **lettres**, au nombre d'environ sept mille, sont généralement des lettres d'affaires; il en est cependant un certain nombre dont l'objet est exclusivement spirituel (vg la lettre sur l'obéissance du 26 mars 1553, celle sur la perfection du 7 mai 1547, celle sur la pauvreté du 7 août 1547 et beaucoup de lettres de direction spirituelle). Il est remarquable que l'ensemble de ces textes, même traitant d'affaires, appliquent concrètement les principes des *Exercices*. Avec les normes de conduite spirituelle contenue dans ces lettres, on pourrait écrire un traité de la perfection.

Dès son séjour à Paris, le saint emploie habituellement la clausule inspirée par le Principe et fondement des *Exercices* : qu'en toute chose on s'ordonne au saint service et à la continuelle louange de Dieu notre Seigneur. C'est de ce point de vue qu'Ignace règle les affaires de la compagnie. Dans ses lettres aux laïcs, il expose une spiritualité que nous dirions aujourd'hui « professionnelle ». Pour Ignace, c'est un principe, fréquemment répété, que la perfection est possible dans tout état de vie. Ses thèmes les plus fréquents sont la richesse et la bonté infinies de Dieu, la souffrance et la tribulation, la prière et les vertus chrétiennes. Voir *infra*, ch. II.

Notons enfin que, bien qu'une grande partie de ces lettres soient écrites de la main du secrétaire Polanco, on ne peut douter qu'elles reflètent la pensée et les conceptions du saint; ceci est dû en partie à l'assimilation que fit Polanco de la mentalité ignatienne, et en partie au fait que le saint revoyait et corrigeait le texte de son secrétaire, voire dans les détails.

Nous citons les *Lettres* : *Ep.*, avec le numéro d'ordre de l'édition critique des MHSJ (*Epistolae et instructiones*, 12 vol., Madrid, 1903-1911), suivi de l'indication du tome et de la page.

Édit. et trad. partielles récentes, qui présentent généralement les lettres spirituelles : allemande, *Geistliche Briefe*, 3e éd., Einsiedeln, 1956 (introd. H. Rahner); — anglaise, *Letters*, Chicago, 1959; — espagnole, dans *Obras completas de san Ignacio*, nouv. éd., BAC 86, Madrid, 1963, p. 597-961; — française, par G. Dumeige, *Lettres*, coll. Christus, Paris, 1959; — italienne, trad. et commentaire par G. Tessarolo, Milan, 1955; autre éd. par E. Farinella, sous presse; — néerlandaise, Haarlem, 1952.

Voir H. Rahner, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, Fribourg-en-Brisgau, 1956 (trad. franç., coll. Christus, 2 vol., Paris, 1964; trad. anglaise, New York, 1960; trad. italienne, Milan, 1968).

1. Les **sources** ignatiennes sont rassemblées dans la collection des *Monumenta historica societatis Jesu* (= MHSJ).

1° La section des *Monumenta ignatiana* est répartie en quatre séries qui présentent les principaux écrits du saint et les documents qui s'y rapportent. — 1e série : *Epistolae et instructiones*, 12 vol., Madrid, 1903-1911; éd. phototypique, Rome, 1964-1970. — 2e série : *Exercitia spiritualia... et eorum directoria*, 2 vol.; *Exercitia*, nouv. éd. J. Calveras et C. de Dalmases, MHSJ 100, Rome, 1969; — *Directoria*, nouv. éd. I. Iparraguirre, MHSJ 76, Rome, 1955. — 3e série : *Constitutiones et regulae*, 4 vol., MHSJ 63, 64, 65 et 71, Rome, 1934-1948; nous avons dit plus haut comment nous citons le texte des *Constitutions* et celui du *Journal spirituel*; nous renvoyons aux autres textes contenus dans cette série en mentionnant seulement le tome et la page, après le titre général de *Constitutiones*. — 4e série : *Fontes narrativi de S. Ignatio*, 4 vol., MHSJ 66, 73, 85 et 93, Rome, 1943-1965; ces volumes recueillent, outre l'*Autobiographie* (t. 1), des textes concernant la vie d'Ignace et provenant surtout de J. Laynez, J. Polanco, J. Nadal, L. Gonçalves da Camara et P. Ribadeneira. Nous citons l'auteur, suivi de *Fontes narrativi*, avec indication du tome et de la page.

2° D'autres sections des MHSJ fournissent des textes qui sont cités dans cet article : en particulier, de J. Polanco, la *Vita Ignatii Loiolae et rerum societatis Jesu historia*, dite aussi *Chronicon*, 6 vol., Madrid, 1894-1898 (citée *Chronicon*, puis le tome et la page), — la section des *Epistolae et monumenta P. Hieronymi Nadal*, 5 vol., Madrid-Rome, 1898-1962 (cités : J. Nadal, *Ep.*, puis le tome et la page) et les *Orationis observationes*, éd. M. Nicolau, Rome, 1964, — et la section des *Epistolae et acta P. Jacobi Lainii*, 8 vol., Madrid, 1912-1917 (cités : J. Laynez, *Ep.*, puis le tome et la page).

Voir aussi la présentation des sources ignatiennes par J.-F. Gilmont, *Les écrits des premiers jésuites*, Rome, 1961 (surtout 1e partie : *Saint Ignace de Loyola*, p. 25-212).

2. **Éditions des œuvres.** — *Obras completas*, éd. manuelle par I. Iparraguirre et C. de Dalmases, nouv. éd., coll. BAC, Madrid, 1963. — Pour les anciennes éditions et traductions : Sommervogel, t. 5, col. 59-124; t. 9, col. 608-612; Rivière, col. 238-239, 556-557, 1139.

3. **Recueils de bibliographie ignatienne.** — Sommervogel, t. 11, col. 1484-1529. — J.-F. Gilmont et P. Daman, *Bibliographie ignatienne, 1894-1957*, Paris-Louvain, 1958. — I. Iparraguirre, *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio*, 2e éd., Rome, 1965. — Voir aussi la section ignatienne de la *Bibliographia de historia societatis Jesu*, dans *Archivum historicum societatis Jesu*, chaque année depuis 1931; cité AHSJ.

4. **Biographies.** — On trouvera la liste des principales biographies de saint Ignace avec un bref jugement sur leur valeur dans les *Orientaciones bibliográficas* qu'on vient de citer (n. 43-102), ainsi qu'un grand nombre de monographies. — Outre les témoignages recueillis dans les quatre volumes des *Fontes narrativi* et en particulier la *Vita Ignatii Loiolae* de P. Ribadeneira (en latin, Naples, 1572; en espagnol, Madrid, 1583; éd. critique par C. de Dalmases, dans *Fontes narrativi*, MHSJ 94, t. 4, Rome, 1965), signalons ici les auteurs des principales biographies : J.-P. Maffei (en latin, Rome, 1585), N. Lancicius (en latin, Cracovie, 1622), D. Bartoli (en italien, Rome, 1650; nombreuses trad.), J. Pinius (AS, 31 juillet, Anvers, 1731), C. Genelli (en allemand, Innsbruck, 1848), L. Michel (en français, Bruges, 1893), E. Gothein (en allemand, Halle, 1895).

Au 20e siècle : les biographies de I. Casanovas (en catalan, Barcelone, 1922; espagnol, Madrid, 1930), de V. Kolb (en allemand, Fribourg-en-Brisgau, 1931), de A. Huonder (en allemand, Cologne, 1932), de P. Dudon (en français, Paris, 1934), de R. Garcia Villoslada (en espagnol, 3e éd., Saragosse, 1961), de G. Papasogli (en italien, 2e éd., Rome, 1956), de J. Brodrick (en anglais, Londres, 1956), de A. Martini (en italien Gênes, 1956), de G. Palotta (en italien, Rome, 1966), de J. Granero (en espagnol, Madrid, 1967); ces biographies ont été géné-

ralement traduites en l'une ou l'autre des principales langues occidentales.

Voir aussi les études biographiques de P. de Leturia (*El gentilhombre Iñigo López de Loyola*, 3e éd., Barcelone, 1949, et *Estudios ignacianos*, 2 vol., Rome, 1957), de G. Schurhammer (*Franz Xaver*, surtout t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1955) et de C. Englander (*Ignatius... und Johannes von Polanco...*, Ratisbonne, 1956).

Sur le contexte historique et spirituel voir, entre beaucoup d'autres études : A. Astrain, *Historia de la Compañia de Jesús en la asistencia de España*, t. 1, 2e éd., Madrid, 1912. — J. Calveras, *San Ignacio en Montserrat y Manresa a través de los procesos de canonización*, Barcelone, 1956. — R. Garcia Villoslada, *Loyola y Erasmo*, Madrid, 1965. — DS, art. Espagne, t. 4, col. 1127-1167 (avec ses bibliographies). — A. Guillermou, *Saint Ignace de Loyola et la Compagnie de Jésus*, coll. Maîtres spirituels 23, Paris, 1960. — P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. 1-2, 2e éd., Rome, 1950-1951. — Cf DS, art. Jésuites.

Ignacio Iparraguirre.

II. EXPÉRIENCE ET DOCTRINE SPIRITUELLES

Ce chapitre présente l'expérience mystique de saint Ignace de Loyola, la doctrine spirituelle qui ressort de ses écrits et sa méthode pour conduire les âmes à Dieu, enfin l'esprit de sa fondation.

Cette vue globale appellerait des études plus précises. — 1) Il conviendrait notamment de situer l'expérience et l'œuvre d'Ignace dans le climat spirituel qui fut le sien au 16e siècle en Espagne, en France et en Italie, et de faire comprendre en même temps la difficile situation de l'Église devant les problèmes tumultueux du protestantisme naissant et de l'humanisme triomphant, comme les exigences de son propre renouveau. 2) Il serait également nécessaire de développer et d'approfondir les thèmes majeurs de la spiritualité ignatienne que ces pages ne pouvaient exposer que schématiquement.

Aussi renvoyons-nous aux articles du Dictionnaire qui abordent ou exposent ces problèmes et ces thèmes (voir bibliographie).

Il n'est pas possible de séparer la doctrine spirituelle d'Ignace de Loyola de l'expérience qui l'a vitalement constituée. Les œuvres écrites qu'il a laissées sont elles-mêmes des actions, résultat d'une expérience de Dieu et des hommes, destinées à permettre chez d'autres hommes une expérience analogue. Les *Exercices*, dont le saint écrivait qu'ils sont « certainement tout ce que je peux concevoir, connaître et comprendre de meilleur en cette vie, aussi bien pour l'avancement spirituel d'un homme que pour les fruits, l'aide et le profit qu'ils peuvent procurer à beaucoup d'autres » (*Ep.* 10, t. 1, p. 113), ont d'abord été des notes personnelles qu'Ignace mettait par écrit quand il les jugeait utiles et qu'il lui semblait qu'elles pouvaient l'être aussi aux autres (*Aut.*, n. 99). Les *Constitutions* sont un ensemble législatif dans lequel l'ordre retrouve le mouvement personnel qui anima son fondateur et qui prolonge en les intégrant les attitudes des *Exercices*. Les *Lettres* qui datent, dans leur grande majorité, du temps du généralat, sont des directives, des conseils, des instructions qui orientent l'expérience apostolique de la compagnie. L'*Autobiographie* est due aux instances de Jérôme Nadal qui la demandait au nom de tous dans la confiance qu'elle leur serait utile (*Aut.*, n. 3). Elle retrace les cheminements du « pèlerin » et les expériences multiples qui ont fait du combattant de Pampelune le général de la compagnie de Jésus. Ces textes ne sont pas ordinairement des traités. Aucun enseignement systématique ou organisé, qu'on puisse réduire à un corps de doctrine, n'y est exposé. Ils ne contiennent ni définitions ni explications, et la simplicité de leur vocabulaire risque de voiler la profondeur spirituelle des principes qu'ils contiennent. Il faut relier bien des citations et des phrases pour synthétiser la plénitude de notations et d'attitudes souvent brièvement esquissées.

Cette expérience indubitablement personnelle est cependant communicable et même, dans une certaine mesure, imitable. Si la dimension mystique dans laquelle elle se déploie parfois reste du domaine de la liberté de Dieu, les humbles vertus inspirées par l'amour du Christ offrent une matière inépuisable à notre imitation comme le disait saint Pierre Canisius (*Exhortationes domesticae*, éd. G. Schlosser, Ruremonde, 1876, p. 259). Le charisme des saints est de servir à la communauté de l'Église de manière efficace et exemplaire. La paternité spirituelle entraîne une certaine conformation à l'esprit et aux attitudes fondamentales du fondateur, dont l'expérience structurante mérite d'être considérée. Si cette expérience s'adresse spécialement aux membres de la compagnie de Jésus, elle déborde largement leur vie religieuse, et les principes qu'on peut en dégager valent pour les états de la vie chrétienne, tous orientés vers la fin de la gloire de Dieu, du salut et de la perfection personnels et de l'aide au prochain. Les *Exercices* ont éclairé et affermi quantité d'âmes. Les *Lettres* ont été adressées à des laïcs par celui qu'on a appelé un « saint du monde » (B. Schneider, *Der weltliche Heilige. Ignatius von Loyola und die Fürsten seiner Zeit*, dans *Geist und Leben*, t. 27, 1954, p. 35-58.

L'expérience ignatienne est sous le signe du dynamisme. Elle abonde en cheminements, elle est recherche continue de la volonté de Dieu désirée, demandée, confirmée et accomplie. Elle comporte des découvertes et des changements, des passages de la vie pécheresse et mondaine à la pleine offrande à Dieu, de l'extériorité des austérités pénitentes à l'acceptation intérieure des fatigues apostoliques, de l'amour personnel pour le Christ au service du Christ dans l'Église militante, de l'activité qui se fixe des objectifs personnels à la disponibilité totale qui ne veut que ce que Dieu voudra, de l'intempérance spirituelle au discernement et à la discrétion. Elle comporte aussi des tensions qui se résolvent moins par la suppression d'un des pôles opposés que par l'assomption vécue des deux réalités qui laisse subsister leur antagonisme logique.

Cette expérience qui peut sembler si individuelle a été vécue en Église. Nourrie par l'Église, elle se traduira en service de l'Église. Coïncidant avec les intuitions des grands spirituels, alimentée, modestement, par la théologie de son temps, elle intègre l'expérience d'autres groupements religieux de manière originale et particulière.

1. L'UNION A LA SAINTE TRINITÉ

1° « Dévotion » trinitaire. — Le fait a frappé tous ceux qui vécurent avec Ignace et tous les commentateurs : le saint a vécu dans une relation intime avec la Sainte Trinité. « Tantôt, il était conduit par une grâce qui lui faisait contempler la Trinité tout entière; il était soulevé vers elle; il était uni à elle avec tout son cœur, par un grand sentiment de dévotion et de goût spirituel. Tantôt il contemplait le Père, tantôt le Fils, tantôt le Saint-Esprit » (J. Nadal, *Ep.*, t. 4, p. 651). Cette expérience a commencé dès le temps de Manrèse, lorsqu'Ignace adressait des prières à chacune

des trois Personnes en se demandant s'il ne fallait pas aussi prier la Trinité.

Sur les marches de l'église des dominicains, « son entendement commença à s'élever. Ce fut comme s'il voyait la Très Sainte Trinité, figurée par trois touches de clavier. Il lui en venait tant de larmes et de sanglots qu'il ne pouvait se dominer.., et après le repas, il ne pouvait s'empêcher de parler de la Très Sainte Trinité... Sa vie durant, lui est restée cette impression de sentir une grande dévotion quand il fait oraison à la Très Sainte Trinité » (*Aut.*, n. 28).

Au témoignage de Jacques Laynez, il s'était mis à écrire un livre sur la Trinité (lettre de Laynez, § 12, citée dans *Fontes narrativi*, t. 1, p. 82). Le livre est perdu, mais des preuves écrites restent de cette facilité à trouver Dieu qu'Ignace appelle « dévotion », élan intérieur d'un amour fervent qui fait se donner tout entier au Seigneur et à son service. A Manrèse, il lui fut donné de voir comment Dieu avait créé le monde (*Aut.*, n. 29). Dans les *Exercices*, il demande de contempler les trois Personnes divines, « comme sur leur siège royal ou sur le trône de la divine Majesté; elles regardent toute la surface et la sphère de la terre... et tous les peuples... qui meurent et descendent en enfer » (*Ex.*, n. 106). Il les entend dire : « Faisons la rédemption du genre humain », et opérer « la très sainte incarnation » (n. 107-108). Sous cette forme imagée, peut-être inspirée par les livres d'Heures du temps, l'incarnation et la rédemption sont présentées, en peu de mots, comme l'œuvre de la Trinité.

Beaucoup plus tard, vers la mi-novembre 1537, lorsqu'Ignace et ses compagnons viennent se présenter au pape qui décidera de leur envoi, — et de toute la destinée de la compagnie —, la vision de la Storta apparaîtra comme l'exaucement d'une grâce trinitaire longtemps implorée. « Il vit si clairement que le Père le mettait avec le Christ, son Fils, qu'il n'oserait jamais douter que Dieu le Père le mettait alors avec son Fils » (*Aut.*, n. 96). Le saint a fait confidence à J. Laynez d'une autre parole que le Christ chargé de sa croix lui avait adressée : « Je veux que tu nous serves » (J. Laynez, *Exhortatio spiritualis* de 1559, citée dans *Fontes narrativi*, t. 2, p. 133). Ignace est « mis avec le Fils », selon l'appel du Règne (*Ex.*, n. 95). Il se sait désormais compagnon du Christ qui adhère de toute sa volonté filiale au vouloir du Père; ceci peu avant de rencontrer le pape, vicaire du Christ. On a remarqué que l'Esprit Saint n'est pas mentionné dans cette vision (R. Rouquette, *Essai critique sur les sources relatant la vision de saint Ignace... à la Storta*, RAM, t. 33, 1957, p. 49, n. 48). Le *Journal spirituel*, les *Constitutions* et les *Lettres* en parleront plus explicitement. Mais c'est dans l'Esprit du Père et du Fils que cette communication divine s'est réalisée.

Les fragments qui nous restent du *Journal spirituel* écrit en 1544, à propos d'un point de pauvreté institutionnelle, montrent Ignace demandant instamment à la Trinité de confirmer la décision stricte à laquelle il se sent incliné. C'est dans l'atmosphère eucharistique de la Messe, préparée, célébrée, prolongée parfois pendant deux heures, offerte selon sa dévotion ou selon la grâce qu'il recherche, qu'Ignace voit comment le Père se communique à lui, comment les Personnes sortent de l'essence divine (JS, n. 113 et 125). Il est conduit des Personnes à l'unité de leur circumincession, de Jésus homme à Jésus Dieu, de l'unité des Personnes à l'essence. Il lui semble que « c'était l'œuvre de la très sainte Trinité que Jésus se montrât ou se fît sentir, me souvenant du jour où le Père me mit avec son Fils » (JS, n. 67). Ces motions, ces intelligences spirituelles, ces larmes, cette grande dévotion, lumineuse ou suave, l'aident à savoir comment Dieu doit être servi. Il voudrait des signes, que la Trinité souveraine et libre ne lui accorde pas, pour le purifier. Au point qu'il est tenté de « s'indigner » contre la Sainte Trinité (JS, n. 57). Il doit renoncer à tous les signes, et c'est le jour où il s'éprouve démuni, sans goût de prier les médiateurs, la Vierge et son Fils, qu'il sent la nécessité de conclure sa longue recherche pour « arriver au plaisir de Dieu notre Seigneur » (JS, n. 147). La Trinité est moins pour lui, à ce moment, l'objet d'une contemplation que l'interlocuteur d'un dialogue. Ignace cherchait une décision sur la pauvreté matérielle; il découvre la pauvreté spirituelle qui lui fait approfondir un sentiment de révérence humble et amoureuse : l' *acatamiento*. Quand d'autres décisions seront prises, ce sera toujours « in Domino », sous le regard de la Majesté divine, comme le disent les *Constitutions*.

On comprend que, saisi par l'infinie grandeur de cette Majesté, Ignace ait eu, dans les *Exercices* et dans son *Journal spirituel*, recours aux « médiateurs » : notre Dame, pour quelle obtienne de son Fils la grâce demandée; le Fils, pour qu'il obtienne cette même grâce du Père (*Ex.*, n. 65, 147, 150-156, 165-168; JS, n. 1-8, 23-24, 29-38, 46-47, 67; *Aut.*, n. 96).

2° Dieu, bon, sage et tout-puissant agit dans le monde. — Ignace n'est pas un théologien de métier. Les noms très variés qu'il donne à Dieu dans ses écrits, notamment dans ses *Lettres*, sont l'expression spontanée d'une expérience qu'il souhaite voir réalisée chez tous ceux auxquels il s'adresse.

Dieu est pour lui le principe, le milieu et la fin de tout notre bien (*Ep.* 101, t. 1, p. 339). Dieu est la *Bonté* qui ne cesse de se donner très libéralement, la source universelle de laquelle tout bien descend (*Ep.* 169, p. 496). Cette expression rappelle la contemplation « ad amorem » des *Exercices*, où le retraitant est invité à considérer « comment tous les biens et tous les dons descendent d'en-haut dans l'homme.., comme du soleil descendent les rayons » (n. 237). Elle est à mettre en relation avec les visions de Manrèse, quand Ignace vit en son entendement, avec grande joie spirituelle, comment Dieu avait créé le monde : il lui semblait voir une chose blanche d'où jaillissaient quelques rayons (*Aut.*, n. 29). L'illumination du Cardoner, « où il comprit et connut beaucoup de choses, aussi bien d'ordre spirituel que du domaine de la foi et des lettres » (n. 30), est une lumière qui, éclairant le monde dans sa totalité organique et dans son rapport à Dieu, lui aura fait saisir « la descente des créatures venant de Dieu et leur nécessaire ascension et réintégration en leur fin ultime qui est Dieu même » (P. Leturia, *Génesis de los Ejercicios de San Ignacio y su influjo en la fundación de la Compañia de Jesús*, dans *Estudios ignacianos*, t. 2, p. 21). Cette illustration est si déterminante qu'Ignace s'y référera souvent lorsqu'il voudra régler des points particuliers.

Sa traduction courante est que Dieu est souveraine Charité, infinie et souveraine miséricorde, divine clémence, l'auteur de toute œuvre bonne et sainte et de tout le bien qui est dans ses créatures (*Ep.* 4241, t. 6, p. 433). Il imprime les vestiges de sa bonté dans les hommes (*Ep.* 4008, t. 6, p. 85). Il est l'auteur de la nature et de la grâce (*Const.*, 10e p., § 3, n. 814). Cette

Bonté et cette Libéralité divines sont toujours prêtes à emplir nos âmes quand elles les trouvent purifiées de toute volonté propre (*Ep.* 13, App. 2, t. 12, p. 335), et c'est à elles que l'on demandera « la grâce parfaite pour avoir le sens de sa très sainte volonté et pour l'accomplir entièrement ». Cette salutation finale de tant de lettres, habituelle depuis 1532, oriente les correspondants d'Ignace vers une relation avec Dieu dans laquelle les motions venues d'en-haut aideront à l'accomplissement de la volonté divine.

Cette Bonté est aussi *Puissance* souveraine. Dieu fait tout en tous et il ne lui est pas difficile de faire de grandes choses aussi bien avec peu de gens qu'avec beaucoup (*Ep.* 5397, t. 9, p. 80). Elle suppléera à nos manques comme elle en a l'habitude (*Ep.* 5253, t. 8, p. 546). Cette conviction, souvent répétée, est d'une force singulière pour maintenir l'homme dans l'univers de la foi, pour que son humilité demeure courageuse et confiante lorsqu'il affronte les difficultés de sa perfection personnelle ou les tâches non moins ardues du Royaume de Dieu.

Dieu est aussi *Sagesse* infinie, éternelle et souveraine. Là encore, il s'agit moins d'une affirmation théologique que d'une saisie concrète qui invite l'homme à entrer dans les voies du Seigneur. Dieu enseigne et illumine l'homme. « Dieu connaît tout le passé, tout le présent, tout l'avenir » (*Ep.* 393, t. 2, p. 159). Il guide « comme il convient davantage pour le salut et la perfection » (*Ep.* 6242, t. 11, p. 54) et l'on verra plus loin combien l'onction du Saint-Esprit est indispensable dans tous les cas concrets proposés à l'homme. Les *Exercices* disaient déjà que « le Créateur se communique 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). L'homme doit se former à une sensibilité spirituelle qui lui permettra de reconnaître les inspirations et les motions divines.

Dieu est surtout pour Ignace le *Dieu vivant qui agit dans le monde*. L' « ad amorem », qui prépare le retraitant à rentrer dans l'atmosphère de l'existence quotidienne, lui rappelle que « Dieu travaille et se donne du mal pour moi, en toutes les choses créées sur la face de la terre » (*Ex.*, n. 236), ce qui fait penser à l'évangile de Jean (5, 17) : « Mon Père travaille toujours ». Les *Exercices* font expérimenter ce travail de Dieu aussi dans les âmes. Dieu travaille en se communiquant à l'homme, parfois sans intermédiaire, souvent par d'autres hommes, car il désire notre avancement et notre progrès spirituel (*Ep.* 171, t. 1, p. 514). Il attire sa créature. Ignace parle à différentes reprises de « la suave Providence de notre Père très aimant et de notre Seigneur très bon » (*Ep.* 5117, t. 8, p. 305), qui gouverne tout et fait tout.

L'expérience du pèlerin de Jérusalem qui plus d'une fois ne voulut que Dieu pour refuge fonde cette confiance qui fera dire au fondateur que si « la Sagesse et la Bonté souveraines de Dieu notre Créateur et Seigneur a fait naître cette très petite compagnie », il faut espérer du Christ notre Dieu et Seigneur « qu'il maintiendra et mènera à bien ce qu'il a daigné commencer pour son service » (*Const.*, prologue, § 1, et 10e p., § 1, n. 134 et 812). C'est qu'en effet Dieu veille et Dieu pourvoit « comme il en a l'habitude, au bien de ceux qui cheminent en pureté de cœur » (*Ep.* 32, t. 1, p. 180), par les désirs qu'il inspire, par ses dons très saints, par la grâce, « copieuse », « immense », « inestimable », « parfaite », que sa libéralité prodigue « toujours », « continuellement », « perpétuellement », « de jour en jour », « chaque jour davantage ». C'est sa caractéristique de vouloir nous donner sa grâce plus que nous ne désirons la recevoir (*Ep.* 4008, t. 6, p. 85). Dieu aussi nous visite, comme dans l'Écriture. Ignace réserve souvent le mot pour l'épreuve, la maladie, l'infirmité corporelle et spirituelle. Ces visites sont celles de notre Père et médecin très bon et très sage (*Ep.* 4351, t. 6, p. 586), dont la proximité plus grande sert à purifier notre amour et à nous détacher.

Si Dieu agit et travaille ainsi dans le monde, on comprend avec quelle magnanimité reconnaissante, avec quelle ardeur active, avec quelle confiance en celui qui est à la fois transcendant et proche, l'homme voudra offrir toute sa personne à la peine (*Ex.*, n. 96). C'est aussi le sens du *Suscipe*. L'homme s'engage par reconnaissance dans « le mystère de la volonté divine » (*Éph.* 1, 9), dont il sait combien il le dépasse, mais où il œuvre avec la confiance que c'est le Dieu de toute bonté qui l'y a appelé.

3° **L'amour et le service du Christ, Dieu notre Seigneur.** — La Trinité qui aime le genre humain opère sa rédemption par l'incarnation du Fils. Que l'on suive chronologiquement les étapes de la vie d'Ignace ou que l'on groupe synthétiquement les traits essentiels de sa spiritualité, le Christ notre Seigneur y occupe une place centrale. La *Vita Christi* de Ludolphe a donné au convalescent le goût de la chevalerie du Christ; la pénitence de Montserrat, — trois jours occupés à une confession générale —, a opéré une rencontre sacramentelle et spirituelle avec le Rédempteur sur la Croix. Le pécheur s'est demandé devant lui « comment de créateur, il en est venu à se faire homme.., comment il en est venu à mourir ainsi pour mes péchés » (*Ex.*, n. 53). La mort de celui qu'Ignace appelle parfois « notre Créateur et Seigneur » est une œuvre de Dieu qui l'atteint personnellement et lui fait se demander : « Qu'ai-je fait.., que dois-je faire pour le Christ? » *(ibidem)*. C'est dans le pardon que la rédemption est saisie comme le sacrifice de celui qui m'avait déjà tant donné en me créant. Le chevalier ingrat et plein de confusion qui va bientôt prendre les armes du Christ est transformé en un sauvé plein de reconnaissance qui veut faire quelque chose pour celui avec qui il s'entretient désormais comme un ami parle à son ami ou un serviteur à son maître. Le Seigneur sera aussi le médiateur auquel la Vierge a conduit et qui conduit vers le Père quand il faudra implorer une grâce importante.

Plusieurs des visions du temps de Manrèse portent sur le Christ. Ignace voit l'Eucharistie d'où partent des rayons blancs. Il a recours à la même image pour dire ce qu'il a vu de la manière dont Dieu avait créé le monde. L'humanité du Christ lui apparaît comme un corps blanc, et ceci vingt ou quarante fois (*Aut.*, n. 29). C'est également de cette période que date la contemplation du Règne, dans laquelle le Christ, « Roi éternel et souverain de toutes choses avec devant lui le monde entier », appelle tous ceux qui voudront se signaler en tout service à offrir leur personne à la peine et à prendre l'offensive contre eux-mêmes dans la pauvreté spirituelle (*Ex.*, n. 95-97). La demande répétée de connaître intérieurement le Christ pour l'aimer et le suivre en tout va aider à renoncer au moi mondain et égoïste et à s'affectionner à la vraie vie. Le Christ est encore le chef des bons qui, dans sa lutte

contre Lucifer, le mauvais chef, envoie les hommes et les anges, ses serviteurs et ses amis, par le monde entier, pour aider tous les hommes en les entraînant à accepter la pauvreté spirituelle et l'humilité, valeurs spécifiquement évangéliques. C'est dans la ligne de cet envoi que se situera la vocation de la compagnie de Jésus. Être avec le Christ, être mis avec le Christ, Ignace l'a demandé. La vision de la Storta lui a apporté la confirmation de cette grâce qui le marquera profondément. Cela signifie imiter le Christ, avoir par amour pour lui, s'il le veut, le désir de partager ses humiliations, dans la conscience que c'est par les contradictions, les oppositions, les persécutions que s'opère la rédemption et qu'on est engagé dans l'œuvre du salut.

Parallèlement à ces larges perspectives, se manifeste chez Ignace le souci d'être matériellement proche du Christ.

Le pèlerin « court un grand danger » parce qu'il tient à revoir sur le rocher de l'Ascension la position des pieds du Seigneur (*Aut.*, n. 47). Il mobilise l'imagination pour voir les synagogues ou les bourgades où le Christ prêchait (*Ex.*, n. 91). Il y a aussi chez lui un désir d'imitation concrète : « ainsi parlait le Christ », « ainsi était emmené le Christ ». Le maître que servira l'étudiant pauvre sera pour lui le Christ (*Aut.*, n. 52, 75) ; pour les aumônes, on retranchera de ce qu'on a et on se rapprochera le plus possible de « notre modèle et notre règle, qui est le Christ notre Seigneur » ; « considérer le Christ, sa façon de boire, de regarder, de parler, et tâcher de l'imiter » (*Ex.*, n. 344, 214). C'est aussi à la volonté du Christ que sont référés tous les événements de l'existence d'Ignace (*Aut.*, n. 3, 25, 44, 47).

Le Christ est aussi très présent dans les *Constitutions*. Le nom de « compagnie de Jésus », décidé en haute Italie par le groupe des compagnons et confirmé à la Storta, en est une preuve. Ignace n'acceptera jamais qu'on modifie cette appellation qui résume l'esprit de sa fondation.

Les compagnons qui auront voulu connaître, suivre et aimer le Seigneur, le serviront dans cette compagnie qui porte son nom. Ils doivent en effet ne vivre que pour lui, pour posséder le Christ « qui tient lieu de tout » (*Const.*, *Examen général*, ch. 4, § 7, n. 62) ; ils serviront dans les hôpitaux leur Créateur et Seigneur crucifié pour eux ; ils imiteront ses exemples en aimant ce qu'il aime et en portant ses livrées d'humiliation ; ils suivront ses conseils en se dépouillant de leurs biens (*Const.*, *Examen général*, cn. 3, § 13, n. 50, et ch. 4, § 11 et 44, n. 66 et 101 ; 3e p., ch. 1, § 7, n. 254). C'est au Christ qu'on se lie en faisant les vœux qui engagent et dont son sang garantit la fidélité (*Const.*, 4e p., ch. 4, § 4 et 6, n. 540 et 544). C'est par lui et à lui qu'on obéit en le reconnaissant dans tout supérieur (6e p., ch. 1, § 1, n. 547).

4° Le Christ et l'Église. — Les circonstances qui ont amené Ignace et ses compagnons à se présenter au pape en 1538 « pour ne pas errer dans la voie du Seigneur » (*Const.*, 7e p., ch. 1, § 1, n. 605) montrent que l'amour et le service du Christ ne se sont pas cantonnés dans une attitude individuelle ni limités à une contemplation affective. L'amour qu'Ignace a pour le Christ l'a fait se lier à d'autres hommes, qu'un discernement communautaire amènera au Vicaire du Christ pour qu'il les emploie. Le service de la personne du Christ est devenu service du Christ dans l'Église visible. Ignace qui jadis a reçu d'un provincial des franciscains l'ordre de ne pas demeurer en Terre sainte, avait traduit : « Ce n'était pas la volonté de notre Seigneur » (*Aut.*, n. 46-47). Il sait aussi, même s'il ne l'a pas encore écrit, que « l'Église est la vraie épouse du Christ, qu'entre le Christ notre Seigneur l'Époux et l'Église son épouse, c'est le même esprit qui nous gouverne et nous dirige pour le salut de nos âmes » (*Ex.*, n. 353, 365). Il importait de souligner cette union entre le Christ et l'Église dont on développera plus bas les implications.

5° L'Esprit Saint et la sensibilité spirituelle de l'homme. — Ignace sait que l'Esprit agit dans l'Église aux structures visibles. C'est dans l'Esprit, sous la mouvance de l'Esprit, qu'il veut voir l'homme agir. La disponibilité et la pauvreté spirituelle développent en l'homme, par la discrétion, une sensibilité spirituelle toujours plus pénétrée par l'onction de l'Esprit.

Les règles du discernement des esprits des *Exercices* (n. 313-336) ne parlent directement que du bon et du mauvais esprit, de l'ennemi de la nature humaine et du bon ange. Elles ne mentionnent pas le Saint-Esprit. Pourquoi cette omission ? A Salamanque, Ignace avait refusé de répondre à la question de savoir si c'était par science ou par le Saint-Esprit qu'il parlait des vices et des vertus (*Aut.*, n. 65), sans doute pour éviter d'être accusé d'illuminisme, accusation qui pèsera longtemps sur les *Exercices*. Mais à lire ces mêmes *Exercices* et l'*Autobiographie*, on se rend compte que si l'Esprit Saint n'y est pas nommé, il est présent. Ignace décrit les effets et les signes de l'Esprit : courage et force, consolations, larmes (chez lui très fréquentes), inspirations et repos (*Ex.*, n. 315), amour enflammé et souverain du Créateur, augmentation de foi, d'espérance et de charité, allégresse intense et paix (n. 315-316), joie (n. 329).

Il écrit en 1536 à Sor Rejadell : « Notre Seigneur ouvre notre âme, il la meut et la force à une action ou à une autre... Il l'élève toute à son divin amour sans qu'il soit possible, même si nous voulions, de résister à son sentiment. Ce sentiment qui est le sien et que nous faisons nôtre, doit nécessairement nous conformer aux commandements, aux préceptes de l'Église et à l'obéissance à nos supérieurs, car c'est le même Esprit qui est présent en toutes choses » (*Ep.* 7, t. 1, p. 105).

Par ces grâces spirituelles et ces dons désirables, l'Esprit donne la lumière pour discerner la volonté divine et la force de la réaliser. Ignace exprime par divers termes cette éducation par l'Esprit.

« Sentir » recouvre pour lui une expérience spirituelle qui se reflète dans tous ses écrits. La gamme en est très étendue. Elle va de la saisie sensible d'une réalité au sentiment de l'activité de Dieu dans l'âme, de la perception d'un objet de connaissance à la pénétration intérieure de sa signification profonde, d'un jugement, d'une manière d'envisager les choses à l'expérience des goûts, des touches, des paroles et des illuminations divines. Le « sentir » se développe comme un instinct spirituel plus savoureux que la connaissance qui permet à l'âme de saisir où Dieu veut la conduire. Il n'exclut pas, au contraire, une note de passivité, et la conscience qui y reconnaît l'action divine y est provoquée à la reconnaissance. Les *Exercices* recommandent plus d'une fois de s'arrêter et de revenir sur ce qu'on aura senti et goûté : c'est là que Dieu a parlé.

Le *Journal spirituel*, qui utilise le mot avec une fréquence inusitée dans d'autres œuvres (plus de cent fois), décrit en acte cette expérience du « sentir ». Les affections que ressent Ignace sont pour lui la confir-

mation que le choix d'une pauvreté rigoureuse sur laquelle il délibérait, est accepté par Dieu. «Senti divers sentiments en confirmation de la chose dite » (JS, n. 69). Ces « sentiments » sont associés à la saveur, à la clarté, à la chaleur, à la dévotion ardente « comme rouge », qui est élan vers le service de Dieu, aux « intelligences ». Ils expriment la présence active de Dieu à travers la grâce variée qu'il concède. « Je sentais comme en une clarté lumineuse l'unique essence. Elle m'attirait tout à son amour » (JS, n. 99). Ce « sentir » n'est pas réservé à un mystique particulièrement favorisé. Les *Constitutions* l'associent fréquemment au discernement spirituel des délibérations. Elles le considèrent comme une des conditions d'une bonne consultation. Elles recommandent de « sentir en notre Seigneur » comme une attitude habituelle d'union docile à Dieu, d'où résulteront des décisions qui seront elles aussi selon Dieu. C'est dans le Seigneur, devant la Divine Majesté (comme dans les offrandes solennelles des *Exercices*), que les délibérations se poursuivent, que les jugements se trouvent, que les décisions se prennent. On a déjà dit que les finales des lettres d'Ignace formulaient le souhait de voir développée chez ses correspondants cette sensibilité spirituelle qui les ferait réagir en tout selon la volonté de Dieu : *para que sintamos*.

La *discreción*, qui a une longue histoire dans la tradition spirituelle (cf DS, t. 3, col. 1311-1330), se retrouve aussi dans les *Constitutions* et les *Lettres*. Ignace, après en avoir fait le long apprentissage (*Aut.*, n. 15), en fera profiter les autres. Le retraitant des *Exercices* apprend à discerner les esprits pour les choix fondamentaux de son existence. Mais l'homme a toujours à choisir. Cet effort ascétique pour se former à la prudence et au jugement en Dieu peut s'épanouir en un don mystique infus où l'onction de l'Esprit envahit l'homme qui s'y est rendu perméable. Elle est un discernement qui saisit la particularité d'une situation ou d'une personne et qui adapte la loi et la règle générale à la singularité de la circonstance ou du cas. Jugement pratique, elle décide de ce qui convient dans le Seigneur, qu'il s'agisse des choses et de leur usage, des hommes et de leur utilisation pour le Royaume de Dieu. Cette discrétion est aussi sens de la mesure qui maintient l'équilibre entre des éléments opposés : ardeur pour l'étude et ferveur de la dévotion; mortification et action apostolique; occupations exclusivement spirituelles ou travaux matériels; pauvreté religieuse de témoignage et de gratuité et nécessités pratiques de l'apostolat. La mesure est à trouver et à garder pour chacun. L'impossibilité de prescrire une règle absolue parmi une si grande variété de personnes suggère de l'adapter « suivant les circonstances de temps, de lieux et de personnes » (*Const.*, table *ad verbum*).

A plusieurs reprises, Ignace évoque la *discreta caridad*. Charité pleine de discernement? Charité opérant le discernement? Choix inspiré et orienté par l'amour? Œuvre dans l'homme de l'Esprit d'amour? L'expression difficile à traduire peut être néanmoins analysée. Elle rappelle le souhait de saint Paul aux Philippiens : « Que votre charité toujours croissante s'épanche en cette vraie science et ce tact affiné qui vous donneront de discerner le meilleur » (1, 9). Elle fait penser à saint Augustin disant que la « prudence est un amour qui choisit avec sagacité ce qui l'aide et s'écarte de ce qui le gêne » (*De moribus ecclesiae catholicae* 1, 15, 25, PL 42, 1322a). Ignace y condense la faculté qu'a l'homme spirituel de juger des choses en Dieu, l'intuition puisée directement à la source, l'amour éternel de Dieu. Il la lie dans certains écrits à « l'onction du Saint-Esprit », qui a coutume d'enseigner « ceux qui ont confiance en sa divine Majesté » (*Const.*, 4e p., ch. 8, § 8, n. 414; *Ep.* 2, Appendix de rebus aethiopicis, t. 8, p. 690). La formule johannique (1 *Jean* 2, 20 et 27) adoptée marque qu'il s'agit ici du don infus de celui qui « enseignera tout » et aura si fortement pénétré le cœur de l'homme qu'il deviendra en lui spontanéité vivante. L'Esprit qui grave dans les cœurs la loi d'amour et de charité ne dispense pas l'homme d'utiliser ses facultés, mais parce que divin, il dépasse les plans apostoliques les mieux conçus, il transcende les instructions les plus sages. A un Père qui avait agi contrairement aux instructions reçues et qui en référait, Ignace répondait : « Tu as bien fait.., l'homme donne la charge; Dieu donne le discernement ». C'était exprimer en peu de mots le respect et la soumission à Dieu qui est plus grand que notre cœur, la docilité à l'Esprit Saint qui, plus vaste que notre esprit, souffle où il veut.

2. UNE GLOIRE DE DIEU TOUJOURS PLUS GRANDE

1° La gloire de Dieu et le salut des âmes. — La Trinité sainte agit dans le monde. D'elle rayonnent tous les biens et tous les dons. Mais ce mouvement de descente *de arriba* est inséparable d'une remontée de toutes les créatures vers leur source. La gloire de Dieu, c'est le rayonnement de sa puissance et de son amour, et aussi l'action de grâces de l'homme pour les bienfaits reçus. Travailler pour que Dieu soit véritablement Dieu pour les hommes, c'est le glorifier. La formule « pour une plus grande gloire de Dieu » exprime l'attitude d'Ignace et la motivation profonde de son existence. On ne trouvera nulle part une définition de cette gloire, qui figure dans les *Exercices*, quand il s'agit des règles importantes de l'élection (n. 180, 185, 339), surtout dans les *Constitutions*, et plus rarement dans le *Journal spirituel*. Pour la comprendre, il faut la mettre en parallèle avec d'autres expressions qui en réfractent et en spécifient les aspects concrets : une plus grande louange, un plus grand service, une plus grande édification du prochain. Elle est un objectif vers lequel l'homme est tendu, un principe inspirateur de ses choix, une fin qui ordonne son activité.

Le thème de la gloire, même associé à celui du salut des âmes, n'est pas propre à saint Ignace (cf DS, t. 6, col. 468 svv, 487-494). Catherine de Sienne, Paul Giustiniani et d'autres en ont souvent parlé avant lui. La caractéristique d'Ignace est d'avoir présenté cette gloire comme « toujours plus grande », d'en avoir fait l'inspiration continuelle de l'action apostolique, d'en avoir prolongé les applications concrètes. La gloire de Dieu est toujours à promouvoir. La stylistique ignatienne n'est pas extrêmement riche, mais elle compense le nombre restreint de mots dont elle use par le choix qu'elle en fait et l'intensité qu'elle leur donne : « tout », « entièrement », « universel », « toujours », « très », « beaucoup » parsèment les textes où les énumérations disjonctives essaient d'embrasser la totalité du réel et la continuité de la durée. *Mas*, *major*, *mejor* ne sont pas des superlatifs au-delà desquels plus rien n'existe. Ils traduisent une tension indéfinie vers un objectif dont la distance infinie ne décourage pas l'effort qu'on fait pour l'atteindre. Elle réclame de l'homme une disponibilité foncière : il y a toujours à

discerner et à réaliser pour Dieu. Elle demande de l'homme une magnanimité infatigable qui sait que, si le Christ est désormais glorifié, c'est après être passé par l'humiliation et la souffrance, et que si la création aspire encore à la révélation de cette gloire, ce seront des hommes confiants en une force qui les dépasse qui entraîneront leurs frères vers le respect, la louange et le service de Dieu.

2° **Une plus grande louange, un plus grand service.** — La louange est assez souvent liée à la plus grande gloire de Dieu dans les *Exercices*, moins dans le sens d'une proclamation formelle, particulière ou collective, des grandeurs de Dieu, que sous la forme d'une acceptation pleine de reconnaissance et d'admiration pour les bienfaits. Les *Constitutions* insistent davantage sur le service. Ignace avait rêvé de gloire mondaine, celle qu'on pouvait s'acquérir en son temps pour un prince ou pour une femme. Le dynamisme naturel qui le pousse à faire de grandes choses, et d'abord à rivaliser avec les saints, se purifiera pour devenir volonté de se signaler en tout service du Christ. La formule de la compagnie, approuvée par Paul III en 1540 et confirmée par Jules III en 1550, marque cet approfondissement : « Quiconque veut servir *(militare)* dans la compagnie que nous désirons voir distinguée du nom de Jésus sous l'étendard de la Croix et servir le seul Seigneur et l'Église son épouse, sous le pontife romain, vicaire du Christ sur la terre... » (bulles *Regimini militantis* et *Exposcit debitum*; *Constitutiones*, t. 1, p. 26, 375). L'appel du Règne y est précisé, l'envoi des deux Étendards plus spécifié. La confirmation de la Storta y a pris sa dimension plénière.

Servir est encore un mot qui s'exprime plus dans une attitude vitale que par une définition. Il marque la pratique ordinaire de la vie chrétienne, l'accomplissement de tout ce que comporte la condition d'homme devant Dieu, « marcher devant Dieu », comme les grands hommes de l'ancienne Alliance que Dieu appelle ses serviteurs. Il inclut que l'on s'offre à Dieu et qu'on « lui plaise » de toute manière en accomplissant sa volonté, qu'on livre, d'abord en soi-même, les combats de Dieu pour se dépenser à étendre le Règne de Dieu dans une soumission active et intelligente au plan du salut, intensément, libéralement, diligemment, totalement, à l'imitation du Serviteur par excellence, et avec lui, le Christ qui fait toujours ce qui plaît au Père, mort par obéissance pour le rachat des hommes.

3° **Service de Dieu, service des hommes.** — Dans les *Exercices*, le Règne et les deux Étendards orientent fort discrètement vers l'engagement apostolique. Les *Constitutions* précisent cette ligne. Elles lient très fortement le salut et la perfection personnels au salut et à la perfection du prochain (*Const.*, *Examen général*, ch. 1, § 2, n. 3, et ch. 3, § 15, n. 52; 4e p., prol., § 1, n. 307).

En aidant spirituellement les autres dans leurs intérêts les plus fondamentaux, on progressera soi-même. Une phrase assez prégnante dit que l'on doit désirer « un bien plus grand et plus universel de la compagnie, qui est ordonnée à un plus grand service divin, à un bien plus universel et à un plus grand profit spirituel des âmes » (*Const.*, 3e p., ch. 1, § 9, n. 258). On ne saurait refuser cette fin unique ni la diviser. « Si nous ne cherchions dans notre profession qu'à cheminer sûrement et s'il fallait reléguer le bien qui est à faire pour nous maintenir éloigné de tout danger, ce ne serait pas la peine de vivre et de traiter avec le prochain. Mais notre vocation est de traiter avec tous les hommes » (*Ep.* 3220, t. 4, p. 627). Cette orientation apostolique, dont on précisera plus bas les modalités, informe tout le mode de vie, le régime de prière et d'étude, la formation, la pratique des vœux religieux dans la compagnie de Jésus.

Pour saint Ignace, il s'agit « d'une plus grande édification des âmes » (*Const.*, 7e p., ch. 4, § 6, n. 645). Le mot a encore le sens fort qu'il tient de ses origines : il s'agit de structurer l'édifice spirituel de chacun, de construire l'Église, en aidant à s'y insérer comme une pierre vivante. L'image, conjointement avec d'autres termes dynamiques de croissance, d'augmentation, de fructification, de profit spirituel, traduit le souci positif de faire grandir et monter les hommes en Dieu. C'est en étant constructif que le service du prochain rend gloire à Dieu.

4° **Instruments dans la puissante main de Dieu.** — Ce service de Dieu est un engagement actif de tout l'homme pour aider ses frères. Il signifie également que Dieu se sert de l'homme pour accomplir son dessein de grâce. Convaincu que le salut des âmes est une œuvre essentiellement divine, Ignace emploie l'image de l'instrument, qui n'est pas dans l'Évangile, mais qu'il réfère à la main puissante du Seigneur, dont parle si souvent l'ancien Testament. Par elle, il manifeste l'indispensable dépendance de l'apôtre et la rectitude de visée dans laquelle sa vie doit se maintenir. Car si ces instruments (dont on sait par ailleurs avec quelle exigence ils seront sélectionnés, avec quel souci de préparation ils seront formés, avec quelle adaptation ils seront employés) sont « faibles », « tout petits », « indignes », « faibles instruments de cette très petite compagnie » (*Const.*, 7e p., ch. 4, § 3, n. 638), voire « inutiles », ils doivent être aussi « fidèles et diligents », « remarquables et fidèles », « capables », « entiers », « utiles et efficaces », « très universels et efficaces », « très capables pour tout ». Pour réaliser un fruit considérable et très surnaturel, il faut « se laisser mouvoir et diriger par la puissante main de l'auteur de tout bien » (*Ep.* 3105, t. 4, p. 561-562). Le principe qui exprime cet hommage concret à la transcendance de l'action divine et la ductilité nécessaire à la vie apostolique est énoncé dans la dixième partie des *Constitutions* : « Les moyens qui unissent l'instrument à Dieu et le disposent à bien se laisser conduire par la main divine sont plus efficaces que ceux qui le disposent à l'égard des hommes » (§ 2, n. 813).

5° **Service et amour.** — Ce service est une forme et une manifestation de l'amour, qui pour Ignace doit être mis « plus dans les œuvres que dans les paroles » (*Ex.*, n. 230), écho de la première épître de saint Jean (3, 18) et de celle de saint Jacques (1, 22). Le Christ envoie beaucoup de personnes qui sont « ses serviteurs et ses amis » (*Ex.*, n. 146). Ceux qui auront reconnu la vérité de leur existence dans cet envoi s'efforceront de « servir la divine Bonté et de lui plaire à cause d'elle-même, à cause de l'amour et des bienfaits sans pareils dont elle les a prévenus » (*Const.*, 3e p., ch. 1, § 26, n. 288), car « il faut estimer par-dessus tout le fait de beaucoup servir notre Seigneur par pur amour » (*Ex.*, n. 370). Motivé par la reconnaissance, le service réalise l'amour que l'homme porte à Dieu. On a déjà dit qu'il était pour le profit spirituel des hommes. « En servant les serviteurs de mon Seigneur, c'est le Seigneur même de tous que je pense servir » (*Ep.* 550, t. 2, p. 317). L'amour qu'Ignace a pour le Christ n'a pas le caractère nuptial d'union fruitive que l'on trouve

chez d'autres spirituels et d'autres mystiques; il prend la forme du service de tous les hommes dans l'accomplissement de la volonté du Père.

3. LE SERVICE DE LA COMPAGNIE DANS L'ÉGLISE

1° **Servir le seul Seigneur et l'Église son épouse.** — On reporte en général à 1541 la rédaction des règles des *Exercices* « pour avoir le sens vrai qui doit être le nôtre dans l'Église militante » (n. 353-370). Ces règles sont le résultat d'une expérience de l'Église qui, commencée plus précisément à la conversion, continuera de se vivre pendant toute la vie de saint Ignace.

Les *Exercices* parlent peu de l'Église. S'ils semblent soustraire à l'Église et au monde un retraitant engagé dans une démarche individuelle, ils le font pourtant vivre des sacrements de l'Église : pénitence et Eucharistie. Ils restitueront à l'Église et au monde un homme qui a désormais une conscience plus claire et plus décidée de ce que Dieu veut de lui. L'Église, « notre sainte Mère l'Église hiérarchique », y est présente au moment important de l'élection (n. 170, 177). C'est devant l'Église triomphante que se fait l'oblation du Règne (n. 98). C'est dans le champ de l'Église, et du monde, que le Christ envoie ses amis et serviteurs (n. 141, 145) Ignace a dû en saisir le mystère dans l'illustration du Cardoner.

Le pèlerin, qui pensait que sa voie était de rester à Jérusalem, reconnaîtra la voix du Seigneur dans l'ordre d'un homme d'Église muni de pouvoirs hiérarchiques. Il sera en contact avec d'autres autorités de l'Église : inquisiteurs de Salamanque, évêques, responsables de l'université de Paris lui feront vivre la tension qui existe entre l'esprit et l'institution. Il est typique qu'à Alcala, où il mène une vie qui inquiète les inquisiteurs, Ignace refuse la lecture de l'*Enchiridion* d'Érasme; que, plus tard, il ne permet pas aux siens de lire Savonarole; l'un et l'autre, parce que discutables (L. Gonçalves da Camara, *Mémorial*, n. 98, 244; *Fontes narrativi*, t. 1, p. 585, 668-669). Ignace vivra cinq ans à Paris, où les œuvres de Luther ont été brûlées en 1521 et les *Colloques* d'Érasme condamnés en 1528. En janvier 1535, une procession de pénitence répare des insultes anticatholiques, six semaines avant qu'Ignace n'ait à se défendre lui-même devant l'inquisiteur Valentin Liévin.

C'est après avoir vécu dans cette ambiance qu'il exprimera son sens de l'Église, dont il accepte les formes concrètes de piété alors si contestées : pèlerinages, confession, assistance à la messe, heures canoniales, vie religieuse, vœux, reliques, statues, jeûnes, indulgences, etc. C'est aussi depuis 1534 que les compagnons ont décidé, au cas où le pèlerinage de Jérusalem serait impossible, de s'en remettre au vicaire du Christ qui pourra les employer là où il jugera qu'ils contribueront davantage à la gloire de Dieu et au salut des âmes. Cette résolution qui deviendra le « quatrième vœu » de la compagnie, — en réalité le premier parce que principal et fondamental —, vœu d'obéissance au pape en ce qui concerne les « missions », donne un élargissement communautaire au *Suscipe* individuel des *Exercices*. « Nos personnes et nos vies ayant été offertes et consacrées par nous à Jésus-Christ notre Seigneur et à son vrai et légitime vicaire sur terre pour qu'il disposât de nous... », « Sa Sainteté à qui nous avions de tout cœur offert tout nous-mêmes, volonté, intelligence, actions... » (*Deliberatio primorum Patrum*, 1539; *Constitutiones*, t. 1, p. 3-4). Le résultat de leur délibération sera « ce que le Seigneur nous a inspiré et que le Siège Apostolique a confirmé et approuvé » *(ibidem)*. Le don individuel et collectif au Christ prend la forme institutionnelle d'un service dans l'Église et qualifie une nouvelle forme de vie religieuse; l'amour du Christ invisible devient amour et service de l'Église hiérarchique visible. « Entre le Christ qui est l'Époux et l'Église son épouse, il y a un même esprit qui nous gouverne et nous dirige pour le bien de nos âmes » (*Ex.*, n. 365). Les motivations du quatrième vœu données dans la bulle de confirmation de 1550, « pour une dévotion plus grande à obéir au Siège apostolique... et pour une plus sûre direction du Saint-Esprit » (*Exposcit debitum*; *Constitutiones*, t. 1, p. 377), affirment à nouveau l'union, perçue dans l'Esprit, entre le Christ et son Église.

2° **L'Église militante.** — Ces vues spirituelles tiennent le plus grand compte de la réalité visible. L'expérience de l'Église chez Ignace est essentiellement concrète.

C'est l'Église de son frère prêtre et chargé de famille, de sa tante, pieuse franciscaine, de la réforme catholique qui s'accomplit en Espagne, traversée de courants multiples, celle des abus du bourg d'Azpeitia, celle des alumbrados et des inquisiteurs de Salamanque, en attendant les prédicateurs luthéranisants de Rome. C'est aussi l'Église des confesseurs de Montserrat et de Rome, déchirée par la scission luthérienne, lente à entreprendre sa réforme, l'Église où fleurissent de nouvelles « compagnies », l'Église des évêques dans les diocèses desquels il faudra travailler, l'Église des cardinaux qu'il faut intéresser à la gloire de Dieu, l'Église des papes favorables ou moins favorables à la compagnie. C'est le peuple de Dieu dans lequel du bien se fait, mais où le mal existe sous la forme du duel, des guerres, de la mauvaise conduite des responsables, de la cupidité et du népotisme. Ce sont les lacunes institutionnelles, les possessions bénéficiales, les déviations de la piété, le faible bon renom de certains religieux, en un mot, les limites et les déficiences des hommes.

Cette Église hiérarchique, toute la correspondance d'Ignace témoigne qu'il la connaît telle qu'elle est. Puisque « nous devons aimer tout le corps du Christ en sa tête Jésus-Christ » (*Ep.* 3578, t. 5, p. 221), Ignace la servira et proposera comme but à la compagnie la défense de la foi et sa propagation, le progrès des âmes dans la vie et la doctrine chrétiennes par toute espèce de ministère de la parole, l'administration des sacrements, la réconciliation des dissidents, l'aide à ceux qui sont dans les prisons et les hôpitaux et par toute espèce d'œuvres de charité à accomplir dans un esprit de complète gratuité (bulle *Exposcit debitum*; *Constitutiones*, t. 1, p. 376). Son amour effectif de l'Église sait parfaitement où sont les maux et les remèdes.

Marcel II avait permis à Ignace de suggérer ce qui lui semblerait opportun pour la gloire de Dieu et le bien de l'Église. Le pape mourut trop tôt pour savoir ce que devait lui dire Ignace et que ses confidents de Rome ont rapporté : « Si le pape réformait sa personne, sa maison et les cardinaux de Rome, il n'y aurait rien de plus à faire et le reste se ferait très vite tout seul » (L. Gonçalves da Camara, *Mémorial*, n. 343; *Fontes narrativi*, t. 1, p. 719). L'Esprit inspira Ignace et ses compagnons de s'offrir au pape. Il lui inspira aussi de parler librement pour le bien de l'Église.

3° **Le service du corps de la compagnie.** — Le service du Christ est devenu un service dans l'Église et en tous les hommes. De personnel qu'il

était, l'idéal s'est fait collectif. Un petit groupe d'hommes est devenu la compagnie. Cette compagnie est souvent présentée dans les *Constitutions* comme un corps. Il n'est pas sûr que l'image soit due à saint Paul parlant du corps du Christ. Elle a connu comme réalité vécue de longues maturations. Dès Barcelone, Ignace avait des compagnons. A Alcala et à Salamanque, il a groupé autour de lui quelques étudiants qui vivent à l'apostolique. L'essai manqué réussira à Paris, où des amis dans le Seigneur, unis par leurs désirs, leurs mises en commun et la paternité spirituelle de celui qui donna à plusieurs d'entre eux les *Exercices*, vont émettre des vœux de pauvreté et de chasteté, puis décider, après s'être mis à la disposition du pape, de vivre dans l'obéissance à un supérieur. Au fur et à mesure que la rédaction des *Constitutions* progresse, l'idée du corps s'affirme. Un long processus de formation aboutit à accepter et à incorporer dans la compagnie (5e partie) des sujets dont la vie religieuse personnelle est précisée (6e partie), avant qu'ils ne soient répartis dans la vigne du Seigneur (7e partie), non sans que soit maintenue une union étroite entre la tête (9e partie) et les autres membres qui sont à travers le monde (8e partie). Ce corps devra se maintenir et se développer (10e partie). Le corps de la compagnie est conçu comme une entité organique où les dynamismes personnels et les fonctions différenciées sont orientés vers l'aide à tout prochain. Ce corps comprend des membres dont le degré d'appartenance à l'ordre est différent selon leur responsabilité (*Const.*, 5e p., ch. 1, § 1, n. 511).

La compagnie de Jésus est un ordre de prêtres (bulle *Exposcit debitum*, § 6; *Constitutiones*, t. 2, p. 380) aidés dans leurs tâches par des auxiliaires, des coadjuteurs, qui peuvent ne pas être prêtres, mais partagent la même vocation apostolique. Au 16e siècle, il n'aurait pas été facile de fonder un groupement religieux destiné au soin spirituel des hommes, qui n'ait été un ordre de clercs. Ignace s'est engagé dans les études qui devaient le conduire au sacerdoce, conscient qu'en suivant cette voie, il pourrait aider le prochain. La foi à propager et à défendre, le progrès spirituel à promouvoir, qui s'effectuent par tout ministère de la parole de Dieu, par l'administration des sacrements, surtout de pénitence et d'Eucharistie, sont des tâches qui, pour différer de la charge pastorale, sont éminemment sacerdotales. Ignace travaillera à fonder des séminaires. L'envoi par le pape de ces prêtres réformés ne relève pas seulement de la structure hiérarchique de l'Église. Par le sacerdoce, il insère l'apostolat dans l'économie sacramentelle.

On sait la place que tient la Messe dans la vie d'Ignace. Le *Journal spirituel* révèle ce que le dévotion du converti de Manrèse laissait entrevoir. Le saint la voit comme offrande, comme intercesssion, comme action de grâces. Il la fait célébrer pour les bienfaiteurs et aussi souvent que les circonstances réclament de Dieu un secours particulier. Il se fait aussi l'apôtre de la communion fréquente, ce qui était alors une nouveauté. La transformation qu'il introduisit pour le rituel de l'émission des vœux dit assez bien où sont ses pensées; les vœux sont prononcés juste avant la communion et non plus à l'offertoire : au don du Christ en son corps livré répond le don de toute la vie du religieux dont le sacrifice est entraîné dans celui du Christ.

Le processus de lente croissance et de longue incorporation qui constitue la formation vise à faire d'un candidat de bonne volonté un membre vivant et actif. Le corps lui communique ce qui est sa vie en lui faisant partager son existence et son esprit. La vie personnelle s'insère dans une structure sociale. La constance des désirs y est éprouvée. On passe par les expériences fondamentales du fondateur : pèlerinage, exercices spirituels, humbles tâches, « probations » et « expériments » divers, qui comportent une connaissance mutuelle des sujets formés, entre eux et avec les responsables de cette formation. Ces épreuves permettent de voir si le sujet est apte. Le corps rejette les éléments inassimilables, qu'il aide d'ailleurs à trouver leur véritable voie pour servir le Seigneur.

La formation est sous le signe d'échanges et de contacts qui doivent enrichir ceux qui auront ensuite à traiter avec des hommes très différents. La diversité des membres du corps exige une profonde unité spirituelle entre la tête et les membres et entre les membres (*Const.*, 10e p., § 8-9, n. 820-821). « Le lien essentiel, unissant à la fois les membres entre eux et avec leur tête, est l'amour de Dieu notre Seigneur » (8e p., ch. 1, § 8, n. 671). Les rapports mutuels, les communications fréquentes, l'ouverture confiante, la soumission à la loi du Christ dans l'obéissance, l'union des cœurs, des jugements et des volontés, la charité et la modération des supérieurs sont autant de facteurs de cette unité.

4° Le corps de la compagnie et les personnes. — La compagnie de Jésus est faite de personnes librement engagées. Comment se résout la tension corps-personne? En attendant de parler plus en détail de l'attention qui est portée aux destinées individuelles, on peut dire qu'Ignace situe cette relation sur le plan du bien universel *et* du bien particulier. « Les Constitutions ont pour but d'aider au maintien et au développement du corps et de chacun des sujets de la compagnie » (*Const.*, prol., n. 136). Pour lui, les choses doivent se résoudre plus par l'harmonie que par les conflits. Le bien universel, qui est aussi dit « bien commun », est ce qui permettra à la compagnie de remplir sa tâche, et, dans bien des cas, il coïncide avec le bien des personnes (*Const.*, 4e p., ch. 10, § 5, n. 424; 6e p., ch. 2, § 14-15, n. 576 et 579; 9e p., ch. 3, § 2, n. 739). La structure collective ne prévaut pas sur l'individu qui se verrait écrasé par une nécessité sociale anonyme et abstraite.

Mais les fins poursuivies étant identiques, la personne s'insère dans le corps pour en partager la vie, et la *discreta caritas* du supérieur adapte les exigences de l'universalisme aux possibilités de chacun, ce qui peut entraîner des limitations et des renoncements pour un plus grand bien. La primauté du bien universel sur le bien particulier est parfois affirmée, par exemple dans le choix des ministères, dans la nécessité d'avoir des supérieurs dont la tâche propre est de se consacrer au bien universel, dans le détachement de l'amour-propre (*Const.*, 7e p., ch. 2, § 1E, n. 623; 8e p., ch. 1, § 8, n. 671; 9e p., ch. 1, n. 719). En deux cas précis, qu'il s'agisse d'admettre ou de renvoyer un sujet, la préférence est nettement donnée au bien universel (1e p., ch. 3, § 16, n. 189; 2e p., ch. 2, § 3, n. 212). Ignace tient un principe qui, formulé à propos des ministères apostoliques, semble pouvoir être étendu à d'autres domaines : « le bien étant d'autant plus divin qu'il est plus universel » (7e p., ch. 2, § 1D, n. 622). Ce principe, peut-être hérité d'Aristote et de saint Thomas, utilisé pour un ordre apostolique, manifeste que Dieu veut le salut de tous les hommes : l'universalité en extension atteint-

dra le plus d'hommes possible, l'universalité en profondeur les atteindra au fond d'eux-mêmes. L'amour de tous est aussi l'amour total de chacun.

5° **L'obéissance.** — C'est dans la ligne du service de Dieu par l'Église qu'il faut d'abord situer l'obéissance ignatienne. Le futur fondateur y a été conduit par la recherche incessante de la volonté de Dieu qu'il a tenté de découvrir par les moyens les plus variés : analyse des motions spirituelles, conseils demandés, intimations acceptées ou discutées, donc discernées, des supérieurs hiérarchiques, interprétation des événements, demandes de confirmation. Cet ignorant des choses spirituelles que Dieu traitait « exactement comme un maître d'école traite un enfant » (*Aut.*, n. 27), désireux de n'être pas sourd à l'appel du Christ, mais prompt et diligent (*Ex.*, n. 91), est devenu disponible à entendre la voix du pape et du supérieur « comme si elle venait du Christ notre Seigneur, car c'est en son nom que nous obéissons, pour son amour et pour sa révérence » (*Const.*, 6e p., ch. 1, § 1, n. 547).

C'est aussi dans la ligne de la « mission », de l'envoi, que l'obéissance de la compagnie et de chacun de ses membres doit être située. Le petit groupe des compagnons a reconnu sa vocation dans cette mise à la disposition du vicaire du Christ qui envoie (*Const.*, 6e p., ch. 1, § 1, n. 547; 7e p., ch. 1, § 1, n. 603 et 605). Les documents constitutionnels des premiers temps ne laissent aucun doute et Ignace n'a jamais varié sur ce point. La célèbre « Lettre sur l'obéissance » du 26 mars 1553 (*Ep.* 3304, t. 4, p. 669-681), que précèdent plusieurs autres, reprend sous une forme littéraire différente ce que disent les *Constitutions*.

L'obéissance est, de ce fait, réalisée d'abord dans et par le corps de la compagnie, ensemble d'hommes animés d'un même esprit et poursuivant une même fin. Ce corps est fortement hiérarchisé.

Le principe monarchique règne au temps de saint Ignace. On aspire alors à un « Seigneur universel ». Lui et ses compagnons ont la « vision très cosmologique d'un monde stable, hiérarchisé, à l'image duquel et dans le cadre duquel était constituée la société chrétienne » (Y. Congar, *Autorité, initiative, coresponsabilité*, dans *Au milieu des orages*, Paris, 1969, p. 73). L'ordre cosmique aristotélico-thomiste a pu inspirer Ignace, et aussi les hiérarchies angéliques du pseudo-Denys, non moins que les subordinations politiques de l'ancien Testament, les États régis par de bonnes lois et la hiérarchie ecclésiastique. Il invoque lui-même ces faits pour ramener le gouvernement à l'unité d'un supérieur (*Ep.* 182, t. 1, p. 553), légitimer le gouvernement d'un seul homme sur d'autres.

Mais l'expérience a principalement inspiré cette subordination. Ignace a d'abord voulu servir le Christ et il a gagné ses compagnons à ce service. Tous se sont adressés au pape, vicaire du Christ. Ils ont décidé ensuite d'obéir à l'un d'entre eux qui devra suppléer le pape pour d'innombrables points particuliers de la vie courante, qui s'étendront aux « missions » (*Deliberatio primorum patrum*, 7-8; *Constitutiones*, t. 1, p. 7). Celui-ci déléguera peu à peu ses pouvoirs à d'autres supérieurs. Si l'obéissance requise est une obéissance au Christ dans ses représentants et ses interprètes, qui se retrouve souvent dans la tradition spirituelle de la vie religieuse, on voit les motivations profondes qui l'insèrent dans tant de textes constitutionnels et lettres.

Const., 3e p., ch. 1, § 23 et 26, n. 284 et 286; 4e p., ch. 4, § 3, n. 342; 6e p., ch. 1, § 1, n. 547; 7e p., ch. 2, § 1A, n. 619; 9e p., ch. 3, § 20, n. 765; — *Ep.* 182 et 243, t. 1, p. 561 et 689; *Ep.* 295, t. 2, p. 58; *Ep.* 3304, t. 4, p. 671, 672, 678.

C'est pour le Christ et comme le Christ qu'on obéit. C'est au Christ que l'on obéit en tout supérieur. Cette vue de foi qui ne s'arrête pas aux qualités ou aux défauts, qui dépasse l'admiration ou la critique, cherche à trouver « Dieu en tout ». L'attitude demandée à celui qui obéit est compatible avec une recherche réaliste d'hommes vraiment capables de gouverner. Si le premier doit se laisser mener « comme un cadavre », on exige du général de la compagnie que ses inférieurs puissent penser qu'il « possède savoir, vouloir et pouvoir pour les diriger en notre Seigneur » (*Const.*, 8e p., ch. 1, § 6, n. 667).

Ignace qui marque fortement la subordination met aussi en relief qu'elle comporte le principe de *subsidiarité* : chaque supérieur est responsable dans sa charge. « Ce n'est pas l'office du provincial ni du général de s'occuper des affaires dans le dernier détail... Il suffit d'être comme le moteur universel; donnez mouvement et giration aux moteurs particuliers. Vous ferez ainsi plus de choses » (*Ep.* 3104, t. 4, p. 559). Si le général délègue ses pouvoirs, cela implique qu'un autre les exercera. Si cet autre rend compte, ce sera de sa propre gestion, de son propre gouvernement au nom du Christ.

6° **L'holocauste et la conscience personnelle.** — Du point de vue du sujet, cette obéissance doit tendre vers la perfection. Au-delà de l'exécution matérielle, il faut l'acquiescement de la volonté, — « l'homme revêt Dieu », dit saint Ignace —, et, plus difficile encore, la soumission, parfois pleine d'abnégation, de l'intelligence et du jugement. Présentée comme un « martyre », l'obéissance est aussi un holocauste dans lequel se renouvelle concrètement le *Suscipe* des *Exercices* où l'homme rendait à Dieu sa liberté, sa mémoire, son intelligence et toute sa volonté, tout ce qu'il possédait, pour être conformé à la Sagesse souveraine, règle de toute rectitude. Le *perinde ac cadaver*, hérité de saint François d'Assise et introduit à partir de 1550 dans les textes constitutionnels (*Const.*, 6e p., ch. 1, § 1, n. 547), est l'exemple de la disponibilité absolue envers Dieu. Obéir ainsi oblige la Providence à régir chacun. L'image a fait fortune. Le contexte où elle est employée parle d'obéir « dans un esprit d'amour et non de crainte, avec promptitude, joie spirituelle et persévérance ». Et ailleurs : « très humblement, intégralement, promptement, fortement, sans excuses ni murmures » (3e p., ch. 1, § 23, n. 284). L'obéissant entre dans le mystère de mort, à l'imitation du Christ dont l'exemple inaugure et conclut la « Lettre sur l'obéissance ». Les qualités qu'Ignace veut voir en lui sont celles mêmes de la vie. Il aide ainsi tout le corps de l'ordre (6e p., ch. 1, § 1, n. 547).

Devant cet idéal exigeant, on peut se demander ce que devient la conscience personnelle qu'une abnégation radicale semble anéantir. Peut-on même obéir ainsi? Là où il y a péché manifeste, il n'y a pas à obéir. Là où il y a évidence que le supérieur se trompe, il n'y a pas à obéir. Mais s'il n'y a pas évidence, il sera bon de faire crédit à celui qui commande, de chercher des raisons qui justifient l'ordre. Les *Exercices* demandaient d'être « plus prêt à sauver la proposition du prochain qu'à la condamner » (*Ex.*, n. 22).

Si l'on ne peut entrer dans les raisons du supérieur, Ignace conseille l'obéissance aveugle, qui ferme les yeux et met de côté le jugement et l'opinion personnels, en tenant captif l'entendement.

On a pu évoquer à ce propos les « nuits de l'obéissance » (M. Giuliani, dans *Christus*, n. 7, 1955, p. 349-

368). L'homme passe par une épreuve purifiante qui requiert son activité coopératrice pour sacrifier ses plans personnels louables, ses idées, à la volonté que Dieu lui exprime par un intermédiaire humain. Ignace a marqué le niveau spirituel de cette attitude en la comparant à la foi d'Abraham prêt à sacrifier son fils Isaac (*Ep.* 3304, t. 4, p. 679). Il distingue cette obéissance aveugle d'une autre où l'inférieur doit « représenter au supérieur avec humilité... les raisons ou des inconvénients allant contre l'ordre reçu » (*Ep.* 52, t. 1, p. 228). Ou bien, tout en étant prêt à mettre de côté son jugement, on propose les raisons qu'on pourrait avoir contre l'ordre donné.

Cette représentation, dont les *Constitutions* parlent plusieurs fois et dont une instruction de 1555 détaille les modalités (*Ep.* 5400a, t. 9, p. 90-92), doit être faite après mûre réflexion et prière dans un esprit d'indifférence, oralement ou par écrit, même après la décision du supérieur. Elle peut être réitérée plusieurs fois. « L'expérience en effet découvre avec le temps beaucoup de choses et il arrive qu'elles varient au cours du temps » (p. 91). Il ne faut pas employer de formules absolues; la simple humilité des mots témoignera de la disponibilité de l'esprit et du cœur. C'est dans un échange que se cherchera et se précisera la volonté de Dieu.

Bien des faits attestent que cette recommandation n'est pas restée lettre morte. « Je désire beaucoup en tous une indifférence universelle; et ainsi, en supposant l'obéissance et l'abnégation de la part des inférieurs, je me trouve très bien de suivre l'inclination de chacun », disait Ignace (L. Gonçalves da Camara, *Mémorial*, n. 117; *Fontes narrativi*, t. 1, p. 596). Ignace tenait effectivement grand compte de la personnalité, des dispositions, des suggestions et des goûts de ses fils, les formant à une ouverture de conscience qui leur permettait de se faire librement connaître, pour établir avec eux une relation spirituelle vécue en Dieu.

7° **Les garanties de l'obéissance.** — Le religieux doit obéir sans tenir compte de la valeur du supérieur, c'est le point de vue auquel il doit se placer pour agir en perfection. En fait, celui qui lui commande doit être doué de nombreuses qualités : en premier lieu, l'obéissance qui est d'un grand exemple et d'une grande édification, puis l'humilité qui le manifestera aux autres comme le « lieu-tenant » du Christ et lui rappellera qu'il n'est pas infaillible (tout en ayant grâce d'état), le discernement et l'expérience spirituelle, l'attention à autrui, l'endurance au travail (*Const.*, 4e p., ch. 10, § 5, n. 424). Le général de la compagnie devra avoir une grande familiarité avec Dieu, une charité resplendissante et une humilité qui le rendent aimable, une maîtrise de ses passions, un réalisme équilibré dicté par la rectitude; il lui faudra être magnanime, patient, persévérant, doué d'intelligence, de jugement et de discernement, de vigilance et d'énergie, dons auxquels s'adjoindront la bonne santé, le crédit et la bonne réputation (9e p., ch. 2, n. 723-735). Ce portrait oriente vers un idéal. Il est fait pour que l'obéissance se réalise dans l'amour mutuel et l'amour de Dieu.

Le supérieur n'agit d'ailleurs pas seul. Il décide, en dernière analyse (4e p., ch. 17, § 6, n. 503), mais auparavant, il s'informe et consulte ceux qui peuvent l'aider à connaître la volonté de Dieu (2e p., ch. 2, § 2, n. 211) et aussi les membres de sa communauté.

Les premiers compagnons délibérèrent souvent ensemble et donnèrent à la compagnie ses premiers traits distinctifs. Les premiers étudiants envoyés à Paris en 1540 fixèrent en commun leur mode de vie. En 1547, les jésuites de Gandie durent élire leur supérieur. C'était une pratique constante que la consulte dans la maison de Rome. Ignace était présent à certaines consultes et, absent des autres, se contentait de faire connaître avant son opinion. Parfois on y traitait avec ordre d'un seul point sur lequel chacun s'exprimait. On discutait, on priait, pour arriver à un avis commun. Parfois ce sont les prêtres, ou les coadjuteurs laïcs, ou les novices qui y sont appelés. Cette expérience de délibérations communautaires a été intégrée à la structure de la compagnie. On voit procéder de même les petits groupes apostoliques envoyés à Trente en 1546, en Allemagne en 1549, à Pérouse en 1552, en Corse en 1553. Peu à peu se sont institués des consulteurs qui sont moins les représentants de la communauté que les aides du supérieur, dont l'autorité s'enrichit de l'avis de tous et dont les décisions sont prises dans l'unité de l'esprit, signe d'un plus sûr accomplissement de la volonté de Dieu.

4. L'EMPLOI DE TOUT L'HOMME POUR LES TACHES APOSTOLIQUES

1° **Des personnalités formées pour Dieu.** — L'œuvre de Dieu réclame des personnalités riches et fortes, totalement données au service du Christ. Le retraitant des *Exercices* se demandait ce qu'il ferait pour le Christ. Il le saura mieux quand il aura parcouru ces étapes qui comportent « toute manière de préparer et de disposer l'âme... pour... trouver la volonté divine » (n. 1), quand il aura engagé pleinement tout lui-même à être totalement disponible à Dieu : son corps, dont les attitudes diverses l'aideront à mieux prier, sa mémoire qui lira son passé en Dieu et se chargera de reconnaissance, son entendement qui examinera et réfléchira, sa volonté, son cœur, son affectivité auxquels les colloques suggèrent les lignes de leur déploiement, son imagination et sa sensibilité, jusqu'aux sens corporels qui commenceront à se purifier, jusqu'au « sentir » qui permettra de réagir aux motions divines. Il engagera sa liberté dans un don de lui-même qu'il vivra en tout état, plus conscient de ce qu'il est, plus conscient de qui est Dieu.

Ceux qui jugeront devoir consacrer leur existence au service plus particulier du Christ verront de même requérir toutes leurs énergies. Les *Constitutions* demandent d'eux des dons naturels et infus (1e p., ch. 2, § 1, n. 147), notamment l'aptitude à acquérir une doctrine saine, un bon jugement, une mémoire fidèle à retenir; pour la volonté, le désir de la perfection spirituelle, la paix, la constance, le courage, le zèle, l'attachement à la compagnie, le don de la parole, un aspect honnête, voire des dons extérieurs, qui, sans être indispensables, peuvent être utiles (1e p., ch. 2, § 5-13, n. 153-161).

Ce capital reçu du Seigneur est à faire fructifier. Tout comme les *Exercices* sont une expérience de Dieu, dont la durée éprouvante favorise la maturation spirituelle de l'homme, les probations, les expériments d'une longue formation animée par l'esprit apostolique vérifieront la solidité de ces qualités et de ces dons orientés, notons-le, vers le prochain. On aura d'abord un soin tout spécial du progrès dans les vertus. La garde des sens aidera à voir le monde et les êtres en Dieu, d'un regard purifié. Le silence sera observé « quand il le faut garder », car il faut apprendre à parler au prochain. La pauvreté de renonciation aux biens s'enracinera dans le renoncement aux affections personnelles. L'humilité se traduira dans les relations que les membres de la « toute petite compagnie » auront avec les autres. On apprendra le discernement, aussi indispensable pour connaître sa

voie que pour aider les autres à la trouver. La domination de soi sera acquise par l'*agere contra* (3e p., ch. 1, § 4-13, n. 250-265). Les travaux où la charité se déploie, l'obéissance nécessaire pour agir en envoyé, la rectitude de l'intention qui maintient constamment la visée originelle du service de Dieu, enfin, un soin intelligent du corps pour éviter que l'esprit ne soit étouffé, sont autant de points concrets de ce programme. Ces vertus posent le fondement de l'abnégation de soi-même, qui permettra aux hommes ainsi formés d'être « vertueux et savants » (4e p., ch. 1, § 1A, n. 308), selon une formulation constante chez Ignace.

Alors, on pourra lancer les jeunes religieux dans l'étude. « S'adonner à la science que l'on étudie avec la pure intention du service divin et qui demande, d'une certaine façon, l'homme tout entier, ne sera pas moins agréable, mais plus agréable, au contraire, à Dieu notre Seigneur, pendant le temps des études » (4e p., ch. 4, § 2, n. 340). Au point qu'on écartera au temps des études les mortifications, les longues prières et les méditations qui en distraieraient. La participation aux cours, aux discussions, aux argumentations, aux répétitions, les exercices, adoptés des programmes et des méthodes de l'université de Paris, pour laquelle Ignace nourrissait une profonde admiration, engageront l'activité des étudiants. Ils devront connaître les *Exercices spirituels* « après en avoir fait l'expérience sur eux-mêmes » (4e p., ch. 8, § 5, n. 408). Cette préparation intellectuelle les rendra « aptes à traiter, dans des endroits si divers avec des gens si différents et en utilisant des moyens variés » (§ 8, n. 414). Ces prescriptions générales seront accommodées au tempérament et aux dispositions de chacun par la discrétion des supérieurs.

2° **Le naturel et le surnaturel.** — L'effort pour développer les virtualités de l'homme destiné à la vie apostolique repose sur une ordination du naturel au surnaturel. Ignace professe, à propos de la compagnie qu'il a fondée et structurée, que c'est Dieu qui mènera à bien ce qu'il a daigné commencer. Il dit clairement que « les moyens qui unissent l'instrument à Dieu... sont plus efficaces que ceux qui le disposent à l'égard des hommes... A partir de ce fondement, les moyens naturels qui disposent l'instrument de Dieu notre Seigneur à l'égard du prochain, seront universellement une aide pour le maintien et le développement du corps entier » (10e p., § 2-3, n. 813-814). Le *tantum quantum* des *Exercices* (n. 23) trouve ici une expression positive et riche qui le développe. Au début de sa conversion, Ignace a méprisé et rejeté ces moyens : il s'embarque sans provision, s'habille de manière étrange, se réjouit de passer pour fou. Il veut faire l'expérience absolue que Dieu sera son refuge et vivre seulement de foi, d'espérance et de charité. Plus tard, le souci de traiter avec le prochain lui fera reconnaître la valeur de l'étude et de l'argent. Il apprendra que sa réputation (tant de fois suspectée et endommagée : huit procès et deux emprisonnements!) est nécessairement à préserver et que la vertu n'est pas dans une position extrême, mais dans l'équilibre de tension que crée la discrétion. Quelle que soit la profondeur de l'expérience mystique de Manrèse, il lui a fallu du temps pour arriver à ce sage discernement qui engage toutes les ressources de l'homme pour le service de Dieu, dont il reconnaît l'absolue transcendance et la souveraine primauté. La subordination du naturel au surnaturel est une conviction qui lui permet d'entrer pleinement dans le monde des hommes et des choses pour les aider à rentrer en Dieu.

Ce principe semble clair. Pourtant certains jésuites eurent du mal à le comprendre et à le mettre en pratique. Défendre juridiquement les droits de la compagnie apparut à l'un d'eux comme une idolâtrie des moyens humains. Il jugeait que c'était « fléchir le genou devant Baal ». Ignace lui fit répondre : « Celui qui met en Dieu le fondement de son espérance, qui, pour son service, se soucie de mettre en valeur tous les dons qu'il (Dieu) donne, intérieurs ou extérieurs, spirituels ou corporels, dans la pensée que sa puissance infinie exécutera avec ou sans eux tout ce qui lui plaira, et qu'un tel souci plaît à Dieu quand il est assumé purement pour son amour, celui-là ne fléchit pas le genou devant Baal, mais bien devant Dieu qu'il reconnaît pour l'auteur de la grâce, mais aussi de la nature » (*Ep.* 776, t. 2, p. 481).

Et six ans plus tard, en 1555, à propos du difficile problème du financement du collège Romain, Ignace écrivait à François de Borgia : « Considérant Dieu notre Seigneur en toutes choses, comme il lui plaît que je le fasse, et tenant pour une erreur de mettre ma confiance uniquement en des moyens ou des calculs humains; n'estimant pas non plus que ce soit une voie sûre de tout confier à notre Seigneur, sans vouloir m'aider de ce qu'il m'a donné; puisqu'il me semble en notre Seigneur que je dois m'appuyer sur ces deux motifs à la fois... » (*Ep.* 5736, t. 9, p. 626).

La solution du dilemme n'est que dans le maintien de la tension : ni spiritualisme irréaliste qui serait un faux hommage à la transcendance, ni activisme humaniste qui serait oubli de Dieu.

De multiples lettres mettent en application le principe énoncé. On y voit à l'œuvre le réalisme apostolique d'Ignace. Pour lui, les dons des candidats, la santé, les études sont des moyens humains. Le sont aussi le crédit, l'autorité dont on jouit auprès des gens de haut rang, qu'ils soient du monde ou d'Église, voire leur faveur. Dans l'apostolat, « on doit préférer les personnes... dont le progrès permettra au bien de s'étendre à beaucoup d'autres qui se trouvent sous leur influence » (*Const.*, 7e p., ch. 2, § 1D, n. 622). L'action sur l'élite sociale du temps s'accompagne d'ailleurs du souci spirituel des régions de misère et de faiblesse où le prochain est en danger *(ibidem)*. Sacré et profane ne sont pas isolés dans leurs sphères respectives. « Courtisan pour le ciel » (H. Rahner, *Ignatius von Loyola. Briefwechsel mit Frauen*, p. 33), Ignace dirige vers la fin du service de Dieu tout ce qui peut y contribuer. Il accepte le monde créé par Dieu, en lui il reconnaît pour l'homme le moyen de glorifier Dieu.

Le monde, Ignace n'a pas toujours eu à son égard la même attitude. Au temps de sa conversion, il s'oppose au « monde » : le vain honneur, les richesses, le désir d'un grand nom, qui conduisent à l'orgueil. Les yeux dessillés, il demande à Dieu de le connaître et de l'avoir en horreur (*Ex.*, n. 63). Mais il sait déjà que ce monde créé par Dieu est l'immense champ où se jouent les destinées humaines, où l'ambiguïté exige le discernement, le lieu de la rédemption accomplie par notre Créateur et Seigneur. La distance qui le sépare du monde est celle de la purification nécessaire. Il rentrera dans le monde pour y vivre, y aider les autres, plus tard pour y lancer ses fils, eux aussi purifiés. Tout ce qu'il y a de bon dans le monde doit servir en Jésus-Christ à la rédemption de l'homme, à la remontée de toute la création vers Dieu : les relations que les hommes ont entre eux, les structures qu'ils édifient, l'influence qu'ils exercent, les richesses dont ils disposent, les faveurs que certains peuvent accorder, tout sera utile pour le Royaume de Dieu, même ce qui semble ne pas le concerner directement. A des missionnaires partant pour l'Éthiopie, Ignace conseille d'avoir avec eux des ingénieurs, des agronomes, d'autres spécialistes et

quelque médecin. « Les indigènes verraient ainsi que tout bien, même corporel, leur vient avec la religion » (*Ep.*, App. de rebus aethiopicis, n. 2, t. 8, p. 688).

3° **Chercher et trouver Dieu en toutes choses.** — Cette utilisation poussée des moyens humains pose des problèmes. L'homme risque d'être victime de l'ambivalence du monde. Tout dépend de son discernement. Il ne saurait renoncer à l'usage de la création pour être sûr de ne pas s'y perdre. Il ne peut se rassurer en pensant que tout aide au bien de ceux qui aiment Dieu. Ce qui importe, c'est d'être éveillé, attentif, sensible, c'est de « chercher et de trouver Dieu en toutes choses ». Vers la fin de sa vie, Ignace a dit que « depuis qu'il a commencé à servir le Seigneur.., il a crû en dévotion, c'est-à-dire en facilité à rencontrer Dieu, et maintenant plus qu'en toute sa vie » (*Aut.*, n. 99). Cette confidence confirmée par J. Nadal et J. Laynez est un des aspects les plus décisifs de son expérience. Il faut y inclure aussi bien l'examen de conscience que le saint pratiquait fréquemment parce qu'il s'y retrouvait devant Dieu, que l'illustration du Cardoner, auquel il se référait souvent. L' « ad amorem » des *Exercices* a formé le retraitant à considérer Dieu présent et agissant dans le monde.

La première lettre conservée d'Ignace dit à une bienfaitrice : « Que vos paroles, vos pensées et vos relations avec autrui soient en lui..; pour l'amour de Dieu notre Seigneur, faites effort en lui. Nous lui devons tout » (*Ep.* 1, t. 1, p. 72).

Plus tard, interrogé sur le temps que les étudiants jésuites doivent donner à la prière, il répondra : « Étant donné le but des études, les scolastiques ne peuvent faire de longues méditations... Mais ils peuvent s'exercer à chercher la présence de Dieu notre Seigneur en toutes choses, par exemple en conversant avec quelqu'un, en allant et venant, en voyant, en goûtant, en écoutant, en pensant, finalement en toutes nos actions, puisqu'il est vrai que sa divine Majesté est en toutes choses par sa présence, sa puissance et son essence. Cette manière de méditer qui consiste à trouver Dieu notre Seigneur en toutes choses est plus facile que de s'élever aux choses divines plus abstraites » (*Ep.* 1854, t. 3, p. 510).

L'application des sens et l' « ad amorem » des *Exercices* sont étendus à tous les actes de l'existence. A divers correspondants, Ignace dit aussi que les affaires, l'étude, le repos pris dans l'obéissance sont prière. Il estime que les distractions supportées pour le plus grand service de Dieu peuvent avoir la même valeur que l'union ou le recueillement de la contemplation continuelle, parce que provenant d'une charité plus ardente et plus forte (*Ep.* 2383, t. 4, p. 127).

Cette recherche de Dieu en tout, si elle est une grâce que le Seigneur donne, est aussi un exercice auquel l'homme se livre. Ignace prévoit la prière formelle personnelle pour les jeunes religieux : messe, examens de conscience, avec quelques autres prières, suivant l'avis du supérieur. Pour les sujets formés, il ne fixe aucune limite. A ces hommes spirituels qu'il suppose « assez avancés pour courir dans la voie du Seigneur », il n'y aura pas d'autre règle à donner que celle dictée par la charité pleine de discernement (*Const.*, 4e p., ch. 4, § 3, n. 342; 6e p., ch. 3, § 1, n. 582).

On connaît l'affirmation de J. Nadal : « Cette grâce de pouvoir prier en toute liberté et de percevoir Dieu en toutes choses, affaires ou conversations.., notre Père l'a reçue comme un grand privilège..; il voyait cette présence et il était *contemplativus in actione* » (Nadal, *Ep.*, t. 4, p. 651). Nadal pense que la grâce de cette prière et de cette contemplation est déposée en tous les membres de la compagnie et reconnaît qu'elle est liée à leur vocation (p. 652). « Contemplatif dans l'action », la formule a fait fortune. Peut-être serait-il plus clair de dire : uni à Dieu dans l'action. Pour qui voit le monde descendant de la bonté de Dieu, le sens théologal de l'univers et de tous les êtres s'approfondira. Pour celui qui cherche la volonté de Dieu et perçoit son amour agissant, la réponse vitale n'est pas dans un écartèlement entre l'attirance de la contemplation et l'exigence de l'action. Elle est dans la conscience d'être uni à Dieu en le servant fidèlement et en faisant sa volonté. Un texte des *Constitutions* dit sur la formation : « On les exhortera souvent à chercher en toutes choses Dieu notre Seigneur, arrachant, autant que possible, d'eux-mêmes l'amour de toutes les créatures, pour le placer dans leur Créateur, l'aimant en toutes et les aimant toutes en lui » (3e p., ch. 1, § 26, n. 288). Ainsi s'exprime l'amour apostolique. Il faut avoir ordonné sa vie, s'être purifié des affections déréglées d'un moi captatif ou jouisseur pour aller aux autres en respectant leur valeur propre et en les aimant dans le Seigneur.

4° **« Aider les âmes ».** — Aimer les autres, c'est pour Ignace « aider les âmes ». Ce mot caractéristique exprime son idée de l'apostolat. S'il parle des « âmes », ce n'est pas qu'il professe un spiritualisme désincarné, comme le prouve son attitude à l'égard du monde : il considère l'homme dans sa destinée éternelle et parle comme on parlait à son époque. Repassant ses souvenirs, Ignace rappelle fréquemment le désir qu'il avait d'aider les âmes (*Aut.*, n. 40, 54, 56, 70, 71, 85). C'est le mot qu'on trouve dans la méditation des deux Étendards où le Seigneur envoie ses serviteurs et amis et leur recommande de chercher à aider les hommes (*Ex.*, n. 146). Il y résume la fin de la compagnie et y revient fréquemment dans les *Constitutions*. Aider, c'est collaborer avec le prochain, pour son bien, dans le respect de sa liberté, pour qu'il trouve la volonté de Dieu et, après l'avoir déterminée, qu'il adopte les moyens concrets de l'accomplir; c'est permettre aux autres de trouver la vérité de leur existence. Ce n'est ni conquérir, ni imposer, ni diriger. Le sens des autres et de la Rédemption fait se porter au secours de la faiblesse humaine (qu'on partage) pour la soutenir quand elle défaille, la relever quand elle est meurtrie, la faire réfléchir quand elle s'égare, lui rappeler l'essentiel quand elle se disperse, l'orienter quand elle erre, la consoler et la conforter quand elle peine, la faire progresser quand elle est décidée au mieux, lui représenter l'idéal de la perfection chrétienne à laquelle Dieu l'appelle, suivant ses capacités et son état. Cette perception attentive et discrète des nécessités d'autrui, personnelles ou collectives, est une attitude de dévouement aux intérêts de Jésus-Christ qui respecte Dieu agissant dans les âmes et qui respecte les hommes dont la liberté doit aller vers Dieu. Attitude apostolique d'autant plus humble et difficile que l'apôtre est cultivé, lettré, « savant », et qu'il peut être tenté de confisquer à son profit ce qui appartient à Dieu. Les instructions d'Ignace et sa propre manière de faire montrent que c'est dans cet esprit de service qu'il met l'essentiel de l'apostolat.

5° **Traiter avec le prochain.** — Comment aider le prochain? Les bulles d'approbation et de confirmation de la compagnie et les *Constitutions* énumèrent les activités apostoliques qui seront celles de ses membres. Dans les missions extraordinaires et temporaires, dans les ministères dont s'acquitteront les maisons stables

et les collèges, on aidera le prochain par l'exemple de la parfaite honnêteté et de la vertu chrétienne, par les désirs et les prières, par les messes, par l'administration des sacrements, par des prédications, des cours et l'enseignement de la doctrine chrétienne, par des conversations spirituelles, des conseils ou des encouragements, par les *Exercices spirituels*, par des œuvres de bienfaisance corporelle dans les hôpitaux, les prisons et pour les pauvres, en s'y employant personnellement et en faisant agir les autres (*Const.*, 7e p., ch. 4, § 2, n. 637-651). Le contact humain est nécessaire à l'apostolat des groupes ou des personnes. Ignace en est si convaincu qu'il a donné dans ses *Instructions* des indications sur la manière de traiter *(conversar)* avec le prochain.

En soi, il serait désirable que ce contact soit le travail d'une petite équipe, composée d'hommes aux qualités complémentaires permettant une division des tâches et un meilleur rendement apostolique. La septième partie des *Constitutions*, traitant de l'envoi en mission par le supérieur de la compagnie, développe toute une tactique de l'action.

Elle suggère notamment de choisir des hommes robustes, sûrs ou prudents selon la difficulté physique, le danger des situations et la qualité des personnes. On fera travailler ensemble le prédicateur et le confesseur, le débutant et l'homme d'expérience, l'homme du zèle et celui de la circonspection, pour que, s'aidant mutuellement, ils puissent aider les autres (ch. 2, § 1, n. 618-626). L'unité des idées et des paroles, qui suppose un renoncement à l'individualisme et une abnégation qui s'efface dans le souci de l'action commune, est recommandée.

Pour traiter avec le prochain, on se présentera, comme Ignace l'avait déjà décidé pour lui en 1536, désireux de « prêcher en pauvreté », dans un esprit de désintéressement attentif à éviter tout soupçon de cupidité, heureux d'exercer le ministère en toute gratuité, sans rétribution, en reconnaissance de tout ce que l'on a reçu gratuitement. Cette attitude de pauvreté apostolique est très importante. On la témoignera soi-même « sincèrement, effectivement, affectueusement » (*Ep.* 24, App. 1, t. 12, p. 253; cf G. Switek, *Der Armutsgedanke des hl. Ignatius von Loyola*, thèse, Univ. grégorienne, Rome, 1970). L'humilité et la charité inspireront de se faire tout à tous. Les œuvres prouveront que cet amour est vrai. S'adapter est indispensable.

On donnera libéralement de son temps. On écoutera longuement et volontiers. Pour gagner l'affection d'autrui, on considérera le tempérament de ceux avec qui on traite. On se règlera sur la commodité et la situation de l'interlocuteur, se comportant amicalement avec les gens tentés et tristes, mais ne laissant personne partir dans un sentiment de tristesse. Cette adaptation ne saurait être dommageable à l'apôtre. « Le souci de plaire à tous ne doit pas leur faire oublier leur conscience » (*Ep.* 18, App. 1, t. 12, p. 241). Il n'est pas possible d' « oublier son âme tout en s'occupant des autres... pour tout le gain spirituel du monde... On ne considérera pas les créatures comme belles ou aimables, mais comme lavées dans le sang du Christ, comme des images de Dieu, comme le temple du Saint-Esprit » (*Ep.* 24, App. 1. t. 12, p. 251).

Aider sera conseiller. Lent, réfléchi, plein d'amour, on donnera son avis avec tranquillité et humilité, témoignant à tous de l'affection, même s'ils sont divisés en factions, sans se passionner pour personne. La maturité des conseils donnés sera le fruit de la réflexion, de l'étude des situations, d'une mise en commun qui fait penser aux éventualités possibles, qui examine le résultat de la journée et les objectifs du jour suivant, au cours d'un examen de conscience collectif. Le but est toujours le même : animer les âmes à mieux se connaître, à mieux connaître et aimer leur Créateur et Seigneur. Les auditeurs des leçons devraient retourner chez eux non seulement plus savants, mais meilleurs. Si l'on traite avec des personnes dont on espère plus de fruit, c'est que l'aide qu'on leur apporte leur permettra d'aider davantage autrui pour la gloire de Dieu.

Conclusion. — L'expérience d'Ignace de Loyola est celle d'un chrétien qui, s'éveillant à la vie de l'esprit et sensibilisé à l'action de l'Esprit, a pris une conscience toujours plus nette de la volonté de Dieu sur lui-même et sur le monde. Pécheur, sauvé en Jésus-Christ, il a écouté et accepté l'appel que le Christ lui faisait entendre de coopérer à l'œuvre universelle de la Rédemption. Il a cherché Dieu. Il a trouvé Dieu, selon ses propres paroles, en suivant une ligne où chaque découverte est le point de départ d'une nouvelle recherche et où chaque recherche tend vers une nouvelle découverte. Ces assomptions successives qui intègrent, suivant un rythme différent, ce qui a été vécu et expérimenté antérieurement, engagent Ignace dans un mouvement continuel qui va de l'homme qu'il est à Dieu qui le conduit et qui lui inspire d'aller vers les autres hommes, pour les « aider ». Ces autres hommes à leur tour, vivant des situations concrètes, font retourner Ignace vers Dieu pour savoir ce que le Seigneur attend d'eux.

Au fur et à mesure que cette expérience de Dieu, des hommes et de soi-même se déroule, des constantes se dégagent, autant de points d'appui pour une action future, pour un prochain discernement, dont la fermeté demeure essentiellement souple et ouverte. Car Dieu transcendant est au-dessus des principes que ses serviteurs découvrent et appliquent, et ses voies irréversibles requièrent avant tout qu'ils soient sensibilisés spirituellement aux événements intérieurs ou extérieurs, personnels ou collectifs, ce qui permet de percevoir avec clarté, de discerner avec patience, de décider avec netteté et d'exécuter avec constance la volonté de Dieu.

En aidant les autres à trouver leur voie vers Dieu, Ignace avance dans la sienne. La période de la conversion marque les premiers pas incertains de ce cheminement, celle des études en montre les affermissements, le temps de la constitution et du gouvernement de la compagnie de Jésus en illustre les progrès. On a noté que la vie du fondateur, à partir de 1540, s'effaçait dans la vie de la compagnie. Cet effacement apparent est identification. Les rencontres d'autrui, le travail pour autrui, sous toutes ses formes, provoquent des rencontres avec Dieu. Grâce à elles, Ignace devient celui qu'il doit être : un homme qui vit « dans le Seigneur » pour le monde au service de Jésus-Christ. C'est en utilisant tout ce qu'il est pour Dieu et pour les hommes qu'il réalise sa vocation de fondateur. Son expérience, reflétée dans les *Exercices*, se condense et se codifie dans les *Constitutions*. C'est ainsi que s'exerce durant sa vie et au-delà de sa vie son influence. Il sera possible à ceux qui suivront sa voie de constituer cette expérience en doctrine. C'est en demeurant fidèles à la disponibilité qui caractérise l'expérience qu'ils en vérifieront la fécondité.

Une bibliographie de la spiritualité de saint Ignace recouvre nécessairement celle des *Exercices spirituels* et, en partie, celle de ses biographies; on se reportera donc aux bibliographies des col. 1276-1277 et 1310 svv.

Nous retenons ici : 1) les principaux ouvrages du 20e siècle qui présentent une vue d'ensemble ou un aspect majeur de la spiritualité du saint; — 2) les revues ignatiennes ou les revues qui donnent de nombreux articles sur notre sujet, puis le nom des principaux auteurs de monographies ignatiennes; — 3) différentes études, parues depuis 1958, sur les principaux thèmes spirituels ignatiens.

1. **Ouvrages d'ensemble.** — A. Brou, *La spiritualité ignatienne*, Paris, 1914, 1928. — E. Przywara, *Majestas divina. Ignatianische Frömmigkeit*, Augsbourg, 1925. — E. Böminghaus, *Die Aszese der ignatianischen Exerzitien*, Fribourg-en-Brisgau, 1927 (trad. franç., Paris, 1936). — H. Gill, *Jesuit Spirituality*, Dublin, 1936. — Fr. Charmot, *La doctrine spirituelle des hommes d'action*, Paris, 1938, p. 197-349. — P. de Chastonay, *Die Satzungen des Iesuitenordens*, Einsiedeln-Cologne, 1938 (trad. franç., Paris, 1941). — V. Larrañaga, *La espiritualidad de S. Ignacio... Estudio comparativo con la de S. Teresa de Jesús*, Madrid, 1944; *San Ignacio de Loyola*, Saragosse, 1956 (recueil d'articles).

J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 3-170 (trad. espagnole, Santander, 1955, et anglaise, Chicago, 1964). — *Ignatius von Loyola. Seine geistliche Gestalt und sein Vermächtnis*, ouvrage collectif sous la direction de Fr. Wulf, Wurtzbourg, 1956. — J. Rey, *Espíritu ignaciano*, Santander, 1956. — I. Iparraguirre, *Espíritu de S. Ignacio... Perspectivas y actitudes ignacianas de espiritualidad*, Bilbao, 1958.

J. Lewis, *Le gouvernement spirituel selon S. Ignace*, Bruges-Paris, 1961. — V. J. O'Flaherty, *The Spirituality of St. Ignatius... and the Layman*, thèse de l'université catholique de Washington, 1962. — P. Penning de Vries, *Ignatius of de spiritualiteit der jezuïeten*, Tielt-La Haye, 1964. — H. Rahner, *Ignatius... als Mensch und Theologe*, Fribourg-en-Brisgau, 1964. — J. Delteijk, *La spiritualité ignatienne*, Rome, 1966. — — M. Giuliani, *Prière et action. Études de spiritualité ignatienne*, coll. Christus, Paris, 1966 (recueil d'articles).

2. **Revues** ignatiennes, etc. — *Manresa*, t. 1, 1925 (Bilbao, puis Madrid), svv. — *Archivum historicum Societatis Jesu* (= AHSJ), t. 1, Rome, 1932 svv. — *Christus*, n. 1, Paris, 1954 svv.

On peut y joindre, en raison d'assez nombreux art. ignatiens : *Revue d'ascétique et de mystique* (= RAM), t. 1, Toulouse-Paris, 1920 svv. — *Zeitschrift für Aszese und Mystik* (= ZAM), t. 1, Innsbruck, 1925/26 - t. 19, 1944; puis devient *Geist und Leben*, t. 20, 1947 svv.

Principaux collaborateurs de ces revues, ou d'autres périodiques, auteurs d'articles de spiritualité ignatienne (1900-1957; cf la *Bibliographie ignatienne* de J.-F. Gilmont et P. Daman, Paris-Louvain, 1958) :

C. M. Abad, T. Arellano, A. Astrain, M. Batllori, H. Bernard-Maître, E. Böminghaus, P. Bouvier, J. M. Bover, B. Bravo, H. Bremond, A. Brou, J. Calveras, R. Cantin, I. Casanovas, F. Cavallera, A. M. Codina, A. Coemans, C. de Dalmases, P. Debuchy, G. Dircks, P. Dudon, G. Dumeige, G. Filograssi, R. Garcia Villoslada, M. Giuliani, A. Goodier, J. Granero, F. Hillig, I. Iparraguirre, M. de Iriarte, P. de Leturia, M. Nicolau, J. Nonell, M. Olphe-Galliard, L. Peeters, L. Poullier, Hugo et Karl Rahner, E. Raitz von Frentz, K. Richstätter, R. Rouquette, J. Rovira, B. Schneider, W. Sierp, J. Stierli, L. Teixidor, H. Urs von Balthasar, Albert Valensin, M. Viller, H. Watrigant, F. Wulf, W. J. Young, etc.

3. **Monographies.** — 1) *Dieu, la Trinité.* — P. Orozco Ramirez, *La proyección del dogma trinitario en la espiritualidad de S. Ignacio...* (thèse, Univ. grégorienne, 1957). — J. Wall, *The Providence of God in the Letters of St. Ignatius...* (extrait thèse, Univ. grégorienne), San José, Californie, 1958. — M. Giuliani, *Dieu notre Créateur et Rédempteur*, dans *Christus*, t. 6, 1959, p. 329-344. — A. de La Mora, *La devoción en el Espíritu de S. Ignacio*, Mexico, 1960. — B. Sorge, *La genesi della spiritualità ignaziana di « servizio »*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 11, 1966, p. 278-288. — K. Rahner, *Vom Offensein für den je grösseren Gott... « Ad maiorem Dei gloriam »*, dans *Geist und Leben*, t. 39, 1966, p. 183-201 (trad. dans *Christus*, t. 14, 1967, p. 218-237). — R. Kraemer-Badoni, *Ignatius von Loyola oder die grössere Ehre Gottes*, Cologne, 1969. — Voir Fr. Courel, art. *La plus grande* Gloire *de Dieu*, DS, t. 6, col. 487-494.

2) *Le Christ.* — J. Cervantes, *El tercer grado de humildad en la vida de S. Ignacio*, dans *Manresa*, t. 31, 1959, p. 75-90; *El tercer grado de humildad según S. Ignacio* (extrait thèse de l'Univ. grégorienne), Madrid, 1962. — J. Calveras, *El amor a Jesucristo en los Ejercicios*, dans *Manresa*, t. 32, 1960, p. 317-334. — M. A. Fiorito, *Cristocentrismo del Principio y fundamento de S. Ignacio*, dans *Ciencia y fe* (San Miguel), t. 17, 1961, p. 3-42. — J.-M. Le Blond, *Deux étendards*, dans *Christus*, t. 9, 1962, p. 78-96. — H. Rahner, *Zur Christologie der Exerzitien*, dans *Geist und Leben*, t. 35, 1962, p. 14-38, 115-140. — J. Laplace, *Le Christ de S. Ignace*, VS, t. 110, 1964, p. 535-552. — R. E. Lindsay, *The Christology of the Spiritual Exercises... in the Light of St. Paul* (thèse signalée dans *Dissert. Abstracts*, t. 26, 1965/66, n. 2355). — M. Ruiz Jurado, *Los dos campos*, dans *Manresa*, t. 39, 1967, p. 63-74. — E. Royon, *Antropología cristocéntrica del Principio..*, dans *Manresa*, t. 39, 1967, p. 349-354. — J. Magaña, *Misterio pascual y Ejercicios ignacianos..*, Santander, 1968.

3) *Esprit Saint, Discernement.* — J. H. T. Van den Berg, *De onderscheiding der geesten in de correspondentie van S. Ignatius...* (thèse, Fac. théol. de Maastricht), Maastricht, 1958. — E. Hagemann, *Ignatian Discretion*, dans *Woodstock Letters*, t. 88, 1959, p. 131-138. — L. M. Estibalez, *Discernimiento de espíritus*, Bilbao, 1960. — L. Bakker, *Die Lehre des Ignatius... von der Discretio spirituum* (thèse, Univ. grégorienne), Rome, 1963. — F. Marxer, *Die inneren geistlichen Sinne. Ein Beitrag zur Deutung ignatianischer Mystik*, Fribourg-en-Brisgau, 1963. — M. A. Fiorito, *Apuntes para una teología del discernimiento de espíritus*, dans *Ciencia y fe*, t. 19, 1963, p. 401-417, et t. 20, 1964, p. 93-123. — J. Ayestaran, *La experiencia de la divina consolación. Un estudio... de las Anotaciones sobre los ejercicios de los hermanos Pedro y Francisco Ortiz* (thèse, Univ. grégorienne, 1964).

P. Sbandi, *Eine Untersuchung zur zweiten Wahlzeit in den geistlichen Uebungen...* (dissert., Fac. théol. d'Innsbruck, 1966). — E. Hernandez Gordils, *« Que su santísima voluntad sintamos y aquella enteramente la cumplamos »* (extrait thèse de l'Univ. grégorienne), Rome, 1966. — L. Marchand, *El Espíritu Santo en los Ejercicios espirituales* (thèse, Inst. *Regina mundi* de Rome, 1967). — Ch. Lofy, *The Action of the Holy Spirit in the Autobiography of St. Ignatius* (extrait thèse de l'Univ. grégorienne), Pierre (South Dakota, USA), 1967. — G. Bottereau, *La confirmation divine d'après le Journal spirituel de S. Ignace*, RAM, t. 43, 1967, p. 35-51.

4) *Expérience spirituelle.* — A. Suquia Goicoechea, *La santa misa en la espiritualidad de S. Ignacio...* (thèse de l'Univ. grégorienne), Madrid, 1950. — Th. Baumann, *Die Berichte über die Vision des hl. Ignatius bei La Storta*, AHSJ, t. 27, 1958, p. 181-208. — M. Madurga, *Ignacio de Loyola. Su conversión al mundo?...* (thèse, Fac. théol. d'Innsbruck, 1962). — G. De Gennaro, *La expresión literaria mística del Diario espiritual ignaciano*, dans *Manresa*, t. 35, 1963, p. 25-46. — L. Beirnaert, *De l'incertitude à la totale assurance chez S. Ignace*, dans *Christus*, t. 11, 1964, p. 195-208. — L. Silos, *Cardoner in the Life of St. Ignatius*, AHSJ, t. 33, 1964, p. 3-43. — A. Jimenes Oñate, *El origen sobrenatural de la Compañía de Jesús. Carisma fundacional y genesis histórica*, Rome, 1966.

5) *Ignace et la compagnie de Jésus.* — S. de Goiri, *La apertura de conciencia en la espiritualidad de S. Ignacio*, Bilbao, 1960. — J. Lewis, *Le gouvernement spirituel..*, déjà cité. — J. L. de Urrutia, *Régimen de las órdenes religiosas a mediados del s.* XVI *y aportación de S. Ignacio*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 36, 1961, p. 91-142. — Th. Baumann, *Compagnie de Jésus. Origine et sens primitif de ce nom*, RAM, t. 37, 1961, p. 47-60; *Compagnie de Jésus. Confirmation de ce nom dans la vision de la Storta*, RAM, t. 38, 1962, p. 52-63. — M. A. Fiorito, *Alianza bíblica y regla religiosa. Estudio histórico-salvífico*

de las Constituciones de la Compañía de Jesús, dans *Stromata*, t. 21, 1965, p. 291-324. — M. Dortel-Claudot, *Le genre de vie extérieur des clercs réguliers et de la Compagnie de Jésus. « Ratio vivendi communis honestorum sacerdotum »* (thèse, Univ. grégorienne, 1965). — J. G. Gehrartz, *« Insuper promitto ». Die feierlichen Sondergelübde katholischer Orden*, coll. Analecta gregoriana 153, Rome, 1966. — F. X. Osuna, *« Amigos en el Señor ». La comunidad en la Compañía de Jesús, su genesis y su versión en las Constituciones* (thèse, Univ. grégorienne, 1969). — H. Holstein, art. GOUVERNEMENT SPIRITUEL, DS, t. 6, col. 654-657.

6) *Au service de l'Église.* — H. Rahner, *Geist und Kirche. Ein Kapitel aus der Theologie des hl. Ignatius..*, dans *Geist und Leben*, t. 31, 1958, p. 117-131 (trad. dans *Christus*, t. 5, 1958, p. 163-184). — C. de Dalmases, *Les idées de saint Ignace sur la réforme catholique*, dans *Christus*, t. 5, 1958, p. 239-256. — S. Miecznikowski, *Ministerium verbi Dei. Introductio in conceptum apostolatus ignatiani* (extrait thèse, Univ. grégorienne), Rome, 1960. — B. Schneider, *Der hl. Ignatius... im Dienst der Kirche*, dans *Gregorianum*, t. 39, 1958, p. 137-146; *Die Kirchlichkeit des hl. Ignatius..*, dans *Sentire Ecclesiam*, Fribourg-en-Brisgau, 1961, p. 268-300, et trad. italienne dans *Sentire Ecclesiam*, t. 1, Rome, 1964, p. 505-560. — J. Rodericks, *St. Ignatius Loyola's Idea of the Church* (thèse, Univ. grégorienne, 1962).

R. Faucher, *Le plus grand service de Dieu. Étude sur le « magis » ignatien* (thèse, Univ. grégorienne, 1963). — M. de Certeau, *L'universalisme ignatien : mystique et mission*, dans *Christus*, t. 13, 1966, p. 173-183. — I. Iparraguirre, *S. Ignacio hombre de la Iglesia*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 17, 1966, p. 284-304. — M. Bataillon, *D'Érasme à la Compagnie de Jésus. Protestation et intégration dans la Réforme catholique au XVIe siècle*, dans *Archives de sociologie des religions*, 1967, p. 57-81. — I. Salvat, *« Servir en misión universal ». Estudio sobre la evolución del concepto de « misión »... en las Constituciones de la Compañía...* (thèse, Univ. grégorienne, 1969). — J. Salaverri, *Significación teológica del « Sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener »*, dans *Manresa*, t. 41, 1969, p. 299-314.

7) *Prière.* — A. Solignac, *L'application des sens*, NRT, t. 80, 1958, p. 726-738. — M. A. Fiorito, *Memoria-imaginación-historia en los Ejercicios..*, dans *Ciencia y fe*, t. 14, 1958, p. 211-236. — F. Charmot, *L'union au Christ dans l'action selon saint Ignace*, Paris, 1959. — J. C. Rougès, *El estudio hecho oración en la enseñanza de S. Ignacio* (thèse, Univ. grégorienne), Santa Fe, 1960. — R. Gomez Villate, *Naturaleza, necesidad y objeto de la oración de petición en san Ignacio*, dans *Burgense*, t. 1, 1960, p. 97-142. — D. Lopez Tejada, *La paz interior y el buscar y hallar a Dios en todas las cosas*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 24, 1965, p. 475-504, 551-562. — B. Hapig, *Die einsame Strasse. Die Entfaltung des Gnadenlebens der Seele und des höheren Gebetes nach den Exerzitien..*, Berlin, 1966. — M. Hernandez, *« Sentir » en el estilo literario de Ignacio*, dans *Manresa*, t. 38, 1966, p. 340-370; t. 39, 1967, p. 5-18. — D. Bertrand, *Mémoire et présence chez Ignace..*, dans *Christus*, t. 14, 1967, p. 203-217. — M. A. Fiorito, *La ley ignaciana de la oración en la Compañía de Jesús*, dans *Stromata*, t. 23, 1967, p. 3-89.

8) *Obéissance, pauvreté*, etc. — M. Nicolau, *La ascesis ignaciana*, dans *Manresa*, t. 30, 1958, p. 129-148; *El acatamiento en la primera semana de los Ejercicios, ibidem*, t. 32, 1960, p. 127-138.

M. A. Espinosa Polit, *La obediencia perfecta. Comentario a la carta de la obediencia*, 2e éd., Mexico, 1961. — H. A. Parenteau, *La notion d'obéissance aveugle d'après saint Ignace..*, RAM, t. 38, 1962, p. 31-51, 170-194. — I. Iparraguirre, *Perspectivas ignacianas de la obediencia*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 21, 1962, p. 72-93. — D. Maruca, *Instruments in the Hand of God. A Study in the Spirituality of St. Ignatius* (extrait thèse, Univ. grégorienne), Rome, 1963. — C. Palmes de Genover, *La obediencia religiosa ignaciana* (thèse, Univ. grégorienne), Barcelone, 1963. — Th. O'Gorman, *The Development of the ignatian Idea of Obedience in the Constitutions...* (thèse, Univ. grégorienne, 1968).

A. Delchard, *La genèse de la pauvreté ignatienne*, dans *Christus*, t. 6, 1959, p. 464-486. — M. A. Fiorito et G. Hueyo, *Pobreza personal y pobreza institucional*, dans *Stromata*, t. 21, 1965, p. 325-355. — J. M. Granero, *La pobreza ignaciana*, dans *Manresa*, t. 40, 1968, p. 149-174.

Gervais DUMEIGE.

III. LES « EXERCICES SPIRITUELS »

1. PRÉSENTATION MATÉRIELLE DU TEXTE. — Une présentation adéquate du livret des *Exercices spirituels* de saint Ignace se doit de distinguer entre la somme des éléments disparates qui composent le texte et les divers niveaux, très déterminés, sur lesquels sont répartis ces mêmes éléments : niveaux d'expression, niveaux de communication.

1° Les divers éléments qui composent le texte. — Avant même l'énoncé du titre complet des *Exercices*, le livret ignatien s'ouvre curieusement par une sorte d'introduction technique et pratique à l'adresse surtout de celui qui devra diriger l'expérience des *Exercices*. Il s'agit des vingt « annotations » qui déterminent la nature et le but des *Exercices*, en annoncent les principales étapes en langage de « semaines », précisent certaines conditions (d'ordres divers) requises pour mener à terme l'entreprise spirituelle qu'ils représentent : « Annotations pour prendre quelque intelligence des exercices spirituels qui suivent et pour aider celui qui doit les donner et celui qui doit les recevoir » (n. 1). Ce n'est qu'au numéro 21, à la suite des « annotations », qu'apparaît le titre complet des *Exercices*, correspondant à une brève description de ce qu'ils sont : *Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se décider par aucun attachement qui soit désordonné.*

Le paragraphe suivant (n. 22) contient ce *« présupposé »* ignatien qui tend à accorder crédit, à priori, aux affirmations d'un autre : c'est dans la charité bienveillante qu'on doit les accueillir, quitte à en vérifier, s'il y a lieu, le bien-fondé. Mais l'accueil et l'amour favorisent toujours la compréhension; on n'y perd pas. Ignace situe par là ses *Exercices* à l'intérieur d'un dialogue, d'un échange spirituel qui s'élève, dans la recherche sincère de la vérité, au-dessus des discussions purement spéculatives.

Le *« Principe et fondement »* qui suit (n. 23) est un texte inaugural qui résume la vision d'ensemble à rappeler au point de départ. Il sera ce point de référence continuel qui fonde l'attitude nécessaire au cheminement des *Exercices* : ouverture au sens de l'existence humaine perçu dans la foi.

Comme le texte précédent correspond à une étape de « préparation aux *Exercices* », une autre série de conseils spirituels accompagne immédiatement ce point de départ : exposé de la technique de l'*examen particulier quotidien* (n. 24-26), suivi de quatre additions en rapport avec le défaut dominant (n. 27-31); puis exposé sur l'*examen général de conscience* (n. 32-43) que complète une réflexion sur *la confession générale et la communion* (n. 54).

Après ces préambules, dont l'étape de préparation apprend à intégrer le contenu afin d'en retrouver une pratique plus souple lors du déroulement des *Exercices*, la *« première semaine »* s'ouvre : elle comprend deux « exercices » sur le péché (n. 45-54 et 55-61), suivis d'exercices de « répétitions » (n. 62-64) que conclut la « méditation de l'enfer » (n. 65-72). Une fois que toute cette matière de la première semaine se trouve ainsi

exposée, des avis complémentaires sont ajoutés pour la marche des *Exercices*, jour après jour : il s'agit des « *additions* pour mieux faire les exercices et pour mieux trouver ce que l'on désire » (n. 73-90).

La « *seconde semaine* » des *Exercices* compte d'abord une méditation d'introduction, celle du *Règne* où « l'appel du roi temporel aide à contempler la vie du roi éternel » (n. 91-100). Cette semaine suggère ensuite un programme de « contemplations » réparties sur douze jours : trois journées consacrées aux mystères de l'enfance et de la vie cachée du Christ (n. 101-134), une journée de « méditations ignatiennes » préparatoires à l'étape de contemplation-élection (n. 135-157), et huit jours réservés à la vie publique (n. 158-163). Cette dernière contemplation (de huit jours) s'accompagne de deux activités complémentaires : la considération des « degrés d'humilité » (n. 164-168) et le travail de « l'élection » (n. 169-189).

La « *troisième semaine* » consacre sept jours à la contemplation de la Passion du Christ (n. 190-209), qu'accompagne ici une première série de règles proposées à la réflexion du retraitant, règles qui visent à nous « ordonner dans l'usage de la nourriture » (n. 210-217).

La « *quatrième semaine* » se contente de livrer le sens de la contemplation du Christ ressuscité (n. 218-229), reportant à plus loin l'énoncé des mystères que cette semaine peut offrir à la contemplation.

Le déroulement proposé par les *Exercices* se termine enfin par la « *contemplation pour obtenir l'amour* » (n. 230-237) et les « *trois manières de prier* », utiles pour tous les temps de la vie (n. 238-258). Puis, le contenu objectif des *Exercices*, destiné à nourrir la contemplation du retraitant, est repris dans une sorte de catalogue des « *mystères de la vie du Christ notre Seigneur* » (n. 261-312).

Finalement un ensemble de *règles* complète le contenu du livret, règles susceptibles d'aider le directeur ou l'exercitant selon les cas. Ces règles portent sur des sujets divers et pratiques : règles pour « le discernement des esprits » (celles de première semaine, n. 313-327; celles de deuxième semaine, n. 328-336); règles pour nous guider dans « la distribution des aumônes » (n. 337-344); quelques avis pour aider à juger les cas de « scrupules » (n. 345-351); enfin dix-huit règles à observer pour avoir « le sens de l'Église » (n. 352-370).

2° Les niveaux d'expression du texte. — L'exposé strictement matériel du contenu des *Exercices* laisse soupçonner les divers niveaux d'expression qu'on retrouve dans le texte ignatien. Dans son étude, faite du point de vue structuraliste, Roland Barthes distingue « *quatre textes*, disposés dans le profil du petit livre » de saint Ignace. Il s'agit du texte littéral, du texte sémantique, du texte allégorique et, enfin, anagogique.

« Le premier texte est celui qu'Ignace adresse au directeur de la retraite. Ce texte représente le niveau littéral de l'œuvre, sa nature objective, historique : la critique nous assure en effet que les *Exercices* n'ont pas été écrits pour les retraitants eux-mêmes, mais pour leurs directeurs.

Le second texte est celui que le directeur adresse à l'exercitant; le rapport des deux interlocuteurs est ici différent; ce n'est plus un rapport de lecture ou même d'enseignement, mais de donation, impliquant crédit de la part du destinataire, secours et neutralité de la part du destinateur, comme dans le cas du psychanalyste et du psychanalysé : le directeur *donne* les *Exercices* (à vrai dire, comme on *donne* la nourriture, — ou le fouet), il en traite la matière et l'adapte afin de la transmettre à des organismes particuliers... Matière traitable, que l'on peut allonger, raccourcir, adoucir, renforcer, ce second texte est en quelque sorte le contenu du premier (ce pour quoi on peut l'appeler texte sémantique); on veut dire par là que, si le premier texte constitue le niveau propre du discours (tel que nous le lisons dans sa suite), le second texte en est comme l'argument; par là même, il n'a pas forcément le même ordre : ainsi, dans le premier texte, les Annotations précèdent les quatre semaines : c'est l'ordre du discours; dans le second texte, ces mêmes Annotations, portant sur des matières qui peuvent concerner continuellement les quatre semaines, ne leur sont plus antécédentes, mais en quelque sorte paramétriques, ce qui atteste bien l'indépendance des deux textes.

Ce n'est pas tout, le premier et le second texte avaient un acteur commun : le directeur de la retraite, ici destinataire et là donateur. De la même façon, l'exercitant va être à la fois récepteur et émetteur; ayant reçu le second texte, il en écrit un troisième, qui est un texte *agi*, composé avec les méditations, les gestes et les pratiques qui lui ont été donnés par son directeur; c'est en quelque sorte l'exercice des *Exercices*, différent du second texte dans la mesure où il peut s'en détacher en l'accomplissant imparfaitement. A qui s'adresse ce troisième texte, cette parole élaborée par l'exercitant à partir des textes qui le précèdent? Ce ne peut être qu'à la divinité. Dieu est le destinataire d'une langue dont les paroles sont ici des oraisons, des colloques et des méditations; chaque exercice est d'ailleurs explicitement précédé d'une prière qui s'adresse à Dieu pour lui demander de recevoir le message qui va suivre : message essentiellement allégorique, puisqu'il est fait d'images et d'imitations.

A ce langage, la divinité est appelée à répondre : il existe donc, tissée dans la lettre des *Exercices*, une réponse de Dieu dont Dieu est le donateur et l'exercitant le destinataire : quatrième texte, proprement anagogique, puisqu'il faut remonter, de relais en relais, de la lettre des *Exercices* à leur contenu, puis à leur action, avant d'atteindre le sens le plus profond, le signe libéré par la divinité » (Roland Barthes, *Comment parler à Dieu*, dans *Tel quel*, n. 38, été 1969, p. 32-54; citation, p. 32-33).

Quoi qu'il en soit de la méthode structuraliste, nous pouvons, en reprenant les pôles de communication désignés par R. Barthes, dégager plus nettement les niveaux d'expression qui structurent le texte ignatien et intègrent la somme des éléments matériels qui le composent. Le texte *littéral* exprime un message d'Ignace au directeur éventuel des *Exercices* : comment donner les *Exercices*. Le texte *sémantique* se compose d'une série de données que le directeur utilise dans son rapport avec le retraitant. Le texte *allégorique* fournit à l'exercitant lui-même un matériel susceptible de nourrir sa relation avec Dieu. Enfin, le texte *anagogique*, à travers l'analyse, qu'il favorise, du discernement des esprits et des mouvements de l'âme, s'attache à saisir le langage même de Dieu exprimé tant par les silences que par les signes de la grâce.

C'est en référant à cette structure complexe des *Exercices*, qu'on peut présenter ces derniers comme « un lieu, redoutable et désirable à la fois, où Dieu se fait connaître et où l'homme, libéré par la grâce de Jésus-Christ, apprend à adhérer, par un choix de plus en plus lucide et libre, à l'action de l'Esprit en lui » (F. Courel, Introduction aux *Exercices spirituels*, coll. Christus, p. 8). L'histoire de ce texte qui date du 16e siècle, et celle de son interprétation très variée, nous permettront de saisir la portée de semblables affirmations sur le sens des *Exercices* de saint Ignace.

2. HISTOIRE DU TEXTE. — Né de l'expérience spirituelle d'Ignace, le livret des *Exercices* porte la trace des influences qui marquèrent plus ou moins profondément le cheminement intérieur du saint, de Loyola à Man-

rèse. C'est pourquoi nous pouvons dire que la facture littéraire du texte s'inspire de sources générales bien connues, comme de l'*Ejercitatorio* de Cisneros et, à travers lui, du courant de la *Devotio moderna*. Quant à l'inspiration proprement dite du contenu, qui jouit d'une originalité incontestée, elle se rattache à des expériences d'Ignace où les œuvres de Ludolphe de Saxe et de Jacques de Voragine exercèrent une influence.

1° **Sources générales.** — La plus lointaine influence qu'on décèle, sur la composition des *Exercices spirituels*, semble être celle de la *Devotio moderna* que saint Ignace connut et assimila à travers l'*Ejercitatorio* de Cisneros. Ce qui caractérise ce courant spirituel est décrit en détail dans ce Dictionnaire, à l'article Dévotion moderne (t. 3, col. 727-747). C'est aux Pays-Bas, avec Gérard Groote (1340-1384) (DS, t. 6, col. 265-274), que la *Devotio moderna* fit son apparition. De là, elle se répandit en Allemagne et en France, et parvint en Espagne où elle s'exprima surtout dans l'écrit du bénédictin Garcia Jimenes de Cisneros en 1500 (cf DS, art. Cisneros, t. 2, col. 910-921). Lorsque, en 1522, Ignace séjourna à Montserrat, Cisneros était mort depuis une douzaine d'années, mais son *Ejercitatorio* y faisait encore autorité : Ignace le connut vraisemblablement par l'intermédiaire de son confesseur Jean Chanones, disciple de Cisneros. C'est dans l'esprit de la *Devotio moderna* qu'Ignace s'exerça tout d'abord à une vie spirituelle plus méthodique et ordonnée. Et ce premier contact laissa plusieurs traces dans les *Exercices* (*ibidem*, surtout col. 918-919) : idées et formules favorites de l'*Ejercitatorio*, rapprochements littéraires portant sur une vingtaine d'expressions, techniques ou méthodes d'oraison et d'examens, etc.

Il est cependant permis de croire, aujourd'hui, à partir des rapprochements établis, que c'est bien surtout le « genre littéraire » de l'*Ejercitatorio* qui retint l'esprit d'Ignace, avec ses principaux éléments structurels. Ce mode d'expression s'offrit spontanément à lui, plus tard, comme la forme la plus apte à transmettre la voie de cheminement que lui inspirait sa propre expérience spirituelle dans ce qu'elle avait d'universel. Le genre littéraire des *Exercices* constitue en effet une structure de langage qui se prête tout à fait à une dialectique d'exercices où le contenu élaboré du pôle objectif doctrinal s'intègre constamment et progressivement à la trame plus subjective d'évolution, éclairée de conseils, de méthodes, de techniques, de règles diverses de discernement, prudence et soutien offert à l'exercitant. Cette structure de langage était devenue familière à Ignace; tandis qu'un contenu renouvelé allait l'affecter en profondeur, elle demeurait inspiratrice pour lui. Nous y discernerons la dynamique de la pédagogie spirituelle proposée par Ignace.

2° **Sources particulières.** — Le contenu propre des *Exercices* ignatiens réfère à une source immédiate absolument originale, l'expérience spirituelle de leur auteur. Or, cette expérience de base intègre elle-même des influences externes que l'on peut répartir selon les deux temps qui la constituent d'après le récit de l'*Autobiographie* (également nommé *Récit du pèlerin*, 3e édition par A. Thiry, Bruges-Paris, 1956, que nous citerons ici). Tandis que Loyola, comme premier temps, correspond à une étape de conversion radicale qui donne au chevalier, selon l'aveu du pèlerin, un « cœur généreux et enflammé de Dieu » (*Récit du pèlerin*, n. 9; aussi n. 11, 13 et 14), Manrèse s'impose comme un temps incomparable de purifications et d'illuminations intérieures, qui livre aux voies de Dieu le chevalier converti et libéré de ses fausses ambitions spirituelles. C'est au terme de ces deux temps riches et complémentaires que saint Ignace deviendra l'instrument docile et vigilant des desseins de Dieu sur sa vie; et jusqu'à la fin, l'expérience des années 1522-1523 constituera un point de repère éclairant pour le guider dans son service de l'Église, à la gloire de la Majesté divine.

C'est, toutefois, à des titres différents et dans une mesure difficilement évaluable, que les étapes de Loyola et de Manrèse marquèrent le *texte* même des *Exercices spirituels*. A Loyola, Ignace lut et médita longuement la *Vita Christi* de Ludolphe de Saxe et le *Flos sanctorum* de Jacques de Voragine. Ces œuvres influencèrent surtout son travail de conversion à une vie vouée au service de Dieu (cf *Autobiographie*); pourtant une meilleure intelligence du texte des *Exercices* nous oblige à remonter à ces premières lumières spirituelles et nous permet d'en retrouver la trace vivante. Ainsi, au tout premier rang des sources littéraires externes, et presque en exclusivité, nous devons placer la *Vita Christi* de Ludolphe. Par son contenu réflexif tiré des Écritures et des Pères de l'Église, ainsi que par son cadre en partie inspiré de la *Devotio moderna*, la *Vita Christi* a profondément marqué Ignace. C'est à cette méditation prolongée qu'il doit de s'être disposé à une rencontre aussi riche du Christ de l'Évangile, révélateur du Père, de la Majesté divine, et sauveur de l'homme saisi dans sa situation de pauvreté ontologique et spirituelle (autant de traits caractéristiques du message présenté par la *Vita Christi*). La trame des méditations de Loyola rejoint, par son contenu, la qualité d'interprétation objective du message divin exposé à l'exercitant dans le livret des *Exercices*; et le cadre ou mode de présentation propre à Ludolphe, inspiré à la fois de la *Devotio moderna* et de la dynamique du message révélé, influencera aussi la pédagogie des *Exercices* d'Ignace. C'est surtout au plan subjectif de l'expérience d'assimilation, du cheminement spirituel, que le texte ignatien s'enrichira énormément à la lumière des événements de Manrèse.

Au sujet de l'influence spirituelle et littéraire de la *Vita Christi* sur les *Exercices*, voir entre autres :

H. Watrigant, *La genèse des Exercices de saint Ignace*, Amiens, 1897, surtout p. 79-88. — E. Raitz von Frentz, *Ludolphe le chartreux et les Exercices de saint Ignace de Loyola*, RAM, t. 25, 1949, p. 376-388. — P. de Leturia, *Estudios ignacianos*, édités par I. Iparraguirre, t. 1 *Estudios biográficos*, Rome, 1957, p. 97-111 : *El influjo de San Onofre en San Ignacio a base de un texto de Nadal*; t. 2 *Estudios espirituales*, p. 401-404 : *Loyola, Montserrat, Manresa, tres instantáneas sobre el origen de los Ejercicios*. — R. M. de Hornedo, *Algunos rasgos comunes entre la contemplación ignaciana y la del cartujano*, dans *Manresa*, t. 36, 1964, p. 337-342. — G. Cusson, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle. Bible et Exercices spirituels*, Bruges-Paris, 1968, p. 21-39. — Voir aussi J. Jimenez, *Formación progresiva de los Ejercicios*, 1e p. *Loyola y Montserrat*, Santiago du Chili, 1969.

L'influence du *Flos sanctorum* fut strictement d'ordre spirituel; il n'est rien à dire du point de vue littéraire, si ce n'est que saint Ignace fut toujours respectueux du bienfait de cette lecture à valeur ecclésiale particulière, et qu'il la proposa fidèlement comme accompagnement spirituel à ses exercitants de seconde semaine (cf *Exercices*, n. 100).

Lire à ce sujet les auteurs suivants dont les deux premiers analysent une parenté littéraire plus immédiate entre la méditation ignatienne du *Règne* et le *Prologue* du *Flos sanctorum* : P. de Leturia, *op. cit.*, t. 2, p. 57-72 : *El « Reino de Cristo » y los prólogos del « Flos sanctorum » de Loyola.* — H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Gratz, 1947 et 1949; trad. franç., 2e éd., *Servir dans l'Église. Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Paris, 1959, p. 41-51. — G. Cusson, *op. cit.*, p. 21-24 et 35-39.

L'étape de Manrèse ne réfère à aucune source littéraire explicite d'importance. On ne saurait signaler, pour cette époque, que le rapport à l'*Ejercitatorio* (de Montserrat, et plus quant au genre littéraire qu'il représente qu'à son contenu); également la lecture de la Passion qui, de l'aveu d'Ignace (cf *Récit du pèlerin*, n. 20 et 21), a constitué une source assez permanente de réflexion. On a dit plus haut que le premier texte, celui de l'*Ejercitatorio*, auquel il nous faut adjoindre maintenant l'influence du cadre littéraire de la *Vita Christi*, a fourni à Ignace une structure de langage féconde que nous apprécierons davantage par la suite. Le second texte, celui de la Passion, comme de tout l'Évangile et du livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, sera explicitement proposé comme accompagnement à l'expérience spirituelle de l'exercitant, en même temps que la lecture de « la vie des saints » (cf *Exercices*, n. 100 et 209). C'est donc à un autre point de vue que Manrèse s'impose à l'attention : celui de l'expérience des purifications et des illuminations où Ignace eut Dieu pour « maître d'école » (cf *Récit du pèlerin*, n. 27). Or, le rapport de ces faits vécus à la genèse des *Exercices* a été établi et étudié pertinemment par de nombreux historiens et théologiens spirituels.

Lire à ce sujet, en plus des auteurs cités précédemment, les articles de R. Cantin, *L'illumination du Cardoner*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 7, 1955, p. 23-56, et de L. R. Silos, *Cardoner in the Life of saint Ignatius of Loyola*, AHSJ, t. 33, 1964, p. 3-43. — Consulter aussi J.-F. Gilmont et P. Daman, *Bibliographie ignatienne, 1897-1957*, Paris-Louvain, 1958, n. 1176-1272 : surtout les n. 1183-1184, H. Rahner; 1230, J. Calveras; 1236, 1238, A. Codina; 1246-1249, P. de Leturia; 1252, H. Pinard de la Boullaye; 1265, H. Watrigant; 1267, H. Bernard-Maître; 1270, I. Iparraguirre.

Si ces analyses mettent en évidence la continuité éclairante qui existe, au plan du contenu, avec les expériences de Loyola, elles nous révèlent aussi une dialectique puissante d'expérience intérieure personnelle dont saint Ignace perçut aussitôt la portée universelle et qu'il transposa en langage d'exercices pratiques, au contenu spécifique, minutieusement consignés dans le livret des *Exercices spirituels*. Sur cette continuité de l'expérience et de la dialectique qui la sous-tend, cf G. Cusson, *op. cit.*, p. 39-62.

Les premiers compagnons d'Ignace avaient pris l'habitude de relier explicitement l'existence des *Exercices* aux expériences spirituelles et mystiques de Manrèse, tout en soulignant à l'occasion leur rapport aux lectures et aux études théologiques qu'Ignace fit par la suite, pour « refondre le texte » et « y ajouter » avant de soumettre le tout « au jugement du Siège apostolique ».

P. Laynez † 1565, *Epistola de P. Ignatio*, dans *Fontes narrativi*, t. 1, p. 80-84; *Exhortationes*, *ibidem*, t. 2, p. 133. — J. Polanco † 1576, *Chronicon Societatis Jesu*, t. 3, p. 529-530; *Fontes..*, t. 1, p. 160-164, et t. 2, p. 526-527. — J. Nadal † 1580, *Epistolae*, t. 4, p. 826; *Fontes..*, t. 1, p. 306-307, et t. 2, p. 239-241; *Scholia* 135. — Olivier Manare † 1614, *Exhortationes super Instituto et Regulis Societatis Jesu*, Bruxelles, 1912, p. 344.

L'histoire du livre des *Exercices* (composition et textes) a déjà été présentée (col. 1270-1272). Sans y revenir ici, ajoutons l'une ou l'autre remarque pratique. En 1835, Jean Roothaan, supérieur général de la compagnie de Jésus, présenta sa propre version latine des *Exercices*, qu'il voulait plus fidèle à l'autographe espagnol et à la « versio prima » que ne l'était la « vulgate » critiquée pour ses libertés littéraires. Ce texte de J. Roothaan fut le plus répandu et le plus souvent traduit jusqu'à la publication des différentes versions dans les MHSJ en 1919 (rééd., 1969). Les éditions et les traductions de ces dernières décennies suivent ordinairement le texte espagnol, par exemple les excellentes éditions d'Arturo Codina (Turin, 1928; Barcelone, 1958) et de José Calveras (Barcelone, 1944), et la traduction très soignée de François Courel (coll. Christus, Bruges-Paris, 1960).

3. INTERPRÉTATION DU TEXTE. — Les interprétations des *Exercices* de saint Ignace sont aussi variées qu'innombrables; on ne saurait en donner une idée exacte dans un exposé aussi succinct. Tour à tour exaltés et décriés, les *Exercices* ont été appropriés par des écoles opposées qui, au nom de leur interprétation, ne manquaient pas de se livrer des guerres de principes. On trouve en effet des interprétations plus ou moins littéralistes, moralisantes, psychologiques, philosophiques, théologiques, bibliques. Et jusqu'au structuralisme contemporain, avec Roland Barthes, qui applique aux *Exercices* ses techniques propres d'analyse, comme nous l'avons vu (*supra*, col. 1307-1308). Nous ne relèverons ici que les courants les plus significatifs de cette histoire de l'interprétation des *Exercices*, pour terminer par un bref aperçu sur ce qu'on pourrait appeler une *interprétation globale* des *Exercices*, en rapport avec l'expérience spirituelle qu'ils favorisent.

1° Les courants les plus significatifs. — L'histoire des *Exercices*, du temps de leur auteur, enregistre déjà cette polyvalence que ceux-ci prenaient par suite de la variété des auditoires auxquels ils s'adressaient et des transformations qu'entraînait leur adaptation (consulter à ce sujet le livre irremplaçable de I. Iparraguirre, *Práctica de los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola en vida de su autor (1522-1556)*, Rome, 1946).

Une autre précieuse source de documents publiés par les *Monumenta* nous renseigne sur l'élaboration, à cette même époque, d'une sorte d'interprétation officielle des *Exercices* : il s'agit des nombreux Directoires particuliers qui aboutirent au Directoire officiel de Claude Aquaviva, en 1599. Les *Monumenta* de 1919 (*Exercitia et Directoria*, Madrid, par Arthur Codina) et de 1955 (*Directoria Exercitiorum spiritualium*, Rome, par I. Iparraguirre) nous présentent d'abord les Directoires « ignatiens » et ceux d'auteurs particuliers du 16e siècle qui représentent autant de commentaires des *Exercices* : ceux de Jérôme Nadal, Jean Polanco, saint Pierre Canisius; ceux dont les auteurs sont inconnus (anonymes de 1560, 1575, etc) ou moins connus du grand public comme Édouard Pereyra (1562), Alphonse Ruiz (1568), Jérôme Doménech (1569), Jacques Miron (1575), Antoine Valentino, Paul Hoffaeus (cf DS, t. 7, col. 580-581), Éverard Mercurian,

Claude Matthieu, Laurent Nicolas, Fabius de Fabi, Michel de Torres, Alphonse Roman, Joseph Blondo, Jérôme Ripalda, Gilles Gonzalez Davila (cf DS, t. 6, col. 589-592), Antoine Cordeses (cf DS, t. 2, col. 2310-2322). Un bon nombre de ces courts commentaires ont été rédigés sous le généralat d'Éverard Mercurian, entre 1572 et 1581, et se présentent comme un effort explicite pour interpréter les *Exercices* selon l'esprit du « Bienheureux Père Ignace ».

A la suite de ces recherches et des discussions qu'elles suscitèrent, un essai de « Directoire officiel » fut tenté sous la direction du supérieur général Claude Aquaviva, dont le premier texte, en 1591, fut soumis à l'examen des jésuites du temps. Les *Monumenta* ont conservé au moins trois textes de commentaires en rapport plus ou moins direct avec ce projet de Directoire : celui de Fabius Quadrantino (1591-1593), les remarques critiques des Pères de Naples (1591-1593), le directoire d'Achille Gagliardi (entre 1591 et 1600).

Après avoir intégré ou rejeté les corrections suggérées par cette laborieuse consultation, le *Directoire officiel* de Claude Aquaviva fut enfin publié en 1599. Il représente une somme importante de remarques de détail (40 chapitres en tout) dont instructeur et retraitant doivent faire leur profit : tous les points du livret ignatien y sont commentés. On ne discerne pas cependant une interprétation fondamentale, compréhensive ou synthétique, à travers cet ensemble de recommandations. Il s'agit plutôt d'un commentaire très analytique, serrant de près la lettre du texte, qui vise une interprétation et une application d'ordre pratique immédiat. En conséquence, les aspects techniques, concernant l'expérience subjective du retraitant, occupent la majeure partie du commentaire; le pôle doctrinal, celui du message, est un peu laissé pour compte (abandonné sans doute à l'interprétation de l'instructeur lui-même), de sorte que l'ensemble du Directoire néglige indirectement la transcendance du donné révélé, source première et lumineuse de l'expérience dans l'intention d'Ignace.

Parmi les principaux commentateurs particuliers qui émergent dans la suite de cette histoire des *Exercices*, il faudrait retenir les noms de Gagliardi (1535-1607), La Palma (1626), Suarez (1630) et Diertins (1687). Achille Gagliardi (DS, t. 6, col. 53-64) se rattache à la tradition assez littéraliste de son siècle; il excelle au sujet du « discernement des esprits ». Louis de la Palma (1560-1641) est un grand spirituel jusque dans son commentaire des *Exercices* (voir son *Camino espiritual. Como lo enseña el B. P. San Ignacio en su Libro de los Ejercicios*, Alcala, 1626; édition reprise à Madrid en 1943, 800 pages). François Suarez (1548-1617), plus théologien, offre des réflexions profondes quoique parfois reliées un peu gratuitement à la pensée d'Ignace. Joseph Diertins (1626-1700) est un commentateur pénétrant, mais plutôt analytique et attaché au sens littéral des textes (DS, t. 3, col. 880-881). Si nous nous en tenons donc aux constatations les plus générales, en même temps que les plus caractéristiques, de ce premier siècle d'histoire, notre conclusion est la suivante : nous disposons de commentaires nombreux, très analytiques, soucieux de serrer de près la lettre des textes ignatiens; mais il leur manque le plus souvent ce recul et ce dégagement qui permettent de saisir les arêtes essentielles d'une pensée pour les mettre en évidence à travers la multiplicité des détails que rejoint l'analyse.

En 1835, renouant avec une tradition qu'il entend revivifier, Jean Roothaan, supérieur général, prépare des notes qui accompagnent sa version nouvelle, plus rigoureuse, des *Exercices*. Mais c'est un peu à la manière du Directoire de 1599 qu'il le fait, s'en tenant trop au texte, à la lettre du texte dont il ne se dégage pas suffisamment afin de resituer dans une vision d'ensemble plus unitive la multiplicité des points qu'il touche et veut éclairer.

Dans l'histoire du dernier siècle, comme nous ne pouvons nous arrêter à tous les commentateurs dignes d'intérêt (comme Antonin Denis, 1891; cf DS, t. 3, col 241-242; Franz von Hummelauer, 1896; Victor Mercier, 1896; Arthur Codina, 1919; Maurice Meschler, 1926, et autres), nous embrasserons d'un coup l'époque contemporaine et nous arrêterons, par-delà les auteurs concernés (Jaime Nonell, José Calveras, Antonin Oraa, Ignace Casanovas, Antoine Encinas, Henri Pinard de la Boullaye, Léonce de Grandmaison, Louis Peeters, Hugo Rahner, Ignace Iparraguirre, Gaston Fessard et autres), aux divers courants d'interprétation que l'histoire discerne mieux désormais.

C'est principalement en déterminant le but des *Exercices* que les auteurs se sont constitués en groupes distincts, assignant à la démarche proposée une orientation en fonction des objectifs prônés. Il est assez fréquent, aujourd'hui, de regrouper les avis de ces auteurs en deux écoles, selon que prédomine chez eux l'idée d'*élection* (recherche de la volonté divine) ou celle d'*union* (recherche de la perfection) comme fin propre des *Exercices* (« school of election », « eleccionistas », et « school of perfection », « unionistas »). Nous croyons pourtant qu'il s'agit là d'une question d'accent mis sur un aspect (union ou élection) sans que l'autre soit nié pour autant. A la limite, ces théories diverses se recroisent tout à fait, quand la recherche de la volonté divine s'impose en vue d'accorder l'homme à Dieu dans sa vie concrète, et quand la recherche de l'union vise précisément à former l'apôtre toujours soumis aux touches de la grâce de Dieu.

Pour un développement plus complet sur cette question, cf G. Cusson, *op. cit.*, p. 104-118. En ce sens, récemment, dans son article intitulé *Signification des Exercices de saint Ignace*, (RAM, t. 45, 1969, p. 241-261), Charles-A. Bernard reprend l'examen des tendances les plus actuelles (signifiées selon lui par les commentaires de G. Fessard et G. Cusson) et démontre leur nécessaire complémentarité dans une intelligence, qui se veut plus totalisante, du sens des *Exercices*.

C'est à ce sens global, plus compréhensif, que nous devons nous attacher désormais, non seulement pour retrouver l'intuition originelle de l'expérience ignatienne à caractère universel, mais afin de parler à l'homme d'aujourd'hui le seul langage spirituel qu'il soit en mesure d'accepter.

On trouvera un relevé très complet des divers commentaires généraux des *Exercices* dans la *Bibliographie ignatienne* de Gilmont et Daman, n. 1402 à 1521 : commentaires allemands, anglais, espagnols, français, italiens, latins, néerlandais et portugais. Cette *Bibliographie* fait aussi mention des innombrables commentaires qui portent sur des points particuliers : cf n. 1522 à 1832.

2° Pédagogie spirituelle des Exercices. — Les *Exercices* de saint Ignace, mis à part l'apparat technique composé d'*annotations*, d'*additions*, de *règles* diverses, se composent d'une méditation inaugurale (« Principe et fondement »), du matériel d'exercices répartis sur quatre « semaines » ou étapes différentes,

et d'une méditation de clôture (« Ad amorem »). Voir *supra*, col. 1306-1307. De par leur contenu, ils constituent une pédagogie de l'expérience spirituelle qui explicite et applique au sujet concerné (l'exercitant) les données de l'expérience même de foi biblique. L'homme de la Bible s'est ouvert progressivement au mystère de l'existence interprétée à la lumière de la Révélation. A travers l'histoire d'un peuple, progresse en effet cette prise de conscience où Dieu met l'homme en marche efficacement vers la plénitude de vie qu'il lui destine; et à cette fin il l'arrache à son péché et à sa condition corruptible, et l'associe à son Fils qui a reçu mission de récapituler toutes choses afin que Lui soit tout en tous. Ce sont les lois de ce cheminement que les *Exercices* explicitent à la conscience de l'exercitant, tout en éclairant l'effort de réponse que celui-ci élabore à la suite de son Seigneur.

Ainsi, la dialectique des *Exercices* tend à reproduire celle de l'expérience spirituelle de foi chrétienne. Elle est rencontre vivante entre le contenu objectif du mystère révélé et la personnalité singulière, accueillante, de l'exercitant. Or, le contenu objectif du mystère révélé est composé de toute la réalité passée, présente et à venir, considérée ou contemplée dans l'éclairage de la foi en Jésus-Christ, Verbe créateur et sauveur de Dieu. C'est pourquoi, à ce plan objectif, la pédagogie des *Exercices* consistera à déployer davantage le mystère chrétien de l'existence humaine historique, universelle et personnelle, afin que l'esprit de l'exercitant s'y ouvre, y rencontre le Christ total en devenir, s'éclaire de sa manifestation, et apprenne à s'y insérer dans la pleine Vérité qui est Vie. Une démarche d'exercices pratiques, collée à la vie de l'exercitant, protège alors contre la contemplation purement intellectuelle et objective, où la prière accompagne l'ouverture de l'esprit, soumet constamment le cœur à l'action transformante de l'Esprit.

Les principales étapes de cette démarche spirituelle inspirée par les *Exercices* sont celles d'un approfondissement qui reprend, un à un, les temps simultanément nécessaires à la permanence de l'expérience, et les considère ici selon une certaine antériorité causale. A ce titre, s'impose d'abord une étape globale, qui peut être dite « de préparation » et qui correspond au « principe et fondement » des *Exercices*; son but est de susciter l'attitude fondamentale toujours également nécessaire au déploiement de l'expérience dans ses diverses phases. Elle est donc une première étape de prise de conscience (plan subjectif) du contenu global et spécifique du mystère révélé, correspondant à la vision unitive du réel perçu dans la foi chrétienne. Cette étape, centrée sur le projet créateur et la place qu'y occupe l'homme, mûrit le désir intérieur d'un cheminement spirituel plus conscient, objectif immédiat des *Exercices* ignatiens.

Or, toute démarche d'approfondissement de foi (l'expérience d'Israël en témoigne fortement) se heurte à la problématique du mal, laquelle se retrouve à l'origine de toutes les options sérieuses, d'ordre religieux, philosophique ou autre. C'est d'ailleurs cette prise de conscience d'une existence limitée, pauvre, faillible et menacée (l'histoire du péché) qui dispose à un approfondissement du sens du salut offert à l'homme dans le Christ. La première semaine des *Exercices spirituels* reprend à sa façon cette dynamique de la conscience du mal et de l'histoire du salut où l'homme pécheur est saisi dans la vérité de sa condition pour être livré à la force libératrice de l'amour de Dieu manifesté dans le Christ (cf colloques de miséricorde, *Exercices*, n. 53, 54, 61, 63, 71). L'étape de première semaine n'a d'autre limite que celle du temps requis pour acquérir le fruit spirituel attendu : prise de conscience de sa « suprême pauvreté spirituelle » et expérience de l'espérance chrétienne libératrice.

Ignace distinguait entre les « exercices complets » et ceux de « première semaine ». Ceux de première semaine libèrent toujours et engagent la personne sur la voie de la fidélité et du service. Si l'exercitant est capable d'une conscience spirituelle plus grande, qui lui fasse désirer une réponse chrétienne à vivre à la limite de ses capacités (sens du « *magis* »), « on lui donnera les Exercices complets ». C'est dire, tout simplement, que l'on nourrira son intelligence spirituelle, son esprit et son cœur, son expérience de foi (plan subjectif) d'une vision plus détaillée et déployée des richesses du mystère de la foi chrétienne dont le Christ demeure le tout (plan objectif).

La seconde semaine est alors précédée d'une méditation qui sert de préambule à cette longue démarche qui mènera l'exercitant au terme des *Exercices* (2e, 3e et 4e semaines) : il s'agit de la méditation du *Règne*. Cette méditation approfondit, en un court temps de réflexion, le sens de la vocation ou de l'existence chrétienne : réaliser le but même de son existence, *par* et *dans* le Christ. Cette méditation s'accompagne également d'un effort spécial de mise en présence de toute sa personne, à travers le symbolisme d'une parabole qui correspond à la parabole de son propre passé historique et ontologique. C'est avec toute sa personne, avec ses désirs, ses aspirations, ses passions, que la personne s'offre à vivre une pleine réponse à l'existence dont l'acte créateur et sauveur du Verbe éternel formule à son adresse l'appel désormais urgent. « Caritas Christi urget nos » (2 *Cor.* 5, 14).

La contemplation des mystères de l'enfance et de la vie cachée du Christ, en deuxième semaine, poursuit l'objectif même de leur mise par écrit dans les évangiles de Luc et Matthieu. Par delà la proclamation du Royaume qui retentit dans la vie publique du Christ, Luc et Matthieu ont saisi et exprimé, à l'aide du genre littéraire midrashique, le fait que le Christ, dès qu'il est et par ce qu'il est, accomplit les « Promesses », c'est-à-dire l'attente des hommes, leur aspiration fondamentale à la vie. Il est, parmi nous et dans notre monde corruptible, essentiellement Vie, la Vie éternelle; telle est la Bonne Nouvelle annoncée au désir, à l'espérance des hommes. Ce désir, cette espérance sont les voies intérieures les plus fortes, capables d'attacher l'homme irrémédiablement à la suite du Seigneur.

La contemplation de la vie publique du Christ (seconde partie de la deuxième semaine) est précédée d'une journée de méditations dites « ignatiennes » : les *Étendards* et les *Classes d'hommes* ou *Binaires* (auxquelles se joint la considération sur les *Degrés d'humilité*). Deux méditations dont le but est de ramener la personne au réalisme de son propre cheminement : est-il à la suite du Christ, inconditionnel? empêché? en quoi? Ces méditations se font prière suppliante et éclairée pour disposer davantage la personne à l'écoute de la Parole et la soumettre à l'action de l'Esprit qui accompagne toujours cette Parole vivante. C'est pourquoi l'étape suivante est celle de la « contemplation-élection », où il s'agit d'accueillir dans la foi la Parole qui s'adresse à moi, et de me livrer

aux exigences de vie qu'elle me pose, aujourd'hui, dans l'Esprit.

Ce cheminement intime d'attention à un message très personnalisé, d'une soumission à l'action divine vivante, dispose à l'ultime étape, celle de l'expérience du mystère pascal que saint Ignace présente sur deux semaines d'exercices : la Passion au cours de la troisième semaine, et, en quatrième, les mystères du Ressuscité. Ces deux semaines sont le sommet de l'expérience de foi chrétienne qui, comme démarche spirituelle, entraîne le consentement réel, total, à « passer » dans l'existence du Christ : passer de sa pauvreté, de sa culpabilité, de son péché et de sa propre mort, dans la vie qu'Il nous offre déjà, éternelle, impérissable. Toute l'expérience spirituelle chrétienne est ce *oui* continuel de tout notre être à Dieu, dans le Christ; ce consentement à être en Lui. Mais ce *oui*, ce consentement à l'existence chrétienne actualisée, exige toujours pour être maintenu l'instantanéité de toutes les étapes antérieures, leur actualisation dans la foi, l'espérance et l'amour.

Les *Exercices* ignatiens se terminent par la contemplation de l'*Ad amorem*. Cette dernière est à la fois fruit de l'expérience chrétienne et lieu de son épanouissement, puisqu'elle est reconnaissance et rencontre continuelle du Dieu Amour exprimé à l'homme en toute création, et dont l'homme peut en retour célébrer et servir en tout la divine Majesté.

Les *Exercices*, on le voit, présentent au plan objectif une interprétation et une proclamation du message révélé, dans son universalité et dans sa relation immédiate à la personne interpellée; ils sont aussi un effort continuel de mise en disponibilité des capacités d'accueil et d'engagement de l'exercitant, dans un discernement qu'Ignace souhaitait vigilant (cf *Exercices*, Règles du discernement des esprits, n. 313-336; autres règles utiles au discernement, n. 210-217, 337-370). On sait de plus que saint Ignace ne donnait pas les *Exercices* à des groupes; ils étaient l'accompagnement du cheminement personnel de son retraitant. Il les donnait, en temps fort, sur une période de trente à quarante jours; mais, en d'autres circonstances, il les donnait dans la vie courante, à l'occasion de rencontres fréquentes et de conversations spirituelles suivies. L'histoire s'est éloignée, en partie, de cette pratique exigeante; mais il semble qu'elle y revient, fort heureusement, grâce au renouveau des études bibliques, spirituelles et historiques, — et cela au profit de ceux qui veulent apprendre à vivre leur vie pleinement, dans le Christ, lieu de passage de l'homme et de l'univers en marche vers la Vie. A travers la prière nourrie des *Exercices*, l'homme d'aujourd'hui peut encore apprendre à « vivre spirituellement ».

1. **Principaux commentaires** et documents d'interprétation : *Directoria Exercitiorum*, nouv. éd., MHSJ 76, Rome, 1955.

Achille Gagliardi, *Commentarii seu Explanationes in Exercitia..*, Bruges, 1882. — L. de la Palma, cité *supra*, col. 1313. — A. Le Gaudier, *Introductio ad solidam perfectionem..*, Paris, 1643. — Fr. Suarez, *De religione*, livre 9, ch 5-7 (dans *Opera*, éd. Vivès, t. 16, Paris, 1860). — I. Diertins, *Sensus Exercitiorum..*, Ypres, 1687. — Ch. Judde, *Retraite spirituelle..*, Paris, 1746, signalée ici à cause de ses positions équilibrées et de son influence; n'est pas un commentaire. — A. Bellecius, *Medulla asceseos seu Exercitia..*, Augsbourg-Innsbruck, 1757.

J. Roothaan, *Exercitia spiritualia... notis illustrata*, Rome, 1835, etc. — A. Denis, *Commentarii in Exercitia..*, 4 vol., Malines, 1891-1893. — Fr. Hummelauer, *Meditationum et contemplationum S. Ignatii... puncta*, Fribourg-en-Brisgau, 1896. — (V. Mercier), *Manuel des Exercices..*, Poitiers, 1894.

Au 20e siècle : M. Meschler, *Die Exerzitien..*, Roermond, 1907; *Das Exerzitienbuch..*, 3 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1925-1926. — P. Vogt, *Die Exerzitien..*, 4 vol., Ratisbonne, 1908-1925. — J. Rickaby, *The Spiritual Exercises..*, Londres, 1915 et 1923. — J. Nonell, *Los Ejercicios... Estudio sobre el texto*, Manresa, 1916. — W. H. Longridge (anglican), *The Spiritual Exercices... with a Commentary..*, Londres, 1919. — *Les grandes directives de la retraite fermée*, Paris, 1930. — L. Peeters, *Vers l'union divine par les Exercices..*, 2e éd., Louvain, 1931. — W. Sierp, *Hochschule der Gottesliebe..*, 3 vol., Warendorf, 1935-1937. — Fr.-X. Calcagno, *Ascetica ignaziana*, 3 vol., Turin, 1936. — E. Przywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, 3 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1938-1940.

A. Valensin, *Initiation aux Exercices... Aux sources de la vie intérieure*, 5 vol., Beyrouth, 1940-1941. — O. Marchetti, *Gli Esercizi..*, 3 vol., 2e éd., Rome, 1944-1945. — A. Oraa, *Ejercicios espirituales..*, Madrid, 1941; 6e éd., 1960. — J. Calveras, *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios..?*, Barcelone, 1941, 1951. — H. Pinard de la Boullaye, *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace*, 4 vol., Paris, 1944-1947. — I. Casanovas, *Comentario y explanación de los Ejercicios..*, 2 vol., Barcelone, 1947-1948. — I. Iparraguirre, *Lineas directivas de los Ejercicios..*, Bilbao, 1949; *Comentario histórico-pastoral de los Ejercicios..*, Madrid, 1965.

A. Encinas, *Los Ejercicios..*, 2e éd., Santander, 1954. — H. Rahner, *Notes pour servir à l'étude des Exercices*, Enghien, 1954; Chantilly, 1958. — G. Fessard, *La dialectique des Exercices..*, 2 vol., Paris, 1956-1966. — J. A. Hardon, *All my Liberty. Theology of the spiritual Exercises*, Westminster, Maryland, 1959. — H. Coathalem, *Commentaire du livre des Exercices*, coll. Christus, Paris, 1965. — M. Lop, *El director de Ejercicios..*, Barcelone, 1965. — J. Lewis, *Le sens des Exercices spirituels*, Montréal, 1966. — D. M. Stanley, *A modern Scriptural Approach to the Spiritual Exercises*, Chicago, 1967. — S. Crestani, *La parte del soggetto negli Esercizi spirituali..*, thèse du Latran, Rome, 1967. — W. A. M. Peters, *The spiritual Exercises... Exposition and Interpretation*, Jersey City, 1967. — T. Arellano, *El misterio de Cristo. Ejercicios ignatianos*, Bilbao, 1968. — G. Cusson, *Pédagogie de l'expérience spirituelle... Bible et Exercices..*, Bruges-Paris, 1968. — C. Espinosa, *Cursus internationalis Exercitiorum spiritualium..*, 2 vol., Rome, 1969.

Les retraites, individuelles et collectives, faites selon les *Exercices*, ont connu une faveur considérable; de très nombreux ouvrages de méditations et de retraites ont été publiés selon les *Exercices*. Voir art. RETRAITES SPIRITUELLES.

2. La **bibliographie** concernant les *Exercices* a été répertoriée de 1897 à 1957 dans la *Bibliographie ignatienne* de Gilmont et Daman, déjà signalée. Celle des années suivantes se trouve, pour l'Espagne, dans la revue *Manresa* (*Bibliografía de Ejercicios ignacianos*, par I. Iparraguirre), pour la France, dans la RAM (*Bibliographie française de spiritualité*, depuis 1963), pour les pays de langue flamande, dans OGE (*Literatuurverzicht*, par L. Moereels). Une bibliographie générale est donnée dans l'édition des *Exercitia spiritualia* (MHSJ), Rome, 1969, p. XXV-XXXVII.

Rappelons les ouvrages essentiels de J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Rome, 1953, et de Ignacio Iparraguirre : *Historia de los Ejercicios de San Ignacio*, t. 2 *Desde la muerte de san Ignacio hasta la promulgación del Directorio oficial (1556-1599)*, Bilbao-Rome, 1955, et *Comentarios de los Ejercicios ignacianos (siglos* XVI-XVIII*). Repertorio crítico*, Rome, 1967.

Ajoutons qu'un certain nombre des thèmes essentiels des *Exercices* ont été étudiés déjà dans le Dictionnaire, tels : APPLICATION DES SENS, COLLOQUE, CONSOLATION, DÉSOLATION, DISCERNEMENT DES ESPRITS, ÉTAT DE VIE (choix), GLOIRE DE DIEU, HUMILITÉ, INDIFFÉRENCE, etc.

Gilles CUSSON.

4. IGNACE DE SAINT-FRANÇOIS, carme, † 1688. — Né à une date inconnue à Liège et dans la famille Brabant, Ignace de Saint-François entra chez les carmes de la province de France. Il fut deux fois prieur du couvent de Liège, lecteur en théologie et définiteur de sa province. Lorsqu'en 1684 il publie son ouvrage sur saint Joseph, les approbations et permis d'imprimer le disent du couvent de Liège, confesseur des carmélites de Huy et *pastor sancti Germani* en cette même ville. Il mourut à Huy le 28 août 1688.

En dehors d'une *Sancti Alberti vita* restée manuscrite et d'une *Réponse catholique servant d'apologie contre un sermon du sieur Henri Chrouet*, ministre calviniste (Liège, 1655), Ignace a laissé une *Synopsis magnalium divi Josephi* (Liège, 1684, in-folio), qui est une « somme » de joséphologie, à la fois exégétique, théologique et historique. La première partie traite de Joseph fils de David selon la nature et selon la grâce (ici est discutée la question de la sanctification de Joseph dès sa conception; opinion à laquelle notre auteur se rallie). La deuxième partie, plus théologique, étudie comment il faut comprendre que Joseph a été l'époux de Marie et le père de Jésus; la paternité de Joseph n'est pas seulement légale et « nourricière », elle est aussi et surtout spirituelle. Ici, notre auteur s'inspire de saint Augustin (*De nuptiis et concupiscentia*, livre 1, ch. 11, 12, PL 44, 421a) : « Pater Christi sicut conjux matris ejus, utrumque mente, non carne ». Dans la troisième partie, Ignace expose le culte liturgique, les développements de la dévotion et les différents patronages de saint Joseph, cette dernière partie est plus historique. L'ensemble de l'ouvrage est très soucieux de recueillir tout ce qui affère à saint Joseph dans la tradition de l'Église.

Cosme de Villiers, t. 1, col. 706. — *Biographie nationale* (belge), t. 2, 1868, col. 901. — I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 152.

André Derville.

5. IGNACE DE SAINTE-MARIE, augustin déchaussé, 1590-1644. — Né vers 1590 dans la ville de Beja (Portugal), Balthasar Nuñez vint à Rome on ne sait quand exactement. C'est dans cette ville qu'il entra dans la congrégation des augustins déchaussés, il y fit profession le 7 mai 1613 et prit le nom d'Ignace de Sainte-Marie.

Définiteur général (1621-1629) et professeur de théologie au couvent général de sa congrégation, — il l'était encore en 1638 quand il publiait le second volume de sa *Turris salutis* —, il mourut au couvent de Sainte-Françoise Romaine de Milan, le 18 août 1644. Conservé jadis dans ce couvent, un portrait d'Ignace portait une inscription élogieuse selon laquelle il fut « divinarum litterarum sanctorumque Patrum assiduus scrutator, vitae solitariae et contemplativae mirifice deditus », et mourut laissant « editis libris mystica theologia plenis » (cf Ossinger, cité *infra*, p. 550).

Les livres d'Ignace de Sainte-Marie sont cependant d'un caractère beaucoup plus ascético-moral que mystique. Le titre de son ouvrage principal, *Turris salutis contra animae hostes* (t. 1, Venise, 1630; t. 2, sous-titre *Propugnacula contra vitia*, Rome, 1638), fait allusion au combat spirituel, à la tour mystique de David (t. 1), ceinte de bastions et à laquelle pendent mille boucliers et toute sorte d'armes (t. 2 et t. 3, lequel n'a pas paru). Dans le *Cantique* (4, 4), le cou de l'Épouse est comparé à une tour. Avec une érudition étonnante, qui sombre parfois dans le genre des *Viridaria*, Ignace accumule les textes de l'Écriture (presque toujours interprétée allégoriquement), des Pères et des écrivains ecclésiastiques, et en tire un arsenal d'armes contre les ennemis de l'âme et contre les vices.

Même dans le *Propugnaculum* IV, où il développe le sujet, pourtant proche des questions mystiques, de l'aridité ou sécheresse spirituelle avec ses synonymes (dégoût, amertume, tribulation, tristesse, angoisse, désolation, nuit, etc), les considérations sont surtout ascétiques. Pour Ignace, il s'agit de combattre cette aridité et de retrouver la dévotion; selon lui, en effet, l'homme ne peut vivre sans bonheur. Si l'âme est privée du bonheur spirituel *(delectationibus spiritualibus)*, elle court le risque grave de se rabattre sur le plaisir charnel auquel elle a renoncé et qui est mortel pour elle (t. 2, p. 271).

Les *Propugnacula* étudient treize vices disposés selon l'ordre alphabétique (depuis l'*ambitio* jusqu'à l'*hypocrisis*); le tome 3, prévu mais non paru, aurait complété la série. L'ouvrage dans son entier est destiné non au grand public, mais aux prédicateurs; de copieux index scripturaires, *rerum notabilium* et *concionum* eur en faci litent l'utilisation.

Notons enfin que les bibliographes Antonio et Ossinger assignent à notre auteur deux autres livres que nous n'avons pas vus : *Preparatione al ben morire* (Fermo, 1646) et *Compuntione del cuore* (Milan, 1654), tous deux en italien et posthumes.

B. Barbosa Machado, *Bibliotheca lusitana..*, t. 2, Lisbonne, 1747, p. 541. — J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Ingolstadt-Augsbourg, 1768, p. 550. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, 2e éd., t. 1, Madrid, 1783, p. 624. — *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 214.

Voir surtout G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de san Agustin*, t. 7, Madrid, 1925, p. 321-322.

Quirino Fernandez.

6. IGNACE XANTHOPOULOS, 14e siècle. Voir Palamisme.

IGNACIO DEL CASTILLO (François), ermite de Saint-Augustin, vers 1614-1694. — Né à Plasencia vers 1614, Francisco Ignacio del Castillo entra dans l'ordre de saint Augustin en 1629 et fit profession au couvent de Salamanque, le 26 août 1630. Une fois ordonné prêtre, il s'adonna au ministère apostolique, surtout à la prédication et à la direction spirituelle, d'abord à Arenas (Avila), qui s'appela ensuite « de San Pedro » du fait que Pierre d'Alcantara y mourut; ensuite, il passa les trente-quatre dernières années de sa vie (1660-1694) comme directeur des religieuses augustines récolettes du couvent de Serradilla (Caceres), qu'il avait fondé et où il mourut, le 15 janvier 1694.

Une erreur d'impression, facilement décelable par le contexte, de l'*Historia del convento de San Agustin* écrite par le P. Vidal (citée *infra*; comparer t. 2, p. 183 avec les p. 100 et 174), a fait dire à quelques biographes qu'Ignacio mourut en 1684; ainsi G. de Santiago Vela.

A Arenas, Ignacio compta parmi ses dirigées Isabelle de Jésus † 1648 (DS, t. 7, *infra*); il lui donna ordre de rédiger son autobiographie et la publia : *Vida de la ven. madre Isabel de Jesús...* (Madrid, 1672 et 1675 livre 1-2, p. 1-344, éd. de 1672); il ajouta le récit de la

dernière maladie et de la mort de sa pénitente, les témoignages de ceux qui la connurent, ses vertus et surtout ses prophéties et les prodiges obtenus par son intercession (livre 3).

On doit encore à Ignacio les deux ouvrages suivants : 1) *Principio y origen de la milagrosa imagen del santísimo Cristo de la Victoria, titular del convento... de Serradilla* (Madrid, 1672 et 1675; Plasencia, 1849, etc; dernière éd., Torrejoncillo, 1909); imprimé aussi, sous le titre d'*Historia del santo Cristo de la Victoria*, dans les dernières pages de la seconde édition de la *Vida*.

2) Les *Manifestationes de la divina voluntad en orden a la fundación del convento de Serradilla* (Madrid, Bibl. Nacional, ms 6072), inédites, recueillent les relations que fit à son confesseur, le P. Ignacio, Isabelle de la Mère de Dieu, nièce d'Isabelle de Jésus; ces relations recouvrent la période de mai 1655 à janvier 1665. On y trouve une série d'apparitions célestes et démoniaques qui tournent autour de la fondation du couvent de Serradilla entreprise par Ignacio sur la foi d'une apparition de la tante à sa nièce, huit ans après sa mort (*Vida*, p. 367-368, 460-461). Ce couvent fut en effet fondé par Ignacio (1656-1660), non sans difficultés; plus tard, il fonda beaucoup plus facilement celui de La Calzada (1675).

Isabelle n'avait pas hérité de l'esprit de sa tante. Le texte des *Manifestationes* (ou du moins les vingt chapitres alors rédigés, sur les vingt-neuf de l'ouvrage complet) ayant été soumis par Ignacio à l'inquisiteur général en juin 1658, il fut décidé que les papiers d'Isabelle resteraient entre les mains d'Ignacio ou dans le couvent et que personne ne pourrait les consulter sans la permission de l'inquisiteur général (Archivo histórico nacional, Madrid, ms 958). On conserve cependant des copies manuscrites au couvent de la Encarnación de Madrid et à celui des récolettes augustines de Serradilla.

A Villerino, *Esclarecido solar de religiosas recoletas de... San Agustín..*, t. 1, Madrid, 1690, p. 373-404, et t. 2, p. 124 (témoigne qu'Ignacio vivait encore en 1687). — M. Vidal, *Historia del observantísimo convento de San Agustín de Salamanca*, Salamanque, t. 2, s d, p. 177-183. — V. Barrantes, *Aparato bibliográfico para la historia de Extremadura*, t. 3, Madrid, 1877, p. 69-70. — G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de San Agustín*, t. 3, Madrid, 1917, p. 683-686. — M. Muñoz de San Pedro, *El manuscrito de las revelaciones sobre la fundación del convento de Serradilla*, dans *Revista de Estudios Extremeños*, t. 24, 1968, p. 197-216.

Quirino Fernandez.

IGNORANCE. Voir « Docte ignorance », DS, t. 3, col. 1497-1501.

1. ILDEFONSE DE JÉSUS-MARIE, carme déchaussé, † 1638. Voir Alphonse de Jésus-Marie, DS, t. 1, col. 356-357.

2. ILDEFONSE DE SAINT-AUGUSTIN, augustin, † 1662. Voir Augustin de Saint-Ildephonse, DS, t. 1, col. 1136.

3. ILDEFONSE DE SAINT-LOUIS, carme déchaussé, 1724-1792. — Benedetto Frediani naquit à Florence le 22 juillet 1724. Il fit ses premières études chez les jésuites. Se sentant appelé à la vie religieuse, il entra chez les carmes déchaussés, où il fit profession le 31 août 1740. Il étudia la philosophie et la théologie à Sienne. Ses études terminées, il enseigna ces mêmes disciplines, pendant une trentaine d'années, aux couvents de Sienne et de Florence. Il fut plusieurs fois supérieur de sa province (définiteur, provincial, maître des novices). Religieux d'une profonde vie d'oraison, il était recherché comme directeur spirituel. Au nombre de ses dirigées on compte sainte Teresa Margherita del S. Cuore (Redi). Membre de l'Académie florentine et de la Crusca, Ildefonse mourut le 21 février 1792.

Il laissait de nombreuses œuvres d'érudition et de spiritualité. Signalons les plus importantes, publiées ordinairement à Florence. Il publia en 1756 un *De legibus*, en 1758 un *De gratia*. Suivent en 1762 la *Vita della Suor Maria Agnese di Gesù*, fondatrice du carmel de Florence, puis à Lucques, en 1763, un opuscule de polémique, *Del matrimonio*. En 1770, c'est un traité *Della giustificazione e della limosina*, sur la valeur expiatoire de l'aumône, qui est une réponse à Carlo Mosca Barzi, lequel affirmait que, d'elle-même et selon la doctrine augustinienne, l'aumône était justifiante et effaçait les péchés; le caractère même de la réponse conduisit l'auteur à préciser la nature de la justification.

En 1770, Ildefonse commence un recueil d'écrits toscans inédits du Trecento et du Quattrocento. Ce recueil, *Delizie degli eruditi toscani*, achevé en 1789, comptera vingt-cinq volumes et son importance ne sera pas négligeable pour l'histoire de la spiritualité elle-même; il contient, par exemple, les œuvres de Girolamo da Siena, ermite de Saint-Augustin, précédées d'annotations érudites et précieuses (t. 1-2).

Dans les années 1771-1774, Ildefonse édita à Florence les *Opera omnia* de Jean de Jésus-Marie † 1615; l'édition en trois in-folios (2200 pages) donne quelques inédits. En 1771, Ildefonse publie à part le *Stimulus compunctionis et soliloquia* du même carme, et il en donnera en 1780 une traduction italienne anonyme, *Stimolo di compunzione e soliloqui*.

En 1782 paraît à Florence le premier volume (dans l'intention de l'auteur il devait y en avoir une vingtaine) d'une *Etruria sacra..*, in-folio de près de 1000 pages, qui reproduit, en plus du *codex canonicus* de l'Église de Florence, les actes de vingt-quatre synodes diocésains et de deux synodes provinciaux, de 1327 à 1732. Ajoutons enfin une biographie : *Niccolo Quinto, Sommo Pontefice*, dans *Memorie istoriche de più nomini illustri pisani*, t. 4, Pise, 1792, p. 207-289.

Une partie de l'œuvre d'Ildefonse est encore manuscrite, aux archives des carmes de Florence. On y trouve, par exemple, la traduction du troisième volume d'un ouvrage d'Honoré de Sainte-Marie *(Tradizione de' Padri e degl'autori ecclesiastici sopra la contemplazione)*, publié à Paris en 1714 (cf DS, t. 7, col. 723-725); les deux premiers volumes avaient été traduits et publiés à Venise en 1762 par un oratorien de Rome. Ou encore la *Vita ed azioni virtuose di Giovanni M. di Gesù* (Alessandro da Verrazzano † 1769), inachevée, actuellement aux archives de la ville de Florence. Rappelons enfin le portrait qu'il a laissé de sa « fille spirituelle » Teresa Margherita Redi (1747-1770), qui fut publié dans les *Ephemerides carmeliticae* (t. 4, 1950, p. 519-623). Voir aussi sa déposition au *Processo ordinario* de la sainte (f. 946-1674).

Les œuvres d'Ildefonse, au fur et à mesure de leur parution, ont été analysées dans les *Novelle letterarie*. — Paulino del SS. Sacramento, *El P. Ildefonso de S. Luis Gonzaga, director espiritual y primer biógrafo de Santa Teresa Margarita*, dans *Mensajero de Santa Teresa*, t. 9, 1934, p. 140-148; trad. italienne dans *Il Carmelo e le sue missioni all'estero*, t. 33, 1934, p. 276-282. — Élisée de la Nativité, *Le père spirituel de sainte Thérèse-Marguerite, Père Ildefonse de Saint-Aloys*, dans *Le Carmel*, t. 19, 1934, p. 371-379. — Melchior a S. Maria, *Quattro diret-*

tori spirituali di S. Teresa Margherita del Cuor di Gesù, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 10, 1959, p. 181-260, surtout 224-256 (biographie et bibliographie).

Ermanno ANCILLI.

4. ILDEFONSE DE TOLÈDE (saint), évêque, † 667. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Les renseignements sur la famille et la jeunesse d'Ildefonse manquent; son père était peut-être un puissant wisigoth habitant quelque part dans les environs de Tolède; lorsque son fils quitta la maison pour faire profession monastique au grand coenobium *Agaliense*, situé dans la banlieue de la ville, il lui fut possible d'aller le rechercher avec des gens d'armes (d'après un passage interpolé de l'*elogium* de Julien de Tolède). Peu après, Ildefonse convertit à ses frais une petite villa de sa propriété en monastère féminin (*elogium* 2). Sa formation littéraire dut être brillante, car toujours on signale ses dons naturels pour l'art oratoire et sa maîtrise de la rhétorique; il semble avoir mis au premier plan ces qualités, à en juger par ses œuvres et ses jugements sur les personnages qu'il étudie dans ses *Viri illustres*.

La biographie attribuée couramment à Cixila (évêque de Tolède vers la fin du 8e siècle), fait de lui un élève d'Isidore de Séville qui l'aurait orné de tout son savoir D'après cette biographie, ce serait son prédécesseur Eugène II de Tolède qui l'aurait envoyé à Séville; mais la plupart des renseignements de cette biographie appartiennent à la légende qui entoura très tôt le souvenir d'Ildefonse.

Selon son témoignage (*De uiris* 7), il reçut le diaconat des mains de l'évêque Helladius de Tolède dans les derniers temps de l'épiscopat de celui-ci (vers 632-633). A une date incertaine (peut-être vers 650), il fut promu abbé du monastère *Agaliense*; après le décès de l'évêque de Tolède Eugène II le poète, le roi Recceswinth lui fit confier la charge épiscopale en 657 (*elogium; De uiris*, prol. 2); l'*elogium* de Julien dramatise le fait, d'après la notice biographique consacrée par Ildefonse à Eugène II (*De uiris* 14) : le roi l'aurait contraint d'accepter. Ildefonse mourut le 23 janvier 667; il fut enseveli dans l'église Sainte-Léocadie à Tolède.

2. *Œuvres.* — L'*elogium* que Julien de Tolède consacre à son prédécesseur contient une liste des œuvres d'Ildefonse. (PL 96, col. 43-44).

1° Il y manque le *De uiris illustribus*, que Julien connaissait pourtant bien, car son *elogium* n'en est qu'un appendice, et il apparaît comme tel dans les manuscrits. Ce livre dut probablement avoir deux éditions consécutives, publiées durant l'épiscopat d'Ildefonse; la première serait plus brève et, outre certains paragraphes du prologue, ne contiendrait pas le chapitre sur Grégoire le Grand ni les phrases du prologue qui justifient la *retractatio* de la notice qu'Isidore de Séville consacra à Grégoire. Ildefonse conçut son traité comme une suite à la série Jérôme-Gennade-Isidore (*De uiris*, prol. 1); en fait, l'ouvrage est transmis dans les manuscrits avec ceux de ses devanciers. Le livre contient quatorze notices, dont sept sont consacrées à des évêques de Tolède : Ildefonse s'était en effet proposé (prol. 2) d'exalter les gloires de son siège épiscopal; mais, en même temps, il semble chercher à rehausser la valeur de la vie monastique que professaient la plupart des personnages dont il présente la biographie.

Combinant l'histoire de l'Église de Tolède et la vie monastique, il visait peut-être à défendre le rôle prééminent joué par le monastère *Agaliense* qui détenait la provision exclusive des évêchés de Tolède; ce qui expliquerait la deuxième édition du traité à laquelle appartiennent, semble-t-il, prol. 3-6 et quelques notices, comme celle consacrée au moine africain Donat (*De uiris* 4). Les biographies démarquent de près les phrases et le schéma utilisés par Isidore, ou d'autres textes dus aux auteurs mêmes qu'il étudie (le ch. 14 résume l'épître au roi Chindasvinth que Eugène de Tolède mit en tête de son édition revue de Dracontius, cf DS, t. 3, col. 1708).

La plupart des manuscrits du *De uiris* dérivent d'une édition faite à Tolède vers 700, car ils contiennent aussi l'*elogium Ildephonsi* par Julien, ainsi que la biographie de celui-ci rédigée par l'évêque tolédan Félix : les plus anciens sont León B Cath. 22 (d'origine mozarabe, peut-être cordouane; première moitié du 9e siècle), Sienne K. VII, 3, et Florence B Santa Croce Plut. XXII cod. XII. Le ms 80 (9e s.) de Madrid Academia de la Historia, probablement utilisé par Albar de Cordoue, représente peut-être une édition tolédane antérieure; il ne contient pas les biographies d'Ildefonse et de Julien. Tous les manuscrits transmettent la deuxième rédaction.

2° *De uirginitate perpetua sanctae Mariae.* — Ce traité, cité dans l'*elogium*, constitue en même temps un échantillon de rhétorique, préparé selon les principes de la synonymie la plus compliquée et la plus livresque, et un essai de livre de dévotion mariale; l'auteur a pourtant caché son propos en lui donnant un air de livre polémique, comme le signale l'indication *antitriapistos* ou *contra tres infideles* que portent plusieurs manuscrits, ce qui a posé des difficultés aux érudits qui ne trouvent aucune trace des hérésies qu'Ildefonse fait mine de combattre. Peut-être conçut-il le projet et le plan de ce travail à l'occasion du dixième concile de Tolède (656) qui institua une fête mariale le 18 décembre.

L'ouvrage, dont le titre et les noms des hérétiques combattus proviennent de Jérôme *(Adversus Heluidium, Adversus Iouinianum)*, dépend en partie d'Augustin, d'Isidore et peut-être des traductions latines d'Éphrem de Syrie.

Il en reste de nombreux manuscrits : on pourrait distinguer une branche tolédane (Tolède, Bibl. Chap. 35, 7, du 10e s.; Florence, Bibl. Laurenziana Ashburnham 17, du 11e s.) et une branche qui provient des Asturies (Escorial, a II 9, de 954) et s'étend vers la Rioja, dont les meilleurs témoins sont le manuscrit Paris Bibl. nat. lat. 2855, copié à Albelda (Logroño) en 950 pour Godescalc, évêque du Puy (ce ms donna lieu à un grand nombre de descendants), et Silos 5, de 1059.

3° *Annotationes de cognitione baptismi* (titre donné par la préface; Julien et le ms disent *Liber*). — D'accord avec le titre que lui donna Ildefonse, il s'agit d'une série d'explications sur le baptême, pour la plupart d'Augustin (ainsi par exemple, ch. 3 = Augustin, *Enchiridion* 38; ch. 35 = *De fide et symbolo* 1; ch. 80 = *De doctrina christiana* I, 9, 14), ou d'Isidore de Séville (ch. 22 = Isidore, *De ecclesiasticis officiis* II, 13, 4; ch. 118 = II, 25, 6; ch. 45 = *Etymologiae* 7, 10; ch. 125 = *Sententiae* I, 15 + II, 5) et de Grégoire le Grand (ch. 117 = *Epist.* 1, 43). Le travail, qui ne semble pas fini (quelques chapitres reproduisent littéralement leur source, tandis que d'autres ont été remaniés dans le style synonymique), a un air plutôt pastoral et caté-

chétique; il explique les cérémonies du baptême, le *Credo*, et le *Pater*, qu'on apprenait seulement aux baptisés après la réception du sacrement, ce qui fait de ce texte un témoin de très haute qualité pour l'étude des rites d'initiation chrétienne en Espagne; du point de vue doctrinal, son intérêt est, par contre, très mince, car il dépend de ses sources augustiniennes et isidoriennes.

4° Ce traité a une deuxième partie (ch. 1), que Julien considère peut-être à tort comme un livre indépendant : *De progressu spiritalis deserti*. L'unique manuscrit le transmet avec une lacune (fin du ch. 62 - début du ch. 64). Pour Ildefonse qui s'en tient aux seules explications allégoriques, après le baptême, symbolisé par le passage de la Mer rouge, on traverse le désert qui est la vie du chrétien (ch. 6) conduisant à la terre promise.

Parmi les sources il faut signaler les *Enarrationes in psalmos* d'Augustin, les *Morales* de Grégoire, les *Étymologies* et *Différences* d'Isidore. Le manuscrit, découvert et publié (1713) par É. Baluze, est maintenant à Paris, Bibl. nat. latin 1686 (10e siècle). Sa provenance est incertaine; peut-être vient-il de l'Auvergne.

5° On possède en outre deux *lettres* d'Ildefonse (Paris, Bibl. nat. latin 13400; 9e s.), adressées à l'évêque Quiricus de Barcelone, à propos des remerciements de celui-ci pour le don d'un exemplaire du *De uirginitate*.

D'après les notices de Julien qui parle d'une série de messes, hymnes et sermons, on essaya d'attribuer à Ildefonse diverses pièces : Élipand de Tolède (fin du 8e siècle) et plusieurs manuscrits mettent sous son nom quelques textes liturgiques. Dans les éditions d'Ildefonse figurent 14 sermons, tous apocryphes, malgré les efforts de Rivera Recio pour lui attribuer le sermon 13 et les soupçons de paternité du sermon 9 que relève E. Bishop.

L'édition la plus complète est celle de F. de Lorenzana, *SS. PP. Toletanorum quotquot extant opera*, t. 1, Madrid, 1782, p. 107-260, 282-290 (œuvres douteuses et apocryphes, p. 294-451), reprise dans PL 96, 53-206. Le *De uirginitate* a été édité critiquement par V. Blanco Garcia, *San Ildefonso. De virginitate beatae Mariae*, Madrid, 1937. Les notices biographiques, dont il n'y a pas d'édition critique, peuvent être consultées dans l'édition provisoire de G. von Dzialowski, *Isidor und Ildefons als Literarhistoriker*, Münster, 1898.

E. Bishop, *Liturgica. Historica*, Oxford, 1918, voir la table. — A. Braegelmann, *The Life and Writings of Saint Ildefonsus of Toledo*, Washington, 1942. — J. Madoz, *San Ildefonso de Toledo a través de la pluma del arcipreste de Talavera*, Madrid, 1943 (avec traduction espagnole ancienne du *De uirginitate*), *San Ildefonso de Toledo*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 26, 1952, p. 467-505. — J. F. Rivera Recio, *San Ildefonso de Toledo, autor de un sermón de filiación dudosa*, dans *Revista española de teologia*, t. 6, 1946, p. 573-588. — H. Barré, *Le sermon « Exhortatur » est-il de saint Ildefonse?*, dans *Revue bénédictine*, t. 67, 1957, p. 10-33. — J. M. Canal, *San Hildefonso de Toledo. Historia y leyenda*, dans *Ephemerides mariologicae*, t. 17, 1967, p. 437-462. — A. C. Vega, dans *Boletin de la Real Academia de la historia*, t. 165, 1969, p. 35-107 (avec le texte de deux recensions de l'*elogium* de Julien de Tolède). — L. Robles, *Anotaciones a la obra de San Hildefonso « De cognitione baptismi »*, dans *Teologia espiritual*, t. 13, 1969, p. 379-457. — J. Fontaine, art. Isidore de Séville, DS, t. 7.

Manuel C. Diaz y Diaz.

ILLAPSUS (Illabi). — Le substantif *illapsus* et le verbe *illabi*, devenus peu à peu des termes consacrés dans le langage des mystiques, retiennent l'attention. Ils essaient, en effet, d'exprimer comment Dieu intervient, immédiatement ou non, en sa créature. De quelle présence et de quelle action divines s'agit-il? Dans les facultés de l'homme ou en son essence? Quelle est l'originalité de cette intériorité et de cette union? — Les notations qui suivent n'ont pas d'autre but que de jalonner le cheminement de ce vocabulaire chez des théologiens et des auteurs spirituels qui lui ont donné droit de cité.

1. *De l'imagerie païenne à un concept théologique.* — 2. *Précisions scolastiques.* — 3. *De la vision béatifique à l'expérience spirituelle.* — 4. *Théologie scolastique et mystique aux 17e et 18e siècles.*

1. De l'imagerie païenne à un concept théologique. — Pour décrire l'inspiration venant des dieux, Virgile avait employé le terme *illabi*, tomber sur (*Énéide* III, 89). Plusieurs auteurs chrétiens, d'Ambroise (*Hymnes* 7, 5, PL 16, 1411) à Grégoire le Grand, y recourent, soit pour exprimer la venue du Verbe en Marie, — ainsi Grégoire d'Elvire (*De fide* 75, 757, CCL 69, p. 241) —, ou dans le cœur des fidèles, — ainsi Augustin (*In Joannem* 19, 10, CCL 36, p. 193) —, soit surtout la descente de l'Esprit Saint sur les apôtres, ainsi Léon le Grand (*Sermo* 75, 1, PL 54, 401a).

C'est précisément le développement de la théologie de l'Esprit Saint qui a conduit à fixer le vocabulaire. L'Écriture mentionne l'inhabitation de l'Esprit dans les fidèles (*Rom.* 8, 9). Didyme d'Alexandrie y voit la preuve de sa divinité : ne peut pénétrer l'esprit humain que l'Esprit incréé auquel il participe. Mais n'est-il pas écrit que le démon aussi « emplit » le cœur d'Ananie (*Actes* 5, 3)? Il ne s'agit pas, répond Didyme, d'une inhabitation semblable à celle de l'Esprit : le démon ne peut atteindre le cœur selon la substance; il ne peut que le solliciter par des pensées qui sont de l'ordre des accidents (*Liber de Spiritu Sancto* 60-61; connu par la traduction de Jérôme, PL 23, 101-154). Cet argument théologique est repris en d'autres traités du Saint-Esprit, comme le *De Spiritu Sancto* de Fauste de Riez (CSEL 21, 99-157, surtout lib. 2, c. 1) et le *De spiritu et anima* (27, PL 40, 799), ainsi que par le *Commentaire sur les Actes* (ch. 5) de Bède qui reproduit presque littéralement le passage de Didyme (PL 92, 954).

Ce qui retient l'attention de Jean Cassien et de Gennadius est moins un point d'exégèse et de théologie qu'un problème pratique : il s'agit, sans retomber dans le pélagianisme, d'inciter à l'effort personnel, en écartant l'excuse facile de l'intervention diabolique. L'un et l'autre, pour désigner ce qui est impossible au démon et propre à l'intervention divine, emploient le terme de Virgile, *illabi*. Désormais, ce verbe et le substantif *illapsus* deviendront des termes techniques. Cependant, cette utilisation plus précise ne s'impose que peu à peu : Grégoire le Grand (*Moralia* 17, 51, PL 76, 35d) emploie encore *illabi* à propos du démon, et Hugues de Saint-Victor, pour désigner ce que Dieu seul peut opérer en l'âme, ne recourt pas au verbe *illabi*, mais encore au terme de Fauste de Riez, *penetrare* (*In hierarchiam coelestem* VI, PL 175, 1038ac).

Chez saint Bernard (*In Canticum* 31, 6, et 74, 6, PL 183, 943c et 1141d), l'*illapsus* se produit dans le secret du cœur (penetralia, medullae cordis), où Dieu seul peut entrer.

2. Précisions scolastiques. — Pierre Lombard (2 *Sententiarum*, dist. 8) cite Gennadius, et le commen-

taire de saint Thomas d'Aquin s'en tient à l'usage rigoureux d'*illabi* : « Un corps a des limites quant à la quantité et quant à l'essence; l'ange qui agit à l'intérieur des limites du corps, *corpori illabitur*; mais la substance spirituelle n'a de limites que quant à l'essence; ne peut entrer en elle que celui qui donne l'être, Dieu, le Créateur; il peut opérer dans l'essence; donc Dieu seul *illabitur menti* » (*In 2 Sent.*, dist. 8, a. 5, ad 3; cf *In 1am ad Corinthios* 2, lect. 2; *In Joannem* 13, lect. 4; etc).

Telle est aussi l'attitude de saint Bonaventure. Il précise que, tandis que l'intérieur et l'extérieur des corps sont de même nature, ce qui est le plus intime dans l'âme est en même temps ce qui est le plus proche de Dieu. Ainsi la grâce agit en l'intime de l'âme, tandis que l'instigation du démon qui fait pécher n'atteint que par l'extérieur (*In 2 Sent.*, disp. 8, q. 2, dans *Opera*, t. 2, Quaracchi, 1885, p. 226, etc).

Ainsi le verbe *illabi* sert toujours à opposer le mode d'intervention de Dieu à celui du démon. Mais les arguments métaphysiques auxquels on recourt attirent l'attention sur les problèmes théologiques plus généraux de la création et de la grâce. On étudie la possibilité de l'*illapsus* divin sans se référer à l'expérience spirituelle. Ce changement de perspective fait perdre de vue qu'*illabi* désignait à l'origine une intervention exceptionnelle. *Illapsus* tend à devenir seulement synonyme de présence d'immensité et d'inhabitation divine.

3. **De la vision béatifique à l'expérience spirituelle.** — Comme les autres scolastiques, Henri de Gand † 1293 (cf DS, t. 7, col. 197-210) voit dans l'*illapsus* divin d'abord ce qui donne l'être et confère l'agir à la créature (*Quodlibeta* XIII, 5, Paris, 1518, f. 526v). Mais *illapsus* peut désigner aussi chez lui cet état d'union extraordinaire à Dieu que d'aucuns comparent à l'incandescence du fer dans le feu (*Quodl.* XIII, 12, f. 542). Henri y voit une anticipation de la vision béatifique dont il affirme la possibilité ici-bas (*Quodl.* VII, 6, f. 260) et au sujet de laquelle il tient des positions qui serviront de cible quatre siècles durant aux adversaires de la théologie mystique. Il admet certes que l'homme est béatifié par la présence divine objective, la présence de Dieu comme objet d'actes de connaissance et d'amour; mais, pour lui, il ne s'agit là que de la béatitude créée, et il y a plus, la béatitude increée parfait elle-même l'essence de l'âme (*Quodl.* XIII, 12).

On voit ainsi que le mot *illabi* convient spécialement pour désigner cette intervention divine.

1° Il marque fortement, peut-être au détriment de l'immutabilité divine, l'initiative divine : le sujet d'*illabi* est Dieu. « Ce n'est pas l'âme qui entre *(illabitur)* dans la divinité, mais plutôt la divinité qui entre en l'âme » (*ibidem*, f. 542). Certes, c'est l'âme qui est transformée, mais elle l'est par grâce, et sa passivité signifie qu'elle reçoit ce qui la dépasse. Pour souligner une telle passivité radicale, Henri de Gand conçoit que Dieu produise en l'âme des actes d'intelligence et d'amour sans même y avoir créé les *habitus* correspondants (*Summae quaestionum ordinariarum*, Paris, 1520, art. 49, q. 6, f. 46; rééd. anastatique, St. Bonaventure, N.Y., 1953).

2° *Illabi* rappelle que Dieu ne recourt pas à un instrument, mais est présent par lui-même, comme d'ailleurs maint Père grec le souligne. « La *lumen gratiae* ou la *lumen gloriae* qui est la grâce consommée ne sont nécessaires que pour permettre à l'intellect de soutenir la lumière qui est Dieu même, immédiatement perçu » (art. 33, q. 2, f. 205v). Dieu devient à l'intellect plus intime que la forme à la matière (f. 208).

3° *Illabi*, dont le sens a été précisé par la théologie antérieure, indique bien que Dieu agit, non seulement sur l'entendement et la volonté, mais aussi dans l'essence de l'âme. Henri établit même un parallèle, tout en maintenant certes des différences, entre l'*illapsus* de Dieu dans les créatures et la circumincession du Verbe en la nature qu'il assume (*Quodl.* XIII, 5, f. 526v). Quel que soit chez notre auteur le sens précis de la distinction entre l'essence et les puissances (sur lequel Barthélemy de Medina s'interrogera à juste titre, *Expositio in primam secundae*, Venise, 1602, q. 3, a. 2, p. 28), il est manifeste qu'il cherche à exprimer ce que Hugues de Saint-Victor avait saisi et ce que bien d'autres reprendront : l'amour de Dieu et la connaissance de Dieu qui y est impliquée ne sont que l'aboutissement d'une motion plus fondamentale.

Comme Henri de Gand, Eckhart appelle *illapsus* l'opération qui n'est possible qu'à Dieu et qui fait qu'il est présent à toute essence (*Expositio Evangelii secundum Iohannem*, éd. Stuttgart, 1940, LW 3, p. 199, 253, 259; *Sermo* 9 et 29, LW 4, p. 93, 94 et 264), et l'expérience spirituelle apporte aussi à ce vocabulaire métaphysique une résonance spéciale : l'*illapsus* divin est rappelé pour justifier l'effort d'intériorité; l'*illapsus* fait que Dieu est « à l'intérieur » (LW 3, p. 259) et signifie la possibilité d'une union sans intermédiaire.

Laurent Surius utilise le mot *illapsus* dans ses traductions des œuvres attribuées à Ruusbroec et à Tauler. Il est curieux qu'il l'emploie non pas là où Ruusbroec est le plus proche d'Henri de Gand (par exemple *De septem custodiis*, c. 19), mais dans le *De ornatu spiritualium nuptiarum*, lib. 1, c. 2 (Cologne, 1552, p. 307) pour reprendre *adventus (toecomst)* dans le sens de saint Bernard (cf *supra*, col. 1326). *Illapsus* est bien mieux venu au chapitre 28 des *Institutions taulériennes* (Cologne, 1603) dans un contexte nettement eckhartien (cf Eckhart, *Predigt* 23, DW 1, Stuttgart, 1958, p. 394); au mot *illabor* est associée l'image, elle aussi fréquente chez Eckhart, du liquide qui s'écoule *(sich uzgiezen)*.

Désormais *illapsus* est un des termes consacrés du langage mystique.

4. **Théologie scolastique et mystique aux 17e et 18e siècles.** — Parmi les théologiens qui réfutent Henri de Gand, François Suarez étudie avec une spéciale attention les divers sens du mot *illapsus* (*De angelis*, lib. 2, c. 5, n. 14-15, et lib. 4, c. 9, n. 5; éd. Vivès, t. 2, Paris, 1856, p. 118 et 459; *De beatitudine*, disp. 6, sect. 1, t. 4, p. 58). Il se refuse à admettre, sans plus de fondement qu'on en donne, « un mode inconnu et ineffable » d'union à Dieu (p. 118-119).

Mais « l'invasion mystique » rompt les digues conceptuelles où les théologiens cherchent à la confiner. En 1616, le *Traité de l'amour de Dieu* (liv. 3, ch. 11) de François de Sales défend, du moins pour la vision béatifique, une position qui s'apparente à celle d'Henri de Gand. En 1618, paraissent les œuvres de Jean de la Croix qui mentionnent, sans la réserver à l'au-delà, la touche de la substance de Dieu en la substance de l'âme (*Llama de amor viva*, str. 2, v. 4; cf *Subida del Monte Carmelo*, lib. 2, ch. 32).

Thomas de Jésus essaie de relativiser ce langage :

à ses yeux un tel *illapsus* n'affecte en réalité que les puissances de l'âme; il consiste en ce que Dieu, qui est caché au fond de l'âme, se communique et se manifeste dans ces puissances, principalement dans la volonté (*De oratione divina*, lib. 4, c. 11, dans *Opera omnia*, t. 2, Anvers, 1620, p. 314). M. Sandaeus s'en tient à cette position, en la précisant : la présence d'immensité et l'inhabitation divine méritent le nom d'*illapsus*; l'*illapsus mystique* n'en diffère qu'en tant qu'il y ajoute « la perception expérimentale et immédiate de Dieu », mais il ne faut pas pour autant imaginer comme Henri de Gand que la substance de Dieu agisse sur l'esprit sans accident intermédiaire (*Theologia mystica*, lib. 2, com. 6, ex. 15 et 16, Mayence, 1627; résumé dans *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, art. *illapsus*; cf art. Inaction, *infra*, col. 1632).

Mais, vers 1634, Michel Godinez † 1644, beaucoup plus hardiment, interprète « l'union extraordinaire de l'*illapsus* » en recourant à la notion de vie, fréquente dans la littérature mystique depuis le pseudo-Denys : l'âme est principe, non seulement de connaissance et d'amour, mais aussi de vie. L'*illapsus* consiste en ce que Dieu, non seulement est présent objectivement comme *species*, mais aussi « en tant que la substance divine est intimement coexistante et comme unie à la substance vitale de l'âme » et y produit des actes en lesquels l'âme n'est que passive : tel est l'état de « mariage spirituel » que décrit Thérèse d'Avila (*Práctica de la teologia mistica*, Pueblo de los Angeles, 1681, lib. iv, c. 11-12, et lib. vi, c. 6 et 13).

Les carmes de Salamanque ont ignoré cette tentative de Godinez. Si le verbe *illabi* leur suggère une image qu'on pourrait dire eckhartienne, celle de l'écoulement d'un liquide, ce n'est sans doute qu'une coïncidence; car ils ne connaissent comme *illapsus* à proprement parler que « la présence de Dieu par essence, par immensité et par opération ». Ils rejettent l'opinion d'Henri de Gand et consentent au plus à appeler *illapsus médiat*, tout en notant l'antinomie des deux mots, l'opération divine produisant dans l'âme un effet comme la grâce sanctifiante (*In* 1^{am} 2^{ae}, tract. 9, disp. 1, dub. 1, t. 3, Venise, 1678, rédigé en 1644 par Dominique de Sainte-Thérèse).

Joseph du Saint-Esprit, le portugais, impressionné par l'accord de « tous les auteurs mystiques », accepte de reconnaître un *illapsus* divin, non seulement dans la première infusion de la grâce, mais encore dans son accroissement, du moins dans certains cas. Mais il remarque qu'il vaudrait mieux parler de *touche* divine que d'*illapsus* pour ce qui, comme les lumières, n'entraîne pas à proprement parler un état nouveau. Car *illapsus* connote permanence. En tout cas, de tels *illapsus* n'affectent que les puissances de l'âme; ils les touchent si profondément que Jean de la Croix s'exprime comme s'ils atteignaient la substance de l'âme, mais ce langage n'est pas à prendre à la lettre (*Enucleatio mysticae theologiae S. Dionysii Areopagitae*, dans le tome 2 des *Opera omnia* de Thomas de Jésus, Cologne, 1684, pars 1, q. 17, dub. 5 et 6). Jean Bona est encore plus réservé (*De discretione spirituum*, c. 7, § 2, Rome, 1672).

A Rome, en 1740, I. La Reguera essaie de reprendre la théorie de Godinez sur la communication que Dieu fait de lui-même comme vie (*Praxis theologiae mysticae*, t. 1, p. 920, n. 793). Il se réfère à une définition très large d'*illapsus* donnée par Antoine Perez (*De perfectione christiana*, t. 6, pars 1, dist. 2, c. 2), englobant toute « proximité particulière de la divinité ». Elle le conduit à distinguer, comme Sandaeus, de l'*illapsus* commun à tous les justes « l'union contemplative d'*illapsus* qui y ajoute le sentiment de l'expérience spirituelle de cet *illapsus* » (*Praxis*, t. 1, p. 911, n. 735). Cette union contemplative d'*illapsus* peut être ordinaire ou extraordinaire (p. 924, n. 815).

Aux ouvrages cités ajouter : *Thesaurus linguae latinae*, Leipzig, 1934 svv, *ad verbum*. — José-Maria Rovira Belloso, *La Visión de Dios según Enrique de Gante*, Barcelone, 1960.

Michel Dupuy.

ILLSUNG (Jacques), jésuite, 1632-1695. — Né à Hall (Tyrol) le 21 juillet 1632, Jacques Illsung entra dans la compagnie de Jésus le 22 avril 1650. Il enseigna d'abord la grammaire et les humanités au collège de sa ville natale, puis, après son ordination, de 1664 à 1671, la philosophie à Ingolstadt et à Augsbourg et, de 1671 à 1679, la théologie morale à Ingolstadt. Il fut aussi recteur des collèges de Landshut (1683-1686) et de Hall (1686-1689) et chancelier de l'université de Dillingen. Il mourut à Ingolstadt le 19 septembre 1695. Sans qu'on puisse dire si « scholasticis disciplinis, anne ascesi, cuius scientissimus erat, melior fuerit » (*Annales*.., t. 3, p. 83), Illsung a publié : 1° *Verba vitae aeternae* (Ingolstadt, 1687, 2 vol.; plusieurs rééd., notamment par Rodolphe Handmann, Ratisbonne, 1901, 2 vol.; l'éd. de Dillingen, en 1693, a pour titre : *Arbor vitae sive et doctrina Christi*...), soit 420 méditations évangéliques pour tous les jours de l'année. — 2° *Arbor scientiae boni et mali sive theologia practica universa* (in-fol., Dillingen, 1693; Venise, 1700), traité de théologie morale présentant une *via media* entre le rigorisme et le laxisme.

J. N. Mederer, *Annales Ingolstadiensis Academiae*, Ingolstadt, 1782, t. 2, p. 362 et 385; t. 3, p. 83-84 (notice biographique). — Sommervogel, t. 4, col. 554-556, signale également les thèses qu'Illsung fit soutenir par ses élèves. — Hurter, t. 4, col. 599-600. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 3, Munich-Ratisbonne, 1921, p. 409 et 536. — DTC, t. 7, 1921, col. 755-756.

Paul Bailly.

ILLUMINATION. — L'*illumination* est souvent confondue avec la contemplation et ne comporte point dès lors d'étude spéciale. L'une et l'autre supposent une *lumière* qui élève l'intelligence et qui la fait entrer en relation de connaissance et d'amour avec les réalités supérieures ou divines. En soi, cependant, illumination et contemplation n'expriment ni le même concept ni la même réalité concrète, l'une étant la condition de l'autre, comme la lumière est la condition de la vision.

Illumination et contemplation recouvrent d'ailleurs, soit l'une soit l'autre, des concepts et des réalités fort divers. Traitant spécialement de l'illumination, nous distinguerons une illumination *intellectuelle* ou *gnoséologique*, une illumination *morale* et une illumination *mystique*, dont l'origine remonte à Platon et au-delà, mais qui ont reçu un développement spécial sous l'un ou l'autre aspect chez les divers maîtres de la mystique ou de la gnoséologie, pour se retrouver dans leur synthèse définitive chez saint Bonaventure, alors que l'illumination, au sens platonicien, est abandonnée soit par saint Thomas, soit par Duns Scot, qui lui substituent l'illumination aristotélicienne; chez eux,

l'activité humaine prend la place de l'activité divine, celle-ci étant au contraire l'aspect fondamental de tout le courant platonico-augustinien.

Nous traiterons successivement des *Origines de la doctrine de l'illumination* (I) et *De l'illumination platonicienne à l'illumination chrétienne* (II). Nous présenterons ensuite une *synthèse bonaventurienne* (III). Enfin, un exposé sera consacré à l'illumination *chez les maîtres du Carmel* (IV).

1. ORIGINES DE LA DOCTRINE DE L'ILLUMINATION

Le Dictionnaire a déjà longuement parlé de ces origines à propos de la *contemplation* (t. 2, col. 1643-1929). Nous nous contenterons donc ici d'en élaborer une synthèse, renvoyant à cet article pour un développement plus complet et pour les citations de textes. Nous verrons ainsi plus clairement la nature de l'illumination proprement dite et la genèse de sa doctrine à partir des « mystères » dionysiaques et orphiques jusqu'au *logos* stoïcien repris par Plotin et devenu chez saint Augustin, à travers saint Jean, le Verbe, siège des idées exemplaires et créatrices, qui « illumine tout homme venant en ce monde » (*Jean* 1, 9).

Selon les mystères dionysiaques et orphiques, l'homme est divin par son origine. Déchu, il est prisonnier de la matière et privé de sa lumière divine. Par l'initiation mystique, il s'évade de la matière, remonte vers la lumière et recouvre son état divin. C'est l'illumination.

1. **Platon** reprend l'idée essentielle d'une préexistence divine pour l'homme, d'une déchéance et d'un retour à la lumière par la contemplation qui suppose la purification de la matière et l'extase, c'est-à-dire le retour à l'état divin dans l'illumination qui, pour Platon, est la « réminiscence » de l'état divin primitif. « Après les purifications nécessaires, la lumière éclate pour ainsi dire tout à coup comme un éclair et fait voir le Beau en soi ». En lui, qui est l'unité de toutes les idées, l'esprit élevé en extase perçoit ces idées, qui sont les essences des choses, et ainsi « reconnaît » celles-ci dans une illumination divine (DS, t. 2, col. 1720-1721; cf art. EXTASE, t. 4, col. 2064-2065).

La contemplation est à la fois la condition et le fruit de l'illumination. Elle est une expérience soudaine qui réalise la vision, source et effet de la lumière qui, elle-même, jaillit de la vision. « La contemplation platonicienne apparaît comme une vision immédiate et soudaine de l'Être véritable.., comme une union avec le Bien suprême; union mystérieuse qui n'est pas seulement une vision d'un objet par un sujet, mais prise de possession du sujet par une réalité supérieure, de telle sorte que l'amour qui répond à l'attrait du Beau et du Bien y joue un rôle aussi nécessaire que l'intelligence qui voit » (DS, t. 2, col. 1723). De telle sorte aussi que, si l'illumination platonicienne appartient en soi à l'*intelligence*, elle n'en est pas moins le fruit de l'amour qui tend à l'union et qui la réalise dans la réduction du sujet à l'objet, réduction et union qui sont la condition de l'illumination, celle-ci étant participation à la Lumière en soi.

2. **Plotin**, disciple de Platon, reprend l'idée fondamentale du maître en lui donnant des bases plus claires et plus assurées. Platon, en effet, a des intuitions magnifiques et profondes, mais reste dans le vague et l'imprécision, dans un langage mythique susceptible de toutes les interprétations. Qu'est-ce que le « monde des idées » où notre esprit aurait vécu dans une vie antérieure, où il doit remonter par la purification pour reconnaître ces idées dont les choses matérielles ne sont que les « ombres »? Sont-elles multiples, comme les choses, ou unifiées dans l'idée du Bien et du Beau, comme Platon le dit lui-même? Qu'est-ce que l'illumination, cette participation à la Lumière? Est-ce une vision de l'objet par le sujet ou l'identification de l'un et l'autre en l'absorption du sujet dans l'objet, dans un retour à l'Unité primitive?

Plotin répond à toutes ces questions en une synthèse qui n'attend plus que la Révélation pour arriver à la pleine lumière. La plénitude de l'Être, le fondement de tout est l'Un qui est le Bien et le Beau. Le Bien tend à se répandre en une réalité qui perd de sa plénitude et de sa perfection au fur et à mesure de l'éloignement de l'unité, comme la lumière en se diffusant perd de son intensité selon l'éloignement de sa source et de son centre. Le premier degré de l'éloignement de l'Unité et de son émanation est le *Noûs*, l'Esprit en qui sont toutes les idées, sources et exemplaires des choses, unes dans l'Un mais déjà multiples dans le *Noûs* et multipliées à l'infini dans les réalités matérielles.

La connaissance consistera donc dans un retour à l'Unité par la contemplation : chaque chose est reconnue par le retour à son idée dans le *Noûs*; et reconnue parfaitement dans l'Un, unité du Vrai, du Bien et du Beau. Cette connaissance est l'*illumination* qui résulte d'un retour de l'esprit au Logos et finalement à l'Un en qui est la source de l'Être et de la Lumière.

C'est dans l'unité que notre esprit arrive à la pleine lumière, à l'illumination. A cette unité l'âme tend, naturellement entraînée par le désir, l'amour. Car l'âme tend au Bien suprême qui seul peut la satisfaire. Le désir du Bien est la condition de la contemplation, de l'illumination. « Penser c'est se mouvoir vers le Bien et le désirer ». Mais l'âme ne peut s'unir au Bien qui est le Beau qu'en devenant belle. D'où naît la nécessité de la purification, de l'éloignement du matériel et du multiple, pour arriver à l'Unité où seulement l'âme est illuminée. Pour voir l'Un, il faut « retrancher », comme fait le sculpteur à la recherche du beau dans le bloc de marbre (cf *Ennéades* I, 6, 9). La purification comporte le dépassement des images et du discours multiple. L'intellect doit dormir pour laisser agir l'Un qui s'empare de notre esprit et voit pour lui. « Voir l'Un c'est, pour l'âme, être avec lui, lui être unie, se faire un avec lui » (DS, t. 2, col. 1728). L'esprit ne peut donc voir l'Un qu'en renonçant à soi et en s'élevant au-dessus de soi par l'*extase*. C'est alors la pleine illumination où l'esprit voit par l'Un parce qu'il est devenu l'Un (cf art. EXTASE, t. 4, col. 2065-2066).

L'illumination n'est donc pas tant le résultat de l'effort personnel que du renoncement à soi et au multiple, qui permet à l'Un de se donner et de nous identifier à lui. L'illumination est cette identification : « Jamais notre esprit ne s'unirait à l'Un si l'Un lui-même ne l'illuminait ». Cette illumination est un « influx d'en-haut, un choc, une fécondation, une possession, une emprise divine, un ravissement, une ivresse : l'âme toute pénétrée par la Beauté est enivrée par ce nectar » (cf DS, t. 2, col. 1731). Alors elle voit « sans savoir comment ». « Cette lumière n'est pas liée à la forme d'un objet : elle est en elle-même, par elle seule » (*Ennéades* V, 5, 7). Elle ne fait pas voir autre chose qu'elle-même. Elle est à la fois ce qui fait voir et ce

qui est vu (v, 3, 17; vi, 7, 36). « Il n'y a plus, extérieurs l'un à l'autre, un être qui voit et un objet qui est vu » (v, 8, 10). « En ce sens, celui qui contemple ne voit rien » (v, 5, 7). La lumière a tout envahi. Il n'y a plus qu'elle, une vision qui est pure lumière, laquelle comprend tout.

C'est le sommet de l'illumination, le passage à l'extase. Est-ce encore la connaissance consciente? Il n'y a plus ici sujet et objet, mais le sujet se perdant en l'objet. « L'intelligence alors ignore même que c'est elle qui contemple » (vi, 9, 7). « On se voit éclatant de lumière et rempli de la lumière intelligible; ou plutôt on devient soi-même une pure lumière, un être léger et sans poids; on devient, ou plutôt on est un dieu, embrasé d'amour » (vi, 1, 9). « L'âme ne dit plus qu'elle est un homme, ni qu'elle est un être, ni qu'elle est un tout; elle n'en a cure » (vi, 7, 34). C'est l'*extase naturelle*, une jouissance lumineuse et amoureuse. L'illumination naturelle à son sommet semble dépasser la connaissance et aboutir finalement à l'*inconscience*, même si c'est une enivrante inconscience.

La connaissance comporte le sujet et l'objet. Or ici le sujet a disparu : « Ils ne sont plus deux, mais les deux ne font qu'un » (vi, 7, 34). En revanche, dans le Christ, dans la contemplation surnaturelle, l'homme conserve sa *personnalité* individuelle tout en étant « un » avec Dieu; en participant à la Personne du Christ dans l'unité du Corps mystique, l'homme en Dieu conserve sa propre personnalité et ainsi la conscience de sa vision divine et donc la connaissance.

II. DE L'ILLUMINATION PLATONICIENNE A L'ILLUMINATION CHRÉTIENNE

L'harmonie intime qui existe entre la mystique néoplatonicienne et la mystique chrétienne a porté quelquefois à les identifier en raison de leur source et de leur expression similaires; ou bien l'on a attribué à l'Esprit Saint et à la grâce l'élévation platonicienne, ou bien l'on a nié toute réalité surnaturelle, la nature même de l'homme suffisant à expliquer ses élans extatiques.

Il serait vain de nier l'harmonie de la mystique platonicienne et de la mystique chrétienne, ou que l'expression fondamentale de celle-ci ne soit néoplatonicienne. L'harmonie s'explique par le fait que cette mystique est fondée sur la nature humaine constituée en vue d'une fin surnaturelle. L'homme est créé « à l'image de Dieu », c'est-à-dire avec une intelligence et un amour en puissance à l'infini, « afin qu'il soit de capacité divine, *capax Dei*, et ainsi capable de participer à son être et à sa vie », comme dit saint Bonaventure (II *Sent.*, d. 16, a.1, q. 1, concl., *Opera*, t. 2, Quaracchi, 1885, p. 395) à la suite de saint Augustin (*De Trinitate* XIV, 8, 11).

D'où la tendance « naturelle » de l'homme, fait pour l'infini, à s'élever au-dessus de lui-même et de sa finitude pour se perdre en Dieu qui seul peut satisfaire son désir infini, lequel cependant ne peut être satisfait *naturellement*. Cela explique la tendance spontanée de la mystique néoplatonicienne et de la mystique chrétienne à l'*illumination divine* et à l'*extase*, sans pour autant attribuer tout à l'Esprit Saint ni identifier l'une et l'autre expression de la mystique. Identiques pour autant qu'elles sont l'expression d'une même nature humaine en puissance à l'infini, elles se distinguent radicalement dans leur réalisation finale qui est *surnaturelle*. Une preuve de cette distinction est le fait que la mystique néoplatonicienne s'achève dans l'inconscient, dans l'extase privée de connaissance, alors que la mystique chrétienne, même si elle passe par la « ténèbre », s'achève dans la lumière; la mystique néoplatonicienne implique la perte de la personnalité, au moins dans l'extase suprême, alors que la mystique chrétienne est l'exaltation de la personnalité, celle-ci étant divinisée dans la Personnalité mystique unique du Christ, tout en conservant son individualité humaine.

Voyons maintenant en brève synthèse le passage de la mystique naturelle à la mystique surnaturelle, en renvoyant toujours à l'article CONTEMPLATION (t. 2, col. 1762-1929), pour une exposition générale, alors que nous nous limiterons à l'évolution de l'*illumination*, objet de cet article.

1. **Clément d'Alexandrie** († vers 215) unit le caractère sacramentel et le caractère mystique de l'illumination :

> Dès que nous sommes régénérés par le baptême, nous recevons aussitôt le don parfait auquel nous aspirions, car nous avons été illuminés, c'est-à-dire que nous avons reçu la connaissance de Dieu, et celui-là ne peut être imparfait qui a connu le parfait. Baptisés, nous sommes illuminés; illuminés, nous sommes enfants de Dieu; enfants de Dieu, nous recevons un don parfait, et recevant un don parfait, nous possédons l'immortalité (*Pédagogue* I, 6, 25-31, PG 8, 280-288).

Cette première illumination ou initiation sacramentelle se développe ensuite dans la gnose (contemplation) en laquelle le Verbe enseigne par son Évangile, en l'âme illuminée par sa présence intérieure. « Nous nous jetons dans la grandeur du Christ et de là nous nous avançons par la sainteté dans l'abîme » (*Stromates* V, 11, PG 9, 109a). A la gnose commune à tous les fidèles, Clément ajoute une gnose secrète transmise oralement par les apôtres et leurs disciples, et réservée à un petit nombre d'hommes. Mais ici nous sentons qu'est abandonnée la voie de la vraie mystique, — ouverte par Plotin et ses disciples chrétiens qui l'ont complétée et corrigée —, pour se perdre dans les rêveries gnostiques que Clément n'a pas su éviter. Cf DS, t. 2, col. 1767-1768, et t. 4, col. 2092-2093.

2. **Jean Cassien** († vers 435; cf DS, t. 2, col. 1921-1929, spécialement col. 1925, et t. 4, col. 2109-2110), se fondant sur l'expérience des Pères du désert, appelle « prière de feu » le degré suprême de l'illumination où, dans l'ardeur de la dévotion intérieure, Dieu se manifeste comme le feu consumant de l'amour et comme lumière illuminant l'intelligence. Cette « prière de feu » est une opération de l'Esprit Saint, lui-même feu et lumière, opération qui élève l'âme pure jusqu'aux « choses sublimes et célestes ». Condition de la « prière de feu », c'est-à-dire de l'illumination divine, est la « pureté du cœur » qui, pour Jean Cassien, n'est pas la fuite de la matière et de la multiplicité, comme pour les néoplatoniciens, mais la *charité*, l'amour, fondement de toute perfection chrétienne. Cette « pureté du cœur » est aussi celle de la chasteté, mais pour autant que celle-ci est condition de l'amour unique.

La « prière de feu » est une expérience ineffable qui saisit par sa soudaineté et jette l'âme dans une sorte de stupeur. Elle suppose l'action immédiate de l'Esprit auquel l'âme s'est unie dans la pureté et dans l'amour. La « prière de feu », d'ordinaire, n'est pas continue mais apparaît dans les moments d'intimité plus grande avec Dieu. Unie à la prière continue, elle peut devenir

habituelle. Dans le degré plus élevé, « prière de feu » et oraison continue s'identifient. C'est l'idéal de la vie religieuse.

3. Le **pseudo-Denys** est l'auteur mystique qui fut le plus lu et qui exerça la plus grande influence sur la spiritualité chrétienne du moyen âge (Bonaventure le cite 248 fois), à cause de la profondeur de sa pensée et parce qu'il était considéré comme le disciple de saint Paul. En fait, c'est un disciple de Plotin que toutefois il corrige à la lumière de la vérité chrétienne. Il réalise la synthèse de la pensée néoplatonicienne et de l'Évangile. Et les penseurs chrétiens qui l'ont suivi ont pu se tromper sur la personnalité de l'auteur, mais non sur l'essence de sa doctrine. Cf. R. Roques, art. Denys, DS, t. 3, col. 245-286.

Pour nous en tenir à notre sujet, nous constaterons que, sur le point fondamental de l'*illumination*, alors que le néoplatonisme s'achève dans l'*inconscient*, Denys aboutit à la lumière du Saint-Esprit, même si cette lumière est dite « ténèbres », non pas à cause du manque de connaissance, mais parce que celle-ci est passée à la super-connaissance, « ténèbres » pour l'intelligence discursive mais lumière suprême pour l'esprit intuitif surnaturellement élevé dans l'Esprit divin. Cf. R. Roques, *Contemplation, extase, ténèbre chez Denys*, DS, t. 2, col. 1885-1911.

L'âme s'élève à Dieu, qui est la pleine Lumière, par l'*anagogie* intérieure qui est l'ascension du fini à l'infini dans la dialectique de l'intelligence doublée de la dialectique de l'amour, intelligence et amour étant ouverts à l'infini, aboutissement du mouvement dialectique de l'âme livrée à l'Esprit Saint. La contemplation mystique consomme l'unification de l'intelligence dans la dialectique pour aboutir à l'intuition où se réalise l'illumination intérieure.

L'amour divin, qui est le ressort de l'anagogie et de l'ascension dialectique, envahit celui qui contemple et l'élève à l'extase. Celle-ci l'arrache à ses conditions spatio-temporelles pour le mettre tout entier sous la dépendance et dans l'appartenance unificatrice de Dieu, en qui tout est un.

« L'extase dionysienne est véritablement une sortie des conditions humaines. Elle se situe au-delà de l'intelligence, au-delà de la raison, au-delà de tout effort » (DS, t. 2, col. 1898). « Au-delà des démarches purificatrices, l'extase est une véritable sortie de la condition humaine... La connaissance la plus divine de Dieu est celle qu'on acquiert par l'inconnaissance dans une union qui se situe au-delà de l'intelligence » (col. 1899, citant *De divinis nominibus* 7, 3, PG 3, 872a).

Denys dit bien « inconnaissance » et non « inconscience », comme s'exprimait Plotin. Cet « au-delà de l'intelligence » est un au-delà de la raison discursive, mais c'est l'opération intellectuelle la plus élevée qui est l'intuition par participation surnaturelle à l'Intelligence divine, et donc vraiment dans un au-delà de la condition humaine liée aux concepts et au discours. L' « inconnaissance » de l'extase chrétienne est donc une connaissance supérieure, dans une Lumière nouvelle, et non une négation de conscience, d'intelligence et de lumière.

C'est ainsi qu'il faut comprendre la « ténèbre » dionysienne, cette « inconnaissance » qui est suprême connaissance : « Autant qu'il est possible, élève-toi dans l'inconnaissance jusqu'à l'union avec Celui qui passe toute essence et toute connaissance : c'est en effet en sortant de toi-même et de toute chose... que tu t'élèves vers le rayon superessentiel de la divine ténèbre, après avoir tout abandonné et après t'être dégagé de tout » (*Theologia mystica* 1, 1, PG 3, 997b).

L'illumination dionysienne s'effectue dans ce passage du moi et de ses opérations à Dieu et à son opération infinie. C'est l'extase, l'inconnaissance qui est la suprême connaissance, la ténèbre qui est la lumière divine à laquelle l'âme participe surnaturellement, une lumière qui est ténèbre pour l'intelligence discursive et surconnaissance pour l'âme élevée à l'extase : « L'âme quitte tout, s'oublie elle-même, est illuminée par les rayons célestes et ne fait plus qu'un, autant que possible, avec Dieu » (*De divinis nominibus* 7, 3, PG 3, 872b; cf 4, 11, 708-709).

Le travail d'unification qui nous divinise commence avec l'illumination du baptême et s'achève ici-bas par l'eucharistie qui nous met en communion parfaite avec Dieu. Mais celle-ci ne peut se réaliser hors de l'amour qui est par lui-même extatique, véhicule de l'extase intellectuelle. « Toutefois, c'est seulement à sa pointe extrême de ferveur que l'amour entraîne l'extase proprement dite et qu'il permet au mystique d'échanger sa vie et son intelligence pour celles de Dieu : « Ainsi le grand saint Paul possédé par l'amour divin et saisi par sa puissance extatique prononça ces paroles divines : « Je vis, non plus moi, mais c'est le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 20). Car celui qui est vraiment saisi par l'amour et que l'amour fait sortir de lui-même, comme il dit, ne vit plus sa propre vie, mais la vie très aimée de Celui qu'il aime » (DS, t. 2, col. 1901, citant *De divinis nominibus* 4, 13, 712a).

L'illumination s'opère dans l'intelligence extatique se dépassant elle-même pour se perdre dans l'Intelligence divine, mais l'extase d'intelligence suppose l'extase d'amour qui ne fait qu'un de l'aimant et de l'Aimé.

4. **Augustin** † 430. — Avant le pseudo-Denys, saint Augustin a subi les influences néoplatoniciennes. La description de la « vision d'Ostie » est la parfaite expression de l'ascension plotinienne du fini à l'infini, du multiple à l'Unité. Mais, comme pour Denys, l'illumination ne s'achève pas dans l'inconscient; dans la jouissance préalable du désir extatique qui pressent l'au-delà, l'âme y tend de toute la force de l'*éros* (amour-désir), mais elle ne parvient pas à s'y maintenir faute du Médiateur que connaît la mystique chrétienne dans l'illumination du « Maître intérieur ».

Mais Augustin n'est pas un grand mystique comme celui que nous révèlent les œuvres du pseudo-Denys. Sa préoccupation, à propos de l'illumination, est essentiellement le problème de la connaissance des idées. Celles-ci étant du nécessaire et de l'éternel ne peuvent provenir du créé qui est du contingent et du temporel. Au contact des choses, l'esprit perçoit des idées divines et en forme ses jugements nécessaires et absolus. Comment perçoit-il ces idées ? C'est le mystère de l'illumination. Cf DS, t. 2, col. 1912-1921.

Augustin semble d'abord admettre la réminiscence platonicienne; mais, celle-ci supposant une vie antérieure que la vérité chrétienne ne pouvait admettre, il se réfugie dans l'illumination divine, opération par laquelle Dieu éclairant l'esprit ou les idées rend celles-ci intelligibles à l'homme.

C'est Dieu lui-même qui illumine : « Deus autem est ipse qui illustrat » (*Soliloques* 1, 6, 12, PL 32, 875d). Comme les choses sont vues pour autant que le soleil

les illumine, ainsi les idées sont vues pour autant qu'elles sont illuminées par Dieu. Mais qu'est cette lumière? « Lux est quaedam ineffabilis et incomprehensibilis mentium » (I, 13, 23, 881d). Il semble qu'elle illumine les esprits : « Deus est pater evigilationis atque illuminationis nostrae » (I, 1, 2, 870a). Dieu est le « soleil des esprits »... « Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent omnia » (I, 1, 3, 870b).

Mais l'explication augustinienne préférée est l'analogie avec le soleil qui illumine les *choses* et les rend ainsi visibles : « Nam et terra visibilis et lux; sed terra, nisi luce illustrata, videri non potest » (I, 8, 15, 877b). Dieu est donc le « soleil des esprits » en tant qu'il illumine les *idées* par lesquelles l'*esprit* est illuminé : « Ergo et illa quae in disciplinis traduntur, quae quisquis intelligit verissima esse nulla dubitatione concedit, credendum est ea non posse intelligi nisi ab eo quasi suo sole illustrentur » *(ibidem)*.

Il y a finalement une illumination divine au moyen d'une « certaine lumière » qui éclaire à la fois les idées et l'esprit qui en prend conscience et sur elles base sa connaissance et ses jugements nécessaires et absolus :

> Sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta, sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus (*De Trinitate* XII, 15, 24, PL 42, 1011c).

Augustin n'est jamais parvenu à expliquer, si ce n'est par vague analogie avec la lumière matérielle, ce qu'est cette « quaedam lux sui generis ». Et ses disciples se diviseront sur ce point essentiel, les uns y voyant une influence surnaturelle de Dieu, d'autres une influence naturelle sans pouvoir l'expliquer, d'autres enfin revenant à la lumière « sui generis » que Bonaventure ramènera de fait au « concours général » de la Cause première à la cause seconde et donc au pur ordre naturel, comme nous le verrons.

L'illumination, par elle-même, concerne l'ordre spéculatif de la connaissance des idées et de la formation des jugements intellectuels. Mais pour Augustin existe aussi une *illumination morale* qui est à la base de nos jugements pratiques et de toute notre conduite morale. Règle de vie et fondement de nos jugements sur le bien et le mal sont inscrits en l'être de Dieu lui-même qui est la Vérité mais aussi le Bien :

> Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustum agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt nisi in libro lucis illius quae Veritas dicitur? Unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis qui operatur iustitiam non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit (*De Trinitate* XIV, 15, 21, PL 42, 1052c).

Le fondement de l'illumination, soit intellectuelle, soit morale, ce sont les idées, les archétypes de l'Intelligence et de l'Être divin. Mais cette Intelligence qui est expression de l'Être divin et qui contient toutes les idées, est le Logos, le Verbe divin qui, selon saint Jean, « illumine tout homme qui vient en ce monde » (*Jean* 1, 9). L'illumination est donc finalement l'expression du Verbe, de l' « unus Magister » qui enseigne au-dedans de nous en nous mettant en relation avec les Idées qui sont en Lui : « Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est, Christus, id est incommutabilis Dei virtus atque sempiterna Sapientia quam quidem omnis anima rationalis consulit » (*De magistro* 11, 38, PL 32, 1216b). Toute connaissance vraie, tout jugement droit provient de la lumière intérieure, du Verbe, du Maître qui parle au-dedans, du Christ qui habite en chaque homme et l'illumine comme source de toute lumière et de toute connaissance, comme il est la source de tout être, lui « en qui tout a été fait et sans qui rien n'a été fait » (*Jean* 1, 3) : « Illuminatio quippe nostra participatio Verbi est, illius scilicet vitae quae est lux hominum » (*De Trinitate* IV, 2, 4, PL 42, 889a).

III. SYNTHÈSE BONAVENTURIENNE

Héritier de toute la doctrine néoplatonicienne de l'illumination qu'il puise surtout chez saint Augustin et chez le pseudo-Denys dont s'est nourrie jusqu'à lui toute la tradition chrétienne, saint Bonaventure † 1274 n'y ajoute rien d'essentiel, mais il élabore une synthèse qui aura l'avantage de nous donner une vue d'ensemble de la question et de nous faire pénétrer plus avant dans la compréhension de ce mystère de l'illumination, dans l'explication de laquelle Augustin lui-même est resté dans le vague et ses disciples ne sont pas arrivés à s'entendre.

Comme Augustin, nous l'avons vu, le docteur séraphique distingue trois sortes d'illumination : intellectuelle, morale et mystique, les trois dépendant d'ailleurs du Verbe, du Maître intérieur, du Christ « illuminant tout homme venant en ce monde » (*Jean* 1, 9). Voir DS, art. S. Bonaventure, t. 1, col. 1814-1842; Contemplation, t. 2, col. 2080-2102; Extase, t. 4, col. 2120-2126.

1. Illumination intellectuelle. — La doctrine de l'illumination suppose celle de l'*exemplarisme* admise par toute la tradition néoplatonicienne et par tous les scolastiques, même ceux qui nieront l'illumination gnoséologique. Bonaventure adhère à l'une et à l'autre doctrine en s'appuyant sur l'autorité de Platon et d'Augustin, sur la raison et l'expérience, et sur la Révélation nous enseignant que tout a été créé dans le Verbe et par le Verbe, c'est-à-dire par et selon les idées de l'intelligence divine.

La raison et l'expérience nous disent que nos idées sont universelles, nécessaires et éternelles, comme nos jugements de certitude fondés sur elles. Nos idées et nos jugements ne peuvent donc se baser sur les choses qui sont singulières, contingentes et temporelles, ni sur notre intelligence qui, elle-même, est contingente. Si donc elle atteint le nécessaire et l'éternel, il faut que, de quelque façon, elle atteigne Dieu qui seul est du nécessaire et de l'éternel :

> Si enim diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate... per rationem immutabilem.., nihil autem est omnino immutabile... nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeternum est Deus vel in Deo; si ergo omnia quaecumque certius diiudicamus per huiusmodi rationem diiudicamus, patet quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis in qua cuncta relucent infallibiliter (*Itinerarium mentis in Deum* II, 9, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 301b-302a).

Bonaventure, recherchant la raison de l'universalité et de la nécessité des idées, la trouve en Dieu qui seul est un, nécessaire et éternel. Chaque chose, toute

contingente qu'elle soit par elle-même, participe cependant en son *essence* de l'immutabilité divine; c'est pourquoi, partant de leur contingence, l'intellect humain rejoint cependant les idées nécessaires et éternelles.

Mais comment notre intelligence rejoint-elle ces idées en Dieu? Non par elle-même, mais par illumination divine, comme l'a enseigné Augustin. Celui-ci avait recouru à une lumière divine qui permet à l'intelligence humaine de voir les idées, comme Platon avait eu recours à la mémoire, à la réminiscence qui nous fait prendre conscience des idées contemplées dans une vie antérieure. Explication qu'Augustin repousse finalement pour s'en remettre à une lumière « sui generis » nous permettant de voir les idées, comme le soleil nous fait voir les choses en les éclairant, alors que sans sa lumière l'œil de chair ne voit rien.

Les disciples d'Augustin ont disputé longuement sur la nature de cette lumière « sui generis », tous la réduisant à un « concours divin » par lequel Dieu aide de quelque façon l'intelligence à percevoir les idées et à former ses jugements universels et nécessaires. Mais ce concours est-il spécial, c'est-à-dire par intervention de la grâce divine, ou est-il général, c'est-à-dire par coopération de la Cause première à l'être et à l'opération de la cause seconde; coopération qui est du pur ordre naturel et philosophique, le relatif n'existant et n'opérant qu'en vertu de sa « relation » à l'absolu, source et fondement actuel de l'être et de l'opération de la cause seconde?

Le docteur séraphique repousse le « concours spécial » qui supposerait la grâce, c'est-à-dire une intervention surnaturelle de Dieu dans tout acte de connaissance. Il ne peut non plus réduire l'acte sublime de l'illumination au concours général. « En ce cas, dit-il, Dieu n'interviendrait pas plus dans la connaissance que dans la fécondation de la terre : « Si est generalis, ergo Deus non magis debet dici dator sapientiae quam fecundator terrae » (*De scientia Christi*, q. 4, concl., *Opera*, t. 5, p. 23ab).

Mais, après avoir repoussé le concours spécial comme le concours général et avoir conclu qu'il s'agit d'un concours particulier, réservé aux créatures rationnelles, Bonaventure, dans l'explication de ce dernier, le réduit de fait au concours général : c'est la participation de la Cause première à l'être et à l'opération de la cause seconde. S'il y a une différence entre la fécondation de la terre et la connaissance intellectuelle, cela est dû au seul fait de la nature diverse de l'une et de l'autre, le concours divin étant proportionné à la cause seconde : « Ce qui est reçu l'est dans la mesure du recevant ».

Mais en quoi consiste cette diversité du fait de la connaissance dans l'être rationnel? Dans le fait d'un *être* de nature intellectuelle et d'une opération conforme à l'être, c'est-à-dire d'une *opération intellectuelle*; celle-ci, selon Bonaventure, consiste dans la vision *in rationibus aeternis* : notre intelligence juge de tout, guidée spontanément par sa référence opérationnelle naturelle aux « raisons éternelles », c'est-à-dire aux « idées », aux « valeurs » exprimées dans l'Être divin et l'intelligence divine. Guidée spontanément et naturellement par elles, toute intelligence est ainsi « illuminée » par Dieu, de par le seul fait du concours général de la Cause première à la cause seconde :

Unde licet anima, secundum Augustinum, connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit secundum supremam aciem intellectus agentis et superiorem portionem rationis, indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae (*Christus unus omnium Magister, sermo* 4, 18, t. 5, p. 572a).

Personne ne peut apprendre si Dieu ne lui enseigne. Mais cela ne signifie pas pour autant que toute connaissance soit infuse, mais seulement que la lumière créée ne peut réaliser l'opération de la connaissance sans la *coopération*, c'est-à-dire sans le *concours* de la lumière incréée qui illumine tout homme venant en ce monde... *Dieu n'est pas toute la cause, mais sans lui aucune puissance créée ne peut agir* (II *Sent.*, d. 28, a. 2, q. 3, concl., t. 2, p. 690a).

C'est bien là le concours de la Cause première à la cause seconde selon la doctrine du concours général : « Sicut in operibus creaturae non excluditur cooperatio Creatoris, sic in ratione cognoscendi creata non excluditur ratio cognoscendi increata, sed potius includitur in eadem » (*De scientia Christi*, q. 2, ad 3, t. 5, p. 24b).

Les « rationes aeternae », les « idées » sont la source de la connaissance; elles règlent et meuvent l'intelligence dans son jugement et *coopèrent* ainsi à la connaissance, illuminant l'intelligence :

Ratio aeterna ut *regulans* et ratio *motiva*, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut ex parte a nobis contuita, secundum statum viae (*ibidem*, concl., p. 23b).

Ils sont peu nombreux, dit Bonaventure, ceux qui savent que dans leur opération intellectuelle ils atteignent les raisons éternelles; bien plus, très peu veulent le croire, parce qu'il semble difficile que notre intelligence, non encore élevée à la contemplation des réalités éternelles, puisse atteindre l'Intelligence divine et ses idées (*ibidem*, ad 19, p. 26a).

Cependant, ceux qui n'admettent pas cette « visio in rationibus aeternis » en laquelle l'intelligence ainsi « illuminée » forme ses idées et dirige ses jugements de valeur, montrent simplement qu'ils n'ont pas compris la doctrine du « concours général », en vertu de laquelle l'*être relatif*, tout en ayant sa propre réalité substantielle et sa propre activité, n'*est* cependant et n'*opère* qu'en relation à l'être absolu par qui il est et opère *actuellement*.

L'illumination intellectuelle n'est donc, pour Bonaventure, que cette relation naturelle et spontanée de l'intelligence aux idées divines, c'est-à-dire aux valeurs de l'être, qui guident et meuvent cette intelligence dans la formation de ses idées et l'élaboration de ses jugements. Ce qui, en soi, n'implique aucune intervention de la grâce, c'est-à-dire aucun « concours spécial », et qui est le fait de « tout homme venant en ce monde », même s'il ne connaît pas sa relation à l'absolu, même s'il ne connaît pas ou n'admet pas Dieu, comme la pierre tombe en direction du centre de la terre même si elle l'ignore.

Nous avons ici l'explication de l'illumination augustinienne, de cette « quaedam lux *sui generis* » que le docteur d'Hippone n'avait pu expliquer sinon par l'analogie très imparfaite du soleil illuminant les choses et nous les rendant visibles, sans nous dire comment le Soleil divin illumine, ni s'il illumine l'intelligence ou les idées. Celles-ci n'existant pas comme telles en Dieu, où tout est un, ne peuvent être illuminées « comme les choses sont illuminées par le soleil matériel ». C'est l'esprit lui-même qui est « illuminé » de par sa relation aux valeurs, aux « idées divines » qu'il reproduit

en sa propre intelligence, expression créée de l'Intelligence incréée, comme les « choses » sont l'expression des « idées » divines incréées. C'est donc dans la formation de ses idées et l'élaboration de ses jugements, guidé par les « raisons éternelles », que l'esprit est illuminé.

On sait que la doctrine de l'illumination comme explication de la connaissance a été abandonnée par saint Thomas et Duns Scot, et aussi par leurs disciples, en faveur de la doctrine aristotélicienne de l'illumination de l' « intellect agent », sans que celle-ci ait jamais reçu une explication satisfaisante : qu'est-ce que cet intellect agent « divin », selon Aristote? Comment illumine-t-il? hors de soi, où sont les choses, ou au-dedans?

On a dit que saint Thomas et Scot connaissaient aussi la doctrine du « concours général » de la Cause première à la cause seconde. C'est vrai, mais le fait est que ces deux docteurs ne l'appliquent pas à la théorie de la connaissance et à l'explication de l'illumination qui, pour eux, n'est plus l'illumination divine, mais l'illumination aristotélicienne. Entre les deux, il y a toute la différence que Bonaventure reconnaît entre Platon et Aristote : le premier est tourné vers le ciel et les choses divines, tandis que le second est tourné vers la terre et les réalités matérielles (cf *Christus unicus Magister*, *sermo* 4, 18, t. 5, p. 572a).

Ainsi l'illumination bonaventurienne est un élan vers Dieu, vers l'Absolu, et fait ainsi de la philosophie une prière continue dans une synthèse idéale de la science et de la sagesse, d'Aristote et de Platon, comme Bonaventure le dit d'Augustin qui reste pour lui le modèle à suivre et que d'ailleurs il a dépassé dans l'explication de l'illumination.

2. **Illumination morale.** — De même que dans ses jugements de connaissance l'esprit est guidé par les « raisons éternelles », par les idées « divines », raison d'être de tout ce qui est, ainsi, dans sa conduite morale, il est dirigé par les valeurs morales, en Dieu identiques aux « raisons éternelles », car Dieu est l'Être, le Vrai et le Bien qui s'identifient dans l'Absolu.

L'illumination morale s'opère par référence aux « exemplaires » en Dieu, comme l'illumination intellectuelle se réalise par référence de nos jugements aux idées divines qui sont les exemplaires de tout ce qui est. Cette référence, selon Bonaventure, se réalise en vertu de deux puissances qui règlent toute notre conduite morale et qui sont la conscience et la syndérèse.

1° La *conscience* juge de la valeur d'un acte. Comme telle, elle appartient à l'intelligence ou à l'ordre de la connaissance. Elle appartient toutefois non à l'intellect spéculatif, mais à l'intellect pratique, car elle ne tend pas à la connaissance pour elle-même mais en vue de l'*action* morale (II *Sent.*, d. 39, a. 1, q. 1, concl., t. 2, 899b).

La conscience ainsi comprise est l'*habitus* des premiers principes *moraux* (il faut faire le bien et éviter le mal), comme la science est l'*habitus* des premiers principes spéculatifs. L'une et l'autre sont dirigées par la référence aux *exemplaires*, aux idées divines, aux valeurs d'être. L'une et l'autre sont innées ou au moins sont l'expression d'une puissance innée qui s'actue par des actes, par des jugements guidés par l'illumination divine, c'est-à-dire par référence aux exemplaires du Vrai et du Bien : « En un certain sens, la conscience est *innée*, en raison d'une lumière qui nous dirige dans nos jugements; mais, à un autre point de vue, elle est aussi *acquise* en raison de la connaissance acquise des termes mêmes du jugement » (*ibidem*, q. 2, concl., p. 903b). « Naturale enim habeo lumen quod sufficit ad cognoscendum quod parentes sunt honorandi et quod proximi non sunt laedendi; non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem patris vel speciem proximi » *(ibidem)*.

2° La *syndérèse* guide la rectitude de la *volonté* comme la conscience règle le jugement de l'intellect pratique, comme les premiers principes de l'être guident le jugement de l'intellect spéculatif. La syndérèse « réprouve le mal et excite au bien » (*ibidem*, a. 2, q. 3, ad 4, p. 915b). « Elle réside dans notre faculté affective où elle est comme une tendance au bien *(pondus ad bonum)*, une attraction naturelle qui dirige vers le bien et y incline la volonté » (q. 1, n. 4, p. 908b; cf concl., p. 910a).

La syndérèse est appelée parfois l'*étincelle de la conscience*. Mais, se demande le docteur séraphique, comment peut-elle appartenir à la conscience si celle-ci est une fonction de l'intelligence, alors que la syndérèse l'est de la volonté? Il répond : « Elle est dite étincelle de la conscience, puisque celle-ci ne peut par elle-même mouvoir à l'action, ni réprouver, ni exciter sinon par la syndérèse qui en est l'instrument et, en même temps, appartient à la volonté. Comme la raison ne peut mouvoir si ce n'est pas l'intermédiaire de la volonté, ainsi la conscience ne le peut sans l'aide de la syndérèse » (*ibidem*, a. 2, q. 1, ad 3, p. 910b).

La conscience et la syndérèse sont guidées par l'illumination morale, c'est-à-dire par la référence aux exemplaires du Vrai et du Bien dans l'Être divin. Ici, comme dans l'illumination intellectuelle, il n'y a pas d'intervention spéciale de Dieu, mais il s'agit du concours général, c'est-à-dire du concours de la Cause première à l'être et à l'action des causes secondes, Dieu donnant l'être, — « la conservation est une création continue » —, et la conscience, comme la syndérèse, n'agissant que par référence aux exemplaires, que par leur attraction « motivante et dirigeante ».

Nous sommes ici dans le pur ordre naturel; ce qui n'exclut pas l'intervention de la grâce, l'ordre surnaturel présupposant l'ordre naturel qu'il élève et complète :

> Ad illud quod obiicitur quod Deus est principale movens in tali actione, dicendum quod verum est; attamen non sequitur ex hoc quod excitet liberum arbitrium ad faciendam illam operationem. Excitatio enim dicit aliquem effectum gratiae praevenientem ipsam voluntatem; hoc autem requiritur in bonis meritoriis; in aliis vero operibus indifferentibus, vel etiam malis, non est nisi sola cooperatio divinae virtutis (II *Sent.*, d. 37, a. 1, q. 1, ad 6, t. 2, p. 863b).

3. **Illumination mystique.** — Platon explique l'origine des idées par la *réminiscence* d'une vie antérieure, dans le monde des idées, où l'âme les a contemplées. Plotin veut faire remonter l'intelligence à sa source, dans le *Noûs*, par purification de tout ce qui est matériel et par identification à l'Un où a lieu la pleine illumination de l'esprit. Pour l'un et l'autre, la connaissance s'opère par une élévation, une sortie de soi-même, l'extase où l'âme s'élevant au-dessus du monde matériel et au-dessus d'elle-même s'identifie au Beau et à l'Un et ainsi connaît dans la parfaite illumination, où ce n'est pas tant le sujet qui connaît

l'objet mais où le sujet devenu l'objet connaît en lui et par lui.

C'est l'illumination mystique par connaissance d'expérience, expérience d'amour réalisable par la purification et par l'extase, l'âme ne connaissant l'infini et ne s'unissant à lui qu'en sortant d'elle-même et se perdant en lui. C'est l'aspiration la plus profonde de l'âme mais qui, dans la mystique naturelle, comme en Platon, en Plotin et dans la mystique hindoue, semble aboutir, dans le degré supérieur de l'extase, à l'*inconscience*. Ce qui serait la négation même du but de l'aspiration, l'absence de la connaissance personnelle. Qu'est-ce qu'une connaissance ou un amour inconscient? C'en est la négation.

Tout autre est la vraie mystique chrétienne. Elle semble aboutir aux « ténèbres ». Mais ce sont les « ténèbres lumineuses » qui ne sont pas l'absence de la connaissance, mais la super-connaissance consciente en vertu de l'élévation surnaturelle dans le Christ et la participation à sa Lumière. C'est la doctrine de Bonaventure qui connaît la mystique naturelle et sa beauté, mais aussi son impuissance à nous donner la suprême illumination, celle-ci étant surnaturelle et ne s'effectuant que par adhésion au Christ, « scala nostra ». Il n'y a d'ailleurs pas une distinction absolue, pour le docteur séraphique, entre l'illumination intellectuelle, dont nous avons parlé ci-dessus, et l'illumination mystique : l'illumination intellectuelle se faisant par référence aux idées exemplaires en Dieu est déjà, de fait, une illumination mystique, un contact avec l'absolu, une tendance naturelle et spontanée à l'unification, à l'identification à Dieu.

Un second aspect de l'illumination bonaventurienne, en plein accord avec l'élévation néoplatonicienne, est l'élévation constante de la créature au Créateur, du fini à l'infini, du relatif à l'absolu, qui, en soi, est du pur ordre naturel, — élévation qui d'ailleurs peut être aidée et excitée par la grâce : de par l'ouverture à l'infini de son intelligence et de son amour, l'homme tend naturellement à cette élévation continue que Bonaventure attribue à saint François mais qui, en soi, est du pur néoplatonisme : « Par le miroir des choses créées, il s'élevait à la contemplation de la Cause première qui donne la vie à tout ce qui est. Parmi les choses il s'arrêtait à ce qu'il y a de plus beau et dans leurs vestiges il cherchait son Bien-Aimé, faisant des créatures une échelle pour arriver à la connaissance de Celui qui est tout désirable » (*Legenda maior* IX, 1, t. 8, p. 530a).

Telle est la *voie positive* de l'illumination mystique. C'est une bonne voie pour les commençants, mais elle n'aboutit pas : « Les créatures élèvent jusqu'à un certain point vers Dieu, mais, à un certain moment, il faut les abandonner, sinon elles deviennent un obstacle » (I *Sent.*, d. 3, a. 1, q. 3, ad 2, t. 1, p. 75b). C'est alors la *voie négative* de la pauvreté de saint François, la voie négative préconisée par Denys et même par Plotin : c'est la négation de tout et de soi-même pour se perdre en Dieu, dans sa lumière devenue notre lumière; la voie de l'*extase* qui seule amène pleinement au Dieu transcendant; car autre chose est jouir de Dieu en soi-même de par la *tendance* plus ou moins actuée à l'infini, et autre chose est l'*actuation* en Dieu.

La mystique naturelle et païenne l'a pressenti, mais n'a abouti qu'à l'inconscient et aux ténèbres. Bonaventure lui-même parle de ténèbres, mais de *ténèbres lumineuses* qui sont une connaissance et une connaissance consciente, car là où il n'y a pas de conscience, il n'y a pas de connaissance. La connaissance dans les « ténèbres » ou au-delà des ténèbres, comme dans le rapt bonaventurien, est donc l'illumination suprême sur cette terre. Elle s'achève dans le ciel en la vision béatifique où l'âme verra par la Lumière divine elle-même et aimera par l'Amour infini, par participation surnaturelle.

La « visio in tenebris », dont parle Bonaventure à propos de l'expérience extatique, est-elle une illumination ou une absence de connaissance? Certains, à la suite d'Étienne Gilson (*La philosophie de saint Bonaventure*, 3e éd., Paris, 1953, p. 370), ont opiné pour l'absence : « Ou bien, dit Gilson, il y a encore connaissance et ce n'est pas encore l'extase.., ou bien il n'y a plus de connaissance et le problème d'une vision, soit directe soit indirecte, ne se pose même plus ». Et il ajoute : « Les expressions dont use fréquemment saint Bonaventure pour qualifier (cette expérience) comme *caligo*, *excaecatio*, *ignorantia*... doivent être prises à la lettre, car elles expriment avant tout le néant de connaissance et de vision » (p. 371).

Le docteur séraphique dit en effet : « Il y a ici (dans l'extase) une opération qui transcende toute intelligence, une opération secrète que personne ne connaît si ce n'est celui qui l'a expérimentée » (*In Hexaemeron* II, 29, t. 5, p. 341a). « Ici n'entre pas l'intelligence mais l'amour » (II, 32, p. 342a). Ou bien : « Quand l'esprit, en cette union, est uni à Dieu, il dort de quelque façon et en une autre il veille : seul l'amour veille et impose silence aux autres puissances » (II, 30, p. 341b). « Dans le passage à l'extase, il faut abandonner toutes les opérations intellectuelles » (*Itinerarium mentis in Deum* VII, 4, t. 5, p. 312).

Si l'exclusion de ces « opérations intellectuelles » comporte l'exclusion de toute connaissance, il faut conclure que Gilson a raison, comme auraient raison ceux qui réduisent la contemplation bonaventurienne à une douce jouissance animale, dans l'exclusion de la plus noble activité intellectuelle, laquelle, pour d'autres, est l'essence de la contemplation spirituelle.

Mais contre l'exclusion de la connaissance intellectuelle dans la contemplation bonaventurienne militent cent passages divers du docteur séraphique qui parlent de connaissance supérieure, comme milite la doctrine de la *sagesse* qui pour lui est l'essence de la contemplation, et comporte à la fois l'intelligence et l'amour.

Ce que Bonaventure exclut n'est pas la connaissance, mais les « opérations intellectuelles » inférieures, propres à la connaissance discursive par images, abstraction, concepts, qui, dans l'extase, font place à la *connaissance intuitive* infiniment supérieure : « Dans l'âme, dit-il, il y a beaucoup de facultés d'appréhension : la sensation, l'imagination, l'estimative, l'intellective (discursive); il faut les abandonner; et, au sommet, il y a l'amour dont l'onction les transcende toutes » (*In Hexaemeron* II, 29, t. 5, p. 341a).

S'il y a ici *ténèbres*, ce n'est pas par manque de connaissance, mais par défaut d'images et de concepts auxquels est liée la connaissance inférieure, discursive, qui doit faire place au don de sagesse qui est à la fois amour et connaissance intuitive : « La sagesse, dit saint Bonaventure, n'opère pas seulement par mode de connaissance spéculative.., mais aussi par mode de connaissance savoureuse et expérimentale » (*De perfectione evangelica*, q. 1, concl., t. 5, p. 120b).

1. Pour l'*histoire d'ensemble* de la question, il faut encore se référer à l'étude de C. Bäumker, *Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des* XIII. *Jahrhunderts*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, t. 3, vol. 2, Münster, 1908, p. 358-422 : Geschichtliche Entwicklung der Lichtmetaphysik.

Consulter spécialement dans le DS les articles : S. Bonaventure, Contemplation, Exemplarisme, Extase.

2. *Plotin* : études sur *mystique* et *illumination* parues après 1950. — W. Beierwaltes, *Die Metaphysik des Lichtes in der Philosophie Plotins*, dans *Zeitschrift für philosophische Forschung*, t. 15, 1961, p. 334-362. — V. Cilento, *Esperienza religiosa di un filosofo greco*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 2, 1966, p. 405-426. — L. Eborowicz, *La contemplation selon Plotin*, Turin, 1958; *Le sens de la contemplation chez Plotin et saint Augustin*, dans *Giornale di metafisica*, t. 18, 1963, p. 219-240. — M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, Paris, 1952; 2e éd., 1966. — P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, 1963. — H. Ludin Jansen, *Die Mystik Plotins*, dans *Numen*, t. 11, 1964, p. 165-188. — H. R. Schwyzer, « *Bewusst* » *und* « *unbewusst* » *bei Plotin*, dans *Les sources de Plotin*, coll. Entretiens sur l'antiquité classique, t. 5, Vandoeuvres-Genève, 1960, p. 343-390. — J. Trouillard, *La présence de Dieu selon Plotin*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 39, 1954, p. 38-45; *La procession plotinienne*, Paris, 1955; *La purification plotinienne*, Paris, 1955.

En général les interprètes récents insistent sur la *présence de l'Un* atteinte dans l'extase *au-delà* de l'intelligence et de la conscience (cf *Ennéades* VI, 9, 4); ils entendent cet *au-delà* non comme une annihilation mais comme un accomplissement : l'extase reste une « vision » qui ne supprime la conscience que dans la mesure où celle-ci comporte un « retour sur soi » de nature à compromettre la saisie de la présence (cf VI, 7, 34).

3. Les études sur l'illumination chez *Augustin* sont très nombreuses et les interprétations très diverses; celles-ci dépendent à la fois des positions personnelles de chaque commentateur et des courants philosophiques dominants. Sans doute cherche-t-on chez Augustin la réponse précise à des questions que lui-même ne s'est pas posées, mais d'un autre côté ces interrogations établissent un dialogue fécond entre la pensée contemporaine et les auteurs anciens; la diversité des opinions est donc un indice de l'actualité d'Augustin. Nous signalons les études plus importantes.

1° Pour le *status quaestionis*, voir le rapport général de R. Jolivet au Congrès international augustinien de 1954 : *L'homme et la connaissance*, dans *Augustinus Magister*, t. 3, Paris, 1955, p. 168-186, et la discussion, p. 186-192; et le rapport de A. Mandouze, *Où en est la question de la mystique augustinienne?*, p. 103-168. — Plus récemment, C. E. Schützinger, *Die augustinische Erkenntnislehre im Lichte neuerer Forschung*, dans *Recherches augustiniennes*, t. 2, Paris, 1962, p. 177-203 (et *German Controversy on St. Augustine's Illumination Theory*, New York, 1960). — On trouvera une histoire globale de la question, avec essai de classification des interprétations, dans J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin-Bonn, 1921; 2e éd., Leyde, 1960, p. 84-98. — F. Cayré, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1947, p. 227-234. — Fr. Körner, *Das Sein und der Mensch..*, Fribourg-en-Brisgau et Munich, 1959, p. 1-27 (abondante bibliographie).

2° *Études parues avant 1954.* — Ch. Boyer, *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, 1921; 2e éd., 1941 (tend à rapprocher la pensée d'Augustin de celle de saint Thomas). — É. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929; 3e éd., 1949 (l'illumination porte plutôt sur la *faculté de juger* que sur la faculté de concevoir; elle a un rôle avant tout *normatif* et *formel*, p. 103-130). — L'ouvrage de J. Hessen, déjà cité, reste fondamental malgré les critiques qu'il a suscitées; pour l'auteur, l'essentiel de l'illumination est de fonder *métaphysiquement* la connaissance humaine, en « ancrant » sa vérité et sa validité dans l'Esprit absolu (p. 104); il admet une intuition immédiate de l'essence divine, mais qui n'atteint que « l'aspect logique de la divinité » (p. 189); il entend par là les idées et valeurs divines en tant que *source* et *raison* des êtres comme des esprits. — R. Jolivet, *Dieu soleil des esprits*, Paris, 1934 (proche de l'opinion de Gilson). — F. Cayré, *Initiation...* (intuition indirecte, ou vision médiate, p. 234-243).

3° *Études présentées* dans *Augustinus Magister*, t. 1, Paris, 1954 : R. Allers, *Illumination et vérités éternelles : une étude sur l'a priori augustinien*, p. 477-490 (adaptation de *St. Augustine's Doctrine of Illumination*, paru dans *Franciscan Studies*, t. 12, 1952, p. 27-46). — H. Somers, *Image de Dieu et illumination divine : sources historiques et élaboration augustinienne*, p. 451-462. — V. Warnach, *Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus*, p. 429-450 (intègre et dépasse les vues de Hessen et Gilson et saisit dans son ensemble la relation de l'esprit humain à la Vérité divine qui la règle et la fonde).

4° *Études parues après 1954.* — J. Gonzalez Quevedo, *La iluminación agustiniana*, dans *Pensamiento*, t. 11, 1955, p. 5-28. — Fr. Körner, *Das Prinzip der Innerlichkeit in Augustins Erkenntnislehre*, Diss., Wurtzbourg, 1952; *Deus in homine videt. Das Subjekt des menschlichen Erkennens nach der Lehre Augustins*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 64, 1956, p. 166-217; *Das Sein und der Mensch..*, cité *supra* (interprétation *existentielle*, à partir du « principe d'intériorité », en liaison avec l'expérience intérieure d'Augustin et son ontologie).

Le second volume des *Recherches augustiniennes* (Mélanges F. Cayré), contient, outre l'article de C. E. Schützinger mentionné plus haut, plusieurs études sur l'illumination : M. E. Korger, *Grundprobleme der augustinischen Erkenntnislehre erläutert am Beispiel von De Genesi ad litteram* XII, p. 33-57; Fr. Körner, *Abstraktion oder Illumination? Das ontologische Problem der augustinischen Sinneserkenntnis*, p. 81-109; A. Sage, *La dialectique de l'illumination*, p. 111-123; F.-J. Thonnard, *La notion de lumière en philosophie augustinienne*, p. 125-175. — Voir encore : I. Quiles, *Para una interpretación integral de la iluminación agustiniana*, dans *Augustinus*, t. 3, 1958, p. 255-268. — O. Lechner, *Idee und Zeit in der Metaphysik Augustins*, Munich, 1964. — A. Schöpf, *Wahrheit und Wissen. Die Begründung der Erkenntnis bei Augustin*, Munich, 1965.

4. *Bonaventure* : études sur la mystique, la connaissance et l'illumination. — C. Bérubé, *De la philosophie à la sagesse dans l'itinéraire bonaventurien*, dans *Collectanea franciscana*, t. 38, 1968, surtout p. 292-307. — E. Bettoni, *Il problema della conoscibilità di Dio nella scuola francescana*, Padoue, 1950, p. 149-188. — J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929; *Les degrés de la contemplation selon saint Bonaventure*, dans *La France franciscaine*, t. 14, 1931, p. 439-464, et t. 15, 1932, p. 87-105; *Des effets de la contemplation selon saint Bonaventure*, t. 19, 1936, p. 20-29. — M. R. Dady, *The Theory of Knowledge of saint Bonaventure*, Washington, 1939. — A. Dempf, *Der augustinische Exemplarismus Bonaventuras*, dans *Handbuch der Philosophie*, t. 1, 5e p. *Metaphysik des Mittelalters*, Munich-Berlin, 1934, p. 110-119.

J. Fellermeier, *Die Illuminationstheorie bei Augustinus und Bonaventura und die aprioristische Begründung der Erkenntnis durch Kant*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 60, 1950, p. 296-305. — S. Grünewald, *Franziskanische Mystik. Versuch zu einer Darstellung mit besonderer Berücksichtigung des hl. Bonaventura*, Munich, 1932; *Zur Mystik des hl. Bonaventura*, ZAM, t. 9, 1934, p. 124-142, 219-232. — K. Rahner, *Der Begriff der Ecstasis bei Bonaventura*, ZAM, t. 9, 1934, p. 1-19. — F. Schwendinger, *Die Erkenntnis in den ewigen Ideen nach der Lehre des hl. Bonaventura*, dans *Franziskanische Studien*, t. 15, 1928, p. 69-95, et t. 16, 1929, p. 29-64; *Die Erkenntnislehre, besonders die Illuminationstheorie Bonaventuras im Licht der neuersten Forschung*, dans *Fünfte Lektorenkonferenz der deutschen Franziskaner für Philosophie und Theologie*, Werl, 1930, p. 121-151.

Léon Veuthey.

IV. DANS L'ÉCOLE CARMÉLITAINE

Comme en n'importe quelle autre école, l'*illumination intérieure* ou spirituelle se situe, ici, par référence

à la connaissance naturelle ou discursive. On la conçoit comme quelque chose d'analogue, mais qui en même temps dépasse la connaissance naturelle et s'y substitue. En ce sens, les auteurs qui en tentent une systématisation l'expliquent à partir des présupposés philosophiques fondamentaux du thomisme. Dans son acception la plus spécifique, l'illumination englobe toutes les grâces, dons et charismes qui sont infusés dans l'âme à travers l'organisme surnaturel. La révélation divine et la foi constituent la base et le principe de toute illumination intérieure; c'est-à-dire qu'elles nous placent dans le champ de la connaissance surnaturelle, du moins quant à son objet.

Des particularités importantes apparaissent quand les auteurs de l'école analysent ou décrivent l'évolution progressive de cette illumination intérieure qui dépasse peu à peu les grâces et inspirations de type commun et ordinaire; c'est-à-dire non seulement lorsque l'objet de la connaissance est du domaine surnaturel, mais aussi lorsque le *mode* sous lequel on le perçoit est, pour utiliser leur langage, surnaturel. C'est cet aspect de l'illumination intérieure qui prend le plus de relief chez des auteurs exclusivement ou principalement descriptifs, comme sainte Thérèse : son apport le plus riche et le plus original se trouve dans la délicatesse de ses descriptions.

Comme elle le fait pour tout le développement de la vie spirituelle, l'école carmélitaine enferme les grâces d'illumination dans le processus de l'oraison qui aboutit normalement à la contemplation. C'est dans la contemplation infuse parfaite que s'accomplit la connaissance la plus élevée que l'on puisse avoir de Dieu en cette vie. Ceci est possible grâce à l'*illumination mystique* qui remplace ou complète la puissance naturelle de l'entendement. De là vient que l'illumination dans sa fonction propre et spécifique, selon l'école carmélitaine, est quelque chose d'intimement et nécessairement lié à l'évolution même de la foi et de la contemplation. La question fondamentale est donc l'explication de la relation qui existe entre la contemplation et son élément déterminant (du point de vue surtout de l'intellection).

Dans l'apport historique de l'école carmélitaine, on peut distinguer clairement trois moments principaux. En premier lieu, la simple constatation de l'illumination intérieure que font des auteurs narratifs ou descriptifs, sans tenter d'explication rationnelle; c'est le cas de sainte Thérèse et de quelques autres. En second lieu, l'analyse psychologique du phénomène d'illumination à partir d'une expérience personnelle et à l'aide de la réflexion de caractère plus ou moins scientifique; ainsi saint Jean de la Croix. En troisième lieu, les tentatives d'explication théologique sur la base du système scolastico-thomiste. Le cycle se referme aujourd'hui, en ce sens que les travaux se centrent sur les sources et cherchent à éclairer la pensée des initiateurs.

Nous bornerons notre étude aux descriptions de Thérèse d'Avila † 1582 et surtout aux analyses et aux réflexions de Jean de la Croix † 1591. Il a paru préférable de s'étendre quelque peu sur la pensée des deux fondateurs de l'école, quitte à ne rien dire de la systématisation théologique qui en fut faite postérieurement.

On se référera utilement à l'exposé synthétique de la contemplation dans l'école carmélitaine (DS, t. 2, col. 2029-2036, 2058-2067).

1. Sainte Thérèse de Jésus

Le premier qui systématisa les thèmes de l'école carmélitaine, le portugais José del Espiritu Santo † 1678, remarque : « En disant ce qu'elle expérimentait.., Thérèse donne le fondement pour ces explications (des commentateurs postérieurs), elle ne s'aventure pas à le faire » (*Cadena mistica carmelitana*, Madrid, 1678, p. 211a). Cette observation vaut pour le problème de l'illumination. La sainte n'emploie pas cette expression. Elle ne se préoccupe pas de cerner les éléments de cette illumination; elle constate dans ses expériences l'existence d'une connaissance qui, par son contenu et son fonctionnement, dépasse celle qui est normale ou connaturelle et qui en diffère. C'est pourquoi ce genre de connaissance appartient, pour elle, à l'orbite du surnaturel, c'est-à-dire de ce qui « ne se peut acquérir ni par l'industrie, ni par la diligence, quelque effort qu'on fasse » (*Relación sobre los grados de oración*, n. 3, datée de Séville, 1576; éd. BAC, p. 477; cf *Vida* 23, 5; *Camino* 19, 6; 23, 5; 31, 2; *Moradas* IV, 2, 1; VI, 6, 13; etc). Nous nous mouvons alors dans l'orbite des oraisons semi-passives ou totalement passives.

Nous citons sainte Thérèse d'après l'édition des *Obras completas* par Efren de la Madre de Dios et O. Steggink, BAC, Madrid, 1967. Les références sont données de la manière suivante : le mot espagnol principal du titre de l'œuvre (*Vida*, *Camino*, *Moradas*, etc), — le numéro du livre, quand il y en a, en chiffres romains, — puis en chiffres arabes celui du chapitre, enfin celui du paragraphe. Nous renvoyons parfois à la traduction française de Grégoire de Saint-Joseph, éd. du Seuil, Paris, 1948.

1° Les degrés d'oraison et le processus illuminatif. — Chez sainte Thérèse, le passage d'un degré d'oraison à un autre se reconnaît par une « nouvelle lumière » dont Dieu illumine l'âme. Pendant la méditation ou oraison discursive, propre aux commençants, on ne remarque aucune influence spéciale de la part de Dieu (cf *Vida* 11-13; *Camino* 20-26; *Moradas* I-III). La persévérance de l'âme dans l'effort qu'elle fait pour s'approcher de Dieu crée l'habitude de se recueillir en soi-même avec facilité, tandis que s'enracine en elle en même temps une conscience de la divine présence. Pour la sainte, « il ne s'agit pas ici d'une chose surnaturelle; elle dépend de notre volonté et nous pouvons la réaliser avec l'aide de Dieu » (*Camino*, autographe de Valladolid, 29, 4; trad., p. 729).

A ce recueillement actif s'oppose un autre recueillement avec lequel débute l'*oraison de quiétude*, porte de la contemplation, du *surnaturel* et de l'*infus*. La nouvelle situation de l'âme se caractérise par une passivité ou réceptivité progressive (cf *Relación*, citée *supra*, n. 4; *Moradas* IV, 3, 1-4), qui peu à peu remplace l'initiative personnelle et le mode naturel d'agir, ou s'y substitue.

La quiétude comprend trois phases fondamentales : le recueillement passif, l'oraison de quiétude proprement dite et les formes variées du sommeil des puissances. La première indique le passage du processus naturel aux premiers indices du « surnaturel ». De fait, la sainte caractérise ce moment comme celui de « l'impuissance à discourir ». « C'est une disposition à écouter..; l'âme doit alors éviter de discourir et considérer attentivement ce que le Seigneur opère en elle » (*Moradas* IV, 3, 4; trad., p. 882-883). Par cette disposition, on capte la motion divine qui recueille l'âme à l'intime d'elle-même (*ibidem*, n. 2). Bien que l'âme soit entrée déjà, quant à la connaissance, dans l'enceinte de l'influence spéciale de Dieu, il existe cependant une interférence entre la volonté unie à Dieu et le mouve-

ment naturel de la mémoire et de l'entendement (cf *Vida* 14, 3, et 15, 6; *Moradas* IV, 3, 8). La nouvelle lumière qui illumine l'entendement produit un nouveau mode de connaissance de Dieu, différent du naturel. Les premiers symptômes d'une telle connaissance font croire à l'âme qu'elle est plus élevée qu'elle ne l'est en réalité. Cela est dû à ce qu'elle expérimente pour la première fois une singulière proximité de Dieu, telle qu'elle pense « qu'avec un petit effort, elle deviendra une seule chose avec Dieu grâce à cette union » (*Camino* 31, 2 et 8).

Pendant la période appelée « sommeil des puissances », une plus grande intensité de lumière dans l'entendement émane de l'union plus intime de la volonté avec Dieu. Cette perspective de la relation volonté-entendement est commune à toutes les formes d'oraison chez la sainte, mais elle a un relief particulier dans cette phase dernière de la quiétude ou semi-passivité (cf *Vida* 16-17; *Relación*, citée *supra*, n. 5-7).

Avec les oraisons pleinement passives, selon le vocabulaire thérésien, la coopération active disparaît. Le processus naturel de connaissance est alors dépassé. L'âme entre dans la *voie unitive*, qui comprend trois étapes progressives : l'union simple, l'union pleine ou de fiançailles, et l'union parfaite, totale ou de mariage spirituel.

Pour cette étape, sainte Thérèse présente un processus qui naît de la volonté, comme une expérience amoureuse de Dieu, et qui influe sur les autres puissances. Dieu rend l'âme « toute sotte, pour mieux imprimer en elle la véritable connaissance de Dieu ». L'intelligence n'y comprend rien (*Moradas* V, 1, 5 et 9). Cependant elle arrive à connaître ce que par ses propres forces elle n'atteindrait pas au bout de mille années (*ibidem*, 4, 4). Dieu lui-même se rend présent comme un objet de connaissance expérimentale : « Dieu se fixe lui-même à l'intérieur de cette âme de telle façon que, quand elle revient à elle, elle ne peut douter en aucune façon qu'elle ait été en Dieu et Dieu en elle » (*Moradas* V, 1, 4; cf n. 9-10, et *Vida* 18, 15).

Dans l'union contemplative des fiançailles, avec ses répercussions somatiques (extase, rapt, transport, vol de l'esprit, visions, locutions, etc; cf *Vida* 20; *Moradas* VI, 2-4), l'illumination divine se rend perceptible à travers ces grâces (cf *Moradas* VI, 4-9), mais plus encore dans l'intensification du contact expérimental de Dieu (ch. 9). A la différence d'autres auteurs, Thérèse propose ici l'humanité du Christ comme objet de contemplation et donc comme source rayonnante de lumière pour l'âme (*Moradas* VI, 7, 6; DS, t. 7, col. 1096-1100).

Le *plus haut degré d'illumination divine* est acquis dans l'union parfaite du mariage spirituel. Bien qu'alors l'union soit permanente et l'entendement stable dans sa façon de connaître, il y a des moments d'intensité plus ou moins grande (cf *Moradas* VII). Dieu illumine de telle façon l'entendement que celui-ci perçoit l'immensité du Créateur et, en lui, la magnificence de la création. Dieu est l'objet propre de cette nouvelle connaissance qui dépasse et supplante totalement la connaissance naturelle. L'âme est attirée dans la vie divine et entre en communion avec les trois Personnes divines. Elle se voit enveloppée de lumière et d'amour, proche de la vision béatifique. La sainte n'a pas toujours réussi à décrire exactement la réalité complexe de cette transformation lumineuse. Tenant compte du contexte de tout son exposé, on peut préciser quelques expressions qui pourraient prêter à confusion. Voici sa meilleure synthèse de la dernière étape du processus illuminatif :

Quand Dieu unissait l'âme à lui, elle ne comprenait plus rien, vu que toutes ses puissances étaient suspendues. Ici, il en est autrement. Notre Dieu de bonté veut que les écailles des yeux de l'âme tombent enfin pour qu'elle voie et comprenne par un mode extraordinaire, quelque chose de la faveur qu'il lui accorde. Dès qu'elle est introduite dans cette demeure, les trois Personnes de la Très Sainte Trinité se montrent à elle par une *vision intellectuelle* ou une *certaine représentation de la vérité*, à la lumière d'une flamme qui éclaire d'abord son esprit, comme une *nuée d'une incomparable splendeur*. Elle voit que ces trois Personnes sont distinctes; puis, par une *connaissance admirable* qui lui est donnée, elle comprend avec la plus complète certitude que ces trois Personnes sont une seule substance, un seul pouvoir, une seule sagesse et un seul Dieu. *Ce que nous connaissons par la foi*, l'âme le comprend, on peut le dire, *par la vue*; néanmoins elle ne voit rien, ni des yeux du corps, ni des yeux de l'âme, car ce n'est pas une vision imaginaire (*Moradas* VII, 1, 6-7; trad., p. 1030).

2° Éléments d'explication. — Vouloir réduire ces « miniatures » thérésiennes à une méthode ou à un système théologique entraîne le grave danger de faire violence à la pensée de la sainte. Nous sommes devant des éléments qui veulent éclairer une réalité de la vie spirituelle, sans implication philosophique concrète. Les traits les plus caractéristiques de l'exposé thérésien semblent être les suivants.

1) Dans ces descriptions, il y a référence ininterrompue à l'intervention divine dans l'entendement qui, au moyen de *lumières ou illuminations nouvelles*, le rapproche chaque fois davantage de Dieu en tant qu'objet et moyen de connaissance. Le processus atteint son sommet en une sorte de présence et de contact qu'on peut identifier à une connaissance expérimentale, en marge du processus discursif.

2) Dans son ensemble et dans sa manifestation suprême, c'est là quelque chose de gratuit, d'infus et de passif, qu'on ne peut atteindre d'une façon humaine, bien qu'il faille se préparer à le recevoir.

3) L'invasion du surnaturel se présente comme un mouvement qui, partant du « centre de l'âme » (*Moradas* VII, 2, 11), demeure de Dieu, attire progressivement à lui les puissances. Dans cette perspective thérésienne, il y a une antériorité (non nécessairement causale) de l'amour-volonté sur la connaissance-entendement. A l'ultime sommet de l'union, l'interférence est pour ainsi dire totale.

4) En vue d'éclairer cette forme suprême d'union en son *mécanisme psychologique*, la sainte certifie que : a) « les puissances se perdent », ce qu'il faut comprendre par rapport à leur exercice normal (cf *Moradas* IV, 3, 8; VII, 1, 7, et 2, 11); — b) cette perte de fonction est due au manque d'images ou de représentations distinctes (VII, 1, 6-7); — c) c'est pourquoi l'illumination de l'entendement ne se produit plus à travers quelque « vision ou goût spirituel » que ce soit (VII, 2, 4).

5) Malgré les apparences, les expressions rapportant cette illumination suprême (« vision intellectuelle », « une certaine manière de représentation intellectuelle ») ne contredisent pas les affirmations antérieures ni l'immédiateté de la connaissance intuitive (*Moradas* VII, 1, 7). De tout le contexte on déduit que Thérèse entend ce que Jean de la Croix nomme « visions intellectuelles purement spirituelles » comme concernant Dieu-Créateur, et non des créatures. Quant aux « connaissances des vérités dépouillées », elles ne comportent pas d'idées claires ou distinctes ni n'empêchent la connaissance expérimentale immédiate (cf *Moradas* II, 26, 2; III, 14, 2).

6) Il est manifeste que Thérèse fait allusion à une connaissance directe de Dieu, fruit de cette *illumination spéciale*. Il suffit de tenir compte des comparaisons avec lesquelles elle cherche à l'illustrer et qui coïncident avec celles de Jean de la Croix et des autres mystiques (la lumière des deux cierges, la goutte d'eau, etc; cf *Moradas* VII, 2, 6). De même l'expression typique de « touche amoureuse » (*ibidem*, 4, 9) et l'approche qu'elle a tentée de la « théologie mystique » (cf *infra*, n. 11).

7) Si nous passons du point de vue psychologique au théologique, les éléments bien précisés par la sainte sur l'illumination sont généraux et peu nombreux. De l'ensemble de sa doctrine, on déduit que l'illumination est élément intégrant de la contemplation, l'aspect relatif à l'entendement. Elle suit un cours progressif, parallèle à celui de la contemplation.

8) Dans son langage, l'illumination intérieure assure la même fonction que la lumière ou le soleil vis-à-vis de la vue sensible. C'est un « soleil d'où jaillit une grande lumière qui se projette sur les puissances intérieures de l'âme » (*Moradas* VII, 2, 8). Naturellement, il s'agit d'une simple comparaison, c'est pourquoi la sainte insiste sur le fait que « c'est un resplendissement infus » (*Vida* 28, 5; cf 27, 3). Il n'y a pas de comparaison satisfaisante avec quelque lumière naturelle que ce soit (*Vida* 38, 2; *Moradas* VI, 5, 7).

9) La sainte affirme que cette illumination n'est pas la simple lumière de la foi, bien que toujours de l'ordre de la foi (*Relación* 36, Séville, 28 août 1575 = la 47e de l'éd. Silverio de Santa Teresa). On ne finit jamais de réduire la relation qui existe entre illumination et foi. Pour elle, dans l'union parfaite « œuvrent l'amour et la foi », et on arrive parfois à une telle clarté que l'on « voit ce que l'on croit par la foi » (*Moradas* VII, 1, 6-7). Cependant, elle sait distinguer cette lumière ou vision, de la vision béatifique, celle de « l'au-delà, de l'autre vie » (cf *Vida* 38, 2).

10) Il n'y a pas de fondement suffisant dans les explications thérésiennes pour établir une relation directe entre contemplation, illumination et dons du Saint-Esprit. Si une analyse doctrinale rend possible un rapprochement avec la théorie thomiste, l'exégèse du texte est un tout autre problème.

11) Du point de vue objectif, la sainte insiste sur le fait qu'il s'agit d'une « connaissance admirable », qui passe « par l'amour » (*Conceptos* 5, 4-5; éd. BAC, p. 352-353). Dans cette perspective, elle tente une approche de la « théologie mystique » avec une réserve certaine, n'ayant pas d'idées claires, dit-elle, sur celle-ci. Cependant, elle arrive à une identité de vue substantielle avec Jean de la Croix et les autres mystiques en la présentant comme « un entendement ne discourant pas », c'est-à-dire une connaissance sans discours par le moyen d'images ou de représentations (cf *Vida* 10, 1; 12, 5). Au lieu de « rayon de ténèbre », elle parle de « nuage d'intense lumière » (*Moradas* VII, 1, 7). Dans sa substance, l'identité de mots et d'idées avec l'exposé sanjuaniste (*Cántico* 39, 12-13) est manifeste.

2. Saint Jean de la Croix

Nous citons Jean de la Croix d'après l'édition de la BAC, *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, Madrid, 1950. Les références sont données de la manière suivante : le mot principal du titre (*Subida* del Monte Carmelo, *Noche* oscura, *Cántico* espiritual, *Llama* de amor viva), — le numéro du livre en chiffres romains, quand il y a lieu, — puis en chiffres arabes celui de la strophe ou du chapitre, — enfin celui du paragraphe. La traduction française utilisée est celle de Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Les œuvres spirituelles*.., 2 vol., nouv. éd., Bruges-Paris, 1942-1947.

Le sommet de l'itinéraire spirituel est au bord même de la béatitude ou claire vision par la lumière de gloire. Un voile léger, une toile fine empêche en cette vie la rencontre face à face avec Dieu. C'est la dernière pénombre de la foi.

L'approche de cette limite commence, en ce qui concerne l'intelligence, par la considération des créatures, qui découvrent la magnificence, la beauté et les autres attributs de Dieu (*Cántico* 5-7). Plus sa beauté est grande et sa trace parfaite, plus grandissent l'amour et la connaissance de l'âme (*Cántico* 7, 1). Tout ce dont les créatures rendent témoignage se réalise en Dieu d'une façon suréminente (*Subida* III, 21, 2) qui, au terme, demeure mystère insondable (12, 1; cf II, 24, 9), car les créatures n'ont rien à voir avec ce qu'il est, Lui, dans son essence (II, 22, 2 et 8; 24, 8; III, 12, 2; etc).

Les œuvres de l'incarnation et les mystères de la foi rapprochent davantage l'âme de Dieu, « étant les plus grandes œuvres de Dieu » (*Cántico* B, 7, 3), mais ils ne révèlent pas non plus son être intime, vu qu'on les connaît par la foi, qui est « un vêtement ténébreux », et qu'ils nous communiquent les mystères divins enveloppés de figures et sujets à l'exercice de la raison. Plus nette et plus claire sera l'idée de Dieu acquise par le travail discursif, plus éloignée sera-t-elle de la réalité infinie de ce même Dieu. Cependant, Jean de la Croix s'efforce de conduire l'âme jusqu'à l'union transformante qui implique une connaissance de Dieu beaucoup plus vive et fidèle. Ce n'est possible qu'en dépassant le mécanisme de la connaissance discursive et connaturelle. Cela se réalise au moyen d'une connaissance directe, intuitive ou expérimentale qui a lieu proprement dans la contemplation mystique. Malgré son élévation, selon le saint, la connaissance de Dieu que comporte l'union transformante se réalise dans la foi, c'est-à-dire par le chemin de la foi et à l'intérieur des limites de la foi. Dès les débuts du raisonnement naturel jusqu'à la cime de la contemplation, se déroule un processus ininterrompu d'*illumination intérieure*, dû surtout à l'influence divine. Pour avoir l'intelligence du plan proposé par le saint, il faut distinguer trois étapes fondamentales : le raisonnement ou méditation, le processus illuminant de la foi ou son clair-obscur, et l'illumination mystique de la contemplation.

1° Représentations, raisonnement et méditation. — La connaissance discursive et la connaissance mystique ne sont pas pour Jean de la Croix deux chemins divergents ni convergents dans tout son exposé. La deuxième présuppose (du moins normalement) la première qui, pour être naturelle, ne disparaît jamais définitivement en cette vie. Cette connaissance naturelle peut être dépassée et sublimée momentanément, quand l'intuitive ou l'expérimentale survient. Et cela non par une sorte de miracle, mais au moyen d'un processus d'adaptation du naturel, de la part de Dieu en collaboration avec l'âme. Les affirmations du saint à ce sujet ne laissent aucun doute : « Il est évident que, pour que Dieu agisse dans l'âme et la hausse de l'extrême limite de sa bassesse jusqu'à l'autre limite de sa grandeur dans l'union divine, *il doit agir avec ordre, doucement et selon*

le mode de l'âme elle-même » (*Subida* II, 17, 3; cf 12, 5; 17, 4-5; etc).

Dieu voudrait et pourrait donner à l'âme, dès le premier instant, « la Sagesse de l'Esprit », mais les deux extrêmes, « l'humain et le divin, le sens et l'esprit », manquent de correspondance, de proportion. Dieu respecte « la vie ordinaire » et « perfectionne petit à petit l'homme suivant le mode humain en commençant par le plus bas et extérieur, jusqu'au plus haut et intérieur » (*Subida* II, 17; lire ce chapitre essentiel, surtout n. 3-4).

Dans le domaine spirituel, la réflexion par représentations et images naturelles est exercice de la raison et s'appelle *méditation*.

L'initiative personnelle impliquée dans la recherche de Dieu par la méditation permet de donner à l'âme « quelque connaissance et amour de Dieu » (*Subida* II, 14, 2), mais ce n'est qu'une action préliminaire (12, 5), et elle ne doit pas se prolonger en règle générale, comme si la conquête de Dieu s'accomplissait seulement grâce à un effort plus grand (cf *Subida* II, 14; *Noche* I, 8, 4; *Llama* 3, 32). La raison essentielle relevée par Jean de la Croix est toujours la même. La méditation, centrée sur les vérités naturelles et sur des points distincts de la foi, se restreint forcément à des objets et à des idées qui « ne peuvent avoir aucun rapport de proche moyen à l'égard de Dieu » (*Subida* II, 12, 3-4).

Ce serait une erreur grave de penser que la méditation est, de ce fait, un obstacle ou une entrave. Elle le serait si on la proposait comme fin en elle-même. Il ne faut pas penser non plus que, de par sa nature discursive, elle soit en marge de toute *illumination intérieure*. L'influx divin n'est pas perceptible, mais il n'est pas absent. Il n'influe directement en rien sur la façon ou la technique de la méditation, mais il le fait indirectement sur la connaissance qui en est reçue, en tant que les vérités de la foi apportent elles-mêmes des éléments supérieurs à ceux qu'on peut atteindre par simple recherche naturelle.

Ceci est un point important pour comprendre tout le processus de l'illumination divine selon Jean de la Croix. La méditation nous situe ordinairement dans le domaine du *surnaturel*, tant pour ce qui se rapporte à l'état de grâce que pour ce qui concerne son objet : mystères de la foi, comme la Trinité, l'humanité du Christ, etc (cf *Subida* II, 12, 3). Cependant, le docteur mystique ne considère pas la méditation comme un *exercice de foi* (même pas aux deux uniques endroits qui pourraient s'opposer à cette interprétation, *Subida* I, 13, 3, et *Cántico* 1, 11).

Car la vie de foi n'est pas l'œuvre de la raison, ni du sens, ni de l'ardeur personnelle. Le principe sur lequel se base le saint et qu'il soutient sans se lasser est bien connu : seule la foi est le moyen proche et proportionné pour l'union à Dieu (*Subida* II, 12, 4). Le chemin de la foi commence lorsqu'on dépasse la connaissance naturelle, présupposé de la méditation discursive, et que de la méditation on passe à la contemplation; donc des idées nettes et distinctes à la connaissance générale, confuse et amoureuse (*Subida* II, 13-14; cf Gabriel a BB. Dionysio et Redempto, *The three Signs of initial Contemplation*, Rome, 1949).

La vie de foi se déroule donc dans un rapport intime et indispensable avec le processus de la contemplation. A première vue, semblable interdépendance pourrait paraître une contradiction. La foi est obscure et crée des zones de ténèbres dans l'âme, selon le saint. La contemplation est, au contraire, une approche de Dieu dans une clarté progressive. C'est justement l'*illumination divine* qui rend compte de cette apparente contradiction. De fait, la contemplation, en tant qu'exercice propre de la foi vive, n'est pas autre chose qu'une expansion progressive de la virtualité lumineuse de la foi, une emprise progressive de l'aspect positif et illuminateur sur l'aspect purificateur et négatif. Le clair-obscur de la foi finit par se dissiper grâce à l'illumination mystique, à la connaissance immédiate et intuitive.

2° Le clair-obscur de la foi sanjuaniste. — Le passage, non pas brusque mais lent, de la méditation à une nouvelle façon de considérer Dieu, selon le langage de Jean de la Croix, est quasi imperceptible; il s'effectue entre le sommeil de l'ignorance naturelle et la veille de la connaissance surnaturelle (*Cántico* 14-15 et 18). De même que chez sainte Thérèse, il ne s'agit pas ici de l'objet *surnaturel* au sens théologique, c'est-à-dire des vérités inaccessibles au raisonnement philosophique. Cette connaissance est surnaturelle quant à son mode, il s'agit d'une connaissance reçue « par voie surnaturelle ».

Dans l'étape nouvelle, Dieu conduit les âmes « par un autre chemin, qui est celui de la contemplation » (*Noche* I, 10, 2; cf *Subida* III, 28, 7; *Noche* I, 14; *Llama* 2, 27, et 3, 43; etc). L'initiative divine se substitue à l'effort personnel : « Déjà Dieu dans cet état est l'agent, et l'âme le patient; car elle n'est là seulement que comme celle qui reçoit et en qui on agit, et Dieu comme celui qui donne et qui agit en elle » (*Llama* 3, 32; cf aussi *Noche* I, 3, 3, et II, 16, 7; *Llama* 3, n. 29, 33, 34, 54, 58, 65 et 67). Cette initiative divine reçoit des noms différents selon la façon dont elle agit dans l'âme : communication, infusion, motion, influence, *illumination*, etc.

Pourtant, face à cette perspective, les premiers résultats de l'*influence divine*, les débuts de la contemplation conduisent à une obscurité purificatrice : la nuit obscure. « Les âmes commencent à entrer dans cette nuit obscure quand Dieu les fait sortir de l'état des commençants, qui est celui de ceux qui *méditent dans le chemin spirituel*, et commence à les mettre dans celui des progressants, qui est déjà celui des contemplatifs, pour que, passant par là, ils arrivent à l'état des parfaits, qui est celui de l'union divine de l'âme avec Dieu » (*Noche* I, 1, 1; trad., p. 484-485).

Cependant, « la foi est une nuit obscure pour l'âme » (*Subida* II, 3), et l'âme « *doit être à l'obscur* de son côté, pour être bien conduite, par la foi, à la plus haute contemplation » (II, 4). De telles assertions manifestent suffisamment que la foi est le moyen proche pour l'union de l'esprit à Dieu, au moins directement (cf *Subida* I, 2, 4; II, 6, 8; 9, 1; 11, 4; 19, 14; 24, 4 et 8; 30, 5; *Llama* 3, 48 et 80, etc).

La relation entre la foi et la contemplation est ce qui conditionne et explique en même temps le clair-obscur de la foi. Celle-ci enferme en elle la *lumière divine*, mais directement elle tend à obscurcir l'âme (*Subida* II, 9, 3-4). La contemplation à son tour implique clarté et illumination, mais, tant qu'elle ne se substitue pas totalement au raisonnement de la méditation, elle produit pareillement ténèbres et obscurité (*Noche* II, 5, 2-3). De là, l'affirmation sanjuaniste : « La compréhension obscure et générale est en une seule connaissance qui est la contemplation donnée dans la foi » (*Subida* II, 10, 4). Veut-il dire que la contemplation est l'actuation directe de l'*habitus* de la foi? Nous y revien-

drons. Il faut d'abord rappeler à ce sujet la conception sanjuaniste de la foi.

Pour le docteur mystique, la foi est avant tout une *attitude ou position* de l'esprit (cf *Subida* III, 36, 2-3; *Cántico* 22, 3) par rapport à Dieu et à sa révélation. Cela implique nécessairement deux aspects : *objectif* et *subjectif*. Quand il dit qu'elle est « un *habitus* certain et obscur », il se réfère aux théologiens (*Subida* II, 3, 1) dont il reçoit cette définition, mais il l'enrichit de sa vision propre et personnelle. Il insiste davantage sur l'obscurité (*Subida* II, 31; III, 31, 8; II, 6, 1; *Cántico* 12, 2; etc) que sur la certitude, parce que l'objet même de la foi est obscur (*Subida* II, 3, 1). Cette condition de l'objet rejaillit sur la situation de l'âme qui doit cheminer toujours en « pure foi » (*Noche* I, 14, 1; cf *Subida* I, 2, 3; II, 24, 8; III, 32, 4; etc).

1) *Aspect objectif de la foi.* — La foi nous donne Dieu au moyen des mystères de la révélation divine (cf *Subida* II, 7, 4; 22, 3; 22, 13; 27, 1-6; *Cántico* 7, 3; 12 en entier). Telles que les propose la foi, ces vérités n'arrivent pas à satisfaire le désir d'une connaissance claire et parfaite (*Subida* II, 3). En maints endroits le saint en explique les causes. Le texte du *Cantique spirituel* où il commente la strophe : O fontaine cristalline! (*Cántico* A, 11 = B, 12) est classique à cet égard. L'idée se réduit à ceci : la substance de la foi est Dieu lui-même; on la compare à l'or. Les propositions de la foi ne nous le donnent pas tel qu'il est, mais en ébauche et recouvert d'un manteau d'argent. Ce n'est qu'en l'autre vie que disparaîtra totalement la réprésentation et l'enveloppe d'argent, c'est-à-dire la foi. Alors nous sera donnée la substance même (cf *Cántico* B, 12, 2, 4 et 6).

Bien qu'en soi la connaissance de la foi soit imparfaite, elle est objectivement valable puisqu'elle nous communique Dieu même. Bien qu'elle soit comme une esquisse, « elle ne nous le donne pas moins en vérité, de même que celui qui donne un vase recouvert d'argent et qui est en or n'en donne pas moins un vase en or bien qu'il soit recouvert d'argent » (*ibidem*, 12, 4). Aussi le saint de conclure : « De sorte que la foi nous donne Dieu lui-même, mais recouvert de l'argent de la foi » *(ibidem)*. Comme dans le processus purement discursif, de même dans le domaine de la foi on constate que Dieu reste infiniment éloigné, comme un mystère insondable (cf *Subida* II, 4, 4; 8, 3; 24, 8-9; III, 12, 1; etc).

Ainsi, de cette condition de l'objet de la foi découle une double perspective : l'une positive, l'autre négative. Elles sont en relation directe avec le résultat qu'elles produisent dans l'âme. Dieu, comme contenu de la foi, est en même temps *lumière qui obscurcit* et *ténèbres qui illuminent* (*Subida* II, 3, 5-6). Quoique la foi crée de l'obscurité dans l'entendement, « elle renferme en elle la *lumière divine*, laquelle (foi) sera achevée et interrompue par la rupture et la fin de cette vie mortelle, au moment où apparaîtront la gloire et la lumière de la Divinité qu'elle porte en elle » (*Subida* II, 9, 3). Portant en elle, comme elle le fait, la lumière divine, la foi est, à la fin, le dernier voile qui sur terre empêche l'illumination totale, la claire vision de Dieu. Mais c'est, en même temps, le seul moyen pour nous approcher le plus possible de la pleine lumière. Cette bipolarité est justement ce qui conditionne l'attitude de l'âme sur le chemin de la foi, elle constitue l'ultime expression de son essence même dans la synthèse sanjuaniste.

2) *Aspect subjectif de la foi.* — Malgré son imperfection naturelle, la foi est donc le seul guide sûr vers Dieu. Elle demande et impose une disposition d'inconditionnelle acceptation ou soumission, un renoncement permanent à tout autre moyen, pour très avantageux qu'il paraisse à l'âme. Si celle-ci se soumet à l'exigence de cheminer dans la foi, et même si le voile de pénombre demeure, Dieu la pénétrera et la submergera peu à peu de sa divine lumière (*Subida* II, 2, 10; cf *Noche* I, 12, 6; II, 9, 1). Le texte suivant résume bien la pensée sanjuaniste :

> De manière que ce qu'on doit tirer d'ici, c'est que la foi, qui est une nuit obscure, donne lumière à l'âme qui est en obscurité, pour que vienne à se vérifier aussi ce que dit David à ce propos, disant : La nuit sera mon illumination en mes délices... Comme qui dirait : Dans les plaisirs de ma pure contemplation et union avec Dieu, la nuit de la foi me servira de guide. En quoi il donne clairement à entendre que l'âme doit être en ténèbres pour avoir lumière et pour pouvoir faire ce chemin (*Subida* II, 3, 6; trad., p. 127).

La pensée est complétée plus loin par l'idée que seule la foi est moyen proportionné pour arriver à l'union :

> Il est donc clair que l'âme, pour s'unir à Dieu en cette vie et pour communiquer immédiatement avec Lui, a besoin de s'unir avec l'obscurité, où Salomon dit que Dieu avait promis d'habiter, et qu'elle se doit tenir près de l'air ténébreux, d'où il daigna révéler ses secrets à Job, et prendre en mains à l'obscurité les cruches de Gédéon pour tenir en ses mains (c'est-à-dire dans les œuvres de sa volonté) la lumière qui est l'union d'amour, encore qu'obscurément, en foi, afin que, aussitôt que les pots de cette vie seront rompus, qui seuls empêchaient la lumière de la foi, on voie Dieu face à face dans la gloire (II, 9, 4; trad., p. 159).

Il est manifeste que la dynamique vitale de la foi subjectivement considérée comporte aussi une diversité de résultats ou aspects.

a) *Négativement*, en renonçant à toute idée claire et distincte, à toute pensée ou sentiment particulier (*Subida* III, 32, 2), elle trouble et vide l'entendement. C'est le point de départ de la doctrine sanjuaniste de négation ou purification à travers les nuits. Elle doit atteindre toutes les connaissances, appréhensions et sentiments qui arrivent à l'âme tant par voie naturelle que par voie surnaturelle (cf *Subida* II, 11, 12; 12, 4; 16, 7; 24, 8; III, 8, 5; *Noche* II, 15, 1; etc). Il ne fait aucun doute que Jean de la Croix s'approche des postulats de la théologie mystique négative ou apophatique, selon les idées du pseudo-Aréopagite. Explicitement, le saint ne recourt pas à cette tradition ni ne s'accorde à elle pour tous les détails. Sa vision est plus profonde et plus psychologique que celle de n'importe quel autre auteur.

En toute dernière instance, l'attitude personnelle de la foi est de vouloir manquer, comme le dit le saint, de tout ce qui « déroge à la foi » (*Subida* II, 11, 11). Il va jusqu'à « ne pas vouloir appliquer le jugement » à aucune vision ou révélation surnaturelle, puisque « tout ce qu'elles sont par elles-mêmes ne peut pas aider l'âme à aimer Dieu autant qu'un acte de foi vive » (III, 8, 5). L'attitude de renoncement doit être totale et radicale, selon le schéma proposé au chapitre 10 du deuxième livre de la *Subida* (cf aussi II, 16, 2; 19, 5 et 11; 24, 8; 29, 5; 32, 4). De là, l'insistance constante sur l'obscurité et la transcendance du contenu de la foi, qu'est Dieu.

Plus grand se fait le vide et plus ténébreux le mode naturel de connaître, plus l'attitude personnelle de renoncement et de fidélité à Dieu s'affermit. C'est ainsi que le croyant est transformé peu à peu en un être ouvert sans condition à l'action divine et à son influence illuminative (*Subida* II, 13; 24, 8; 29, 6-7; III, 32, 4;

etc). Il faut comprendre la conclusion dans ce sens : « Plus l'âme a de foi, plus elle est unie à Dieu » (II, 9, 1).

b) *Positivement*, par conséquent, la négation de tout ce qui n'est pas Dieu comporte une fixation progressive de la confiance en lui au moyen de la purification de l'objet et de l'*habitus* de la foi (*Subida* III, 32, 4).

Foi pure, foi vive, foi nue, sont autant d'expressions qui montrent déjà le sens et l'effet positif de l'attitude radicale de renoncement et le désir ardent de fidélité à l'œuvre de Dieu qui « chaque fois se fait plus intense ». Bien que le saint n'ignore pas le sens théologique traditionnel de « foi vivante » distingué de la « foi morte » (cf III, 16, 1), ce n'est pas celui qu'il retient habituellement (selon J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, 7e éd., Paris, 1963, p. 654 svv). La foi vive, pure, est le but, la conquête de qui veut cheminer dans la foi, de qui se soumet à l'action enténébrante et purificatrice de Dieu dans la foi dépouillée. Quand une telle disposition dans l'âme est suffisamment assurée, la foi devient si vive qu'elle pousse toute la capacité de l'être vers la substance même de la foi : vers Dieu. Cette impulsion radicale est celle qui soutient sa confiance devant l'épreuve. Ceci est quelque chose de positif et de déterminant.

A mesure que l'âme s'enracine dans sa disposition de renoncement et de fidélité, insensiblement Dieu l'inonde et l'envahit de sa *lumière divine* (*Subida* II, 14, 10). « Il est seulement nécessaire, pour recevoir plus simplement et plus abondamment cette lumière divine, de ne se soucier d'interposer d'autres lumières plus palpables, d'autres lumières ou formes ou notices ou figures de discours, parce que rien de cela n'est semblable à cette sereine et claire lumière » (II, 15, 3; trad., p. 193).

Pendant la phase purificatrice, l'aspect négatif d'obscurité prévaut, et c'est sur quoi le saint insiste le plus. Au fur et à mesure qu'on dépasse cette phase, le positif devient prédominant grâce au déroulement progressif de la contemplation. Mais nous ne devons pas oublier que d'une façon ou d'une autre, plus ou moins cachée, la foi est toujours présente, comme le phare qui éclaire le cheminement de l'âme. « Cette lumière divine ne manque jamais à l'âme; mais elle ne se déverse pas en l'âme à cause des figures et des voiles des créatures dont elle est enveloppée et embarrassée » (*Subida* II, 15, 4). Pour être définitivement illuminée, l'âme doit « dépasser tout ce qu'elle peut savoir et comprendre spirituellement ou naturellement » (II, 4, 6). « Et de cette façon, à l'obscur, l'âme se rapproche grandement de l'union par la foi, qui aussi est obscure et *lui donne ainsi l'admirable lumière de la foi* ». Sûrement, si l'âme pouvait voir Dieu, elle serait aveuglée bien davantage que celui qui fixe le soleil *(ibidem)*. L'itinéraire de la foi est un chemin obscur; quand il arrive au terme, il « devient lumière pure et simple ». Telle est la conclusion textuelle du saint : « De là s'ensuit clairement que, comme l'âme achève de se bien purifier et évacuer de toutes les formes et images appréhensibles, elle demeurera en cette *pure et simple lumière*, se transformant en elle en état de perfection » (*Subida* II, 15, 4; trad., p. 193). Elle arrive à cette limite grâce à l'illumination divine qui éclaire la contemplation parfaite.

3° Illumination mystique et contemplation. — Il apparaît nettement des textes déjà cités que la foi et la contemplation sont pour Jean de la Croix intimement et nécessairement liées. Elles ne sont pas, cependant, identiques. D'une façon générale, on peut dire que la contemplation coïncide avec l'aspect positif et illuminateur de la foi. Le parallélisme n'en est pas pour autant parfait. Tant que prévaut la période purificatrice, l'obscurité de la foi augmente et la contemplation commence à peine. Quand la phase des ténèbres est dépassée et que la foi devient pure, simple et lumineuse, c'est que la contemplation est arrivée à maturité et la lumière divine éclaire jusqu'au plus profond de l'être. Mais l'âme a beau progresser, elle demeure toujours dans le domaine de la foi. Dans le processus illuminateur de la foi, une « influence divine » correspond à l'attitude personnelle de renoncement et de fidélité. Quand cette influence, secondée par l'âme, achève l'œuvre de purification ou d'adaptation des puissances, celles-ci, déjà placées dans un vide total vis-à-vis de la nature, perçoivent directement l'action de Dieu. N'ayant aucun obstacle, la lumière divine brille dans l'entendement : il y a perception directe et consciente. C'est le moment de la contemplation unitive ou parfaite (pour d'autres éclaircissements sur la relation entre foi et contemplation, cf Aimé de la Sainte-Famille, *Foi et contemplation chez saint Jean de la Croix*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 13, 1962, p. 224-256). C'est pourquoi l'influence divine donne sa raison d'être à la contemplation.

Chez Jean de la Croix, l'*influence divine* est une expression générique qui recouvre maintes façons dont Dieu agit dans l'âme. Cependant, il est clair que pour lui la contemplation implique toujours une influence spéciale de Dieu sur l'âme. L'influence divine en tant qu'elle concerne l'entendement et son activité est désignée de préférence par l'expression *illumination divine*, c'est-à-dire comme lumière particulière par quoi Dieu éclaire l'entendement et modifie sa manière connaturelle de connaître. Son terme objectif est l'*intelligence mystique* qui s'obtient seulement lorsque l'influence illuminatrice surpasse ou inhibe l'activité discursive et connaturelle de l'entendement.

La perception de cette lumière divine est finalement la contemplation (*Subida* II, 16, 6), contemplation qui, en raison de l'obscurité qu'elle contient (surtout dans les étapes imparfaites), peut s'appeler foi, comme le fait Jean de la Croix (cf II, 24, 4). L'obscurité ne disparaît jamais tout à fait jusqu'à la vision béatifique. De fait, c'est toujours une « contemplation en foi » (II, 10, 4) tant qu'elle s'accomplit dans cette vie. Son progrès consiste précisément dans une intensification de la lumière divine ou de l'illumination qui fait s'estomper graduellement la nuit purificatrice et apparaître « l'illustration et l'information de la lumière du jour » (II, 2, 2). Voyons son processus, sa structure et son contenu.

1) *Le processus illuminatif de la foi et de la contemplation.* — On commence à éprouver la divine influence « lorsque Dieu commence à recueillir » l'âme (*Llama* 3, 43) et à « l'établir dans la contemplation » (*Llama* 3, 32; cf *Subida* III, 28, 7; *Llama* 1, 27; etc). Au début, elle donne à l'âme quelque lumière « pour voir seulement et sentir ses misères et ses défauts » (*Llama* 1, 19). Logiquement, elle produit obscurité et peine. De fait, les purifications afflictives de l'esprit (cf *Noche* II, 9, 5) s'effectuent dans le but de l' « engendrer de nouveau à la vie de l'esprit au moyen de cette divine influence » (9, 6; cf II, 5, 1, et I, 12, 4-5). Avec cette puissance l'âme se fortifie peu à peu pour dépasser toutes les épreuves (cf I, 9, 6; II, 7, 7; 13, 5; 11, 2-6).

Pendant les phases purificatrices, la contemplation est encore imparfaite, parce que l'illumination divine n'est ni continue ni suffisante. La raison en est la faiblesse et l'imperfection de l'âme (*Noche* II, 10, 4). Au long sentier de la profonde épreuve, par intervalle, la lumière divine éclaire l'âme et, à d'autres moments, l'obscurité la plus profonde de la nuit l'envahit; « ayant enduré beaucoup de travaux et une grande partie de la purgation » (II, 16, 6), « l'âme au milieu de ces obscurités *est éclairée* et la *lumière luit dans les ténèbres*, cette intelligence mystique se dérivant dans l'entendement » (II, 13, 1). Aux simples « goûts spirituels » (II, 1, 1), à la « suavité et à la paix » amoureuses (7, 4), aux « connaissances spirituelles » très délicates (13, 10) se substitue l'intelligence mystique, signe manifeste qu'elle est arrivée au sommet de la contemplation, là où l'illumination divine produit déjà uniquement des effets savoureux de lumière et d'amour. Voici un des nombreux textes qui illustrent la pensée sanjuaniste sur la nature de la lumière divine dans son double aspect de contemplation obscure et purifiante et de contemplation unitive et illuminatrice :

> Il est très expédient et même nécessaire à l'âme, afin qu'elle passe à ces grandeurs, que cette nuit (obscure) de contemplation l'anéantisse et détruise premièrement ses bassesses, la mettant en obscurité, en sécheresse, en pressure et dans le vide; car la lumière qu'on lui doit donner est une très haute lumière divine qui surpasse toute clarté naturelle et qui ne tombe pas naturellement dans l'intellect.
>
> Et ainsi, afin que l'entendement puisse arriver à s'unir avec elle et se rendre divin dans l'état de perfection, il faut premièrement qu'il soit purgé et anéanti en sa lumière naturelle, le mettant actuellement en obscurité par le moyen de cette contemplation obscure. Et il faut que cette ténèbre lui dure autant qu'il est nécessaire pour chasser et anéantir l'habitude qu'il a de longue main formée en soi pour sa manière d'entendre et que l'illustration et lumière divine demeure en la place (*Noche* II, 9, 2-3; trad., p. 570-571).

En diverses occasions, le saint s'est posé clairement la difficulté que ses affirmations soulèvent à première vue (cf *Noche* II, 1-3) : comment se fait-il que la lumière divine ou l'illumination produise obscurité et ténèbre et, par le fait même, puisse s'appeler nuit obscure? « A quoi on répond que pour deux raisons cette sagesse divine est non seulement nuit et ténèbres pour l'âme, mais aussi peine et tourment. La première, à cause de la hauteur de la sagesse divine qui excède le talent de l'âme, et en cette manière est ténèbres pour elle; la seconde, pour la bassesse et l'impureté de l'âme, et de cette façon elle lui est pénible, affligeante et aussi obscure » (*Noche* II, 5, 2; trad., p. 550-551).

Il faut lire attentivement ce chapitre de la *Noche* pour saisir sa pensée sur le problème de la nuit et de l'illumination. Il y reprend en outre les idées essentielles de son système, conjuguant les principes aristotélico-thomistes (incompatibilité des contraires) avec la tradition dionysienne du « rayon de ténèbre », qu'il applique à la contemplation infuse; et il identifie celle-ci à la « théologie mystique ». Le problème se précise donc en ces termes :

> Cette nuit obscure est une influence de Dieu en l'âme, qui la purge de ses ignorances et de ses imperfections... Les contemplatifs l'appellent contemplation infuse ou théologie mystique, où Dieu enseigne l'âme en secret et l'instruit en perfection d'amour, sans qu'elle fasse rien ni ne sache comment. Cette contemplation infuse, en tant qu'elle est une sagesse de Dieu amoureuse, produit deux principaux effets en l'âme, car, en la purgeant et illuminant, elle la dispose pour l'union d'amour avec Dieu. D'où vient que la même sagesse amoureuse qui purge les esprits bienheureux, les illustrant, est celle qui purge ici l'âme et l'illumine (*Noche* II, 5, 1; trad. retouchée, p. 550).

Comme il le dit ensuite, la contemplation provenant de la divine lumière est obscure et pénible « en ces commencements » (*ibidem*, n. 4). Une fois dépassée l'opposition entre les deux extrêmes que sont l'imperfection naturelle et la pureté de la lumière divine, celle-ci devient lumineuse, lumière pure et simple pour l'âme, comme elle l'est en soi.

La dernière phrase du texte cité nous révèle un dernier détail d'importance dans la conception sanjuaniste. L'illumination divine est en soi unique et a toujours des fonctions ou effets identiques : purifier et illuminer ou, si l'on préfère, purifier en illuminant. Elle n'est pas autre chose que la lumière de la divine Sagesse se communiquant par degré aux âmes selon une hiérarchie qui commence par les esprits supérieurs et va par ceux-ci jusqu'aux esprits les plus inférieurs. Nous avons ici une influence manifeste de la pensée du pseudo-Aréopagite, comme nous l'avons déjà dit plus haut (DS, t. 3, col. 404-405). Selon ce principe, l'illumination divine s'adapte à la capacité de chaque âme (*Noche* II, 12, 2).

A dire vrai, la théorie dionysienne de l'illumination n'apparaît que peu tout au long de la synthèse sanjuaniste; elle est, cependant, sous-jacente. Le texte sanjuaniste le plus net est un passage de la *Noche* (II, 12, 3-4); là apparaît clairement le sens de la relation existant entre les effets négatif et positif de l'illumination divine. On y voit aussi à quel point l'obscurité et la purgation sont proportionnées à la disposition du sujet à recevoir une illumination de type angélique en laquelle la purification même est quelque chose de positif : augmentation de lumière et de connaissance. La répercussion de la source dionysienne (*De caelesti hierarchia* 13, 3; cf 3, 2, et 7, 3; *De divinis nominibus* 4, 6) apparaît par la répétition des mêmes idées en d'autres textes du saint (*Noche* II, 5, 1; 6; 10, 3; 11, 3; *Llama* 1, 19; etc). Bien qu'il répète constamment que dans la contemplation « Dieu ne donne jamais de sagesse mystique sans amour » (*Noche* II, 12, 2), il admet l'intensification indépendante de l'élément intellectif et de l'élément affectif, comme nous le verrons. Illumination dit relation directe à l'intelligence, en tant que principe déterminant de la contemplation qui s'achève objectivement en une « intelligence divine ». L'examen de ces deux éléments complétera le tableau de la vision sanjuaniste.

2) *Structure psychologique de l'illumination divine.* — Quand on arrive au sommet le plus élevé de la contemplation unitive et transformante, l'illumination n'est plus *simple élévation* des puissances (selon la formule traditionnelle des mystiques et des théologiens). Pour Jean de la Croix, c'est une *motion* divine des puissances. De là vient que les actes de l'âme ne sont pas d'elle, mais de Dieu qui les fait en elle, selon l'affirmation répétée et explicite du saint (cf *Subida* III, 2, 8; *Cántico* 17, 3; 31, 4; *Llama* 1, 4). Ce n'est pas une motion extérieure, comme s'il s'agissait seulement du motif d'agir, comme à d'autres étapes de la vie spirituelle (cf *Subida* III, 28, 8; *Noche* I, 13, 12; etc). Cette motion divine dépasse ce que l'on appelle le concours tant d'ordre naturel ou philosophique que d'ordre surnaturel ou

de foi. Elle est, selon les affirmations du saint, de l'ordre de la causalité efficiente, mouvant les puissances en même temps qu'elle les élève au-dessus de leur capacité normale ou naturelle. C'est le sens le plus profond de la passivité enseignée par le docteur mystique (parmi de nombreux textes cf *Subida* II, 12, 8; III, 2, 9; 12, 6; *Noche* II, 11, 2; *Cántico* 31, 4; 39, 3 et 9; *Llama* 1, 9; 3, 10; etc).

Déterminer davantage la nature de cette motion divine serait périlleux, puisque le saint ne va pas plus loin et qu'il faudrait recourir à des concepts d'écoles philosophiques ou théologiques qui risqueraient de compromettre la pensée sanjuaniste. C'est ce qu'ont fait les théoriciens scolastiques de l'école carmélitaine. Affirmer que la motion divine est quelque chose qui se réalise immédiatement dans les puissances, non pas comme s'il s'agissait d'un *medium in quo*, mais plutôt d'un *medium quo*, semble bien correspondre à la pensée du saint. L'illumination serait donc un instrument subjectif de la motion divine, et l'action de Dieu se porterait immédiatement à la racine des puissances.

C'est ce que l'on pourrait déduire de textes comme le suivant : « L'entendement qui, avant cette union, entendait naturellement, — selon la force et la vigueur de sa lumière naturelle par la voie des sens du corps —, est désormais mû et informé d'un autre plus haut principe de lumière surnaturelle de Dieu, les sens étant laissés à part; il est devenu divin, parce que, par le moyen de l'union, son entendement et celui de Dieu ne sont qu'un » (*Llama* 2, 34; trad., p. 1014; cf *Noche* II, 4, 2; *Cántico* 35, 5-6; *Llama* 4, 9).

Au sommet du processus qui de la méditation mène à la plus haute contemplation en passant par le clair-obscur de la connaissance surnaturelle, l'illumination en tant qu'influence divine finit par inhiber la manière naturelle de connaître et par s'y substituer. La lumière même de Dieu devenue lumière de l'âme produit cette extraordinaire transformation. La différence radicale entre ses divers moments ou degrés (contemplation imparfaite, contemplation unitive parfaite) doit être cherchée dans l'intensité de lumière qui est cause d'une telle transformation : de la connaissance de sa propre misère, on passe à la connaissance objective et expérimentale de Dieu; de l'amour désir enflammé et tendance (passion d'amour), à l'amour fruit et conquête.

Dans son expression suprême, l'illumination devient ainsi une actuation directe et immédiate de l'*entendement passif*. Qu'on se souvienne d'expressions telles que « substance nue » et « touche substantielle ». De fait, l'illumination se produit comme « seulement un attouchement de la Divinité dans l'âme, sans aucune forme ni figure intellectuelle ou imaginaire » (*Llama* 2, 8). En conséquence, les « espèces impresses » ou « expresses », non seulement naturelles mais aussi surnaturelles et infuses par Dieu, sont ici totalement exclues. S'il n'en était pas ainsi, il n'y aurait pas communication directe et immédiate à l'entendement en tant que passif, ainsi que l'affirme le saint. L'illumination divine agit directement dans l'entendement passif (cf *Cántico* 39, 12; 14; 15, 14 et 16; *Subida* II, 32, 4).

Or, les formes et « espèces » avec lesquelles opère le mécanisme naturel sont pour lui l'*écorce* qui recouvre la substance de ce qui est spirituel, Dieu (*Subida* II, 17, 7; 16, 11). Sous cette écorce se cache l'objet divin qu'on n'atteint jamais que par le contact direct de l'intelligence mystique (*Subida* III, 13, 4). Vu que naturellement « les puissances de l'âme ne peuvent d'elles-mêmes faire réflexion et opération, sinon sur quelque figure, forme ou image » (*Subida* III, 13, 4), leur opération connaturelle s'exerce seulement sur l'écorce de la réalité divine. Cela, même dans le cas où elles sont mues surnaturellement au moyen de formes ou images (cf *Subida* II, 16, 2 et 6-7; III, 7, 2; 12, 1). Donc, même les formes spirituelles (sans images sensibles) s'opposent à la plénitude de l'illumination (qui touche directement l'entendement en tant que passif), parce qu'elles donnent lieu à une connaissance par idées claires et distinctes et, par le fait même, médiate. Elles sont encore l'écorce qui doit être rompue pour atteindre la « substance nue » (cf textes plus significatifs en *Subida* II, 23, n. 1, 4, 5; 24, n. 5 et 7; 25, 2; III, 14, 1; *Cántico* 39, 12). Le saint les appelle purement spirituelles parce qu'elles sont offertes à l'entendement sans le concours des sens, clairement et distinctement « par la voie surnaturelle » et « passivement, sans que l'âme interpose aucun acte ou œuvre de sa part, au moins actif » (*Subida* II, 23, 1; cf 10, 4). Il est évident que, dans ce cas, il y a illumination divine, mais non pas selon sa pleine efficacité.

Épuisant toutes les possibilités, le docteur mystique fait encore une autre distinction subtile au sujet des « notices de vérités nues » (appelées aussi visions purement intellectuelles, *Subida* II, 26, 2) : les unes concernent les créatures et les autres le Créateur (26, 3). Les premières, pour très pures qu'elles soient, ne manquent pas de quelque forme spirituelle ou intellectuelle. L'absence totale de forme ne se vérifie qu'avec celles qui concernent Dieu (cf texte explicite de *Subida* III, 14, 2). Par conséquent, le mécanisme naturel de l'acte de connaître n'est dépassé que dans le cas où il s'agit de vérités nues sur le Créateur, et cela parce qu'alors seulement nous nous trouvons devant « la substance pure », dans le cas d'une « intelligence mystique », d'une contemplation parfaite qui est connaissance immédiate de Dieu grâce à l'actuation directe de l'entendement passif par l'illumination divine. C'est l'acte de pure contemplation (*Subida* II, 26). Du point de vue de la psychologie ou de la structure de l'acte qu'analyse directement le saint, l'illumination divine en tant que facteur constitutif radical de la contemplation mystique rend possible une connaissance de Dieu qui transforme et dépasse notre mode naturel de connaître. C'est une connaissance expérimentale et immédiate.

3) *Contenu et projection théologique.* — Les expressions dont le saint se sert le plus souvent pour insinuer le caractère immédiat d'une telle connaissance, sont : touche, touche substantielle, « notice » amoureuse et intelligence mystique. Par elles, outre l'immédiateté de la connaissance mystique, il définit concrètement son objet ou contenu. Dans le domaine intellectif, c'est *Dieu même* et, par lui, les *choses créées en Dieu*; le processus est ici inverse de celui qui se vérifie dans la connaissance discursive et naturelle (cf *Subida* II, 16, 9; 26, 3; *Cántico* 26, 4; 14; 15, 10-11; 22, 6; 19, 4; *Llama* 3, 14; 3, 2; etc) où par les créatures on s'élève vers Dieu.

Ce n'est pas le lieu d'étudier en détail les problèmes particuliers que posent beaucoup de ces expressions sanjuanistes, même si cela intéresse directement le contenu objectif de la contemplation parfaite (voir sur ces problèmes particuliers, Teofilo de la Virgen del Carmen, *Estructura de la contemplación infusa sanjuanista*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 23, 1964, p. 347-423). Qu'il suffise de souligner la substantielle identification entre contemplation infuse, intelligence mystique,

théologie mystique et « notice » amoureuse (cf *Noche* I, 10, 6; II, 5, 1; 17, 2; 18, 5; *Subida* II, 8, 6; *Cántico* 27, 5; 39, 12; etc). Ces termes expriment le sommet de la connaissance générale confuse et amoureuse. Et d'autre part le saint répète continuellement que l'*illumination* est toujours amoureuse, c'est-à-dire un *composé de lumière et d'amour*, que la connaissance mystique est inséparable de l'amour; on ne doit pas oublier cela quand on traite du contenu de l'intelligence mystique. Jean de la Croix prend résolument parti dans la question des relations mutuelles entre amour et connaissance, tant pour ce qui concerne leur coexistence que leur dépendance.

En conclusion de nos recherches il importe de parler des éléments d'explication théologique que font apparaître les descriptions sanjuanistes. Nous ne devons jamais perdre de vue les limites précises de ses expressions ni le plan pratique sur lequel il se meut, sans souci d'un exposé spéculatif des problèmes auxquels il fait plus ou moins directement allusion. Si l'on tient compte de ce que l'illumination, telle qu'elle apparaît dans ses descriptions, implique une actuation de l'entendement passif, un dépassement total du processus discursif naturel et, par le fait même, se présente comme un *medium quo* de l'influence divine, le problème de ses relations avec les autres réalités, intimement et nécessairement liées à elles, surgit forcément.

a) Avant tout, l'*illumination* est proposée comme l'élément premier de la contemplation du point de vue intellectif. D'autre part, la contemplation reste en si étroite dépendance de la foi que le saint en arrive à les identifier quand une distinction ne l'intéresse pas pour la clarté de son exposé. Affirmer sans plus que la contemplation est pour le saint un acte de foi théologal ou que la foi est le principe élicite de la contemplation, excède la portée des expressions et perspectives sanjuanistes. C'est un problème spéculatif qu'on ne peut résoudre sans soumettre le texte du saint aux postulats d'une école théologique déterminée.

b) Un premier point sûr est que l'illumination mystique, propre à la contemplation transformante, pour si élevée et pénétrante qu'elle soit, n'élimine pas totalement en cette vie la pénombre de la foi. C'est pourquoi le saint oppose avec insistance la lumière de la foi et de la contemplation au *lumen gloriae*, la contemplation mystique et la vision béatifique, la vie présente et la vie future. « En quelque manière, écrit-il, cette notice obscure amoureuse, qui est la foi, sert en cette vie pour l'union divine, comme la lumière de gloire sert en l'autre de moyen pour la claire vision de Dieu » (*Subida* II, 24, 4; trad., p. 263). Cela veut-il dire que l'illumination contemplative est simplement une nouvelle lumière ajoutée à celle qui est propre à la foi surnaturelle? Se réduit-elle pour le saint à éclairer subjectivement l'entendement pour pénétrer l'objet de la révélation? En pareil cas, l'illumination mystique ne serait pas autre chose qu'un renfort et un perfectionnement de la lumière propre de la foi surnaturelle pour pouvoir mieux pénétrer son contenu même.

Le texte du docteur mystique ne donne pas de réponse adéquate à de telles interrogations. N'oublions pas que, bien que la foi soit en elle-même lumière, et que Dieu, qui est son objet, soit la lumière même, malgré tout la foi est obscure. La connaissance même de la contemplation est accordée à l'âme établie dans la foi et, par le fait même, ne perd pas totalement son obscurité. Quelques textes complémentaires paraissent insinuer des éléments ultérieurs de solution. Arrivée à l'union transformante, l'âme éprouve un très grand contentement à voir qu'elle donne à Dieu plus qu'« elle n'est en soi et plus qu'elle ne vaut, *avec la même lumière* et la même chaleur *divines* que Dieu lui donne; ce qui se fait en l'autre vie par le moyen de la lumière de gloire, et en celle-ci par le moyen de la foi très illuminée » (*Llama* 3, 80; trad., p. 1079).

c) L'expression « foi très illuminée » paraît indiquer une corroboration de la foi elle-même. De fait, Jean de la Croix exige une motion ou élévation actuelle des puissances (ici l'entendement) pour que se réalise l'acte expérimental de la contemplation mystique, puisque de soi il dépasse les possibilités de l'âme même dans l'état de perfection. Par conséquent, la nouvelle lumière ou illumination pourrait correspondre à une actuation de l'*habitus* théologique de la foi. Bien que rien ne s'y oppose du point de vue théologique, cela ne paraît pas répondre exactement à la pensée sanjuaniste, étant donné sa conception particulière de la foi. Pour le saint, cette élévation ou illumination rejaillit directement sur un entendement établi dans une attitude subjective de foi; l'illumination est donnée dans la foi, mais elle n'est pas la foi. Nous en avons la preuve en ce que le saint ne parle jamais d'illumination comme corroboration de la lumière de la foi, mais comme action directe sur les puissances; le sujet de l'élévation et de l'illumination contemplative n'est pas l'*habitus*, mais l'entendement lui-même.

L'illumination divine dans l'acte contemplatif postule du côté de l'âme un parfait renoncement à tout ce qui n'est pas Dieu et en même temps une disponibilité totale à l'action divine, et c'est ce qui est le plus radicalement propre à la foi dans la pensée de Jean de la Croix : la perfection d'un *habitus* est basée sur l'effort de l'âme et l'influence divine. Toutes ces considérations montrent quelle précaution est nécessaire pour interpréter la doctrine du saint à partir des catégories d'une école.

d) Nous trouvons une bonne preuve d'un tel danger à propos de la célèbre expression « foi très illuminée ». Si l'on définit, selon l'école thomiste ou Jean de Saint-Thomas, la contemplation mystique en disant « fides illustrata donis est habitus proxime eliciens divinam contemplationem » (José del Espiritu Santo, *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, t. 2, Bruges, 1925, disp. 13, q. 1, § 3, n. 15), il paraît clair que ce sont les dons du Saint-Esprit qui illustrent la foi, c'est-à-dire qui l'illuminent pour qu'elle se transforme en contemplation. En d'autres termes, l'illumination, comme « foi très illuminée », équivaudrait à l'actuation des dons. Telle fut l'interprétation de beaucoup de théoriciens de l'école carmélitaine et celle de beaucoup d'interprètes modernes (surtout de l'école dominico-thomiste), mais l'opinion quasi unanime de ceux qui étudient actuellement le saint dans son école, est que semblable interprétation déborde la lettre des écrits sanjuanistes.

On ne peut invoquer les expressions du saint pour prouver une doctrine théologique sur l'influence des dons du Saint-Esprit dans la contemplation. Il se meut sur un plan psychologique et n'a jamais cherché à s'appuyer sur la théorie des dons pour expliquer les réalités de la mystique. Cela ne veut pas dire qu'il n'y ait pas certains contacts entre les deux. Mais il sera difficile de rester fidèle à la synthèse du docteur mystique, si on la fait entrer dans ces schèmes qui lui sont étrangers.

Il est certain qu'il parle souvent de l'action du Saint-

Esprit dans l'âme, comme de l'action de Dieu, ou de l'action de la Sagesse divine. Selon le sens le plus général et le plus courant, il ne fait allusion alors qu'à l'intervention de Dieu dans le processus spirituel. Nous trouvons aussi le terme *don*, *dons* de Dieu comme équivalent de grâces, communications reçues de lui (cf *Subida* II, 31, 2; 9, 9; 19, 6; *Cántico* 14, 2; 22, 3; 34, 3; 40, 1; *Llama* 1, 1; 3, 40; 4, 7). Ce qui n'apparaît pas clairement, c'est une équivalence de ces expressions et des dons au sens théologique strict, c'est-à-dire comme *habitus* distincts des vertus théologales et qui les perfectionnent. Cf DS, t. 3, col. 1601-1603.

Ce n'est qu'en deux occasions qu'apparaissent de façon explicite les dons du Saint-Esprit (*Cántico* 26, 3, et *Subida* II, 29, 6), mais sans allusion claire et explicite à leur fonction de perfectionnement à l'égard des vertus. Dans le premier cas, on ne peut distinguer aucun élément qui puisse s'identifier avec l'illumination ou avec l'élément déterminant de la contemplation. On dit seulement que la perfection comprend la perfection de toutes les vertus et des sept dons. La pensée ne va pas plus loin. Semblable est le contexte du texte de la *Subida* : « Tant plus l'âme est pure et éminente en foi (attitude subjective), tant plus elle a de charité de Dieu infuse; et tant plus elle a de charité, tant plus il l'éclaire et lui communique les dons du Saint-Esprit, parce que la charité est la cause et le moyen par où ils se communiquent à elle » (trad., p. 288-289). Outre que la relation établie avec la charité ne concorde pas avec la théorie thomiste des dons, il est douteux que le saint entende ici les dons au sens technique; le contexte immédiat des paragraphes précédents et suivants insinue plutôt le contraire : c'est l'Esprit Saint qui éclaire l'entendement dans la foi.

En réalité, le saint en appelle simplement à l'action du Saint-Esprit plutôt qu'aux dons, sans aucunement s'enfermer dans la théorie des dons. L'œuvre de l'Esprit Saint est pour lui une grâce spéciale qui consiste précisément dans l'illumination de l'entendement et dans l'affermissement de la volonté (cf *Cántico* 1, 11). La suprême expérience mystique de la contemplation unitive dépasse les possibilités de l'âme, même si elle a la perfection des vertus (et par le fait même, les dons; cf *Cántico* 31, 4; 17, 3); une action spéciale du Saint-Esprit est nécessaire (35, 5; 39, 3), puisque cela ne se réalise que « quand *Dieu exerce* dans l'âme cet acte de transformation » (*Llama* 3, 79). Concluons : selon Jean de la Croix, l'action de l'Esprit Saint se manifeste comme une grâce spéciale en chacun des actes de la contemplation, en élevant et en illuminant les puissances de l'âme.

e) Ce qui précède pourra servir pour comprendre exactement la pensée de Jean de la Croix quand il parle de « foi éclairée et très éclairée ». Il parle de « foi éclairée » pour expliquer l'état de l'âme au commencement des fiançailles spirituelles, quand, une fois passées les longues et douloureuses épreuves, elle est parvenue à un degré de contemplation relativement élevé : elle a déjà eu de fugaces et fréquentes rencontres avec l'Aimé. Sa contemplation a comporté une communication de lumière divine dans l'obscurité de la foi; sa foi en vient ainsi à être déjà « éclairée », car la lumière divine « lui découvre quelques divins rayons très clairs de la grandeur de son Dieu » (*Cántico* 13, 1). Elle la ravit et la fait brûler d'impatience de ce que Dieu n'en finisse pas de se manifester tel qu'il est. Elle doit persévérer dans son attitude de foi. Dans cette fidélité, quand elle arrivera à la plus haute expérience de la contemplation mystique, sa foi sera non seulement « éclairée », mais « très éclairée », parce qu'alors « la communication du Père et du Fils et du Saint-Esprit est faite ensemble à l'âme, et qu'ils sont lumière et feu d'amour en elle » (*Llama* 3, 80; trad., p. 1079). De même que dans l'autre vie, mais avec cette différence : alors ce sera par « le moyen de la lumière de gloire, et en celle-ci par le moyen de la foi très illuminée ».

Conclusion. — Selon la perspective sanjuaniste, l'illumination divine explique en dernière instance l'expérience contemplative qui est possible dans le domaine de la foi, tant en raison de l'objet connu que de l'attitude de l'âme. L'illumination consiste en une communication faite dans la foi plutôt qu'en une actuation subjective de la foi. Une telle communication illuminative est une grâce spéciale octroyée pour chaque acte contemplatif, une fois que l'âme est arrivée à la perfection des vertus et à l'union habituelle avec Dieu. De fait, l'union habituelle, qui, une fois que l'âme est arrivée au mariage spirituel, est permanente dans la substance de l'âme (*Cántico* 26, 11), se mesure à la perfection de la grâce et des vertus (*Subida* II, 5, et 9, 1; *Noche* II, 18, 5; *Llama* 1, 13; 3, 24 et 48), tandis que la contemplation immédiate, intuitive et expérimentale de Dieu coïncide avec les unions actuelles et transitoires des puissances (cf *Subida* III, 31, 4; 2, 9; 12, 6; *Cántico* 35, 5-6; 26, 11; *Llama* 2, 34; 3, 10; etc). C'est pourquoi Jean de la Croix présente ces unions comme des grâces spéciales, des illuminations transitoires.

Toute l'âme se trouve, une fois obtenue l'union transformante, comme envahie de lumière, mais de temps en temps les puissances sont mues, actuées, élevées, plus illuminées, au point de se croire au bord de la vision face à face. Une légère pénombre de foi, un voile subtil la séparent encore de la vision adorable de Dieu; l'âme est désormais si « spiritualisée et illuminée et déliée que la Divinité se laisse deviner comme au travers d'elle » (*Llama* 1, 32). Lumière radieuse avec une légère pénombre. Incapable d'exprimer la réalité dans la plénitude de son contenu, saint Jean de la Croix s'en tient à l'expression classique de la tradition dionysienne : l'illumination est un « rayon de ténèbre » (*Subida* II, 8, 6; *Noche* II, 5, 3; *Cántico* 14-16; *Llama* 3, 49).

Il n'existe pas de monographie sur l'illumination selon l'école carmélitaine. Ce thème est touché généralement dans les études sur l'oraison, la contemplation, etc. On se reportera aux bibliographies qui ont été données ci-dessus (art. CARMES, t. 2, col. 209, et CONTEMPLATION, col. 2036, 2066-2067), que nous ne reprenons pas.

1. *Études générales.* — Crisogono de Jésus, *La escuela mistica carmelitana*, Avila, 1930 (trad. franç., Paris, 1934); *La perfection et la mystique selon les principes de saint Thomas*, Bruges, 1932; *Les dons du Saint-Esprit, la perfection et la mystique*, VSS, t. 37, 1933, p. 33-38. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *La contemplazione acquisita*, Florence, 1938 (trad. franç., Paris, 1949); *Le « double mode » des dons du Saint-Esprit*, dans *Études carmélitaines*, t. 19, 1934, p. 215-232. — Claudio de Jésus Crucificado, *La vida mistica cristiana*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 6, 1947, p. 428-451; *Ultimas precisiones sobre el concepto de mistica sobrenatural*, dans *Revista española de teologia*, t. 10, 1950, p. 547-563. — *De contemplatione in schola teresiana. Studia selecta*, Rome, 1963 (reprend le t. 13, 1962, des *Ephemerides carmeliticae*).

2. *Sainte Thérèse.* — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *La mistica teresiana*, Florence, 1935. — R.-L. Oechslin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946. — *Santa Teresa maestra di orazione*, Rome, 1963. — *Saint Teresa of Avila. Studies..*, Dublin, 1963. — Ermanno del SS. Sacramento, *I gradi della preghiera mistica teresiana*, dans *De contemplatione in schola teresiana*, cité *supra*, p. 497-517.

3. *Saint Jean de la Croix.* — M.-M. Labourdette, *La foi théologale et la connaissance mystique d'après saint Jean...*, dans *Revue thomiste*, t. 41, 1936, p. 593-629; t. 42, 1937, p. 16-57, 191-229. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Le problème de la contemplation unitive*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 1, 1947, p. 5-53, 245-277. — Aimé de la Sainte-Famille, « *La fe ilustradísima* », *ibidem*, t. 9, 1958, p. 412-422; *Foi et contemplation chez saint Jean de la Croix*, dans le volume cité *supra* : *De contemplatione in schola teresiana*, p. 224-256.

Emeterio del Sagrado Corazon, *La noche pasiva del espíritu de san Juan de la Cruz*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 18, 1958, p. 5-49, 187-228. — Teofilo de la Virgen del Carmen, *Estructura de la contemplación infusa sanjuanista*, *ibidem*, t. 23, 1964, p. 347-423. — F. Garcia Llamera, *Introducción doctrinal a san Juan de la Cruz*, dans *Teologia espiritual*, t. 9, 1965, p. 53-96, 293-344.

Eulogio de la Virgen del Carmen.

ILLUMINATIVE (voie). Voir Progressants, Voies.

ILLUMINISME ET ILLUMINÉS. — En parcourant l'histoire de la spiritualité chrétienne, nous y remarquons des mouvements spirituels dont les dénominations évoquent l'*illumination intérieure* ou l'*illuminisme*, sans qu'elles aient rien à voir avec le siècle des lumières ou l'*Aufklärung*. Ainsi par exemple les *alumbrados* d'Espagne au 16e siècle, les illuminés de Picardie ou guérinets dans la France du 17e et les illuminés de Bavière au 18e. Mais on rencontre beaucoup d'autres mouvements spirituels qui, quelle que soit leur dénomination, présentent de frappantes analogies, malgré la diversité de leur langage, leur dispersion dans le temps et la variété des aires géographiques. Ces ressemblances de leur enseignement sont telles que l'on rapproche spontanément ces mouvements les uns des autres. Les livres antiquiétistes des 17e et 18e siècles, les témoignages des procès et les documents de condamnation du Saint-Siège, répètent avec insistance que les doctrines et les pratiques spirituelles des quiétistes se trouvaient déjà chez les *alumbrados*, les bégards et jusque chez les manichéens. Il arrive même qu'on identifie certains de leurs enseignements avec ceux d'auteurs condamnés au moyen âge. Tel est, par exemple, le cas de Gerardo Segarelli et de sa secte des « Apostoliques » (invoqué dans la 3e proposition condamnée de Molinos par la bulle *Caelestis Pastor*) ou celui de Bérenger de Montefalcone (dans la 1e proposition condamnée de Fénelon par le bref *Cum alias*).

En rapprochant ces références données par les documents du magistère et en comparant les enseignements des mouvements spirituels qu'ils concernent, nous pouvons faire remonter jusqu'aux premiers siècles de l'Église un noyau doctrinal qui, du moins selon les apparences, s'est transmis jusqu'aux temps relativement modernes avec de légères altérations. Ce dénominateur commun est habituellement appelé dans l'historiographie contemporaine *illuminisme spirituel* ou *illuminisme mystique*.

1. *Problèmes et critères d'identification.* — 2. *Mouvements illuministes proprement dits.* — 3. *Conclusion.*

1. PROBLÈMES ET CRITÈRES D'IDENTIFICATION

1° Idée d'ensemble de l'illuminisme. — Pour identifier à coup sûr les mouvements ou les tendances de type vraiment illuministe, il faut convenir d'un minimum de conditions, ou du moins d'un schéma type provisoire de la spiritualité propre de l'illuminisme. Il paraît exister un accord substantiel sur ce point. On considère comme des tendances de l'illuminisme celles qui, dans le processus de l'approche de Dieu ou de la divinisation de l'homme, ont une inclination très nette vers la passivité et le repos de l'âme. Elles mettent l'accent plus ou moins dangereusement sur des interventions directes de Dieu (illuminations, inspirations, etc). L'âme doit se laisser mouvoir par elles au lieu de chercher à se guider par les principes de la raison et les vérités de la foi. La clé de la vie spirituelle est de seconder par une passivité progressive l'illumination vivifiante de Dieu. Les implications dogmatiques de cette attitude et ses conséquences concrètes caractérisent les divers courants illuministes, plus ou moins orthodoxes selon la relation qu'ils gardent avec la doctrine traditionnelle.

Il est certain que, réduit à ces caractéristiques de base, il a existé un courant d'illuminisme presque ininterrompu, tout au long de la spiritualité chrétienne. Mais lorsqu'on cherche à préciser son importance, à délimiter ses expressions concrètes au sein de tel ou tel mouvement, les questions se multiplient.

2° L'illuminisme vu à travers le magistère. — L'idée stéréotypée d'un illuminisme équivalent à une déviation uniforme et unilatérale de la mystique orthodoxe provient de ce qu'on applique avec une certaine paresse à l'étude du phénomène le critère qu'on vient de décrire. Si nécessaire que ce soit, on ne doit pas prendre comme point de référence *exclusif* le magistère ecclésiastique quand on veut identifier et grouper les divers mouvements de l'illuminisme. On risque, en le faisant, de limiter sa vision de l'illuminisme à l'erreur et à l'hérésie, et, en conséquence, tous les auteurs qui ont quelque parenté avec de tels courants deviendraient suspects et dangereux.

Les censures doctrinales portées par l'Église relèvent de préoccupations variables qui doivent être bien situées, et elles sont exprimées dans un genre littéraire qui demande à être bien compris. En raison de leur objet, on peut distinguer les censures dogmatiques ou disciplinaires, qui portent respectivement sur la vérité théologique ou sur la vie pratique; il y a aussi des censures dites « économiques » prises par prudence en vue du bien de l'Église dans un contexte historique donné. Ceci explique le caractère indéniable de relativité de nombreuses censures, en particulier quand il s'agit de propositions condamnées à raison de leur forme ou de leurs effets, ou quand un changement dans les circonstances ou les mentalités vient modifier, au point de le faire parfois disparaître, leur caractère dangereux.

En matière spirituelle en particulier, les censures sont souvent de type disciplinaire et économique. Le jugement prudentiel qu'elles portent est émis à la lumière de l'analogie de la foi et il revient à déclarer que telle opinion ou telle pratique s'en écarte; en cela, le jugement du magistère requiert l'adhésion du chrétien. Mais il n'y faut pas chercher les résultats d'une enquête historique scientifiquement conduite. Cf art. *Censures doctrinales*, DTC, t. 2, 1905, col. 2101-2113.

1) Pour normal qu'il soit, le *recours au magistère* demeure *historiquement insuffisant* tant pour distinguer que pour délimiter les mouvements authentiquement illuministes. Une constatation le vérifie facilement : il n'est pas rare qu'un même document de condamnation (émanant d'un concile, d'un pape, d'un synode,

de l'inquisition, etc) établisse des coïncidences et des parentés entre un mouvement déterminé et d'autres erreurs antérieures d'un caractère très différent, voire même contraire. Ainsi, par exemple, à partir de plusieurs propositions des *frères du libre esprit*, des *bégards*, des *alumbrados* et des *quiétistes*, on conclut qu'ils sont, sur certains points, manichéens, ou pélagiens, ou nestoriens et même luthériens. En sens inverse, on présente comme un ensemble doctrinal de même signification des courants d'appartenances et parentés diverses, joachimisme, paupérisme, mouvement des fraticelles et des « spirituels », ou d'autres tendances millénaristes.

Laissant de côté le problème souvent posé des sources véritables d'un texte de condamnation, une analyse minutieuse d'un tel document du magistère montre clairement deux choses : — a) La préoccupation de défendre l'orthodoxie pousse le magistère, quand il dénonce une doctrine ou une position spirituelle, à la mettre en relation de dépendance ou d'identité avec les doctrines précédemment condamnées comme dangereuses ou simplement hétérodoxes. — b) Il n'est pas rare que beaucoup de thèses ou de propositions cataloguées ne soient pas tirées littéralement des textes ou des auteurs incriminés, mais du contexte idéologique et spirituel qui les environne. On a pu constater également parfois qu'une série de points proposés comme un ensemble de doctrines enseignées par un mouvement illuministe déterminé n'était en réalité qu'une composition faite en vue de résumer sommairement tout un complexe d'idées. Tel est le cas, par exemple, de l'édit contre les *alumbrados* de 1525 et une grande partie des condamnations portées dans les procès quiétistes.

2) De ces constatations découlent quelques *conclusions* qu'on ne doit pas perdre de vue dans les recherches sur les composantes de l'illuminisme.

a) La relation, établie dans les documents du magistère, entre les déviations de type illuministe et les hérésies antérieures, ne doit pas s'entendre comme constituant toujours un élément propre et spécifique de l'illuminisme. Très souvent, il s'agit d'implications, plus ou moins lointaines, d'une doctrine déterminée qui s'éloignent des bases dogmatiques de la spiritualité chrétienne (par exemple, le problème de la liberté humaine et la coopération divine, le péché originel et le baptême, etc). D'autres fois, la relation signalée n'est pas autre chose qu'une déduction ou une application d'idées générales portées à leurs extrêmes limites; mais celles-ci n'ont pas été nécessairement adoptées par la tendance incriminée et elles ne sont pas nécessairement propres à l'illuminisme.

b) De ces considérations (légitimes comme hypothèses de recherche), nous déduisons que l'illuminisme, tel qu'il apparaît à la lecture des divers documents du magistère, est un mouvement complexe aux multiples facettes, impliqué dans un ensemble de courants et de déviations qui touchent à la plupart des principes fondamentaux de la révélation. Mais cette conclusion n'amène-t-elle pas à inclure dans l'illuminisme presque tous les mouvements spirituels qui se sont trouvés en difficulté avec le dogme et la morale?

c) La nécessité de diversifier nos critères de discernement s'impose pour d'autres *considérations d'ordre historique*. La documentation du magistère présente toutes les manifestations de l'illuminisme selon leur aspect exclusivement négatif ou péjoratif, sans aucune relation avec leur contexte évolutif, comme si elles étaient nées à un moment donné, avec un *credo* clair et bien défini. Les sources connues nous permettent assurément de constater, au moins en ce qui concerne quelques-unes des manifestations les plus nettes et les plus récentes de l'illuminisme, comme les bégards et les béguins, les *alumbrados* et le quiétisme, qu'elles sont insérées dans tout un contexte historique, qui donne aussi naissance à d'excellentes formes de spiritualité. L'aspect négatif ou dangereux dérive comme un épiphénomène de tendances valables et légitimes qui, comme dans le cas des bégards et des béguins, survivent à la condamnation des exagérations ou des déviations. En pareil cas, on ne considère comme illuministes que les enseignements et les pratiques dénoncés par l'Église comme aberrants et dangereux. Il ne faut cependant pas oublier qu'ils ne sont pas le produit d'une intention initiale hétérodoxe. La déviation est une conséquence postérieure, parfois voulue, parfois involontaire ou inconsciente.

d) Quand on place tous les mouvements sur le même plan, hors de leur contexte concret ou spécifique, les affinités et les coïncidences se multiplient. Les assemblages et références explicites du magistère manifestent *une sorte d'unité, un courant sans solution de continuité* à travers l'histoire du christianisme. Dans cette optique, si l'on étudie un mouvement illuministe quelconque, on peut y découvrir une grande diversité de déviations génériques ou spécifiques, antécédentes, concomitantes ou conséquentes. Mais il est impossible de délimiter ce qui relève de l'illuminisme proprement dit.

3° Dépendance historique ou constante historique? — La riche enquête de R. Guarnieri sur le *Mouvement du libre esprit* nous offre un exemple documenté d'une telle complexité : cas typique où un grand nombre de courants divergents peuvent se grouper sous un dénominateur commun. Bien que l'auteur de cette étude reconnaisse que les origines du mouvement sont encore mystérieuses, elle croit devoir y faire entrer pratiquement tous les mouvements spirituels qui se sont développés en Occident depuis les cathares jusqu'aux *alumbrados*, y compris les préquiétistes. Le « libre esprit » inclurait des courants qui lui sont connexes, depuis les joachimites jusqu'aux bégards, et y compris des courants non chrétiens (cf *Il movimento del libero spirito*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 4, p. 353-499).

Mais ne pourrait-on pas proposer aussi bien de voir toutes ces manifestations du libre esprit comme connexes aux mouvements des bogomiles, des bégards, des *alumbrados*, etc? Car il existe une affinité indubitable de principes et une coïncidence substantielle dans la doctrine des mouvements les plus représentatifs, comme le prouve l'étude directe des sources. D'où le problème de fond : affinité et coïncidence impliquent-elles nécessairement dépendance? Comment expliquer cette conformité entre des manifestations chronologiquement et géographiquement distantes?

Du point de vue historique comme du point de vue doctrinal, le problème se complique encore quand on constate l'existence de courants qui présentent de surprenantes analogies avec la mystique orientale (par exemple arménienne, byzantine, spécialement l'hésychasme athonite), ainsi qu'avec des spiritualités non chrétiennes, comme les spiritualités hindoue, sanscrite, islamique (cf quelques exemples et une biblio-

graphie dans l'étude citée de R. Guarnieri, p. 367-372). Cette perspective élargit considérablement la question des interdépendances et des interrelations.

Une fois admise la parenté fondamentale des tendances et des doctrines, deux solutions ou positions, dans l'état actuel de la recherche, sont adoptées par l'historiographie, comme des hypothèses de travail : a) Entre les mouvements illuministes de l'Occident chrétien, il existe un tel enchaînement doctrinal et une telle dépendance historique qu'on peut les considérer comme *un développement ininterrompu* (du moins si l'on envisage le phénomène dans l'ensemble de l'aire géographique) *à partir d'un noyau primitif* qui remonte aux premiers siècles de l'Église; on invoque le gnosticisme, le manichéisme ou l'origénisme, selon les diverses interprétations.

b) Le phénomène illuministe n'est pas fondamentalement un système de doctrine spirituelle ni un mouvement unique qui se transmet par dépendance directe. C'est essentiellement une *tendance latente* en toute spiritualité qui cherche des voies d'accès direct au transcendant, à la divinisation de l'être humain. Il se présente donc comme une *constante historique* qui ne se limite pas exclusivement au christianisme. Il a en dernière instance un sens métahistorique. Et ce n'est pas prendre position entre les formes d'illuminisme que de mettre en lumière les implications, les interférences, les concomitances, y compris certaines dépendances historiquement démontrables de ces mouvements.

Penchent vers la première solution les auteurs qui s'efforcent de montrer la dépendance directe d'un mouvement ou d'une déviation par rapport à un courant antérieur, même lorsque, comme souvent, faute de preuves historiques, on se contente d'un indice ou d'une hypothèse. Le cas est symptomatique, par exemple, à l'égard des *alumbrados* et du quiétisme, tant en eux-mêmes que dans leur possible interdépendance. Jusqu'à présent on n'a proposé aucune preuve irrécusable de la dépendance du quiétisme par rapport aux *alumbrados*, ni de ceux-ci par rapport aux bégards ou aux frères du libre esprit.

Ce fut à la fin du siècle dernier et au commencement du 20e qu'on tenta avec plus d'insistance d'instaurer la thèse évolutionniste d'un système paléo-chrétien. L'historiographie contemporaine, plus exigeante, ou bien s'abstient de se prononcer, ou bien penche plutôt pour la seconde explication. La complexité de la question oblige à une grande prudence. C'est ainsi que R. Guarnieri, après avoir catalogué avec une singulière compétence les manifestations et les faits qui peuvent se rapporter au « Mouvement du libre esprit », préfère laisser en suspens la question de savoir s'il y a une relation nécessaire de dépendance entre eux ou s'il s'agit d'une constante historique (*op. cit.*, p. 354, 355 et 499). Différente était l'opinion de Giuseppe de Luca, pour qui le quiétisme (suprême expression de l'illuminisme), en théorie et en pratique, n'est pas quelque chose de concrètement limité à une époque et à une aire géographique, mais plutôt une voie offerte à l'âme religieuse en certaines situations particulières de trouble et d'obscurité (*Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 1, Rome, 1951, *Introduzione*, p. xxx). C'est la position adoptée par ceux qui, sans autre explication, identifient le quiétisme ou toute tendance analogue avec l' « illuminisme mystique » ou avec des courants pseudo-mystiques (par exemple, A. Tanquerey, dans le *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. 5, Paris, 1927, col. 977).

4° Position adoptée. — Affirmer que l'illuminisme religieux est une tendance latente de la spiritualité et que, par le fait même, il se présente comme une constante historique, y compris en dehors du christianisme, n'implique pas nécessairement la négation de véritables dépendances historiques entre quelques-unes de ses manifestations, soit dans le temps, soit à l'intérieur d'aires géographiques déterminées. C'est affirmer seulement qu'il n'y a pas continuité ni coïncidence absolues, que des doctrines et des positions se retrouvent au long de l'histoire sans que l'on puisse démontrer les liens d'interdépendance. En outre, la répétition n'est jamais absolument identique; souvent elle est générale et inconsciente. A chaque époque et en chaque région, elle revêt des particularités propres, sans que cela fasse obstacle à la parenté des divers mouvements. Entre autres motifs qui nous conduisent à penser ainsi, nous en signalons de plus immédiatement évidents, même pour le profane.

1) Malgré les efforts réalisés par la recherche historique, on n'a pas encore pu établir l'origine de certains mouvements, même de première importance (comme celui du libre esprit), et, par conséquent, pas davantage la continuité ou la dépendance directe par rapport à d'autres mouvements antérieurs. Personne n'a encore pu expliciter suffisamment la relation de dépendance entre les pauliciens, les bogomiles, les cathares, les amauriciens et d'autres manifestations médiévales, ou l'interdépendance entre les *alumbrados* et le quiétisme.

2) Le fait même que, pour l'ensemble des courants médiévaux et modernes ou pour l'un quelconque des plus marquants, on ait proposé des sources doctrinales et des dérivations diverses, voire contradictoires, atteste la fragilité de la thèse unitaire. Le quiétisme, la dernière et la plus expressive des formes de l'illuminisme, a été regardé comme s'originant en dehors du christianisme et dérivant de courants philosophiques néoplatoniciens (cf J.-E.-A. Gosselin, dans *Œuvres complètes de Fénelon*, t. 1, Paris, 1851, p. 190-196). D'autres, au contraire, considèrent qu'il provient certainement de l'origénisme à travers les hésychastes, les palamites, les omphaloscopes et les *alumbrados* (ainsi D. B. Ambrosi, *Enciclopedia ecclesiastica*, Venise, 1860, p. 438; même opinion chez N.-S. Bergier, *Dictionnaire de théologie dogmatique*.., éd. Migne, t. 4, Paris, 1851, col. 20). On a donné au moins six explications différentes de l'origine des *alumbrados* espagnols du 16e siècle.

3) Outre ces raisons plutôt intrinsèques, nous inclinons à penser que l'*illuminisme est une constante historique* en raison de la surprenante affinité entre ces manifestations chrétiennes et celles qui sont étrangères au christianisme. Entre ces deux sortes de manifestations, pas plus qu'entre celles qui sont typiquement chrétiennes, on ne parvient à expliquer les coïncidences par l'interdépendance historique. Il y a plus : différences et nuances plaident en faveur d'une indépendance. Si l'on ne peut tirer toutes les manifestations d'un unique principe de base qui se développerait progressivement, c'est parce que l'on admet des altérations et des nuances, malgré un certain fond commun. Pour la même raison, en certains cas, l'illuminisme peut s'apparenter à tels et tels systèmes philosophiques ou théologiques, tandis qu'en d'autres cas il apparaît plus proche de doctrines opposées. Ses racines ne sont pas toujours les mêmes, pas plus que ne le sont ses contours et ses dérivations.

Nous sommes ainsi fondés à parler d'*illuminisme* en tant que dénominateur commun de divers courants spirituels. Seules nous intéresseront les manifestations chrétiennes.

Aux difficultés déjà soulignées à leur sujet, il faut ajouter celle qui provient de la nomenclature. On sait bien que quelques-uns de ces mouvements ont reçu plusieurs dénominations (messaliens ou enthousiastes; *bogomiles* ou *phoundagiates*; etc) et que d'autres fois un nom générique embrasse plusieurs ramifications ou divisions (albigeois = cathares, humiliés, *passagini*; vaudois = pauvres de Lombardie, patarins, etc)

5° **Comment identifier ces courants?** — Pour opérer cette identification avec des garanties suffisantes, le plus sûr est de prendre comme point de départ des mouvements plus représentatifs et reconnus comme illuministes non seulement par le témoignage du magistère, mais aussi par l'examen des sources directes. En partant, par exemple, du quiétisme, des *alumbrados*, du mouvement du libre esprit, nous pouvons déterminer un ensemble de doctrines et de tendances suffisamment défini pour fixer un système de références clair, qui nous aidera à étudier d'autres courants moins nets et moins connus.

Si nous comparons à ces mouvements bien définis tous ceux qui peuvent avoir quelque rapport ou affinité avec eux, une distinction fondamentale s'impose : a) D'une part, il existe des mouvements spirituels qui offrent un ensemble d'éléments de type proprement et *spécifiquement illuministe*, dont le noyau central n'appartient à aucun autre courant ou déviation théologique, bien qu'il existe une affinité, une concomitance et même une dépendance logique en certains points avec d'autres courants. — b) D'autre part, il y a des mouvements *non spécifiquement illuministes*, bien que certains aspects de leur doctrine aient un certain rapport d'antécédence, d'affinité ou de concomitance avec l'illuminisme spirituel. Les premiers sont illuministes au sens propre, direct et spécifique; les seconds le sont indirectement, secondairement et improprement.

Une confrontation entre ces deux catégories montre que les mouvements spécifiquement illuministes ne se préoccupent pas de résoudre des questions dogmatiques; leur ambition n'est pas théologique; tout au plus, des déviations dogmatiques et morales se trouvent-elles présupposées, d'une manière plus ou moins consciente, ou bien déduites à posteriori, comme des conséquences de leur enseignement spirituel. Quant à ceux qui sont indirectement illuministes, le phénomène est inverse : à partir de préoccupations dogmatiques ou morales découlent certaines déviations de tendance illuministe. Ces affirmations se vérifient lorsqu'on examine, par exemple, les écrits originaux des quiétistes ou des *alumbrados*; elles apparaissent moins clairement si l'on s'en tient uniquement aux documents de condamnation.

Si l'on n'acceptait pas cette distinction ou si l'on cherchait à différencier les mouvements illuministes à partir de préoccupations dogmatiques (responsabilité et liberté, dualisme manichéen, etc), il faudrait considérer comme illuministes presque toutes les erreurs et hérésies du moyen âge et la plupart de celles de l'époque moderne, étant donné leurs contacts et leurs applications, comme le fait ressortir l'historiographie moderne.

2. MOUVEMENTS D'ILLUMINÉS

A partir de ces postulats et en supposant valable cette distinction entre mouvements directement et indirectement illuministes, précisons les éléments caractéristiques des premiers qui intéressent notre recherche, renvoyant aux articles spéciaux du Dictionnaire qui sont ou seront consacrés à ces différents mouvements. Cf *Hérésies et sociétés..*, cité *infra*.

1° **Messaliens** (*euchites ou « enthousiastes »*). — C'est la première manifestation de genre illuministe, à l'intérieur du christianisme, qui possède des caractères nets et un ensemble structuré de doctrines et de pratiques spirituelles. Le premier symptôme qui révèle sa tendance illuministe, c'est que les adeptes du mouvement se sont appelés « priants » *(euchites)* et « spirituels » (cf J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, n. 79-80; cité : *Documenta*). En raison de leurs tendances doctrinales ou de leurs relations avec certains auteurs, on les dénomma, par exemple : choreutes, adelphiens, eustathiens (cf Eustathe de Sébaste, DS, t. 4, col. 1708-1712), marcianites, « paresseux », etc (cf PG 86, 45c-48a).

A. L'origine remonte à la seconde moitié du 4e siècle; selon toute vraisemblance, le mouvement naît en Syrie, s'étend sur la Mésopotamie et gagne la Pamphilie et la Lycaonie. Dans les débuts comme dans les développements ultérieurs, ses divers rameaux ont généralement des rapports avec des séquelles manichéennes et des manifestations de mystique juive. En dépit de condamnations répétées du magistère, surtout au concile d'Éphèse (431, qui fait sienne la condamnation de la lettre synodale de Constantinople de 426-427), au synode de Sidé et d'Antioche de 390 et à celui de Constantinople de 750, le mouvement survécut jusqu'au 10e siècle. Il est plus que problématique que les pauliciens et les bogomiles en soient issus.

B. Sources. — Il faut faire une nette distinction entre les *sources originales*, c'est-à-dire les écrits des auteurs qui donnèrent origine au mouvement ou lui appartinrent, et les sources secondaires (historiens, magistère, etc).

Parmi les premières, outre l'*Ascéticon*, qui est déjà mentionné dans les documents condamnatoires mais de paternité incertaine, il faut ajouter, d'après la recherche moderne, les *Homélies* attribuées d'abord à Macaire l'égyptien († vers 390; PG 34, 449-822) et que la critique moderne attribue à Siméon de Mésopotamie; celui-ci serait le père du mouvement et lui aurait donné une forte empreinte.

La collection la plus complète des sources secondaires (synodes, Pères et écrivains) relatives au mouvement se trouve dans M. Kmosko, préface au *Liber graduum*, ch. 4, *Patrologia syriaca*, t. 1, fasc. 3, Paris, 1926, p. cxv-cxlix. — *Documenta*, n. 76-88. — Voir art. Extase, DS, t. 4, col. 2106-2109.

C. Doctrine. — A part les erreurs concernant l'Écriture, la Trinité, Jésus-Christ, le baptême et le péché originel, la doctrine spirituelle, telle que la déduisent les réfutations ou les condamnations, est incontestablement de caractère illuministe ou quiétiste, encore qu'elle n'apparaisse pas aussi explicitement formulée dans les écrits des maîtres. La clarté est suffisante cependant pour ne pas recourir dans ce cas à l'hypothèse d'un double enseignement, l'un secret ou ésotérique pour les initiés, l'autre public. Les propositions immorales dénoncées dans les documents du magistère correspondent à des conséquences possibles ou à des pratiques réelles de groupes réduits, et non à la doctrine explicite de la secte. Cependant l'affirmation selon laquelle les propositions sont tirées, dans leur teneur générale, des livres des messaliens peut être retenue (cf Jean Chrysostome, *De haeresibus* vi, 6, PG 94, 729; *Documenta*, n. 85).

Voici, réduit d'une manière sommaire, le *credo* de ce mouvement spirituel. — a) Dès l'origine, Satan habite dans l'homme d'une manière consubstantielle, le dominant et le poussant au mal. Néanmoins, il cohabite dans l'âme avec l'Esprit Saint. Ni les apôtres, ni même le Christ à l'origine de sa vie, ne furent exempts

d'un tel principe malin. — b) Le baptême ne réussit pas à chasser Satan ni à changer la situation de l'âme; il ne sert à rien, parce qu'il n'extirpe pas les racines du péché et du mal. — c) La prière continue est l'unique solution efficace contre le péché et le démon. Elle est seule capable de sauver l'âme du piège du démon et de son influence. En conséquence, toutes les autres œuvres et pratiques, y compris la pénitence (comme le jeûne et l'abstinence) et la charité (comme l'aumône, etc), doivent être laissées au profit d'une consécration totale à la prière. — d) Par la prière continue, on obtient d'expulser le démon de soi-même et des autres, et d'être changé en un être purement spirituel, favorisé de visions, de révélations, de prophéties, et lisant dans les consciences. On peut même obtenir de voir des yeux du corps le Père, le Fils et le Saint-Esprit. — e) Parvenue à une si grande élévation, totalement libérée du mal et de son principe, l'âme n'a plus besoin des autres pratiques ascétiques, étant donné qu'elle est divinisée et immortelle dans une impertubable *apatheia*. — f) Comme dans presque tous les autres mouvements, c'est à partir de là que s'originent les aberrations pratiques dans le domaine de la morale dont nous parlent les adversaires. D'après le principe énoncé, en effet, l'imperturbabilité de l'âme n'empêche pas le corps de ressentir des mouvements sensuels et d'en commettre les actes, lesquels pourtant seront justifiés comme méritoires, et on en arrive dans le domaine sexuel à des formulations blasphématoires (cf *Documenta*, n. 80, 10; 81, 4; 82, 10; 84, 16-19; 86, 8).

I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP, t. 1, 1935, p. 328-360. — F. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer*, Fribourg-en-Brisgau, 1937. — C. M. Edsman, *Le baptême de feu*, Uppsala-Leipzig, 1940. — E. Klostermann, *Symeon und Macharius*, coll. Abhandlungen der Akademie... Berlin 11, Berlin, 1943. — A. M. Burg, *Messalianische Schriften und Lehren um das Jahr 400*, Fribourg-en-Brisgau, 1943.

H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien*, TU 55, Leipzig, 1941; *Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter*, dans *Forschungen und Fortschritte*, t. 41, 1967, p. 149-153. — A. Guillaumont, *Les messaliens*, dans *Mystique et continence*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1952, p. 131-138. — G. Folliet, *Des moines euchites à Carthage en 400-401*, TU 64, 1957, p. 386-399. — J. Gribomont, *Le monachisme au 4e siècle en Asie mineure..*, TU 64, p. 400-415; *Le De instituto christiano et le messalianisme de Grégoire de Nysse*, TU 80, 1962, p. 312-322. — P. Canivet, *Théodoret et le messalianisme*, dans *Revue Mabillon*, t. 51, 1961, p. 26-34. — A. Kemmer, *Gregor von Nyssa und Ps.-Makarius*, dans *Studia anselmiana*, t. 38, 1956, p. 268-282; *Messalianismus bei Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius*, dans *Revue bénédictine*, t. 72, 1962, p. 278-306. — R. Staats, *Gregor von Nyssa und die Messalianer..*, Berlin, 1968. — H. Dörries, *Die Messalianer im Zeugnis ihrer Bestreiter. Zum Problem des Enthusiasmus in der spätantiken Reichskirche*, dans *Saeculum*, t. 21, 1970, p. 213-227.

2° Bogomiles *(amis de Dieu, phoundagiates, tondraci, patarins, bulgares)*. — Sous ces noms et d'autres encore, on désigne les illuminés apparus au début du 10e siècle, — en Bulgarie, selon l'opinion courante —, et apparentés par leurs origines, à ce qu'on croit, aux pauliciens venus d'Asie mineure et d'Arménie. Ils sont résolument dualistes, selon le type marcionite ou manichéen; pour cette raison, les bogomiles sont rattachés à la fois aux cathares et aux vaudois médiévaux.

Du point de vue spirituel et malgré leur manichéisme, ils ressemblent beaucoup au mouvement précédemment étudié et doivent être sans doute considérés comme illuministes. Non seulement ils sont mis en dépendance directe des messaliens par les sources (cf Euthyme Zigadène, *Panoplie dogmatique* 27, PG 130, 1290-1332; PG 131, 47-58; voir DS, t. 4, col. 1725), mais encore on leur donne fréquemment les mêmes dénominations, — ce qui rend souvent difficile de savoir à quel mouvement on a affaire. Comme il en a déjà été traité à l'art. Bogomiles (DS, t. 1, col. 1751-1754), nous nous contenterons de résumer ici leur enseignement spirituel et d'en évaluer la teneur illuministe.

Plus encore dans le cas des bogomiles que dans celui des autres mouvements, il est difficile d'établir une relation entre les sources directes du mouvement (les écrits des maîtres) et les extraits ou propositions recensées dans les condamnations du magistère. En effet, les décrets condamnatoires ordonnaient de brûler les écrits incriminés, et très peu ont été conservés. Cependant, la renonciation des moines de Bosnie, qui s'étaient mêlés à la secte et s'appelaient eux-mêmes « chrétiens », telle que nous la conserve le synode de Tirnovo (1203), et d'autre part les thèses condamnées aux conciles de Constantinople de 1140 et 1143 laissent apparaître des traits communs qui eux-mêmes s'accordent avec les écrits de Constantin Chrysomalas († vers 1137).

Dans sa forme la plus avancée, on peut ainsi résumer la doctrine bogomile. — 1) L'homme naît dominé par le pouvoir de Satan; même si dans sa suprême élévation il arrive à l'impeccabilité, coexistent en lui deux âmes : l'une impeccable et l'autre sujette au péché. — 2) Le baptême conféré durant l'enfance ne produit aucun fruit ni ne fait le vrai chrétien; il doit être précédé d'une catéchèse. — 3) On ne devient un authentique chrétien que grâce à une transmutation de l'âme qui dégage celle-ci de l'emprise de Satan et qui réalise une nouvelle conformation de l'âme moyennant une initiation aux mystères, l'imposition des mains par les dispensateurs des mystères, et la sainte connaissance des choses secrètes. — 4) Le baptême, la confession des péchés, les bonnes œuvres ne servent de rien sans l'initiation, la doctrine et la foi (cf *Documenta*, n. 131-132). — 5) Ayant reçu l'intelligence spirituelle de l'Esprit Saint, on acquiert une passivité absolue qui empêche de faire le mal. C'est une « illumination » régénératrice qui instaure la passivité dans l'esprit et rend superflues les démonstrations courantes de la piété. L'Esprit divin opère dans les âmes, avec sa force et son efficacité, grâce à la dite transmutation. — 6) Sans celle-ci et sans l'illumination correspondante, tout ce que fait le chrétien est inutile : ni prières, ni assistance à l'église, ni observance de la loi, ne lui servent, tant que ne s'est pas produite la transmutation de l'âme. — 7) Arrivés à ce point, grâce aux « dispensateurs de la grâce mystique » et à leur instruction ou catéchèse, les « véritables chrétiens » ne sont plus soumis à la loi. Comme dans d'autres mouvements semblables, c'est là le point de départ de déviations morales. — 8) Le rôle assigné à l'initiation, aux « maîtres », aux « dispensateurs » permet de conclure à l'existence d'un enseignement ésotérique.

Si l'aveu d'accusés comme les moines de Bosnie, qui révèle un fond d'erreurs manichéennes (cf *Documenta*, n. 130, 11), si l'accusation de messalianisme portée par L. Allatius (*De perpetua consensione..*, Cologne, 1648, livre II, ch. 11; *Documenta*, n. 135) paraissent établir une dépendance et des interférences entre les bogomiles et ces courants, il est très difficile par contre de discerner des rapports avec ce qui restait des pauliciens et de savoir en quoi les bogomiles ont pu contribuer au mouvement des cathares en Italie et en France. Leur zone d'influence spécifique ne semble pas dépasser les territoires d'Asie

mineure et les Balkans, spécialement la Bosnie et la Bulgarie. La question des rapports entre bogomiles et les autres mouvements contemporains est un exemple parmi d'autres de l'hésitation où se trouve l'historien : faut-il parler de coïncidence, de concomitance, de dépendance?

J. Ilic, *Die Bogomilen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, Berne, 1923. — V. N. Sharenkoff, *A Study of Manichaeism in Bulgaria*, New York, 1927. — J. M. Gagow, *Theologia antibogomilistica Cosmae presbyteri*, Rome, 1942. — H.-C. Puech, *Cosmas le prêtre. Traité contre les bogomiles*, Paris, 1945. — St. Runciman, *The medieval Manichee*, Cambridge, 1947. — D. Obolensky, *The Bogomils*, Cambridge, 1948.

E. Turdeanu, *Apocryphes bogomiles et apocryphes pseudo-bogomiles*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 138, 1950, p. 22-52, 176-218. — A. Schmaus, *Der Neumanichäismus auf dem Balkan*, dans *Saeculum*, t. 2, 1951, p. 271-299. — D. Angelov, *Les bogomiles en Bulgarie* (en bulgare), 2e éd., Sofia, 1961, et de nombreuses autres études en bulgare; *Le mouvement bogomile dans les pays balkaniques et dans Byzance*, dans L'*Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Rome, 1964, p. 607-616. — I. Dujcev, *L'epistola sui bogomili del patriarca costantinopolitano Teofilatto*, dans *Mélanges E. Tisserant*, t. 2, Rome, 1964, p. 63-91 (coll. Studi e testi 232).

3° **Frères du libre esprit.** — Il s'agit ici d'un vaste mouvement d'idées, de caractère indubitablement illuministe; mais ses délimitations géographique et chronologique sont extrêmement difficiles à établir, puisque, dès l'origine et même au cours de son développement, il se trouve impliqué dans une grande diversité de courants et d'auteurs.

Nous restreignons la question à la situation du mouvement à la fin du moyen âge; en effet, les mouvements postérieurs qui ont pris le même nom ou qui se groupent sous la bannière de la *libertas spiritus*, ou bien ne sont pas directement dérivés de ce courant ou bien ne sont que des épiphénomènes religieux non strictement spirituels. Sont ainsi écartés les thaborites de Bohême au 15e siècle, les *alumbrados* espagnols du 16e, les libertins spirituels de France et de Suisse aux 16e et 17e siècles, les *Ranters* (méthodistes) ou *Familist* de l'Angleterre des 17e et 18e siècles et les illuminés de Bavière au 18e.

A. Interprétations. — Entre 1260 et 1400, il y a une telle diversité de tendances spirituelles impliquées ou liées au « libre esprit » qu'il est à peine possible d'établir leur mutuel rapport historique.

Les positions radicales en face du problème de leur genèse sont au nombre de deux : l'une défendue par L. Oliger et l'autre par R. Guarnieri. Selon le premier, il s'agit de mouvements autonomes et indépendants entre eux (*De secta spiritus libertatis in Umbria saec.* XIV, Rome, 1943), opinion appuyée par F. Vernet (DS, t. 1, col. 425). Pour R. Guarnieri, il s'agit d'un seul mouvement qui se répand à la fin du 13e siècle et durant le 14e dans le nord de la France, la Belgique, les Pays-Bas, la Rhénanie, la Silésie, le sud de l'Allemagne et l'Italie centrale et septentrionale. Pendant le 15e siècle, il atteint tous les pays de langue germanique.

La distance entre les deux positions n'est pas aussi grande qu'il semble à première vue, puisque R. Guarnieri reconnaît que « les manifestations du mouvement furent occasionnelles » et que les partisans du libre esprit ne réunirent jamais « beaucoup de monde » (DS, t. 5, col. 1246). L'auteur conclut même que le libre esprit ne fut jamais une secte en rigueur de terme, mais uniquement un mouvement mystique propagé par des adeptes peu nombreux avec une initiation personnelle reçue au sein de groupes ou de réunions publiques. Ainsi, le *Miroir des simples âmes* serait à la fois un livre d'initiation et de vulgarisation (col. 1266).

Dans son jugement final, l'auteur estime que, si on ne peut pas facilement faire l'inventaire de tous les courants qui alimentent le mouvement ou qui en sont nés, du moins on peut être d'accord pour y reconnaître « des propositions néoplatoniciennes influencées par le pseudo-Denys, des théories de tendance ésotérique en provenance du messalianisme, du manichéisme ou du catharisme, de l'hébraïsme rabbinique ou de la mystique islamique, des séquelles d'erreurs et d'hérésies antérieures ou contemporaines, telles celles des amauriciens, des joachimites, des « spirituels », enfin des relents de mysticisme populaire ou d'exaltation collective » (DS, t. 5, col. 1266).

Qu'on accepte ou non ces positions, le problème historique de fond demeure entier : comment déterminer quels courants composent le mouvement du libre esprit? Si on réduit tout à ces thèses de base et à une collection de manifestations historiques, il n'y a pas d'autre conclusion valable et précise que celle-ci : le *libre esprit*, détecté dans tout ce qui l'environne, est une manifestation évidente de la spiritualité illuministe. Mais on ne lui a trouvé ni ses racines historiques ni ses dérivations. Il en est d'ailleurs bien ainsi. Ce mouvement pose à lui seul le problème de l'illuminisme mystique tel que nous l'avons proposé dans notre premier chapitre : est-il une constante historique ou un mouvement unique se propageant par dépendance historique? En fait, le mouvement du libre esprit, celui des *alumbrados* et celui des quiétistes sont les trois phénomènes les plus typiques de l'illuminisme mystique. Il y a, dans leur problématique, une coïncidence extraordinaire.

A notre avis, nous nous trouvons avec le « libre esprit » devant un mouvement spirituel spécifique. Toute autre considération dogmatique ou philosophique y est subordonnée à la préoccupation première de chercher la perfection grâce à un processus mystique. Depuis qu'il fut identifié par J.-L. de Mosheim († 1755, dont le *De beghardis* ne fut publié qu'en 1790 à Leipzig), le mouvement a pris une importance de plus en plus grande et a donné naissance à une infinité de travaux.

B. Sources. — 1) *Textes et autres informations.* — La recherche a identifié des sources innombrables que nous pouvons, en raison de leur importance doctrinale, ranger en trois catégories (cf DS, t. 5, col. 1245-1246).

a) En premier lieu, les *textes originaux* de ceux que l'on tient pour les maîtres du mouvement, parmi lesquels se détache un document de grande importance, le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete, accusée en 1310.

b) En second lieu, viennent les documents des papes, des conciles et des évêques pendant la répression du mouvement; on peut y ajouter les procès-verbaux, interrogatoires, sentences de condamnation, réfutations et décisions de l'inquisition, parmi lesquelles signalons le dossier de l'inquisiteur Walter Kerling (1366-1368).

c) Enfin, les informations occasionnelles, les chroniques, les homélies, les œuvres de polémique et les réfutations ou insinuations d'auteurs spirituels qui sentent la nécessité de prendre leur distance par rapport aux tendances dangereuses qui peuvent les compromettre. Ce matériau est abondant, hétérogène aussi, et il ne suffit pas à éclairer les points douteux.

2) *Si on analyse* en détail *ces sources*, immédiatement surgit un double problème. Quelle est la véritable correspondance entre la doctrine dénoncée dans les procès, délations et condamnations et celle enseignée par les écrits des maîtres? En conséquence, quels écrits, maîtres ou tendances peut-on considérer comme spécifiques du mouvement, et quels sont ceux qui ont d'abord et au fond d'autres préoccupations, même s'ils furent ensuite contaminés? Les réponses ne peuvent être qu'approximatives, si même on arrive un jour à une pleine lumière.

Soulignons l'importance de deux observations : les sources secondaires ou indirectes ne reproduisent presque jamais à la lettre (selon le texte et le contexte) les sources primaires ou les écrits mis en accusation. Ensuite, il est très difficile de tracer, dans ces sources, une ligne de démarcation entre ce qui est acceptable (et plus ou moins traditionnel) et ce qui serait erroné ou hérétique. Comment étaient-elles comprises, et à partir de quel contexte mental? Ce contexte et cette interprétation à leur tour jouent sur un milieu humain et à travers des circonstances concrètes. Cette situation complexe peut faire qu'une doctrine soit jugée dangereuse. Le phénomène est commun aux mouvements illuministes classiques; c'est seulement dans de rares cas (comme dans le quiétisme) qu'il est possible de comparer les deux ordres de sources écrites. La manière ordinaire et courante est de définir le contenu du libre esprit par ses éléments négatifs, c'est-à-dire par les erreurs condamnées, mais elle n'offre guère de valeur scientifique.

C. Sectes d'illuminés et manifestations illuministes. — Dans la prolifération d'auteurs, de courants et de tendances qui confluent dans le libre esprit, on doit distinguer d'une part les *exposés clairs et spécifiques*, et de l'autre les *manifestations de genres divers* qui, en raison de l'ambiance spirituelle qui régnait aux 13e-15e siècles, se colorent ou se contaminent quelque peu de libre esprit, sans être apparus comme tels à l'origine.

1) *Manifestations diverses.* — A notre avis, parmi les mouvements spirituels qu'il est courant de rapprocher du libre esprit, appartiennent à cette seconde catégorie :

les *apostoliques*, aussi bien Tanchelin et Manassès en Flandre qu'Arnold à Cologne et Gerardo Segarelli à Parme, etc (DS, t. 1, col. 796-799); les *cathares*, au moins en ce qu'ils ont de spécifique (DS, t. 2, col. 289-294); le joachimisme et Arnauld de Villeneuve (cf F. Russo, *Saggio di bibliografia gioachimita*, dans *Calabria nobilissima*, t. 4, 1950, p. 31-38 et t. 5, 1951, p. 9-16, 99-106); Ugo Speroni, Ortlieb et leurs disciples, ainsi que les *amauriciens* condamnés en 1210 et les autres tendances panthéistes (DS, t. 1, col. 422-425). Des groupes de « spirituels » et de *fraticelles* franciscains ont frôlé le libre esprit ou s'en sont laissés contaminer (DS, t. 5, col. 1167-1187), de même que certains mouvements paupéristes et pénitentiels comme les *humiliés* (DS, t. 7, col. 1229-1236), les « pauvres catholiques » ou les « pauvres de Lombardie » et les adeptes du chanoine Guillaume Cornelisz en Flandre. Aucun de ces mouvements ne doit son origine au libre esprit.

2) En revanche, les sectes du libre esprit, spécialement celles d'Ombrie, de Flandre et du nord de la France, paraissent de caractère strictement illuministe et issu du libre esprit; le *Miroir des simples âmes* peut être considéré, sans qu'on puisse dire qu'il en soit le texte de base, comme l'expression connue la plus cohérente de la doctrine du mouvement.

On peut détecter une deuxième manifestation dans les *déviations* des bégards et des béguins (DS, t. 1, col. 132-134 et 1341-1352). Le phénomène qu'ils constituent est celui qui illustre le mieux comment l'illuminisme mystique, entendu comme exagération spirituelle, ne détermine que l'aspect négatif et dangereux de courants où l'ivraie se mêle au bon grain : c'est dire que cet illuminisme est un mouvement séculaire qui se mêle à des tendances en soi saines et nobles à l'origine ou dans leurs aspirations. Dans le cas des bégards et des béguins, une partie d'entre eux seulement glissa dans la déviation illuministe, mais d'une façon si nette qu'on a coutume de les compter au nombre des mouvements typiquement quiétistes ou illuministes. C'est ce que font les décrets de condamnation, comme aussi ceux qui, au temps des *alumbrados* et des quiétistes, se chercheront des précédents. Du point de vue de la doctrine, il est indifférent de les considérer comme forme particulière du libre esprit ou comme un mouvement indépendant. Il existe une conformité totale en ce qui concerne la doctrine spirituelle.

D. Doctrine. — La doctrine du libre esprit a été analysée à plusieurs reprises dans le Dictionnaire, pour elle-même, notamment t. 5, col. 1260-1267, et en raison de ses affinités avec les autres mouvements d'illuminés. Nous n'y reviendrons pas directement.

1) *Textes originaux et déviations doctrinales.* — Nous préférons insister sur le fait que les doctrines, compilées dans les documents qui les dénoncent ou les condamnent, offrent un ensemble de propositions qui vont au-delà de la lettre des écrits originaux. Ces documents dénoncent ce qui est inacceptable et ils en tirent des conséquences que les maîtres, du moins dans leurs écrits publics, ne proposent pas de façon explicite. Ces conséquences sont tout à fait possibles et ont pu être le fait de disciples ou de groupes restreints. C'est évidemment ces déviations qui sont mises en vedette et condamnées.

Parmi ces déviations, relevons les manifestations d'une piété dangereuse ou nettement immorales qui se produisent dans des assemblées plus ou moins secrètes. Dans le cas qui nous intéresse, on déclare fréquemment l'existence de tels conventicules. Qu'il suffise de rappeler la bulle *Saepe sanctam Ecclesiam* (1er août 1296) de Boniface viii (cf *Documenta*, n. 222). Les béguins et les bégards qui sont accusés de libre esprit sont précisément ceux qui s'isolent en groupes illuministes (cf les expressions typiques de la condamnation du concile de Vienne et celles du synode de Tarragone en 1327; *Documenta*, n. 274 et 277).

2) *Langage des mystiques et langage des illuminés.* — Les maîtres mystiques de l'époque, comme Tauler, Suso, Ruysbroeck, etc, s'opposent aux déviations que nous venons de relever et cependant on pourrait déduire de leur doctrine des conclusions semblables à celles qui sont condamnées, à condition de les interpréter de travers ou de les exagérer abusivement. Une comparaison rapide entre le *Miroir* de Marguerite Porete et les écrits de Ruysbroeck, par exemple, ferait penser à une identité substantielle de doctrine. Pourtant Ruysbroeck a pris soin de repousser explicitement les doctrines illuministes (cf *Ornement des noces spirituelles*, ch. 74-76, trad. des bénédictins, t. 3, Bruxelles, 1920, p. 194-206). La même confusion est possible entre beaucoup de livres quiétistes et ceux des grands mystiques. Ceci explique que le magistère déclare suspects des ouvrages spirituels de bonne doctrine, parce que, dans tel contexte, ils risquent de contribuer à répandre l'illuminisme ou à servir de caution à des déviations. Ainsi Tauler et Ruysbroeck seront interdits à l'époque des *alumbrados*, comme Henri Herp l'avait été avant eux. Au 14e siècle, la grande victime des déviations illuministes de l'époque fut Eckhart. Il est probable que le procès commencé en 1326 à Cologne n'aurait pas débouché sur la condamnation portée par la bulle *In agro dominico* de 1329 si ses enseignements n'avaient pas été repris et invoqués par les illuministes des milieux fraticelles et bégards (DS, t. 4, col. 112-113). Dans la théorie, au niveau de l'écrit, ce qui distingue une mystique authentique d'une fausse est extrêmement délicat; mais ce qu'on a coutume d'appeler illuminisme apparaît et peut donc être défini lorsque les conséquences pratiques révèlent qu'il s'agit d'une fausse mystique.

3) *Les condamnations et le « Miroir des simples âmes »*. — L'importante condamnation de 97 propositions attribuées au mouvement du libre esprit et qui sont contenues dans le recueil anonyme de Passau, (*Der Passauer Anonymus*, Stuttgart, 1968) est un exemple et un précédent de ce que seront les listes inquisitoriales appliquées plus tard aux *alumbrados* et aux quiétistes.

De toute évidence, ce recueil élabore une synthèse d'erreurs et d'hérésies répandues dans le milieu ambiant et provenant de sources et de tendances diverses. On ne les trouve réunies à la lettre dans aucun écrit du libre esprit. Comme dans les cas similaires, les propositions condamnées serviront à détecter les ouvrages dangereux (texte dans *Documenta*, n. 198-221). On pourrait affirmer quelque chose de semblable des autres documents, comme de la condamnation des bégards au concile de Vienne en 1312 (n. 274-275). De même, la synthèse condamnatoire du *Miroir* est par trop élémentaire dans la rédaction des thèses accusées et ne se réfère pas au texte même.

Voici, à partir du *Miroir*, les *thèses de base* du mouvement du libre esprit. — a) Le cheminement de l'esprit est un rapprochement continu vers Dieu, par une connaissance plus élevée que celle de la raison ou celle de la simple foi. C'est une voie d'intériorisation qui doit éliminer tout ce qui touche au monde extérieur. — b) Encore que la formule de « contemplation pure » ne soit pas utilisée, l'aspect intellectuel de ce processus d'intériorisation équivaut bien à cette réalité. — c) La déification de l'âme comporte du côté affectif un amour absolument désintéressé, libre et pur de tout ce qui n'est pas Dieu. Cette insistance sur le pur amour est générale, mais ses implications sont assez différentes chez les maîtres ou dans les écrits doctrinaux, et chez les disciples qui la transforment facilement en une pratique exclusive de la piété qui élimine l'effort ascétique. Les cas typiques et extrêmes dans la formulation sont ceux de Bérenger de Montefalcone (condamné à Tarragone en 1353) et de Bertold de Rorbach (condamné à Spire en 1356; cf *Documenta*, n. 302-304). — d) L'âme arrivée à l'union suprême avec Dieu se voit totalement pure, éclairée et libre, dans un état ressemblant à celui de l'innocence d'Adam. — e) Dans sa réalité essentielle, l'union avec Dieu équivaut à une déification totale, à une absorption dans la divinité qui introduit l'âme dans le mystère trinitaire lui-même. L'affinité de cette doctrine en quelques-uns de ces points avec les grands mystiques, spécialement Ruysbroeck et saint Jean de la Croix, est remarquable. — f) La volonté propre étant alors absorbée en celle de Dieu, les œuvres de l'homme sont pratiquement les œuvres de Dieu, d'où l'on conclut à l'impeccabilité dans l'union divine.

C'est de cette thèse que dérivent, pour ceux qui sont peu éclairés ou mal intentionnés, des conséquences pernicieuses. Elle incite à faire penser que l'effort ascétique et la pratique personnelle des vertus sont des stades dépassés; d'où le laxisme moral s'introduit progressivement. D'autre part, si dans l'union avec Dieu, l'homme se trouve déifié, sa responsabilité morale tombe en ce qui concerne les mouvements de sensualité; on voit le danger. La divine illumination et la bienheureuse fruition qui sont accordées à l'âme dans une parfaite passivité annihilent, dit-on, tout obstacle en l'homme. C'est vrai en théorie, mais l'annihilation théorique ne produit pas en pratique la domination de l'homme sur ses instincts inférieurs. Autrement dit, l'illuminisme propose comme un idéal accessible un objectif dont les étapes préparatoires et présupposées ne sont pas atteintes; il n'établit pas avec rigueur la corrélation convenable entre les causes et les effets dans la dynamique de la vie spirituelle.

Nous pensons que la différence-clé entre un mysticisme illuministe et une mystique authentique consiste en ceci : quoi qu'il en soit de leurs divergences doctrinales, ils s'opposent dans la vie spirituelle concrète, par leur manière de situer, l'un par rapport à l'autre, activité et passivité, ascétique et mystique, peine et joie, épreuve et récompense. De ce point de vue, l'identité entre le libre esprit et le quiétisme est totale; seuls varient les expressions et le contexte historique.

R. Guarnieri, art. Frères du libre esprit, DS, t. 5, col. 1242-1268, avec la bibliographie; *Il movimento del libero spirito*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 4, Rome, 1965, p. 351-708; on y trouve l'édition du *Miroir des simples âmes*, p. 501-635. — H. Grundmann, *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters, 1900-1966*, Rome, 1967, reprise et augmentée dans *Hérésies et sociétés dans l'Europe pré-industrielle, 11e-18e siècles*, Paris et La Haye, 1968. — Stanislao da Campagnola, *Il movimento del « libero spirito » dalle origine al secolo* xvi, dans *Laurentianum*, t. 8, 1967, p. 251-263 (vision d'ensemble).

4° Alumbrados espagnols du 16e siècle. — A. Naissance et situation du mouvement. — Pour expliquer la naissance du mouvement illuministe, il faut plutôt porter son attention sur le climat général qui entoure ses premières manifestations que rechercher une source unique. Dans le climat de l'Espagne unifiée par les rois catholiques, diverses forces spirituelles se joignent et suscitent un intense ferment religieux. Le mouvement des *alumbrados* est la meilleure preuve de cette fermentation spirituelle dans laquelle baignent les forces rénovatrices de la réforme pré-tridentine. A notre avis, les mouvements illuministes antérieurs auxquels font allusion à plusieurs reprises les interventions répressives des évêques et des inquisiteurs (des manichéens aux bégards, en passant par toutes les autres déviations évoquées ci-dessus), ne sont pas la cause unique et déterminante de l'illuminisme mystique des *alumbrados*; tout au plus, sont-ils un élément parmi d'autres. Au fond et à l'origine, il faut supposer une préoccupation spirituelle suscitée par un ensemble de facteurs pas nécessairement tous d'ordre strictement religieux. L'*alumbrismo* est un fruit vert de cette sève spirituelle qui fait irruption dans le 16e siècle espagnol, au moment où se crée une conscience nationale, où elle s'identifie à un idéal religieux qui pousse à la réforme de la communauté ecclésiale et des individus. Ainsi s'explique que les premiers jaillissements d'orthodoxie douteuse ou franchement dangereux surgissent dans les milieux réformistes, prophétisants et visionnaires (nous renvoyons au tableau d'ensemble qui en a été tracé à l'art. Espagne, DS, t. 4, col. 1159-1167).

1) Comme les autres mouvements illuministes, l'*alumbrismo* est attaché par son *contexte historique* aux éléments prédominants de la spiritualité d'où il naît, et cela aussi bien dans son fond que dans ses formulations concrètes. En ces années, règne le *prestige de l'oraison* mentale personnelle; sa pratique s'est généralisée et l'on tente de la réduire à une méthode et à un système. Elle est la préoccupation et le grand secret de la vie spirituelle. C'est pourquoi l'*alumbrismo* espagnol naît et se développe, plus nettement associé à

l'oraison que ne le furent les mouvements décrits précédemment, bien qu'elle soit présente en tous.

2) De cette donnée de base qu'est l'oraison, dérive une autre particularité marquante du mouvement de l'*alumbrismo*, l'engouement insolite pour les *phénomènes mystiques* : extases, ravissements, visions, paroles intérieures et toute la gamme de l'extraordinaire dans le cadre de l'oraison mentale. Chez les *alumbrados*, cet engouement atteint des proportions peu communes, jusqu'à faire des phénomènes extraordinaires le critère de la sainteté.

3) Les diverses tendances ou ramifications du mouvement sont précisément le fruit de la fermentation religieuse autour de l'oraison et de la contemplation; *alumbrados*, *délaissés*, *recueillis*, *visionnaires*, etc, ces dénominations renvoient en réalité à des manières diverses de s'appliquer à l'oraison considérée comme la voie et le moyen les plus efficaces, sinon exclusifs, de la perfection. Aujourd'hui, on peut prouver que dans certains milieux on mettait en dépendance systèmes théologiques et types d'oraison : scotisme, nominalisme ou thomisme d'une part, et d'autre part recueillement, abandon ou illumination.

B. Discernement des déviations. — Grâce aux travaux récents, une distinction nécessaire s'est imposée de façon indiscutable. Les *maîtres spirituels* de l'Espagne du 16e siècle cherchent ces voies ou chemins de la perfection et les enseignent en toute liberté dans leurs écrits, tendant à proposer des moyens efficaces de sanctification. En ce sens, Osuna, Laredo, et Thérèse d'Avila elle-même, entre tant d'autres, peuvent être considérés comme des *alumbrados* (cf Domingo de santa Teresa, *Juan de Valdés : su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Rome, 1957, p. 12-45). A côté de ces maîtres, il faut placer ceux qui, manquant de l'équilibre nécessaire ou guidés par des sentiments moins droits, font dévier ces initiatives et ces doctrines vers des conséquences et des applications dangereuses. Ils constituent un terrain propice aux erreurs et aux dégradations; on les désigne communément ou par antonomase sous le nom d'*alumbrados*. En regard du sens négatif ou péjoratif de l'expression, il y a donc un sens positif et authentique. De là naît la distance entre les deux courants.

La plupart des auteurs et des écrits qui alimentent le courant illuministe ont une tendance ésotérique marquée. Comme il n'est pas toujours facile de tracer la ligne de démarcation entre ce qui est faux et ce qui peut prêter à des applications pratiques défectueuses, une fois que le mouvement pernicieux suit son cours, ceux qui sont chargés de réprimer l'hétérodoxie s'évertuent à identifier le contenu exact des tendances dangereuses. Sur la base des procès, des interrogatoires, de documents isolés, d'écrits douteux ou plus hardis, ils composent des formulaires qui, à leur avis, résument fidèlement les erreurs du mouvement. Telles sont la source et l'origine des édits de 1525, 1574, 1578 et 1623, pour ne mentionner que les plus solennels et les plus connus.

Comme pour d'autres mouvements semblables, il n'est pas facile de retrouver les ouvrages qui renferment, à la lettre ou au sens large, les propositions censurées. Celles-ci synthétisent quelque chose de fluide qui court dans le milieu ambiant et qui contamine d'une manière ou d'une autre des groupes divers.

Ces formulaires inquisitoriaux servent à dénoncer le péril, mais ils remplissent, une fois rédigés, une double finalité : ils constituent un texte de base pour les interrogatoires des suspects, et ils sont pris généralement comme critères pour la mise à l'index des ouvrages spirituels; ces mises à l'index sont faites lorsque les ouvrages paraissent condamnables ou donnent occasion à des déviations, même si ces livres sont lus depuis longtemps. On sait que les maîtres spirituels eux-mêmes (Jean d'Avila, Louis de Grenade, saint Ignace, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, etc) eurent affaire aux inquisiteurs à cause de leurs écrits ou de leur enseignement spirituel. Si beaucoup en sortirent indemnes, il n'en fut pas de même pour un bon nombre d'écrits qui furent inscrits dans les index de Manrique, Valdès, Quiroga, Pacheco, Sandoval, etc, en raison de leur parenté, réelle ou prétendue, avec les *alumbrados* (cf liste des ouvrages spirituels condamnés, DS, t. 5, col. 1165-1167; A. Sierra Corella, *La censura en España. Indices y catálogos de libros prohibidos*, Madrid, 1947; J. L. G. Novalin, *El inquisidor general Fernando de Valdés; su vida y su obra*, Oviedo, 1968, p. 245-280).

De leur côté, les écrivains spirituels, en majorité, surtout ceux qui traitent de l'oraison, de la contemplation, de l'ascèse ou de l'exercice des vertus, dénoncent explicitement les dangers que font courir les illuminés, les recueillis, les délaissés, en se référant aux décrets de condamnation, souvent l'unique source d'information.

Malgré leur fidélité très relative, c'est encore dans ces sources que nous pouvons aujourd'hui rechercher les doctrines de l'*alumbrismo*. Car les ouvrages directement concernés et condamnés furent saisis ou brûlés. Ceux qui parvinrent à échapper sont des raretés bibliographiques.

C) Évolution de l'alumbrismo. — En partant des documents de condamnation, nous pouvons distinguer deux périodes dans le développement du mouvement. La première va des origines, dans la première décade du 16e siècle, jusqu'en 1525, date du premier édit de condamnation; cet édit maintes fois cité n'a été publié *in extenso* qu'à une date récente (V. Beltran de Heredia, *El edicto contra los alumbrados del Reino de Toledo*, dans *Revista española de teología*, t. 10, 1950, p. 105-130; texte, p. 108-119). Une deuxième période s'ouvre vers 1550 et s'étend jusqu'à la fin du mouvement, vers 1624-1630.

1) La première période est confuse; on ne peut aisément distinguer ni les groupes ni les promoteurs des tendances périlleuses. Les cas certains sont peu nombreux, et les enseignements mal définis. C'est pourquoi l'édit de 1525 constitue un document de base pour définir les formes du faux mysticisme d'alors, qui se propage surtout en Castille.

2) Dans la seconde période, les positions se font plus claires. La préoccupation des maîtres se centre plus sur la contemplation que sur la simple oraison. Les groupes s'étendent surtout en Estramadure et en Andalousie, et la surveillance de l'inquisition permet davantage de les identifier. A côté de groupes de visionnaires et d'exaltés qui se recrutent surtout parmi les béates et les religieux, on découvre d'autres groupes nettement quiétistes, c'est-à-dire qui en arrivent à des dépravations spirituelles et à des pratiques immorales, comme celui de Llerena. En ce qui concerne la première catégorie, cf V. Beltran de Heredia, *Un grupo de visionarios y pseudo-profetas que actúa durante los últimos años de Felipe* II, dans *Revista española de teología*, t. 7, 1947, 373-397 et 483-534; *Los alumbrados de la diócesis de Jaén*, *ibidem*, t. 9, 1949, p. 161-222 et 445-488). Il ne faut pas oublier que quelques groupes se lièrent plus ou moins directement avec les premières manifestations protestantes dans la Péninsule.

D. Spiritualité alumbrada. — Laissant de côté les accusations formulées dans les procès et condam-

nations contre des particuliers et aussi les propositions théologiques franchement hérétiques, le cœur de la spiritualité *alumbrada* sous son aspect illuministe ou pseudo-mystique est identique à celui des autres mouvements. Il met en plus grand relief que d'autres l'importance de l'oraison mentale, de la contemplation et des manifestations de la phénoménologie mystique. Le danger se trouve dans l'exagération, dans l'exclusivisme avec lequel ces thèmes sont proposés et dans les conséquences pratiques qui en découlent. Avec l'oraison mentale, déclarée de précepte divin, on s'acquitte de tout le reste. Les œuvres de pénitence, d'ascèse, la pratique des vertus, etc, n'ont pas de raison d'être. Il y a plus; pour ne pas nuire à l'abandon, au recueillement ou à la quiétude, on doit s'abstenir des actes intérieurs et des œuvres extérieures, même de porter sa pensée sur l'humanité du Christ. Tout cela, comme aussi l'obéissance aux prélats et aux supérieurs, conduit à l'imperfection, car on y porte atteinte à l'union contractée avec Dieu par la passivité et l'abandon.

L'Esprit Saint conduit ceux qui vivent de la sorte et il leur suffit de suivre ses inspirations. Ainsi livré à Dieu, on ne peut pécher ou, si l'on péchait, on n'y perdrait pas pour cela son âme. Tout vient alors de Dieu, et c'est pourquoi il n'y a plus de responsabilité devant les tentations. On ne doit pas les chasser, ni les mauvaises pensées, mais tout au plus les considérer comme une épreuve et une croix. Dieu en débarrassera quand il le voudra. De là, comme toujours, proviennent les conséquences morales dépravées dont on accuse de nombreux groupes, et d'autant plus facilement que, malgré l'insistance sur la conduite de l'Esprit Saint, les directeurs de petits cercles ou de conventicules (phénomène typique du mouvement comme de tout illuminisme) insistent sur la nécessité de se soumettre à leur direction sans admettre d'ingérence étrangère.

Bien que cela se rencontre déjà dans d'autres mouvements, l'Eucharistie est l'un des points sur lesquels les *alumbrados* insistent le plus, — comme aussi le quiétisme. L'attrait constaté pour les phénomènes mystiques extraordinaires se porte sur la communion, qu'on veut fréquente. Tandis que le culte extérieur se déforme ou est tout simplement écarté, l'union au Christ sacramentel est exaltée et encouragée d'une façon nettement exagérée et dangereuse. Le goût effréné pour l'extase et les autres manifestations extraordinaires dans la contemplation comme dans l'Eucharistie, le fait de concevoir ces expériences comme quelque chose qu'il faut à tout prix obtenir, colorent de manière particulière l'illuminisme mystique des *alumbrados*.

Voir les bibliographies données par DS, t. 5, col. 1164, et par L. Sala Balust, *En torno al grupo de alumbrados de Llerena*, dans *Corrientes espirituales en la España del siglo* XVI, Barcelone, 1963, p. 509-511. — A. Selke, *El Santo Oficio de la Inquisición: Proceso de fray Francisco Ortiz*, Madrid, 1968.

5° **Le quiétisme aux 17e et 18e siècles.** — Personne ne met en doute qu'à l'intérieur de la spiritualité chrétienne le quiétisme représente la forme la plus caractéristique de l'illuminisme mystique. Son intérêt historique et sa physionomie particulière lui réserveront une place dans ce Dictionnaire. Il suffira ici de dessiner ses lignes générales et de montrer sa parenté avec l'illuminisme des *alumbrados*.

A. Situation historique. — 1) L'importance doctrinale et l'impact historique du quiétisme sont moindres qu'on ne le dit d'ordinaire. Du point de vue doctrinal, son originalité est très réduite, pour ne pas dire nulle. Il répète les idées communes à d'autres mouvements similaires. En outre, son extension fut faible parce qu'il resta le fait de groupes définis et ne pénétra pas dans le peuple chrétien autant que le jansénisme. De plus, après la condamnation des principaux maîtres inculpés, il disparut sans laisser d'autre trace qu'un discrédit de la mystique, et ceci plus par la faute des réfutations et des attaques antiquiétistes que par l'influence directe des doctrines condamnées. Il y eut d'innombrables écrits censurés, — mais beaucoup antérieurs à la crise —, par mesure de prudence. Aussi ne pouvons-nous souscrire à l'opinion qui présente le quiétisme comme « la crise » de la spiritualité chrétienne. La vraie crise qui affecta le 18e siècle et prit de plus en plus d'importance au long du siècle est celle de l'illuminisme rationaliste ou *Aufklärung*.

2) *Origines.* — Malgré l'extraordinaire coïncidence du quiétisme et de la spiritualité (théorique et pratique) des *alumbrados*, on n'a pas encore démontré une relation directe avec un groupe espagnol précis. A notre avis, il y a entre les deux mouvements une dérivation, presque une continuité, même historique, non pas parce que les maîtres du quiétisme auraient cherché intentionnellement une source d'inspiration chez les *alumbrados*, mais parce que le quiétisme part, en son origine immédiate, de la même base concrète. Si l'on préfère une autre formulation, on dira que le quiétisme représente un état plus avancé de la situation de base des *alumbrados*. Cette base, c'est le développement de l'oraison mentale personnelle qui culmine dans l'enseignement et la prédication de la *contemplation* comme suprême et irremplaçable moyen de perfection.

Le mouvement commencé à l'époque des *alumbrados* poursuit son cours; tout au long du 17e siècle, aux méthodes d'oraison, se substitue peu à peu dans les sphères de la spiritualité catholique la recherche d'une simplification de l'oraison, grâce surtout aux lignes directrices tracées par l'école thérésienne. Sous quantité de formules, se répand, avec un certain exclusivisme et un manque de prudence incontestable, un type d'oraison qu'on appelle *oraison de foi pure, affective, de silence intérieur, de contemplation amoureuse, de quiétude*. C'est exactement l'équivalent de ce que saint Jean de la Croix appelle une « connaissance générale, confuse et amoureuse », laquelle coïncide avec le passage de la simple méditation au début de la contemplation (acquise, diront ses disciples). Elle est identique à la formule thérésienne d'oraison de recueillement et de quiétude, oscillant entre *l'activité et la passivité*. C'est là qu'il faut chercher historiquement et doctrinalement la source et l'origine du quiétisme.

B. Le préquiétisme. — Pendant le 17e siècle et avant qu'apparaissent les maîtres du quiétisme, une foule d'auteurs spirituels, animés des meilleures intentions, centrèrent l'attention de leurs lecteurs sur les aspects intérieurs de la vie spirituelle et en particulier sur la contemplation, laissant dans l'ombre d'autres éléments d'équilibre. Cette tendance trop unilatérale à proposer un programme de vie spirituelle, élevé mais très simple en apparence dans sa réalisation, créa une ambiance propice aux exagérations et malentendus. Cette ambiance pourrait être appelée « préquiétiste », à condition de ne pas donner à cet adjectif une signification trop péjorative et de ne pas oublier qu'il exprime une

sorte de dérive progressive vers le véritable quiétisme hétérodoxe (cf P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 3e éd., t. 4, Paris, 1928, p. 128-205).

Si l'on réduit le préquiétisme à ses justes proportions et à ses traits caractéristiques, — exaltation exagérée et unilatérale des voies intérieures de l'oraison et de la quiétude, comme chemin secret et rapide vers la sainteté —, il n'y a aucune difficulté à admettre son existence. C'est une donnée historique certaine. A cette ambiance, se rattache une bonne part des livres d'oraison et de mystique qui seront condamnés ou mis à l'*Index librorum prohibitorum* quand les procès contre Molinos et Me Guyon (DS, t. 6, col. 1306-1336) mirent en lumière les sources de leurs enseignements.

L'ambiance ainsi créée par ces livres manifesta d'abord ses dangers dans quelques groupes plus ou moins suspects, comme ceux dénoncés en Italie à Savone, à Naples, en Ligurie et au Piémont; des « pélagiens » de Lombardie procèdent les frères Leoni qui seront condamnés après l'arrestation de Molinos *(Documenta*, n. 469-475). On peut signaler aussi quelques groupes de Belgique (dans l'entourage des capucins surtout) et de France, comme les guérinets ou « illuminés de Picardie » (cf DS, t. 6, col. 1106-1110). Les *alumbrados* espagnols n'entrent en cause que dans le sens expliqué plus haut.

C. Les documents. — Bien que la proximité où nous sommes des faits et des textes favorise une meilleure délimitation des doctrines du quiétisme, l'abondance même de la documentation et les déformations polémiques rendent périlleuse l'élaboration d'une synthèse. La distinction entre trois ou quatre sortes de sources s'impose ici plus clairement qu'en aucun autre mouvement similaire. Il y a les écrits et enseignements des maîtres impliqués d'une manière ou de l'autre dans le quiétisme, — les documents de condamnation et les procès, — les livres polémiques avant les sentences définitives de l'Église, — et les réfutations postérieures. Pour estimer à leur juste valeur responsabilités et déviations, ces distinctions sont de première importance. En effet, à partir des documents de dénonciation et de condamnation, nous pouvons retracer sans aucune difficulté un programme de doctrine spirituelle, rempli d'erreurs et d'hérésies, manifestement illuministe dans le sens péjoratif le plus évident. Mais si l'on tente de retrouver de telles doctrines dans les écrits condamnés, on se heurte à une première et grave difficulté. En dehors de cas exceptionnels comme celui du cardinal Matteo Petrucci et, dans une moindre mesure, celui de Fénelon, on ne découvre pas de passages où l'on puisse lire chacune des propositions sanctionnées. Même lorsqu'on peut en découvrir, comme dans le cas de Petrucci, on trouve des thèses tout à fait inoffensives, souvent répétées par les meilleurs maîtres de la spiritualité traditionnelle; mais, une fois isolées de leur contexte d'origine, elles deviennent susceptibles d'une interprétation douteuse. Dans la plupart des procès, on affirme que les doctrines condamnées proviennent de dépositions de témoins, de lettres de direction spirituelle, de conseils donnés, etc. Toutes sources difficiles à localiser, pour ne pas dire impossibles à vérifier; d'autant que le procès de Molinos, déposé au Saint-Office, fut brûlé à la fin du 18e siècle.

Les monographies récentes ont montré que, pour des auteurs comme Juan Falconi (DS, t. 5, col. 35-43), François Malaval, et d'autres, leurs ouvrages imprimés peuvent donner lieu, sans aucun doute, à des orientations et des manifestations dangereuses de la piété, et probablement en fut-il ainsi, mais en eux-mêmes ils ne présentent que des exagérations, des thèses discutables et des tendances unilatérales propices à l'erreur. D'autre part, l'analyse des discussions sur les écrits de Molinos et de Fénelon montre avec quelle peine les antiquiétistes ont pu faire apparaître des déviations doctrinales et prouve qu'il n'y avait pas chez ceux qui furent poursuivis de textes franchement hérétiques.

Les apports des réfutations postérieures aux grands procès sont de moindre valeur. Nicolas Terzago, Antoine Arbiol (DS, t. 1, col. 834-836), Vincent de Calatayud (t. 2, col. 18-19), José Ezquerra et l'interminable liste des antiquiétistes n'ont pas fait autre chose que jeter de l'huile sur le feu antimystique : entasser textes et documents faisant autorité, argumenter théologiquement pour démontrer que le quiétisme était une hérésie et une intervention diaboliques. Mais le quiétisme combattu était uniquement celui des sentences condamnées. Dans quelle mesure correspondait-il au contenu des écrits incriminés?

Devant cette situation, notre opinion est que le quiétisme offre une problématique identique à celle des autres groupes illuministes déjà examinés. En face de doctrines, d'attitudes d'esprit et de personnes bien intentionnées se développe un courant malsain qui s'alimente en partie à ces éléments positifs, en même temps qu'il est poussé par d'autres forces délétères et négatives. Celles-ci et leurs manifestations (c'est-à-dire ce qui est négatif et dangereux) sont ce qui, par antonomase, reçoit le nom de quiétisme et de quiétisme illuministe. C'est ainsi que nous trouvons synthétisé le contenu de cet illuminisme dans les documents du magistère, dont le sommet est la bulle d'Innocent XI, *Caelestis pastor*, du 20 novembre 1687. Ces documents n'expriment et ne censurent pas tant les grands ouvrages quiétistes que la synthèse des tendances spirituelles qui sont nées et se sont développées au contact de ces œuvres et de ces maîtres. Pour la même raison, et dans la mesure où de telles condamnations ont leurs fondements dans les doctrines explicitement enseignées, il faut admettre aussi qu'il y eut dans le quiétisme une pensée exposée publiquement, et une pensée plus ou moins ésotérique dans de petits groupes; et c'est surtout là qu'on en arrivait à des conséquences pernicieuses.

D. Doctrine. — Si nous partons de ces considérations historiques et de ces préliminaires méthodologiques, l'apport doctrinal du quiétisme peut être synthétisé en quelques principes.

1) L'idéal de la perfection, c'est l'union à Dieu obtenue grâce à un processus d'intériorisation qu'on réalise presque exclusivement dans une attitude d'abandon et de passivité. — 2) L'effort personnel doit s'orienter dès l'abord vers cette fin par une voie rapide et sûre, mais il n'est requis que comme simple disposition. Cette voie secrète et efficace réside dans l'oraison intime qui, à mesure qu'elle se simplifie dans son processus méditatif, se transforme en contemplation affective, de simple foi, de silence intérieur des puissances, de quiétude totale. — 3) C'est cette quiétude qu'il faut chercher et favoriser à tout prix. Tout le monde peut y parvenir et, une fois conquise, on doit l'affermir dans l'âme, sans prétendre à d'autres pratiques et activités qui y porteraient atteinte. C'est en elle que réside le secret de la communication divine. Elle peut devenir quelque chose de constant et de permanent dans l'âme. Il faut donc tendre à ce que la passivité de la contemplation ne s'altère ni ne se perde au milieu des occupations inévitables auxquelles nous soumet

le corps. — 4) Il serait plus préjudiciable que profitable de se soucier d'autres pratiques ou exercices de piété et de vertu, une fois que l'âme est parvenue à cette transformation et à ce repos divin. De fait, avec la passivité on obtient la parfaite suppression de tout obstacle qui peut séparer de Dieu. — 5) Il y a plus, grâce à la sainte et déifiante transformation, l'âme acquiert une totale indifférence aux choses et aux événements qui l'entourent. Elle est comme morte dans les bras de Dieu. — 6) En passant aux applications, — communes à tous les illuminismes —, ces principes se traduisent en conséquences dangereuses. La sainte indifférence produit une sorte de dédoublement de la personnalité. Tandis que l'âme jouit de l'influence divine dans la contemplation, la partie inférieure de l'homme peut être sujette à des mouvements et à des passions désordonnés, sans que pour autant elle soit responsable des conséquences qui peuvent s'ensuivre. Comme toujours, là est le point d'insertion des implications immorales du pseudo-mysticisme. Les cas, les uns certains, d'autres très discutables, de pratiques immorales ne doivent pas nous faire oublier les aspects positifs déjà signalés.

Comme chez les *alumbrados*, l'idée d'anéantissement total, et l'union avec Dieu qui en résulte, a un sens plus psychologique et ascétique de type sanjuaniste ou thérésien que panthéiste, comme dans le libre esprit et d'autres mouvements médiévaux. — Le quiétisme, lui aussi, a établi avec insistance, comme les *alumbrados*, une relation pratique entre le chemin intérieur de l'âme vers la contemplation et la pratique fréquente de la communion. Tant les maîtres que les cercles quiétistes furent des apôtres de cette pratique.

De tout ce qui précède, on observe que le point-charnière entre les courants spirituels qui donnèrent naissance au quiétisme et les déviations de celui-ci, consiste dans un passage illusoire de l'oraison contemplative possible à tous à la contemplation de quiétude passive ou infuse; celle-ci, selon les maîtres, n'est pas accessible au seul vouloir et au seul effort de l'homme. Le quiétisme commence par reconnaître que là est la voie secrète, gratuitement infusée par Dieu, et il finit par la proposer comme facile, valable pour tous et pratiquement nécessaire. De là une coupure avec les conditions indispensables qu'enseignait l'école carmélitaine : l'exercice des vertus, l'effort personnel jusque dans les plus hautes sphères mystiques.

J. de Guibert, *Documenta..*, n. 436-504.

J. Matter, *Le mysticisme en France au temps de Fénelon*, Paris, 1865. — H. Heppe, *Geschichte der quietistischen Mystik in der katholische Kirche*, Berlin, 1875. — J. Pâquier, *Qu'est-ce que le quiétisme?*, Paris, 1910. — P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Miguel de Molinos*, Paris, 1921. — H. Bremond, *Histoire..*, t. 11 *Le procès des mystiques*, Paris, 1933. — M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del seicento*, Rome, 1948. — E. Gomez, *Juan Falconi de Bustamante..*, Madrid, 1956. — J.-L. Goré, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, 1956. — J. Ellacuria Beascoechea, *Reacción española contra las ideas de Molinos*, Bilbao, 1956.

L. Cognet, *Crépuscule des mystiques*, Paris, 1958. — Eulogio de la Virgen del Carmen, *El quietismo frente al magisterio sanjuanista sobre la contemplación*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 13, 1962, p. 353-426; dans l'*Historia de la espiritualidad*, éd. par L. Sala Balust et B. Jimenez Duque, t. 2, Barcelone, 1969, p. 353-381. — M. Bendiscioli, *Der Quietismus zwischen Häresie und Orthodoxie*, Wiesbaden, 1964. — P. Zovatto, *Fénelon e il quietismo*, Udine, 1969 (bibliographie, p. 393-418); *Intorno ad alcune recenti studi sul quietismo francese*, dans *La scuola cattolica*, t. 97, 1969, p. 37-67. — L. Kolakowski, *Chrétiens sans Église. La conscience religieuse et le lien confessionnel au 17e siècle*, ch. 8, Paris, 1969, p. 492-566.

Appendice. Autres mouvements. — A côté des mouvements spécifiquement illuministes et en relation plus ou moins directe avec eux, il y a des mouvements secondaires. Nous ne les considérerons pas chacun pour soi; ce long travail apporterait peu d'éléments nouveaux à la connaissance de ce qu'est l'illuminisme. Ces mouvements secondaires prennent naissance de théories philosophiques ou théologiques, et non pas de doctrines spirituelles, même s'ils présentent l'ensemble des caractéristiques de l'illuminisme, ou seulement tel ou tel de ses aspects.

Si l'on ne retient que les mouvements illuministes secondaires qui ont eu une certaine importance dans l'histoire ou au point de vue doctrinal, nous pouvons en offrir la vue panoramique suivante.

1. Distinguons d'abord tous les *courants gnostiques de caractère manichéen*. Ils ont pu donner certains principes, au moins par influence lointaine, à l'illuminisme au sens précis du mot, surtout dans ses premières manifestations, puis au moyen âge. Aux messaliens et aux bogomiles, on peut ajouter les pauliciens des 7e et 8e siècles (cf H. Grégoire, dans le *Bulletin de l'académie royale de Belgique, Classe des lettres*, t. 22, 1936, p. 95-114; t. 33, 1947, p. 289-314) et les albigeois ou cathares (DS, t. 1, col. 289-294), connus sous des noms très divers; ils se sont parfois infiltrés dans des groupes spirituels mineurs comme les partisans de Pierre de Bruys, les *passagini* du 12e siècle, les lucifériens du siècle suivant, et certains cercles joachimites comme les *stedingi* condamnés au concile de Brême de 1230. A côté des albigeois et des cathares, il y a les vaudois avec toutes leurs déviations, comme les pauvres catholiques, les pauvres de Lombardie, les humiliés, et certains cercles des pénitents, des paupéristes et des flagellants (DS, t. 5, col. 393-394).

Voir S. Runciman, *Le manichéisme médiéval*, trad. de l'anglais, Paris, 1949. — É. Griffe, *Les débuts de l'aventure cathare en Languedoc*, Paris, 1969. — Ch. Thouzellier, *Hérésie et hérétiques vaudois, cathares, patarins, albigeois*, coll. Storia e letteratura 116, Rome, 1969; *Catharisme et valdéisme en Languedoc*, 2e éd., Louvain-Paris, 1969 (bibliographie, p. 469-501).

2. Ensuite, il faut placer les mouvements apparentés plus directement à l'illuminisme, soit qu'ils en dérivent, soit qu'ils se manifestent en concomitance avec un mouvement illuministe, mais qui pourtant n'en présentent pas les thèses fondamentales.

Ainsi, il a pu y avoir parenté de manifestations entre le libre esprit et les adamites des 12e-14e siècles (qu'ils soient ou non les héritiers des adamites des 2e-4e siècles; cf DTC, t. 1, 1903, col. 391-392), les apostoliques (DS, t. 1, col. 796-801), les amauriciens (col. 422-425), les *laudesi* (cf E. Monaci, *Aneddoti per la storia letteraria dei laudesi*, dans *Rendiconti della accademia dei Lincei*, t. 1, 1892, p. 73-102), ceux des « amis de Dieu » qui évoluèrent vers le sectarisme (DS, t. 1, col. 493-500), diverses déformations du bégardisme comme les turlupins, les « hommes de l'intelligence » (cf *Documenta*, n. 314-317; DS, t. 6, col. 1209-1210), ceux du « spiritus furoris » qui se réclament d'Eckhart, le joachimisme dans ses différentes tendances spirituelles (cf F. Foberti, *Gioacchino da Fiore. Nuovi studi critici*, Florence, 1934; *Gioacchino... e il gioacchinismo antico e moderno*, Padoue, 1942).

3. Enfin, il faut évoquer certains mouvements qui sont plutôt des épiphénomènes par rapport à la spiritualité chrétienne, mais qui présentent des aspects d'illuminisme; ils peuvent se rencontrer dans des domaines aussi divers que la philosophie, la théosophie, l'occultisme, la politique, etc. Citons, par exemple, les illuminés de Bavière des 18e et 19e siècles (cf R. Le Forestier, *Les illuminés de Bavière..*, Dijon, 1915), ce qu'on a appelé la « philosophie mystique » (A. Frank, *La philosophie mystique en France..*, *Saint-Martin et son maître Martinez Pascalis*, Paris, 1886), etc.

3. Conclusion. — Essayons de synthétiser les constantes ou les caractéristiques générales de tous ces mouvements historiques qu'on a coutume de rassembler sous le nom d'illuminisme mystique ou spirituel. Disons d'abord qu'il faut les considérer comme une exagération ou une déviation d'aspects ou d'éléments valables de la spiritualité chrétienne traditionnelle.

Bien qu'il se présente comme une constante à travers les siècles chrétiens, l'illuminisme se propage sous forme de groupes relativement restreints conduits par un « leader » doctrinal. Il n'atteint jamais à une prépondérance universelle ou nationale. Il regroupe ce qu'on pourrait appeler des élites religieuses, et c'est pourquoi il développe très fréquemment un enseignement ésotérique cultivé dans de petits cercles.

L'illuminisme se présente, de fait, dans toutes ses manifestations, comme une recherche d'une spiritualité chrétienne expérimentée à un niveau supérieur à celui qui l'entoure. Les illuministes, dont les groupes sont le résultat de cheminements qui échappent le plus souvent à la connaissance historique, se constituent en marge de l'autorité hiérarchique et magistérielle de l'Église. Même quand ils sont dénoncés et condamnés, ils résistent avec opiniâtreté, se jugeant non seulement incompris, mais supérieurs aux excommunications et censures et hors de leur atteinte. — Le but qu'ils se proposent initialement est la recherche de la déification de l'âme par le dépassement des pratiques extérieures et routinières de la piété traditionnelle. Quoique la doctrine varie selon les divers mouvements, tous coïncident dans cette finalité suprême. Invariablement, le moyen idéal pour y atteindre est un processus d'intériorisation qui insiste plus ou moins exclusivement sur l'attitude d'abandon ou de passivité sous l'action de Dieu, et qui accorde une importance sans limite aux lumières ou inspirations divines. — De là naît le sentiment d'impeccabilité, d'identification à la volonté divine et de maîtrise du monde, à l'image de l'innocence antérieure au péché originel. L'effort ou l'initiative personnels doivent s'attacher moins à l'exercice des vertus et à la mortification des passions qu'au repos intérieur où l'on jouit de la communication divine. Dans les formes les plus développées, ce repos spirituel est identique à la quiétude parfaite, à la contemplation purement passive. Quand ce repos devient un état stable et même continuel, on doit éliminer et dépasser non seulement les efforts ascétiques, mais aussi les autres pratiques de piété, y compris celles qui sont d'obligation dans l'Église.

La transformation de l'âme opère à son tour l'anéantissement parfait de tout ce qui peut troubler l'âme et produit, en conséquence, une sainte et totale indifférence : il n'y a plus d'obstacles à la communication directe entre l'âme et Dieu. Si pourtant la partie inférieure, le corps, la sensualité, font toujours sentir leur poids, les mouvements quiétistes proposent une double thérapeutique : ou bien des pratiques ascétiques extravagantes et provoquantes qui dégénèrent en abus, ou bien des aberrations d'une immoralité manifeste. Ce qui rend compatible la quiétude de l'âme et les déviations immorales, c'est une sorte de division des deux parties du composé humain.

Les déviations immorales ont été d'ordinaire les premiers indices et les motifs qui amenèrent les autorités ecclésiastiques à s'occuper des mouvements illuministes et à élaborer le résumé de leurs doctrines respectives. Les condamnations du magistère synthétisent, plutôt que la pensée concrète d'un auteur (hormis le cas où l'on a une preuve), l'idéologie ambiante des milieux marqués par le faux mysticisme.

EULOGIO DE LA VIRGEN DEL CARMEN.

ILLUSIONS — 1. *Généralités.* — 2. *Illusions et discernement des esprits.* — 3. *Principaux types d'illusion spirituelle.* — 4. *L'enseignement des spirituels.*

1. Généralités. — Dans la langue française, le mot illusion est employé dans des contextes très différents. On parle d'illusion des sens, quand l'apparence d'un objet que l'œil (ou un autre sens) perçoit fait voir cet objet autrement qu'il n'est en réalité; ainsi l'illusion d'optique. On parle d'illusion théâtrale, aussi bien à propos des moyens qu'utilise le théâtre (décors, travestissements, etc) que de l'essence même des arts scéniques. Dans une direction différente, lorsqu'on dit de quelqu'un ou d'une chose qu'il fait illusion, on veut signifier que les apparences sont plus belles que la réalité; d'où le dicton : « Tout ce qui brille n'est pas or ». Se faire illusion à soi-même, s'illusionner, c'est s'abuser soi-même, plus ou moins consciemment, soit sur son propre personnage, soit sur n'importe quoi; c'est prendre ses désirs pour des réalités; il s'agit ici d'illusions du jugement.

Dans la langue courante et parlant en général l'illusion est « toute erreur, soit de perception, soit de jugement ou de raisonnement, pourvu qu'elle puisse être considérée comme naturelle, en ce que celui qui la commet est trompé par une apparence » (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7e éd., Paris, 1956, p. 463). Cette fausse appréciation de ce qui est conduit à un jugement faux et, éventuellement, à une conduite inadaptée au réel qui manquera donc son but. Essayons d'apporter quelques précisions et réflexions sur l'illusion dans la vie morale et dans la vie spirituelle.

1° DANS LA VIE MORALE, l'illusion peut être définie comme un jugement erroné, porté par une conscience droite, sur la valeur d'un acte humain (intention, moyen, fin).

1) Il est préférable de réserver le mot erreur aux domaines de la connaissance abstraite, logique, à l'exercice de la raison. Le mot illusion s'applique plus spécifiquement au vaste champ de la connaissance pratique, de l'agir, de l'affectivité, des jugements de valeur.

2) Il n'y a à proprement parler d'illusion qu'avec l'adhésion de l'esprit, que celle-ci soit implicite ou qu'elle s'exprime dans un jugement explicite.

3) La définition que nous avons donnée de l'illusion dans l'ordre moral en fait apparaître un élément constitutif : non seulement elle est cette sorte d'erreur du jugement pratique qui s'appuie sur des apparences, mais surtout elle est sincère et de bonne foi; celui qui y tombe ne le veut pas et ne le sait pas. Cette précision est importante. Feindre d'accepter pour vrai et bon ce qu'on sait être mauvais et faux, c'est de l'hypocrisie. Nous ne nous occupons pas ici de cette « illusion affectée » (cf art. HYPOCRISIE, t. 7, col. 1212-1216). L'illusion dont nous parlerons suppose l'intention droite chez l'illusionné.

4) Cependant, entre l'illusion de bonne foi et l'illusion affectée, il y a place pour toute une gamme de degrés entre la certitude morale et le doute positif. Car la

droiture de la conscience, sa simplicité doivent nécessairement s'affronter ou jouer avec les multiples sollicitations divergentes de notre monde intérieur, comme aussi avec la complexité de l'environnement extérieur qui se révèle progressivement à qui agit. S'il est donc relativement aisé à un homme de maintenir droite son intention morale dans un acte de peu de durée ou lorsque de puissantes forces intérieures concourent à l'unifier et à le soutenir, cela lui est beaucoup plus difficile lorsqu'il s'agit de longues fidélités ou quand la visée morale contredit l'une de nos passions ou tel de nos intérêts égocentriques. On aperçoit ici que le passage à la réalisation et la durée dans le temps, du fait qu'ils mettent à l'épreuve la vérité et la fécondité de nos jugements moraux, en révéleront assez souvent les illusions.

5) Il s'ensuit que, plus une illusion dure et se durcit, plus elle révèle un homme secrètement attaché à son illusion. Cet attachement peut aller jusqu'à provoquer l'aveuglement de la conscience morale, par l'intermédiaire de l'obstination, du refus d'écouter les avis autorisés, etc.

6) Il est encore un domaine fort vaste au sujet duquel on parle très fréquemment, encore que d'une manière assez impropre, d'illusion : à propos de « la vie », du bonheur, de l'amour, du métier, de tout en somme, les gens d'âge ou d'expérience jugeant les projets des plus jeunes et des inexpérimentés sont habiles à y déceler des illusions. Par exemple, il est très courant qu'un amour conjugal commence par être rêvé, idéalisé par les fiancés. Il n'y a pas là, à proprement parler, d'illusion morale, c'est-à-dire de jugement erroné sur la valeur de l'amour; cependant, la représentation idéalisée que les fiancés s'en font, l'ignorance où ils sont inévitablement des exigences concrètes qu'ils auront à assumer et des événements qui traverseront leur vie conjugale sont grosses de bien des illusions latentes qu'il leur faudra dépasser, faute de quoi le développement et l'approfondissement de l'amour se trouveront compromis, voire impossibles.

Ce serait une illusion de croire que l'homme est toujours capable de déceler et d'éviter ces illusions de la vie. Il est au contraire normal qu'il en ait, en particulier celles de son âge et de son inexpérience. Les insuffisances de la connaissance de soi et d'autrui, l'ignorance morale, etc, limitent singulièrement notre capacité de distinguer le vrai du faux, le bien du mal, le moins bien du mieux. Dans le domaine de l'affectivité surtout peut-être, nos passions tendent à vicier de l'intérieur notre jugement moral, même quand nous avons conscience de vouloir être sincères. S'il est donc « normal » que l'homme se fasse des illusions dans la recherche du bien moral authentique, il ne lui est pas tant demandé de n'y jamais tomber que d'accepter d'en sortir, de les reconnaître à mesure qu'elles lui apparaissent ou qu'on les lui montre comme telles, et de mieux s'adapter, se soumettre au bien vrai tel que dès lors il l'aperçoit.

2° Dans la vie chrétienne, on peut utiliser la notion d'illusion telle que nous l'avons définie pour la vie morale, mais en l'adaptant : elle est un jugement erroné, porté par une conscience droite, sur la valeur chrétienne d'un acte humain (pureté de l'intention, moyens utilisés, fin recherchée). Un chrétien qui tend à progresser dans l'accomplissement de sa vocation personnelle de fils de Dieu selon l'esprit et à l'image du Christ peut se tromper dans l'appréciation qu'il fait, de bonne foi et son intention étant droite, des moyens à prendre, comme aussi dans la détermination de ce qu'est sa vocation personnelle de fils de Dieu, comme enfin dans sa connaissance personnelle de ce qu'est Jésus-Christ. Il tombe alors dans l'illusion.

Quand il s'agit de l'énoncé intellectuel de la doctrine chrétienne, mieux vaut ne pas employer le mot d'illusion, mais ceux d'erreur ou d'hérésie (matérielle ou formelle). Remarquons cependant qu'il est fort possible qu'une erreur en matière de doctrine s'origine dans des illusions spirituelles. Il est clair aussi que ces dernières contiennent implicitement des erreurs doctrinales qui apparaissent dès que l'on en fait la théorie; l'histoire des divers mouvements d'illuminés le montre (cf *supra*, art. Illuminisme).

Même si nous écartons de notre sujet les illusions diaboliques, les illusions proprement morales et celles de l'illuminisme, même si nous nous limitons à celles de la vie spirituelle au sens précis de cette expression, la matière reste immense et diverse à l'extrême. Tout peut être objet d'illusion : les pratiques comme les vertus, l'apostolat comme la vie contemplative, le soin de la vie intérieure comme le souci de la perfection. Et chacun s'illusionne par des cheminements intérieurs qui lui sont propres. Force est donc d'aborder les illusions de la vie spirituelle à partir d'un point de vue relativement précis et de renoncer à une impossible analyse exhaustive.

Plutôt que de répartir ces illusions, assez artificiellement d'ailleurs, selon les différents stades du développement de l'agir humain (donné psychologique, discernement et jugement, action) ou de les étudier selon les trois étapes classiques du progrès spirituel, nous préférons les situer dans le cadre général du discernement des esprits; ainsi l'ont fait les théologiens spirituels qui ont traité de l'illusion d'une manière un peu systématique (vg Achille Gagliardi † 1607, DS, t. 6, col. 53-64, surtout col. 56; Michel Godinez † 1644, DS, t. 6, col. 565-570, et son commentateur Emmanuel-Ignace de la Reguera † 1752, etc). On se reportera donc à l'article important qui a été consacré au discernement des esprits (t. 3, col. 1222-1291).

2. **Illusions et discernement des esprits.** — Précisons ici quelques notions dont nous nous servirons et la manière dont, à la suite de ces auteurs, nous abordons les illusions de la vie spirituelle. Ce faisant, nous les aurons situées dans un cadre qui permettra de comprendre pourquoi et comment un chrétien dont l'intention est supposée droite et cherchant le bien peut tomber en illusion.

1° Le chrétien comme tout homme est en permanence ouvert aux influences des divers *esprits*, de même que par ses sens il l'est au monde extérieur. *Le bon esprit* vient de Dieu, conduit au bien; inspiré par l'Esprit Saint, il est conforme et il conforme à Jésus-Christ. *L'esprit mauvais* vient du Mauvais; il incite au mal et au péché, soit directement (on parle alors de tentation explicite), soit par des moyens trompeurs, sous l'apparence d'un bien. Les auteurs distinguent souvent dans l'esprit mauvais les esprits diaboliques, mondain et charnel, ces deux derniers étant les « satellites » du premier. *L'esprit propre*, enfin, se ramène à l'amour de soi dévié par la concupiscence, celle-ci étant entendue dans son sens le plus compréhensif (cf DS, t. 2, col. 1344-1347).

Cette notion d'esprit ne signifie pas de soi telle ou telle partie intégrante de la structure de l'âme (DS, t. 1, col. 433-469) ou, si l'on préfère ce langage, de la structure anthropologique, mais un principe d'action qui sollicite l'homme de l'intérieur même des profondeurs de son être. Cela suppose que l'homme, image de Dieu, s'origine dans le Père de tout Bien, qu'il est en intime affinité avec le Christ, parfaite Image du Père et Homme parfait, et qu'il est ductible par l'Esprit Saint. Cela suppose tout autant que l'homme est marqué par le péché et enclin à se vouloir pour lui-même. On voit ici, bien qu'on ne puisse s'y étendre, comment cette notion d'esprit s'appuie sur les données dogmatiques. Si l'on préfère le langage de l'école rhénane, disons que l'âme humaine est ouverte à l'action de la présence divine qui en constitue métaphysiquement le « fond », où elle habite par la grâce (voir DS, t. 5, col. 654-659). Ou encore pourrait-on parler ici d'un « inconscient divin » en tout homme? Faute, normalement, de faire l'expérience consciente et pure de ce fond de l'âme où Dieu réside, l'homme doit apprendre à discerner les affleurements conscients de l'action de l'Esprit divin, et des autres esprits. Dans la problématique du discernement des esprits, ces affleurements conscients sont appelés des motions.

En un sens différent, on rencontre des expressions où le mot esprit n'est pas sans parenté avec le sens que nous venons de développer; on dira ainsi d'un homme qu'il a un esprit de prière, de pénitence, d'orgueil, etc, lorsqu'il est habituellement attiré à la prière, ou qu'il connaît des états durables de prière, etc (cf art. Esprit *au sens vital*, DS, t. 4, col. 1237-1238). Cependant ces expressions, quand on les utilise dans le cadre du discernement des esprits, peuvent créer l'ambiguïté : il est en effet nécessaire de discerner si cet esprit de prière vient du bon esprit, du mauvais ou de l'esprit propre. Mieux vaut donc réserver le mot esprit aux trois principes d'action qui peuvent agir sur la conscience de l'homme.

2° On appelle *motion* une impulsion d'un esprit donné par laquelle il exerce une influence actuelle dans la conscience; on entend donc par motion tout désir, pensée, attrait, penchant, état d'esprit, etc, qui sollicite actuellement la conscience. Le discernement des esprits ne consiste pas seulement en un simple jugement de la valeur morale et chrétienne de ces motions; il vise à déceler aussi et surtout d'où elles s'originent, à quoi elles tendent, bref, de quel esprit elles sont.

3° Cette manière d'aborder les illusions dans le cadre du discernement des esprits peut aider à comprendre comment il peut se faire, — et comment il se fait souvent —, qu'un chrétien dont l'intention est droite soit induit à l'illusion, y tombe et parfois y demeure longtemps. Mal discerner l'origine d'une motion qui incite à tel bien objectif, l'attribuer au bon esprit alors qu'en réalité elle vient de l'esprit mauvais, ou n'y pas déceler les déviations stérilisantes de l'esprit propre, c'est tomber dans l'illusion. Ne pas discerner les habituelles recherches de l'amour de soi au sein même d'une conduite vertueuse ou de l'affectivité spirituelle et se persuader que nous sommes bien dans l'esprit de Jésus-Christ, c'est être dans l'illusion.

3. **Principaux types d'illusion spirituelle.** — On sait que saint Ignace de Loyola divise ses Règles du discernement des esprits en deux séries qui correspondent aux deux situations principales de la liberté de l'homme dans son progrès spirituel.

1° Dans la première situation, la liberté se trouve devant l'*option entre le bien et le mal*; l'homme à la conscience droite veut aller du mal au bien. Il est alors tenté « à visage découvert » par l'esprit mauvais; il s'éprouve comme attiré par ce qu'il sait être moralement ou chrétiennement mauvais ou comme arrêté par la difficulté du bien à faire; sa conscience (supposée droite, rappelons-le) est mise en situation de choisir actuellement pour le bien et contre le mal. Au niveau de cette conscience droite, le bien et le mal apparaissent justement comme tels : on ne saurait alors parler d'illusion et, si l'homme se trompait sur la valeur objective de ce qui se propose à son choix, ce serait par erreur ou par ignorance, non par illusion.

Dans cette première situation, le chrétien est susceptible cependant de tomber dans l'illusion, non pas *in actu*, comme nous venons de l'expliquer, mais dans le temps qui suit, après la tentation surmontée et l'acte moralement bon qu'il a posé. Au lieu de maintenir les conditions de sa fidélité au bien et de son refus du mal, il se laisse tromper par une fausse assurance que l'esprit mauvais lui suggère à partir de sa fidélité passée (tentation repoussée, acte bon réalisé) ou de la grâce expérimentée (consolation, lumière). Cette illusion consiste en ce que, loin de maintenir sa liberté orientée vers le bien, l'homme oublie combien, avant son choix, il se trouvait divisé, tenté; il cède aux mirages de la présomption de ses propres forces ou de sa propre bonté, au lieu de se souvenir de sa faiblesse; il se laisse aller à l'orgueil ou au contentement vaniteux en s'attribuant le pouvoir de faire le bien, au lieu de se tenir dans l'humilité, la dépendance et l'action de grâce; il cesse de veiller sur ses points faibles et néglige les précautions de la prudence; il tend enfin à la prétention de se conduire seul, sans recourir à l'ouverture de conscience et au contrôle d'autrui (cf *Exercices spirituels*, n. 323-327). Telles sont les formes d'illusion que souligne ici saint Ignace : elles sont des variétés de l'illusion fondamentale qui consiste en ce que l'homme se croit capable du bien par ses seules forces d'intelligence et de volonté.

Céder, fût-ce sans le remarquer, à ce genre d'illusion ouvre la porte aux insidieuses tromperies de l'esprit mauvais et libère en nous les fallacieuses requêtes de l'esprit propre. C'est ainsi qu'on voit la fidélité au bien dégénérer en pensées, conformes certes à la foi et à la morale chrétiennes, mais outrées, partielles, mal équilibrées, inadaptées au réel et qui attirent en dehors de nos devoirs évidents, de nos responsabilités actuelles; ou bien la tension vers le bien se détend et on se laisse aller à une fausse paix et à une insouciance prématurée; ou encore on cède à des paroles et à des actes ostentatoires inspirés en fait par la vanité ou l'orgueil; on se permet de juger autrui du haut de sa propre avancée dans la perfection; etc.

Toutes ces motions peuvent n'être qu'à l'état de premier mouvement spontané, incontrôlé; elles peuvent encore se mêler à la réflexion et à la prière même : si elles ne sont pas décelées, discernées et rejetées, elles ramènent insensiblement l'homme, du bien qu'il avait choisi, au mal qui va à nouveau le tenter.

Il est inutile de multiplier les exemples des formes diverses de ces illusions; elles sont conformes le plus souvent aux pentes naturelles du tempérament de chacun, aux faiblesses de son psychisme, etc. Mais

il est important de bien comprendre qu'elles ont pour effet de réincliner progressivement l'âme vers l'esprit propre et par lui vers l'esprit mauvais, si bien qu'une nouvelle tentation, le prochain choix entre le bien et le mal la trouveront désaccordée d'avec le bon esprit, démunie de force et d'attrait au bien; c'est pourquoi, les motions de ce bon esprit lui apparaîtront alors exigeantes, coûteuses, difficiles.

2° Dans la seconde de ses situations fondamentales, la liberté chrétienne ne se trouve plus tant devant le choix actuel entre le bien et le mal, mais, ayant opté pour la vraie liberté qui se trouve dans le Christ, elle a à s'orienter parmi plusieurs biens possibles, à *trouver ce qui est le meilleur*; autrement dit, choisir entre le mieux et le moins bien.

A la différence de la première situation dans laquelle le bien et le mal apparaissent normalement comme tels à la conscience droite et éclairée et dont nous avons dit plus haut que le choix est exempt d'illusion, ici l'illusion va se trouver possible au sein même du choix; c'est dire que le discernement des esprits est beaucoup plus délicat dans la seconde situation.

Car quels critères vont montrer ce qui est *hic et nunc* le mieux? Répondre à cette question reviendrait à faire ici un traité complet du discernement des esprits. On peut se reporter, en ce qui concerne les règles ignatiennes au commentaire très éclairant, le meilleur que nous connaissions, qu'en fait G. Fessard (dans *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace..*, t. 1, coll. Théologie 35, Paris, 1956, p. 235-304). Nous nous limitons, quant à nous, à quelques remarques générales inspirées de cette étude.

1) Pour celui qui va du bien au mieux, la première source d'illusion dans son discernement du meilleur est de confondre ce qui est meilleur en soi, en son contenu objectif, avec *le meilleur pour lui*. Non seulement la recherche de la perfection en soi risque fort de recéler une subtile recherche de sa propre excellence, mais encore on peut à bon droit se demander si la perfection, le meilleur en soi, existe, hormis en Dieu et son Christ. La théologie spirituelle établit justement une échelle de valeurs dans les différents moyens de perfection, dans les états de vie, etc. Il ne s'ensuit pas pour autant que le choix actuel de ce qui est objectivement le meilleur soit le meilleur pour moi *hic et nunc*. Si l'on se guide d'après le meilleur en soi, on tombera tôt ou tard dans l'illusion. C'est par rapport à la personne, à son cheminement propre, à son progrès spirituel et à la fin personnelle qu'elle vise qu'un choix actuel du meilleur a un sens, c'est-à-dire une signification et une orientation. Ceci veut dire que le contenu objectif du choix du meilleur pour elle n'est qu'un moyen, nécessaire peut-être, mais seulement un moyen par rapport à la fin ultime qui est visée. Si donc il s'agit d'un moyen à prendre ou à rejeter, l'indifférence, — au sens ignatien (cf DS, t. 7, col. 1688-1696) —, est normalement requise et le discernement des esprits doit se faire à la lumière de la fin ultime à laquelle tend la personne et non à celle d'une fin limitée, partielle, qui en fait n'est qu'un moyen. Ceci est d'autant plus vrai que le choix à faire va orienter l'existence chrétienne d'une manière plus décisive et plus durable.

L'illusion va donc s'insérer dans un discernement du mieux qui n'est pas rapporté, soumis à la fin vraie, éclairé par elle. Certes, la pleine connaissance de cette fin n'apparaît existentiellement à chacun que progressivement dans le cours de la vie chrétienne; elle est corrélative à une unification croissante de la liberté personnelle dans le mystère chrétien, qui recèle justement cette fin et qui la révèle à mesure que l'on chemine vers elle, qui ordonne peu à peu toute chose à sa place de moyen plus ou moins ordonné à cette fin. C'est l'unification progressive de la liberté dans le mystère chrétien qui permet à la personne de mieux discerner où se trouve *hic et nunc* le meilleur pour elle. Cependant, si peu déterminée qu'elle puisse être dans les débuts d'une existence chrétienne, la fin personnelle est toujours contenue dans la connaissance du Christ; elle se spécifie à mesure que l'on est amené à poser des choix qui engagent la liberté et par elle l'existence, à mesure que l'existence personnelle prend son sens chrétien (signification et direction).

Première conséquence de ceci : plus un moyen choisi est directement ordonné à la fin ultime personnelle (vg le choix d'un état de vie), moins facilement il doit être remis en question, plus aussi les choix ultérieurs du meilleur doivent s'inscrire dans l'orientation qu'il a suscitée. Ce serait une illusion de croire que d'autres, meilleurs, qui contrediraient celui-là sont possibles, toutes choses égales d'ailleurs : ce meilleur est dès lors devenu pour la liberté, non plus un meilleur parmi d'autres possibles, mais le bien nécessaire pour elle, de telle sorte que ce qui l'en écarterait, même meilleur en soi, devient un mal pour elle.

Seconde conséquence : de ce qu'un moyen soit le meilleur pour moi, il ne s'ensuit pas qu'il en soit de même pour autrui, — illusion simpliste, mais fréquente.

2) Autre source d'illusion dans le choix du meilleur, le manque de *pureté d'intention*. Étant donné que la juste connaissance de la fin personnelle n'apparaît qu'avec la progressive unification de la personne dans le mystère chrétien, il est évident que pendant la majeure partie de son cheminement spirituel le chrétien se trouve *de facto* divisé : la pureté de l'intention lui est donc difficile, non parce que cette intention manque de droiture, mais parce que, même actuellement droite, elle porte en elle-même ses divisions. Le manque d'unification où elle est tend nécessairement à mêler l'esprit propre et par son intermédiaire l'esprit mauvais aux inspirations du bon esprit.

Ce mélange vicieux apparaît très fréquemment à travers la durée d'une réflexion ou d'un acte : supposons un discernement de ce qui est vraiment meilleur pour moi actuellement à la lumière de ma vraie fin et sous la pure impulsion de l'Esprit Saint; mon choix, opéré dans la docilité, la droiture et même la pureté actuelle de l'intention, ne va pas tarder à être en butte, plus ou moins consciemment, aux autres tendances de la personne divisée. Celles-ci vont tendre à récupérer leur propre bien au sein même de l'action bonne; d'où les phénomènes de compensation, d'adoucissement, de compromis, les pensées intéressées ou orgueilleuses, etc, qui se greffent sur l'intention toujours droite et font que le mouvement de la liberté vers le meilleur débouche en réalité sur du moins bon.

Ces secrètes recherches de soi-même sont « normales », étant donné que l'on est divisé, mais elles ont pour redoutable effet de rendre l'intention impure, mélangée. Ce que la psychologie nous apprend des fausses ou des insuffisantes sublimations de l'affectivité s'applique ici à plein. On sait assez quelles illusions peuvent en découler dans la pratique, mais, quelles qu'elles soient, elles ont en commun que celui qui est illusionné croit pur ce qui ne l'est pas. Sa liberté se trouve dès lors en

fait déviée et déjà secrètement accordée au moins bien et non orientée vers le meilleur, comme elle le croit.

Voir, par exemple, les illusions de l'intention impure dénoncées par sainte Angèle de Foligno (*Le Livre de l'expérience des vrais fidèles*, éd. M.-J. Ferré, n. 92-94, Paris, 1927, p. 182-187).

3) Qu'il s'agisse d'un choix illusoire du meilleur ou de la retombée inaperçue dans une intention impure, l'illusion se manifeste tôt ou tard à la conscience droite de deux manières principales : ou bien, à travers des cheminements très variables, le chrétien se trouvera en fin de compte intérieurement enclin au mal et au péché; ou bien il perdra la paix spirituelle dont il jouissait avant de tomber dans l'illusion. Pourvu que l'on dispose d'assez de temps pour qu'elles puissent se développer, les conséquences du mouvement vers le moins bien que recèle toute illusion apparaissent inévitablement.

4) Il ne suffit pas d'apercevoir que l'on est tombé dans l'illusion et de se réorienter vers le mieux. Il importe tout autant, du point de vue spirituel, d'en tirer les enseignements. Si l'esprit propre et, dissimulé derrière lui, l'esprit mauvais ont réussi à la tromper, c'est donc que l'intelligence spirituelle n'est pas aussi clairvoyante qu'il paraissait, et peut-être aussi la simple connaissance de soi. S'ils ont réussi à durcir la volonté jusqu'à l'obstination dans le choix illusoire d'un meilleur qui en fait n'aboutit qu'au mal, c'est que cette volonté n'est pas en vérité soumise au vrai bien, mais déviée par la secrète recherche de soi-même. Ces constatations invitent à plus d'humilité en face du passé; ces motions vers le meilleur qui étaient dans la conscience, il faut les attribuer au bon esprit, à la grâce de Dieu et non au bon vouloir humain, puisqu'en fait il n'a pas su s'y maintenir. Ces constatations invitent ensuite à plus de disponibilité en face de l'avenir, à un renoncement qui doit s'étendre jusqu'à la forme et au degré de ce qui apparaît comme progrès spirituel, à une plus grande docilité enfin, parce qu'il appartient à Dieu et non au vouloir humain de déterminer ce qui est le meilleur pour l'homme. Se dégageant ainsi d'illusions successives au fur et à mesure de son unification dans le mystère chrétien, le chrétien prend conscience qu'il a été peu à peu délivré de la fausse liberté qui se prétend seule cause de soi et qui est donc luciférienne, et que la réalité et la vérité de sa liberté humaine lui sont données dans la reconnaissance et l'accueil de la Liberté divine.

4. **L'enseignement des auteurs spirituels.** — A la lumière de la méthode du discernement ignatien, nous avons tenté de montrer comment les illusions peuvent s'insérer dans la décision et dans l'agir chrétien. Les auteurs spirituels dans leur très grande majorité ne traitent pas expressément de l'illusion, bien que tous en parlent. Certains le font à la lumière de leur propre expérience spirituelle : ainsi, sainte Thérèse d'Avila raconte l'illusion dans laquelle elle tomba en prétendant dépasser l'humanité du Christ dans l'oraison (*Vida*, ch. 22) et comment elle comprit que « par cette voie, le démon voulait me tromper » (*Moradas* VI, ch. 7; cf DS, t. 7, col. 1099-1100). D'autres, au détour d'un chapitre et sans s'attarder, soulignent l'une ou l'autre illusion; c'est la manière habituelle de saint François de Sales; on en a un bon exemple dans son *Traité de l'amour de Dieu*, lorsqu'il explique à Théotime comment on peut s'illusionner sur la pureté de son amour de Dieu lorsqu'on est en consolation (9e partie, ch. 9-10, *Œuvres*, t. 5, Annecy, 1894, p. 137-142). D'autres déduisent les illusions des principes de leur doctrine spirituelle, comme des corollaires; par exemple, J.-J. Surin énonce les trois illusions majeures de « ceux qui marchent au chemin de la perfection » : elles consistent à « retenir quelque chose de son propre jugement », à se réserver quelque attache du cœur ou de la volonté et à faire « trop tôt la paix avec la nature » (*Guide spirituel*, 6e partie, ch. 8, éd. M. de Certeau, coll. Christus 12, Paris, 1963, p. 274-279). On trouve des passages équivalents chez de nombreux auteurs, surtout à partir du 17e siècle.

Il en est de même en ce qui concerne les illusions dans la vie d'oraison; pour ne citer qu'un seul exemple, ouvrage de valeur et héritier des traditions ignatienne, carmélitaine et salésienne, on peut voir ce qu'en disent les *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison* de Pierre de Clorivière (éd. A. Rayez, *Prière et oraison*, coll. Christus 7, Paris, 1961, table au mot *illusion*).

Ce qui explique ces quelques caractéristiques de la majorité des auteurs spirituels parlant des illusions, c'est bien qu'ils supposent que le chrétien désireux d'avancer dans la vie spirituelle le fera avec l'aide et sous le contrôle d'un directeur; ils se contentent donc le plus souvent de dénoncer les illusions à la lumière de l'expérience, plus qu'ils n'enseignent une méthode de discernement spirituel applicable par le chrétien lui-même. Cela, saint Ignace le fit.

A sa suite, quelques théologiens spirituels (Gagliardi, Godinez, La Reguera, Bona, Scaramelli, en particulier) ont traité du discernement et de l'illusion d'une manière en quelque sorte systématique; on note cependant qu'ils s'adressent plutôt aux directeurs, à qui ils laissent le dernier mot dans le discernement des illusions. Ainsi, par exemple, J.-B. Scaramelli adresse aux directeurs le chapitre qu'il écrit sur « les esprits douteux et incertains », c'est-à-dire qui sont particulièrement difficiles à discerner, faute de signes suffisamment sûrs (*Discernimento de' spiriti..*, Venise, 1753, ch. 10; trad. A. Brassevin, Paris, 1893, p. 223-255). Scaramelli énumère ici : le désir d'un état de vie autre que celui qu'on a d'abord choisi, l'attrait vers les choses insolites, singulières ou étrangères au devoir, l'aspiration à l'extraordinaire, à l'héroïque (dans la vertu, l'apostolat, la pénitence, etc), l'abondance des consolations sensibles, surtout si elle est ininterrompue, et enfin tout ce qui est « extraordinaire » dans le domaine de l'oraison (révélations privées, extases et ravissements, stigmates, etc). Puisque ces choses sont de soi plus difficiles à discerner, elles sont davantage sujettes à être des illusions ou à en engendrer; il est donc alors de l'élémentaire prudence que le sujet s'ouvre au conseil et accepte le contrôle d'un père spirituel.

Terminons ces indications en mentionnant l'ouvrage remarquable de François Guilloré (DS, t. 6, col. 1278-1294) : ses *Secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions* (Paris, 1673) sont probablement le meilleur ouvrage qui ait été écrit sur le sujet qui nous occupe; bien que d'inspiration ignatienne, l'auteur délaisse cependant ce qui fait l'originalité des Règles du discernement des esprits : au lieu d'expliquer leur méthode, il se contente de l'appliquer aux trois domaines de l'agir extérieur, des vertus et de la vie de l'esprit. On y trouve cependant un enseignement de valeur.

Par contre, l'étude de G. Fessard, citée plus haut, sur *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace*, dont le présent article s'inspire en plus d'un point, met parfaitement en lumière la méthode du discernement des esprits et donc des illusions, tout comme sa cohérence avec l'ensemble du livret des *Exercices spirituels*.

La bibliographie sur les illusions telles que nous les avons traitées n'est pas différente de celle du discernement des esprits; on se reportera donc aux auteurs étudiés dans cet article et aux quelques monographies qui y sont citées.

Étant donné que l'illusion peut affecter tous les domaines de la vie spirituelle, de nombreux articles ont déjà touché à notre sujet de leur point de vue particulier; d'autres éclairent ou précisent ce que nous avons dit.

1) Appartiennent à cette dernière catégorie les articles sur la *direction spirituelle* (t. 3, col. 1002-1214; en particulier sur la *diacrisis*, col. 1024-1028, sur la manifestation des *logismoi*, col. 1032-1061, *passim*, et sur le rapport entre la direction et la psychologie, col. 1143-1173) et sur le *discernement des esprits* (col. 1222-1291).

2) L'article *Démon* (t. 3, col. 142-238) peut servir d'illustration et de cadre à tout ce qui concerne les illusions du mauvais esprit (en particulier la doctrine de l'Écriture, col. 142-152, celle d'Origène, col. 182-189, celle de l'ancienne littérature monastique, col. 189-212).

3) L'illusion est encore abordée dans chacun des articles suivants sous leur angle évidemment particulier : *ascèse* (t. 1, surtout col. 997-1010), *consolation spirituelle* (t. 2, col. 1616-1634), *désir de la perfection* (t. 3, col. 592-604), *désirs* (col. 606-623), *désolation* (col. 631-645), *épreuves spirituelles* (t. 4, col. 911-925), *ferveur* (t. 5, col. 204-220).

4) Ne sont pas sans rapport avec l'illusion et son discernement : la *connaissance de soi* (t. 2, col. 1511-1543), les sentiments de *culpabilité* (col. 2632-2654), la *discrétion* (étudiée sous l'angle de la mesure dans l'agir, t. 3, col. 1311-1330), etc.

André Derville.

Image. — On trouvera ci-dessous les articles suivants :

1. *Image et ressemblance.*
2. *Images et contemplation.*
3. *Images (culte des).*
4. *Images de piété.*

IMAGE ET RESSEMBLANCE. — Le thème de l'image et de la ressemblance est un thème fondamental dans la doctrine chrétienne et dans la vie spirituelle : l'homme a été créé à l'image de Dieu; le Fils de Dieu, le Fils unique, est l'Image parfaite de Dieu; le chrétien est enfant de Dieu dans la mesure même où cette Image parfaite est reproduite en lui. Nous sommes donc au cœur de la vie spirituelle. Aussi ce thème essentiel se trouve-t-il abordé, de diverses façons, dans les articles doctrinaux les plus importants du Dictionnaire, qu'il est nécessaire mais qu'il suffit ici d'énumérer : Contemplation, Divinisation, Fin de l'homme, Grace, Imitation, Inhabitation, etc.

Le thème de l'image et de la ressemblance, depuis une cinquantaine d'années, a été l'objet de monographies, souvent importantes, relatives à l'exégèse, à la patristique, voire à la scolastique. Ce n'est pas le propos de cet article de reprendre ou de répéter ces travaux. Son but est d'élargir et de prolonger l'éventail de ces recherches en présentant, aussi rapidement que possible, un survol de ce thème jusqu'à nos jours. Les exégètes, les théologiens et les spirituels seront tour à tour interrogés sur l'acception du thème *image et ressemblance*, sur son contenu doctrinal et ses conséquences spirituelles, enfin, autant que faire se peut, sur les données de l'expérience mystique.

I. *Dans l'Écriture sainte.* — II. *Chez les Pères de l'Église.* — III. *Aux 11e et 12e siècles.* — IV. *Chez les scolastiques du 13e siècle.* — V. *Des mystiques rhénans au Carmel réformé.* — VI. *Les théologiens d'aujourd'hui et Vatican* II.

I. ÉCRITURE SAINTE

Dans le progrès de la révélation le thème de l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu s'est développé, précisé et renouvelé. C'est cette évolution que nous allons suivre.

1. **Création de l'homme.** — Partons d'un texte fondamental, c'est-à-dire de *Gen.* 1, 26-27, qui nous décrit la création de l'homme à l'image et à la ressemblance de Dieu : « Élohim dit : Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'ils dominent sur les poissons... Élohim créa l'homme à son image, à l'image d'Élohim il le créa, mâle et femelle il les créa ». Dans ce récit « sacerdotal » le poids et la valeur de la description ne viennent pas tant du mot « image », déjà employé à propos de la création des hommes dans des poèmes babyloniens (cf par exemple, l'épopée de Gilgamès, tablette I, col. 2, 33), que du contexte de la révélation propre à la Bible : l'homme est à l'image non pas d'un Dieu, lui-même conçu à l'image de l'homme, mais d'un Dieu à ce point transcendant qu'il est interdit d'en fabriquer une image; dans le monde de la *Genèse*, seul l'homme peut prétendre à ce titre qui exprime sa plus haute dignité.

Cette description situe l'homme par rapport aux autres créatures, par rapport à lui-même et par rapport à Dieu. En effet, être à l'image et à la ressemblance de Dieu comporte pour l'homme le pouvoir de dominer sur toutes les créatures terrestres, spécialement sur les animaux (*Gen.* 1, 26 svv). Et c'est ordinairement ce thème de la seigneurie de l'homme que développent les textes de l'ancien Testament : *Ps.* 8; *Sir.* 17. Par rapport à lui-même et à son espèce, l'homme reçoit le pouvoir, sinon de créer, du moins de procréer avec amour des êtres vivants à l'image de Dieu (*Gen.* 1, 27-28; 5, 1 svv). Ces deux caractéristiques que nous venons de mentionner, et qui apparaissent très nettement dans le récit de *Gen.* 1, nous indiquent déjà que le fait d'être créé à l'image de Dieu ne saurait être considéré comme quelque chose d'extrinsèque à l'homme, ou même comme une simple ressemblance physique extérieure. Il s'agit plutôt ici pour l'auteur sacré de nous donner sur l'homme, considéré globalement, comme une définition ouverte, de nous révéler quelque chose d'essentiel sur ses pouvoirs et son identité, et de le situer dans l'échelle des êtres. Créé par Dieu, il n'est pas à confondre avec la nature ou les animaux; image de Dieu, il est « du côté » de Dieu! C'est cela qui fonde le respect absolu qu'on doit avoir pour l'homme et pour sa vie, « car à l'image de Dieu l'homme a été fait » (*Gen.* 9, 6). Et c'est pourquoi il est constitué dans une situation tout à fait spéciale vis-à-vis de Dieu : de même que l'homme procrée des enfants « à sa ressemblance, comme son image » (*Gen.* 5, 3), ainsi l'homme a été créé par Dieu. C'est dire implicitement que l'homme est comme un fils de Dieu. Dans la généalogie présentée par Luc, la relation qui est établie entre Seth et Adam est identique à celle qui existe entre Adam et Dieu (*Luc* 3, 38).

Est-il possible de préciser davantage cette relation entre Dieu et l'homme telle qu'elle est exprimée en *Gen.* 1, 26-27 : « Faisons l'homme à notre image comme notre ressemblance »? Et d'abord quel est le sens de ce pluriel employé par Dieu? L'homme serait-il créé à l'image, non pas de Dieu tout seul, mais de Dieu-avec-d'autres-êtres? Quels seraient ces autres êtres? Des dieux mineurs, les anges, le monde déjà créé? Ces hypothèses se heurtent au v. 27 où Dieu seul crée l'homme à l'image de Dieu seul : « Élohim créa l'homme à son image, à l'image d'Élohim il le créa ». Le pluriel du v. 26 est-il alors un signe de majesté (cependant le *nous* de majesté n'est pas attesté en hébreu), ou plutôt un signe d'intensité (cf par exemple, *Gen.* 35, 7, etc)?

Quant à l'emploi des deux mots « image » *(cèlèm)* et « ressemblance » *(demûth)*, faut-il voir entre eux une différence telle que le second terme introduirait soit une atténuation du premier, soit un dépassement? D'un point de vue sémantique on serait plutôt tenté de voir dans la « ressemblance » une atténuation de l' « image », atténuation qui pourrait être encore soulignée par les prépositions : le *ke* précédant « ressemblance » étant plus vague que le *be* accompagnant « image ». Cependant, le fait qu'on rencontre ces mêmes prépositions employées de manière inversée en *Gen.* 5, 3 (Adam « engendra un fils à sa ressemblance, comme son image ») montre qu'il ne faut pas chercher trop de nuances derrière ces variations. Quant aux substantifs, le fait qu'on rencontre dans les premiers chapitres de la *Genèse* tantôt les deux expressions ensemble (1, 26), tantôt la première seule (1, 27), tantôt la seconde seule (5, 1), montre bien qu'il ne faut pas exagérer la distinction entre ces deux mots. Ces objections valent aussi bien contre la tentation de majorer le sens du mot « ressemblance » par rapport à l' « image ».

Cependant ici intervient une donnée nouvelle : la traduction des Septante. En introduisant ici les mots εἰκών (eikôn) et ὁμοίωσις (homoiôsis) le traducteur grec, plus ou moins consciemment, a enrichi ces versets de résonances, d'allusions, de virtualités propres au sens grec de ces deux mots. Or, sous l'influence de Platon et de ses disciples, εἰκών (eikôn) à cette époque peut signifier une participation sous mode sensible, tandis que ὁμοίωσις (homoiôsis) indique la ressemblance spirituelle parfaite vers laquelle l'homme doit tendre. Est-ce à cause de cette orientation de pensée que la Septante a préféré traduire *demûth* par εἰκών (eikôn) en *Gen.* 5, 1 : « Le jour où Élohim créa Adam, il le fit à la ressemblance [Septante : à l'image] d'Élohim ». Ou bien faut-il au contraire utiliser ce fait pour soutenir que le traducteur grec ne voyait pratiquement aucune différence entre des mots interchangeables dans la traduction? De plus, en *Gen.* 1, 26, le traducteur grec ne voit aucune différence entre les deux prépositions qu'il traduit de la même manière. Quant au fait qu'il ait coordonné les deux expressions, ainsi qu'en 5, 3, il est difficile d'en tirer une conclusion. C'est donc de façon discrète, mais réellement, que la Septante a préparé le terrain à l'exégèse patristique.

2. **Développement du thème.** — Ce développement s'est fait, semble-t-il, selon deux grandes lignes parallèles qui ont coexisté à travers toute la Bible. D'une part, on a précisé le thème en soulignant le lien direct ainsi établi entre Dieu et l'homme. D'autre part, on a insisté sur la distance qui séparait l'homme de Dieu : dans cet intervalle l'image parfaite (Adam céleste, la Sagesse, en vérité le Christ) doit conduire l'homme à Dieu.

1° *L'homme image de Dieu.* — Dans le livre de la Sagesse, l'homme n'est plus seulement « à » l'image de Dieu (expression imprécise qui laissait la porte ouverte à d'autres développements), mais il est proprement « image » de Dieu (*Sag.* 2, 23). Dans ce même passage un élément important de ressemblance entre Dieu et l'homme devient explicite, à savoir : l'immortalité.

Le nouveau Testament non seulement applique plusieurs fois à l'homme l'expression « image de Dieu » (1 *Cor.* 11, 7; *Jacq.* 3, 9), mais assez souvent il en utilise et développe le thème. Ainsi le commandement du Christ : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48) apparaît comme une conséquence et une exigence de la doctrine de l'homme image de Dieu. Il en est de même pour un agraphon du Christ, rapporté par Clément d'Alexandrie : « Voir ton frère c'est voir Dieu » (*Stromates* I, 19, PG 8, 812a); conviction qui commande le respect d'autrui (*Jacq.* 3, 9; cf *Gen.* 9, 6) et fonde notre amour envers lui : « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas » (1 *Jean* 4, 20). Cependant cette image imparfaite et pécheresse qu'est l'homme est encore loin de Dieu. Il faut une médiation.

2° *L'homme est conduit à Dieu par l'image parfaite.* — 1) *Adam terrestre et Adam céleste.* — Le judaïsme alexandrin, dont nous avons un écho dans Philon, distingue deux créations selon les deux récits de la *Genèse* : l'homme céleste, qui n'a pas de part à une substance corruptible, est seul créé selon l'image de Dieu, l'homme terrestre est tiré de la poussière (cf Philon, *Legum allegoriae* I, 31-32). Cette spéculation sur les deux Adam sera reprise et transformée par saint Paul qui intervertit l'ordre de leur apparition : l'Adam céleste qui est vraiment l'image de Dieu et qui donne l'incorruptibilité, c'est le Christ, « et de même que nous avons revêtu l'image du terrestre, il nous faut revêtir aussi l'image du céleste » (1 *Cor.* 15, 49).

2) *L'homme est créé selon l'image qui est la Sagesse ou le Logos.* — Le texte de la *Genèse* ne dit pas que l'homme a été créé image de Dieu, mais « à » l'image de Dieu, comme si celui-ci avait d'abord créé une image prototype selon laquelle il aurait ensuite créé l'homme. Cette image intermédiaire c'est la Sagesse, « miroir sans tache de l'activité de Dieu, image de sa bonté » (*Sag.* 7, 26). Conçue « dès le commencement, avant l'origine de la terre » (*Prov.* 8, 23), elle a présidé à la création de l'homme. Selon un courant de pensée parallèle qui s'est développé dans le judaïsme alexandrin, l'image dont Dieu s'est servi pour créer l'homme, l'archétype, l'exemplaire, le principe, le fils aîné, c'est le Logos (cf Philon, *Legum allegoriae* III, 96; *De confusione linguarum* 146-147, etc).

3) *Le Christ image de Dieu.* — Le véritable archétype selon lequel l'homme est créé et recréé, c'est le Christ. Ce thème du Christ image de Dieu ne se trouve explicitement que dans les épîtres de Paul, cependant l'idée n'est pas absente de l'évangile selon saint *Jean.* Entre le Christ et Celui qui l'envoie, entre le Fils unique qui révèle son Père et le Dieu invisible (*Jean* 1, 18), l'union est telle (5, 19; 7, 16; 8, 28-29; 12, 49) qu'elle suppose quelque chose de plus qu'une simple délégation : la mission du Christ dépasse celle des prophètes pour s'apparenter à celle de la Parole et de la Sagesse divines; elle suppose que le Christ soit un reflet de la

gloire de Dieu (17, 5 et 24); elle suppose entre le Christ et son Père une ressemblance qui est clairement exprimée dans cette affirmation, où l'on retrouve, sinon le mot, du moins le thème de l'image : « Qui m'a vu, a vu le Père » (14, 9).

Saint *Paul*, nous l'avons vu, utilise pour l'homme l'expression « image de Dieu », mais à propos de ce thème il insiste encore plus sur le rôle du Christ, Christ Adam céleste, Christ « en forme de Dieu » (dans cet hymne, « forme » a le sens d'image) (*Phil.* 2, 6), enfin Christ image de Dieu. C'est sans doute à la lumière de la Sagesse, image parfaite, qu'il reconnaît d'abord au Christ le titre d'image de Dieu (2 *Cor.* 3, 18, à 4, 4); tandis qu'en *Rom.* 8, 29 c'est par filiation que le Christ est image; selon *Col.* 3, 10, il préside, en tant qu'image, à la création de l'homme nouveau; ainsi, bénéficiant de cette convergence d'éléments anciens et de données nouvelles, la notion d'image de Dieu, telle que Paul l'applique au Christ, spécialement en *Col.* 1, 15, devient très complexe et très riche : ressemblance, mais ressemblance spirituelle et parfaite, par une filiation « antérieure » à la création; représentation, dans son sens le plus fort, du Père invisible; souveraineté cosmique du Seigneur, qui marque de son empreinte le monde visible et le monde invisible; image de Dieu selon l'immortalité : premier-né d'entre les morts; seule et unique image qui assure l'unité de tous les êtres et l'unité du plan divin : principe de la création et principe de sa restauration par une nouvelle création.

Conclusion : L'homme recréé selon le Christ image. — L'homme, image imparfaite et pécheresse, a besoin de cette image parfaite qu'est le Christ pour retrouver et accomplir sa destinée originelle. Après avoir revêtu l'image de l'Adam terrestre, il lui faut, en effet, revêtir l'image de l'Adam céleste (cf 1 *Cor.* 15, 49). Entre ces deux « images » unies dans un seul et même dessein divin (cf *Rom.* 9, 29; *Éph.* 1, 3-14), il existe donc tout à la fois un lien caché, une cassure provoquée par le péché, et un dépassement dynamique. Ce dynamisme ne cesse de s'exercer sur l'homme chrétien : devenu un même être avec le Christ (*Rom.* 6, 3-6; *Col.* 3, 10), il est dès maintenant enfant de Dieu (1 *Jean* 3, 2), donc son image; et sous l'action du Seigneur, le chrétien se transforme toujours plus fidèlement en cette image qu'est le Fils, premier-né d'une multitude de frères (2 *Cor.* 3, 18; *Rom.* 8, 29). Le terme de ce processus d'assimilation à l'image est la résurrection, qui nous permettra de revêtir définitivement l'image de l'Adam céleste et de conformer notre corps de misère à son corps de gloire (*Phil.* 3, 21).

J. Hehn, *Zum Terminus « Bild Gottes »*, dans *Festschrift E. Sachau*, Berlin, 1915, p. 36-52. — W. Caspari, *Imago divina*, dans *Festschrift R. Seeberg*, t. 1, Leipzig, 1929, p. 197-208. — G. Kittel, G. von Rad, H. Kleinknecht, Εἰκών, dans Kittel, t. 2, 1935, p. 378-396. — P. Humbert, *Études sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse*, Neuchâtel, 1940. — Th. C. Vriezen, *La création de l'homme d'après l'image de Dieu*, dans *Oudtestamentische Studiën*, t. 2, 1943, p. 87-105. — H. van den Bussche, *L'homme créé à l'image de Dieu (Gen. 1. 26-27)*, dans *Collationes gandavenses*, t. 31, 1948, p. 185-195. — K. L. Schmidt, *Homo imago Dei im Alten und Neuen Testament*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 15, 1948, p. 149-195. — L. Koehler, *Die Grundstelle der Imago-Dei-Lehre, Genesis 1, 26*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 4, 1948, p. 16-22. — J. Giblet, *L'homme image de Dieu dans les Commentaires littéraux de Philon d'Alexandrie*, Louvain, 1949.

J. J. Stamm, *Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*, dans *Antwort. K. Barth zum 70. Geburtstag*, Zurich-Zollikon, 1956, p. 84-98. — F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, Berlin, 1958. — J. Kürzinger, Συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ *(Röm. 8, 29)*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 2, 1958, p. 294-299. — D. M. Cressan, *Imago Dei. A Study in Philo and St. Paul*, Maynooth, 1959. — J. J. Stamm, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament*, Zurich, 1959. — P. G. Duncker, *L'immagine di Dio nell'uomo (Gen. 1, 26.27). Una somiglianza fisica?*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 384-392. — J. Jervell, *Imago Dei. Gen. 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen, 1960. — H. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, dans *Lex tua veritas* (Festschrift H. Junker), Trèves, 1961, p. 89-100. — C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, coll. Lectio divina, Paris, 1961.

K. Prümm, *Reflexiones theologicae et historicae ad usum Paulinum termini « eikon »*, dans *Verbum Domini*, t. 40, 1962, p. 232-257. — E. Larsson, *Christus als Vorbild*, Uppsala, 1962. — E. Schlink, *Die biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes*, dans *Pro veritate* (Festgabe L. Jaeger, W. Stählin), Münster, 1963, p. 1-23. — W. H. Schmidt, *Die Schöpfungsgeschichte der Priesterschrift*, Neukirchen, 1964. — O. Loretz, *Der Mensch als Ebenbild Gottes (Gen. 1, 26 ff.)*, dans *Anima*, t. 19, 1964, p. 109-120. — T. Müller, *Gottesbild und Gottesbeziehung im Neuen Testament*, Zurich, 1966. — A. Feuillet, *Le Christ, Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, coll. Études bibliques, Paris, 1966, p. 151-158, 344-346, 363 svv. — O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, Munich, 1967. — P. Beauchamp, *Création et séparation*, Paris, 1969.

L. Scheffczyk, *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt, 1969, réédition des articles signalés ci-dessus de L. Koehler (1948), K. L. Schmidt (1948), J. J. Stamm (1956), J. Kürzinger (1959), P. G. Duncker (1959) en traduction allemande, E. Schlink (1963), O. Loretz (1964).

Art. Homme, ch. 2 L'homme « dans le Christ », par B. Rey, DS, t. 7, col. 622-637.

Paul Lamarche.

II. PÈRES DE L'ÉGLISE

A. PÈRES GRECS ET ORIENTAUX

Le thème de l'image et de la ressemblance chez les Pères grecs a été récemment traité *ex professo* dans le Dictionnaire par Jean Kirchmeyer. Il serait superflu d'y revenir maintenant. En effet, l'article Grecque *(Église)*, dans son chapitre premier consacré à « la vocation de l'homme », présente successivement : les origines et la signification du thème de l'image et de la ressemblance chez les Pères grecs (1°), l'Archétype de l'image (2°), l'image de Dieu (3°) et la ressemblance (4°) (DS, t. 6, col. 812-822, avec une abondante bibliographie). Consulter aussi l'art. Divinisation. *Patristique grecque*, t. 3, col. 1376-1389.

Pour les Pères syriaques, se reporter à l'art. consacré à S. Éphrem, t. 4, col. 788-800, et à l'art. *Église* Syriaque.

B. DANS LA PATRISTIQUE LATINE

La tradition occidentale de l'image de Dieu n'est pas totalement indépendante de la tradition orientale; les idées d'Irénée, d'Origène, de Grégoire de Nysse en particulier, se sont transmises dans les pays de langue latine par des voies encore mal connues, et sans doute avant tout par les catéchèses baptismales et les prédications quadragésimales dont l'*Hexaeméron* était le thème principal; on a même émis récemment l'hypothèse d'un « fonds commun » d'interprétations, peut-être rassemblé dans quelque « epitome » (cf T. Jansma, *L'Hexaeméron de Jacques de Sarûg*, dans *L'Orient*

chrétien, t. 4, 1959, p. 278, repris par J.-P. Bouhot, *Pentateuque chez les Pères*, DBS, t. 7, 1963, col. 708).

Les auteurs occidentaux marqueront cependant leurs exposés de leur mentalité propre. Chez les grecs, presque naturellement théologiens et métaphysiciens, la spéculation relève avant tout de la θεωρία; ils voient dans le Fils une « image invisible » du Père, comme Logos de Dieu et Logos de l'univers tout ensemble (cf R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle*, t. 1, p. 28-51), et l'âme humaine comme une image seconde de cette Image parfaite; quand ils parlent de l'homme, et du progrès spirituel par lequel celui-ci réalise l'assimilation de plus en plus parfaite au Logos, ils songent moins à l'ascèse ou à l'effort volontaire qu'à un processus d'imprégnation intérieure; l'analogie, chez eux, va plutôt de Dieu à l'homme. Chez les latins, l'accent est mis sur la *ratio* dans la réflexion et sur la *voluntas* dans la purification; ils insisteront beaucoup moins sur la relation de l'homme *ad imaginem* au Fils qui est proprement *Imago*, — du moins cette relation, à la différence de ce que pense Origène, n'est-elle pas première dans leur spéculation; par contre, ils mettront en relief les aspects psychologiques et moraux de la doctrine de l'image; l'analogie, chez eux, est plutôt ascendante; elle va de l'homme à Dieu.

Nous présenterons les auteurs dans l'ordre chronologique. On pourrait néanmoins les diviser en trois groupes : ceux qui s'inspirent davantage de la philosophie stoïcienne : Tertullien et Lactance; ceux qui sont marqués par le néoplatonisme : Marius Victorinus, Ambroise et Augustin; ceux enfin dont la réflexion ne relève d'aucune école mais qui s'efforcent de systématiser les données de l'Écriture : Hilaire, Jérôme et Grégoire le Grand. Nous nous bornerons à l'image de Dieu dans l'homme; la plupart des auteurs rappelleront d'ailleurs que seul le Fils est proprement Image, et que l'homme est créé à l'image du Fils.

1. **Tertullien** († après 220) mérite une attention spéciale tant par son ancienneté que par l'originalité de ses idées; il n'a pas écrit de commentaire sur la *Genèse* mais en donne un équivalent dans le second livre de l'*Adversus Marcionem* (4-10); c'est là qu'il faut chercher son anthropologie; d'autres œuvres exposent sa doctrine spirituelle en relation avec l'image de Dieu. Nous nous référons à l'édition complète de CCL 1 et 2 (1954).

1° *L'excellence de l'homme comme image de Dieu.* — Réfutant l'opposition marcionite entre le « faux Dieu » de l'ancien Testament et le « vrai Dieu » du nouveau, Tertullien montre comment la bonté du Dieu Créateur se manifeste d'abord en ce qu'il fait exister un être capable de le connaître et de jouir de lui (*Adv. Marcionem* II, 3, 2, CCL 1, p. 477). Cet être, c'est l'homme, à qui Dieu prépare un *domicile* comme un « grand bien » *(magnum bonum)*, pour un « très grand bien » *(optimum bonum)* (II, 4, 1, CCL 1, p. 478), et qui est digne d'habiter les œuvres de Dieu parce qu'il est *son image et sa ressemblance* (II, 4, 3, *ibidem*). En outre, la bonté de Dieu s'applique plus activement à la création de l'homme *(operantior operata est)*, puisqu'il ne le crée pas « par une parole de commandement, mais de sa main familière » (*ibidem*; cf *De resurrectione mortuorum* 5, 6, CCL 2, p. 927).

2° *Le lieu et la nature de l'image : l'âme en tant que douée de libre arbitre.* — Ce second aspect de la doctrine sur l'image se situe encore dans la perspective polémique de l'*Adversus Marcionem*; l'intention de Tertullien est de justifier la loi imposée à l'homme, et qui fait l'objet des critiques de Marcion (cf II, 4, 5, CCL 1, p. 479 : sed et *quam arguis legem*, quam *in controuersiam torques*), ensuite d'expliquer comment l'homme a pu pécher. La fin de la loi est de garder l'homme, en le faisant adhérer à Dieu; mais cette loi implique que l'homme soit libre : à la différence des animaux, « seul l'homme est glorifié, parce que seul il est digne de recevoir de Dieu une loi; ainsi, comme un *animal raisonnable*, doué d'intelligence et de savoir, il est contenu par une *liberté elle aussi raisonnable*, soumis à celui qui lui a soumis toutes choses » *(ibidem)*. La loi est donc le signe de la dignité de l'homme, en même temps que l'exigence de sa liberté. En outre, Tertullien lie très explicitement le libre arbitre à l'image de Dieu :

> Je trouve l'homme constitué libre quant à sa décision et quant à son pouvoir, et je ne vois en lui rien qui exprime mieux l'image et la ressemblance de Dieu que la « forme de ce statut » *(eiusmodi status formam)*. Ce n'est pas en effet par son visage ou ses traits corporels, si divers dans le genre humain, que l'homme est l'expression de Dieu qui est uniforme, mais c'est selon cette substance qu'il a tirée de Dieu lui-même que l'homme a été marqué de la forme de Dieu, de Dieu qui lui garantit à la fois la liberté de son choix et son pouvoir. C'est ce « statut » que confirme en outre la loi alors imposée par Dieu. Aucune loi en effet ne saurait être imposée à qui n'aurait pas en son pouvoir l'obéissance requise à la loi; pas davantage, la menace de mort ne saurait être liée à la transgression si le mépris de la loi n'était imputable à l'homme en raison de sa liberté de choix (II, 5, 5-7, CCL 1, p. 480).
>
> Il fallait donc que Dieu fût connu. Cela est bon, en effet, et raisonnable. Il fallait donc qu'existât quelque chose qui fût digne de connaître Dieu. Qu'aurait-on pu concevoir qui en fût aussi digne que « son image et sa ressemblance »? Et ceci également est bon, assurément, et raisonnable. Il fallait donc que fût instituée une image et ressemblance de Dieu, dotée de libre arbitre et de maîtrise de soi, en laquelle cela même serait considéré comme image et ressemblance de Dieu, je veux dire la liberté de choix et le pouvoir (II, 6, 2-3, p. 481).

On peut interpréter ici le mot *status*, soit comme « ensemble des qualités permanentes attachées à une *res* » (R. Braun, *Deus christianorum*.., Paris, 1962, p. 201), soit comme « la condition qui découle (de son origine), la loi originelle, physique, permanente qui conditionne le mode d'existence de la chose » (J. Moingt, *Théologie trinitaire de Tertullien*, t. 3, coll. Théologie 70, Paris, 1966, p. 802). Les idées et le vocabulaire de Tertullien relèvent ici de la philosophie stoïcienne (cf S. Otto, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, p. 278-279, qui renvoie à Cicéron, *Tusculanes* I, 66, et III, 2, et à Sénèque, *Epist.* 76, 10; 76, 16; 90, 46).

D'autre part, selon Tertullien, il faut que l'homme soit libre de sa décision et efficace dans son pouvoir, si l'on veut que le bien soit vraiment son œuvre et devienne ainsi sa propriété et comme sa nature : un bien « émancipé de Dieu » et que sa liberté « pèserait en quelque sorte » (II, 6, 5, CCL 1, p. 481 : quasi *libripens emancipati a Deo boni libertas et potestas arbitrii*). Ce pouvoir de faire le bien a comme corrélatif la possibilité de faire le mal; ainsi, la réalité du mal vient de l'homme seul : « Dieu a donné à l'homme le *statut* de la vie, mais c'est l'homme qui s'est donné le *statut* de la mort; et cela il ne l'a pas fait par infirmité ni par ignorance », car « comme image et ressemblance de Dieu il était plus fort que l'ange séducteur » (II, 8, 2, p. 484).

Tertullien cherche le fondement de la capacité de pécher dans la qualité de l'âme; il souligne, en se référant à *Gen.* 2, 7, que l'âme n'est pas « esprit de Dieu », mais « souffle de Dieu » (II, 9, 1 : *adflatum nominans*,

non spiritum) : « L'homme est l'image de Dieu, c'est-à-dire de l'Esprit, car Dieu est Esprit; l'image de l'Esprit, c'est donc le souffle; or l'image ne peut être entièrement adéquate à la vérité » (9, 3, p. 485). « L'intégrité par rapport au péché n'appartient qu'à Dieu seul, non à son image qui ne possède pas la force inhérente à la vérité » (9, 4, p. 485). Pour Tertullien, la possibilité, mais non la nécessité, du péché (9, 8, p. 485 : *potuit sed non debuit*) n'est donc que l'envers du pouvoir de faire le bien et de triompher du mal; l'homme n'est *infirmus* que par comparaison avec Dieu; lorsqu'il le compare aux anges, Tertullien pense qu'il est *fortior* puisqu'il est le maître de l'univers, dont les anges sont seulement les ministres, et qu'il doit juger les anges eux-mêmes, s'il s'établit dans la loi de Dieu (9, 7, p. 485).

3° *L'homme à l'image du Fils.* — Comme l'avait déjà dit Irénée (DS, t. 6, col. 815) et comme le développera Origène, Tertullien dit aussi parfois que l'homme est fait *à l'image du Fils*; mais il pense au Verbe incarné et non à l'image invisible. Le « faciamus » de *Gen.* 1, 26 est dit par le Père « au Fils qui devait revêtir l'homme, et à l'Esprit qui devait le sanctifier » (*Adversus Praxean* 12, 3, CCL 2, p. 1173); l'homme est donc fait à l'image du Fils « homo futurus certior et uerior » (12, 4). Tertullien ne développe pas, car l'intention de ce texte est trinitaire et non anthropologique; la relation de l'homme à l'Esprit n'est pas d'ailleurs explicitée. L'aspect christologique de l'image est plus clairement exprimé, avec une intention anthropologique cette fois, dans un texte souvent cité, et à juste titre : « Quodcumque enim limus exprimebatur, *Christus cogitabatur*, *homo futurus*, quod et limus, et sermo caro, quod et terra tunc... Ita limus ille *iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne*, non tantum dei opus erat, sed et pignus » (*De resurrectione mortuorum* 6, 3 et 5, CCL 2, p. 928).

La relation entre la formation de l'homme et l'incarnation du Fils devient ici réciproque : la première annonce la seconde, et la seconde donne le sens plénier de la première.

4° *Le progrès spirituel et la distinction image-ressemblance.* — Pour beaucoup de Pères grecs, la distinction entre l'*image* et la *ressemblance* correspond à la distinction entre une propriété d'ordre ontologique et un acquis d'ordre spirituel et moral (DS, t. 6, col. 819-821). On trouve également cette idée occasionnellement chez Tertullien. A la différence des éléments naturels qui agissent sur la santé du corps, et des rites judaïques d'expiation dont l'effet était limité dans le temps, les rites du baptême agissent sur le salut de l'âme et ont effet pour l'éternité : « Ita restituitur homo Deo *ad similitudinem* eius, qui retro *ad imaginem Dei* fuerat, — *imago in effigie*, *similitudo in aeternitate censetur* — : recipit enim illum Dei spiritum quem tunc de adflatu eius acceperat, sed post amiserat per delictum » (*De baptismo* 5, 7, CCL 1, p. 282, et éd. Refoulé-Drouzy, SC 35, 1952, p. 74).

Le sens de l'incise *imago in effigie... censetur* est controversé; S. Otto lui donne un sens eschatologique : « Das Ebenbild liegt in der Abbildhaftigkeit des Menschen, das Gleichnis in der ewigen Vollendung » (*art. cit.*, p. 277 et n. 6). Mais cette interprétation ne concorde pas tout à fait avec le contexte qui compare l'effet du baptême à celui des remèdes et des rites judaïques et envisage une sanctification actuelle de l'homme (*De baptismo* v, 6 : *cotidie* populos conseruant, deleta morte per ablutionem delictorum); aussi peut-on préférer la traduction Refoulé-Drouzy : « *imago* a trait à l'image naturelle, *similitudo* à ce qui est éternel » (SC 35, p. 74 et n. 2; cf A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 264; J. Ratzinger, *Volk und Haus Gottes in Augustinus' Lehre von der Kirche*, Munich, 1954, p. 67, n. 5). Cette traduction demande cependant à être expliquée : Tertullien veut dire que le baptême, en rendant à l'homme la *similitudo* et en lui faisant recouvrer le *spiritus Dei* qu'il avait perdu par le péché, renouvelle ainsi la réalité de l'image originelle; ce renouvellement s'accomplit déjà dans le temps, mais en y introduisant le dynamisme spirituel de l'éternité.

Ce dynamisme spirituel exige par ailleurs la collaboration de l'homme qui, par la *disciplina* (la bonne conduite de sa vie à l'école du Christ), doit abandonner peu à peu la qualité de l'homme terrestre pour recevoir celle de l'homme céleste.

C'est ce que dit Tertullien dans un texte du *De resurrectione mortuorum*, inspiré de 1 *Cor.* 15, 45-49, mais aussi de *Éph.* 3, 21-22; citons seulement la dernière phrase : « et *hic habitum* Christi sectemur *ex disciplina* et *illic fastigium* consequamur *ex gloria* : sicut portauimus imaginem choici [χοϊκός], portemus etiam imaginem supercaelestis » (*De resurrectione* 49, 4-6, CCL 2, p. 990). Dans le même sens, *De idololatria* 15, 3 : de même que nous devons rendre à César l'image de César, devons-nous rendre à Dieu cette image de Dieu qui est dans l'homme, c'est-à-dire nous-mêmes (CCL 2, p. 1115-1116).

La distinction entre *imago* et *similitudo* concerne finalement le *progrès spirituel* de l'homme qui, par sa liberté en vertu de laquelle il est image de Dieu, mais une image encore neutre et comme vide, passe à la ressemblance réelle et peu à peu accomplie, en devenant saint comme Dieu lui-même est saint (*Lév.* 19, 2; 1 *Pierre* 1, 16; 1 *Thess.* 4, 3). « Vult enim *imaginem suam* nos *etiam similitudinem fieri*, ut simus sancti sicut ipse sanctus est » (*De exhortatione castitatis* 1, 3, CCL 2, p. 1015). Tertullien fait passer ainsi dans le monde latin la tradition grecque d'Irénée et de Clément d'Alexandrie (cf S. Otto, *art. cit.*, p. 281).

2. La doctrine de l'image tient chez **Lactance** † 317 une place qui n'est pas négligeable; elle s'inspire cependant tout autant des philosophes ou même des écrits hermétiques (par exemple, *Divinae institutiones* II, 10, 14, éd. S. Brandt, CSEL 19, 1890, p. 149 : quod *Hermes* quoque tradit) que de la Bible.

Lactance emploie rarement à propos de l'homme les termes *imago* et *similitudo* (cependant *Epitome* 22, 2, CSEL 19, p. 694 : hominem de limo *ad imaginem similitudinis suae* figuratum; *De ira Dei* 18, 13, CSEL 27, 1893, p. 117 : qui hominem *similem sui* fecit). L'homme est plutôt désigné comme le *simulacrum* de Dieu (*Div. inst.* II, 2, 10, CSEL 19, p. 100 : *simulacrum Dei... ipse homo*; II, 10, 3, p. 147 : fecit sibi ipse *simulacrum sensibile atque intellegens*, id est ad imaginis suae formam).

Lactance affirme aussi que Dieu est *parens* ou *pater* de l'homme (*De opificio Dei* 2, 1, CSEL 27, p. 7 : Dedit enim homini artifex ille noster ac parens deus sensum atque rationem, ut ex eo appareret nos ab eo esse generatos, quia ipse intellegentia, ipse sensus ac ratio est; *Div. inst.* I, 11, 42, CSEL 19, p. 44 : qui uerus *pater* est, per quem sumus et cuius toti sumus).

Bien qu'il situe ainsi l'image dans ce qu'il y a de plus spirituel dans l'homme, Lactance la voit aussi dans le

corps et il développe fréquemment le thème de la *station droite* (pratiquement dans le contexte de tous les passages précédemment cités) comme signe de la ressemblance; il va même jusqu'à dire que l'homme est « cum deo et *uultu* et mente communis » (*Epitome* 65, 4, CSEL 19, 755; *Div. inst.* VII, 5, 6, p. 597).

Pour un exposé plus complet, voir H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, p. 149-154, qui montre la triple dimension, corporelle, spirituelle et morale, de l'image de Dieu chez Lactance.

3. La doctrine d'**Hilaire de Poitiers** († vers 367) a été récemment étudiée par P. T. Wild (*The Divinization of Man according to Saint Hilary of Poitiers*, p. 137-149), qui rassemble et ordonne les principaux textes, puis par M.-J. Rondeau *(Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire)*, qui fait voir plus nettement les liens de cette doctrine avec l'ensemble de l'anthropologie hilarienne; ces deux travaux pourtant ne sont qu'une ébauche, et le sujet mériterait une étude approfondie. Il est vrai que l'anthropologie hilarienne ne relève d'aucune école philosophique (cf H.-D. Saffrey, *Saint Hilaire et la philosophie*, dans *Hilaire et son temps*, Paris, 1969, p. 247-265); on peut sans doute comprendre l'attitude négative d'Hilaire à l'égard de la philosophie « comme une libération des limites de la pure raison » et « une nouvelle évaluation des valeurs » (p. 263); il reste cependant qu'il s'est ainsi privé de cadres structurels et de concepts techniques qui lui auraient permis d'exprimer sa doctrine avec plus de rigueur. Toutefois, à partir de l'expérience et de l'Écriture, Hilaire réussit à construire une anthropologie chrétienne qui ne manque pas de richesse.

1° *Les deux moments de la création et la dualité de l'homme.* — Hilaire n'a pas écrit lui non plus de commentaire sur le récit de la création, mais son exposé sur le psaume 118 et à propos du v. 73 *(Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me)* mérite d'être considéré comme un petit traité *De conditione hominis*. L'opinion commune *(commune judicium)*, dit-il, reconnaît à l'homme la suprématie dans l'univers; « animal doué de raison, d'intelligence, de discernement et de sens », il est à lui-même sa propre fin et se sert à son profit des autres créatures et des dons de sa nature, à condition toutefois qu'il en use pour connaître et adorer le donateur de ces biens. Telle est en droit l'excellence de l'homme, mais peu d'hommes la réalisent en fait.

Qu'y a-t-il de plus difficile, de plus ardu, que de trouver un homme qui se souvienne d'avoir été fait *à l'image et ressemblance de Dieu*, qui, en s'appliquant à l'étude des paroles divines, connaisse la raison de son âme et de son corps, qui ait le sens de l'origine et de la nature de cette âme et de ce corps ainsi que de la fin à laquelle sont ordonnées son institution et son origine? (*In ps. 118*, x *iod*, 1-2, PL 9, 563c-564b; cf éd. A. Zingerle, CSEL 22, 1891, p. 439-440).

Or l'homme qui néglige cette connaissance, et se laisse aller au vice, devient de ce fait indigne du nom d'homme; lui qui est fait *à l'image et ressemblance de Dieu* reçoit alors, dans les prophètes et l'Évangile, les noms de « serpent, race de vipères, cheval, mulet, renard » : « La propriété de son nom lui est ôtée dès lors qu'il s'écarte de l'innocence » (564bc). Aussi l'homme doit-il méditer les mots du *ps.* 118, 73, et en scruter le sens en se référant au récit de sa création.

Hilaire distingue explicitement les deux textes de ce récit : celui de la création à l'image (*Gen.* 1, 26) et celui du modelage à partir du limon (2, 7); il y voit deux *moments* de la création de l'homme (cf M.-J. Rondeau, *art. cit.*, p. 198 svv). A propos du premier, Hilaire reprend brièvement les vues de Tertullien (il les tient sans doute de la tradition grecque, cf Origène, *In Genesim* hom. 1, 12, PG 12, 154-155; S. Basile, homélie *In verba Faciamus* II, PG 44, 280ac; SC 160, 1970, p. 225-230) : l'homme est supérieur aux autres êtres, produits *ex dicto* et par ordre divin, du fait que sa création fait l'objet d'un « conseil » préalable et qu'il est l'œuvre des mains de Dieu (*In ps.* 118, x *iod* 4-5, PL 9, 565bc). Mais la dualité de l'homme se discerne dès que l'on compare le second texte au premier. La distinction entre un état inchoatif *(inchoatio)* et un état parfait *(perfectio)* n'est plus envisagée ici comme signe d'excellence, à la différence du *consilium* du premier texte, mais comme la manifestation de la double nature de l'homme. « Du fait qu'il comporte une nature intérieure et une nature extérieure, discordantes l'une de l'autre, du fait qu'il est constitué en un vivant *(animal)* unique participant de la raison, l'homme fut créé selon un double commencement » (6, 566a).

Le premier de ces « commencements » se fait sans l'adjonction d'une nature préexistante : c'est l'homme fait *à l'image de Dieu*, et cela est d'ordre incorporel; Hilaire précise que l'homme n'est pas fait *image de Dieu*, mais *à l'image de Dieu*, car l'Image de Dieu, c'est le Fils, premier-né de toute créature; il reprend ainsi la tradition grecque (DS, t. 6, col. 814-816). Le second « commencement » comporte par contre l'utilisation d'une *terrena materies* qui est préparée à devenir homme (7, 566ac); plus précisément encore, l'homme en cette double nature est préparé à l'insufflation de l'esprit de vie, « par laquelle la nature de l'âme et celle du corps, pour atteindre la perfection de la vie, seraient tenues ensemble comme par le lien de cet esprit insufflé » (*quodam inspirati spiritus foedere contineretur*, x, 8, 566c-567a).

Comment comprendre cet essai de systématisation, où trop de points de vue s'entremêlent? Hilaire a-t-il une conception bipartite de l'homme (âme-corps) ou une conception tripartite (âme-corps-esprit)? Il est malaisé de le décider (M.-J. Rondeau, *art. cit.*, p. 200, opte pour la conception bipartite, non sans noter la complexité de la question). Il semble qu'Hilaire distingue finalement non pas deux, mais trois moments dans la création de l'homme : la création de l'âme à l'image, le modelage du corps, l'insufflation de l'esprit de vie qui unit l'âme au corps; en outre, il ne dit pas clairement si l'âme du premier moment existe en sa réalité propre ou seulement dans le plan divin; il ne dit pas non plus si l'insufflation de l'esprit de vie est seulement un geste divin, ou si cet esprit de vie est une réalité distincte de l'âme et du corps.

Hilaire s'arrête donc à mi-chemin dans sa réflexion. On peut néanmoins, croyons-nous, expliciter son intention. Si l'on considère l'homme dans sa *structure métaphysique*, il faut dire que celle-ci est bipartite : l'homme est l'union de deux natures, de deux genres; par sa nature intérieure, qui est son âme, il appartient au genre incorporel, par sa nature extérieure, qui est son corps, au genre corporel (6, 566a). Mais si l'on considère l'homme sous l'angle des conditions et des lois de son développement, il faut ajouter non pas un troisième genre, mais un troisième « facteur », le *spiritus vitae* comme lien *(quodam foedere)* de l'âme et du corps; ce lien n'est pas d'ordre ontologique, mais d'ordre *éthique et relationnel*, doublement relationnel

même puisqu'il exprime le rapport de l'âme au corps et de l'âme à Dieu. Dans cette perspective, on peut dire que l'esprit insufflé s'identifie bien ontologiquement à l'âme créée à l'image, mais il dit plus que cette âme considérée comme nature ou comme genre : il lui adjoint le principe dynamique et la norme de l'homme tout entier dans son développement humain et spirituel. On ne fausserait sans doute pas la pensée d'Hilaire en disant que le *spiritus vitae* signifie ainsi le dynamisme de l'image impliqué par le texte scripturaire lui-même : *ad* imaginem et similitudinem. En effet, comme on va le voir, la conformation de l'âme à l'image de Dieu n'est pas réalisée une fois pour toutes au moment de sa création; elle s'actualise progressivement dans la vie spirituelle de l'homme.

2° *Le progrès spirituel comme « spiritualisation » du corps.* — L'anthropologie hilarienne, dès qu'elle envisage l'histoire concrète de l'homme, se développe habituellement selon un schème tripartite dont les deux premiers facteurs sont toujours le corps et l'âme; le troisième facteur varie selon les textes, mais il est toujours en relation étroite avec le *spiritus vitae* ou, plus précisément, avec la fonction d'unification que celui-ci exerce.

Une étude sur ce sujet peut se concentrer sur le commentaire de *Mt.* 10, 29 et 10, 34-35 (cf déjà M.-J. Rondeau, *art. cit.*, p. 201 svv, et Ch. Kannengiesser, DS, t. 7, col. 492-493). Les *deux passereaux* qui se vendent un as, c'est le corps, et l'âme vendus au péché (*In Matthaeum* x, 18, PL 9, 973ab); il est dans l'ordre de la volonté divine que ces deux passereaux deviennent *un* en s'envolant, de même qu'ils deviennent *un* en tombant à terre; mais, dans le premier cas, c'est le corps qui « passe en la nature de l'âme », dans le second, c'est la « subtilité » de l'âme qui « s'alourdit en nature de corps » (19, 974a).

Hilaire cherche ensuite la signification spirituelle du « glaive qui divise le fils contre son père, la fille contre sa mère, la bru contre sa belle-mère », texte qu'il explique en le comparant avec *Luc* 12, 52 : « Ils seront cinq en une seule maison, divisés trois contre deux et deux au-dessus de trois ». Le commentaire allégorique de ces textes aboutit à une sorte d'anthropologie historique et dialectique que l'on peut ainsi présenter. Le glaive, c'est la Parole de Dieu (cf *Éph.* 6, 17), la prédication de l'Évangile; à l'origine, il n'y a que trois habitants dans la maison, le *corps*, l'*âme*, la *volonté* : schème tripartite, où la volonté joue le rôle du *spiritus* unifiant; ensuite, par l'effet de la faute originelle, s'introduisent le péché comme père du corps, l'infidélité comme mère de l'âme; il y a donc maintenant cinq membres, mais les quatre premiers sont unis deux à deux, si bien que nous obtenons un nouveau schème ternaire : *péché et corps*, *infidélité et âme*, *volonté* (23, 976b : et accedens voluntatis arbitrium, *quod totum hominem quodam conjugii sibi jure distringit*). Hilaire note ici que l'infidélité joue par rapport à cette volonté le rôle d'une marâtre, car elle n'a pas engendré les enfants qu'elle captive.

Vient maintenant la rénovation par le baptême : alors la foi en la parole « divise » le corps du péché et l'âme de l'infidélité; on retourne ainsi à la situation d'avant la faute : « mortifié par la foi », le corps passe en la nature de l'âme, tout en continuant à exister en sa matière; le corps commence à vouloir s'identifier à l'âme pour être comme elle spirituel, et la volonté est libérée de sa marâtre, l'infidélité (24, 976bc). Subsistent néanmoins les facteurs de l'état antérieur qui s'opposent à l'*homme nouveau* en une dissension dialectique : « L'origine de la chair et l'origine de l'âme (c'est-à-dire péché et infidélité) et la liberté du pouvoir sont divisés contre deux, c'est-à-dire contre l'âme et le corps de l'homme nouveau qui commencent à vouloir être une seule et même chose » (Hilaire semble vouloir dire que dans cet homme nouveau il n'y a plus à distinguer un troisième élément, puisque la volonté du corps et celle de l'âme coïncident). Les trois composantes du vieil homme sont ainsi soumises aux deux composantes de l'homme nouveau « à qui il convient de dominer en vertu de la nouveauté de l'Esprit » (24, 977a).

De cet exposé laborieux et gauche, il suffira de retenir l'idée que le progrès spirituel de l'homme, à mesure qu'il avance vers la purification, conduit à une *spiritualisation* du corps lui-même (voir encore *In Matth.* v, 4, 944ab; v, 8, 946b). Cette spiritualisation réalise l'unité de l'homme (la doctrine d'Hilaire n'est donc pas dualiste; elle reconnaît seulement une dualité dans l'homme); elle actualise en lui du même coup *l'image et la ressemblance* de Dieu. Les apôtres, hérauts de la Parole de Dieu, sont en effet les premiers à « obtenir la parfaite image et ressemblance du Christ », en même temps qu'ils annoncent pour tous les hommes la possibilité d'y parvenir en vérité (*In Matthaeum* x, 4, 967bc). Comme on l'a vu, la spiritualisation se fait, du côté de l'homme, par la *voluntas* (cf encore *In ps.* 118, XIV *nun* 20, 598c-599a; *In ps.* 134, 14, 759a), mais elle n'obtient son plein effet que par les *miserationes Dei* (*In ps.* 118, X *iod* 15, 569d), c'est-à-dire par la grâce de Dieu; celle-ci est présentée sous diverses formes par Hilaire : incorporation au Christ, baptême, eucharistie, Esprit Saint (P. T. Wild, *The divinization of Man..*, p. 66, 93-94, 119 svv).

3° *La consommation de l'homme comme image de Dieu.* — Tant que dure son existence terrestre, l'homme demeure dans l'ambiguïté; il peut toujours réaliser l'image ou la perdre, puis la retrouver. Il ne la réalise d'ailleurs jamais pleinement, car les séquelles de la faute demeurent et imposent un combat toujours recommencé. C'est après la résurrection, une fois parvenu à la vie éternelle, que l'homme devient pleinement et définitivement ce que Dieu l'appelait à être. La signification de l'image ne se révèle entièrement que dans l'état final de l'existence humaine. Il nous suffira de citer, en le traduisant aussi exactement que possible, un texte significatif du *De Trinitate*; ce texte, qui commente 1 *Cor.* 15, 28, et abonde en réminiscences pauliniennes, montre en outre comment, pour Hilaire, la création de l'homme à l'image est orientée vers l'incarnation et la rédemption, comment encore elle n'obtient sa pleine réalisation que par l'association au Verbe incarné, en qui la chair a dû passer par la mort pour obtenir la gloire de l'esprit.

Dieu sera tout en tous : tel est le profit *(profectus)* de l'assomption de notre nature. Celui en effet qui, bien qu'il fût dans la forme de Dieu, est apparu dans la forme du serviteur, doit à nouveau être proclamé dans la gloire de Dieu le Père, afin que l'on comprenne sans ambiguïté qu'il est resté dans la forme de celui dans la gloire duquel il doit être proclamé [cf *Phil.* 2, 6-11]. Car l'incarnation est une économie de grâce et non une dégradation *(dispensatio, non demutatio)* : il est en effet en cette forme dans laquelle il était. Mais, comme l'état intermédiaire *(medium)* est d'avoir commencé d'être, en tant qu'il a pris la nature de l'homme, à cette nature qui auparavant n'était pas Dieu tout est acquis maintenant quand il est manifesté comme Dieu tout en tous, au terme du mystère de l'économie. Là aussi sont nos gains et nos profits, en ce sens que nous devons nous aussi être conformés à la gloire du corps de Dieu [cf *Phil.* 3, 21]. Car le Dieu Fils Unique, bien qu'il soit devenu homme, n'est pas autre que le Dieu qui est tout en tous. Et cette soumission du corps [cf *Phil.* 2, 8; *humiliavit semetipsum...*], par laquelle tout ce qu'il y a de charnel en lui est dévoré pour devenir nature de l'esprit [cf 2 *Cor.* 5, 4], le constituera Dieu tout en tous, lui qui est

à la fois Dieu et homme : c'est jusque-là que va le profit de cet homme qui est nôtre.

Et nous aussi, nous obtiendrons notre profit, dans une gloire conforme à celle de cet homme qui est nôtre; rénovés dans la connaissance de Dieu, nous serons reformés à l'image du Créateur, comme le dit l'Apôtre : dévêtus du vieil homme et revêtus du nouveau qui se rénove dans la connaissance de Dieu à l'image de celui qui l'a créé (*Col.* 3, 9-10). Ainsi arrive à sa consommation l'homme image de Dieu *(consummatur itaque homo imago Dei)*. Devenu en effet conforme à la gloire du corps de Dieu, il s'élève à l'image du Créateur, comme l'avait préfiguré l'institution du premier homme. Ainsi, après le péché et après le vieil homme, devenu homme nouveau dans la connaissance de Dieu, il réalise la perfection de son institution : il connaît son Dieu et devient par là son image; par la religion, il progresse en profit jusqu'à l'éternité, et par l'éternité il demeure sans fin l'image de son Créateur (*De Trinitate* XI, 49, PL 10, 432a-433a; nous avons ajouté entre crochets des références scripturaires).

Textes parallèles : *In ps.* 118 *lamed* 14, PL 9, 583ab; plus brièvement *In ps.* 9, 4, 293ac. Voir M.-J. Rondeau, *art. cité*, p. 209-210; P. T. Wild, *op. cit.*, p. 141-143.

4. Le rhéteur africain **Marius Victorinus** (converti vers 355, † après 362) traite à plusieurs reprises de l'image de Dieu dans ses écrits trinitaires; sa doctrine sur ce sujet est inséparable de ce qu'on pourrait appeler sa « métaphysique théologique »; elle a été bien étudiée par P. Hadot, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, p. 410-424 (voir aussi R. Javelet, *Image et ressemblance*, t. 1, p. 55-56).

Pour Victorinus, seul le Christ comme *Logos* est image du Père, il lui est « consubstantiel », mais tandis que le Père « est dans le secret, car il est puissance, le Logos est au grand jour, car il est acte » (*Adversus Arium* 1, 19, éd. P. Henry et P. Hadot, SC 68, Paris, 1960, p. 233, 235). Quant à l'homme, il n'est pas *imago*, mais *iuxta imaginem* (ou *ad, secundum* imaginem), à l'image unique, en raison de leur consubstantialité, du Père et du Fils (1, 20, p. 237). Victorinus fait ensuite la distinction entre *image* et *ressemblance*, en l'appliquant d'abord à l'âme; l'*ad imaginem* désigne l'âme en sa substance; la ressemblance se rapporte par contre à la *qualité* de l'âme : elle est « déclarative de qualité » (1, 20, p. 240; cf R. Javelet, *op. cit.*, p. 55). En outre, *selon l'image* relève de l'état actuel, tandis que *selon la ressemblance* appartient à l'ordre eschatologique : l'âme « est donc *selon l'image* maintenant en ce monde; elle sera ensuite *selon la ressemblance* par la foi en Dieu et en Jésus-Christ, telle qu'elle aurait été si Adam n'avait pas péché » (1, 20, p. 241).

La seconde partie du livre 1 de l'*Adversus Arium* (1 B) apporte quelques compléments en faisant intervenir le schème triadique *être-vie-pensée* (cf P. Hadot, *art. cité*, p. 412 svv). Dans cette nouvelle perspective, et en tant qu'elle est à son propre niveau *être-vivre-penser*, l'âme est « l'image de la Triade d'en haut » (1, 63, SC 68, p. 383); la distinction entre image et ressemblance se retrouve ici encore sous un autre aspect : la constitution trinitaire de l'âme dit son *esse*, et c'est en cela que consiste l'*image*; la *ressemblance* dit le *sic esse*, c'est-à-dire la qualité que l'âme acquiert par l'activité qui émane d'elle (p. 384).

La qualité d'image s'étend aussi au *corps humain*. Victorinus l'établit à l'aide de trois considérations. D'abord, comme la Trinité « produit l'âme dans le monde intelligible », ainsi l'âme, « trinité seconde », « déploie une activité constitutrice d'images (ou peut-être : « déploie le monde des images », *explicavit imaginationem*; notre interprétation diffère de celle de P. Hadot dans son *Commentaire*, SC, 69, p. 892-893, et dans *Porphyre et Victorinus*, t. 1, Paris, 1968, p. 322 svv) dans le monde sensible, en engendrant les âmes mondaines » (*Adversus Arium* 1, 64, SC 68, p. 384). C'est donc parce que le corps est le produit de l'activité de l'âme et son image, qu'il est indirectement à l'image de la Trinité.

Ensuite, Victorinus envisage l'hypothèse d'une ressemblance directe du corps : *videamus ergo si et iuxta carnem*. Il rappelle à ce propos l'opinion d'après laquelle l'image du Logos existerait dans le corps *praedivinatione*, c'est-à-dire en prévision de la naissance du Christ selon la chair (pense-t-il à Tertullien?). Cette opinion lui paraît acceptable, à condition toutefois de maintenir que, même incarné, le Logos est « incorporel et au-dessus de tout corps »; cependant, comme il est « puissance de tous les existants et Dieu de toutes choses », on peut dire que l'homme « est aussi selon l'image du corps du Logos » *(ibidem)*. Cette solution cependant ne le satisfait pas, car il fait aussitôt intervenir (en se rapprochant cette fois des vues d'Hilaire) la perspective de la résurrection du corps spirituel qui se réalise d'abord dans le Christ, ensuite en nous (*ibidem*, p. 386-387).

Revenant alors à *Gen.* 1, 26-27, il s'appuie sur le verset : « Il les créa mâle et femelle » pour affirmer : « il est évident que, très mystérieusement, c'est aussi selon le corps et la chair qu'il l'a fait à l'image de Dieu, le Logos étant lui-même mâle et femelle, puisqu'il fut pour lui-même son propre fils, dans le premier comme dans le second enfantement, spirituellement et charnellement » (p. 387; sur l'androgynie du Logos chez Victorinus, voir le commentaire de P. Hadot, SC 69, p. 893-894, et *Porphyre et Victorinus*, t. 1, p. 57, 276).

La distinction entre l'image, qui se rapporte à l'*esse*, et la ressemblance, relative au *sic esse* et à l'activité, rappelle la tradition grecque (DS, t. 6, col. 819-821) et laisse entendre que cette distinction pourrait s'appliquer au progrès spirituel. Marius Victorinus a de fait une idée très nette et très haute de l'existence chrétienne, une conception de l'ascèse et de la mystique (cf l'excellente notice de P. Séjourné, *Victorinus Afer*, DTC, t. 15, 1950, col. 2942-2952) qu'il expose dans ses commentaires sur saint Paul. Cependant, il ne rattache pas habituellement cette doctrine spirituelle au thème de l'image et ressemblance, sinon dans le commentaire d'*Éph.* 4, 23-24 :

« Renouvelez-vous donc selon l'esprit en votre intelligence, et revêtez l'homme nouveau », dit Paul, afin que vous viviez selon cet homme, qui est spirituel quand il sent selon l'esprit (qui spiritalis est, cum ex spiritu sapit). C'est cet homme spirituel qui a été créé *selon Dieu*, c'est-à-dire conformément à Dieu, comme il est écrit : « Faisons l'homme à notre image et à notre ressemblance ». Or Dieu n'a pas un visage ou une figure; mais, comme Dieu est esprit, ainsi sommes-nous aussi créés selon Dieu, afin de sentir selon l'esprit, c'est-à-dire nullement de façon charnelle et selon le monde. Ensuite, quelle est la signification du fait que l'homme est créé selon Dieu, l'Apôtre le dit : *en sainteté, justice et vérité*, c'est-à-dire afin qu'il soit saint, qu'il soit juste et qu'il soit véridique. Or celui qui sent selon le monde, sent selon la chair; et qui sent selon la chair ne sent ni ce qui est saint, ni ce qui est juste, ni ce qui est véridique. Ainsi, puisque l'esprit sanctifie, qu'il vivifie et justifie, cet esprit qui est vraiment, qui est toujours, qui même est seul à être, c'est lui qui est la vérité. Par suite, ceux qui comprennent tout cela, ce sont ceux qui

revêtent l'homme nouveau, renouvelés selon l'esprit en leur intelligence (*In Ep. ad Ephesios* II, 4, 23-24, PL 8, 1279abc).

5. Les vues d'**Ambroise** († vers 397) et de **Jérôme** † 420 sont moins originales et le thème de l'image ne joue qu'un rôle épisodique dans leur œuvre. Dans ses premiers écrits, dirigés contre l'arianisme, Ambroise utilise le *Faciamus* de *Gen.* 1, 26 pour établir l'unité des trois Personnes sous le triple aspect de l'opération, de l'image et de la ressemblance (cf *De fide* I, 3, 23, éd. O. Faller, CSEL 78, 1962, p. 12; I, 7, 51 et 53, p. 23; *De Spiritu Sancto* II, prol. 2, éd. O. Faller, CSEL 79, 1964, p. 87; II, 9, 100, p. 125). Commentant l'*Hexaemeron* en 386 (si l'on accepte la date de P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, 2e éd., Paris, 1968, p. 98-103), Ambroise montre d'abord que seul le Fils est véritable image (*Hexaemeron* VI, 7, 41, éd. C. Schenkl, CSEL 32, 1, 1897, p. 232-233), ensuite, partant de cette idée que *anima* et *mens* sont nous-mêmes, et le corps seulement *nostrum*, il affirme que l'âme seule est faite à l'image de Dieu (VI, 7, 42-43, p. 234); dire que la chair est à l'image obligerait en effet à penser que Dieu est corporel et soumis aux passions du corps (8, 44, p. 235-236). Cette exégèse spirituelle exercera une influence décisive sur la conversion d'Augustin, qui vraisemblablement fut auditeur de ces sermons (cf *De beata vita* I, 4; *Confessions* VI, 3, 4, PL 32, 961 et 721).

Par ailleurs, Ambroise voit le *signe* de l'image dans le fait que l'âme est libre (cf Tertullien) et qu'elle imite l'immensité divine par l'universalité et l'ubiquité de sa *mens* (VI, 8, 44-45, p. 235-236). Perdue par le péché, recouvrée ensuite par la foi qui rend l'âme « conformis Domini Iesu » à mesure qu'elle se détache du « bourbier du corps » (46, p. 237), l'image de Dieu est en l'homme comme l'exigence d'une conduite morale irréprochable : du fait que l'homme est une « peinture de Dieu » et ne doit pas « détruire cette belle peinture », Ambroise tire toute une série de préceptes moraux : interdiction du maquillage pour les femmes, de l'adultère, du crime (47-48, p. 238-240). Il revient ensuite à l'excellence de l'homme : Dieu ne se repose qu'après avoir fait l'homme et l'invite ainsi à se reconnaître comme « image et gloire de Dieu » (49-50, p. 240-243); la dignité de l'homme est égale pour les pauvres et pour les riches et exige des uns et des autres le mépris des biens du corps pour assurer ceux de l'âme (51-53, p. 243-246). Suit un long développement sur la beauté du corps (9, 54-74, p. 246-260), mais Ambroise ne dit pas explicitement que cette beauté soit signe de l'image de Dieu.

Dans sa traduction de la lettre d'Épiphane à Jean de Jérusalem, *Jérôme* évoque les opinions divergentes des Pères sur la nature et le siège de l'image (*Epist.* 51, 7, éd. I. Hilberg, CSEL 54, 1910, p. 409); mais, contrairement à ce que pense R. Javelet (*Image et ressemblance..*, t. 2, p. 26-27, n. 208), on ne peut rien conclure de ce texte sur la pensée personnelle de Jérôme. Celui-ci, quand il expose ses vues propres, suit plus volontiers la tradition des commentateurs. Ainsi, il voit dans le *Faciamus* un *sacramentum Trinitatis*, une évocation voilée de l'unité trinitaire dans la distinction des personnes (*In Isaiam* III, 6, 8, CCL 73, p. 90); il distingue l'image dans l'homme et l'image dans le Fils, en qui il n'y a pas de ressemblance mais égalité, « même nature et même substance », et note brièvement à ce propos que l'image est constituée au moment de la création tandis que la ressemblance est accomplie par le baptême (*In Ezechielem* IX, 28, 11 svv, CCL 75, p. 391).

Peut-être à la suite d'Hilaire, et s'appuyant comme lui sur *ps.* 118, 73, Jérôme met une différence entre *factura* et *plasmatio* : celle-ci « tire son origine du limon de la terre, celle-là commence selon la ressemblance et l'image de Dieu »; la *factura* vient en premier, plus tard la *plasmatio* (*In ep. ad Ephesios* I, 2, 10, PL 26, 470); il affirme également que « l'image et ressemblance n'est pas la forme du corps mais celle de l'âme », image dessinée d'après celle qu'est le Christ, image du Dieu invisible (*In Ezechielem* I, 1, 5, CCL 75, p. 10; IV, 16, 17, p. 183).

Le dynamisme de l'image prend en outre un sens spirituel et eschatologique : l'homme a défiguré l'image de Dieu par le péché, car tout comme les acteurs qui jouent successivement plusieurs personnages, « tot habemus personarum similitudines quot peccata » (*Epist.* 43, 2, 4, CSEL 54, p. 320); mais, par la méditation de la passion du Christ, par la foi professée de cœur et de bouche, l'âme, « imaguncula verae expressaeque imaginis filii Dei », retrouve sa pureté primitive et mérite d'être sauvée (*Epist.* 78, 37, CSEL 55, 1912, p. 79); ainsi l'homme se dépouille peu à peu de l'image du *choicus* (cf χοϊκός, 1 *Cor.* 15, 49; le terme est-il repris de Tertullien?) pour accéder à l'image du supracéleste (*In Isaiam* VIII, 24, 1, CCL 73, p. 316; XVII, 44, 1, CCL 73 A, p. 733).

6. L'enseignement d'**Augustin** † 430 sur l'image de Dieu a déjà fait l'objet de nombreuses études.

Bien des points cependant restent encore obscurs (relation d'Augustin avec la tradition grecque, cf la note 15 du commentaire du *De Genesi ad litteram*, coll. Bibliothèque augustinienne 48; amissibilité de l'image; distinction entre image originelle et image rénovée; image relative au Fils ou à la Trinité entière, etc). Nous toucherons seulement quelques-unes de ces questions. Nous utiliserons les sigles suivants : DQ = *De diuersis quaestionibus* 83; GM = *De Genesi contra Manichaeos*; GLI = *De Genesi ad litteram imperfectus liber*; GL = *De Genesi ad litteram*; *Trin.* = *De Trinitate*; CD = *De ciuitate Dei*; QH = *Quaestiones in Heptateuchum*; S = *Sermones*; nous nous référons à la Patrologie latine de Migne.

1° *Vue d'ensemble.* — 1) C'est d'Ambroise (*supra*, col. 1417) qu'Augustin tient le point fondamental de sa doctrine et sur lequel il ne variera jamais. L'homme est fait à l'image de Dieu selon son âme, et même selon ce qu'il y a de plus élevé dans l'âme : *mens* ou *intellectus* qui est « ce qui excelle en elle », « comme son visage, son œil intérieur et intelligible » (DQ 46, 2, et 51, 1, PL 40, 30b et 32ab; GM I, 17, 27-28, PL 34, 186; GLI 16, 57-62, PL 34, 242-244; GL III, 20, 30-31, PL 34, 292, etc). Cette thèse capitale permet d'abord d'éliminer l'objection manichéenne qui, sous prétexte d'une réciprocité de similitude, accusait les chrétiens d'admettre la corporéité de Dieu (GM I, 17, 27-28, PL 34, 186; *Contra Faustum* XXIV, 2, PL 42, 475-476); ensuite elle situe l'image dans ce qui distingue l'homme des créatures inférieures et fonde son pouvoir sur elles (GM, GLI, GL : textes cités); de surcroît, et ceci est le plus important, elle établit une relation immédiate entre l'homme et Dieu (DQ 51, 2, PL 40, 33, *nulla interposita creatura*) à la fois quant au mode de sa formation (comme créature intellectuelle, l'homme n'est pas formé autrement que l'ange, GL III, 20, 31, PL 34, 292) et quant au mode de sa connaissance (DQ 51, 2); en vertu de cette relation, l'âme humaine

est la meilleure voie d'accès à la connaissance de Dieu (GL x, 24, 40, PL 34, 426). Le corps n'est pas le lieu de l'image; cependant, « fait pour le service d'une âme rationnelle » (CD XXII, 24, 4, PL 41, 790), il participe indirectement à la qualité d'image parce qu'il existe et vit, parce que, apte à contempler le ciel par sa stature droite, il approche de l'image et de la ressemblance plus que le corps animal (DQ 51, 3, PL 40, 33; GL VI, 12, 22, PL 34, 348).

2) La pensée d'Augustin varie sur d'autres points.

Dans ses premiers écrits, il envisage à plusieurs reprises la distinction *imago-ad imaginem* (DQ 51, 4, PL 40, 33; GLI 17, 58, PL 34, 242), ou encore *imago-similitudo (ibidem)*, mais plutôt pour signaler des opinions dont il a connaissance; il n'ignore pas en particulier celle qui distingue l'image qui relève de la création et la ressemblance réservée à l'*homini reformando per gratiam Christi* (QH V, 4, PL 34, 749d; cf GL VI, 19-21, 30-32, 351d-353a). De ces opinions, Augustin admet la valeur (DQ 51, 4 : *non inscite dicitur*); il ne les fait pas siennes quand il expose sa doctrine *ex professo*; nous verrons cependant plus loin que la distinction entre image naturelle et ressemblance par grâce sous-tend sa doctrine de la *reformatio*. On ne doit pas négliger les distinctions d'ordre apparemment grammatical qu'il expose dans ses premiers écrits entre *imago-similitudo* (DQ 51, 4; GLI 16, 57-59, PL 34, 242-243) ou *imago-similitudo-aequalitas* (DQ 74, PL 40, 85-86).

Ces distinctions verbales ont en effet un sens théologique; elles servent surtout à discerner l'image de Dieu dans l'homme (image *créée*, image *in speculo*, mais dans un miroir qui a conscience de ce qu'il reflète, S IX, 8, 9, PL 38, 82) du Fils qui est l'image engendrée et la Ressemblance parfaite. L'homme n'est image que par participation, à la fois semblable et dissemblable; le Fils est image par essence, et donc absolument semblable (GLI 16, 57-60, PL 34, 242-244).

3) Dans le *De Trinitate*, Augustin affirme sans doute à plusieurs reprises que l'homme, dans sa *mens* avec ses facultés et ses actes, est l'image de la Trinité tout entière. Cependant cette relation aux trois Personnes n'est pas indifférenciée. La doctrine du *De Trinitate* ne supprime pas la doctrine des *Confessions* et du *De Genesi ad litteram* sur la dialectique *conversio-formatio* (*Conf.* XIII, 2, 2-3, PL 32, 845-846, cf note 27, coll. Bibliothèque augustinienne 14, p. 613-617; GL I, 4-5, 9-11, et III, 20, 30-32, PL 34, 249-250 et 292-293), qui fait apparaître une relation plus immédiate au Fils comme Principe et comme Verbe : par le Verbe, que toute créature spirituelle imite en sa conversion, l'âme humaine est référée au Père, Source de l'être, et conjointement à l'Esprit, source de la bonté. La doctrine de l'image dans l'homme implique, pour Augustin, une métaphysique de la créature et de l'existence humaine (cf P. Agaësse, note 16, commentaire du *De Genesi ad litteram*, coll. citée). Cette intention métaphysique sous-tend implicitement les recherches du *De Trinitate* qui débordent le plan de l'analyse psychologique. Sans doute, comme l'a bien marqué P. Hadot (*L'image de la Trinité*.., p. 440), « il y a un abîme entre Victorinus et Augustin », celui qui « sépare l'âme antique du moi moderne ». Cependant, si l'on peut chercher dans la structure de l'âme humaine une image de Dieu qui ouvre l'accès à l'*intellectus fidei* de la Trinité, c'est parce que l'âme intellectuelle est ontologiquement la créature la plus proche de Dieu *(nulla interposita creatura)* : voulue comme telle, et réalisant sa vocation par sa conversion, l'âme sait quel est son archétype, comme elle sait qu'elle l'exprime malgré sa dissemblance et peut donc découvrir en elle, par un mouvement de transcendance, quelque chose de la nature divine telle que la foi chrétienne la propose.

La psychologie d'Augustin est toujours enveloppée dans une ontologie. Il semble donc inexact de dire, comme A. Schindler (*Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, p. 230 svv), que les images trinitaires restent au plan de l'analogie extrinsèque et que l'homme n'est pas une *image*, mais un *Ersatz* de Dieu. On peut penser en conséquence que l'unité des trois « démarches successives » (anagogique dans les écrits de Cassiciacum, ontologique et créationniste à partir du *De immortalitate animae*, analogique et réflexive dans le *De Trinitate*) devient de plus en plus consciente dans la pensée d'Augustin, bien qu'elle ne soit pas thématisée mais seulement esquissée en CD XI, 28, PL 41, 341-342 (contrairement à l'opinion de O. du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, p. 450-466).

2° *Image originelle et image reformée.* — Comme l'a remarqué A. Schindler (*op. cit.*, p. 69 svv), l'opinion d'Augustin a varié sur la permanence de l'image après le péché. Jusqu'au *De spiritu et littera* (28, 48, PL 44, 230), c'est-à-dire jusqu'au début de la controverse pélagienne (412), il pense que l'image a été détruite par le péché d'Adam (l'enseignement des premiers écrits sur ce sujet est expressément corrigé dans les *Rétractations* : DQ 67, 4, PL 40, 67, et *Rétract.* I, 26, PL 32, 628b; GL VI, 27, 38, PL 34, 355, et *Rétractations* II, 24, PL 32, 640c). Même après le *De spiritu et littera*, les textes ne sont pas décisifs; comme le note encore A. Schindler, Augustin tend à maintenir la permanence de l'image quand il parle du statut métaphysique de l'homme, et à la nier quand il traite de l'homme déchu.

Cette incohérence se résout partiellement, semble-t-il, si l'on considère attentivement la doctrine du *De Trinitate*, spécialement au livre XIV. En effet, tout en enseignant à cette époque l'unicité et l'inamissibilité de l'image (cf P. Agaësse, note 45 *L'image inamissible*, coll. Bibliothèque augustinienne 16, p. 630-632), Augustin n'en distingue pas moins deux moments et deux niveaux de l'image : la *mens* en tant que *capax Dei* et en tant que *particeps Dei* (*Trin.* XIV, 8, 11, PL 42, 1044c). Le premier moment, qui correspond à la création originelle, définit le statut métaphysique de l'âme, cette *magna natura* qui, en vertu de sa proximité avec Dieu, a la possibilité de participer à la *summa natura* (4, 6, 1040c). La réalité de l'image, en ce premier niveau, se discerne déjà à plusieurs signes : d'abord, en raison des privilèges spécifiques et donc inamissibles de sa nature rationnelle et intellectuelle, en particulier de son immortalité : si misérable soit-elle, l'âme ne cesse pourtant pas de vivre et reste de ce fait toujours capable de comprendre et de contempler Dieu (4, 6); ensuite, par son activité spirituelle qui n'est jamais accidentelle *(adventitia)* à son essence, mais garde toujours « *naturalem* memoriam, intellectum et amorem *sui* » (14, 19, 1050d); enfin par cette situation dialectique de l'homme pécheur qui reste « touché » par la lumière divine au moment où il s'en détourne : il ne serait pas pécheur en effet s'il ne reconnaissait pas intérieurement les *rationes aeternae* de la loi divine dans l'acte même où il la transgresse (15, 21, 1052). Ainsi peut-on discerner l'image de Dieu dans l'âme *antequam sit particeps Dei* (8, 11, 1044c); en ce premier niveau, l'âme est déjà trinité; mais cette trinité n'est pas encore une approche directe de la Trinité divine. Autrement dit, bien qu'elle soit déjà image, l'âme *ne se perçoit pas* comme telle : elle vit en image, mais sans savoir *qu*'elle est et *de qui*

elle est image; l'âme n'est pas encore image pour elle-même : il faut pour cela qu'elle exerce sa relation réelle à Dieu.

Le second moment intervient en effet quand l'âme s'établit dans cette relation vécue, en passant de la mémoire, intelligence et amour de soi, à la mémoire, intelligence et amour de Dieu, car c'est seulement quand l'âme exerce le culte de Dieu qu'elle devient sage et heureuse en participant à la lumière divine (12, 16, 1048). L'accès au second moment dépasse donc l'activité naturelle de l'homme; il exige à la fois une conversion spirituelle et un amour de Dieu qui authentifie l'amour de l'âme pour elle-même; en outre, ce mouvement de l'homme est enveloppé par une grâce divine qui rappelle l'âme à lui (13, 17, 1049c : *commemoratae* vero convertuntur) et lui donne par une « attention gratuite » de pouvoir se relever du péché (nonnisi ejus *gratuito affectu* posse se surgere, 15, 21, 1052a). En d'autres termes, la *reformatio* de l'image après la faute est l'effet d'une relation réciproque entre Dieu et l'homme qui réalise, au plan spirituel, le même effet que la relation *vocatio-conversio-formatio* au plan métaphysique (cf GL I, 4-5, 9-11). La *reformatio* est en même temps une *renovatio* puisqu'elle change le vieil homme en homme nouveau. En rapprochant *Éph.* 4, 23-24, et *Col.* 3, 9-10, Augustin note que la rénovation se fait à la fois *secundum Deum* pour marquer qu'elle ne conforme à aucune créature, et *secundum imaginem Dei* en ce sens qu'elle n'atteint pas autre chose que la *mens* comme lieu de l'image divine (16, 22, PL 42, 1053-1054).

La distinction de ces deux moments permet de comprendre tout ensemble comment l'image ne cesse jamais d'exister dans la *mens*, et comment cependant elle a besoin d'être « recouvrée » par la *reformatio*, puisqu'elle était devenue *deformis et decolor* par le péché (1053a). Par suite, on peut à la rigueur parler de deux images : celle du premier moment est en effet une image virtuelle, une capacité de Dieu, pas encore une possession de Dieu; celle du second moment est une image actuelle, ou plutôt actualisée, en laquelle la ressemblance devient nettement discernable. C'est ce qui explique pourquoi, après avoir affirmé l'inamissibilité et l'identité de l'image, Augustin peut s'exprimer ensuite comme s'il y avait deux images et non une seule : l'image de la consommation qui réalise la « pleine ressemblance » (18, 24, 1055b : hinc in *ista* imagine Dei fieri ejus *plenam similitudinem*), et l'image de l'origine dont parle la *Genèse* (19, 25, 1055d : *illa* imago de qua dictum est : Faciamus...).

3° *Image et vie spirituelle.* — Augustin note explicitement que la *renovatio* ne se fait pas *uno momento*, et elle se distingue en cela de la rémission des péchés qui se fait instantanément au moment du baptême (17, 23, PL 42, 1054c). De même que la guérison complète d'une maladie ou d'une blessure ne coïncide pas avec l'application du remède qui fait cesser la fièvre ou l'ablation du trait, car après avoir supprimé la cause de la maladie il reste à supprimer la maladie elle-même, ainsi la rénovation de l'image se fait, elle aussi, *paulatim proficiendo* et *quotidianis accessibus*. Saint Paul dit en effet que « l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour dans la connaissance de Dieu » (2 *Cor.* 4, 16), or ce renouvellement exige un « transfert progressif de l'amour du temporel à l'éternel, du visible à l'intelligible, du charnel au spirituel » (1054d). Ce progrès et ce « profit », où la *cupiditas* cède de plus en plus la place à la *caritas*, se poursuivent au cours de la vie terrestre jusqu'à leur achèvement dans la gloire céleste :

> Celui que le dernier jour de cette vie trouvera dans ce profit et ce progrès (in quo *profectu* et *accessu*), établi fermement dans la foi au Médiateur, celui-là sera reçu par les anges pour être conduit au Dieu qu'il a adoré et pour être par lui rendu parfait; à la fin de ce monde, il recevra un corps incorruptible, non pour le châtiment mais pour la gloire. C'est en cette image que sera parfaite la ressemblance de Dieu, quand sera aussi parfaite la vision de Dieu (1054-1055a).

Ce texte évoque nettement le *consummatur itaque homo imago Dei* d'Hilaire, ce qui n'a rien de surprenant puisqu'Augustin a lu le *De Trinitate* de l'évêque de Poitiers (cf *Trin.* VI, 10, 11, PL 42, 931).

Pour Augustin, le fait que l'homme est créé à l'image de Dieu constitue son honneur et sa dignité essentielle (cf *Trin.* XII, 11, 16, 1006d), mais c'est un « honneur qui oblige », une dignité qui marque toute son existence : l'image de Dieu doit progresser, à travers toute l'histoire de l'homme, de la capacité de Dieu à la possession de Dieu. L'image de l'origine est ainsi tout entière tendue vers l'image de la consommation qui ne sera plus seulement image mais aussi communion dans la vision (cf XIV, 18, 24, 1055a, citant 1 *Jean* 2, 2 : « Similes ei erimus *quoniam videbimus eum sicuti est* »). En outre, si l'image de l'origine appartient à l'âme seule, l'image de la consommation atteint également le corps qui devient lui aussi spirituel et immortel (1055c, citant *Rom.* 8, 29). En effet, comme Augustin le dit plus nettement encore dans une réponse au manichéen Faustus, il faut que l'homme extérieur lui-même « reçoive la dignité d'une condition céleste afin que soit recréé tout ce qui a été créé, et refait tout ce qui a été fait, celui qui recrée étant celui qui a créé et celui qui refait étant celui qui a fait » (*Contra Faustum* XXIV, 2, PL 42, 476c).

Par la distinction entre les deux moments de l'image ou, si l'on préfère, entre l'image de la création et l'image de la rénovation, Augustin récupère la valeur positive de la distinction entre image et ressemblance et tout le dynamisme spirituel qu'elle contenait chez les Pères grecs et chez Tertullien. Cependant, tandis que les grecs ont tendance à concevoir la rénovation comme un retour à l'intégrité de l'origine, pour lui l'effet de la rénovation déborde l'effet de la création originelle parce qu'elle en déploie et actualise toutes les virtualités (cf GL VI 19-24, 30-35, PL 34, 351-353. G. B. Ladner semble cependant exagérer la différence entre Augustin et les Pères grecs sur ce sujet, *The Idea of Reform..*, p. 153-283).

L'enseignement d'Augustin sur l'homme image de Dieu est un des plus complets, sinon le plus complet, que nous trouvions dans la littérature patristique; il ne s'est pas contenté de reprendre occasionnellement les divers textes scripturaires, mais il les a ordonnés et systématisés en vue de constituer une anthropologie à la fois métaphysique et spirituelle, qui soit à même d'ouvrir l'accès à une théologie (pour une étude détaillée de l'image de Dieu dans les analogies trinitaires, on se reportera à l'ouvrage classique de M. Schmaus, et aux études plus récentes de A. Schindler et de O. du Roy).

7. La doctrine spirituelle de **Grégoire le Grand** † 604, quoique dispersée au hasard des versets qu'il commente, se laisse néanmoins ordonner autour de

quelques grands thèmes (DS, t. 6, col. 882-910); celui de l'image de Dieu ne joue cependant qu'un rôle épisodique et n'intervient que pour illustrer les thèmes plus fondamentaux. On peut sans doute, avec L. Weber (*Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen*, p. 114-116), voir dans la création de l'homme à l'image « le fondement et le point de départ de la vocation divine de l'homme à la vie éternelle »; ce n'est là cependant pour Grégoire qu'une idée très générale qu'il ne systématise jamais avec netteté.

Grégoire n'éprouve pas le besoin de constituer une anthropologie d'ordre philosophique ou psychologique; le seul essai de quelque ampleur se trouve dans un bref passage des *Moralia in Job* sur l'excellence et la faiblesse de l'homme. Ce texte qui commente *Job* 10, 8 « Manus tuae fecerunt me et plasmaverunt me totum in circuitu », semble inspiré du commentaire d'Hilaire sur le verset presque identique du *ps.* 118, 73 (*supra*, col. 1411). Comme Hilaire, Grégoire remonte du *fecerunt me et plasmaverunt me* à *Genèse* 1, 26 et 2, 7, et sa réflexion s'oriente dans la même voie. La création de l'homme n'est pas l'effet d'un *fiat*, mais la résultante d'un *faciamus*, « ut videlicet quia *rationalis creatura* condebatur quasi *cum consilio* facta videretur »; ensuite, l'homme est façonné à partir de la terre « quasi *per studium* » et reçoit le souffle de son créateur qui le constitue en « esprit vivant », pour montrer « par la dignité même de l'action qui le fait être qu'il est fait à l'image de son créateur ». Néanmoins, Grégoire voit une grande distance *(longe distat)* entre la dignité de l'homme à l'image et la perfection de sa béatitude future; cette distance « tient à la chair » car, « du fait que l'esprit est mêlé à la poussière, il est assujetti à l'infirmité » (*Moralia* IX, 49, 75, PL 75, 900ac). La composante terrestre et charnelle de l'homme est ainsi le principe de sa faiblesse; elle est aussi l'excuse de son péché qui, à la différence de celui de l'ange, mérite d'obtenir le pardon. Grégoire va jusqu'à dire que l'adjonction de cette composante charnelle rend l'homme inférieur à lui-même (homo vero idcirco post culpam veniam meruit, quia per carnale corpus *aliquid quo semetipso minor esset accepit*, 50, 76, 900d-901a); il ne s'explique pourtant pas sur le sens de cette formule : sans doute veut-il seulement souligner l'ambiguïté de la condition humaine et la dualité de sa nature.

L. Weber (*op. cit.*, p. 108-114) hésite à définir si l'image de Dieu en l'homme est une composante essentielle de sa nature ou un don de la grâce; les textes ne sont pas d'une entière clarté; en particulier, Grégoire affirme à plusieurs reprises que le péché fait perdre la qualité de l'image (vg *Moralia* XXIX, 10-12, 21-23, PL 76, 488c-489d). On peut penser toutefois qu'il s'agit plutôt d'une *deformatio* ou d'une *perversio* de l'image que de sa perte totale; le signe en est que Grégoire parle alors plus volontiers d'une perte de la *similitudo* : l'image reste, mais cesse d'être *ressemblante*, car le péché l'empêche de s'actualiser (cf L. Weber, p. 113, n. 3, qui rappelle l'opinion de F. H. Dudden, *Gregory the Great..*, t. 2, Londres, 1905, p. 376).

Grégoire dépend beaucoup d'Augustin, comme l'a montré M. Frickel (*Deus totus ubique simul..*, Fribourg, 1956, p. 71-73, 133-134); il a donc certainement connu la distinction des deux moments de l'image du *De Trinitate*; il dépend aussi d'Hilaire, auquel il semble bien emprunter l'idée de la spiritualisation progressive du corps ou de la corporalisation de l'âme suivant la conduite morale de l'homme (*supra*, col. 1413) : quand l'homme vit dans la rectitude, l'Esprit de Dieu est infusé à sa « *mens* terrestre » pour l'élever à l'intelligence de son créateur, mais, dans le cas contraire, *per substractionem Spiritus*, la *mens* elle-même se dessèche et devient poussière (*Moralia* IX, 53, 80, PL 75, 902ab).

Plus généralement, on doit dire que la réalisation et l'actualisation de l'image sont conditionnées par la vie spirituelle de l'homme. L'image est en lui le « sceau de la puissance divine », mais ce sceau devra être rendu « à l'état de poussière » *(ut lutum)*, parce que l'homme a oublié par son orgueil sa faiblesse originelle (XXIX, 10, 21, PL 76, 488cd); par contre, quand il considère l'image dont il est porteur, l'homme imite l'épouse du Cantique (*Cant.* 1, 7) qui, même au milieu des pécheurs, reconnaît la voix de son époux, « se souvient qu'elle a été créée à son image et ressemblance et vit selon l'ordre de la ressemblance qu'elle perçoit » (XXX, 17, 56, 554d-555a).

Dans le commentaire du premier livre des Rois, Grégoire associe le thème de l'image à l'idée de *conversion* qui est fondamentale dans sa doctrine (DS, t. 6, col. 881-882). L'image est figurée par la piécette d'argent que le pécheur doit apporter au temple en venant demander l'absolution de sa faute (cf 1 *Sam.* 2, 36); elle signifie que le pécheur doit se purifier intérieurement, car la pénitence et les larmes ne serviraient à rien si l'amendement total de la vie ne faisait briller à nouveau la lumière de l'image : *imago etenim et similitudo Dei est inclyto odio malum odire et amore perfecto Deum diligere* (*In 1 Regum* II, 26, PL 79, 122b). Se convertir, c'est en effet « se retourner tout à la fois » *(simul verti)*, quant à l'homme extérieur et quant à l'homme intérieur (122d). Mais pour cela, il faut que vienne en nous l'Esprit qui nous fait « tout autres que nous étions » (*In psalmos poenitentiales* IV, 13, PL 79, 590d-591b) et ainsi nous assimile *à l'image du Rédempteur* pour que, « après avoir porté l'image de l'homme terrestre, nous portions aussi celle du céleste » (V, 20, 615c; cf 1 *Cor.* 15, 49). A propos de *Éz.* 1, 5 « similitudo hominis in eis », Grégoire interprète ce verset de la ressemblance au Christ et cite les textes classiques *Phil.* 2, 6, et 1 *Cor.* 15, 47-49, en y ajoutant 1 *Jean* 3, 2 : « le saint est conduit à la ressemblance de cet homme dans la mesure où il imite la vie de son Rédempteur », qui est « la tête de nous tous » (*In Ezechielem* I, 2, 19, PL 76, 804ad). Finalement, Grégoire évoque le cheminement de l'image jusqu'à la consommation, retrouvant ainsi les vues profondes d'Hilaire et d'Augustin : il faut tenir en cette vie *(nunc in moribus)* la ressemblance au Christ, pour parvenir avec lui à la ressemblance de gloire *(quandoque ad similitudinem gloriae pervenitur)*; cette ressemblance définitive atteindra aussi notre corps « configuré à son corps de gloire » (2, 20, 805ad, citant *Phil.* 3, 20-21).

1. *Études d'ensemble ou sur plusieurs auteurs.* — H. Karpp, *Probleme altchristlicher Anthropologie*, Gütersloh, 1950. — G. B. Ladner, *The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Cambridge, Mass., 1959; *St. Augustine's Conception of the Reformation of Man to the Image of God*, dans *Augustinus Magister*, t. 2, Paris, 1954, p. 867-878. — St. Otto, *Gottes Ebenbild und Geschichtlichkeit*, Paderborn, 1954. — R. Javelet, *Image et ressemblance au XIIe siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, 2 vol., Paris, 1967.

2. *Auteurs particuliers.* — St. Otto, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 10, 1959, p. 276-282.

Ph. Th. Wild, *The Divinization of Man according to saint Hilary of Poitiers*, Mundelein, 1950. — M.-J. Rondeau, *Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire*, dans *Studia patristica* VI = TU 81, Berlin, 1962, p. 197-210.

P. Hadot, *L'image de la Trinité dans l'âme chez Victorinus et chez saint Augustin*, *ibidem*, p. 409-442.

P. Antin, *Les idées morales de saint Jérôme*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 14, 1957, p. 135-150, repris dans *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles, 1968.

W. Seibel, *Fleisch und Geist beim hl. Ambrosius*, Munich, 1958. — St. E. Szydzik, *Ad imaginem Dei. Die Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen bei Ambrosius von Mailand*, Diss., Berlin, 1961; *Die geistigen Ursprünge der Imago-Dei-Lehre bei Ambrosius von Mailand*, dans *Theologie und Glaube*, t. 53, 1963, p. 161-176. — G. A. McCool, *The Ambrosian Origin of St. Augustine's Theology of the Image of God in Man*, dans *Theological Studies*, t. 20, 1959, p. 62-81.

M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster, 1927; *Christus, das Urbild des Menschen*, Ratisbonne, 1949. — B. Bravo, *Agustín y gozo en el hombre. Aportación al estudio de la antropología agustiniana*, Madrid, 1937. — J. A. Stoop, *Die deificatio hominis in die Sermones en Epistulae van Augustinus*, Leyde, 1952. — R. Tremblay, *La théorie psychologique de la Trinité chez saint Augustin*, dans *Études et recherches. Cahiers de théologie et de philosophie*, t. 8, 1952, p. 83-109; *Les processions du verbe et de l'amour humains chez saint Augustin*, dans *Revue de l'université d'Ottawa*, t. 24, 1954, p. 93*-117*. — Th. Huijbers, *Het beeld van God in de ziel volgens Sint Augustinus' De Trinitate*, dans *Augustiniana*, t. 2, 1952, p. 88-107, 205-229; *Zelfkennis en Godskennis in de geest volgens Sint Augustinus' De Trinitate*, *ibidem*, t. 4, 1954, p. 269-304.

M. Nédoncelle, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité?*, dans *Augustinus magister*, t. 1, p. 595-602. — H. Somers, *Image de Dieu et illumination divine*, *ibidem*, p. 452-462; *La gnose augustinienne. Sens et valeur de la doctrine de l'image*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 7, 1961, p. 1-15; *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne*, *ibidem*, p. 105-125. — J. Heijke, *God in het diepst van der gedachte. De imago-Dei-leer van Sint Augustinus*, dans *Bijdragen*, t. 16, 1955, p. 357-377; *S. Augustine's Comments on « Imago Dei »*, coll. Classical Folia, suppl. III, Worcester, Mass., 1960 (recueil de textes).

J. E. Sullivan, *The Imago of God. The Doctrine of St. Augustine and its Influence*, Dubuque, Iowa, 1963. — R. A. Markus, *« Imago » and « similitudo » in Augustine*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 10, 1964, p. 125-143. — A. Schindler, *Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre*, Tübingen, 1965. — Olivier du Roy, *L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin*, Paris, 1966. — G. Mathon, *L'anthropologie chrétienne en Occident de saint Augustin à Jean Scot Érigène*, Diss., Faculté de théologie, Lille, 1964.

L. Weber, *Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen*, Fribourg, Suisse, 1947, p. 106-116. — M. Frickel, *« Deus totus ubique simul ». Untersuchungen zur allgemeinen Gottgegenwart in Rahmen der Gotteslehre Gregors des Grossen*, Fribourg-en-Brisgau, 1956.

Aimé Solignac.

III. AUX 11e ET 12e SIÈCLES

Ayant montré la complexité d'une étude sur l'*Image et ressemblance au* XIIe *siècle, de saint Anselme à Alain de Lille* (2 vol., Paris, 1967), il nous semble licite d'oser les simplifications audacieuses, mais suggestives, que voici.

1. **Définitions.** — Tout archétype s'exprime par une image dont il est l'origine et qui est son terme. Lorsque Robert de Melun † 1167 déclare que « le Fils est Image parce qu'engendré », rien n'étant plus semblable au Père que le Fils (*Quaestiones de epistolis Pauli*, éd. R.-M. Martin, coll. Spicilegium sacrum lovaniense 18, t. 2, Louvain, 1938, p. 114), il admet avec la plupart des auteurs contemporains que l'image connote une dépendance ontologique, par génération ou causalité impersonnelle. L'image « re-présente » ce dont elle procède. Entre origine et terme expressif ou représentatif, il y a une relation, dite de ressemblance, parfois d'égalité : « Aequalitas etiam vel similitudo specialiter attenditur in re quae ab alia procedit per generationem » (Alain de Lille † 1202, *Theologicae regulae* 4, PL 210, 625c). C'est ainsi que le Fils est dit, à juste titre, Image du Père *pro ratione expressae in eo similitudinis*. Cependant, toute image n'est pas engendrée par le fait qu'elle est image, bien que toujours elle ait ressemblance *ad principale exemplum* (Guillaume de Saint-Thierry † 1248, *De natura corporis et animae* II, PL 180, 717c).

Une telle ressemblance est dite « imaginaire » (Alain de Lille, *Quoniam homines* I, 1, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 20, 1953, p. 147) et se distingue de la ressemblance « naturelle » entre êtres quelconques, selon leurs propriétés; mais cette confrontation axiologique au plan des créatures suppose le Verbe créateur, ou, pour les platonisants, l'Ame du monde, Archétype suprême. Ainsi se légitime ce que Raoul Ardent † 1200 nomme « la ressemblance absolue » « par participation à des propriétés semblables » (*Speculum universale* VII, 14, cod. Vat. lat. 1175, 91rv). Seuls les victorins sont occasionnellement sensibles à l'apophatisme, qui inclut la dissemblance ontologique entre Dieu et sa création.

Que l'Image connote souvent l'Archétype lui-même, c'est un fait théologique : le Verbe n'est-il pas l'Image du Père? La créature est donc « imago ad Imaginem ». D'autre part, la ressemblance est confondue avec l'image parce que, selon certains exégètes, elle en est la redondance dans *Genèse* 1, 26 : amplification superfétatoire et donc vite dévalorisée. Pour Abélard † 1142, la ressemblance est un dégradé de l'image; elle caractérise la femme, d'essence inférieure à l'homme. Pour d'autres, comme Aelred † 1167 (*In die Pentecosten*, éd. C. H. Talbot, *Sermones inediti*, Rome, 1952, p. 107), cette dévalorisation vient de ce que la ressemblance concerne l'aspect des choses *(speciem)* alors que l'image se rapporte à la forme. Et en effet, alors que la notion de ressemblance exprime une relation, elle en vient à signifier, non une réalité, mais une simple qualité (Honorius Augustodunensis, *Elucidarium* I, 11, PL 172, 1116cd) ou un « accident », ce qui survient à une réalité. Or, ce qui peut survenir à l'homme, c'est le *superadditum* de la grâce, don *ex alto* qui est, en fait, une information divine. Selon cette perspective, image correspond à nature, et ressemblance à surnature, le péché est dissemblance. En spiritualité cistercienne, nous le verrons, l'image, dissemblante non essentiellement mais qualitativement, tend à sa perfection par la ressemblance. Cette ressemblance est même personnifiée et s'identifie avec le Saint-Esprit, agent de sanctification.

Ces brèves considérations sur le vocabulaire suffisent à manifester que les notions d'image et ressemblance sont relatives aux thèmes et modalités de l'enseignement doctrinal et spirituel des auteurs des 11e et 12e siècles.

2. **Trinité et christologie.** — La transposition augustinienne de la triade mémoire-connaissance-amour en la Trinité Père-Fils-Esprit aboutit à un psychologisme divin; celle de la triade plotinienne aboutit, comme chez Abélard, à un certain modalisme trinitaire. Image et ressemblance, clés de ces transpositions, sont, en ces cas, considérées sous l'angle de la

nature : Pierre Lombard dit que l'Image est consubstantielle. Mais c'est bien la Personne du Fils et non sa nature qui est dite « Image du Père »; ce vocable invite donc à penser « non seulement à l'identité de substance, mais aussi à une propriété personnelle ». D'ailleurs, si l'on ne considérait que la consubstantialité, pourquoi ne nommerait-on pas le Saint-Esprit Image du Père ou du Fils? (cf anonyme, *In ep. ad Romanos*, q. 222, PL 175, 487a).

La théorie trinitaire de Richard de Saint-Victor † 1173 est clairement personnaliste. Pour lui, ce ne sont pas les facultés de l'âme qui sont l'image de la Trinité, mais trois Personnes qui s'aiment : père, fils et ami. La transposition se fait de personne à personne. Or, si toute personne se ferme sur son avoir, elle peut être aussi l'origine d'un élan vers une autre personne, qu'elle peut même susciter par don d'amour. Quelle est donc la raison qui fait attribuer le nom d'Image au seul Fils? Elle réside non en la filiation, si ce n'est que le Fils reçoit de donner, mais dans le fait que d'un même souffle tous deux spirent le Saint-Esprit. « C'est en cette mutuelle conformité que le Fils porte en lui l'image du Père » (*De Trinitate* VI, 20, PL 196, 985cd). Comme l'accueil n'est pas le don, l'Esprit Saint ne peut être Image, même s'il est par nature égal au Père. En cela, la création qui reçoit tout de Dieu lui ressemble, et c'est à lui de la promouvoir à parfaite ressemblance ou divinisation.

Plus que Richard, Hugues Éthérien († vers 1182) est fidèle à la doctrine trinitaire des Pères grecs. Il maintient que l'image est un terme : « L'image, qu'est-ce d'autre que d'être d'une cause, de celle dont elle est l'image » (*De haeresibus graecorum* II, 7, PL 202, 293a). Il s'ensuit que le Saint-Esprit est l'Image du Fils comme ce dernier est l'Image du Père. Mais le *Filioque* gêne Hugues qui se rapproche de Richard en distinguant caractère et image; ce caractère, en effet, correspond à l'image ricardienne : « Si c'était le propre uniquement du Père d'émettre l'Esprit, jamais le Fils ne serait son caractère sans infériorité » (*ibidem*, III, 18, 388c).

L'image ricardienne, le caractère éthérien sont cette parfaite ressemblance qui permet une parfaite étreinte d'où naît l'Esprit. Pour Rupert de Deutz † 1135, cette ressemblance n'est autre que l'Esprit Saint qui procède de l'*amplexus* du Père et de son Image (*In Genesim* II, 2, PL 167, 248c). Ici encore, nous devinons, par ce vocable, le rôle sanctificateur de la troisième Personne de la Trinité.

Cette « Ressemblance » envahit la Vierge Marie, elle-même « image du Dieu invisible » (Pierre de Celle † 1183, *Sermo* 75, PL 202, 871a), qui sur terre « a obtenu et la ressemblance angélique et la ressemblance divine » (Richard de Saint-Victor, *Explicatio in Cantica* 26, PL 196, 483b). L'image du Père entre ainsi dans l'histoire humaine. Ici encore se pose le problème du personnalisme de l'image. Le Christ n'est pas deux fois Fils, il n'y a donc pas en lui une Image divine et une image humaine, autant que de natures. Si les hommes, ses frères, sont à l'image de Dieu, c'est en lui (anonyme, *In epist. ad Romanos*, q. 221, PL 175, 487a; Robert de Melun, éd. citée, p. 114-115). Toute spiritualité, comme tout salut, doit passer par l'Image personnelle du Christ.

3. **Création.** — Par le fait d'une causalité suprême, la création est image ou à l'image de Dieu. La ressemblance divine institue entre les créatures ressemblance de parenté ou de germanité. Macrocosme et microcosme sont en consonance. A ce propos, il est deux doctrines majeures, l'une platonisante, l'autre dionysienne. Déjà saint Anselme † 1109 avait repris la théorie de saint Augustin : le Verbe, prégnant des idées du monde, et il tentait d'accorder la multiplicité des idées avec l'unité de l'Archétype (cf *Monologion* 27-36, PL 158, 181-190). Abélard revient plus nettement au *platonisme* et considère « en l'Esprit divin *(in mente divina)* formes et exemplaires.., idées que la providence a réalisées ensuite comme si elle avait sous les yeux un exemplaire de l'Artisan suprême » (*Introductio ad theologiam* II, 16, PL 178, 1080bc). Mais, en faisant glisser la triade néo-platonicienne vers une interprétation rationaliste de la Trinité, Abélard exorcise la création de cette « âme du monde » qui fut la belle Dame de l'école de Chartres. Ainsi, pour Guillaume de Conches († vers 1154), l'âme est dans le Verbe l'éternel Archétype du cosmos (*Glosae super Platonem*, éd. É. Jeauneau, Paris, 1965, p. 98-99). D'où les allusions constantes et confuses des médiévaux à une préexistence des créatures. Quoi qu'il en soit, la vérité des choses, à leurs yeux, se situe dans l'Archétype.

Comment expliquer la participation du sensible à l'Intelligible? Pour Gilbert de la Porrée † 1154, ni Dieu, ni les Idées n'informent la matière; les exemplaires demeurent transcendants, mais ils rayonnent des copies ou images médiatrices, les « formes natives » qui s'impriment dans la matière (*In Boethium de Trinitate* I, 2, 7, éd. N. M. Haring, dans *Nine Mediaeval Thinkers*, Toronto, 1955, p. 47).

Hugues de Saint-Victor † 1141 est, avec Alain de Lille, le meilleur représentant de l'*influence dionysienne*. L'exemplarité fonde la hiérarchie des êtres. Ainsi la hiérarchie humaine est « faite à la ressemblance de la puissance angélique » et celle-ci est elle-même « à la ressemblance de la première Puissance » ou Théarchie (*In hierarchiam caelestem* I, 5, PL 175, 931cd). Cette ressemblance est tension de degré à degré. A l'illumination créatrice qui va de Dieu à la matière, correspond dans le même temps la *manuductio* ou retour anagogique à la Théarchie; la hiérarchie humaine est prédestinée à la *deiformitas* ou *similitudo ad Deum*. « Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est, similitudo et unitas » (VII, 1050b). Ce dépassement, qui relègue la hiérarchie angélique à n'être qu'une médiation adjutrice, exige l'essentielle médiation du Christ qui est « l'inspiration de toute manifestation hiérarchique » (III, 990a). Lui seul permet à la hiérarchie « d'atteindre la ressemblance » et « la hiérarchie ne peut subsister autrement qu'en persévérant dans son imitation » (IV, 997b). L'imitation du Christ n'a donc rien d'un mimétisme extérieur : c'est la réalisation d'une ressemblance ontologique.

L'esprit d'Isaac de l'Étoile († vers 1169) gravit l'échelle des êtres comme celui de Plotin remonte la triade divine. Les échelons de cette hiérarchie de la création ont récurrence les uns sur les autres : la cime du degré inférieur connecte l'infime du degré supérieur (ou du moins du degré dont la nature tend vers l'inférieur) : ainsi l'Esprit Saint vers l'*apex* de l'âme, lieu de la Charité ou *pneuma*. « Facile cohaerent annexione quae non resiliunt dissimilitudine » (*De anima*, PL 194, 1881c).

La création, par les exigences de la ressemblance, est frémissante de dynamisme; c'est un affrontement d'unité et de diversité. Une telle vision du monde n'a

rien de manichéen : l'optimisme y est réel, mais axiologique et non pas égalitaire. Non pas un chaos mais une harmonieuse gamme de similitudes! Proche du Dieu Créateur ou lointain vestige, toute hiérarchie est « une disposition sacrée, image de la divine Beauté » (Hugues de Saint-Victor, *In hierarchiam caelestem* IV, PL 175, 997b).

4. **Anthropologie.** — Ou l'homme est « projet » sensible, intelligible, intellectible (les trois cieux), et l'anthropologie est alors « trichotomique »; ou il est composé de corps et d'âme, l'anthropologie n'est plus alors spirituelle ou intentionnelle, mais « dichotomique » et fidèle à l'ontologie platonicienne. Parce qu'il est le vestige de Dieu-Trinité, le corps est une triade : nombre, poids, mesure. Quant à l'âme, où réside l'essentiel de l'homme, elle est, comme l'enseignait saint Augustin, *mens*, *sapientia*, *amor-dilectio*, ou *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*. Le dynamisme de la triade ne joue pas simplement entre facultés mais l'image triadique n'existe que dans sa tension vers l'Archétype. Sans doute en dépendance du pseudo-Athanase et particulièrement chez Abélard et les victorins, on trouve la triade *potentia*, *sapientia*, *benignitas*, comme aussi celle d'Hilaire : *aeternitas-species-usus*, voire *origo-pulchritudo-delectatio*.

Si l'on considère les *principia* de ces triades, correspondant au Père, on remarque que les unes mettent l'accent sur la *mens*, les autres sur la *potentia*. La *mens* est ambiguë, tantôt connotant la *ratio*, tantôt la personne elle-même; quant à la *potentia*, elle correspond à la *voluntas* ou à l'*origo*.

On retrouve des divisions analogues lorsque l'âme n'est pas décrite comme une efflorаison trinitaire. C'est ainsi qu'avec l'école de Laon, les victorins et les porrétains, Jean de Salisbury † 1180 scande ce vers : « Est hominis ratio Summae Rationis imago » (*Entheticus* 629, PL 199, 978d). L'âme est « raison », image du Logos.

La *mens* se rattache à la *memoria*, souvenir ontologique du Créateur en sa créature; ligne de force de l'âme rationnelle, elle s'en distingue : elle est « intentionnelle »; elle est le « chef » (*capitale*, *principale*) ou l'*hegemonikon* de « l'homme intérieur » (Guillaume de Saint-Thierry, *Aenigma fidei*, PL 180, 399b; Richard de Saint-Victor, *De eruditione hominis interioris* I, 19, PL 196, 1261b). Alors que *ratio* connote une « copie » *secundum Verbum*, *mens* correspond mieux à un élan personnel, capable d'amour, *ad Imaginem*.

La *mens* est non seulement rationnelle mais régente ou « royale » : *Imago rex*, selon le mot de Guillaume de Saint-Thierry, à la suite de saint Grégoire de Nysse (*De natura corporis et animae* II, PL 180, 717b). L'homme a pouvoir sur toute la création, comme le dit la *Genèse*; c'est en cela qu'il est image de Dieu. C'est aussi parce que, fécond, il est comme Dieu à l'origine d'autres êtres. Ce qui nous intéresse ici davantage, c'est la doctrine de saint Bernard † 1153 dans le *De gratia et libero arbitrio* : l'image de Dieu réside dans le libre arbitre, et la ressemblance dans le libre conseil et le libre complaire. « Il faut reconnaître en ceux-ci... une ressemblance accidentelle de la sagesse et de la puissance divines qui s'ajoute à l'image » (IX, 28, PL 182, 1016bc; éd. J. Leclercq, t. 3, Rome, 1963, p. 186). Richard, qui cependant souligne la liberté de l'image, enseigne plutôt un couple raison-amour qui correspond à image-ressemblance; Bernard, plus préoccupé de vie que de science, propose une doctrine volontariste : l'homme est un potentiel divin qui doit se réaliser par la grâce.

5. **Le péché.** — Quelle que soit l'anthropologie adoptée, l'homme a vocation de perfection et le péché trouble ou détruit sa ressemblance divine. Le péché est d'abord orgueil : refus de dépendance, et donc destructeur de la filiation ou de la participation, destructeur de l'élan vers Dieu : c'est dire que, selon les doctrines, le péché affecte ou l'image qu'il rend difforme ou la ressemblance qu'il fait avorter. Il perturbe ou la raison ou l'amour. Il est dissemblance; aux antipodes de la déiformité, il aboutit à la métamorphose bestiale : le serpent! Par l'extase de ressemblance *homo fit homo-Deus*, mais par celle de dissemblance ou « hypothèse » *homo fit homo-pecus* (Alain de Lille, *Theologicae regulae*, 99, PL 210, 674a).

L'expression augustinienne, et même platonicienne, de « région de la dissemblance », conjointe à la parabole de l'enfant prodigue en région lointaine, symbolise pour Bernard la vie terrestre après le péché originel; c'est le monde de la concupiscence. Le point de vue d'Achard de Saint-Victor † 1171 est plus métaphysique : la première région de dissemblance correspond à la transcendance divine, la deuxième correspond au péché et la troisième à la peine due au péché. Il précise de plus que chaque région concerne la collectivité des hommes. Cf art. DISSEMBLANCE, DS, t. 3, col. 1330-1343.

6. **La recréation de l'image.** — Le Christ n'est pas seulement médiateur naturel d'une création vierge, il en est le sauveur par son Esprit. Image parfaite, « il rénove le sceau de la Trinité » (Thomas de Cîteaux, *In Cantica* 12, PL 206, 810cd) : « Imago Dei recreans » (Pierre Lombard, *In ps.* 89, PL 191, 842a). Commentant la division traditionnelle du Lombard : « triplex imago in corde, imago creationis, imago recreationis, imago similitudinis » *(ibidem)*, ce même Thomas précise : « Prima est rationis, secunda gratiae, tertia Trinitatis » *(In Cantica, loco cit.)*; la troisième rejoint la première par la médiation de la seconde qui est la grâce rédemptrice. La vocation divine de l'homme est renouvelée, sa capacité restaurée. Au Christ est plutôt attribué le salut de l'image et à son Esprit celui de la ressemblance... du moins en spiritualité; car, — Guillaume le rappelle expressément —, il subsiste toujours une ressemblance ontologique entre la créature et Dieu.

Quant au *superadditum*, il correspond au rapport dynamique entre nature-image et nature-déiforme (nature-ressemblance finale), rapport de croissance, perdu et recouvré. C'est un « accident », mais non pas au sens scolastique; c'est plutôt une réponse à un appel, ce qui survient par bienfait du ciel pour exaucer l'espérance existentielle d'une créature privilégiée. A ce compte, la grâce correspond à une forme divine investissant un être imparfait, mais préadapté à la recevoir. Vers la fin du 12e siècle surtout, apparaît la formule : « Imago in naturalibus, similitudo in gratuitis » (Pierre de Capoue † 1242, Clm 14508, 20vb). Seul, probablement, maître Odon voit la ressemblance dans les dons naturels (Munich, cod. lat. 7622, 18v). Mais Simon de Tournai † 1201 précise : « Data, id est naturalia, et dona, id est gratuita » (*Disputationes*, éd. J. Warichez, coll. Spicilegium sacrum lovaniense 12, Louvain, 1932, p. 179) pour montrer que nature et surnature sont toutes deux grâces de Dieu : *gratia creationis* et *gratia similitudinis*, quand il s'agit de vie spirituelle, *gratia creationis* et *gratia restaurationis*

ou *recreationis* quand il s'agit de l'histoire du salut. Hugues de Saint-Victor distingue *opus rationale* et *opus gratiae*; Richard, *opus conditionis* et *opus restaurationis*.

Après le péché et la dissemblance qui en découle, la restauration, collective ou personnelle, est due à un don du Christ qui, de préférence, est nommé « la grâce ». Il ne s'ensuit pas que la nature ne soit pas elle-même gracieuse! Les « gratuita » sont un nouveau don trinitaire et correspondent au pouvoir, au savoir et au vouloir (ou à la dilection), primitivement accordés à l'homme, mais à rebours, comme une reconquête ou ascension spirituelle. Par exemple, Godefroy de Saint-Victor († fin 12e siècle) retourne ainsi l'image triadique naturelle : *posse, scire, velle* en image gratuite *scire, velle, posse* (*Microcosmus* II, 82, éd. Ph. Delhaye, Lille-Gembloux, 1951, p. 94-95). Victorin, il a opéré le renversement en faveur du *scire*; les cisterciens le font, sans tricher, en faveur du *velle*. Le Prévostin s'efforce de concilier les deux tendances : pour lui, la ressemblance ne doit pas être considérée seulement « secundum gratuita » mais « secundum naturalia », car la puissance d'aimer est naturelle (Clm 6985, 37va). On devine là une influence de Guillaume de Saint-Thierry que l'on retrouve chez Guillaume d'Auxerre : « Multiplex est similitudo : scilicet naturae.., gratiae.., gloriae » (Munich, Inc. 3886, 37va).

Comme on le constate, le problème du surnaturel ne se pose pas alors comme après saint Thomas. De même, la doctrine des sacrements suppose un univers symbolique « réaliste » où le signe n'est jamais abstraction, où sa connaissance est, d'une part, révélation, d'autre part, engagement.

La grâce de restauration est donnée par le Christ dans les sacrements de son Église. Il est d'ailleurs lui-même le sacrement par excellence et use pour ses sacrements de signes empruntés à un cosmos, sacrement sensible de l'invisible. A la suite de saint Augustin qui voit dans le rite sacramentel « une certaine ressemblance » avec la grâce invisible, Hugues de Saint-Victor insiste plutôt sur l'aspect noétique ou « démonstratif » des sacrements; mais il ne faut pas oublier que ce symbolisme réaliste est dense d'efficacité, car la connaissance infère la présence : « Sacramentum est corporale vel materiale elementum foris sensibiliter propositum ex similitudine repraesentans et ex institutione significans et ex sanctificatione continens aliquam invisibilem et spiritalem gratiam » (*De sacramentis* I, 9, 2, PL 176, 317d). C'est le trinôme de la grâce : « Ipsa similitudo ex creatione est, ipsa institutio ex dispensatione, ipsa sanctificatio ex benedictione » (318c). Autrement dit, il y a la nature du sacrement, puis les conditions historiques de son institution et de son efficacité.

7. **Spiritualités.** — Il n'est pas de spiritualité sans connaissance des termes *a quo* et *ad quem*, ni sans la grâce et donc sans les sacrements. La déiformité finale dans l'unité spirituelle ou parfaite ressemblance étant admise par tous, c'est donc dans la connaissance de soi que se fonde la diversité des spiritualités des 11e et 12e siècles. Tous invoquent l'oracle de Delphes dont ils font un écho du Cantique des cantiques (1, 7). Guillaume de Saint-Thierry met sur les lèvres de l'Époux : « Connais-toi donc, ô mon image! Ainsi me pourras-tu connaître, moi dont tu es l'image. Au fond de toi tu me trouveras! » (*Super Cantica* I, 5, SC 82, 1962, p. 164). Le mouvement est semblable à celui des sacrements (comme de la considération contemplative du monde et de l'intelligence de la Bible) : la médiation « représentative » une fois saisie entraîne au terme recherché. *Per visibilia ad invisibilia!* Selon que le spirituel se connaît comme *raison* ou comme *liberté*, il s'engage par voie noétique ou volontariste vers la Face de Dieu.

1° *Spiritualité noétique.* — La spiritualité noétique est surtout le fait des victorins et de tous ceux qui voient dans la raison le miroir de Dieu. Les victorins admettent aisément un *imaginarius ascensus in megacosmo*, selon l'expression de Godefroy; volontiers leur spiritualité s'élève par la voie d'intelligibilité vers l'intellectible divin; ils pensent pourtant qu'en dépit de la dissemblance du péché, l'*imaginarius ascensus in microcosmo, id est in semetipsis* est privilégié (*Microcosmus* I, 40, éd. Ph. Delhaye, p. 61). C'est donc en soi-même qu'il faut lire la présence de Dieu : « Si legis in me non in te, non erit *in te lectus* et ita nec *intellectus* » (Herbert de Bosham † 1186, *Liber melorum* 3, PL 190, 1368cd). Mais ce n'est possible que si le miroir est purifié et « converti » vers Dieu. Ici, dans l'ascèse, Richard marque fortement le rôle de la liberté et de l'amour animé par la divine Charité, car l'image doit retrouver cette rectitude qui lui permettra de voir Dieu. Le miroir est dynamique, il inspecte et pénètre son objet, il est regard; c'est l'œil de la contemplation (*Benjamin major* V, 11, PL 196, 180ac). Telle est la première démarche spirituelle, « la spéculation par ressemblance » (IV, 20, 162bc) qui correspond au *per speculum* de saint Paul (1 *Cor.* 13, 12).

La *speculatio* suppose un élan de la raison, un saut. Il y a *mentis excessus* à chaque palier de la contemplation, du sensible à l'intelligible, de l'intelligible à l'intellectible. L'intellectible lui-même se dédouble selon qu'il présente la transcendance divine à l'intelligence de l'homme, à la cime de la voie positive, là où « le Verbe est Théologie » (Thomas Gallus, *Super misticam theologiam*, Vienne, ms 695, 83rb) ou selon qu'il se voile en son mystère le plus profond, là où n'atteint par voie négative, — la dissemblance métaphysique —, que l'amour ou *principalis affectio (ibidem)*. L'*excessus* qui atteint plus haut que la raison purifiée (le propitiatoire d'or de Richard) jusqu'aux chérubins, anges de la contemplation, n'est autre que la *sublevatio*. Il atteint l'Image de Dieu, l'archétype de la création, en qui sont les raisons nécessaires du monde. Sur l'*excessus mentis* au 12e siècle, voir art. Extase, DS, t. 4, col. 2113-2120.

C'est à ce niveau spirituel qu'il faut situer l'argument de saint Anselme ou d'Herbert, le *De Trinitate* de Richard, « spéculation » de Dieu, du Dieu vivant tel qu'il se manifeste à un intellect intuitif, non d'abstraction mais de réalité intelligible. Quand « meurt la raison », dit Richard, naît la contemplation parfaite, au-delà du voile (*Benjamin minor*, PL 196, 52d), c'est alors la vision face à face : « Veritatem sine involucro vident in sua simplicitate sine speculo et absque aenigmate » (*Adnotationes mysticae in ps.* 113, PL 196, 338c). Bien que « sans miroir » et bien que l'intelligence dans l'Esprit Saint « soit » amour, le terme de la vie spirituelle n'en est pas moins une connaissance comme le veut saint Jean (17, 3), mais une « connaissance » qui se réalise selon toute la force du terme. Aussi Hugues de Saint-Victor propose-t-il cette chaîne : *ratio, intellectus, unio (in Christo)* (*De arca Noe morali*,

PL 176, 633a). « Plena similitudine uniemur » (*In hierarchiam caelestem* II, PL 175, 951b).

2° *Spiritualité volontariste.* — Pour les cisterciens, il n'est pas question de ressemblance de plus en plus nette, de plus en plus proche entre l'humaine hiérarchie et la Théarchie, entre l'image raisonnable et le Logos : la vie spirituelle s'accomplit au sein d'une tension entre l'image, — liberté, capacité de divin —, et la ressemblance qui comble l'âme de désir. Ici l'amour est au principe de l'essor spirituel : quand la volonté est devenue droite, alors il commence la transfiguration de l'homme en Dieu. La perspective des cisterciens n'a pas l'ampleur cosmique de la spiritualité victorine, si l'on excepte l'intellectualiste Isaac de l'Étoile. Elle se concentre dans le drame « personnel » de l'homme face à son Dieu. Guillaume de Saint-Thierry toutefois ne clôt pas le processus de la spiritualité dans l'amour pur de Dieu aimé pour lui-même; il consomme la fin des individus dans une unité de type plotinien où tous convergent et se parfont. D'ailleurs, ce même Guillaume considère que le projet des ressemblances part d'une ressemblance fondamentale, indestructible, qui réside dans l'omniprésence de l'âme au corps, analogue à celle de Dieu dans le monde. C'est le mystère antinomique de l'Un et du multiple qui se trouve donc au départ et au terme de la spiritualité guillelmine. L'amour, qui en est la solution, réalise sa fin en réalisant la ressemblance de la vertu et celle de l'unité spirituelle, la morale évangélique et la mystique.

Cette division tripartite de Guillaume diffère de celle de saint Bernard qui situe l'image dans la liberté de l'arbitre, et la ressemblance bipartite dans la liberté du conseil et celle du complaire. La spiritualité est ainsi la libération de la liberté qui, grâce à l'amour et à l'Esprit Saint, par les mérites du Christ, triomphe des erreurs ou mensonges du péché et des peines qui s'ensuivent (*De gratia et libero arbitrio* IX, 28, éd. J. Leclercq, t. 3, 1963, p. 186). Cette division célèbre, Bernard ne la garde pas en ses *Sermons sur le Cantique des cantiques*, sans doute sous l'influence de son ami Guillaume. Comme ce dernier, il élude au départ la notion de l'âme-image; il rappelle que le Verbe est l'Image de Dieu : l'âme est à son Image (*In cantica* 80, 2, éd. J. Leclercq, t. 2, 1958, p. 277); elle est une capacité ardente de ressemblance divine que réalisera la liberté libérée. Cette spiritualité est un dialogue toujours plus fervent entre l'âme épouse et l'Époux, jusqu'à ce que le baiser mystique les unisse.

Cette union d'amour n'est pas sans lumière comme la connaissance des victorins n'est pas sans amour. Guillaume l'affirme (*Super Cantica* 1, SC 82, p. 70). Bernard le crie : « Seigneur, qui donc est semblable à vous?.. Cette ressemblance est tout à fait admirable et étonnante puisque la vision de Dieu l'accompagne, puisqu'elle est bien plutôt la vision de Dieu, je veux dire la vision de Dieu qui se fait dans la charité : car la charité est cette vision, elle est cette ressemblance ». La dissemblance évacuée, « il y aura réciproquement entre Dieu et l'âme dilection chaste et consommée, connaissance plénière, vision manifeste, union définitive, société indivise, ressemblance parfaite! » (*In Cantica* 82, 8, éd. J. Leclercq, t. 2, p. 297).

Nous rappelant les propos des victorins sur l'unité spirituelle dans la lumière et la ferveur de la « pleine ressemblance », comment ne pas conclure en soulignant leur harmonie finale avec les cisterciens et Guillaume de Saint-Thierry dans la *Lettre d'or* : « Haec hominis est perfectio, similitudo Dei » (II, 3, 16, PL 184, 348c).

Robert JAVELET.

IV. CHEZ LES SCOLASTIQUES DU 13e SIÈCLE

Entre la fin de la période patristique et l'ère des grands scolastiques, et déjà entre le 12e et le 13e siècles, l'horizon intellectuel s'est profondément transformé. L'intention des Pères était de prendre conscience, à partir de l'Écriture, de la dignité de l'homme comme image de Dieu et d'en dégager les implications spirituelles sans séparer la spéculation et la vie. Chez les auteurs du 12e siècle, la tendance à la spéculation s'est accentuée, mais celle-ci reste encore d'ordre spirituel et mystique : elle est une vie et informe la vie (cf R. Javelet, *Image et ressemblance au* XIIe *siècle*, t. 1, p. XIII et 66). Au 13e siècle, par contre, la spéculation se concentre sur des *quaestiones*, elle s'élabore à partir de concepts et de propositions pour aboutir à des thèses, au risque d'oublier l'existence concrète. Les textes de l'Écriture et des Pères ne sont plus considérés comme des sources de pensée, mais comme des *auctoritates* à partir desquelles on pose les questions, confirme ou infirme les solutions proposées. C'est pourquoi, sauf pour les auteurs franciscains, qui se nourrissent encore de la sève augustinienne et des auteurs spirituels du siècle précédent, les scolastiques n'offrent qu'un intérêt mineur pour la théologie spirituelle de l'image, si grande que soit la valeur spéculative de leur doctrine.

Notre enquête se limitera donc aux auteurs les plus représentatifs; en outre, elle se concentrera, du moins habituellement, sur trois aspects caractéristiques : le fondement de l'image de Dieu dans l'homme, la comparaison entre l'ange et l'homme sous le rapport de l'image, les applications spirituelles de la doctrine.

Il n'existe encore aucune étude d'ensemble sur cette période (la dissertation de R. Bruch, signalée à la bibliographie, est restée manuscrite). Le quatrième concile du Latran (1215), en condamnant les erreurs de Joachim de Flore, présente comme règle sûre d'orthodoxie le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard qui devient peu à peu le *liber textus* de l'enseignement théologique (Denzinger, n. 803-804). Or, Pierre Lombard traite de la connaissance de Dieu selon les catégories de *vestige* et d'*image* dans la distinction III du livre 1, et de la création de l'homme à l'image dans la distinction XVI du livre 2 : c'est donc avant tout dans les commentaires sur ces deux distinctions que l'on trouvera les traités scolastiques sur l'image de Dieu.

Les auteurs se réfèrent à peu près constamment aux mêmes autorités, sans qu'on puisse déterminer s'ils les empruntent à un florilège ou les tiennent d'une lecture directe; ils semblent parfois se copier les uns les autres. D'Hilaire de Poitiers, on retient deux formules du *De synodis* 13 : « Imago est eius ad quem imaginatur *species indifferens* » (une reproduction expressive *sans différence*); « Imago est rei ad rem coaequandam imaginata et *indistincta similitudo* » (une ressemblance *sans distinction*) (cf PL 10, 490b).

Les œuvres d'Augustin sont abondamment utilisées, spécialement la q. 51 *De diversis quaestionibus* et les livres IX et XIV du *De Trinitate*. Une formule synthétique de saint Jean Damascène est souvent invoquée : « Nam quod quidem, secundum imaginem, *intellectuale* significat et *arbitrio liberum, per se potestativum* » (*De fide orthodoxa* II, 12, PG 94, 919b, éd. É.-M. Buytaert, St. Bonaventure, 1963, c. 26, p. 113); plus encore la *Glossa* de Pierre Lombard : « Triplex est

imago : *imago scilicet creationis, imago recreationis, imago similitudinis* » (*In ps.* 4, 7, PL 191, 88b).

Mais le traité le plus souvent cité est l'ouvrage pseudo-augustinien *De spiritu et anima*, que l'on attribue sans preuves décisives à Alcher de Clairvaux † 1165; c'est une compilation, d'ailleurs très habile, de textes empruntés à Augustin, Macrobe, Isidore, Alcuin et à des médiévaux postérieurs (cf DS, t. 1, col. 295); il est regrettable que ce traité, qui ne peut être l'œuvre d'un médiocre écrivain, n'ait pas encore fait l'objet d'une édition critique, avec recherche précise des sources.

A. TROIS AUTEURS SÉCULIERS

1. **Guillaume d'Auxerre** † 1231 est « un théologien qui a des préoccupations spirituelles » (DS, t. 6, col. 1196); elles apparaissent dans les pages de la *Summa aurea* qui traitent de l'image (lib. II, tr. 10, c. 1, q. 1-6, éd. R. Regnault, Paris, 1500, f. 63vb-65vb). Après avoir dit que l'ange n'est pas image mais mieux qu'image, car il est *lux* et *signaculum similitudinis* (*Éz.* 28, 12) « propter deiformitatem et perspicacitatem sui intellectus » (f. 63vb), Guillaume précise en quoi consiste la *ressemblance* de l'homme à Dieu. Il ne s'agit ni d'une ressemblance de *conformité* (qui serait celle du Fils), ni d'une ressemblance de *représentation* (qui convient au monde dans son ensemble), mais bien d'une ressemblance d'*imitation* à la fois dans l'ordre de la connaissance et de l'action : « Est igitur factus homo ad ymaginem Dei *propter cognitionis immediatam adhaerentiam* et coniunctionem, aut *propter expressam imitationem operum* discrete factorum, siue operum uirtutum » (q. 2, f. 64rb; voir aussi le texte conservé dans les manuscrits et cité par J. Ribaillier, DS, t. 6, col. 1198).

2. La **Summa duacensis**, dont l'auteur n'a pu encore être identifié, semble avoir été rédigée vers 1231-1235 (cf *La « Summa duacensis »*, éd. P. Glorieux, coll. Textes philosophiques du moyen âge 2, Paris, 1955, p. 9); elle est donc contemporaine des *Quaestiones disputatae* d'Alexandre de Halès et on lui attribue une influence notable sur la *Summa de bono* de Philippe le chancelier, encore inédite, et la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle. Nous n'en possédons qu'une partie, dont le début comporte la finale d'un exposé sur l'image (c. 3, q. 3 *De comparatione animae ad creatorem*, p. 15-26). L'auteur se demande d'abord si l'ange doit être dit image de Dieu, et répond négativement; l'argument principal qu'il présente est qu'il n'y a pas de paternité ni de filiation dans le monde angélique, mais seulement dans le monde humain : en l'homme seul existe donc une imitation de la Trinité par la distinction des personnes « *penes originem essentiae vel penes obtinentiam essentiae* » (p. 15).

L'image dans l'homme se rapporte tout ensemble à l'unité de l'essence divine et à la Trinité des personnes : « Ymago est unitatis in trinitate et trinitatis in unitate... Quod apparet per hoc quod sicut Deus est Pater, Deus est Filius, Deus est Spiritus Sanctus, non tamen tres sunt dii; sic anima est memoria, anima est voluntas, anima est intelligentia, non tamen anima est tres animae » (p. 19).

La *Summa* consacre ensuite un long paragraphe à la correspondance entre les facultés de l'âme et les trois personnes; la difficulté porte avant tout sur la mémoire et fait apparaître le conflit, — que nous retrouverons chez Albert le Grand et saint Thomas —, entre la conception des physiciens et philosophes (« secundum *physice* vel *philosophice* loquentes ») qui ne voient dans la mémoire qu'un réceptacle *(thesaurus)* des images et espèces reçues de l'extérieur, et la conception augustinienne de la mémoire comme faculté de connaissance des idées transcendantes et de Dieu lui-même (p. 19-23).

3. La doctrine de **Guillaume d'Auvergne** † 1249 sur l'image mérite d'être considérée comme l'une des plus profondes et des plus originales de ce siècle; on la trouve dans le *De Trinitate* (c. 26, Orléans-Paris, 1674, t. 2 Suppl., p. 33b-36b) et dans le *De anima* (c. 7, pars 22, *ibidem*, p. 227a-228b); nous nous limiterons au premier texte.

C'est dans l'âme humaine qu'existe la copie et l'image la plus manifeste de la trinité première; c'est pourquoi l'Écriture dit qu'elle est faite « à l'image et à la ressemblance de Dieu », ce qui n'est dit d'aucune autre créature (p. 33b). Guillaume établit cette thèse par deux arguments. D'abord, l'âme commande au corps, le remplit de sa surabondance et de la richesse de sa vie (« qua potentia imperet corpori, ut vitae redundantia et copiositate ipsum impleat »); en quoi elle ressemble au Père tout-puissant, à la sagesse première et au premier amour; elle est donc « ombre, vestige et rayonnement de la Trinité première ».

En outre, l'âme comporte nécessairement *vie*, *appréhension* et *affection*. Guillaume réfléchit sur ces trois termes et met en relief leur liaison dialectique : c'est son second argument qui, au-delà du *signe*, révèle dans ces trois aspects une *image vivante* des relations entre les trois Personnes : « Dico ergo quod vita ipsa, qua vivit apud se anima, *ipsa parens est apprehensionis et donatrix affectionis* » *(ibidem)*; il précise, — et c'est un des traits originaux de sa pensée —, qu'il ne s'agit pas là d'un mouvement *secundum actum*, mais bien d'un mouvement habituel qui tient donc à l'essence de l'âme *(ibidem)*. La vie est comme la matière et la cause d'où naît l'intellect, qui est sa *proles*, « quoniam imago est de ipsa velut utero seu gremio procedens », et cette *proles* réciproquement, parce qu'elle est appréhension de la vie, « per se necessario est verbum et intellectus ipsius vitae » (p. 34a); ou encore, selon une autre formulation, la vie est l'intellect matériel et *fontal*, duquel émane l'intellect *second* qui est son « verbe d'interprétation » *(ibidem)*. Et ces deux intellects s'aiment réciproquement d'un amour essentiel et gratuit (34b-35a).

Guillaume reconnaît cependant l'imperfection de l'image dans la créature; il invite en conséquence son lecteur à dépasser les représentations humaines pour recourir à la perfection du Modèle : « Cum ergo ista obscura vel diminuta tibi videbuntur, illuc recurre » (35a). Mais il invite aussi à considérer l'accomplissement de l'image dans la béatitude; il y a lieu de citer un extrait de ce texte qui évoque à certains égards celui du *De Trinitate* d'Hilaire (*supra*, col. 1414-1415).

Puisque dans sa gloire ultime et sa beauté ultime, et dans la béatitude qui lui est promise, l'âme humaine est destinée à devenir tout à fait semblable à son créateur, — et cela parce que, en conjonction immédiate avec lui, elle luira de sa lumière comme un miroir d'une pureté parfaite, présentant sa face à Celui qui la regarde, ainsi que la foi le sait d'une vraie certitude —, nous disons sans hésiter que la perfection de l'âme est la plénitude *(completio)* et la perfection de sa capacité (suae *possibilitatis*); je veux dire une plénitude et une perfection telles que l'âme y trouvera nécessairement son repos et qu'il lui sera impossible d'atteindre un au-delà de cette perfection... Qui peut douter en effet que l'intellect, capable par nature

d' « intelliger » toutes choses, ne soit le miroir de toutes choses et la raison en acte? C'est pourquoi nous avons dit plus haut que le Verbe, premier engendré, était un monde intelligible et un monde archétypal en acte, le monde intelligible premier. Tu vois donc que notre intellect, dans sa perfection ultime, sera l'image et la copie parfaite du Verbe premier engendré. Or, comme l'acte est à l'acte, la puissance est aussi à la puissance : c'est pourquoi, cette puissance qui est le sein et la génératrice de notre intellect sera aussi la parfaite image et ressemblance du premier Générateur; c'est pourquoi aussi les liens et amours qui les unissent seront également proportionnés.

Vois donc où nous t'avons conduit afin que tu comprennes ce que prêche la foi : « quand il apparaîtra », par l'acte d' « intelliger » dans ces miroirs que sont nos intelligences, « nous lui serons semblables » (cf 1 *Jean* 3, 2). Il est donc nécessaire que l'âme humaine soit la parfaite ressemblance et la copie de la Trinité première; il est bien vrai que « Dieu a créé l'homme à son image et ressemblance », c'est-à-dire pour qu'il soit image et ressemblance de lui-même, et pour que personne, à moins d'empêchement ou d'erreur, ne puisse douter que toute puissance est créée pour atteindre cette ressemblance et cet acte. Cette image et ressemblance dans l'homme existe donc à l'état de puissance, mais elle passe à son acte ultime en *philosophant*, c'est-à-dire en luttant contre les erreurs et les ténèbres de la fausseté et de la bassesse, contre la perversité de ses affections, et en recherchant la lumière de la vérité par sa propre lumière, je veux dire la foi une et salutaire, en recherchant la suavité de sa bonté par les effluves de son parfum qui est l'espérance, dans un désir et un amour très chastes et supramondains (*De Trinitate* 26, p. 35ab).

Une analyse détaillée de la pensée de Guillaume, que nous avons dû résumer à très gros traits, permettrait de saisir mieux encore la richesse d'une spéculation qui unit étroitement la rigueur métaphysique, la sûreté doctrinale et théologique et les exigences morales et spirituelles; il n'est pas impossible de surcroît que sa doctrine ait influencé celle de saint Thomas. Cf DS, t. 6, col. 1182-1192.

B. L'ÉCOLE FRANCISCAINE

Deux traits principaux caractérisent l'enseignement des maîtres franciscains sur l'image de Dieu : le fondement de l'image dans la *structure* de l'âme humaine, une en son essence et triple en ses facultés; la tendance à privilégier l'homme sur l'ange, comme sujet de l'image.

1. Alexandre de Halès et Jean de la Rochelle. — Né vers 1186 en Angleterre, probablement à Halès (aujourd'hui Hales Owen, dans le Shropshire), Alexandre vient avant 1210 terminer ses études à Paris; maître à la faculté de théologie, il est chargé d'une mission de conciliation à Rome en 1230-1231; il retourne en Angleterre au terme de cette mission et devient archidiacre de Coventry; venu de nouveau à Paris pour l'année scolaire 1232-1233, il entre chez les franciscains au début de l'année scolaire 1236-1237; il meurt d'une maladie épidémique le 21 août 1245 (cf l'étude des éditeurs de la *Glossa in quatuor libros Sententiarum*, t. 1, Quaracchi, 1951, *Prolegomena*, p. 7*-75*).

Il mérite d'être considéré comme le premier maître qui fit des *Sentences* le texte ordinaire d'enseignement, comme le fondateur de l'école franciscaine de Paris et l'initiateur de la recherche théologique dans l'ordre (p. 70*-74*).

La doctrine d'Alexandre sur l'image est à chercher dans les ouvrages sûrement authentiques qu'il écrivit avant son entrée dans l'ordre, dans la *Glossa in* IV *Sent.* (surtout t. 1, dist. 3, n. 34, p. 55; t. 2, 1952, dist. 6, n. 6, p. 52; dist. 15, n. 8-9, p. 141-142, et dist. 16, n. 1-8, p. 145-152) et dans les q. 26 *De imagine* et q. 33 *De libero arbitrio* des *Quaestiones disputatae antequam esset frater*, t. 1, Quaracchi, 1960, p. 467-485 et 566-585).

Jean de la Rochelle (sur la vie, en attendant la notice du DS, voir l'édition de son *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*, par P. Michaud-Quantin, Paris, 1964, introd., p. 7-9) est mentionné comme maître en théologie dès 1238, et meurt la même année qu'Alexandre, en 1245.

Il traite de l'image dans les ch. 25-33 de sa *Summa de anima* (éd. T. Domenichelli, Prato, 1882, p. 138-160; une édition critique de cet ouvrage remarquable est en préparation à Quaracchi).

On sait aujourd'hui que la *Summa theologica* mise sous le nom d'Alexandre de Halès, et que l'on appelle désormais *Summa Halesiana*, n'est pas son œuvre, mais celle de ses disciples, spécialement Jean de la Rochelle et Odon de Rigaud (cf les *Prolegomena*, p. LIX-LXX, CXI-CCXLVI). Cependant, la partie de cet ouvrage qui traite de l'homme image de Dieu (*Summa*.., inq. 4, tr. 1, sect. 3, ch. 5, art. 1-5, t. 2, Quaracchi, 1928, n. 336-342, p. 408-415) dépend beaucoup des textes antérieurs d'Alexandre et de Jean de la Rochelle précédemment mentionnés (cf *Prolegomena*.., p. CCLXXIII SVV).

1° *L'âme humaine, image de Dieu.* — Alexandre de Halès structure la q. 26 *De imagine*, selon le schème *imago creationis*, *imago recreationis*, *imago similitudinis*, emprunté à la *Glossa* de Pierre Lombard sur le *ps.* 4, 7 (cf col. 1435). Suivant Augustin (*De Trinitate* VII, 6, 12) et Pierre Lombard (II *Sent.*, d. 16, c. 4), il note que le Fils est *imago* et la créature humaine *ad imaginem* et définit l'*ad imaginem* comme le rapport de la copie au modèle, de l'*exemplum* à *l'exemplar* (disp. 1, membr. 1, n. 4, éd. citée, p. 468); il précise en conséquence que l'image, en tant que ressemblance expressive *(similitudo expressa)*, ne peut exister que dans la partie raisonnable de l'être humain (membr. 2, n. 7, p. 469; cf *Glossa in Sent.* I, d. 1, n. 27, éd. citée, p. 19; Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, c. 25, éd. Domenichelli, p. 141-142; *Summa Halesiana*, t. 2, *loco cit.*, n. 340, p. 412-414).

Le lieu de l'image n'est pas à chercher seulement du côté des facultés cognitives, mais aussi du côté des facultés actives; Alexandre traite ce point dans la question disputée 33 en se référant à Jean Damascène (*De fide orthodoxa* II, 27) et au *De spiritu et anima* (c. 10 : « mens habet imaginem in potentia *cognoscendi* et similitudinem in potentia *diligendi* », PL 40, 786). Il discerne dans l'âme une double trinité : *mens*, *intelligentia*, *voluntas* du côté de la connaissance, *liberum arbitrium*, *ratio*, *voluntas* du côté de l'activité; de même que *mens* peut désigner la faculté cognitive en sa totalité ou se contredistinguer de l'intelligence et de la volonté, ainsi *liberum arbitrium*, en tant que *universaliter imperans*, peut envelopper l'activité tout entière ou se distinguer de la *ratio* comme pouvoir de délibération et de la *voluntas* comme faculté d'appétition. Dans cette « trinité de l'action », le libre arbitre correspond au Père, la raison au Fils, la volonté à l'Esprit (membr. 2, n. 54, p. 584-585; cf Jean de la Rochelle, *Summa de anima*, c. 31-32, p. 154-156; *Summa Halesiana*, t. 2, n. 392, p. 471).

Alexandre traite peu par ailleurs de l'analogie entre la structure ternaire de l'âme et la Trinité. Ce sujet est par contre développé par Jean de la Rochelle dans le ch. 27 de sa *Summa de anima.*

L'âme humaine est image de la Trinité non selon une convenance accidentelle ou substantielle, mais d'abord selon

une *convenance d'ordre*, du fait que « la créature raisonnable est ordonnée immédiatement à Dieu dans la connaissance de la vérité première et dans l'amour de la bonté suprême »; ensuite selon une *convenance de proportionnalité*, du fait que l'âme « imite à sa mesure la mémoire, l'intelligence et l'amour qui, dans la Trinité, sont appropriés respectivement aux Personnes » (p. 144; cf *Summa Halesiana*, n. 336-337, p. 408-410). On peut même parler d'une *circumincession* des trois facultés, au sens plein lorsque leurs actes ont Dieu pour objet, en un sens plus faible lorsque cet objet est l'âme elle-même (*Summa de anima*, c. 33, p. 158-159; *Summa Halesiana*, n. 341-342, p. 414-415).

2° *L'homme est-il, plus que l'ange, image de Dieu?* — Les Pères s'étaient peu occupés de cette question, mais elle avait pris un certain relief chez les auteurs du 12e siècle (cf R. Javelet, *Image et ressemblance..*, t. 1, p. 158-168). Les éléments de la réponse se trouvent déjà chez Alexandre (*De imagine*, disp. 1, membr. 1, n. 15-16, p. 471-473), mais c'est Jean de la Rochelle qui lui donne sa formulation la plus complète dans le ch. 28 de la *Summa de anima*. Il prend à la lettre la formule du *De spiritu et anima* (c. 35, PL 40, 805) : « ad imaginem et similitudinem suam eum (hominem) creavit, *quod nulli alteri ex creaturis donavit* », et donne la supériorité à l'homme pour trois raisons.

La première est l'*unibilité* de la nature humaine à la nature divine, raison significative car elle souligne déjà l'importance primordiale de l'incarnation dans la théologie franciscaine. L'argument va du fait au droit : « Puisque la nature humaine a pu être unie *(unibilis fuerit)* à la nature divine, ce qui n'est pas le cas de la nature angélique, c'est donc que la nature humaine est l'expression d'une plus grande ressemblance » (p. 145; cf c. 31-32, p. 154-157). Alexandre disait déjà : « Puisque Dieu devait assumer la nature humaine, et non pas l'ange, c'est pour cela qu'il fit l'homme à son image et non l'ange » (*Glossa in Sent.* II, dist. 15, n. 8H, t. 2, p. 141).

Jean de la Rochelle ajoute deux autres raisons *per conformitatem imitationis in quantitate* (une quantité d'ordre spirituel), selon que cette imitation se réfère à l'essence divine ou aux personnes.

En référence à l'essence : « De même que Dieu possède puissance, gouvernement, suprématie et motion de son univers, ainsi l'âme a le gouvernement de son corps qui est comme son propre monde » (l'argument relève du *De spiritu et anima* où, après une citation d'*Actes* 17, 28, il est dit : « Ita est anima secundum suum modum in suo corpore sicut Deus est in suo mundo », c. 35, PL 40, 805; il est repris dans la *Summa Halesiana*, t. 2, n. 337, p. 410). Ensuite en référence aux personnes : « De même qu'existe dans les personnes le pouvoir de produire une autre personne.., ainsi en est-il dans la nature humaine, ce qui fait défaut à l'ange » (*Summa de anima*, c. 28, p. 146).

En conséquence, si l'on prend la notion d'image au sens *générique (communiter)*, elle convient à l'ange comme à l'homme; si on la prend au sens *propre (proprie)*, elle ne convient qu'à l'homme. On peut dire encore que l'ange est davantage ressemblance (d'après *Éz.* 28, 12 : *signaculum similitudinis*), l'homme davantage image.

Jean de la Rochelle conclut son exposé par une analyse et une définition précise des trois notions : *vestigium*, *imago*, *similitudo*; le *vestigium* est une *remota et obscura et particularis repraesentatio Trinitatis*; la *similitudo* une *repraesentatio immediata, particularis, lucidissima*; l'*imago* une *repraesentatio immediata, plena et lucida*; chacun des adjectifs indique soit la communauté, soit la différence d'une notion à l'autre (p. 147).

Jean de la Rochelle apporte encore des arguments complémentaires dans le ch. 31 où il cherche *en quoi* l'homme est image de Dieu. Il l'est en premier lieu « *secundum totalitatem naturae*, et hoc non convenit alii creaturae »; en effet, puisque l'exemplarité divine contient également l'*art* et l'*idée* de l'être spirituel et de l'être corporel, une créature qui n'a que l'*esse spirituale* ne peut représenter la totalité de l'art divin (p. 153-154). L'homme est image en second lieu « *secundum intensionem qualitatis* » (selon la densité de sa valeur d'être); dans ce sens, l'image de Dieu n'existe que dans la partie de l'homme qui est « la plus élevée et la plus pure », celle qui est « immédiatement formée par la vérité première » : c'est la *mens*, ou *intelligentia*, ou *ratio superior*, structurée par les trois facultés. L'ange possède sans doute cette intensité de valeur en son essence, et même à un degré supérieur, mais il la possède par nature et non par grâce (p. 154); l'ange *excelle* selon la première formation, qui est celle de la création, mais l'homme reprend l'avantage au plan de la réformation : « mens enim angeli non est reformabilis »; et parce que l'*imago creationis* est ordonnée à l'*imago recreationis*, c'est l'homme encore qui mérite vraiment le nom d'image (c. 32, p. 156). Il est d'ailleurs significatif que les ch. 31 et 32 s'achèvent par un retour à l'*unibilité* (p. 155 et 157), qui est donc l'argument fondamental pour établir la supériorité de l'homme sur l'ange en tant qu'image de Dieu.

3° *De l'imago creationis à l'imago similitudinis.* — L'intention des premiers maîtres franciscains est spéculative; quelques traits de leur doctrine orientent cependant vers une application spirituelle. Déjà Alexandre de Halès souligne que l'*imago creationis* se discerne mieux lorsque l'âme est *conversa ad Deum*, et donc en convenance avec son objet (q. 26, dist. 1, membr. 4, n. 21, p. 475). Dans la ligne d'Augustin, tout en maintenant la réalité habituelle et potentielle de l'image en tant que l'âme est *capax Dei*, il note que l'image ne devient manifeste qu'au moment où cette capacité est actualisée par l'exercice des facultés; cette image se manifeste dans le juste, non dans le pécheur (membr. 5, n. 23, p. 475; cf *Summa Halesiana*, *loco cit.*, art. 6, n. 341, p. 414).

Parallèlement, l'*imago recreationis* n'atteint sa plénitude que dans la grâce et par l'exercice des vertus (q. 26, disp. 2, membr. 1, n. 31, p. 477); la grâce a un triple effet : *informare*, *reparare deformatum*, cooperari cum libero arbitrio *ad conjungendam imaginem creationis cum imagine similitudinis* (membr. 2, n. 41, p. 479). Le troisième effet vaut d'être souligné, car il met en relief la conjonction de la grâce et du libre arbitre et la médiation qu'exerce l'*imago recreationis* entre l'*imago creationis* et l'*imago similitudinis* (notons que cette dernière image est désormais identifiée à la perfection de l'image dans la béatitude, alors que chez Pierre Lombard elle désignait seulement le rapport de l'image créée au modèle incréé).

La *Summa Halesiana* consacre un article spécial à la différence *imago-similitudo*. L'une des distinctions part d'une formule du *De spiritu et anima* : « imago in cognitione, similitudo in dilectione » (c. 10, PL 40, 786; cf c. 39, 809); le commentaire précise que, si on prend *similitudo* au sens propre, c'est-à-dire en tant qu'elle connote une convenance *selon la qualité*, il est bien exact que la similitude se trouve dans l'amour, « puisque celui qui aime, par l'effet même de l'amour, est transformé à la ressemblance de celui qu'il aime » (*loco cit.*, art. 3, n. 339, p. 411b). Les premiers auteurs

franciscains enseignent donc un *dynamisme spirituel* de l'image : l'*imago creationis* tend vers l'*imago similitudinis* et s'actualise progressivement par la médiation de l'*imago recreationis*, qui réalise la première et annonce la seconde.

2. **Saint Bonaventure** † 1274. — Les principaux éléments de la doctrine franciscaine sur l'image de Dieu sont déjà fixés quand Bonaventure devient étudiant en théologie à l'école des Mineurs en 1243; il n'a pu bénéficier longtemps des leçons d'Alexandre de Halès et de Jean de la Rochelle, morts en 1245, et l'on ne sait quels furent ses maîtres. Mais Bonaventure fait preuve d'une grande maîtrise de pensée et d'un don remarquable, parfois poussé jusqu'à l'excès, pour la systématisation. C'est lui qui clarifie, synthétise et accomplit la doctrine de l'image déjà développée par ses prédécesseurs et lui donne, après Augustin, un second sommet de perfection.

Nous devons évidemment faire un choix parmi les textes. Depuis la parution de l'édition de Quaracchi, F.-M. Henquinet a découvert une série de questions manuscrites, probablement autographes, dans le ms 186 de la bibliothèque d'Assise; elles étaient destinées à entrer dans le *Commentaire des Sentences*; l'une de ces questions est intitulée *De imagine*; voir le résumé par Henquinet dans *Études franciscaines*, t. 44, 1932, p. 645.

1° *Fondement théologique de la doctrine.* — L'exposé le plus complet se trouve dans *In* II *Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1, concl. (dans *Opera*, t. 2, Quaracchi, 1885, p. 394b-395b). Après avoir distingué l'image, qui est *similitude expressive*, du vestige, et montré qu'il ne peut être question entre la créature et Dieu d'une convenance *spécifique* selon la nature, ni d'une convenance *générique*, Bonaventure pose l'affirmation d'une *convenance de proportionnalité* et d'une *convenance d'ordre* qui se réalisent de façon lointaine dans le vestige et de façon prochaine dans l'image : ainsi la créature raisonnable a *raison d'image*, en particulier l'homme. Ces vues sont reprises de Jean de la Rochelle (cf plus haut, col. 1439), mais Bonaventure leur donne une force nouvelle quand il explicite la preuve de sa thèse, en commençant par la *convenance d'ordre* :

Dieu, en effet, a fait toutes choses pour lui-même : souveraine puissance et majesté, il a fait toutes choses pour sa gloire; souveraine lumière, il a fait toutes choses pour sa manifestation; souveraine bonté, il a fait toutes choses pour la communication de lui-même.

Or il n'y a pas de gloire parfaite s'il n'est quelqu'un pour la proclamer, pas de manifestation parfaite s'il n'est quelqu'un pour la comprendre, pas de communication parfaite des biens s'il n'est quelqu'un pour en faire usage. Et puisque proclamer la gloire, connaître la vérité, recevoir des dons pour son usage n'appartiennent qu'à la créature raisonnable, il s'ensuit que les créatures non raisonnables ne sont pas ordonnées à Dieu immédiatement, mais seulement par la médiation de la créature raisonnable. Celle-ci, du fait que par nature elle est capable de proclamer la gloire, d'avoir la connaissance et d'assumer tout le reste au gré de sa volonté, est par nature ordonnée à Dieu immédiatement.

En outre, plus une chose est ordonnée à une autre, plus elle lui est accordée selon une convenance d'ordre : ainsi l'âme raisonnable, et toute créature raisonnable, parce qu'elle « est capable de Dieu et peut participer à lui » (Augustin, *De Trinitate* XIV, 8, 11), est ordonnée immédiatement à lui; elle est donc accordée à lui selon le plus haut degré de la convenance d'ordre. Et comme plus grande est la convenance, plus grande aussi est la similitude, la créature raisonnable est *similitude expressive*, et donc image (p. 394b-395a).

La *convenance de proportionnalité* est basée sur une similitude de *rapports (similiter se habere)*. Bonaventure ne se contente pas d'une similitude extrinsèque, établie par exemple sous l'angle de la causalité (« comme Dieu produit son effet, ainsi le produit l'agent créé, bien que ce ne soit pas au même degré »), il faut une similitude *quantum ad intrinseca* :

« Mais la créature raisonnable n'a pas seulement cette convenance extrinsèque; il existe en outre en elle une convenance *selon l'origine, l'ordre et la distinction de ses facultés*, par quoi elle est assimilée à cette distinction, cet ordre et cette origine qui existent dans les Personnes divines et sont intrinsèques à la nature divine. C'est en ce sens qu'Augustin montre dans le *De Trinitate* que l'homme est image de Dieu, et nous l'avons expliqué dans le premier livre : il y a dans l'âme raisonnable une *unité d'essence* et une *trinité des facultés* qui sont ordonnées l'une à l'autre, dans un rapport semblable au rapport des Personnes en Dieu. C'est pourquoi, il y a en elle une similitude expressive de rapports et, pour cette raison, cette créature raisonnable qu'est l'homme est image de Dieu » (p. 395ab; les dernières phrases résument l'exposé de *In* I *Sent.*, d. 3, p. 2, t. 1, p. 80c-92b).

On peut donc exprimer ce dernier argument par la formule suivante, en tenant compte que le signe = ne signifie pas une stricte égalité :

$$\frac{\text{Unité de l'essence divine}}{\text{Trinité des personnes}} = \frac{\text{unité de l'essence de l'âme}}{\text{trinité des facultés.}}$$

Les deux arguments de Bonaventure sont intimement liés. C'est parce que l'âme humaine imite par la structure de son essence la structure de l'essence divine que l'homme est en relation immédiate avec Dieu : en raison de cette structure, l'âme est un miroir qui reflète la gloire de Dieu par la *mens*, sa manifestation par la *notitia*, sa communication par l'*amor*. L'âme humaine est ainsi en *relation dialogique* avec Dieu, ce que Bonaventure suggère dans un *dubium* de la même distinction : « et quia ratio imaginis non convenit nisi personae *quae potest loqui per se*, ideo in productione eius utitur verbo primae personae : *Faciamus* » (dub. 1, p. 406b; voir une présentation moderne de la pensée de Bonaventure sous cet angle dans Margot Wiegels, *Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura*, Fribourg-en-Brisgau et Munich, 1969).

2° *L'ange et l'image.* — La position de Bonaventure est ici plus nuancée que celle de ses prédécesseurs, qu'il connaît et critique (cf *In* II *Sent.*, d. 16, a. 2, q. 1, t. 2, p. 401a). Pour résoudre la question, il reprend l'examen des fondements de l'image. L'intensité de l'image doit être fonction de la double convenance. Quant à la convenance d'ordre, ange et homme sont égaux dans leur rapport à Dieu, l'un et l'autre « immédiatement formés par la vérité première »; mais sous l'angle de la précellence de la créature raisonnable sur les autres, l'ange est supérieur *sub ratione regiminis*, car il est député à la conduite de l'homme; celui-ci est supérieur *sub ratione finis*, car les créatures corporelles sont faites pour lui et non pour l'ange (p. 401b).

Bonaventure maintient le même rapport d'égalité et de supériorité alternée en ce qui concerne la convenance de proportionnalité. Ange et homme sont égaux selon l'*esse imaginis* (la réalité de l'image), puisqu'ils possèdent également l'unité de l'essence et la trinité des facultés. Selon le *bene esse imaginis* (la qualité de l'image), l'homme est supérieur *positive*, parce que son âme est unie au corps et qu'il devient ainsi principe d'autres êtres : en ce sens, il « représente davantage

Dieu qui est principe de toutes choses et un en toutes choses »; mais l'ange est supérieur *privative* car, par la pureté de sa nature, il représente davantage Dieu, « spiritus purus, omnino impermixtus et independens a creaturis omnibus » (p. 401b-402a).

Les remarques que fait Bonaventure en répondant aux objections ne sont pas moins intéressantes que les solutions précédentes. Il précise d'abord que la supériorité de nature chez l'ange ne vaut que par rapport au corps; elle n'est pas l'indice d'une moindre *capacité de Dieu* dans l'homme; ensuite, il admet que la vivacité des facultés de l'ange peut sans doute être interprétée comme le signe d'une intensité plus grande dans l'ordre de la *similitude*, mais non comme preuve d'inégalité dans l'ordre de l'*image* (401b-402a).

On aura noté que Bonaventure ne fait pas intervenir l'argument de l'*unibilité*; il y vient dans l'examen de la cinquième objection, mais sa réponse manque de netteté : il semble que pour lui l'unibilité ne concerne pas l'*essence* de l'homme, car elle est un don gratuit; cependant, même si l'on admet que la nature angélique est davantage capable de grâce que la nature humaine, il reste que cette plus ou moins grande capacité ne conditionne pas l'efficacité du don divin : « Nihilominus tamen per aliquod donum divinitus sibi gratis datum potest elevari capacitas animae usque ad capacitatem angeli, et *quodam modo ampliorem* », ce qui s'est réalisé dans le Christ et la Vierge Marie (p. 402b).

3° *L'image de Dieu dans la vie spirituelle.* — Bonaventure passe sans effort de la théologie systématique à la théologie spirituelle : ses œuvres spéculatives abondent en formules substantielles qui laissent transparaître son expérience mystique, éclairent et stimulent le lecteur; ses écrits spirituels, en dépit d'un abus de l'allégorie et du sens accommodatice, se réfèrent étroitement à la théologie. La doctrine de l'image de Dieu devient ainsi chez lui une doctrine de vie.

1) *Vestigium, imago, similitudo.* — Bonaventure fait grand usage de ce schème ternaire qui remonte au *De Trinitate* d'Augustin et que, parmi d'autres, Jean de la Rochelle avait exploité.

Dans le commentaire du premier livre des *Sentences*, il utilise encore la triade *umbra, vestigium, imago* : l'*ombre* est une représentation éloignée et confuse, fondée sur la causalité indéterminée de la création; le *vestige*, une représentation éloignée mais distincte, fondée sur la triple causalité déterminée efficiente, formelle et finale et sur les transcendantaux *unum, verum, bonum*; l'*image*, une représentation prochaine et distincte qui n'appartient qu'à une nature intellectuelle structurée par les trois facultés (*In* I *Sent.*, d. 3, p. 1, c. 1, q. 2, ad 4, t. 1, 73ab).

Dès le commentaire du second livre, la notion de *similitudo* entre en jeu et prend son sens définitif par rapport à *imago*; *similitudo* désigne dès lors une assimilation qualitative et spirituelle : *imago* appartient aux dons naturels, *similitudo* aux dons gratuits (Bonaventure reprend une formule déjà examinée dans la *Summa Halesiana*, n. 339, t. 2, p. 411a, et que l'on trouve textuellement dans l'*In Genesim* d'Haymon d'Auxerre I, 7, PL 117, 459, et dans les *Sententiae* de Pierre de Poitiers, II, 9, PL 211, 966c : « imago quantum ad naturalia, similitudo quantum ad gratuita » cf *supra*, col. 1430); la *ressemblance* va donc spécifier l'ordre de la grâce.

Le schème *vestigium, imago, similitudo* est appliqué de façon systématique dans la q. 4 *De scientia Christi* pour définir les degrés d'être et de valeur des créatures et le mode selon lequel Dieu coopère à leur action : « La créature, en tant que vestige, est comparée à Dieu comme à un principe, en tant qu'image comme à un objet, en tant que similitude comme à un don infus; en conséquence, est vestige toute créature qui a Dieu pour auteur, image, celle qui connaît Dieu, similitude, celle en qui Dieu habite » (t. 5, p. 24a; cf *Breviloquium* II, 12, t. 5, p. 230ab; *De reductione artium ad theologiam* 12, t. 5, p. 323a). Le même schème détermine les étapes de l'*Itinerarium mentis in Deum* : l'âme s'élève successivement à la contemplation de Dieu *par* les vestiges (I, 2, t. 2, p. 297a), *dans* ces vestiges (II, p. 299b-303a), *par* l'image qu'elle est elle-même (III, 1, p. 303a) et *dans* cette image réformée par la grâce (IV, 1, p. 306a), instruite par l'Écriture et illuminée par la Sagesse (IV, 4-6, p. 307); enfin l'âme s'élève au-dessus d'elle-même par « la *ressemblance* de la divine lumière » et « dans cette lumière elle-même » (VII, 1, p. 312a).

2) *Imago creationis, recreationis, glorificationis.* — Le mouvement dynamique qui parcourt ces trois moments de l'image fait l'objet des sermons 5 et 6 pour le 22e dimanche après la Pentecôte : la monnaie qu'il faut rendre à César (cf *Mt.* 22, 16-21) est, comme l'on sait, un des lieux scripturaires de l'image de Dieu (le sermon 5 correspond au sermon 4 de l'éd. Vivès; le sermon 6, tiré du ms de Bâle, ne se trouve que dans l'édition de Quaracchi). Dans ces deux sermons, Bonaventure se réfère non seulement à *Gen.* 1, 26, mais encore à la plupart des versets scripturaires, surtout pauliniens, qui intéressent le thème de l'image; on y trouve donc un véritable florilège de textes. Nous retiendrons seulement quelques aperçus du sermon 6.

Cette image qu'est l'âme n'a qu'un seul maître : « celui qui l'a faite dans la création, qui l'a peinte dans la passion, qui l'illumine dans la gloire ». L'*imago creationis* devient manifeste quand les trois facultés de l'âme se tournent vers Dieu. A l'*imago recreationis*, Bonaventure applique *Eccli.* 17, 1 : ce texte dit la faiblesse de l'homme lié à la chair, mais aussi sa dignité quand l'âme est teinte du sang du Christ, vêtue comme le Christ l'a été lui-même dans sa passion, colorée du sang jailli de son cœur (§ 2, t. 9, p. 448b). Il explique l'*imago glorificationis* par 1 *Macc.* 6, 39 (« refulsit sol in clypeos aureos et aereos ») et, comme Hilaire et Augustin, il confère au corps glorifié la qualité de l'image :

« Dieu nous a donné un double bouclier que nous devons porter à son honneur : le premier est l'âme, le second le corps; le premier est d'or, en raison du sang doré du Christ qui l'a teint; le second d'airain, en raison de la constance dans la passion qu'il a soufferte; sur l'un et sur l'autre resplendit le soleil, parce que la splendeur des corps glorifiés sera le rejaillissement de la gloire des âmes » (§ 3, p. 449a).

Notons enfin que l'image de Dieu règle les devoirs de charité : nous devons aimer les méchants eux-mêmes, parce qu'ils sont faits à l'image de Dieu (*In* III *Sent.*, d. 28, a. 3, t. 3, p. 627).

La doctrine de l'image tient donc une place capitale dans la pensée de Bonaventure; il s'y réfère constamment et à propos des sujets les plus divers; cette doctrine constitue le trait le plus important de son anthropologie : il faut d'ailleurs qu'il en soit ainsi car, pour Bonaventure comme pour Augustin, l'homme se définit d'abord par sa *relation à Dieu*, relation dans laquelle le sentiment de la dépendance est enveloppé et dépassé par l'action de grâce, la connaissance et l'amour.

C. L'ÉCOLE DOMINICAINE

Alors que l'influence augustinienne reste prépondérante sur les maîtres franciscains, les dominicains

sont déjà marqués par l'étude des traités d'Aristote. Il s'ensuit une transformation profonde dans les exposés spéculatifs sur le fondement de l'image de Dieu dans l'homme; l'âme est toujours considérée comme le lieu de l'image divine, mais la psychologie aristotélicienne ayant accrédité la thèse de la distinction entre l'essence de l'âme et ses facultés, le fondement premier de l'image devra être cherché dans la *nature intellectuelle* de l'âme et non dans la *structure ternaire* de ses facultés; du même coup, parce qu'il est doué d'une nature intellectuelle plus parfaite, l'ange prend le pas sur l'homme dans la valeur et l'expressivité de l'image. Toutefois saint Albert le Grand s'engage plus timidement que saint Thomas dans cette double voie.

1. **Saint Albert le Grand** † 1280. — Il n'existe pas, du moins à notre connaissance, d'étude précise sur la notion d'image de Dieu chez cet auteur; cette étude offrirait cependant un excellent point de comparaison entre sa doctrine et celle de saint Thomas.

Nous avons dû nous limiter à quelques sondages dans la *Summa de homine* (q. 71 et 72, éd. P. Jammy, *Opera*, Lyon, 1651, t. 19, vol. 2, p. 326-335) qui date du début de sa carrière (peut-être avant 1246), et dans la *Summa theologica*, commencée après la mort de saint Thomas (1274) et laissée inachevée (voir surtout pars I, tr. 3, q. 15, membr. 2, t. 17, p. 49-56; pars II, tr. 1, q. 4, t. 18, p. 47-50; tr. 11, q. 64, p. 332-334). Nous n'avons pas noté d'évolution notable de la doctrine entre ces deux traités.

Dans la *Summa de homine*, saint Albert construit son exposé selon le schème *imago creationis*, *recreationis*, *similitudinis* (qu'il attribue faussement à Augustin) : « Imago creationis est in qua creatus est homo, et haec imago est ratio rei; recreationis autem imago gratia est; similitudinis autem est imitatio trium personarum in una natura divinitatis » (q. 71, t. 19, vol. 2, p. 327b). L'*imago creationis* est au sens propre la raison ou la *mens*, non dans le sens où *mens* s'identifie à *memoria* et se distingue de *notitia* et *amor*, ni dans le sens qui fait que la *mens*, dérivée de *metiendo*, désigne la faculté de juger, mais bien dans le sens où *mens* est cette partie supérieure de l'âme « qui contient mémoire, intelligence et volonté » (q. 72, p. 330a). *Mens* désigne donc déjà la *nature intellectuelle* ou *rationnelle* de l'âme, et c'est en tant que telle que la *mens* est le sujet et le fondement de l'image de Dieu; la *mens* « contient » sans doute les trois facultés qui correspondent aux trois Personnes, mais les facultés ne sont pas identiques à la *substance* de l'âme : elles en sont les *propriétés* qui dérivent de la substance comme d'un *tout potestatif* (cf *Summa theologica*, pars I, tr. 3, membr. 2, q. 15, t. 17, p. 49b-50a et p. 54a; sur le rapport de la *mens* avec les facultés, voir A. J. Backes, à la bibliographie).

Précisons à ce propos que la création de l'homme à l'image de Dieu confère à l'âme humaine une dignité et un privilège qui la distinguent de toutes les créatures inférieures : pour celles-ci, on peut admettre dans une certaine mesure la production de leur forme à partir de la matière, mais l'âme est produite par Dieu, première cause, « à son image et à sa ressemblance, non à l'image des puissances des corps célestes, des éléments ou des formes génératrices » (*Summa theol.*, pars II, tr. 1, q. 4, membr. 2, a. 1, t. 18, p. 48a). En conséquence, saint Albert s'interdit une conception purement philosophique de l'âme comme *forme du corps* (en cela il diverge de saint Thomas) : l'âme est une *substance*, ordonnée au corps sans doute, mais non par tout ce qu'elle est; selon sa *mens*, elle est ordonnée à Dieu et non au corps (cf É. Gilson, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, p. 6-12).

L'*imago recreationis* est bien la grâce, mais en tant qu'elle est *déterminée* par les vertus et d'abord par les vertus théologales « quae perficiunt potentias imaginis in comparatione ad Deum » (*Summa de homine*, q. 72, t. 19, vol. 2, p. 330b). Quant à l'*imago similitudinis*, Albert le Grand n'y voit point, comme les franciscains, l'image pleinement réalisée dans la béatitude, mais, dans le sens de Pierre Lombard, le rapport entre les trois facultés et les trois Personnes. Comme l'auteur de la *Summa duacensis*, il se préoccupe surtout de donner une définition de la mémoire qui, retournant à celle d'Augustin, permette de voir en elle la première des facultés et l'image du Père (*ibidem*, p. 332a; cf *Summa theol.*, pars I, tr. 3, membr. 2, q. 15, a. 2, t. 17, p. 51b).

En ce qui concerne la qualité de l'image dans l'ange et dans l'homme, saint Albert est plus hésitant. Dans la *Summa de homine*, il affirme que l'ange est davantage image que l'homme *secundum convenientiam interiorem*, car dans l'acte de ses facultés il imite de façon plus expressive l'unité de l'essence divine, mais *in exterioribus*, l'homme reprend l'avantage sur trois points : l'*unibilité*, la *relation au corps* auquel l'âme est présente et qu'elle gouverne comme Dieu est présent à l'univers et le gouverne, enfin le *pouvoir de génération* (q. 72, a. 2, t. 19, vol. 2, p. 330ab).

Dans la *Summa theologica*, il affirme par contre la supériorité de l'homme du fait qu'il est image *in exterioribus et interioribus* : « In interioribus in memoria, intelligentia et voluntate, in exterioribus autem ut quodammodo sit principium omnium sicut Deus; est enim ut rex et dominus omnium et omnia secundum usum referuntur ad ipsum, quod non competit angelo » (pars II, tr. 11, q. 64, t. 18, p. 333b).

Saint Albert, quand il parle de l'image, reste fidèle dans l'ensemble aux positions traditionnelles; il annonce néanmoins la position de saint Thomas, en particulier sur la distinction entre la substance de l'âme et ses facultés (cf M.-J. de Beaurecueil, *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*, p. 77).

2. **Saint Thomas d'Aquin** † 1274. — L'abondance des publications récentes sur la doctrine de l'image chez saint Thomas permet d'être bref; malheureusement ces études ont paru en ordre dispersé, trop souvent des auteurs reprennent sur nouveaux frais la recherche de résultats déjà bien acquis; l'étude la plus complète reste celle de F. Dander (1929), qui cependant ne tient pas compte de l'évolution de la doctrine; celle-ci par contre est bien étudiée par M.-J. de Beaurecueil (1952) et J. Bovenmars (1954).

1° *Évolution de la pensée.* — On s'accorde généralement (M.-J. de Beaurecueil, J. Bovenmars, H.-D. Gardeil) pour dire que saint Thomas est passé peu à peu de l'idée traditionnelle qui situe l'image au plan des trois facultés à une conception personnelle de l'image référée à la nature intellectuelle de l'homme.

Dans les deux premiers livres sur les *Sentences* (I *Sent.*, d. 3; II *Sent.*, d. 16), rédigés vers 1253-1256, saint Thomas enseigne encore la double assignation de l'image selon les deux triades *memoria*, *intelligentia*, *voluntas*, et *mens*, *notitia*, *amor*. Mais, dès le *De veritate* (vers 1256-1259) et sous l'influence de la psychologie d'Aristote, il accentue la distinction entre l'essence et les facultés (*De ver.*, q. 10, a. 1) et minimise le rôle de la *memoria* qui, chez Aristote, n'appartenait pas au domaine des facultés intellectuelles (a. 2 et 3).

En conséquence, il abandonne la systématisation de l'image selon l'unité de l'essence et la trinité des facultés pour se limiter à une analogie au plan de l'activité de la *mens* et des termes qu'elle produit : « In cognitione qua mens nostra cognoscit seipsam est repraesentatio Trinitatis increatae *secundum analogiam*, in quantum hoc modo mens cognoscens seipsam *verbum sui gignit* et ex utroque *procedit amor* » (a. 7). Cette doctrine se retrouve dans les ouvrages postérieurs, particulièrement dans la *Somme théologique*.

2° *Le fondement et le rôle de l'image dans la Somme théologique.* — Gh. Lafont (*Structures..*, p. 265-298) a bien analysé la place et le rôle que joue la notion d'image dans cet ouvrage; on peut cependant apprécier autrement que lui l'*importance* de ce thème dans l'anthropologie de saint Thomas et dans l'ensemble de son système (cf plus bas). Après quelques allusions occasionnelles (1ª q. 4, a. 3; q. 35, a. 1 et 2; q. 45, a. 7), la doctrine de l'image fait l'objet de la q. 93 que saint Thomas introduit ainsi : « Deinde considerandum est de *fine sive termino* productionis hominis prout dicitur factus ad imaginem et similitudinem Dei ». Nous retiendrons seulement les traits spécifiques de la position de saint Thomas.

1) *L'homme est image de Dieu en raison de sa nature intellectuelle* : telle est la thèse fondamentale de la doctrine thomasienne de l'image. La *ratio imaginis* exige en effet une ressemblance spécifique, à défaut d'une identité de nature, au moins une ressemblance selon un *accident propre* et liée à la *différence ultime*. Les créatures raisonnables seules seront par suite image de Dieu parce qu'elles *imitent* Dieu non seulement par l'être et la vie, mais encore par l'intellection (q. 93, a. 2c, a. 3c, a. 4 ad 1, a. 5c); de ce fait, « elles touchent en quelque façon à la représentation spécifique » (a. 6c, a. 8c; cf *Contra gentiles* III, 25). Non seulement saint Thomas répète inlassablement cette affirmation, mais encore, comme on va le voir, il en déduit les solutions à toutes les questions connexes.

2) *L'ange est davantage image que l'homme.* — Alors que les premiers franciscains, et même Albert le Grand, donnaient à l'homme le primat, tandis que Bonaventure maintenait l'égalité, saint Thomas pose résolument la supériorité de l'ange : « L'image de Dieu est davantage dans les anges que dans les hommes, parce que la nature intellectuelle est en eux supérieure » (q. 93, a. 3c). Il n'ignore pourtant pas les arguments de ses prédécesseurs pour la solution inverse, génération d'un homme par un autre, analogie entre le rapport âme-corps et le rapport Dieu-monde, mais il pense que ce sont là des aspects secondaires qui présupposent la *prima imitatio* selon la nature intellectuelle; il faut dire en conséquence que l'ange est davantage image *simpliciter*, l'homme seulement *secundum quid*.

3) *L'image en référence à la Trinité.* — Par sa nature intellectuelle, l'homme est donc d'abord image de la *nature divine*; cela n'exclut pas qu'il y ait aussi en lui une image de la Trinité, mais celle-ci se fonde sur la première (a. 5); c'est en effet en raison de la nature intellectuelle que l'on peut trouver dans l'homme une procession du verbe selon l'intelligence et de l'amour selon la volonté (a. 6; cf q. 45, a. 7); en outre, l'image de la Trinité se discerne premièrement dans les actes, secondairement dans les puissances et les *habitus* (q. 93, a. 7).

C'est ici que se manifeste surtout la différence entre la conception bonaventurienne et la conception thomasienne de l'image. Pour Bonaventure, l'image dans l'homme est fondée d'emblée sur le rapport *immédiat* de l'homme à Dieu; la convenance de proportionnalité est intérieure à la convenance d'ordre, elle n'est qu'une autre expression de cette convenance fondamentale qui, elle-même, comporte déjà une structure trinitaire en correspondance à la souveraine puissance, lumière et bonté. Pour saint Thomas, il faut d'abord passer par la considération de la nature intellectuelle pour discerner que l'homme *imite* Dieu plus que les autres créatures (l'ange mis à part), et ensuite par l'analyse de l'activité de cette nature pour déceler une imitation seconde de la double procession du Verbe et d'amour intérieure à la Trinité.

La conception de l'image chez saint Thomas reste donc au plan de l'*analogie*; celle de saint Bonaventure se situe en quelque façon *au-delà* de l'analogie : l'homme est plus qu'une *imitation* de Dieu, il en est le miroir vivant par son être même.

3° *Imago recreationis et imago similitudinis.* — Saint Thomas reprend, mais sans lui donner la même importance que Bonaventure, le principe de la hiérarchie des créatures selon le schème *vestigium*, *imago*, *similitudo* (le texte le plus clair est la conclusion du *De potentia*, q. 9, a. 9c; cf *Contra gentiles* IV, 26; *Summa theol.* 1ª, q. 4, a. 3; q. 45, a. 7; q. 93, a. 2 et 6). Il reprend également le schème *imago creationis*, *recreationis*, *similitudinis* : la première image relève de la *natura mentis* et appartient à tout homme; la seconde implique une connaissance et un amour de Dieu actuels et habituels, elle se réalise dans les hommes justes *per conformitatem gratiae*; la troisième comporte la perfection et l'inamissibilité de la connaissance et de l'amour de Dieu, elle se réalise *secundum similitudinem gloriae* et elle est le privilège des bienheureux (1ª, q. 93, a. 4; cf a. 8, et *De veritate*, q. 10, a. 7).

Ces trois aspects de l'image sont intimement liés l'un à l'autre comme les trois moments d'un même itinéraire spirituel. Saint Thomas réfléchit peu sur ce lien de façon systématique; du moins affirme-t-il incidemment (à propos du ravissement mystique) que ce lien existe entre le premier et le second moment : « Il appartient à la nature et à la dignité de l'homme qu'il soit élevé aux choses divines, en raison même du fait qu'il est créé à l'image de Dieu » (*Summa theol.*, 2ª 2ae, q. 175, a. 1 ad 2). Quant à la grâce, elle est une participation de similitude à l'être divin, à la nature divine elle-même (1ª 2ae, q. 110, a. 3; 3ª, q. 62, a. 1 citant 2 *Pierre* 1, 4 : *divinae consortes naturae*); en outre, la grâce est une première conformation à l'homme céleste qui conduit à la conformation de gloire : « et una est via ad aliam » (*In Ep. ad Corinthios*, c. 15, lectio 7).

Les trois moments de l'image correspondent ainsi aux trois *lumières* de l'esprit : le *lumen naturale* qui est participation à la vérité incréée (1ª, q. 84, a. 5c; cf q. 88, a. 3 ad 1; *De veritate* q. 11, a. 1c), le *lumen gratiae* qui est participation à la nature divine elle-même (1ª 2ae, q. 110, a. 3), le *lumen gloriae* « quod intellectum in quadam deiformitate constituit » (1ª, q. 12, a. 6; cf a. 5 citant 1 *Jean* 3, 2 « videbimus eum sicuti est »). Pour saint Thomas, l'*imago recreationis* est donc comprise encore une fois comme *médiatrice* entre l'*imago creationis* et l'*imago similitudinis*; cette médiation s'exerce sous des aspects multiples : grâce sanctifiante, participation aux missions divines (en particulier par l'adoption filiale et l'inhabitation de l'Esprit), vertus surnaturelles, effets des sacrements; nous renvoyons à ce sujet aux études de F. Dander et J. Bovenmars

(Imago recreationis...) qui se complètent mutuellement.

Il est difficile d'apprécier exactement l'importance de la doctrine de l'image dans l'ensemble de la pensée de saint Thomas.

Nous hésiterions à dire, avec G. Lafont, que l'image est « la notion la plus capable de rassembler de manière simple l'anthropologie thomiste » (*Structures et méthodes...*, p. 265), ou que, dans l'ensemble de la *Somme*, « la pensée de saint Thomas se développe en observant, dans leur structure et dans l'histoire, le jeu réciproque de la Bonté divine et de l'Image de Dieu » (p. 488). H.-D. Gardeil semble plus proche de la vérité : « Il faut reconnaître que, tandis que, chez ses devanciers, ce thème dynamique de l'image est développé avec ampleur, chez lui il n'est en quelque sorte que discrètement indiqué » (*Somme théologique. Les origines de l'homme*, p. 414).

On ne voit pas toujours clairement la portée de certains textes : le prologue de la *Prima Secundae*, — où saint Thomas annonce qu'après avoir traité de Dieu et des œuvres de la création, il va parler de l'homme, image de Dieu en tant que doué de libre arbitre et « principe de ses œuvres » —, peut être compris soit comme une simple transition scolaire, soit comme la position fondamentale qui soutient les deux ensembles de la *Secunda Pars*. Pour imposer la seconde interprétation, il faudrait trouver dans le texte un recours plus fréquent et plus explicite au thème de l'image, ce qui n'est pas le cas.

On peut dire sans doute que l'affaiblissement de la doctrine de l'image est « fonction du réalisme positif avec lequel saint Thomas envisage le monde des créatures » (H.-D. Gardeil, *loc. cit.*, p. 416).

La raison cependant est, à nos yeux, plus profonde; elle est à chercher dans la manière selon laquelle saint Thomas conçoit le rapport entre sa théologie de la Trinité et sa théologie (et sa philosophie) de la création. Pour Bonaventure, la notion du *bonum diffusivum sui* servait de principe commun à l'*intellectus fidei* de la Trinité (cf *Itinerarium* VI, *Opera*, t. 5, Quaracchi, p. 310b) et de la création (cf *Breviloquium* II, 9, p. 226b); or saint Thomas renonce dans les deux cas à utiliser ce principe, sans doute parce qu'il entraînerait à ses yeux une *nécessité rationnelle*, et il limite l'usage du *bonum diffusivum sui* à la causalité finale (1ª, q. 5, a. 4 ad 1). Par suite, le lien entre création et trinité n'est plus aussi apparent que dans la doctrine de Bonaventure; la métaphysique trinitaire du créé perd dès lors son fondement et n'est récupérable que par la voie indirecte de l'analogie. C'est pourquoi la notion d'image de Dieu ne peut plus servir à définir immédiatement l'essence de l'âme humaine, ce que maintenait encore Albert le Grand. La notion d'image perd son importance comme notion constitutive de l'homme *dans l'ordre de l'origine*; mais, *dans l'ordre de la finalité*, du *retour à Dieu*, saint Thomas récupère légitimement l'apport traditionnel du dynamisme de l'image.

Conclusion. Malgré leur intérêt prédominant pour la spéculation, — qui s'explique d'ailleurs par leur mission d'enseignement —, les grands auteurs scolastiques du 13e siècle maintiennent cependant les orientations majeures de la doctrine patristique sur l'image de Dieu : relation privilégiée de l'homme à son créateur, précellence sur les autres créatures (parfois même sur l'ange), dynamisme spirituel de l'image vers sa réalisation parfaite dans la gloire céleste, et donc aspect eschatologique de l'image. Un trait semble pourtant s'estomper : la relation de l'homme *ad imaginem* au Fils *imago* du Père, mais Hilaire et Augustin les orientaient déjà dans ce sens. Cette permanence substantielle de la doctrine traditionnelle tient au fait que les scolastiques, malgré les obligations de l'enseignement universitaire, ne négligent aucunement l'étude de l'Écriture et des textes patristiques.

Avec saint Thomas toutefois, une orientation nouvelle se dessine : l'anthropologie tend désormais à trouver son inspiration beaucoup plus dans la psychologie d'Aristote que dans la tradition ecclésiastique. Les « questions » d'ordre purement spéculatif prennent dès lors une place prépondérante et presque exclusive; par exemple, la longue section que Jean Duns Scot consacre au commentaire de la troisième distinction du premier livre des *Sentences* (*Ordinatio* I, dist. 3, pars 3; *Opera omnia*, t. 3, Rome, 1954, p. 201-357) réserve plus de cent pages à des discussions de psychologie (q. 1-3, p. 201-338); cinq pages seulement traitent vraiment de l'image (q. 4, p. 352-357), encore sont-elles encombrées de multiples distinctions.

Sauf exception, nous ne mentionnerons que les études parues après 1940 et traitant explicitement le thème de l'image.

1) *Généralités.* — R. Bruch, *Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen nach den bedeutendsten Scholastikern des 13. Jahrhunderts*, Dissert., Fribourg-en-Brisgau, 1946. — R. Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der frühscholastischen Sentenzen- und Summen Literatur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, t. 40, vol. 3, Münster, 1965.

2) *Séculiers.* — R. Heinzmann, *Zur Anthropologie des Wilhelm von Auvergne*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 16, 1965, p. 27-36.

3) *Franciscains.* — A. Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura*, Münster, 1923. — J. Harnett, *Doctrina Sti. Bonaventurae de deiformitate*, Mundelein, 1936. — D. Scaramuzzi, *L'immagine di Dio nell'uomo nell'ordine naturale secondo S. Bonaventura*, dans *Sophia*, t. 10, 1942, p. 259-274. — B. Madariaga, *La « imagen de Dios » en la metafisica del hombre según san Buenaventura*, dans *Verdad y Vida*, t. 7, 1949, p. 145-194, 297-335. — E. Bettoni, *Natura e soprannaturale nella scuola francescana*, dans *Sophia*, t. 18, 1950, p. 51-59. — M. Müller, *Die Verheissung des Herzens. Zur Theologie des Ewigen im Menschen* (3e partie : *Der Mensch nach Gottes Bild und Gleichnis*), Fribourg-en-Brisgau, 1953. — T. Szabo, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, Rome, 1955. — J.-P. Rézette, *Grâce et similitude de Dieu chez saint Bonaventure*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 32, 1956, p. 46-64. — A. Briva Mirabent, *La gloria y su relación con la gracia según las obras de San Buenaventura*, Barcelone, 1957.

4) *Dominicains.* — É. Gilson, *L'âme raisonnable chez Albert le Grand*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 14, 1943-1945, p. 5-72. — A. J. Backes, *Der Geist als höherer Teil der Seele nach Albert dem Grossen*, dans *Studia Albertina*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Supplementband IV, Münster, 1952, p. 52-67. — F. Ruello, *Une source probable de la théologie trinitaire de saint Thomas*, dans *Recherches de science religieuse* (= RSR), t. 43, 1955, p. 104-128; *Le Commentaire inédit de saint Albert le Grand sur les Noms divins*, dans *Traditio*, t. 12, 1956, p. 231-314.

A. Rohner, *Thomas von Aquin oder Max Scheler. Das Ebenbild Gottes*, dans *Divus Thomas* (Fribourg), t. 10, 1923, p. 329-355. — F. Dander, *Gottes Bild und Gleichnis in der Schöpfung nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 53, 1929, p. 1-40, 203-246. — A. Hoffmann, *Zur Lehre von der Gottebenbildlichkeit des Menschen in der neueren protestantischen Theologie und bei Thomas von Aquin*, dans *Divus Thomas* (Fribourg), t. 19, 1941, p. 3-35. — I. Hislop, *Man, the Image of Trinity according to St. Thomas*, dans *Dominican Studies*, t. 3, 1950, p. 1-9. — A. Squire, *The Doctrine of the Image in the « De veritate » of St. Thomas*, *ibidem*, t. 4, 1951, p. 164-177.

J. Hübscher, *De imagine Dei in homine viatore secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Louvain, 1952. — P. M. Matthijs, *Quaestiones theologiae speculativae. De imagine Dei in homine secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis*, Rome, 1952. — J. Bovenmars, *Doctrina sancti Thomae de assimilatione hominis ad Deum*, Diss., Rome, 1952; repris pour l'essentiel dans *De Leer van S. Thomas over het imago creationis, ... recreationis*, dans *Bijdragen*, t. 15, 1954, p. 139-161, 363-375. — M.-J. de Beaurecueil, *L'homme image de Dieu selon saint Thomas d'Aquin*, dans *Études et recherches. Cahiers de théologie et de philosophie* (Ottawa), t. 8, 1952, p. 45-82; t. 9, 1955, p. 37-96.

L.-B. Gillon, *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*, dans *Angelicum*, t. 36, 1959, p. 263-286. — G. Lafont, *Le sens du thème de l'image de Dieu dans l'anthropologie de saint Thomas d'Aquin*, RSR, t. 47, 1959, p. 560-569; *Structures et méthode de la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1960, ch. 4 L'image de Dieu, p. 265-298. — H.-D. Gardeil, *L'image de Dieu*, dans *Somme théologique. Les origines de l'homme* (1ª, q. 90-102), Appendice 2, p. 380-421, Paris-Tournai, 1963. — B. Lonergan, *La notion de Verbe dans les écrits de saint Thomas*, ch. 5 Imago Dei, dans *Archives de philosophie*, t. 28, 1965, p. 510-552; repris dans *La notion de Verbe..*, Paris, 1966, p. 191-227. — J. Cordero, *Sobre el concepto y división de imagen según Santo Tomás*, dans *La Ciencia Tomista*, t. 92, 1965, p. 397-429; *La imagen de la Trinidad en el justo según Santo Tomás*, t. 93, 1966, p. 3-86. — O. Gonzalez de Cardenal, *El hombre « imagen de Dios » en el pensamiento de Santo Tomás*, Madrid, 1967.

Der Mensch als Bild Gottes, éd. L. Scheffczyk, Darmstadt, 1969, reproduit les articles de Rohner, Dander (2e p.) et Hoffmann.

Aimé Solignac.

V. DES MYSTIQUES RHÉNANS AU CARMEL RÉFORMÉ

I. MAITRE ECKHART ET SES DISCIPLES

1° Eckhart † 1327. — Au début du 14e siècle, Eckhart n'est pas le seul à développer le thème de l'image. Mais nous sommes mal renseignés sur ses contemporains. Citons-en cependant quelques-uns.

Dietrich de Freiberg († vers 1310) : « L'âme, dit-il en suivant saint Augustin, est cet être suprême, par lequel nous sommes faits à l'image et à la ressemblance de Dieu » (W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. 1, Leipzig, 1881, p. 299; cf L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Tournai-Paris, 1968, p. 21-22). *Jean de Sterngassen* († vers 1320) enseigne un dépouillement de toute image créée pour parvenir au « fond où l'image du Fils est formée » (cf DS, t. 3, col. 901); l'homme devient alors un « miroir de l'image divine.., il voit la lumière dans la lumière » (cité dans Gundolf Gieraths, *Reichtum des Lebens*, Düsseldorf, 1956, p. 95). Chez *Nicolas de Strasbourg* et *Eckhart le jeune*, on trouve les reflets de la pensée du Maître (cf L. Cognet, *loc. cit.*, p. 208-211).

Toutefois, nul écrivain du 14e siècle ne développe ce thème comme Eckhart (DS, t. 4, col. 93-116), qui le situe au centre de son enseignement (cf dans U. Nix et R. Oechslin, *Meister Eckhart der Prediger*, Fribourg-en-Brisgau, 1960, spécialement les articles de H. Fischer, *Grundgedanken der deutschen Predigten*, p. 25-72, et de B. Dietsche, *Der Seelengrund nach den deutschen und lateinischen Predigten*, p. 233-243). Car c'est par la notion d'image qu'il rend compte de notre participation à la filiation du Fils unique, d'une importance capitale. L'image trouve sa forme parfaite dans la Trinité; elle est participée par la créature; d'où, une certaine relation entre l'image créée et son origine; enfin, il y a des conséquences à tirer de cette doctrine pour la conduite de la vie spirituelle. C'est à ces quatre ou cinq points que nous rattacherons les textes qui se rapportent à l'image et à la ressemblance.

1) *Image et ressemblance au sein de la Trinité.* — Le Père engendre éternellement son Fils. Celui-ci est l'image parfaite du Père. Il s'agit d'*image* et non pas seulement de *ressemblance*, ce dernier mot pouvant désigner une relation superficielle; ainsi l'œuf qui ressemble à un autre œuf. « Il n'y a pas d'image sans ressemblance, mais il peut y avoir ressemblance sans image » (*Pred.* 16b, DW 1, p. 265. Pour les sigles, voir DS, t. 4, col. 114). L'image suppose une participation à la nature par génération.

Pour préciser, Eckhart distingue deux caractères de l'image : elle reçoit de son exemplaire l'être, par nature, immédiatement et non par une décision volontaire (*Pred.* 16b, DW 1, p. 265-266); d'autre part, elle comporte la ressemblance, ce qui implique que l'image ne provient pas d'elle-même, ni ne repose en elle-même : « Elle provient proprement de ce dont elle est l'image, et elle lui appartient entièrement, elle reçoit son être de lui et est le même être » (p. 269).

Le commentaire de saint Jean *(Expositio evangelii secundum Iohannem)*, à propos du Verbe, énumère plus systématiquement les caractères de l'image : 1) l'image ne reçoit rien du sujet où elle est, mais tout de l'objet; 2) son être lui vient de lui seul; 3) elle ne reçoit que de son exemplaire, rien d'ailleurs, sinon elle serait l'image d'un autre; 4) d'où, il n'y a qu'une seule image (entendez : parfaite); 5) l'image est dans son exemplaire, puisqu'elle en reçoit l'être, et réciproquement l'exemplaire est dans l'image; 6) l'image et l'exemplaire sont un; 7) une telle expression de l'image est une certaine émanation formelle; 8) l'image et l'exemplaire sont coéternels; 9) seul, l'exemplaire connaît l'image et réciproquement (LW 3, n. 23-27; cf *Sermo* 49, LW 4, p. 421-428).

2) *Dans la créature.* — La créature participe à ces mêmes caractères, mais ne les a pas en plénitude. Il y a divers degrés de cette participation. L'homme seul est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Aucune créature ne lui est si semblable (*Pred.* 1, DW 1, p. 5-6). Les êtres inférieurs sont à l'image de quelque chose qui est en Dieu (une Idée). L'homme est à l'image de Dieu; il exprime totalement Dieu : « De ratione enim imaginis est quod sit expressiva totius eius plene, cuius imago est, non expressiva alicuius determinati in illo » (LW 1, p. 272, 1-2). Mais comme Eckhart situe l'image dans la partie supérieure de l'âme, il s'ensuit que l'ange est une image encore plus proche de Dieu; son rôle est de ramener l'âme au même exemplaire dont il est l'image (*Pred.* 3, DW 1, p. 55).

Dans l'âme, l'image divine est simple, imprimée au plus profond de la nature de l'âme; elle est reçue sans intermédiaire; Dieu est immédiatement dans l'image et l'image est immédiatement en Dieu; c'est une participation à la nature de Dieu; ce n'est pas une identification à Dieu; Eckhart maintient fermement la distinction entre Dieu et l'âme et écarte tout panthéisme (*Pred.* 16b, DW 1, p. 268).

L'impression de l'image en l'âme se fait par la participation à la filiation du Fils unique (cf H. Fischer, *loc. cit.*, p. 37-38) : « Le Père engendre le Fils dans la connaissance éternelle; il l'engendre dans l'âme... Là où le Père engendre le Fils en moi, je suis le même fils ». Façon paradoxale de s'exprimer; Eckhart ne veut que commenter *Rom.* 8, 17, qu'il cite : « nous sommes héri-

tiers ». Il souligne la distinction : « Wir sind wol ein ander an menscheit » (*Pred.* 4, DW 1, p. 73). Ailleurs, même affirmation sur l'identité : « Le Père engendre son Fils sans interruption; et je dis plus : il m'engendre [comme] son fils et le même fils » (*Pred.* 6, DW 1, p. 109). Je suis né avec le Fils « dans la même image de son éternelle paternité » (*Pred.* 22, DW 1, p. 382). Le Fils révèle tout ce qu'il a entendu du Père; or, cela, c'est qu'il est engendré du Père. Le Fils nous le communique « pour que nous soyons le même fils » (*Pred.* 29, DW 2, p. 84).

Cela signifie que nous avons notre image exemplaire *(Urbild)* éternelle en Dieu, comme les êtres de toute catégorie. Ces exemplaires de diverses choses sont identiques *(glîch)*, « mais ils sont les exemplaires de choses dissemblables (*ungelîcher dinge*) ». Ainsi l'image de tout être est transcendante à tout être (*Pred.* 9, DW 1, p. 148). L'âme peut retrouver au fond d'elle-même les images-exemplaires, dans la mesure où elle devient parfaite (*Pred.* 17, DW 1, p. 289). Il faut donc supposer que l'image-exemplaire est attirance, dynamisme. Ceci, nous le retrouverons plus loin.

3) *La relation entre l'image créée et son origine.* — Eckhart situe l'image dans la *mens* (ou *gemüete*, cf *Pred.* 42, dans J. Quint, *Meister Eckhart, Deutsche Predigten und Traktate*, Munich, 1955, p. 352, et dans F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, Göttingen, 1914, p. 99; voir aussi H. Fischer, *loc. cit.*, p. 39-45). Elle comporte une pureté parfaite, qui exclut en elle-même toute autre image. Il ne faut pas se la représenter comme une chose qui serait dans l'âme, mais comme le pur reflet de Dieu ou un « écho » :

« Imago in mente est. Item mens intellectualis et supra tempus est. Sed dicit : in mente, non : ex. Oportet enim quod anima sit solida et clausa circumquaque, ut in ipsa gignatur species dei ad modum montis gignentis ipsum echo, ut sic non solum sit filia, sed [pariens sive parens propter] maiorem assimilationem ad deum » (*Sermo* 40, 3, LW 4, n. 405, 5-10; cf F. Brunner, *Maître Eckhart*, Paris, 1969, p. 60-61).

En ce cas, on considère l'image du côté de sa source qui est Dieu, mais Dieu toujours en acte de procession : c'est la naissance éternelle du Fils qui est à l'origine de l'image. Eckhart s'efforce d'exprimer la perfection de cette image; lorsqu'il considère Dieu conférant sa ressemblance, il lui faut donc trouver les termes qui évoquent cette perfection absolue; mais aucun ne convient tout à fait; d'où la substitution des termes les uns aux autres :

« J'ai dit parfois que c'était une puissance dans l'esprit, qui seule est libre. Parfois j'ai dit que c'était une sentinelle *(huote)* de l'esprit; parfois j'ai dit que c'était une lumière de l'esprit; parfois j'ai dit que c'était une petite étincelle *(vünkelîn)*. Mais je dis maintenant : ce n'est ni ceci ni cela; ni ce n'est un quelque chose; c'est plus haut que ceci ou cela, plus haut que le ciel au-dessus de la terre » (*Pred.* 2, DW 1, p. 39-40; cf *Sermo* 55, LW 4, n. 547 : « Ubi est imago, expressa similitudo. Unde nec nomen spiritus nec aliquod nomen facile invenire, quod per hoc ipsam essentiam dicat similis effecta deo, qui est innominabilis »).

Si Dieu pénètre l'âme, il faut dire que la procession s'accomplit en l'âme même et y manifeste par là l'image : « Cette même puissance dont j'ai parlé, Dieu s'y trouve en floraison et verdoiement de toute sa divinité, et l'esprit se trouve en Dieu; dans cette même puissance le Père engendre son Fils unique aussi vraiment qu'en lui-même, car il vit réellement dans cette puissance » (*Pred.* 2, DW 1, p. 40-41).

On retrouve partout cette terminologie : la petite étincelle *(vünkelîn)* qui est imprimée d'en haut dans l'âme et qui est une image de nature divine (*Pred.* 20a, DW 1, p. 332-333); cette petite étincelle est si apparentée à Dieu qu'elle est une réalité une, sans qu'on y puisse faire différence (daz ez ist ein einic ein ungescheiden) et elle porte en elle l'image de toutes les créatures (*Pred.* 22, DW 1, p. 380-381). Eckhart utilise aussi le terme de *fond (grunt)* qui est à peu près équivalent (cf DS, t. 5, spécialement col. 656) : le fond de l'âme où le Père engendre son Fils, est aussi le fond de Dieu (*Pred.* 5b, DW 1, p. 90).

4) *Imperfection de l'image créée.* — Dans l'image vue du côté de la créature, c'est-à-dire dans la réalisation de l'image chez l'homme, il y a une imperfection inhérente à toute réalité créée. Pourtant la ressemblance existe. Il faut donc admettre une sorte de tension qu'Eckhart exprime et développe sous forme dialectique : « Sciendum ergo quod nihil tam dissimile quam creator et quaelibet creatura. Rursus secundo nihil tam simile quam creator et creatura quaelibet. Adhuc autem tertio nihil tam dissimile pariter et simile alteri cuiquam, quam deus et creatura quaelibet sunt et dissimilia et similia pariter » (*Expositio libri Exodi* 20, 4, LW 2, n. 112).

La création de la femme éclaire ce double aspect; elle est autre que l'homme, mais « Dieu l'a tirée de son côté et non de la tête ou des pieds, pour qu'elle ne soit ni au-dessus ni au-dessous de lui mais semblable (ou égale : *glîch*) » (*Pred.* 6, DW 1, p. 107; cf *Liber parabolarum Genesis* 2, 18, LW 1, p. 580). Nous sommes ici sur le plan naturel. A ne considérer que ce point de vue, il faut plutôt insister sur la dissemblance : « Quand on veut parler du génie *(wîsheit)* d'un maître, explique Eckhart, on parle de l'image qu'il a faite; l'image manifeste le génie du maître. Toutes les créatures sont trop indigentes pour manifester Dieu; elles sont toutes un néant *(niht)* devant Dieu » (*Pred.* 20b, DW 1, p. 346).

Mais il y a une ressemblance supérieure réalisée par l'action de Dieu qui se révèle lui-même : « Aucun mot ne peut exprimer Dieu; par contre, il s'exprime lui-même en lui-même. C'est pourquoi David dit : Nous verrons cette lumière dans ta lumière (*Ps* 35, 10) ». Cette lumière, c'est la partie de l'âme qui l'apparente à l'ange, ou la petite étincelle, dépouillée et rétablie dans l'être de Dieu (ûfgerihtet in daz wesen gotes). L'âme « ressemble alors aux bons anges qui incessamment agissent en Dieu et reçoivent de Dieu et sans cesse rapportent leur œuvre en Dieu, et reçoivent Dieu de Dieu en Dieu » (p. 348). Tant que l'âme se tient en Dieu dans cette attitude de disponibilité, Dieu incessamment lui donne d'être image. Alors « tout est nouveauté et fraîcheur, comme en un devenir sans interruption » (p. 349). En d'autres termes, Eckhart dit encore : « Dans la lumière pure, l'âme anéantit son avoir créé dans le néant, alors Dieu soutient le néant (ir nihtes niht) de l'âme par son être incréé (mit sîner ungeschaffenheit), et maintient l'âme dans son être (in sinem ihtes ihte) » (*Pred.* 1, DW 1, p. 14).

5) *Purification de l'image.* — Cette doctrine est de grande conséquence pour la vie spirituelle. Celle-ci doit être en progression vers la réalisation de l'image parfaite. Commentant la parabole du riche insensé, Eckhart voit en Lazare la figure de l'homme intérieur

consolé par sa transformation en la vie divine « usque ad totam oblivionem vitae temporalis transeuntem in perfectam formam quae facta est ad imaginem et similitudinem dei » (*Sermo* 7, LW 4, n. 80). Il reprend aussi la formule augustinienne : passage de la région de la dissemblance à la ressemblance (cf Margot Schmidt, *Regio dissimilitudinis*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, t. 15, 1968, p. 85-91).

Pour parvenir à ce terme, l'âme doit être vidée de toute image créée (notons ici le sens analogue d'image par rapport à l'image en Dieu). Le temple purifié par Jésus représente l'âme, temple de Dieu; elle doit être vide de toute image, pour que Dieu y soit seul (*Pred.* 1, DW 1, p. 10). On objecte que l'âme a naturellement des images en elle. « Non, nullement! répond-il. Si c'était vrai, alors l'âme ne serait jamais bienheureuse » (éd. F. Pfeiffer, p. 6). Comprenons que pratiquement il faut n'être attaché à rien de ce qu'on fait et ne rien désirer. « Alors Dieu y est seul et l'homme ne pense à rien qu'à Dieu » (*Pred.* 1, DW 1, p. 10). Le détachement porte jusque sur les œuvres spirituelles, prières, jeûnes, veilles et autres mortifications; on se trouve alors libéré de tout pour n'accomplir que la volonté de Dieu (*Pred.* 2, DW 1, p. 29-30; c'est la doctrine de l'abandon développée dans les *Rede der unterscheidunge* ou « Propos de discernement »; cf trad. B. Lavaud, dans *Vie dominicaine*, notamment t. 23, Fribourg, 1964, p. 163-171, et t. 24, 1965, p. 3-8).

Les obstacles à la purification de l'âme se présentent sous trois formes : le temps, la multiplicité, la corporéité (*Pred.* 11 et 12, DW 1, p. 178 et 193). Le terme de la purification est donc l'Un : le Père engendre le Fils dans l'un; si tu sors de toi-même, Dieu aussi sort de lui-même, et il reste l'un tout simple (*Pred.* 5b, DW 1, p. 93). « *Dieu*, dit saint Paul (1 *Tim.* 6, 16), *habite une lumière inaccessible*; et il est en lui-même un pur un. C'est pourquoi l'homme doit être mortifié et être tout à fait mort et être à lui-même un néant et tout à fait dissemblable et n'être semblable *(glîch)* à personne, alors il est proprement semblable *(glîch)* à Dieu » (*Pred.* 29, DW 2, p. 89).

La transformation en l'image divine se fait peu à peu. Comme le bois, plongé dans le feu, lui est d'abord dissemblable, mais progressivement s'assimile au feu, ainsi de l'homme qui passe de la dissemblance à la ressemblance (*Pred.* 11, DW 1, p. 180). Grâce au dépouillement on est donc reformé dans l'image de Dieu *(widergebildet)* (*Pred.* 23, DW 1, p. 397; cf *Pred.* 40, DW 2, p. 275, 4-5).

Le traité « De l'homme noble » enseigne précisément par quels degrés on doit parvenir à ce dépouillement propre à l'homme intérieur. Le sixième, le plus élevé, est « lorsque l'homme est privé d'images *(entbildet)* et revêtu de l'image *(überbildet)* de l'éternité de Dieu, et est parvenu au parfait oubli de la vie passagère et temporelle, et est tiré et transformé en une image divine et est devenu enfant de Dieu » (DW 5, p. 112).

Et voici encore des comparaisons. D'après Origène, l'image de Dieu est comme une source vive; il arrive qu'on la recouvre de terre; elle subsiste sans qu'on la voie; mais on peut la dégager en ôtant la terre. De même, le soleil peut être voilé d'un nuage. Ou encore pensons au sculpteur qui dégage l'image du bois ou de la pierre. Ainsi en est-il de l'âme : quand l'âme remonte vers l'éternité, vers Dieu seul, l'image brille; quand elle se tourne vers les créatures, elle est comme recouverte et cachée (DW 5, p. 113).

2° **Jean Tauler** † 1361. — Les grandes lignes de la pensée d'Eckhart se retrouvent chez Jean Tauler. Celui-ci toutefois évite le plus souvent les expressions paradoxales du Maître et donne une plus large part à l'enseignement moral pratique.

1) *L'image en Dieu.* — Là seulement elle est parfaite, au sein du mystère trinitaire : « Ainsi donc le Père prend conscience de lui-même, se connaît, puis il sort de lui-même en engendrant sa propre image (in geberenne sin bilde, éd. F. Vetter, Berlin, 1910, p. 8, ligne 35), celle même qu'il a d'abord reconnue et saisie en lui-même. Il rentre de nouveau en lui-même par une parfaite complaisance en son être » (Sermon pour la fête de Noël, trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 1, Paris, 1927, p. 167). Tauler ne reviendra pas sur cette doctrine considérée comme admise.

2) *L'image de la Trinité dans les puissances.* — L'âme est, en deux sens, à l'image de Dieu. Sur le plan naturel d'abord. Tauler reprend la conception augustinienne classique : « L'âme a trois nobles puissances qui en font une pure image (in den ist sú ein wor bilde, dans Vetter, p. 9, ligne 10) de la très sainte Trinité : la mémoire, l'intelligence et le libre arbitre » (trad. citée, p. 167-168). Ailleurs, il distingue mémoire, intelligence et volonté (trad., t. 2, p. 68-69).

3) *L'image dans le fond de l'âme.* — Le terme de fond *(grunt)* est repris d'Eckhart, mais dans une perspective différente. Chez le premier, l'accent est mis sur la relation à Dieu; l'image et le fond, à peu près synonymes, sont vus dans le dynamisme de l'action créatrice de Dieu (cf F. Brunner, *loc. cit.*, p. 71-74). Ici, le fond (ce que désignent aussi *mens* et *gemüete*, avec quelques nuances, comme l'a bien montré P. Wyser, *Der Seelengrund in Taulers Predigten*, dans *Lebendiges Mittelalter. Festgabe W. Stammler*, Fribourg, Suisse, 1958, p. 204-311) est la réalité où se trouve l'image. Celle-ci n'est pas une imitation extérieure, mais l'empreinte de Dieu. La parabole de la drachme aide à le comprendre.

> La drachme doit avoir son poids et sa frappe. Son poids afin qu'elle retombe de nouveau dans le fond d'où elle est sortie, et qu'elle y redescende aussi pure, aussi immaculée, aussi nue, aussi dégagée qu'elle l'était au sortir de ce fond. Elle doit avoir son effigie bien nette; ce n'est pas assez pour cette effigie que l'âme soit une imitation de Dieu, mais cette effigie est la même image que Dieu lui-même, dans sa propre, pure et divine essence (es ist das selbe bilde das Got selber ist in sinem eigenen luteren götlichen wesen, dans Vetter, p. 146, 18-19) (Sermon pour le 3e dimanche après la Trinité, trad. citée, t. 2, p. 170).

L'image établit donc une étroite parenté avec Dieu : « L'homme noble, l'homme intérieur, est sorti du fond noble de la divinité; il est formé à l'image de Dieu noble et pur (gebildet noch dem edeln lutern Gotte, dans Vetter, p. 25, 19-21) » (Sermon pour le dimanche avant la septuagésime, t. 1, p. 208; cf t. 1, p. 265, et t. 2, p. 354). Enfin, Tauler donne un développement très net : c'est dans le fond ou l'esprit *(gemüete)* que « gît cachée la véritable image *(bilde)* de la Trinité » (Sermon pour le 19e dimanche après la Trinité, t. 3, p. 160), l'esprit *(gemüete)* « a une inclination à se replier vers le fond où repose l'image » (p. 161 et la suite).

4) *Purification de l'image.* — Pour que l'unique image parfaite de Dieu se reflète dans le fond de l'âme ou l'esprit, il faut se libérer de l'obstacle qu'est toute image des créatures :

Hélas, si nobles et pures que soient les images, elles sont toujours un écran pour l'image sans contours arrêtés qu'est Dieu (des unverbildeten bildes daz Got ist, dans Vetter, p. 26, 18). L'âme dans laquelle doit se refléter le soleil ne doit pas être troublée par d'autres images..; la présence d'une seule image fait écran (Sermon pour le dimanche avant la septuagésime, t. 1, p. 210-211).

On se libère des obstacles en s'éloignant de la région de la dissemblance. Pour avoir la lumière, il faut se lever; et cela « fait naître dans le fond un ardent désir de se détacher, et de se dépouiller de toute dissemblance (aller ungelicheit, dans Vetter, p. 22, 17) » (Sermon pour l'Épiphanie, t. 1, p. 199). Ce n'est pas œuvre de l'homme, mais bien de la grâce qui élève « l'esprit *(gemüete)* au-dessus de toute image et de toutes formes (über alle die bilde und formen, dans Vetter, p. 239, 20) » (Sermon pour l'exaltation de la Croix, t. 3, p. 31).

3° **Henri Suso et autres disciples.** — Henri Suso † 1366 (DS, t. 7, col. 234-257) s'insère dans la tradition des mystiques rhénans, mais sans longues considérations. Dans le *Livret de la Vérité*, il reste proche d'Eckhart. Toutes les créatures ont été éternellement dans leur éternel exemplaire; mais leur être est plus noble et plus utile dans leur état de création (ch. 3, trad. B. Lavaud, t. 3, Paris, 1946, p. 33-34) : formulation qui s'oppose à celle d'Eckhart, mais qu'on doit admettre si l'on se place au point de vue de l'existence (cf DS, t. 7, col. 250). L'image parfaite, le Fils unique, est participée par tous les hommes qui, étant fils avec lui, deviennent ses membres : Suso le voit figuré dans la vision d'un homme près d'une croix, image unique et cependant « innombrablement diverse » (ch. 5, p. 45 et la suite).

Tout en demeurant dans la ligne générale des mystiques rhénans, Suso y met sa note propre, la dévotion à l'humanité du Christ. On participe à l'image parfaite en contemplant Jésus, surtout dans sa passion; ce qui suscite le dépouillement parfait. Il faut, dit Suso dans la 24e lettre (*Grand livre des lettres*, t. 4, p. 111-112), se porter sur « l'aimable image de Jésus Christ ». « Et là, un homme dont l'esprit est dépouillé de tout ce qui concerne la créature contemplera la gloire divine du céleste Seigneur, la divine Sagesse, et se transformera en la même image, de clarté en clarté, de la clarté de sa tendre humanité en la clarté de son éternelle divinité ».

Dans la suite, on pourrait rencontrer bien d'autres disciples plus ou moins directs d'Eckhart. Ainsi Nicolas de Cues † 1464. Citons son *Traité de la vision de Dieu* : comme on trouve, dit-il, « le véritable exemplaire dans l'image, je connais, ô mon Dieu, que vous êtes le prototype de tous les hommes » (*Œuvres*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1942, p. 394; cf Norbert Henke, *Der Abbildbegriff in der Erkenntnislehre des Nicolas von Kues*, Münster, 1969). — Les *Institutions taulériennes*, compilation due à saint Pierre Canisius, portent aussi des traces de la même doctrine : ainsi, dans la distinction des deux fonds en l'âme; l'un, bon, porte la ressemblance du Christ; l'autre, mauvais, en est dissemblable (traduction nouvelle, Paris, 1665, p. 36).

2. JAN VAN RUUSBROEC ET HENDRIK HERP

Bien que n'appartenant pas à la même famille religieuse, ces deux auteurs sont liés comme le maître et le disciple, aussi les rapprochons-nous.

1° **Jan van Ruusbroec** † 1381 nous fait retrouver les thèmes essentiels d'Eckhart, mais présentés plus systématiquement. Le texte principal est le ch. 8 du *Miroir du salut éternel.*

1° *L'image en Dieu.* — Dieu a créé l'homme à son image. Celle-ci, seule parfaite, est le Verbe :

Son image, c'est son Fils, sa propre Sagesse éternelle. Toutes choses y ont vie, dit saint Jean (1, 3-4), tout ce qui a été créé, était vie en lui : et cette vie n'est rien autre que l'image de Dieu, dans laquelle éternellement Dieu a connu toutes choses et d'où viennent toutes les créatures. Ainsi donc cette image, qui est le Fils de Dieu, est éternelle, antérieure à toute création (*Miroir*, dans *Œuvres*, trad. des bénédictins, t. 1, 3e éd., Bruxelles-Paris, 1921, p. 87).

Ruusbroec rapporte au Fils, Image, les trois causes efficiente, exemplaire et finale :

En cette image, toutes les créatures ont vie comme en leur cause et elles résident en elle selon le mode divin. C'est aussi d'après cette image que toutes choses ont été créées d'une façon parfaite, et c'est selon l'exemplaire divin qu'elles ont été ordonnées avec sagesse. Enfin, c'est l'image qui conduit toutes choses vers leur fin, en tant qu'elle se rapporte à Dieu (*Le Livre du royaume des amants de Dieu*, t. 2, p. 164).

Il s'ensuit qu'il y a de nous-mêmes une image éternelle, car dans la génération éternelle du Fils, toutes les créatures sont nées éternellement.

Cet être éternel que nous avons en Dieu « est si semblable à Dieu que Dieu se reconnaît et se reflète sans cesse dans cette ressemblance... Car bien qu'il y ait ici distinction et altérité *(anderheit)* de raison, ce qui est semblable à Dieu ne fait qu'un néanmoins avec l'image même de la sainte Trinité, la Sagesse divine, en qui Dieu se contemple lui-même, avec toutes choses en un éternel maintenant, sans avant, ni après (in enen ewighen *Nu*, sonder *vore* en *na*) » (*L'ornement des noces spirituelles*, t. 3, p. 214).

2) *L'image dans la créature.* — Ce que nous venons de considérer en Dieu a son efficacité créatrice dans la créature. Comme chez Eckhart, mais avec plus de précision, on distingue ici l'image de la créature dans sa relation à Dieu, — elle est alors parfaite —, et l'image dans sa réalisation contingente, — elle est imparfaite et sujette au progrès.

C'est en relation avec l'image éternelle que nous avons tous été créés. Car, dans la partie la plus noble de notre âme, domaine de nos puissances supérieures, nous sommes constitués à l'état de miroir vivant et éternel de Dieu; nous y portons, gravée, son image éternelle et aucune autre image n'y peut jamais entrer. Sans cesse, ce miroir demeure sous les yeux de Dieu et participe ainsi, avec l'image qui y est gravée, à l'éternité même de Dieu (*Miroir*, ch. 8, t. 1, p. 87).

Cette image est conçue comme relation; la comparaison traditionnelle est celle du miroir : l'image reflétée est la même, à la fois dans l'objet et dans le miroir. Il ne faut donc pas s'étonner que Ruusbroec semble considérer l'image tantôt en Dieu même, comme image éternelle, ainsi qu'on vient de le voir, tantôt dans la personne humaine dans le temps, selon qu'il poursuit :

C'est dans cette image que Dieu nous a connus en lui-même, avant que nous fussions créés, et qu'il nous connaît maintenant dans le temps, créés que nous sommes pour lui-même. Cette image se trouve essentiellement et personnellement chez tous les hommes; chacun la possède tout entière et indi-

visée, et tous ensemble n'en ont pas plus qu'un seul. De cette façon, nous sommes tous un, intimement unis dans notre image éternelle, qui est l'image de Dieu et la source, en nous tous, de notre vie et de notre appel à l'existence. Notre essence créée et notre vie y sont attachées sans intermédiaire, comme à leur cause éternelle (*Miroir*, p. 87-88; cf p. 127-128).

Dans cette unité, cependant, est sauvegardée la distinction entre Dieu et l'âme : « Notre être créé ne devient pas Dieu, pas plus que l'image de Dieu ne devient créature » (*Miroir*, p. 88).

3) *Progrès dans la ressemblance.* — Cette image idéale, il faut la concevoir dans une perspective dynamique. L'être de l'homme y est attiré. Mais alors en l'homme on devra distinguer des parties; son être n'est pas unifié.

a) La partie supérieure possède l'image, ou plutôt reçoit incessamment l'empreinte de l'image parfaite par l'action de Dieu ininterrompue; même inaperçue ou cachée, l'image s'y trouve toujours : « La partie supérieure de notre âme est toujours prête, parce qu'elle est toute dépouillée et sans images; elle contemple sans cesse et s'incline vers son principe. Et c'est pourquoi elle est comme un miroir éternel et vivant de Dieu, recevant toujours et sans interruption la génération éternelle du Fils et l'image de la sainte Trinité » (*Miroir*, p. 88-89).

A la différence de Tauler, Ruusbroec tente d'intégrer ici la division augustinienne des puissances, en distinguant, dans le fond, trois propriétés :

La première propriété de l'âme, c'est une nudité essentielle, sans images : par là nous ressemblons et nous sommes unis au Père et à sa nature divine. La seconde propriété peut être appelée la raison supérieure de l'âme; c'est une clarté de miroir où nous recevons le Fils de Dieu, la vérité éternelle. Par cette clarté, nous lui sommes semblables, mais, dans l'acte de recevoir, nous sommes un avec lui. La troisième propriété, nous l'appelons l'étincelle de l'âme; c'est une tendance intime et naturelle de l'âme vers sa source; et c'est là que nous recevons l'Esprit Saint, l'Amour de Dieu... Ces trois propriétés constituent une seule substance indivisée de l'âme, fond vivant, domaine des puissances supérieures (*Miroir*, p. 89).

b) Par le péché, l'homme a perdu la ressemblance avec Dieu. Non pas que l'image de Dieu soit jamais effacée de l'âme, car « ressemblance et union sont en nous par nature; mais, pour les pécheurs, elles demeurent cachées dans leur propre fond sous l'épaisseur de leurs péchés » (*Miroir*, p. 89-90). La grâce qui suscite les vertus et les dons permet de revenir à ce fond pur (cf *L'ornement des noces spirituelles*, t. 3, p. 169-172; *Le livre des douze béguines*, t. 6, p. 25-26). Pour chacun des dons, Ruusbroec montre comment ils nous confèrent une ressemblance avec les anges et avec Dieu (*Le Livre du royaume des amants de Dieu*, t. 2, p. 96-154). Ce progrès amène l'âme jusqu'à une sorte de nudité ou de vide où toutes les images s'évanouissent (*Miroir*, t. 1, p. 129, 132, 140). Par la foi et l'amour l'esprit est élevé jusqu'à la simplicité du regard : « L'image de Dieu est reçue par le regard de chacun, tout entière et sans partage... Lorsque nous sommes ravis et transformés par sa clarté, nous nous oublions nous-mêmes et ne faisons plus qu'un avec elle » (p. 139; cf *Les sept degrés d'amour spirituel*, t. 1, p. 258-259; *Le livre de la plus haute Vérité*, t. 2, p. 219).

2° **Hendrik Herp** † 1477 (DS, t. 7, col. 346-366). — 1) *L'image et l'union.* — Herp est beaucoup plus soucieux d'enseignement pratique que de spéculation. S'inspirant de diverses sources, notamment Ruusbroec et Tauler, il les assimile mal (cf col. 351-352). Néanmoins, il marque les grandes étapes pour parvenir à l'union avec Dieu. L'union suprême a lieu dans l'esprit *(mens)*. Herp rappelle alors la division tripartite de l'âme : *anima* désigne les puissances inférieures; *spiritus*, les trois puissances supérieures, mémoire, intelligence, volonté; *mens*, « la partie supérieure de l'âme où les trois puissances se trouvent unies en leur origine et d'où elles sortent comme les rayons du soleil et où elles retournent à nouveau. C'est aussi le centre de l'âme où l'image de la Trinité est imprimée; et c'est si noble qu'on ne peut lui donner un propre nom, et c'est le sommet *(supremum)* de l'âme » (*Spieghel der volcomenheit*, 3e partie, ch. 50, 12-18, éd. L. Verschueren, Anvers, 1931, p. 318). Décrivant ensuite les opérations des trois Personnes divines dans l'âme, il situe celle du Fils dans l'intelligence : c'est une révélation comme dans un miroir, c'est-à-dire en des images très nobles (ch. 64, 10-14, p. 412).

Pour décrire l'union dans l'image, Herp reprend des comparaisons classiques. Celle des deux miroirs d'abord : « Quando duo specula contra se invicem suspenduntur, tunc unum speculum recipit totaliter ymaginem alterius speculi in se cum suiipsius ymagine, que in alio speculo impressa est. Sic est etiam cum istis intellectualibus speculis, scilicet aeternitatis Dei et humanae mentis » (*Spieghel*, 3e p., ch. 3, 70-75, p. 194). Herp conçoit cette union comme une illumination de la lumière de gloire, grâce à quoi l'âme reçoit parfaitement l'image, la clarté, la connaissance et la jouissance de Dieu (p. 194). L'âme est absorbée ou annihilée comme une goutte d'eau tombant dans une amphore de vin, ou une étincelle retombant dans un feu immense. Ce ne sont, d'ailleurs, que comparaisons, car Herp maintient avec soin la distinction entre Dieu et l'âme.

2) *Préparation à l'union.* — Elle se fait à la fois sur le plan intellectuel et le plan moral.

a) Il faut écarter les images qui nuisent à la contemplation. Elles sont de trois sortes : celles que nous acceptons avec un attachement désordonné; ce sont des péchés, quoique non mortels. Les images vaines : sans provoquer au péché, elles encombrent l'esprit et retardent les progrès. Celles qui, bonnes et utiles en soi, empêchent la vraie contemplation; tels, les soucis des affaires temporelles (*Spieghel*, 3e p., ch. 28, 22-25, p. 168; cf ch. 45, 44-47, p. 264 : l'avidité à recevoir des révélations fait que l'ange des ténèbres se transforme en ange de lumière).

b) D'une manière plus large, c'est dans toute la vie qu'il faut s'éloigner de la région de la dissemblance qui est celle du péché et de l'immortification. On devient alors semblable à Dieu par la grâce et les vertus. On parvient à l'union avec les trois Personnes divines et l'on reçoit même la nature divine (ch. 54, 10-27, p. 342).

3. JEAN DE LA CROIX ET THÉRÈSE D'AVILA

1° **Orientation générale de la pensée.** — Dans toute l'œuvre de Jean de la Croix † 1591 et de Thérèse d'Avila † 1582, il s'agit de conduire l'âme à l'union avec Dieu. L'accent est mis sur l'âme elle-même, sur ses pensées, ses activités, ses désirs, son expérience : elle doit pouvoir reconnaître, en ce qu'elle éprouve, le point où elle en est dans sa vie spirituelle, et les obstacles qui s'opposent à l'union, comme aussi les signes de l'action de Dieu en elle. Ce qui prédomine, par conséquent, ce sont les descriptions psychologiques

de l'état du sujet, le plus souvent dans le langage de la mystique nuptiale, le plus apte à exprimer les aspects de l'union avec Dieu. Sainte Thérèse ne formule aucune doctrine théorique. Chez saint Jean de la Croix, l'ontologie, provenant des rhénans, fonde les notions d'image et de ressemblance. Elle affleure de temps à autre au niveau de l'expression verbale, témoignant de la persistance d'une même tradition mystique (cf Jean Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Paris, 1966).

2° **Ressemblance et dissemblance entre Dieu et la créature.** — La pensée prédominante est la transcendance de Dieu et, par conséquent, la dissemblance entre Dieu et la créature : « Les ténèbres, qui sont les affections des créatures, et la lumière, qui est Dieu, sont contraires et n'ont aucune ressemblance ni convenance entre eux » (*Montée du Carmel*, liv. 1, ch. 4, dans *Œuvres*, coll. Bibliothèque européenne, Bruges-Paris, 1959, p. 67). Car « tout l'être des créatures comparé à l'Être infini de Dieu n'est rien » (p. 68). « A quoi il faut prendre garde qu'entre toutes les créatures supérieures et inférieures, il n'y en a point qui joigne de près à Dieu, ni qui ressemble à son Être ». Elles ont une certaine relation à Dieu; mais de Dieu à elles, « il n'y a aucun rapport ni ressemblance essentiels » (liv. 2, ch. 8, p. 152).

Pourtant il faut maintenir une certaine ressemblance entre la créature et Dieu.

1) *Sur le plan de la création.* La créature garde la trace de celui qui l'a créée : « Les créatures sont comme une trace du pas de Dieu, grâce à laquelle on devine sa grandeur, sa puissance et sa sagesse et autres vertus divines » (*Cantique spirituel*, str. 5, v. 2, p. 728). Dieu ayant créé en son Fils, la trace dont nous parlons est un reflet du visage du Fils : « D'un reflet de son visage, Il les laissa tout revêtus de beauté » (str. 5, avec son commentaire) : « Il faut donc savoir que Dieu regarda toutes choses par ce seul *Visage* de son Fils, ce qui fut leur donner l'être naturel, leur communiquer maintes grâces et dons naturels, et les rendant accomplies et parfaites » (p. 729).

2) *Sur le plan surnaturel* : « Et non seulement il leur communiqua l'être et les grâces naturelles.., mais aussi par ce *seul Visage* de son Fils, *Il les laissa toutes revêtues de beauté* leur communiquant l'être surnaturel; ce qui fut, lorsqu'il se fit homme, l'exaltant à une beauté divine et, par conséquent, toutes les créatures en lui, s'étant uni avec la nature de toutes en l'homme » (p. 729). Quant à la ressemblance au sein de la Trinité (le Fils, image du Père), Jean de la Croix n'en parle un peu longuement que dans la Romance 11 sur la communication des trois Personnes (p. 1256).

3° **Aspiration à la ressemblance.** — La perception des traces et du visage de Dieu éveille dans l'âme un désir, « parce que, tant plus l'âme a de connaissance de Dieu, plus elle souhaite de le voir » (*Cantique spirituel*, str. 6, p. 730-731). La ressemblance que Dieu imprime dans la créature et spécialement dans l'âme, il faut la concevoir comme un *dynamisme*. Sans doute, on trouve la comparaison du sceau. Mais, même là, il faut voir une tendance intérieure éveillée par Dieu : « Donc l'âme... se sentant aussi être comme la cire qui a commencé à recevoir l'impression du sceau et n'achève point de recevoir l'empreinte parfaitement; et outre cela, connaissant qu'elle est comme l'image de la première main et un crayon, criant à Celui qui l'a ébauchée, afin qu'il achève et perfectionne son ouvrage » (str. 11, v. 5, p. 757-758).

4° **Les nuits, condition de la ressemblance** (voir art. DÉPOUILLEMENT, DS, t. 3, col. 479-484). — L'appétit sensible et les puissances de l'âme, intelligence, mémoire et volonté, doivent être libérées de toute image créée pour pouvoir recevoir l'illumination divine qui confère à l'âme la ressemblance parfaite ou l'égalité avec Dieu : La « satiété incréée de Dieu ne peut entrer dans l'âme, si on n'en bannit premièrement cette autre faim créée de l'appétit » (*Montée*, liv. 1, ch. 6, p. 80).

Jean de la Croix exprime aussi cette pensée dans la terminologie scolastique : une nouvelle *forme* ne peut venir dans l'âme, sans que l'autre forme soit chassée (p. 79-80; la « forme » est un principe spirituel dynamique); mais le plus souvent par le symbole de la lumière : les appétits troublent l'âme « tout ainsi que les vapeurs obscurcissent l'air et servent d'obstacle à la lumière du soleil » (liv. 1, ch. 8, p. 86; cf l'image de la vitre et du rayon réfléchi, liv. 2, ch. 5, p. 136, qui pourrait être une réminiscence d'Eckhart).

Jean de la Croix parle de nier, d'anéantir toute image créée; il faut entendre par là un dépassement : on passe toujours au-delà de toute image (image extérieure ou intérieure de quelque nature que ce soit) pour parvenir à l'assimilation parfaite avec Dieu (cf *Nuit obscure*, liv. 2, ch. 9, p. 573). « Cette transformation en Dieu la (l'âme) conforme de telle manière, avec sa simplicité et sa pureté, qu'elle la laisse nette, pure et vide de toutes les formes et figures qu'elle avait auparavant, comme le soleil fait en la vitre » (*Cantique spirituel*, str. 18, v. 4, p. 814). Ainsi se résout la contradiction qui apparaissait au début de notre exposé : l'être créé, si l'on s'attache à lui et, par là même, si on le coupe de Dieu, est totalement dissemblable, étant par lui-même néant devant Dieu; au contraire, est-il orienté vers Dieu, — et s'il s'agit de la personne humaine, se rend-elle totalement disponible à Dieu —, alors l'être créé devient participant de l'être de Dieu, et plus il se laisse pénétrer par Dieu, plus il est assimilé à Lui.

5° **L'assimilation fondamentale à Dieu.** — L'assimilation de l'âme à Dieu se réalise dans l'union où l'homme est entièrement conformé à Dieu. Cette union suppose la présence naturelle de Dieu (*Montée*, liv. 2, ch. 5, p. 133). Mais au-delà, il y a l'union et la « transformation de l'âme en Dieu... qui se fait seulement lorsqu'il y a une ressemblance d'amour; et partant, celle-ci se nommera union de ressemblance, comme l'autre s'appelle union essentielle ou substantielle. Celle-là est naturelle, celle-ci surnaturelle, qui est quand les deux volontés, à savoir celle de l'âme et celle de Dieu, sont conformes en un, n'y ayant aucune chose en l'une qui répugne à l'autre » (p. 133-134). Il s'agit de l'orientation totale de l'être, car Jean de la Croix souligne que cette conformité n'est pas seulement dans les actes, mais dans l'habitude (au sens latin d'*habitus*). Jean de la Croix renvoie ici à *Jean* 1, 13 qui explique cette assimilation par la nouvelle naissance en Dieu (p. 135). Ici encore nous rejoignons une idée familière à la mystique rhénane. La grâce réalise ainsi une sorte d'égalité avec Dieu, soulignée dans le *Cantique spirituel* : « Pour Dieu, aimer l'âme, c'est la mettre, en une certaine manière, en Soi-même, l'égalant à Soi; et ainsi, Il aime l'âme en Soi avec Soi, avec le même amour qu'il s'aime » (str. 24, v. 5, p. 840-841; cf la même idée en termes de beauté, str. 36, v. 3, p. 890-891).

Il faut aussi mentionner le rôle actif des vertus théologales; elles vident les puissances de toute attache

aux représentations ou formes créées et, d'autre part, elles portent l'âme vers un au-delà de toute connaissance humaine (foi), de possession terrestre (espérance) et d'amour (charité qui fait aimer Dieu par-dessus tout) (*Montée*, liv. 2, ch. 6; *Vive flamme d'amour*, str. 2, v. 6, p. 1014).

6° **Sainte Thérèse et la critique des visions.** — Chez Thérèse d'Avila, c'est uniquement dans la description des expériences de l'union, que nous rencontrons le problème de l'image. Ce qui se dégage le plus nettement, c'est que l'union la plus profonde se fait au-delà des images. Dans la *Vie par elle-même* (ch. 18), l'oraison la plus élevée, symbolisée par la quatrième manière d'irriguer un jardin, exclut toute image : « Ici toutes les puissances défaillent et sont totalement suspendues... Était-on occupé à méditer une scène de la Passion, elle s'efface de la mémoire (así se pierde de la memoria) ». De même, pour les autres puissances, il n'y a plus de place pour aucune représentation figurée : « La volonté est sans doute toute occupée à aimer; mais elle ne sait pas (no entiende) comment elle aime. Si l'entendement entend, il ne sait pas comment il entend » (éd. du 4e centenaire, t. 1, Paris, 1962, p. 167). Qu'il s'agisse de vision imaginaire ou non, il faut noter qu'au-delà de toute forme, c'est la *personne* même de Jésus qui est atteinte (cf p. 241, vision sans image; p. 243, Dieu instruit sans parole; p 251, vision imaginaire). Bien que le point de vue ne soit pas le même dans le *Château de l'âme*, néanmoins c'est le même enseignement sur le dépassement de toute forme ou image (t. 2, p. 654, vision intellectuelle avec sentiment de présence; p. 659, vision imaginaire). Sur cette question de l'image, cf L. Oechslin, *L'intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946, p. 186-227, et art. IMAGES ET CONTEMPLATION, *infra*.

Raphaël-Louis OECHSLIN.

VI. DANS LA THÉOLOGIE ET LA SPIRITUALITÉ D'AUJOURD'HUI

Le concept et la doctrine de l'image de Dieu ne sont plus aujourd'hui au centre de la théologie systématique et de la spiritualité, du moins pas au même degré qu'au temps de la patristique et de la scolastique, quand cette doctrine constituait vraiment un « pilier de la théologie » (St. Otto).

Pour la *théologie dialectique*, basée sur une distinction radicale entre l'humain et le « Tout-Autre » divin, le concept d'image de Dieu semble impliquer une prétention abusive, encore que, — comme une analyse rigoureuse peut le montrer —, la formule biblique (*Gen.* 1, 26) n'exprime pas seulement la ressemblance, mais en même temps la différence par rapport à Dieu. Pour la *théologie existentiale et anthropocentrique*, qui ne reconnaît en Dieu qu'une « manière de communauté avec l'homme » (H. Braun), ce concept peut sembler trop « religieux » et « entaché de surnaturalisme ». Il en est de même, avant tout, pour une « théologie après la mort de Dieu » (D. Sölle), au regard de laquelle Dieu est « l'homme sans propriétés » (D. Sölle), que nul ne peut connaître ni nommer, et qui n'est d'aucune utilité pour définir l'être de l'homme. La *théologie politique*, récemment entrée dans le débat, traite avec suspicion le concept et le contenu de cette doctrine parce qu'ils lui apparaissent liés à un personnalisme individualiste qui, en raison de sa tendance égocentriste (*Privatisierungtendenz*), est incapable de susciter la critique révolutionnaire, ou d'exercer une influence sociale.

A l'encontre de ces courants d'idées, on peut déjà faire remarquer que, dans une conception bien comprise de cette doctrine qui voit dans l'homme une créature élevée par grâce à la vie divine et capable d'entrer en relation vivante et dialogale avec Dieu, le rapport à autrui et au monde, et donc aussi une efficacité sociale, ne peuvent faire défaut.

1. **La doctrine de l'image dans l'enseignement du Vatican II.** — Il faut en conséquence prendre en considération la place que fait le second concile du Vatican au concept et à la doctrine de l'image et l'importance qu'il leur donne pour la conception chrétienne du monde et de l'homme. Le concile fait allusion à cette doctrine dans un grand nombre de textes, et particulièrement dans la constitution pastorale *L'Église et le monde d'aujourd'hui*. Le fait que l'homme est image de Dieu est d'abord invoqué pour fonder la dignité de la personne humaine et affirmé sur l'autorité des Écritures : « La sainte Écriture enseigne en effet que l'homme est créé à l'image de Dieu, capable de connaître son Créateur et de l'aimer, établi par lui sur toutes les créatures pour les gouverner et s'en servir, en glorifiant Dieu » (*Gaudium et spes*, n. 12).

Le sens du concept d'image de Dieu est ensuite, comme il est arrivé souvent dans la tradition, développé et enrichi par le rapprochement du texte de la *Genèse* avec le verset du *Ps.* 8 où la dignité de l'homme est fondée sur sa proximité avec le degré d'être et la gloire des anges (*Ps.* 8, 6). Le sens statique et essentiel que peut impliquer la formule est atténué par la mention de la capacité propre à la créature spirituelle de reconnaître et d'aimer son Créateur. Comme « signe éminent de l'image de Dieu dans l'homme » (*ibidem*, n. 17), le concile fait appel à la liberté humaine, ce qui accentue encore le caractère personnel et actif de l'image. Cette insistance devient encore plus nette quand l'activité interhumaine et la nature sociale de l'homme sont immédiatement référées à l'image de Dieu, même si on ne peut les en déduire directement. Dans ce rapport d'ordre social et dynamique sont également impliqués le rapport de l'homme au monde et le travail, par lesquels l'homme doit référer au Créateur sa propre personne, en même temps que les créatures qui lui sont soumises (*ibidem*, n. 34).

Ces affirmations sur l'image, qui relèvent d'une théologie de la création, sont ensuite approfondies par des considérations où est plus fortement mis en relief le rapport au Christ impliqué dans la foi chrétienne sur la création. Le concile exprime ce lien quand il dit à propos du Christ : « Lui, *qui est l'image du Dieu invisible* (*Col.* 1, 15), est en même temps l'homme parfait qui a restitué aux fils d'Adam la ressemblance divine déformée depuis le premier péché » (*ibidem*, n. 22).

La détermination christologique de l'image ainsi proposée est ensuite, dans le même contexte, caractérisée comme une conformation à l'image du Christ, avec laquelle est donnée en conséquence l'effusion de l'Esprit : « L'homme chrétien, *devenu conforme à l'image du Fils, qui est le premier-né d'une multitude de frères* (*Rom.* 8, 29), reçoit *les prémices de l'Esprit* (*Rom.* 8, 23) et devient ainsi capable d'accomplir la loi nouvelle de l'amour » (*Gaudium et spes*, n. 22). Ainsi, l'être de l'image est défini dans sa structure par rapport à la

Trinité et par rapport à l'histoire du salut; par là, il apparaît aussi que la division selon le schéma « image naturelle », « image surnaturelle » n'est plus déterminante. Il devient légitime en outre, puisque la notion d'image est comprise en rapport avec l'histoire du salut, de la comprendre également dans sa signification eschatologique. Cette idée est exprimée au moins sous forme d'allusion dans le texte où il est question de l'accomplissement du dessein divin à la fin des temps, lorsque tous les hommes verront la gloire de Dieu (cf *Décret sur l'activité missionnaire de l'Église, Ad gentes*, n. 7).

Le concile voit dans la doctrine de l'image de Dieu un trait fondamental de toute anthropologie chrétienne, comme le montre l'usage de cette notion dans la *Déclaration sur les rapports de l'Église avec les religions non-chrétiennes*. Il y est dit que la constitution de l'homme comme image, par le fait de la création, fonde l'exigence de la fraternité universelle : « Nous ne pouvons invoquer Dieu, Père de tous les hommes, si nous refusons d'avoir une attitude fraternelle à l'égard de quelques hommes, créés pourtant à l'image de Dieu » (*Nostra aetate*, n. 5). C'est encore dans des questions aussi concrètes que la participation et la coresponsabilité de l'homme au travail dans la vie économique, que la notion d'image est invoquée comme l'argument qui fonde, en ce domaine, la liberté et l'autonomie de l'homme (*Gaudium et spes*, n. 68).

Sans doute, la notion biblique d'image de Dieu, à strictement parler, n'est-elle pas employée de façon particulièrement fréquente dans les documents conciliaires; elle n'est pas non plus développée de façon complète ni dans sa problématique théologique, ni dans sa signification systématique; cependant, une grande importance intrinsèque lui est accordée. La théologie post-conciliaire ne peut donc se dispenser de reprendre à nouveau cette vérité et d'en exposer la richesse, mise en évidence par le concile. Elle doit aussi poursuivre la réflexion dans la direction fixée par le concile, qui, en s'écartant d'une conception statique et ontologique au bénéfice d'une conception dynamique et en rapport avec l'histoire du salut, ouvre la voie à une interprétation personnaliste et christologique de cette doctrine.

2. **La doctrine de l'image dans la théologie dogmatique d'aujourd'hui.** — 1° *Unanimité croissante des positions confessionnelles.* — L'importance de la doctrine biblique de l'image pour l'anthropologie théologique est encore accrue aujourd'hui du fait qu'elle devient l'objet d'un intérêt renouvelé dans la théologie évangélique. Ainsi, E. Brunner a-t-il pu dire à l'occasion que la doctrine de l'image détermine « le destin de toute théologie ». Dans le même sens, C. Stange conçoit cette vérité « comme une clef pour la compréhension de la vie humaine ». Les positions de la théologie évangélique se présentent de telle manière qu'elles ne sont plus en opposition avec l'interprétation de l'image qui s'est renouvelée dans la théologie catholique, après la néo-scolastique. Cela est vrai surtout de cette thèse fondamentale, basée sur une interprétation concordante du donné biblique, et selon laquelle l'image de Dieu (et déjà l'image « naturelle ») ne signifie pas une qualité statique, matérielle, ajoutée à l'homme, mais bien que l'homme est ordonné de façon personnelle et dynamique à Dieu son Créateur et Sauveur. Cette relation ne doit pas être comprise exclusivement de façon actualiste, comme si l'image consistait seulement dans l'*acte* de soumission ou de foi en Dieu. L'image appartient bien plutôt au plan de l'être et doit être conçue ontologiquement, comme la « responsorialité » de l'homme en face de Dieu, c'est-à-dire la capacité de répondre à la Parole divine, capacité qui vient de la Parole qui le crée et qui demeure en lui, bien qu'elle ne soit tout à fait réelle qu'au moment où elle s'accomplit en acte.

C'est sur cette base seulement que l'image de Dieu peut être considérée comme une réalité permanente, qui subsiste même dans l'homme en état de péché. Sur ce point encore se dessine un rapprochement des positions confessionnelles.

Déjà les données bibliques parlent en faveur de l'inamissibilité de l'image en ce sens qu'elles conçoivent l'homme en sa totalité, et par conséquent aussi dans son conditionnement corporel, comme structurellement constitué à l'image de Dieu; mais en outre la réflexion théologique sur la référence à Dieu des incroyants et des pécheurs contraint à rejeter l'opinion des réformateurs selon laquelle l'image serait perdue par le péché. En effet, s'il y avait disparition de l'image originelle dans le pécheur (ou l'incroyant), l'homme deviendrait incapable de recevoir une information ou un enseignement quelconque sur le message chrétien. La conséquence serait d'enfermer le pécheur dans un *corpus peccati* clos sur lui-même, en face duquel le christianisme existerait à la manière d'un cercle ésotérique, et hors duquel aucune issue ne serait offerte vers le monde perdu. Ce n'est donc pas seulement une nouvelle interprétation du rapport entre l'*être-homme* et l'*être-chrétien*, entre la création et le salut, qui a conduit la théologie réformée aussi bien que la théologie catholique à un accord de base au sujet de l'image naturelle.

Cet accord se fait jour également là où la question de la permanence de l'image dans le pécheur est résolue verbalement par la négative; ainsi en est-il pour E. Schlink et G. D. Kaufman. E. Schlink, tout en affirmant que le pécheur ne reflète plus la gloire de Dieu (position irréprochable en ce qui concerne l'image de grâce), concède cependant qu'il reste image « dans le dessein de Dieu ». Cette position vise directement une conception de l'image de caractère objectif et ontologique (cependant elle ne prend pas assez au sérieux les textes qui situent l'image au plan de l'être, par exemple 1 *Cor.* 11, 7, et *Jacq.* 3, 9); elle s'oppose plus encore à une conception inspirée de la pensée grecque, qui s'appuie exclusivement sur les propriétés et les possibilités de l'homme sans accorder l'importance voulue à la décision de Dieu sur l'homme. Il convient au contraire de mettre en relief, avec le poids nécessaire, la souveraine volonté de Dieu sur l'homme. Cela n'entraîne pas la négation d'un certain mode d'être déterminable et relationnel de l'image. Il faut seulement se demander si le « dessein » de Dieu peut être quelque chose d'inefficace en soi, un simple objet de pensée, auquel ne répondrait, du côté de l'homme, aucune réalité permanente. Il ne saurait en être ainsi pour un Dieu qui traite avec l'homme par son Verbe et qui reste fidèle à l'homme, même au pécheur; par conséquent, sur ce point encore, la doctrine théologique fondamentale, qui garde toute sa valeur, oriente dans le sens d'une réalité de l'image, permanente et structurelle.

2° *Élaboration nouvelle de la doctrine de l'image.*

— Sur cette base, il y a lieu de définir d'une manière nouvelle *le rapport entre l'image naturelle et l'image surnaturelle*. Si l'image de Dieu est fondée sur la *responsorialité* (dans le sens expliqué ci-dessus) et la *responsabilité* de l'homme à partir de la Parole divine qui le crée, alors il devient clair que cette structure de l'image est parfaitement remplie en premier lieu dans cet homme qui est la Parole essentielle de Dieu le Père, et par suite l'unique image parfaitement adéquate de Dieu, l'Homme-Dieu Jésus-Christ. Ce qui revient à dire que l'image de Dieu, telle que le nouveau Testament la présente, doit être comprise en rapport avec l'histoire de la révélation, c'est-à-dire comme la tendance et l'orientation de l'homme naturel vers l'Homme-Dieu et vers la ressemblance de grâce.

Dans cette perspective, le rapport entre l'image créée à l'origine et l'image conférée par grâce dans le Christ n'est pas celui de deux éléments partiels qui pourraient être juxtaposés artificiellement et à nouveau séparés l'un de l'autre. Il faut bien plutôt les concevoir comme les deux phases d'une histoire conduite par Dieu. Cela ne signifie pas cependant que l'image christologique donnée par la grâce est déjà enveloppée ou formellement contenue dans l'image de création, comme le croit à tort une pensée de tendance évolutionniste. Ce que l'on veut dire, par contre, c'est que l'image de création est ordonnée par Dieu lui-même à l'image de grâce conforme au Christ et trouve d'abord en celle-ci sa réalisation historique, pour parvenir enfin à son accomplissement à la fin des temps. Puisque la tension vers sa pleine réalisation dans le Christ appartient en propre à l'image naturelle, il s'ensuit réciproquement que la perte de l'image christologique et gratuite par le péché altère aussi l'image naturelle et, malgré sa permanence réelle, en fait une structure vide et un projet sans effet; le rapport au Christ y reste néanmoins objectivement maintenu.

L'image de grâce comporte donc une conformation à l'image du Christ. Comme le suggère le texte paulinien de *Rom.* 8, 29, il ne s'agit pas d'une « identité d'être », ou d'une « identité de forme », au plan statique, avec le Christ, mais d'un lien personnel avec lui. L'image de grâce signifie l'adhésion à la Parole du Christ, l'échange dialogal avec lui, ou encore l'insertion dynamique dans la vie du Christ, qui s'accomplit en intimité toujours plus profonde. La conformation au Christ, elle aussi, n'est donc pas à concevoir comme une donnée statique, mais comme un lien avec le Christ, toujours à renouveler, toujours à resserrer plus étroitement.

Le facteur dynamique introduit par cette visée christologique met aussi en évidence *l'aspect téléologique et eschatologique de l'image*, et c'est là un nouvel argument pour préserver cette doctrine d'une fausse interprétation dans le sens statique et au seul plan de la substance.

Le nouveau Testament montre en effet que le Fils fait homme, l'unique image parfaite de Dieu, a lui aussi une histoire; d'après l'hymne christologique de l'*Épître aux Philippiens* (2, 6-11), cette histoire conduit par l'abaissement jusqu'à l'exaltation de la résurrection et jusqu'à la révélation plénière de la gloire du Christ à la fin des temps, lorsque « toutes choses lui seront soumises » (1 *Cor.* 15, 28). Ainsi la révélation parfaite de l'image de Dieu dans le Christ en sa gloire ne devient événement qu'à la fin des temps. Il doit en être de même en ce qui concerne l'image du Christ dans le croyant. C'est pourquoi cette image du Christ dans le temps présent reste toujours tendue vers son accomplissement à la parousie, comme le montre l'*Épître aux Philipiens* : « Il transformera notre corps de misère pour le conformer à son corps de gloire, par cette force qu'il a de pouvoir se soumettre tout l'univers » (3, 21). Ce n'est qu'après cet événement que les croyants « porteront l'image de l'homme céleste » (1 *Cor.* 15, 49).

Selon l'idée qu'en donne le nouveau Testament, l'image du Christ finalement visée doit donc être considérée à la fois dans une perspective dynamique et eschatologique et dans une perspective historique. Cela correspond tout à fait à la structure temporelle et historique de l'existence humaine, et à sa tension vers l'avenir dont le terme final est le Christ glorifié. Ce « devenir » progressif et historique de l'image dans le Christ ne peut cependant être regardé comme un développement naturel, construit par l'homme. C'est bien plutôt une transformation produite par la puissance du Christ, à laquelle l'homme doit coopérer sous l'action de la grâce par la participation aux sentiments du Christ (*Phil.* 2, 5) et à ses souffrances (*Col.* 1, 24). C'est pourquoi l'on trouve dans le nouveau Testament des allusions à la doctrine de l'image de Dieu, sans que l'on puisse en tirer argument pour une justification de l'homme par ses œuvres.

A travers le Christ, image de Dieu par essence, l'itinéraire spirituel aboutit à une *ultime détermination de l'unique image* de Dieu dans l'homme, naturelle et surnaturelle, *qui renvoie au mystère de la Trinité*.

La conception de l'image en rapport avec la parole et le dialogue, ramène en effet en dernière analyse à l' « être-dialogal » de Dieu *(auf Gottes worthaftes Sein)* qui a sa perfection dans l'échange dialogal des trois Personnes. Parce que le Père exprime sa Parole (en son Fils) et que l'un et l'autre confirment et attestent leur union mutuelle dans un lien personnel d'amour (l'Esprit Saint), l'Être divin en son immanence apparaît comme un Être-en-relation-personnelle, et donc comme un Être dialogal. C'est à partir de là que l'être-dialogal de l'homme créé à l'image de Dieu doit être conçu comme un reflet fini et temporalisé de l' « échange » intra-divin. Par là se révèle la valeur singulière de l'être dialogal de l'homme, mais aussi sa distance par rapport à Dieu. En effet, l'essence dialogale intratrinitaire de l'Être divin indique que l'homme n'est pas un interlocuteur placé sur plan d'égalité avec le Dieu qui parle, un interlocuteur dont Dieu aurait besoin, et dont il ne pourrait se passer, si tant est qu'une relation interpersonnelle « Je-Tu » ne saurait lui faire défaut. Dans ces conditions, en effet, l'homme et la création tout entière seraient un corrélat intrinsèquement nécessaire de Dieu, ce qui pervertirait forcément l'idée de Dieu et celle de la création. La Trinité, comme archétype de l'image dialogale dans l'homme, permet ainsi au croyant de reconnaître combien profonde est la participation de l'homme à la vie de Dieu par le Christ, mais en même temps de discerner les signes de la distance ontologique qui l'en sépare.

Ainsi apparaît le sens ultime de l'image de Dieu dans l'homme : il s'agit d'une participation aussi élevée que possible à la Communauté divine, par une imitation de l'adhésion du Fils au Père dans la puissance de l'Esprit.

3. L'image de Dieu dans la théologie spirituelle d'aujourd'hui. — La compréhension de

l'image de Dieu, ainsi renouvelée par la théologie moderne dans un sens « responsorial » et historique (qui d'ailleurs ne manque pas de bases dans la tradition, chez Irénée, Augustin, Thomas et Bonaventure), ouvre en même temps une perspective sur la signification de cette doctrine pour la spiritualité chrétienne.

L'image de Dieu devient ainsi le *leimotiv de la réalisation de la vie chrétienne dans la pensée et dans l'action.* A l'essence de l'homme comme « être-réponse », correspond le « donner-réponse » en acte à l'appel et à la promesse de Dieu. Du fait que cette réponse est donnée à Dieu de façon explicite principalement dans l'exercice des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, la spiritualité chrétienne prend ainsi un caractère théocentrique. La réalisation spirituelle de l'image de Dieu n'a donc pas pour objet premier de répondre à un besoin religieux subjectif, mais bien de proclamer la gloire divine dans l'adoration et l'amour. Et puisque cette gloire resplendit en son plus vif éclat sur la face de Jésus-Christ (cf 2 *Cor.* 4, 6), car il est comme parole parfaite du Père le Prototype du dialogue entre Dieu et l'homme, l'image de Dieu dans l'homme ne peut devenir effective sans l'union à l'Homme-Dieu Jésus-Christ et l'imitation de son existence orientée vers le Père.

C'est en cela que l'image reçoit sa *détermination christologique* et prend un caractère vraiment christocentrique. Elle se réalise concrètement dans l'imitation du Christ, dans la communion aux « sentiments du Christ » (*Phil.* 2, 5-6). Il faut que l'un de ses traits spécifiques soit également l'acceptation de la Croix et de la Passion, par lesquelles l'Homme-Dieu a sauvé l'image déformée par le péché et l'a restaurée dans sa pureté originelle.

Prise isolément, l'interprétation de l'image en un sens dialogal et en rapport avec la qualité de l'homme comme interlocuteur de Dieu pourrait faire naître l'impression que la spiritualité chrétienne se réalise avant tout dans une relation égocentrique et individualiste avec Dieu. Mais cette vue serait contraire à l'exigence de totalité et au caractère d'ensemble de la spiritualité chrétienne; celle-ci en effet ne saurait éliminer *le rapport à l'homme et au monde.* On peut, au contraire, montrer que la relation humaine interpersonnelle, sur le mode du Je-Tu, et même la relation aux créatures non-personnelles, ne représentent nullement des modes secondaires ou inférieurs de la relation responsoriale avec Dieu, mais lui appartiennent comme des moments intrinsèques. L'empreinte dans l'homme de l'être dialogal intra-trinitaire de Dieu ne serait pas complète en effet, et resterait sans valeur naturelle et humaine, si elle n'incluait en même temps la liaison avec le prochain et avec la communauté. Il n'existerait aucune véritable image créée du dialogue trinitaire si n'existait aussi, au plan de l'humain, un dialogue entre personnes créées qui, dans leurs rapports interhumains, rendent concrète l'image dialogale de Dieu.

On peut dire, assurément, que *le « Tu » de Dieu se dévoile dans le « Tu » du prochain*, parce que le « Tu » humain reçoit finalement son existence et sa dignité de la relation dialogale avec Dieu qui se fait visible dans le prochain. Cela ne signifie pas pourtant que la réalisation de l'image se réduit formellement à la « responsorialité » vis-à-vis du prochain, ni que l'amour de Dieu et l'amour du prochain soient identiques. Dire cela serait en effet horizontaliser totalement l'effort vers la ressemblance avec Dieu, et la conséquence en serait une divinisation de l'homme, c'est-à-dire une idolâtrie de l'humain. C'est pourquoi la distinction des deux rapports et des actes qui les réalisent ne saurait être supprimée.

Cette distinction, qui sauvegarde en même temps l'originalité et la valeur propre des deux modes d'action, — à tel point que la référence immédiate à Dieu dans la prière et le culte n'est pas formellement « souci de la communauté humaine » (comme le voudrait van Buren), et que l'amour du prochain n'est pas davantage formellement amour de Dieu —, ne signifie pas cependant une séparation des deux mouvements. Ceux-ci coexistent plutôt en une indissoluble unité, en ce sens que le mouvement d'amour de l'homme vers Dieu entraîne nécessairement le mouvement d'amour vers le prochain, comme réalisation concrète au plan humain et naturel de la relation avec Dieu; réciproquement, le rapport au prochain ouvre la voie au mouvement vers Dieu, qui, comme « Tu éternel », est présent de manière immanente et transcendante dans toute relation interhumaine. Il faut en outre reconnaître que la relation avec Dieu précède la relation interhumaine, car elle fonde celle-ci, et qu'elle la suit comme son terme final. L'homme, en effet, n'existe comme image de Dieu ni *par* autrui, ni *pour* autrui; il existe bien plutôt en dernière instance par Dieu et pour Dieu.

C'est à l'intérieur de ce cercle dynamique, dans lequel l'image de Dieu devient effective comme « responsorialité » vis-à-vis de Dieu et vis-à-vis de l'homme, et dans lequel se développe ainsi la spiritualité chrétienne, que se situe également le *rapport de l'homme au monde.* La domination de l'homme sur le monde matériel peut être fondée elle aussi sur une certaine « responsorialité » des créatures; celles-ci, bien qu'elles ne soient pas formellement images de Dieu, doivent cependant être considérées comme *vestigia Dei.* Parce que les choses elles-mêmes ont leur origine dans la Parole de Dieu et, dans leur acte d'être, donnent à Dieu « une réponse ontologique » (ce que les scolastiques appellent *gloria Dei objectiva*), elles ont aussi « quelque chose à dire » à l'homme. Les choses vont à la rencontre de l'homme en lui adressant un appel, et elles exigent de lui une réciprocité et une réponse qui consistent dans la saisie de leur signification et de leur rationalité. Lorsque l'homme délivre la parole qui sommeille inconsciente dans les choses, il dévoile le sens qui leur est propre et le réfère à Dieu. En s'occupant des choses, il se meut lui-même dans le mystère du Créateur et se trouve ainsi ramené, par une impulsion qui vient de la création, à la rencontre de Dieu; en dévoilant le sens des choses, l'homme dévoile son propre sens en référence à Dieu et rend effective sa qualité d'image de Dieu. Cette saisie par l'homme de la parole contenue dans les choses, par laquelle la spiritualité chrétienne exerce le rapport au monde, n'est pas principalement une activité industrielle et technique qui réduirait la finalité des choses à l'utilité et au besoin de l'homme, dans une attitude exclusivement tournée vers la consommation. C'est bien plutôt, en premier lieu, une *attitude franchement contemplative* dans laquelle l'homme prend conscience de la valeur, de la richesse et du prix des choses et les reconnaît comme *vestigia Dei.*

Lorsque cette vision des choses se perd (comme il arrive aujourd'hui dans une optique qui ne reconnaît dans le monde que les *vestigia hominis* et le champ de

l'activité transformatrice de l'homme), il s'ensuit dans les mêmes proportions une réduction et une néantisation du monde créé qui privent l'homme d'un stimulant puissant dans son dialogue avec Dieu et avec le prochain.

Cette attitude contemplative de l'homme en face du monde est la base de l'exigence d'objectivité et de respect de l'être qui doit caractériser l'action de l'homme sur le monde. Dans cette action, c'est-à-dire concrètement dans le travail, la domination de l'homme sur le monde prend l'aspect d'un mouvement dynamique par lequel l'homme achève tout ensemble la création, la réfère à Dieu et s'élève lui-même vers Dieu. Toutefois, bien qu'ils soient l'occasion d'une rencontre réelle quoique indirecte de Dieu, le travail et l'achèvement du monde par l'homme ne peuvent être considérés comme étant formellement service de Dieu. Une telle opinion conduirait seulement à une nouvelle sacralisation du créé, dont la conséquence serait de réduire la foi chrétienne qui sauve à une idéologie du progrès intra-mondain. Le travail dans le monde ne peut donc être considéré comme une forme immédiate de salut, ou comme un succédané (soi-disant surnaturel) de la rencontre personnelle et immédiate avec le Dieu de la grâce et du salut.

Dans ces conditions, l'homme qui met en œuvre sa qualité d'image de Dieu ne peut cependant choisir exclusivement le travail dans le monde ou le rapport avec Dieu; encore une fois, il n'en a pas le droit. Ici encore, il doit voir l'unité et s'efforcer de la réaliser. Cette unité est atteinte lorsque l'homme comprend le travail comme l'exécution du précepte divin (cf *Gen.* 1, 28) qui lui enjoint de *réaliser en son corps*, d'*incarner* en quelque sorte sa « responsorialité » immédiate vis-à-vis de Dieu; l'obéissance à ce précepte le conduit de nouveau à la rencontre personnelle avec Dieu.

La spiritualité chrétienne se développe ainsi de telle manière que l'homme unifie en lui l'*homo faber* et l'*homo orans*, non pas en une identité statique mais selon un rythme dynamique. L'homme a son point de départ aussi bien que son terme le plus élevé dans la « responsorialité », immédiate et salvifique, vis-à-vis de Dieu. Parce que l'être responsorial de l'homme consiste tout ensemble à être « face au monde » et à être immédiatement « face à Dieu » et parce que ce rapport immédiat avec Dieu l'entraîne « toujours plus haut », il en résulte une tension; celle-ci implique l'exigence d'une distanciation par rapport au monde et replace l'accomplissement de l'homme face à Dieu, dans un monde de péché, sous le signe de la croix.

W. Caspari, *Imago divina*, dans *Festschrift R. Seeberg*, t. 1, Leipzig, 1929, p. 197-208. — E. Brunner, *Imago Dei*, dans *Neue Schweizer Rundschau*, t. 2, 1934, fasc. 8; *Der Mensch im Widerspruch. Die christliche Lehre vom wahren und vom wirklichen Menschen*, Zurich, 1937; 3e éd., 1941. — J. Wendland, *Die Lehre vom Ebenbilde Gottes und von der religiösen Anlage in der neueren Theologie*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 17, 1936, p. 67-82. — W. Bachmann, *Gottes Ebenbild. Ein systematischer Entwurf einer christlichen Lehre vom Menschen*, Berlin, 1938. — E. Osterloh, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen. Eine exegetisch-systematische Untersuchung zu Gen. 1, 27*, dans *Theologia viatorum*, Munich, 1939, p. 9-32.

C. Stange, *Das Ebenbild Gottes*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 74, 1949, col. 79-86; *Das Ebenbild Gottes*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. 24, 1955, p. 122-138. — F. Michaeli, *Dieu à l'image de l'homme. Étude de la notion anthropomorphique de Dieu dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1950. — O. Semmelroth, *Gott und Mensch in Begegnung*, Francfort, 1955 et 1958. — P.-Th. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 40, 1956, p. 443-471. — G. D. Kaufman, *The Imago Dei as Man's Historicity*, dans *The Journal of Religion*, t. 36, 1956, p. 157-168. — J. J. Stamm, *Die Imago-Lehre von Karl Barth und die alttestamentliche Wissenschaft*, dans *Antwort* (Festschrift K. Barth), Zurich-Zollicon, 1956, p. 84-98. — R. McL. Wilson, *The Early History of the Exegesis of Gen. 1, 26*, dans *Studia patristica* I = TU 63, Berlin, 1957, p. 420-437. — F. W. Eltester, *Eikon im Neuen Testament*, coll. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft 23, Berlin, 1958. — O. Wolff, *Gottes Ebenbild in der profanen Welt*, Tübingen, 1959.

D. Barthélemy, *Dieu et son image. Ébauche d'une théologie biblique*, Paris, 1963. — St. Otto, *Gottes Ebenbild in Geschichtlichkeit. Ueberlegungen zur dogmatischen Anthropologie*, Munich-Paderborn-Vienne, 1964. — M. Stallmann, *Die Gottesebenbildlichkeit als pädagogisches Motiv*, dans *Zeit und Geschichte* (Festschrift R. Bultmann), Tübingen, 1964, p. 729-746. — J.-J. Latour, *Imago Dei invisibilis. Esquisses sur les relations de l'anthropologie chrétienne et de la psychologie du Christ*, dans *Problèmes actuels de christologie*, Bruges-Paris, 1965, p. 227-264. — H. Wildberger, *Das Abbild Gottes (Gen. 1, 26-30)*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 21, 1965, p. 245-259, 481-501. — O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, avec une contribution de Erik Hornung, *Der Mensch als « Bild Gottes » in Aegypten*, Munich, 1967. — L. Scheffczyk, *Die Frage nach der Gottebenbildlichkeit in der modernen Theologie. Eine Einführung*, dans *Der Mensch als Bild Gottes*, Darmstadt, 1969, p. IX-LIV (paru également sous le titre : *Stand und Aufgaben der imago-Dei-Theologie*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 20, 1969, p. 1-28). — Voir aussi la bibliographie du ch. I, Image dans l'Écriture.

Leo Scheffczyk.

IMAGES ET CONTEMPLATION. — I. *Notions.* — II. *Chez les Pères de l'Église.* — III. *Au moyen âge.* — IV. *Dans l'école carmélitaine.*

I. NOTIONS

Le terme d'image prend différents sens selon ses divers rapports avec la contemplation. Nous retrouvons cette variété de significations dans les textes des auteurs spirituels.

1. Un premier sens concerne la personne même du contemplatif : il est « créé *à l'image de* Dieu », il trouve dans la contemplation une source de perfection qui le rapproche de Dieu dans une ressemblance d'ordre surnaturel. Nous n'évoquerons qu'en passant ce sujet qui a été traité explicitement plus haut (art. Image et ressemblance).

2. Un deuxième sens du mot image est en rapport direct avec l'expérience de la contemplation et plus encore peut-être avec l'*expression de cette expérience.* Si le contemplatif veut dire quelque chose à autrui, s'il veut réfléchir en lui-même à propos de sa contemplation, il est nécessairement acculé à une traduction à l'aide de similitudes susceptibles d'évoquer quelque chose de son expérience. Le contenu transcendant du contact avec Dieu ne trouve pas d'expression adéquate dans le langage humain.

Le recours à l'image, au concept, est au fond un besoin structurel de la connaissance humaine, comme il l'est évidemment du langage. L'activité intellectuelle est liée aux sens sans pouvoir s'en passer, tant qu'elle demeure dans sa condition ordinaire. « L'homme ne peut renoncer à l'image et aux images, parler de la réalité et du mystère de Dieu qu'en énigmes et symboles,

il ne voit tout que dans un miroir » (H. Fries, *Démythologisation et vérité théologique*, dans *Le message de Jésus et l'interprétation moderne, Mélanges K. Rahner*, t. 1, Paris, 1969, p. 197; trad. de *Gott in Welt. Festgabe für K. Rahner*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1964).

Les mystiques qui cherchent à exprimer en termes humains le divin dont ils font l'expérience peuvent accumuler images sur images, ils en connaissent l'impuissance et l'inaptitude, et la nécessité de les transcender par l'esprit : Dieu est au-delà de toute image. C'est pourquoi la terminologie dite négative est plus indiquée et préférable pour décrire les communications divines.

Un des termes les plus courants, nous le verrons, est précisément celui de ténèbre, de nuée; il exprime, en forme négative, la transcendance de la lumière divine par rapport à l'intelligence humaine. L'infinie lumière divine, que ne peut supporter la finitude de la créature, est comme enveloppée d'obscurité aux yeux mêmes de l'intelligence humaine, qui voit ainsi dans les ténèbres.

C'est dans la ténèbre que Yahvé se manifeste à Moïse sur le Sinaï. C'est toujours dans cette obscurité d'abord que l'âme doit pénétrer, laissant là, comme le peuple juif aux pieds du Sinaï, les troupeaux, c'est-à-dire tout ce qui relève en nous de la vie des sens, de la vie de l'imagination, pour s'avancer dans une foi toute pure vers l'ascension de la montagne où Dieu demeure (J. Daniélou, *Trinité et mystère de l'existence*, Bruges, 1968, p. 44).

Ici apparaît le problème important de la place de l'humanité du Christ dans une contemplation pure; nous renvoyons à l'étude qui en a été faite (DS, t. 7, en particulier col. 1043-1063 et 1086-1108).

3. Un autre sens, enfin, est en rapport avec la structure interne de la contemplation : toute contemplation surnaturelle (infuse) inclut-elle dans son dynamisme la *présence de concepts* ou non? L'âme agit-elle alors d'une manière humaine, comme esprit vivant dans un corps, ou à la manière des esprits purs et non comme *forma corporis?* On sait que Aloïs Mager, dans son étude *Mystik als seelische Wirklichkeit. Eine Psychologie der Mystik* (Gratz, 1946), s'est prononcé en faveur de la seconde solution.

1° Toujours sur le plan psychologique, revient ici de nouveau le problème des « espèces » (*species*, au sens scolastique du mot) dans l'acte contemplatif pur : s'agit-il d' « espèces nouvelles infuses » et donc d'un processus psychologique extraordinaire, ou seulement d' « espèces » ordinaires? En dehors du cas exceptionnel d'une vision béatifique *per modum actus* dans l'homme *viator*, le contemplatif suit ordinairement un processus conforme aux lois de la nature : on peut donc penser que les « espèces » ordinaires suffisent. La caractéristique psychologique de l'expérience mystique réside en effet dans le dépassement de la discursivité de la connaissance humaine et dans la simplicité du regard contemplatif, au-delà de la conceptualité abstraite, par le contact concret avec la Vérité amoureusement contemplée. Cf art. ESPÈCES INFUSES, DS, t. 4, col. 1204-1205.

Toutefois, on peut retenir qu'il y a, dans la haute contemplation, une exclusion de tout ce qui est sensible et aussi, jusqu'à un certain point, un dégagement des images, bien que l'on ne puisse pas éliminer tout à fait un certain concours naturel de l'image, comme support de fond, sans même qu'on en ait conscience.

Si c'est ainsi sur le dynamisme de la *psyché* humaine que se greffe le dynamisme surnaturel de la contemplation infuse, celle-ci, de par son caractère transcendant, ne se prête guère, dans son contenu réel de contact avec Dieu, aux termes du langage et des représentations humaines. C'est pour signifier cette ineffabilité et cette inexplicabilité qu'Anselme Stolz écrit précisément : « L'essence de l'expérience mystique... réside au-delà du domaine de la psychologie » (*Teologia mistica*, Brescia, 1947, p. 162).

2° Quant à la nature analogique de la *connaissance mystique*, qui est une connaissance non pas directe mais médiate de Dieu, il faut la distinguer de la connaissance philosophique ou théologique; celles-ci procèdent par abstraction des phantasmes, par images et idées (cf D. Licciardo, *De la analogia en el conocimiento de Dios por la experiencia mistica*, Zurich, 1965, p. 195). La connaissance mystique opère sur un mode suprahumain; elle ne supprime pas les opérations des facultés humaines, mais, comme le remarque D. Licciardo, « elle change leur manière ordinaire d'opérer, moyennant la réduction plus ou moins profonde de leurs actes, qui est, finalement, le résultat de la manière surhumaine de cette même analogie » (p. 212). La remarque concerne précisément la simplification intuitive de l'analogie contemplative (p. 196-215).

3° Enfin, quant au rapport de l'image à la contemplation, ce qui est fondamental c'est le problème de l'unité dans la connaissance : ce problème, déjà fortement présent dans la pensée platonicienne et néoplatonicienne, a influencé à son tour la pensée de beaucoup de maîtres chrétiens, tant de la période patristique que médiévale. La tendance à l'unité est, en effet, une tendance mystique, qui se caractérise comme une évasion de la multiplicité inhérente aux connaissances inférieures, pour trouver sa perfection dans le contact avec l'Absolu.

La connaissance par l'image, remarque L. Veuthey, est multiple, matérielle et extrêmement imparfaite; la connaissance par concepts est spirituelle, mais conserve toute l'imperfection de la multiplicité matérielle, de par les images auxquelles elle est liée et de par la multiplicité qui lui est essentielle; de plus, elle réduit le réel à nos notions humaines imparfaites par nature et qui sont une représentation de la réalité, mais non la réalité elle-même; la connaissance intellectuelle par intuition cherche l'unité avec le réel et l'unité avec le tout pour aboutir finalement à l'Unité absolue.

La connaissance parfaite est unité : unité avec le réel, unité avec tout le réel et unité dans l'Unité. Les degrés de perfection dans l'unité sont les degrés de perfection de la connaissance. La connaissance mystique est une évasion de l'image et des concepts pour réaliser l'unité avec le réel; elle est connaissance expérimentale par unification et connaturalité... La connaissance mystique, faite d'unification avec le réel, s'achèvera donc dans l'unité où l'homme n'accède qu'en s'élevant au-dessus de soi, par l'extase et la connaturalité avec l'Absolu (*La connaissance mystique*, dans *Miscellanea francescana*, t. 54, 1954, p. 31).

Cette montée vers l'unité dans la connaissance n'est pas, toutefois, fruit de l'intelligence pure : elle comporte la présence dynamique de la puissance volitive, de l'amour, qui est en soi une puissance d'union : elle a ici-bas la capacité de dépasser l'intelligence même, en dépassant les limites de la connaissance, à laquelle n'est pas donné le contact immédiat avec l'infini : « Ubi deficit intellectus, dit saint Bonaventure, ibi proficit affectus » (*In 3 Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1, concl.).

Ainsi l'ultime démarche d'évasion hors de la multiplicité est confiée à l'amour. Mais, comme le fait encore remarquer L. Veuthey en suivant la pensée bonaventurienne, « cet amour est lui-même une connaissance, est encore de l'intelligence, mais d'une intelligence qui a dépassé le stade des images et des concepts pour pénétrer dans la région où l'amour et l'intelligence tendent à s'identifier à l'image de l'Amour absolu qui est Intelligence absolue » (p. 37).

Après ce tour d'horizon des sens de l'image relatifs à la contemplation, nous allons passer en revue, chronologiquement, la pensée de quelques maîtres spirituels de la pensée patristique et médiévale. Dans ce dossier, nous considérerons surtout les degrés suprêmes de la contemplation; ils tendent au dépassement des images. Des interférences seront inévitables, et nécessaires, avec des articles connexes, tels que Contemplation, Essence de Dieu, Extase, Grecque (Église), Humanité du Christ, Image et ressemblance. Nous y renvoyons le lecteur, explicitement ou non.

L'école carmélitaine a traité de façon plus systématique le rôle de l'image dans l'oraison et la contemplation; le chapitre IV aura donc son genre propre.

II. CHEZ LES PÈRES DE L'ÉGLISE

1. **Clément d'Alexandrie** († vers 215; cf DS, t. 2, col. 950-961) place la contemplation au troisième degré de la vie spirituelle (cf art. Contemplation, DS, t. 2, col. 1767) et appelle celui qui la possède « gnostique », c'est-à-dire l'homme initié à la science surnaturelle : c'est le chrétien parfait.

Pour Clément, on n'arrive à la possession de la contemplation qu'à travers une préparation purificatrice: c'est en se dépouillant de ce qui est sensible, en dominant les passions sensuelles, en renonçant aux images et à tout ce qui vient des sens, en pensant avec application à Dieu à l'aide d'une idée très élevée de sa Divinité, que l'on parvient à la gnose, à la science parfaite, plus par sublimation des idées que par élimination. « Telle est la contemplation qui peut être atteinte par ceux qui ont le cœur pur ». (*Stromate* VII, 3, PG 9, 418a). Mais tout le processus subjectif de préparation n'est pas la *cause* de la contemplation; il facilite l'œuvre de la grâce : « La vraie connaissance (gnose) de Dieu est une grâce qu'il accorde par son Fils » (V, 11, PG 9, 110b). Une fois en possession de « cette science parfaite », l'âme atteint en même temps une ressemblance plus parfaite avec la Divinité : « Imago enim valde divina et Deo similis est viri justi anima ». Le Verbe éternel vient en elle et y demeure (VII, 3, PG 9, 422).

Le don de la contemplation a ainsi pour but l'assimilation à Dieu, à laquelle prépare l'aspect négatif du dépouillement des images sensibles et des affections terrestres, en vue de la pureté du cœur.

2. **Origène** († 253/255; cf DS, t. 2, col. 1769-1772), à la suite de son maître Clément d'Alexandrie, présente la gnose comme un don, et non pas comme le fruit de moyens purement rationnels; elle est une science communiquée par illumination d'en haut qu'on n'obtient pas sans une union intime au Christ (aspect christocentrique). Mais pour s'élever à la contemplation de Dieu l'esprit doit dépasser toutes les choses matérielles (cf *In Joannem* 32, 29 (19), PG 14, 829). Le fondement lointain qui rend possible cette science parfaite se trouve dans l'image imprimée par Dieu dans la nature, qui devient, par la grâce, ressemblance avec lui (*De principiis* III, 6, 1, PG 11, 333).

3. **Grégoire de Nysse** († 394/5; cf DS, t. 2, col. 1772-1775 et 1872-1885; t. 6, col. 971-1111) insiste sur la transcendance de Dieu que l'intellect créé ne peut atteindre dans son incompréhensibilité; il doit se contenter de le chercher sans le voir (il s'agit de la connaissance dans le temps). Dieu est, sous cet aspect, « Celui qui est cherché », « cuius inventio est ipsum semper quaerere, et aliud invenire : sed exquirendi lucrum est ipsum quaerere » (*In Ecclesiasten* 7, 6, PG 44, 720c). Le progrès dans la connaissance de Dieu consiste à saisir plus profondément son incompréhensibilité.

> Mais plus l'esprit, dans sa marche en avant, parvient, par une application toujours plus grande et plus parfaite, à comprendre ce qu'est la connaissance des réalités, et s'approche davantage de la contemplation, plus il voit que la nature divine est invisible. Ayant laissé toutes les apparences, non seulement ce que perçoivent les sens, mais ce que l'intelligence croit voir, il va toujours plus à l'intérieur jusqu'à ce qu'il pénètre, par l'activité de l'esprit, jusqu'à l'Invisible et l'Inconnaissable et que là il voie Dieu. La vraie connaissance de Celui qu'il cherche, en effet, et sa vraie vision consistent à comprendre qu'il transcende toute connaissance, séparé de toute part par son incompréhensibilité comme par une ténèbre (*Vita Moysis* II, PG 44, 376d-377a; trad. SC 1 bis, 1955, p. 81).

L'expérience de cette inaccessibilité de Dieu constitue, pour Grégoire, la contemplation, qui trouve sa terminologie la plus expressive dans l'image de la ténèbre lumineuse. L'épouse mystique « abandonne les choses d'ici-bas » (*In Canticum* 11, PG 44, 1000d), « et maintenant elle est enveloppée de la nuit divine, dans laquelle l'Époux s'approche, mais n'apparaît pas... Mais il donne à l'âme un certain sentiment de présence, tout en échappant aux prises de l'évidence, caché par l'invisibilité de sa nature » (*ibidem*, 1001b; trad. M. Canévet, dans *La colombe et la ténèbre*, Paris, 1967, p. 157).

Ce sentiment de Dieu a ses degrés : il est proportionnel à la restauration de l'image divine dans l'homme. L'homme « contemple Dieu dans la ténèbre » (*In Canticum* 11, PG 44, 1000c); cette vue se réalise dans le miroir de l'âme; c'est la vraie contemplation mystique, que Grégoire parfois appelle θεολογία (*Vita Moysis* II, PG 44, 376a; *In psalmos*, PG 44, 577d), et plus souvent θεογνωσία (*Vita Moysis* II, PG 44, 372d; *In psalmos*, PG 44, 533b).

4. **Évagre le Pontique** († 399; DS, t. 2, col. 1775-1785, et t. 4, col. 1731-1744) admet cinq espèces de contemplations (cf *Centuries* 1, 27, PO 28, 29), dont la plus élevée est la contemplation de l' « adorable Trinité » : elle est caractérisée par sa simplicité par rapport à la multiplicité des contemplations inférieures : elle est « gnose sans terme » (1, 54, PO 28, 43), « au-dessus de toutes les formes » et de tous les concepts (7, 23; éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912, p. 443), « science essentielle », γνῶσις οὐσιώδης. Évagre applique ce dernier terme à l'objet même, Dieu, en disant que la Trinité est « science essentielle » (*Cent.* 2, 47, PO 28, 79), ainsi qu'au sujet connaissant à cause de l'assimilation de celui-ci à son objet, en affirmant que la perfection de l'esprit est la science essentielle (3, 12, PO 28, 103).

La contemplation de la Trinité se fait dans les ténèbres, car elle est une connaissance sans formes, sans

espèces et sans concepts : « c'est la condition (état) au-dessus des formes » (7, 23; éd. Frankenberg, p. 443) dans le dépouillement absolu (3, 19, PO 28, 104). « Il appartient à l'esprit nu de dire ce qu'est sa nature » (3, 70, PO 28, 127); « l'esprit nu est celui qui a été accompli dans la vision de lui-même et a obtenu de participer à la contemplation de la Trinité sainte » (3, 6, PO 28, 100).

Évagre exclut une vision directe de Dieu ici-bas d'une façon ordinaire et pousse à éliminer toute imagination et représentation de Dieu, dans le regard fixé sur lui : « Ne te figure pas la divinité en toi, quand tu pries, ni ne laisse ton intelligence subir l'impression d'aucune forme; mais va, immatériel à l'immatériel, et tu comprendras » (*De oratione*, 66; trad. I. Hausherr, RAM, t. 15, 1934, p. 114). Dieu est insaisissable en lui-même (*Cent.* 2, 11, PO 28, 64); son essence est inaccessible, et pourtant « Dieu seul est connaissable » (1, 3, PO 28, 16); lui qui nous fait tout voir par sa lumière n'a besoin d'aucune autre lumière pour être vu : car il est lumière par essence (1, 35, PO 28, 32).

Mais Évagre soutient aussi, avec Grégoire de Nysse, que Dieu est vu, ici-bas, dans le miroir de l'âme pure; donc : « Aspirant à voir la face du Père qui est aux cieux, ne cherche pour rien au monde à percevoir une forme ou une figure... » (*De oratione* 114). Car Dieu est vu dans son image, l'âme :

« Image de Dieu, temple de Dieu, lieu de Dieu, dieu par grâce, l'intellect pur est tout cela. Devenu voyant de lui-même, de son état propre, il est du même coup contemplateur de Dieu... Aussi sera-t-il parfait, arrivé au terme de son ascension, quand il recevra la contemplation de lui-même » (*De oratione*; commentaire de I. Hausherr, p. 146; cf *Cent.* 2, 15, PO 28, 67; et *Practicos* 1, 70-71, PG 40, 1244ab).

Évagre donne un grand relief à l'image de Dieu dans l'âme et voit la connaissance de la Trinité en coïncidence avec la perfection même de l'image (*Cent.* 5, 81, PO 28, 210; 6, 73, PO 28, 246).

Le degré de restauration de l'image de Dieu en nous est, à son tour, la mesure de la vie spirituelle elle-même.

La prière par excellence ou, comme l'appelle Évagre, la prière pure, est liée à la contemplation supérieure et même elle s'identifie avec elle : elle est l'état de l'âme illuminée par l'unique lumière de la Trinité, état qui élimine tous les raisonnements *(logismoi)* de la terre (*Cent.* 7, 29-30; éd. Frankenberg, p. 452-453). Évagre lui-même affirme ouvertement sa gratuité : « Percevoir la contemplation des natures, cela appartient à la puissance du *noûs*; mais regarder la Trinité sainte n'appartient pas à sa puissance seulement, mais c'est un don supérieur de la grâce » (*Cent.* 5, 79, PO 28, 210). Quant à la nécessité et à la fécondité de la purification de l'esprit, Évagre les exprime dans une phrase incisive : « Heureux celui qui est parvenu à l'ignorance indépassable » (3, 88, PO 28, 134). Ici encore, il est un précurseur du pseudo-Denys.

5. **Augustin** († 430; DS, t. 2, col. 1911-1921), déjà avant le pseudo-Denys, loue la voie négative de la connaissance de Dieu : « Deus qui scitur melius nesciendo » (*De ordine* 2, 16, PL 32, 1015c). Il insiste sur l'incompréhensibilité de Dieu, qui ne peut être atteint par l'intellect fini : « Si cepisti, non est Deus. Si comprehendere potuisti, aliud pro Deo comprehendisti. Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti » (*Sermo* 52, 16, PL 38, 360d; cf *De civitate Dei* XII, 18, PL 41, 368).

Augustin présente une longue série de « silences » dans lesquels on rencontre Dieu au-delà de toute image. « *Nous disions donc :*

Si en quelqu'un faisait silence le tumulte de la chair,
silence les images de la terre et des eaux et de l'air,
silence même les cieux, et si l'âme aussi en soi faisait
silence et se dépassait ne pensant plus à soi,
silence les songes et les visions de l'imagination;

si toute langue et tout signe
et tout ce qui passe en se produisant
faisaient silence en quelqu'un absolument,
— car si on peut les entendre, toutes ces choses disent :
« Ce n'est pas nous qui nous sommes faites,
mais celui-là nous a faites, qui demeure à jamais » —,

cela dit, si désormais elles se taisaient,
puisqu'elles nous ont dressé l'oreille
vers celui qui les a faites,
et s'il parlait lui-même, seul,
non par elles mais par lui-même,

et qu'il nous fît entendre son verbe
non par langue de chair, ni par voix d'ange,
ni par fracas de nuée, ni par énigme de parabole,
mais que lui-même, que nous aimons en elles,
lui-même se fît entendre à nous sans elles,
— comme à l'instant nous avons tendu nos êtres
et d'une pensée rapide nous avons atteint
l'éternelle Sagesse qui demeure au-dessus de tout —;

si cela se prolongeait et que se fussent retirées
les autres visions d'un ordre bien inférieur,
et que celle-là seule ravît et absorbât et plongeât
dans les joies intérieures celui qui la contemple,
et que la vie éternelle fût telle qu'a été cet instant
d'intelligence après lequel nous avons soupiré...

n'est-ce pas cela que signifie :
« Entre dans la joie de ton Seigneur »?

(*Confessions* IX, 10, 25, PL 32, 774-775; trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, coll. Bibliothèque augustinienne 14, Paris, 1962, p. 119-121).

La vision contemplative de Dieu exige, selon Augustin, un dépassement, non seulement du monde sensible, mais de l'âme elle-même dans sa quête de Dieu.

« Nisi se ipsa anima super se effundat, non pervenit ad visionem Dei, et ad agnitionem substantiae illius incommutabilis. Nam modo cum adhuc in carne est, dicitur ei : Ubi est Deus tuus? Sed intus est Deus eius, et spiritualiter intus est, spiritualiter excelsus est.., nec pervenit anima ut contingat eum, nisi transierit se » (*Enarratio in ps.* 130, 12; CCL 40, p. 1908; PL 37, 1712d).

Et encore dans le commentaire du *ps.* 41 : « Quando anima mea contingeret quod super animam meam quaeritur, nisi anima mea super seipsam effunderetur? Si enim in seipsa remaneret, nihil aliud quam se videret... Effudi super me animam meam; et non jam restat quem tangam, nisi Deum meum. Ibi enim domus Dei mei, super animam meam » (*In ps.* 41, 8; CCL 38, p. 465-466; PL 36, 469bc).

Le dépassement est à comprendre comme concernant le plan psychologique, puisque c'est l'âme même, faite à l'image de Dieu, dans laquelle se réalise la contemplation, qui en bénéficie en recevant la ressemblance de Dieu.

Il faut bien remarquer comment le saint utilise analogiquement des termes empruntés à l'activité des sens pour exprimer l'acte éminemment spirituel de cette contemplation : *videre*, *tangere*, *conspicere*, *cernere*, *sentire*; c'est le premier terme que l'on retrouve le plus souvent dans ses écrits.

6. **Jean Cassien** († 435; DS, t. 2, surtout col. 261-266 et 1921-1929) reflète la spiritualité d'Origène et d'Évagre. Comme Évagre, il souligne la pureté de la prière lorsqu'elle fait l'expérience du divin :

« Cette prière ne s'occupe à la considération d'aucune image; davantage, elle ne s'exprime point par la parole ni avec des mots; mais elle jaillit dans un élan tout de feu, un ineffable transport, une impétuosité d'esprit insatiable. Ravie hors des sens et de tout le visible, c'est par des gémissements inénarrables et des soupirs que l'âme s'épanche vers Dieu » (*Conférence* 10, 11; PL 49, 839a; SC 54, 1958, p. 93).

Et encore : « Cette prière dépasse tout sentiment humain. Ni sons de la voix, ni mouvements de la langue, ni parole articulée. L'âme, toute baignée de la lumière d'en haut, ne se sert plus du langage humain, toujours infirme. Mais c'est en elle comme un flot montant de toutes les affections saintes à la fois... Elle dit tant de choses en ce court instant, qu'elle ne pourrait aisément ni les exprimer, ni même les repasser dans son souvenir, lorsqu'elle revient à soi » (*Conférence* 9, 25; PL 49, 801-802; SC 54, p. 61-62). « C'est un regard sur Dieu seul, un grand feu d'amour » (*ibidem* 9, 18; PL 49, 788b; SC 54, p. 55),

Cassien exclut de l'oraison pure non seulement tout ce qui relève de l'image au sens païen (anthropomorphisme), mais aussi tout le terrestre pouvant distraire l'esprit dans sa rencontre avec Dieu :

Ainsi parviendra-t-il à la prière très pure dont nous avons parlé. Celle-ci ne mêle à ses élans ni représentation de la Divinité ni forme corporelle, — de telles paroles se peuvent-elles seulement prononcer sans crime? —, elle n'admet pas même le souvenir d'une parole, l'idée d'une action quelconque, quelque forme que ce soit.

C'est le degré de sa pureté qui détermine pour une âme l'éveil et le dessin de sa prière. Elle perd de vue plus ou moins les choses terrestres et matérielles, selon que sa pureté l'a fait monter plus ou moins. De là vient aussi qu'elle ne voit Jésus que dans l'humilité de sa chair, ou déjà le contemple intérieurement dans sa gloire, et venant parmi l'éclat de sa majesté (*Conférence* 10, 5-6; PL 49, 826-827; SC 54, p. 79-80).

7. **Le pseudo-Denys l'Aréopagite** (début 6e s.; DS, t. 2, col. 1885-1911) peut être appelé le docteur de la ténèbre, comme plus tard Jean de la Croix le docteur des nuits obscures. Chez le pseudo-Denys le terme « ténèbre » est directement appliqué à la haute contemplation, dans laquelle l'âme, en raison même de la surabondance de la lumière, est enveloppée de ténèbres lumineuses, mystiques : Dieu est vu expérimentalement dans cette ténèbre. Les images sensibles et les raisonnements discursifs de l'esprit sont exclus, effacés. Cependant, le recours au terme ténèbre est déjà à lui seul une traduction imagée, qu'il faut comprendre par analogie.

Du reste, le pseudo-Denys fait appel aux symboles (Dieu représenté par des images sensibles) comme un premier moyen de connaissance de Dieu : il écrivit dans ce but la *Theologia symbolica*, aujourd'hui perdue. Mais les symboles ne pouvaient offrir qu'une notion très incomplète de Dieu. Un autre moyen moins imparfait pour connaître Dieu consiste dans l'étude des noms divins, qui conviennent à Dieu véritablement. L'auteur l'a utilisé dans ses *Hypotyposes (Institutiones theologicae)*, également perdus.

Dans le traité *Des noms divins*, il explique pourquoi Dieu est appelé Bien, Vie, Sagesse, Puissance; mais il reconnaît qu'une connaissance plus élevée de Dieu, « la connaissance de Dieu la plus divine », est celle que l'on obtient par ignorance, en vertu d'une union incompréhensible : alors, « l'intelligence, détachée d'abord de tous les êtres, puis sortie d'elle-même, s'unit aux rayons plus lumineux que la lumière et, grâce à ces rayons, resplendit là-haut dans l'insondable profondeur de la Sagesse » (*De divinis nominibus* VII, 3; PG 3, 872b; trad. M. de Gandillac, Paris, 1943, p. 145). Denys appelle cette science *théologie mystique* (cf *De mystica theologia*, PG 3, 997 svv); elle s'installe dans l'âme vidée de toute représentation d'ordre naturel :

Pour toi, cher Timothée, exerce-toi sans cesse aux contemplations mystiques, abandonne les sensations, renonce aux opérations intellectuelles, rejette tout ce qui appartient au sensible et à l'intelligible, dépouille-toi totalement du non-être et de l'être, et élève-toi ainsi, autant que tu le peux, jusqu'à t'unir dans l'ignorance avec Celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir. Car c'est en sortant de tout et de toi-même, de façon irrésistible et parfaite, que tu t'élèveras dans une pure extase jusqu'au rayon ténébreux de la divine Sur essence, ayant tout abandonné et t'étant dépouillé de tout (*De mystica theologia* I, 1, PG 3, 997-1000; trad. citée, p. 176-177).

L'entrée dans la ténèbre divine entraîne un silence parfait des facultés dans leur dynamisme naturel, ainsi qu'une perception d'insuffisance intellectuelle :

Plus haut nous nous élevons, en effet, et plus nos paroles deviennent concises, car les intelligibles se présentent de façon de plus en plus synoptique. Maintenant donc que nous allons pénétrer dans la ténèbre qui est au-delà de l'intelligible, il ne s'agira même plus de concision, mais bien d'une cessation totale de la parole et de la pensée (*ibidem*, III; PG 3, 1033b; trad., p. 182).

Dieu est au-dessus de tout ce qui est représentable :

S'il advient que, voyant Dieu, on comprenne ce qu'on voit, c'est qu'on n'a pas vu Dieu lui-même, mais quelqu'une de ces choses connaissables qui lui doivent l'être. Car en soi il dépasse toute intelligence et toute essence; il n'existe, de façon suressentielle, et n'est connu, au-delà de toute intellection, qu'en tant qu'il est totalement inconnu et au-dessus de toute substance. Et c'est cette parfaite inconnaissance, prise au meilleur sens du mot, qui constitue la connaissance vraie de Celui qui dépasse toute connaissance (*Lettre* 1; PG 3, 1065; trad., p. 327).

La voie la plus parfaite de la connaissance de Dieu est la docte ignorance : elle met l'homme en contact plus direct avec lui, bien qu'il soit plongé dans les ténèbres par rapport à la connaissance rationnelle, qui, dans son comportement naturel, a besoin de la médiation des images. « La manière de connaître Dieu qui est la plus digne de lui, c'est de le connaître par mode d'inconnaissance » (*De divinis nominibus* VII, 3, PG 3, 872a).

Ainsi, pour Denys, le monde des images est vu négativement, comme objet de *katharsis*; entrée et demeurant dans la contemplation de Dieu, l'âme lui est unie sans l'intermédiaire des images.

8. **Grégoire le Grand** († 604; DS, t. 6, surtout col. 890-905) fait bien remarquer que le *lumen invisibile*, comme il appelle la lumière contemplative, n'est pas donné par des images et des formes sensibles : « Ceux qui s'arrêtent encore à penser immodérément aux réalités extérieures ignorent quelles sont les échappées de l'éternelle lumière dans la contemplation. En effet, cette infusion de la lumière incorporelle ne coexiste pas avec les images des choses corporelles » (*In Ezechielem* II, 5, 18, PL 76, 995). Lorsque l'esprit reçoit la grâce de passer au-delà de lui-même pour aller à la

rencontre de Dieu, il fait à la fois l'expérience de voir et de ne rien voir :

> Lorsque l'âme intellectuelle (*mens*) est ravie dans la contemplation, lorsque, dépassant les étroitesses de la chair, et par la puissance de son regard, elle éprouve quelque chose de la sécurité intérieure qui tient à sa liberté, elle ne peut (cependant) se maintenir longtemps au-dessus d'elle-même : en effet, bien que l'Esprit l'élève aux réalités supérieures, la chair cependant l'accable encore du poids de sa corruption... L'esprit passe devant nous quand nous connaissons les réalités invisibles, et cependant nous les voyons, non de façon stable, mais fugitive... Lorsque l'âme intellectuelle (*mens*) goûte la douceur intérieure, elle brûle d'amour, *elle s'efforce de s'élever au-dessus d'elle-même*, mais elle retombe, épuisée, dans les ténèbres de sa faiblesse... Elle voit qu'elle ne saurait voir ce qu'elle aime ardemment, et que cependant elle ne l'aimerait pas si ardemment si elle ne le voyait quelque peu. L'esprit ne s'arrête donc pas, mais il passe (cf *Job* 4, 15, que commente Grégoire), car notre contemplation tout ensemble découvre à notre amour la lumière d'en haut et aussitôt la cache à notre faiblesse (*Moralia in Job* v, 32-33, 57-58, PL 75, 711).

En effet, Dieu n'est pas tel que l'esprit humain, ici-bas, est capable de le voir clairement et parfaitement : « Vox ergo Dei quasi aurae lenis auditur, quia in hac adhuc vita positis contemplatoribus suis, nequaquam se Divinitas sicut est insinuat, sed lipientibus mentis nostrae oculis claritatem suam tenuiter demonstrat » (v, 36, 66, PL 75, 715b). Dès lors, Grégoire reprend le thème des ténèbres, pour exprimer la condition propre de cette vision indirecte de Dieu, qu'il appelle justement *nocturna visio* : « Quamvis quantalibet virtute profecerit, non iam manifestum aliquid de aeternitate comprehendit, sed adhuc sub cuiusdam *caligine imaginationis conspicit*... Adhuc Deum quasi *in nocturna visione* cernimus, cum procul dubio sub incerta contemplatione caligamus » (v, 30, 53, PL 75, 708a).

9. Sur **Maxime le confesseur** † 662, se reporter à DS, t. 2, col. 1834-1836 et 1859-1860.

III. AU MOYEN AGE

1. **Saint Bernard** († 1153; DS, t. 1, surtout col. 1472-1485, et t. 2, col. 1946 svv) voit dans la contemplation un couronnement de toute la vie spirituelle; il la conçoit comme des épousailles mystiques où l'amour joue le premier rôle, sans pour autant amoindrir la présence dynamique de l'intelligence; ce primat de l'amour l'avantagerait plutôt, au contraire, de par son influence motrice.

Bernard parle ainsi de contemplation amoureuse (il s'agit ici de l'amour spirituel, distingué de l'amour sensible et de l'amour raisonnable) où l'on a une vision lumineuse de Dieu, et cela sans le concours de l'imagination. Celle-ci n'entre plus en jeu, tandis que l'illumination a lieu au sommet de l'esprit :

> « Lorsque, l'espace d'un instant fugitif et avec la rapidité de l'éclair, un rayon du soleil divin est entrevu par une âme en extase (*menti spiritu excedenti*), aussitôt... cette âme tire je ne sais d'où des représentations imaginaires... Ces images vont en quelque sorte envelopper d'une ombre protectrice l'éclat prodigieux de la vérité apparue » (*In Cantica* 41, 3; PL 183, 986b; trad. A. Béguin, *Œuvres mystiques* de saint Bernard, Paris, 1953, p. 463. Cf P. Fuentes, *El conocimiento místico en san Bernardo de Claraval*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 17, 1958, p. 5-32 et 533-550).

Il appelle aussi ce sommet de l'esprit « scintillula » (*In Cantica* 18, 6, PL 183, 862c). La raison reste bien éloignée de ce sommet : « Quantumcumque in altum (cogitatio) proficiat, ultra est » (*De consideratione* v, 7, 16, PL 182, 798b).

L'expérience mystique est conçue comme une perception par assimilation d'amour, et il la présente sous le symbole du baiser : « osculum contemplatorium », dans lequel se réalise la « cognitio secretorum » (*Sententiae* 8, PL 183, 749d; cf *In Cantica* 9, 8, PL 183, 818c). En soulignant la présence simultanée de l'amour et de la connaissance dans l'image du baiser, Bernard remarque : « et bene scientia quae in osculo datur, cum amore recipitur; quia amoris indicium osculum est... Utrumque enim munus simul fert osculi gratia, et agnitionis lucem, et devotionis pinguedinem » (*In Cantica* 8, 6, PL 183, 813a).

La contemplation comporte à son tour, pense-t-il, un dépouillement spirituel de l'âme, qui est comme une mort au monde des images :

> Il faut que mon âme meure aussi, si je puis dire, de la mort des anges : se défaisant du souvenir des choses présentes, elle devra se dépouiller non seulement des désirs qui s'attachent aux basses réalités charnelles, mais même de la simple image de ces réalités. Elle n'aura plus que le commerce le plus pur avec les esprits dont elle imite la pureté. C'est, je crois, ce genre de dépouillement qui à lui seul ou pour une très grande part fait ce que l'on appelle la contemplation (*In Cantica* 52, 5, 1031c; trad. citée, p. 551).

La rencontre avec l'Époux n'a cependant pas lieu d'une façon claire : « Non tamen adhuc illum dixerim apparere sicuti est, quamvis non omnino aliud hoc modo exhibeat quam quod est » (31, 7, 943c). La différence entre le saint sur terre et l'ange en gloire réside en ceci : « Sanctus homo vivit interim in umbra Christi, sanctus angelus in splendore vultus gloriae gloriatur » (31, 8, PL 183, 944d). « Vivimus... in umbra Christi, qui per fidem ambulamus, et carne ipsius pascimur ut vivamus » (31, 10, 945b).

Il ne faut pas oublier ici le culte fervent de Bernard envers l'humanité du Christ : la méditation des mystères du Christ est pour lui la voie nécessaire pour la contemplation du Verbe, au point que, même dans une contemplation très élevée du Verbe, personne ne peut faire abstraction, selon lui, du souvenir de ces mystères.

2. **Guillaume de Saint-Thierry** († 1148; DS, t. 6, col. 1241-1263) subit l'influence de saint Bernard. Il fixe d'abord le regard sur la ressemblance à Dieu dans l'homme : celle-ci réside non dans le corps, mais dans l'âme; elle s'accroît par la connaissance et l'amour, et dans la mesure des degrés qu'ils atteignent :

> C'est dans l'homme intérieur que réside la similitude qui renouvelle l'homme de jour en jour dans la connaissance de Dieu, conformément à l'image de celui qui l'a créé. Nous lui devenons d'autant plus semblables que nous le connaissons davantage et progressons dans son amour. Nous le voyons d'autant plus près et plus familièrement que nous lui devenons plus semblables en le connaissant et en l'aimant (*Aenigma fidei*, PL 180, 399b; trad. M-M. Davy, dans *Deux traités sur la foi* de Guillaume de Saint-Thierry, Paris, 1959, p. 96, n. 6).

La connaissance de Dieu entraîne à son tour, selon notre auteur, un dépassement de tout ce qui relève de l'image, propre au monde de l'espace (de la nature).

> Que l'homme remarque donc qu'il n'y a rien de meilleur dans sa nature que son intelligence (*intellectus*) par laquelle il désire saisir Dieu; qu'il considère s'il voit, en ce qui concerne Dieu, des contours de formes, des couleurs éclatantes, une étendue spatiale, une distinction de parties, une extension de masse,

des mouvements d'un lieu à un autre, ou quelque chose de ce genre. Certes, nous ne trouvons rien de tel en notre nature, dans ce que nous avons de meilleur en nous, c'est-à-dire en notre intelligence qui nous fait saisir la sagesse dans la mesure où nous en sommes capables. Donc, ce que nous ne trouvons pas dans la meilleure partie de nous-mêmes, nous ne devons absolument pas l'admettre dans l'idée que nous nous formons de ce qui est incomparablement plus excellent que ce qu'il y a de meilleur en nous-mêmes (*ibidem*, 405d; trad., p. 109-111).

On parvient à la connaissance des choses invisibles, en transcendant les images : « Les choses invisibles (justice, sagesse, etc) saisies au moyen de l'esprit *(mens)* et de la raison *(ratio)*, nous les concevons sans aucune forme ni aucune masse corporelle, sans aucune des figures et des lignes de nos membres, sans aucune limite locale, sans aucun espace défini » (*ibidem*, 404c; trad., p. 107).

Cependant pour Guillaume, ce dépassement des images dans la montée vers Dieu ne s'étend pas à l'humanité du Christ et à ses mystères, dont le souvenir constitue au contraire, pour l'âme, un viatique dans son itinéraire même et une pédagogie nécessaire pour être introduite auprès de la Personne du Verbe incarné (*Epistula ad fratres de Monte Dei* 1, 14, PL 184, 336ab; trad. J-M. Déchanet, *Lettre d'or* de Guillaume.., Paris, 1956, p. 105-106).

Sur **Hugues de Saint-Victor** † 1141, voir spécialement DS, t. 7, col. 933-935; t. 2, col. 1961-1966, et t. 4, col. 2116-2120.

3. **Richard de Saint-Victor** († 1173; cf DS, t. 4, col. 2116-2120), considéré comme le plus grand théoricien médiéval de la théologie mystique, remarque que le sommet de l'âme, où s'accomplit l'extase, s'identifie avec le fond de l'âme (*Benjamin major* 4, 23, PL 196, 167a). L'âme monte à Dieu « per dilatationem, sublevationem, alienationem ». La rencontre contemplative avec Dieu implique néanmoins l'oubli de tout ce qui est hors de nous et aussi en nous-mêmes. « Lorsque par l'extase de l'esprit *(excessus mentis)*, nous sommes ravis au-dessus ou à l'intérieur de nous-mêmes dans la contemplation des choses divines, nous oublions sur-le-champ non seulement les réalités qui sont autour de nous, mais encore tout ce qui est en nous » (*ibidem*, 167bc).

Le contemplatif, dit Richard en faisant explicitement allusion aux images (figures), « sort comme de sa tente à la rencontre du Seigneur qui vient; sorti, il voit comme face à face, lui qui a été conduit hors de lui-même, et il contemple la lumière de la très haute sagesse *sine aliquo involucro figurarumque adumbratione, denique non per speculum et in aenigmate, sed in simplici ut sic dicam veritate* » (*ibidem*, 4, 11, 147b). Richard voit représenté en Benjamin ce genre de contemplation « de invisibilibus », dont la connaissance revient « ad intelligentiam puram, quae est sine admistione imaginationis » (*Benjamin minor* 87, PL 196, 62d).

Enfin, quant aux deux derniers degrés de contemplation (les cinquième et sixième d'après la classification qui lui est propre), l'auteur souligne très fermement l'absence des images dans leur structure :

In hac gemina speculatione nihil imaginarium, nihil phantasticum debet occurrere; longe enim omnem corporeae similitudinis proprietatem excedit quidquid spectaculi tibi haec gemina novissimi operis specula proponit... Cedat itaque imaginatio interim, cedat, penitusque recedat; non est utique in quo hoc opus adiuvare valet. Quid enim imaginatio possit ubi ratio succumbit? Quid ibi faciat imaginatio ubi nulla est transmutatio vel vicissitudinis obumbratio? (*Benjamin maior* 4, 4, PL 196, 138b).

Pour Richard, l'amour ne peut être vrai sans l'amour du Christ. D'autre part, pour lui, l'amour a avec la contemplation pure un rapport qui est au moins de principe, de cause, de fin ou de couronnement (DS, t. 2, col. 1965). Peut-on dire même que l'amour est constitutif de la contemplation? Un texte d'une valeur exceptionnelle l'affirme : l'intelligence y est présentée comme l'œil gauche de l'âme, l'amour étant l'œil droit; dans la contemplation divine, « Dieu est vu par les deux yeux de ceux qui l'aiment. Mais c'est le second qui le blesse, car là où l'intelligence tâtonne obscurément, l'amour pénètre; là où l'un se voit refuser l'accès, l'autre est admis » (*De gradibus caritatis* 3, PL 196, 1203d; éd. et trad. G. Dumeige, Paris, 1955, p. 72). L'œil contemplatif peut donc pénétrer les mystères divins à travers l'humanité du Christ (1203d-1204a).

4. **Thomas Gallus** († 1246; DS, t. 2, col. 1974-1976), abbé de Verceil, de l'école des victorins, est sous l'influence du pseudo-Denys, à la diffusion duquel il a beaucoup contribué : il considère que l'union mystique se réalise à travers le sommet de la volonté *(summus affectionis apex)*, d'où l'appellation qu'on lui donne de *superintellectualis unitio* (*Extractio in divinis nominibus* 7; dans Denys le chartreux, *Opera*, t. 16, Tournai, 1902, p. 267B).

Coopère ainsi à la lumière divine... *Consurge ignote et supersubstantialiter ad unitionem Dei* quae est super omnem substantiam et cognitionem. Lorsqu'en effet tu auras transcendé, par l'*excessus mentis*, toi-même et tout le reste.., tu seras surélevé vers la lumière supersubstantielle de la divine incompréhensibilité (*Explanatio super Theologiam mysticam* 1; dans Denys le chartreux, *Opera*, t. 16, p. 454B).

L'union mystique pour Thomas Gallus exige un dépassement de toute opération purement intellectuelle, outre la transcendance de ce qui est sensible et imaginable : « Dieu apparaît sans voile et en vérité à ceux-là seuls qui, *per mentis excessum, non solum transcendunt sensibilia et imaginabilia, sed pure quoque intelligibilia*.., qui délaissent aussi les inspirations... et qui entrent dans la ténèbre, c'est-à-dire sont unis à l'incompréhensibilité divine dans laquelle Dieu est vraiment et proprement » (*ibidem*, p. 455A).

Toujours dans le même ouvrage, il fait le panégyrique de la surintellectualité de l'union par amour, où Dieu est connu par un savoir supérieur à la pure connaissance intellectuelle : le contemplatif « émigre pour ainsi dire de lui-même et, *per unitionem dilectionis quae effectiva est et verae cognitionis*, il est uni par l'esprit au Dieu inconnu d'une connaissance bien meilleure que ne serait une connaissance intellectuelle. Parce qu'il délaisse la connaissance intellectuelle, il connaît Dieu au-delà de l'intelligence et de l'intellect » (p. 455D).

Enfin, dans le traité *De septem gradibus contemplationis*, ouvrage jadis attribué à saint Bonaventure, mais qui reflète, semble-t-il, une classification des degrés de la contemplation proposée par le bienheureux Gilles d'Assise (*Dicta beati Aegidii Assisiensis* 13, Quaracchi, 1939, p. 48-49; cf DS, t. 6, col. 379-382; l'unique différence est dans le 4e degré, où Gilles parle de *contemplatio*, tandis que Thomas Gallus parle de *speculatio*), l'abbé de Verceil, encore une fois, compare l'intelligence et la volonté : il donne à celle-ci la priorité

dans l'expérience du divin, tandis que l'intelligence y est comme entraînée par elle :

Praecurrente autem intelligentia nec ingredi queunte, utpote per speculum videns, foris remanet. Affectio vero, quae nescia est speculi, intrans unitur, secundum illud : qui adhaeret Deo unus spiritus est (1 *Cor.* 6, 17). Ingressoque intellectu qui ante conatu suo ingredi non poterat, a superessentiali et superintellectuali deifica bonitate hilariter excipitur affectio ipsa (*De septem gradibus..*, dans *Opera* de saint Bonaventure, t. 7, Lyon, 1668, p. 97a).

C'est un aveu de l'impuissance de l'intelligence à saisir Dieu tel qu'il est en soi, tant qu'elle demeure liée à la *cognitio per speculum.*

Le rôle et le dépassement des images dans la contemplation, exposés dans la *Theologia mystica* du chartreux *Hugues de Balma* (fin du 13e siècle), ont été particulièrement étudiés dans la notice de Hugues (DS, t. 7, col. 859-873).

5. **Albert le Grand** † 1280 insiste spécialement, comme on l'a souligné déjà (DS, t. 2, col. 1981-1983), sur « le caractère médiat de la contemplation » : « In statu praesentis vitae cognitio Dei sine medio esse non potest : quod medium effectus Dei est in natura vel gratia, in quo Deus monstratur » (*Summa theologiae*, q. 15, membr. 1).

Le *De adhaerendo Deo*, longtemps attribué à saint Albert, et qui est du bénédictin Jean de Kastl († vers 1410), enseigne avec vigueur une contemplation sans images ni phantasmes, « ut nihil quodammodo possibile sit medii inter animam tuam et ipsum (Deum) » (ch. 4, éd. J. Huijben, Prato, 1926; cf J. Sudbrack, *Die geistliche Theologie des Johannes von Kastl*, 2 vol., Münster, 1967).

6. Pour **Thomas d'Aquin** († 1274; DS, t. 2, col. 1983-1988) la contemplation est essentiellement une activité de l'intelligence, « qui, illuminée surnaturellement, se fixe d'un regard simple et clair sur la Vérité divine » (M. Grabmann, *Wesen und Grundlagen der katholischen Mystik*, Munich, 1922, p. 58). C'est une intuition proprement intellectuelle, qui suppose dans la *mens*, au sommet de l'âme, l'image divine (*De veritate*, q. 10, a. 1, resp.). Néanmoins, cette intuition n'est pas une vision directe de Dieu, mais médiate : « per medium quod est lumen sapientiae, mentem elevans ad cernenda divina; non autem ut ipsa divina essentia immediate videatur » (q. 18, a. 1, ad. 4).

La raison de cette intuition médiate réside dans le fait que notre activité intellectuelle se trouve liée à notre condition de *viator*; dans cet état, en effet, l'intelligence ne peut immédiatement se fixer « sur l'essence divine et les autres essences séparées, parce qu'immédiatement elle est en rapport avec les phantasmes.., comme la vue avec les couleurs... Ainsi donc, l'intellect peut concevoir immédiatement la quiddité d'une chose sensible, mais non d'une chose intellectuelle » (*In Boethium De Trinitate* q. 6, a. 3).

Toujours en soulignant le rapport aux « phantasmata », saint Thomas ajoute :

La contemplation humaine, selon la condition de la vie présente, ne peut être sans images. Il est, en effet, conforme à la nature de l'homme de voir les idées intelligibles dans les images... Cependant, la connaissance intellectuelle n'a pas pour objet les images elles-mêmes. Mais elle contemple en elles la pureté de la vérité intelligible. Cette loi ne se vérifie pas seulement dans la connaissance naturelle, mais pour ce qui regarde les choses mêmes que nous connaissons par révélation... C'est en ce sens qu'il faut interpréter saint Grégoire quand il parle des contemplatifs qui « ne traînent pas avec eux les images des choses corporelles ». Cela veut dire que leur contemplation ne s'arrête pas à elles, mais plutôt en la considération de la vérité intelligible (*Somme théologique* 2a, 2ae q. 180, a. 5, ad 2; trad. A. Lemonnyer, Paris, 1926, p. 46-47).

Pour saint Thomas, il n'y a pas, ici-bas, d'expérience immédiate de Dieu : « La sagesse par laquelle maintenant nous contemplons Dieu ne perçoit pas immédiatement Dieu en lui-même, mais les effets à partir desquels nous contemplons Dieu » (*De virtutibus in communi*, a. 12, ad 11). Dans la ligne du pseudo-Denys, il met l'accent sur la transcendance de Dieu, qui échappe, en elle-même, à nos concepts; ce qui oblige le contemplatif à recourir à la *via remotionis* : « Deus honoratur silentio, non quod de ipso nihil dicamus vel inquiramus : sed quia intelligimus nos ab eius comprehensione defecisse » (*In Boethium De Trinitate*, q. 2, a. 1, ad 6). De multiples expressions font ressortir cette sorte de connaissance qui est atteinte par voie négative : « Deum tanquam ignotum cognoscere », « scire Deum nescire », « sublimissimae cognitionis ignorantia », etc (cf *In 1 Sent.*, d. 8, q. 1, ad 4; *De veritate*, q. 2, a. 1, ad 9; *In divinis nominibus*, c. 1, lect. 3; *In Boet. De Trinit.*, q. 1, a. 2, ad 1).

Il faut dépasser tout le créé et saisir ainsi que Dieu est au-dessus de toute créature, même la plus élevée : « Non enim coniungitur in praesenti intellectus noster Deo, ut eius essentiam videat, sed ut cognoscat de Deo quid non est. Unde haec coniunctio nostri ad Deum, quae nobis est in hac vita possibilis, perficitur quando devenimus ad hoc quod cognoscamus eum esse supra excellentissimas creaturas » (*In divinis nominibus*, c. 13, lect. 3).

Dans l'acte contemplatif, l'homme se dépasse lui-même et se retrouve ainsi dans un ordre supérieur de connaissance (*In 3 Sent.*, d. 35, q. 1, a. 2, sol. 2, ad 1).

7. **Saint Bonaventure** († 1274; DS, t. 1, surtout col. 1810-1840), dans un passage de son *Itinerarium mentis in Deum*, condense sa pensée sur la fonction et les limites des images dans la montée de l'esprit vers Dieu :

Nous avons contemplé Dieu hors de nous par et dans ses vestiges, au-dedans de nous par et dans son image, au-dessus de nous par la ressemblance de sa divine lumière se réfléchissant sur notre âme et dans cette même lumière, autant qu'il est possible à notre condition de voyageur et à la portée de notre esprit. Enfin, au sixième degré, nous avons considéré dans le principe premier et souverain qu'est Jésus-Christ médiateur entre Dieu et les hommes des merveilles qui n'ont point de semblables dans la création et qui surpassent la pénétration de toute intelligence humaine. Il nous reste maintenant à franchir non seulement le monde sensible mais encore l'âme elle-même. Dans ce passage de la créature à Dieu, Jésus-Christ est la voie et la porte, l'échelle et le véhicule (c. 7, n. 1; trad. Charles de Bordeaux, Vanves, 1896, p. 164-165, repris par V-M. Breton, *Saint Bonaventure*, Paris, 1943, p. 472-473).

Les choses créées et leurs représentations offrent une médiation dans l'itinéraire vers Dieu, mais l'intelligence doit finalement les transcender et les dépasser, dans la rencontre avec lui : « Sunt media in deveniendo, sive in via, non in termino, quia illae non perveniunt, sed per illas pervenit homo ad Deum, illis post se relictis » (*In 1 Sent.*, d. 3, a. un., q. 3).

Dans l'acte contemplatif, selon Bonaventure, il n'y a guère de place pour les images; on devrait plutôt parler de sentir que de connaître : « Sublimiter contemplantes, in quorum aspectu nulla figitur imago.., magis sentiunt quam cognoscant » (*In Ioannem* 1, 18).

Il ne s'agit pas de diminution de conscience ou de connaissance spirituelle, mais d'absence de connaissance par les images et les concepts (cf Jean de Dieu, *L'intuition sans concept et la théorie bonaventurienne de la contemplation*, dans *Études franciscaines*, t. 7, 1956, p. 63-74, 133-154).

Cette intuition, Bonaventure l'entend comme contuition, c'est-à-dire comme une vision non pas directe mais médiate de Dieu, où l'esprit se fixe sur lui sans le concours des concepts empruntés au monde du sensible. De là découle une certaine obscurité pour l'intelligence puisqu'elle est comme privée de son mode connaturel de connaissance : « 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 Hexaemeron*, coll. 20, n. 11). C'est en même temps ténèbre et lumière : « Dicitur tenebra quia intellectus non capit et tamen anima summe illustratur » (*ibidem*, coll. 2, n. 32).

Bonaventure reprend ainsi la terminologie et la pensée du pseudo-Denys, mais il met particulièrement en relief la présence dynamique de l'amour qui, d'après lui, entre d'une façon constitutive dans l'acte contemplatif (cf *In 3 Sent.*, d. 35, a. un., q. 1); et même l'amour précède l'intelligence et l'entraîne : « amplius ascendit affectio quam ratio, et unio quam cognitio » (*ibidem*, q. 3, ad 5).

Bonaventure insiste explicitement dans beaucoup de ses textes sur l'absence de l'activité intellectuelle, au sens précis de ce mot, dans la contemplation : « L'intellect se tait », « Ici l'intellect n'entre pas », « Ceci dépasse en effet tout intellect », « Ceci se passe dans la sublimité de l'esprit, au-delà de l'investigation de l'intellect humain », etc (*In Hexaemeron*, coll. 2, n. 30; coll. 3, n. 32; coll. 2, n. 29). Quant à l'élément affectif, il est mû par la grâce : « Iste amor soporat et quietat omnes potentias et silentium imponit, sursum agit quia ducit in Deum. Et sic est homo quasi mortuus, et ideo dicitur : fortis ut mors dilectio, quia *separat ab omnibus*. Oportet enim hominem mori per illum amorem ut sursum agatur » (coll. 2, n. 31).

Il ne faut pourtant pas penser que Bonaventure exclut de la contemplation toute connaissance au sens propre du terme; ne s'en trouve exclu que le mode naturel de la connaissance intellectuelle (discursivité conceptualisante) : la contemplation a lieu sous le mode de la ténèbre, par rapport à l'intelligence, à cause de l'excès de lumière qu'elle ne peut supporter : « Habitué aux ténèbres des êtres créés et aux images sensibles, il semble à l'esprit qu'il ne voit rien, alors même qu'il contemple la propre lumière de l'Être souverain » (*Itinerarium mentis in Deum*, c. 5, n. 4). Dans les écrits de Bonaventure, on trouve une floraison d'expressions marquant un excès de lumière : « excessus contemplationis », « notitia excessiva », « mentalis excessus », « supermentalis excessus », etc (*In Hexaemeron*, coll. 23, n. 27 et 30; *Itinerarium*, c. 4, n. 3; *In 3 Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, concl.).

Le saint admet pareillement dans la contemplation la présence simultanée de l'amour et de la connaissance : « in amore Dei ipsi gustui coniuncta est cognitio » (*In 3 Sent.*, d. 35, a. un., q. 1, ad 5). Si la contemplation extatique a lieu « in sublimitate mentis ultra humani intellectus investigationem » (*In Hexaemeron*, coll. 20, n. 11), c'est que la discursivité en est absente, comme il est naturel, mais non l'activité supérieure de l'intelligence sous le mode d'intuition (ou de contuition, comme il préciserait) : celle-ci dans la contemplation, du fait qu'elle est infuse, est d'ordre surnaturel (cf R. Sciamannini, *La contuizione bonaventuriana*, Florence, 1957).

Au sujet du rôle de l'humanité du Christ dans la contemplation, cf DS, t. 1, col. 1841; t. 7, col. 1062; N. Simonelli, *Doctrina christocentrica S.D. Bonaventurae*, Assise, 1958.

8. **Angèle de Foligno** †1309, « la sainte de la transcendance de Dieu » (P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1928, p. 289), « la grande métaphysicienne de la vie mystique » (I. Colosio, *Beata Angela da Foligno... mistica per antonomasia*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 9, 1964, p. 517), offre de par son expérience de précieux éléments éclairant la question qui nous intéresse ici.

Nous nous référons surtout à deux degrés de contemplation très élevés qu'elle a expérimentés : la vision de Dieu dans les ténèbres, souvent rencontrée précédemment, et la vision de Dieu au-dessus des ténèbres, degré de contemplation qui semble n'être signalé que par elle.

Dans l'expérience que la sainte en a, il ressort clairement que les images ou représentations du monde créé sont dépassées par la connaissance mystique et, par conséquent, incapables de l'exprimer, par insuffisance d'imagination et de langage.

Angèle parle ainsi du premier degré :

« Une fois mon âme fut élevée, je voyais Dieu dans une clarté et une plénitude que je n'avais pas encore vues... Après cela, je le vis dans une ténèbre, et précisément dans la ténèbre parce qu'il est un bien trop grand pour être imaginé ou compris et tout ce qui peut être pensé ou compris ne l'atteint ni ne l'approche » (*Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, n. 105; texte et trad. M.-J. Ferré, Paris, 1927, p. 209).

Autre précision : « Mon âme ne voit absolument rien que le cœur ou la bouche puissent raconter; elle ne voit rien, et elle voit absolument tout » (n. 106, p. 211).

Cette vue, qui est, à la fois claire et obscure, est d'une très grande certitude : « C'était quelque chose d'autant plus certain et supérieur à tout qu'il apparaissait plus enveloppé de ténèbre, plus impénétrable. Et si je le vois dans la ténèbre, c'est parce qu'il surpasse tout bien; tout, tout le reste n'est que ténèbre. Tout ce à quoi l'âme ou le cœur peuvent atteindre, est inférieur à ce bien » (*ibidem*). L'idée de ténèbre mystique est ici décrite avec netteté : elle est mise en relation avec l'absence de proportion entre la nature créée et le Bien infini en soi; d'où le silence des images et des concepts. Angèle revient sur cette idée dans cet autre texte significatif :

Dieu m'attire avec lui. Si je dis qu'il m'attire par la douceur ou l'amour ou quelque autre chose qui se puisse nommer, penser, imaginer, c'est faux; il ne m'attire par aucune chose qui puisse être nommée ou pensée par le plus grand savant du monde. Si même je dis qu'il est tout Bien, je le détruis. Il me semble être couchée ou debout au sein de la Trinité que je vois dans une si grande ténèbre. Cela m'attire plus que tout ce que j'ai eu jusqu'ici, plus que tous les biens dont j'ai parlé jusqu'à ce jour, tellement plus que cela défie toute comparaison. Quoi que je dise, il me semble ne rien dire ou le mal dire (n. 107, p. 215).

Lorsqu'elle parle d'un degré plus élevé, celui de vision au-dessus des ténèbres, elle souligne encore l'impuissance des représentations et du langage :

> Dans le second mode, Dieu m'est présent d'une présence plus spéciale et tout à fait différente... L'âme est alors tirée de toute ténèbre; sa connaissance de Dieu dépasse tout ce que je conçois; il y entre tant de clarté, tant de certitude, tant de profondeur, que nul cœur au monde ne saurait le comprendre, le penser. Aussi mon cœur est-il incapable après coup de rien comprendre, de rien penser de ces mystères, sauf quand Dieu lui fait la faveur de l'élever jusque-là, car jamais le cœur ne peut d'aucune façon atteindre à ces hauteurs. Aussi n'en peut-on absolument rien dire.., il n'est pas de pensée ni d'intelligence qui puisse atteindre ces mystères, ils surpassent tout, car rien ne peut expliquer Dieu (n. 121, p. 237).

L'abandon des images demeure une exigence gnoséologique de la contemplation même. Toutefois, cet abandon *de facto* n'entraîne aucunement un refus quelconque du souvenir de l'humanité du Christ (cf DS, t. 7, col. 1089). Angèle en parle explicitement, en distinguant deux moments dans la contemplation : le moment de l'élévation de l'âme, dans lequel tout souvenir tombe, et le moment du retour à soi, quand l'âme ne peut plus faire abstraction de ce souvenir. A propos du premier moment, elle dit :

> Quand je suis dans cette ténèbre, je ne me souviens ni d'aucun être humain, ni du Dieu-Homme, ni de rien qui ait une forme. Et cependant je vois tout. Et soit que je voie, soit que je quitte ce que je viens de dire, soit qu'il me laisse, je vois le Dieu-Homme... Je vois ces yeux, je vois ce visage aimable, bienveillant, au point de m'embrasser. Bref je vois dans ce visage, dans ces yeux, ce que j'ai dit que je vois dans la ténèbre venant de l'intérieur. Et voilà ce qui me délecte au-delà de toute expression. Mais pendant qu'elle se tient en ce Dieu-Homme, l'âme est vivante (n. 107, p. 215).

Une fois sortie de la contemplation actuelle de la divinité, qui dans l'union a comme effacé le souvenir de l'humanité du Christ, Angèle retrouve celle-ci dans son rôle médiateur et tend à s'y unir. Elle est très explicite à ce sujet : « Quand l'âme est transformée avec Dieu ou en Dieu, quand elle jouit de l'union parfaite et de la pleine vision, elle ne cherche plus rien. Sortie de cet état, elle travaille à se transformer dans la Volonté de l'Aimé, jusqu'à ce qu'elle retrouve cette vision » (n. 195, p. 473). Cette transformation dans le bon plaisir de son Bien-aimé est pour elle union au Christ; d'où le « cercle continu de transformations en Jésus-Christ et en Dieu, qui ne se termine qu'avec la mort » (A. Blasucci, *Il Cristocentrismo nella vita spirituale secondo la B. Angela da Foligno*, Rome, 1940, p. 107).

Dans la notice consacrée au bienheureux *Jean Ruysbroeck* † 1381 (DS, t. 8), le rôle des images dans la contemplation sera traité. Déjà il en est parlé aux articles *Connaissance mystique de* DIEU (t. 3, col. 906-909) et IMAGE ET RESSEMBLANCE, *supra*, col. 1458-1459. Pour les mystiques rhéno-flamands, voir les notices ECKHART † 1327, DS, t. 4, col. 101-110, et HENRI SUSO † 1366, t. 7, col. 251-255. Pour Henri HERP † 1377, t. 7, col. 356-361.

En plus des études indiquées en cours de texte, on peut rappeler les suivantes :

1. *Généralités.* — Honoré de Sainte-Marie, *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, 3 vol., Paris, 1708-1714, surtout t. 1, p. 395-430 et t. 2, p. 232-286; cf DS, t. 7, col. 723-725. — A. Saudreau, *L'état mystique. Sa nature. Ses phases*, Paris-Angers, 1903. — J. Pacheu, *L'expérience mystique et l'activité subconsciente*, Paris, 1911. — J. Maréchal, *A propos du sentiment de présence chez les profanes et les mystiques*, dans *Revue des questions scientifiques*, t. 64, 1908, p. 527-563, et t. 65, 1909, p. 219-249, 376-426; trad. italienne par A. Gemelli, *Dalla percezione sensibile all'intuizione mistica*, Florence, 1913; *Études sur la psychologie des mystiques*, 2 vol., Paris-Bruxelles, 1924-1938. — *Qu'est-ce que la mystique?*, Cahiers de la nouvelle journée 3, Paris, 1925. — A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 2 vol., Paris, 1927; *La contemplation mystique est-elle intentionnelle?*, dans *Revue thomiste*, t. 32, 1932, p. 379-393; cf DS, t. 6, col. 122-123.

A. Mager, *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck, 1934. — V. Lithard, *Mystique et contemplation. Études de psychologie surnaturelle*, dans *Gregorianum*, t. 17, 1936, p. 584-595. — R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 1, Paris, 1938, p. 464-513, et t. 2, p. 482-525. — J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938. — *Expérience de Dieu dans l'obscur*, coll. Études carmélitaines 26, Paris, 1947, p. 317-362. — A. Léonard, *Recherches phénoménologiques autour de l'expérience mystique*, VSS, novembre 1952, p. 430-494. — D. Cairns, *The Image of God in Man*, Londres, 1953. — D. Licciardo, *De la analogia en el conocimiento de Dios por la experiencia mistica*, Zurich, 1965. — J.-H. Nicolas, *Dieu connu comme inconnu*, Paris, 1966.

2. *Études particulières.* — H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956; *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris, 1961. — R. Bernard, *L'image de Dieu d'après saint Athanase*, Paris, 1952. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944, (2e éd., 1953). — R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Paris-Bruxelles, 1951. — I. Hausherr, *Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 15, 1934, p. 34-93, 113-170; tirage à part, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960. — J. Maréchal, *La vision de Dieu au sommet de la contemplation d'après saint Augustin*, NRT, t. 57, 1930, p. 191-214. — L. Cilleruelo, *« Deum videre » en San Agustín*, dans *Salmanticensis*, t. 12, 1965, p. 3-31, et t. 13, 1966, p. 231-281. — M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de Maxime le confesseur. Évagre le Pontique*, RAM, t. 11, 1930, p. 153-184, 239-268, 331-336. — M. Standaert, *La doctrine de l'image chez saint Bernard*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 23, 1947, p. 70-129. — L. Malevez, *La doctrine de l'image et de la connaissance mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 22, 1932, p. 178-205, 257-279.

Antonio BLASUCCI.

IV. DANS L'ÉCOLE CARMÉLITAINE

Nous ne traiterons pas de la position de l'école spirituelle carmélitaine au sujet de la vénération et du culte des images saintes, ni du rôle que celles-ci peuvent tenir dans la prière. Qu'il suffise de rappeler les convictions de sainte Thérèse d'Avila (*Vida*, ch. 9, n. 1 et 6; *Fundaciones*, ch. 15, n. 6; *Camino*, ch. 34, n. 1-3) et de saint Jean de la Croix (*Subida*, livre 3, ch. 35-37; cf Crisogono de Jesus, *Vida de san Juan..*, 5e éd., Madrid, BAC, 1964, ch. 7, 10, 14, 15, 18, p. 100, 155, 211, 235, 292); elles sont dans la droite ligne de la tradition de l'Église.

Notre propos est d'examiner la position de l'école carmélitaine quant aux images intérieures ou phantasmes dans la vie d'oraison. Nous exposerons en premier lieu la pensée des deux saints réformateurs, puis celle de leurs principaux disciples.

Nous citons les œuvres de Thérèse d'Avila d'après *Obras completas de santa Teresa de Jesús, edición manual*, par Efren de la Madre de Dios et Otger Steggink, Madrid, BAC, 1962. — Pour celles de Jean de la Croix, *Vida y obras de san Juan de la Cruz..*, 5e éd., Madrid, BAC, 1964.

1. **Sainte Thérèse** † 1582. — Les écrits thérésiens ne nous donnent pas un exposé construit et précis du rôle de l'imagination dans le processus de l'intellection humaine. Elle n'a guère souci d'une terminologie exacte (cf Nazario de Santa Teresa, *La psicologia de santa Teresa*, 2e éd., Mexico, 1955, p. 262-263). On peut encore affirmer que la sainte manquait d'une imagination vive (cf *Vida*, ch. 9, n. 4 et 6). Cependant ses écrits permettent de dégager comment elle entendait la fonction de l'imagination aux diverses étapes de la vie d'oraison.

1° La méditation demande une cessation de l'activité sensorielle externe naturelle, mais elle réclame l'activité de l'esprit naturel, lequel a besoin de l'aide des images. L'intelligence doit s'efforcer (*cansarse*) de considérer la vie passée (*Vida*, ch. 11, n. 9); elle peut penser à Dieu et aux grandes choses du ciel (ch. 12, n. 4), aux réalités du monde visible (ch. 11, n. 13); elle peut imaginer Dieu présent au fond d'elle-même (*Moradas* IV, ch. 3, n. 3). D'une façon très pressante, la sainte conseille la considération de l'humanité du Christ (*Vida*, ch. 11, n. 4; ch. 12, n. 2), considération qu'il ne faut jamais abandonner, y compris dans l'état d'union (*Vida*, ch. 12, n. 3; ch. 22, n. 1-10; *Moradas* VI, ch. 7, n. 5-15). — Sur cette question, cf Tomas de la Cruz, art. Humanité du Christ, DS, t. 7, col. 1097-1100.

2° Sainte Thérèse insiste fortement sur la nécessité de ne pas abandonner la considération des choses corporelles, visibles, tant que Dieu ne suspend pas les puissances de l'âme dans l'oraison (*Vida*, ch. 22, n. 10; *Moradas* VI, ch. 7, n. 14). L'imaginaire prend part à toute la phase active, ordinaire, de la vie d'oraison, mais aussi lors des bienfaits qui entrent pleinement dans la catégorie des « mercedes sobrenaturales » au sens où Thérèse entend cette expression (cf *Vida*, ch. 14, n. 2; *Cuentas de conciencia* 54, n. 3). La sainte l'indique de diverses manières; elle affirme parfois que « les puissances ne se perdent pas », qu'elles « ne manquent pas » ou qu'elles « ne sont pas unies »; d'autres fois, elle rappelle la guerre que fait l'imagination à l'âme alors même que celle-ci est dans la jouissance de ces bienfaits surnaturels.

Ces expressions de la sainte qui indiquent une activité imaginaire de l'esprit se trouvent dans des passages où elle traite de l'oraison de recueillement infus (*Moradas* IV, ch. 3, n. 5-7; *Cuentas*... 54, n. 3), de quiétude (*Vida*, ch. 14, n. 2-3; ch. 15, n. 1; *Moradas* IV, ch. 2, n. 6), du sommeil des puissances (*Cuentas*... 54, n. 5).

3° L'oraison d'union comporte, tant qu'elle dure, une aliénation des sens externes et internes; Thérèse est péremptoire sur ce point. En cette oraison, il y a « suspension de toutes les puissances » (*Vida*, ch. 18, n. 12); elles sont « perdidas del todo y sin ninguna imaginación en nada » (n. 13). Cette oraison d'union est « une mort savoureuse, un arrachement de l'âme de toutes les opérations qu'elle peut avoir étant en son corps » (*Moradas* V, ch. 1, n. 4). L'imagination, qui dans les oraisons précédentes importunait comme un petit papillon, voit « ici ses ailes brûlées » (*Vida*, ch. 18, n. 4); ses phantasmes, qui pénétraient comme de petits lézards dans les premières demeures, ne peuvent entrer en celle-ci, « parce qu'il n'y a ni imagination, ni mémoire, ni pensée qui puisse empêcher ce bien » (*Moradas* V, ch. 1, n. 5). Cette oraison d'union, avertit la sainte, est toujours brève (*Vida*, ch. 18, n. 12-13; *Moradas* V, ch. 1, n. 9; *Cuentas*... 54, n. 6). Ces caractéristiques de l'union se retrouvent dans les formes supérieures de l'union extatique, ravissement et vol de l'esprit (cf *Vida*, ch. 20, n. 18; etc).

4° Quant aux phénomènes mystiques que sont les visions, révélations, paroles intérieures, etc, Thérèse a souligné la part que peut y tenir l'imagination. Dans l'œuvre de la sainte, apparaissent diverses sortes de *visions* que l'on peut répartir ainsi : il y a d'abord celles qui « se voient avec les yeux corporels » (*Vida*, ch. 30, n. 4); elles ne font pas partie de son expérience mystique (*Moradas* VI, ch. 9, n. 4; *Cuentas*... 53, n. 2), et Thérèse en parle à peine. Il y a ensuite les visions imaginaires, « qui se voient avec les yeux de l'âme ou imagination » (*Moradas* VI, ch. 5, n. 7; VII, ch. 1, n. 6; *Vida*, ch. 30, n. 4) ou « avec vue intérieure » (*Moradas* VI, ch. 9, n. 4); celles-ci entrent fréquemment dans l'expérience thérésienne et la sainte offre à ce sujet une abondante doctrine pratique (cf Tomas de la Cruz, *Santa Teresa de Jesús contemplativa*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 13, 1962, p. 9-62; M. Martin, *Visiones místicas en santa Teresa*.., dans *El Monte Carmelo*, t. 76, 1968, p. 3-59, 367-427). Les visions intellectuelles enfin, — Thérèse ne comprenait pas pourquoi on les appelait ainsi (*Moradas* VI, ch. 8, n. 2) —, sont définies par rapport aux précédentes : ce sont des visions dont l'objet ne se voit « ni avec les yeux du corps, ni avec ceux de l'âme » (*Moradas* VI, ch. 8, n. 2; *Vida*, ch. 27, n. 2).

Cette classification, d'ailleurs, n'a pas grand intérêt pour notre étude présente; on se reportera à A. Garcia Evangelista, *La experiencia mística de la inhabitación*, dans *Archivo teológico granadino*, t. 16, 1953, p. 187-197, et à A. M. Garcia Ordas, *La persona divina en la espiritualidad de santa Teresa*, Madrid, 1967, p. 86, note 142.

Il n'y a pas de doute, l'imagination concourt aux visions corporelles et imaginaires. Sainte Thérèse met en évidence combien elles demeurent comme imprimées dans l'imagination (*Vida*, ch. 7, n. 6; ch. 28, n. 9; *Moradas* VI, ch. 4, n. 5); elle souligne la différence d'un contenu imaginaire surnaturel d'avec une simple élaboration humaine (*Moradas* VI, ch. 9, n. 9), la plus grande perfection des visions imaginaires par rapport aux visions corporelles (*Vida*, ch. 28, n. 4), et l'impossibilité dans laquelle se trouve l'imagination naturelle d'opérer les effets d'une authentique vision imaginaire (*Vida*, ch. 28, n. 5, 7 et 11; *Moradas* VI, ch. 9, n. 8). L'intervention de l'imagination naturelle dans ces visions offre au démon la possibilité d'essayer de les contrefaire (cf *Moradas* VI, ch. 9, n. 11 et 16) et met l'âme inexpérimentée en danger de tenir pour vision imaginaire les produits de l'imagination naturelle (ch. 9, n. 9). D'autre part, du fait qu'elles sont plus proches de la psychologie humaine, les visions imaginaires sont parfois plus fécondes que les intellectuelles (ch. 9, n. 1).

Les visions intellectuelles, selon Thérèse, manquent d'image sensorielle externe et interne (*Vida*, ch. 27, n. 3; *Moradas* VI, ch. 4, n. 6). D'où leur ineffabilité, en clair contraste avec les visions imaginaires et la révélation de choses cachées (*Moradas* VI, ch. 4, n. 5), et leur plus grande sécurité (ch. 9, n. 1). Les visions intellectuelles n'ont pas uniquement pour objet les êtres incorporels, anges ou démons par exemple, mais aussi les saints (*Vida*, ch. 29, n. 5; *Cuentas*... 21-22). Encore qu'elles manquent de perception visuelle, il semble bien que parfois elles offrent une certaine perception locale (cf *Vida*, ch. 29, n. 5; ch. 27, n. 2; *Cuen-*

tas... 22, n. 2). Notons enfin qu'il n'est pas rare que les visions soient mixtes, avec prédominance intellectuelle ou imaginaire (*Cuentas*, *ibidem*; *Vida*, ch. 28, n. 9).

La doctrine de sainte Thérèse sur les locutions ou paroles est analogue à celle des visions. Parfois les paroles « viennent de dehors », parfois « du plus intérieur de l'âme », ou « de lo superior » de l'âme (*Moradas* VI, ch. 3, n. 1). Au long de son expérience spirituelle, Thérèse n'eut pas de paroles extérieures (cf *Cuentas*... 53, n. 2); abondent par contre les intérieures (cf *Vida*, ch. 19, n. 9; ch. 20, n. 16; ch. 24, n. 6; etc). A la différence des visions imaginaires, les paroles intérieures ne disparurent pas dans l'ultime période de sa vie (cf *Cuentas*... 66, n. 3-4; *Fundaciones*, ch. 31, n. 26).

Paroles intérieures et visions se complètent fréquemment (*Vida*, ch. 27, n. 3, 5, 6; ch. 28, n. 9; *Moradas* VI, ch. 3, n. 12). Les paroles peuvent provenir de trois sources, selon Thérèse : Dieu, le démon, la propre imagination (*Moradas* VI, ch. 3, n. 4). Ceci pourrait indiquer que l'élément imaginatif se rencontre dans les paroles intérieures aussi et pas seulement dans les extérieures. Cependant, la sainte parle de paroles intérieures qui ressemblent à des visions intellectuelles, des paroles par lesquelles Dieu « parle sans parler » (*Vida*, ch. 27, n. 6-7); alors l'intervention démoniaque est plus difficile, comme dans les visions intellectuelles (*ibidem*).

Quant à la réalité objective des visions imaginaires, souvenons-nous-en, Thérèse pensait, à l'encontre de la persuasion naturelle causée par la perception, que ce phénomène pouvait avoir une cause distincte de celle qui apparaissait en premier lieu. Ainsi les apparitions du Christ ne sont pas apparitions de son humanité propre, laquelle n'est pas « descendue sur terre » depuis l'Ascension (*Cuentas*... 13, n. 11). Quant aux paroles, elle croit expressément en la médiation angélique (*Moradas* VI, ch. 3, n. 6).

Pour une explication psychologique des visions thérésiennes, cf M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1947, 8e partie, ch. 6-7.

2. Avec saint **Jean de la Croix** † 1591, le thème du rôle de l'imagination dans la vie spirituelle prend de nouveaux aspects. Il traite directement, bien qu'en passant, de la structure de l'âme, avec une teinte particulière de baconisme (cf Eulogio de la Virgen del Carmen, *La antropologia sanjuanista*, dans *El Monte Carmelo*, t. 69, 1961, p. 47-90; V. Capanaga, *San Juan de la Cruz. Valor psicológico de su doctrina*, 2e p., ch. 1, Madrid, 1950, p. 129). Parmi les « biens » de l'âme, il y a le corps avec tous ses sens et ses puissances. Dans la partie sensitive ou inférieure, l'imagination, dite aussi *fantasia*, occupe une place importante dans l'anthropologie sanjuaniste. Au cours des œuvres du saint apparaissent assez fréquemment des termes divers destinés à signifier la présence de l'activité imaginatrice : *formas*, *fantasias*, *imágenes*, *figuras*, *especies*, *efigies*, *fantasmas*; ces termes sont presque toujours combinés entre eux (cf *Subida*, livre 2, ch. 8, n. 4, et ch. 16, n. 1-2; livre 3, ch. 13, n. 3; *Cántico* A, strophe 21, n. 7), sans qu'on puisse discerner de claires différences de sens.

Nous ne nous arrêtons pas aux interprétations diverses de la doctrine sanjuaniste de la connaissance (cf Crisogono de Jesus, *San Juan de la Cruz. Su obra científica y su obra literaria*, t. 1, Avila, 1929, ch. 2; Marcelo del Niño Jesus, *El tomismo de san Juan de la Cruz*, Burgos, 1930, ch. 12).

Le concours de l'image est normalement requis dans la connaissance humaine naturelle. Selon Jean de la Croix, lorsqu'elle est unie au corps, l'âme est comme une « table rase et lisse » où rien n'est figuré et, « sinon ce qu'elle connaît par les sens, rien ne lui est naturellement communiqué d'ailleurs » (*Subida*, livre 1, ch. 3, n. 3; trad. Lucien-Marie, Paris, 1942, p. 65). Même dans la connaissance intellectuelle, elle « doit avoir les phantasmes et les figures des objets présents en soi ou en leurs semblances » (livre 2, ch. 3, n. 2; trad., p. 124). Jean de la Croix applique cette doctrine scolastique commune à la vie d'oraison : toutes les formes de prière qui n'altèrent pas le mode normal de la connaissance humaine sont accompagnées d'images correspondantes.

1° La présence de l'imagination, son travail DURANT LA PÉRIODE MÉDITATIVE sont assez évidents. Jean de la Croix écrit : la méditation est un « acte discursif par le moyen des images, formes et figures » (*Subida*, livre 2, ch. 12, n. 3); les puissances qui y concourent sont surtout l' « imaginación y fantasía » (*ibidem*). D'autre part, les exemples apportés par le saint ne laissent aucun doute : « Imaginer le Christ crucifié.., ou Dieu sur un trône en grande majesté, ou... la gloire comme une très belle lumière » (*ibidem*). L'aspect sensible de la méditation fait que le saint la qualifie en une occasion « d'exercice totalement sensible » (ch. 23, n. 7), qui convient aux commençants encore dans la voie des sens et pas encore entrés dans la voie de l'esprit qui est propre aux contemplatifs (ch. 17, n. 5).

Pour imparfaite qu'elle soit, la méditation est néanmoins un passage nécessaire. Les débutants ne peuvent prétendre passer immédiatement à la contemplation : « L'état et l'exercice de ceux qui commencent est de méditer et de faire des actes et des exercices de discours avec l'imagination. En cet état, il est nécessaire de donner à l'âme matière à méditer et discourir et il est à propos que de soi-même elle exerce des actes intérieurs et fasse son profit de la saveur et du goût sensible des choses spirituelles » (*Llama*, str. 3, n. 32; trad., p. 1040). Jean de la Croix, dont on sait combien il aimait les beautés de la nature et comment il les utilisait pour monter vers Dieu (cf la biographie par Crisogono de Jesus, dans *Vida y obras*, ch. 10, 12, 14, p. 154, 184, 215, etc), indique lui-même comme matière à méditation le monde sensible (*Cántico*, str. 4, n. 1) et enseigne la manière de le faire avec profit (*Subida*, livre 3, ch. 24, n. 4-5); mais il conseille surtout de méditer les mystères de la vie du Christ (livre 1, ch. 13, n. 3).

2° Même dans les PHÉNOMÈNES SURNATURELS, Jean de la Croix affirme la présence de l'imagination. Elle intervient sans aucun doute quand les sens corporels reçoivent des appréhensions surnaturelles (*Subida*, livre 2, ch. 1), quand celles-ci sont reçues par l'imagination elle-même, — c'est alors évident —, mais aussi d'une manière générale par tous les sens intérieurs : sous une figure ou une forme quelconque, elles s'offrent à l'imagination (cf pour les visions imaginaires, *Subida*, livre 2, ch. 16, n. 2), tout comme un objet extérieur s'offre aux sens extérieurs et par eux aux sens intérieurs. La différence, pour le saint, se trouve soit dans le mode par lequel elles se produisent, soit dans les effets qu'elles causent (n. 3).

Les appréhensions spirituelles surnaturelles distinctes, comme sont les visions, révélations, paroles et sentiments spirituels, sont appelés par Jean de la Croix *visiones intelectuales* ou *visiones del alma*; elles ont ceci

de commun que la communication se fait à l'entendement « sans aucun moyen d'aucun sens corporel intérieur ou extérieur.., sans que l'âme interpose aucun acte ou œuvre de sa part, au moins actif » (*Subida*, livre 2, ch. 23, n. 1). Ce sont des communications « sans appréhension de forme, image ou figure d'imagination ou fantaisie naturelle, mais ces choses se communiquent immédiatement à l'âme par l'œuvre surnaturelle et par moyen surnaturel» (n. 3). Notons qu'ici Jean de la Croix n'affirme pas, au contraire, l'identité substantielle des appréhensions surnaturelles et naturelles comme il l'avait fait à propos des visions imaginaires.

Après la réception de ces appréhensions surnaturelles, l'imagination intervient-elle? Ou bien ces appréhensions provoquent-elles d'elles-mêmes une impression imaginaire correspondante bien que secondaire? Il est difficile de répondre à ces questions d'une manière certaine. Les visions spirituelles de substances non corporelles (anges, âmes séparées) supposent une lumière plus haute, dite *lumen gloriae*, et une intervention surnaturelle qui, « absorbant totalement l'esprit », sauvegarde les conditions de la vie naturelle du voyant (*Subida*, livre 2, ch. 24, n. 2-3) : ces remarques de Jean de la Croix paraissent indiquer ici l'absence du concours réceptif de l'imagination. Au contraire, quand il parle de visions surnaturelles de substances corporelles, il affirme qu'une fois passée la vision, « les formes et figures demeurent dans la fantaisie » (n. 5) et il met en garde contre les tentatives d'imitation du démon (n. 7).

Nous croyons qu'il faut concevoir analogiquement de la même manière le rôle de l'imagination en ce qui concerne les *noticias* intellectuelles, selon qu'il s'agit de connaissances surnaturelles sur Dieu ou sur les créatures (*Subida*, livre 2, ch. 26, n. 5 et 11).

Les sentiments spirituels sont donnés sans image dans l'imagination (livre 3, ch. 2), mais ils laissent dans la mémoire spirituelle une image spirituelle (ch. 14, n. 1). Les paroles spirituelles paraissent admettre davantage la possibilité d'une coopération de l'imagination, du moins s'il s'agit de paroles proprement dites et qui se succèdent (livre 2, ch. 29, n. 1 et 11; ch. 30, n. 5).

En résumé, il faut se souvenir surtout qu'il existe une distinction réelle entre les « figures, images et sentiments surnaturels » imprimés dans l'*âme* et les « images imprimées dans la fantaisie »; mais il est parfois difficile de les distinguer (livre 3, ch. 13, n. 6-8).

3° La contemplation sanjuaniste est une contemplation sans images. Le saint la présente comme « la voie de l'esprit » (*Subida*, livre 2, ch. 14, n. 1), cependant que les images sont l'écorce qu'il faut enlever pour parvenir à l'intérieur de cet esprit (n. 4). Il insiste auprès des débutants pour qu'au temps convenable ils laissent derrière eux l'imagination et le discours (vg ch. 12, n. 8; ch. 13, n. 1; ch. 14, n. 4; etc). La contemplation est une connaissance qui « se glisse si purement, si simplement, si dénuée et éloignée de toutes les formes intelligibles, — qui sont les objets de l'entendement —, qu'on ne la sent ni ne l'aperçoit » (ch. 14, n. 10). Ou encore elle est une connaissance « à laquelle les sens de la partie inférieure, soit extérieurs soit intérieurs, ne peuvent atteindre » (*Noche*, livre 1, ch. 9, n. 8; cf livre 2, ch. 23, n. 2) et dans laquelle Dieu se communique « purement par l'esprit ». En plus d'une occasion, Jean de la Croix appelle la contemplation « théologie mystique » (vg *Subida*, livre 1, ch. 8, n. 6); mystique, parce que « secrète », qui « advient secrètement avec l'exclusion de l'œuvre de l'entendement et des autres puissances » (*Noche*, livre 2, ch. 17, n. 2; cf *Cántico* A, str. 38, n. 12 = *Cántico* B, str. 39, n. 12).

La contemplation n'est pas l'œuvre de « l'entendement actif.., — lequel opère sur les formes, images et représentations des choses », mais « elle se fait dans l'entendement en tant que possible et passif, — lequel, *sans recevoir de telles formes*.., reçoit passivement une intelligence substantielle... qui lui est donnée sans qu'il y apporte aucune industrie active ni aucune opération » (*Cántico*, *ibidem*).

L'absence d'images explique certaines propriétés de la contemplation : son ineffabilité (*Noche*, livre 2, ch. 8, n. 5), son obscurité (*Cántico* B, str. 14-16), sa sécurité (*Noche*, livre 2, ch. 23, n. 8). Jean de la Croix note l'absence d'images dans les hauts degrés de la contemplation, comme l'intelligence de « vérités nues » touchant Dieu et la révélation de secrets divins (*Subida*, livre 2, ch. 26, n. 3-4; *Cántico* B, str. 14, n. 14-15), ou les touches substantielles (*Noche*, livre 2, ch. 23, n. 11-14; *Cántico* B, str. 19, n. 4; *Llama*, str. 1, n. 9). Notons enfin que la contemplation est un moyen de purification de l'imagination (*Subida*, livre 2, ch. 14, n. 11).

4° L'union peut être aidée et préparée par les images comme par des moyens éloignés; c'est pourquoi elles sont permises, voire nécessaires, pour la méditation. Mais l'union à Dieu se faisant par amour et ressemblance de ce qu'il est, et Dieu étant sans forme ni images (*Subida*, livre 3, ch. 2, n. 4), il faut abandonner toute image de choses créées pour parvenir à cette union : non seulement les images acquises par la connaissance naturelle, mais encore et aussi toutes celles qui nous sont venues surnaturellement, bien qu'elles soient vraies et données par Dieu. Jean de la Croix insiste davantage sur le dépassement des visions surnaturelles imaginaires que sur celui des naturelles : celles-ci peuvent servir durant la période de la méditation et l'âme n'a pas à s'en « dévêtir » tant qu'elle n'est pas arrivée à la contemplation (livre 2, ch. 12, n. 5). Mais il faut dépasser purement et simplement les visions surnaturelles imaginaires (ch. 11, n. 11; ch. 16, n. 10; ch. 17, n. 7). D'autre part, l'absence d'images, le fait que cette absence fait partie intégrante de l'union, expliquent pourquoi le saint procède différemment quand il traite de l'intelligence des « vérités nues » touchant Dieu (ch. 26, n. 5 et 10) et des sentiments spirituels (ch. 32, n. 4) d'une part, et des autres appréhensions distinctes, d'autre part (livre 2, ch. 17, n. 9; ch. 23, n. 4; ch. 24, n. 8; ch. 26, n. 18; ch. 27, n. 6; ch. 29, n. 6-12; ch. 30, n. 5; livre 3, ch. 7, n. 2; ch. 12, n. 1; ch. 14, n. 1).

L'union avec Dieu purifie progressivement l'élément imaginatif. La contemplation purifie l'âme de ses connaissances, au moins parfois (*Subida*, livre 2, ch. 14, n. 11). L'union actuelle de la mémoire avec Dieu fait qu'alors l'âme demeure « sans forme et sans figure, l'imagination perdue et la mémoire plongée dans un Souverain Bien.., nettoyée de toutes les formes et notices » (livre 3, ch. 2, n. 4-5). Quand elle est parfaite, l'union va jusqu'à provoquer la perte de toutes les formes naturelles de la mémoire qui se trouvent supplantées par la motion divine (n. 8); celle-ci, sans forme ni contenu imaginaire, meut l'âme à ce qui lui est convenable et raisonnable (n. 8-9).

Sur le souvenir de l'humanité du Christ selon Jean de la Croix, voir Tomas de la Cruz, DS, t. 7, col. 1100-1104. —

G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, coll. Théologie 45-47, Paris, 1960-1961, surtout t. 2, p. 65-88 : L'imaginaire.

3. **Les disciples.** — Les premiers écrivains du Carmel ont fui les questions d'école et leur traitement à la manière scolastique; leurs œuvres sont de caractère plutôt descriptif.

N'y manquent pas, néanmoins, les affirmations de grâces spirituelles reçues sans l'intervention des sens internes et externes (cf Maria de San José † 1603, *Libro de Recreaciones* 3, dans Simeon de la Sagrada Familia, *Humor y espiritualidad*, Burgos, 1966, p. 198-199; Jerónimo Gracian † 1614, *Dilucidario del verdadero espiritu*, pars 1, ch. 17, 18 et 21 (?); pars 2, ch. 1, 6, 9, etc, dans *Obras*, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 1, Burgos, 1932, p. 64, 67, 83, 138, 157, 170) —, et même de la cessation de l'activité des puissances intérieures (J. Gracian, *Mistica teologia*, ch. 12, dans *Obras*, t. 1, p. 328).

Le problème du concours des images dans la contemplation, qui apparaît de temps en temps chez Jean de Jésus-Marie le calagurritain † 1615, est traité expressément et de manière plus scolastique chez Thomas de Jésus † 1627, Philippe de la Sainte-Trinité † 1671, Antoine du Saint-Esprit † 1674 (DS, t. 1, col. 717-718), l'italien Balthasar de Sainte-Catherine † 1673 (DS, t. 1, col. 1210-1217), le français Dominique de la Sainte-Trinité † 1687 (DS, t. 3, col. 1544-1546) et les deux Joseph du Saint-Esprit, le portugais † 1674 et l'andalou † 1739. Nous synthétiserons les résultats de notre recherche sur la position de ces auteurs en examinant successivement le concours de l'imagination dans la méditation, dans la contemplation et dans les phénomènes extraordinaires.

1° La méditation. — Les écrivains carmes partent des notions courantes de la philosophie aristotélico-thomiste au sujet des sens externes et internes et du nécessaire concours de l'imagination dans la connaissance naturelle. Il leur arrive de décrire l'objet de chaque sens, la localisation de ceux-ci dans le cerveau, avec des minuties que nous jugerions volontiers superflues (cf Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae mysticae*, éd. Paris, 1874, pars 1, tract. 1, disc. 2, art. 1; pars 2, tract. 1, disc. 4, art. 6; Dominique de la Sainte-Trinité, *Bibliotheca theologica*, livre 7, sect. 5, ch. 7, = t. 5, éd. Rome, 1676, p. 254-259). Quelques-uns, comme Balthasar de Sainte-Catherine (*Splendori riflessi... sopra il Castello interiore..*, mans. 3, riflesso 5, Bologne, 1671, p. 74), mettent en relief l'aide qu'apportent aux puissances spirituelles les puissances sensibles qui en sont comme les esclaves. On trouve aussi chez eux d'autres conceptions de la structure de l'âme, comme celle de Hugues de Saint-Victor qui la divise en imagination, raison et intelligence (vg Thomas de Jésus, *De contemplatione divina*, livre 2, ch. 2, dans *Opera omnia*, t. 2, Cologne, 1684, p. 100).

La nécessité du concours de l'imagination dans la méditation est chose communément admise. Comme chez Jean de la Croix et Thérèse, l'objet de la méditation est très vaste, même si revient avec une insistance spéciale la recommandation de méditer les mystères de l'humanité du Christ.

J. Gracian, *Del espiritu y devoción*, ch. 1, dans *Obras*, t. 2, 1933, p. 49. — Maria de San José, *Instrucción de novicias*, ch. 10, éd. citée, p. 614. — Jean de Jésus-Marie le calagurritain, *Schola de oratione et contemplatione..*, tract. de oratione, dub. 39, dans *Opera*, t. 2, Florence, 1772, p. 515. — Joseph de Jésus-Marie Quiroga † 1629, *Don que tuvo san Juan de la Cruz para guiar las almas..*, dans *Obras del mistico doctor san Juan..*, éd. Gerardo, t. 3, Tolède, 1914, p. 519; etc.

Il n'est pas rare que les spirituels carmes recommandent comme livres de méditation les ouvrages d'auteurs chez qui, comme par exemple Louis de Grenade, l'élément imaginaire tient une place notable.

J. Gracian, *De la oración mental y sus partes*, ch. 3, dans *Obras*, t. 1, p. 339. — Maria de San José, *Instrucción de novicias*, ch. 5, éd. citée, p. 599. — Jean de Jésus-Marie, *Instructio magistri novitiorum*, pars 1, ch. 6, n. 6, dans *Opera*, t. 3, 1774, p. 227. — Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae mysticae*, pars 1, tract. 1, disc. 3, art. 3, etc.

Davantage, on trouve chez eux la présence de l'élément sensible dans certains ouvrages de méditation.

J. Gracian, *Del espiritu y devoción*, ch. 1, 4, etc; *Música espiritual*, tono 6, dans *Obras*, t. 2, 1933, p. 49, 258. — Jean de Jésus-Marie, *Stimulus compunctionis*, ch. 14, *Epistolae anagogicae* 2 et 4, dans *Opera*, t. 2, p. 196, 457, 467. — Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa..*, pars 1, tract. 1, disc. 4, art. 1-9, etc.

Certains auteurs carmes rappellent expressément que la méditation est l'œuvre des puissances discursives et comment les représentations imaginaires ont à y intervenir, même parfois lorsqu'il s'agit de méditer des réalités non corporelles.

Jean de Jésus-Marie a traité amplement le thème des images dans la méditation (*Schola de oratione et contemplatione*, tract. de oratione, cité *supra*). Dans son *Instructio novitiorum* (pars 3, c. 2, *Opera*, t. 3, 1774, p. 205), il enseigne deux manières de méditer : « vel de rebus quae sensu percipi possunt sub imaginibus corporeis, ut de actibus passionis Christi; vel de rebus intellectualibus, ut de divina bonitate aut pulchritudine, quae licet sub aliquibus etiam corporeis imaginibus concipiantur, proprie tamen id non exposcunt ».

Cf aussi François de Saint-Thomas, *Médula mistica*, tract. 1, c. 8, n. 39, Madrid, 1695 (DS, t. 5, col. 1054-1055).

Pour Joseph de Jésus-Marie Quiroga, la première partie de la méditation consiste à « méditer par ressemblances matérielles dans l'imagination » (*Don que tuvo..*, cité *supra*, ch. 3, p. 515).

Tous avertissent cependant que la représentation imaginaire n'a pas à descendre à trop de détails, ni à être trop vive ou trop prolongée, ce qui n'est nullement nécessaire et peut être cause de graves inconvénients.

Jean de Jésus-Marie, *Schola de oratione et contemplatione*, tract. de oratione, dub. 9 et 11, cité *supra*. — Maria de San José, *Instrucción de novicias*, ch. 6, éd. citée, p. 608. — J. Gracian, *De la oración mental*, ch. 4. — Joseph de Jésus-Marie Quiroga, *Don que tuvo..*, ch. 3, p. 516.

2° La contemplation. — L'existence de deux contemplations est une doctrine commune chez les auteurs carmes, même s'ils ne l'expriment pas toujours dans une terminologie concordante. La première, dite contemplation acquise, requiert nécessairement le concours de l'imagination, quand elle procède par la voie affirmative. L'âme monte vers Dieu par les créatures dont les perfections sont en lui d'une manière éminente. Le principe surnaturel de cette contemplation acquise est une vertu infuse (cf Thomas de Jésus, *De contemplatione divina*, livre 1, ch. 5; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae..*, pars 2, tract. 1, disc. 2, art. 2; Jean de l'Annonciation † 1701, *Consultatio et responsio de contemplatione acquisita*, Madrid, 1927, p. 51, etc) ou bien les dons du Saint-Esprit, mais en ce cas ils agissent selon le mode humain (Joseph de Jésus-Marie Quiroga, *Subida del alma a Dios*, livre 1, ch. 25, Madrid, 1656, p. 71-74; Crisogono de Jesus,

Compendio de ascética y mistica, pars 2, c. 3, Avila, 1949, p. 149-151).

En ce qui concerne la contemplation acquise par la voie négative, qui exige l'abandon des images et connaissances sensibles, il faut cependant recourir à l'imagination, selon l'avis exprimé nettement par Nicolas de Jésus-Marie † 1660 (*Phrasium mysticae theologiae... Joannis a Cruce... elucidatio*, Cologne, 1639, ch. 3); il est suivi sur ce point par Joseph du Saint-Esprit le portugais (*Enucleatio mysticae theologiae*, pars 1, q. 5, éd. Anastase de Saint-Paul, Rome, 1927, p. 31-35), par son homonyme andalou (*Cursus theologiae mystico-scholasticae*, disp. 17, q. 4, n. 227-232, t. 3, Rome, 1928, p. 386-391) et d'autres. La contemplation négative acquise exige le dépassement des formes imaginaires en tant qu'elle recherche Dieu et les choses spirituelles « per modum remotionis », mais l'imagination coopère à ce dépassement.

Au sujet de la contemplation infuse, les auteurs carmes sont d'accord pour la présenter comme l'œuvre de l'actuation d'un don; tantôt cette actuation gratuite est simple et unique, tantôt elle est conçue par certains comme comportant aussi une actuation par mode supra-humain. Ce mode supra-humain des dons infus n'implique pas nécessairement l'absence du concours de l'imagination dans la contemplation infuse. Un courant, dont le principal représentant est Thomas de Jésus (et ceci, bien qu'il admette que la contemplation infuse procède *modo angelico*), affirme que l'illustration du don s'étend à toutes les puissances de l'âme, spirituelles et sensibles.

Toujours selon ce courant, une première diversification des degrés de la contemplation infuse se fait à partir de là : au plus bas degré, le don de lumière est reçu à travers l'imagination; au second, il illumine la raison; au plus haut, il rayonne dans l'*apex mentis* (Thomas de Jésus, *De contemplatione divina*, livre 2, ch. 3, cité *supra*). Les degrés de la contemplation se diversifient de plus par leur objet : au premier degré correspondent les lumières infuses sur le monde visible, l'Écriture sainte, les mystères du Verbe incarné; au second degré, la considération de l'âme, des attributs divins, de la Trinité. Dans cette contemplation encore, Thomas de Jésus admet le concours de l'imagination (*ibidem*, livre 5, prologue). L'influence de cet auteur se fait sentir chez Philippe de la Sainte-Trinité, qui s'attache à définir la triple manière par laquelle l'imagination concourt à la contemplation : avant, pendant, avant et pendant à la fois :

> Antecedenter... quando ex imaginatione oritur contemplatio, sed orta contemplatione cessat imaginatio, per hoc quod mens ab inventa veritate totaliter occupatur, ut in raptu praesertim apparet... Tunc imaginatio se habet tantum antecedenter, quatenus contemplatio oritur ex illa et, illa cessante, remanet.
>
> Imaginationis operatio se habet tantum concomitanter ad contemplationem, quando Deus immediate spiritualia manifestat animae, quae, dum per intellectus contemplatur, simul per imaginationem circa manifestata suo modo discurrit, propter sympathiam harum potentiarum...
>
> Tandem imaginationis operatio se habet antecedenter et concomitanter ad contemplationem, quando ipsa contemplatio ex imaginatione oritur et, durante contemplatione, perseverat imaginatio (*Summa theologiae mysticae*, pars 2, tract. 3, disc. 2, art. 1).

Antoine du Saint-Esprit suit la doctrine de Thomas de Jésus et de Philippe de la Sainte-Trinité dans son *Directorium mysticum*, Paris, 1904 (tract. 2, disp. 3, sect. 8, n. 249).

Les premiers degrés de la contemplation dans la double gradation évoquée ci-dessus appartiennent à la contemplation infuse *per affirmationem*. Quant à la contemplation infuse négative, que certains mettent en relation avec la théologie mystique, Thomas de Jésus propose explicitement la possibilité réelle d'une contemplation pure, c'est-à-dire sans phantasme ou au moins sans phantasme conscient. Il invoque en faveur de sa thèse l'autorité de saint Augustin, de saint Thomas et de « quasi tous les docteurs mystiques ». Ce type de contemplation pure aurait sa place dans la contemplation de la théologie mystique, dans les visions intellectuelles et dans la plus haute contemplation. La façon de parler de l'auteur incline à penser qu'il n'y a alors aucun concours de l'imagination antécédente ou concomitante (cf *De contemplatione divina*, livre 5, ch. 2). Ce mode de contemplation sans la coopération de l'imagination peut s'expliquer soit par l'infusion d'espèces intelligibles, soit par la seule influence de la lumière surnaturelle; celle-ci, tombant sur les espèces intelligibles préexistant dans la mémoire, présente une vérité pure, sans phantasme. Quatre arguments « de congruo » cautionnent selon l'auteur l'existence de cette pure contemplation chez des hommes très saints. Elle est l'œuvre du don d'intelligence (ch. 2-3).

Le concours de l'imagination serait aussi absent de certaines formes de contemplation *suréminente*, laquelle a pour principe un secours gratuit actuel supérieur aux dons du Saint-Esprit. Telles seraient la contemplation transitoire de l'essence divine, celle de Moïse et d'Élie, celle d'Adam au paradis, celle de la science infuse et certaines visions intellectuelles (livre 6, ch. 1-3). N'oublions cependant pas que Thomas de Jésus admet comme plus probable le fait que, dans l'imagination, la formation de phantasmes suit l'infusion des espèces intelligibles (ch. 2).

L'opinion de notre auteur est partagée en substance par Philippe de la Sainte-Trinité (*op. cit.*, pars 2, tract. 3, disc. 2, art. 2), Antoine du Saint-Esprit (*Directorium mysticum*, tract. 3, disp. 3, sect. 8), Joseph du Saint-Esprit le portugais (*Enucleatio..*, pars 1, q. 5) et, avant eux, par Nicolas de Jésus-Marie (*Elucidatio..*, ch. 3).

Les positions de Thomas de Jésus ne parvinrent cependant pas à s'imposer dans l'école carmélitaine. Déjà Jean de Jésus-Marie, parlant de la contemplation *divine* œuvre du don de sagesse, affirme clairement l'existence de phantasmes à l'intérieur même de cette contemplation (*Theologia mystica*, ch. 6; cf Roberto di Santa Teresa.., *La contemplazione infusa nel V. Giovanni di Gesù Maria*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 13, 1962, p. 674).

D'une manière plus directe, Balthasar de Sainte-Catherine soutient le concours de l'imagination, encore qu'il ne soit pas perceptible. La présence de phantasmes se rencontre en toute sorte de contemplation, sans en exclure le rapt, la prophétie et les visions intellectuelles. Une « contemplation pure » ne peut s'admettre que dans le sens suivant : dans l'objet contemplé, rien n'est corporel et la représentation du phantasme qui nécessairement concourt à la contemplation n'est pas perçue (cf *Splendori riflessi..*, mans. 4, splend. 6, rifl. 3 et 7).

Dominique de la Sainte-Trinité prend la même position. Selon lui, *de potentia ordinaria*, toute contempla-

tion comporte la coopération de l'imagination, qu'il s'agisse de contemplation par espèces acquises ou infuses. Cette coopération n'est pas requise précisément à cause de l'union de l'âme et du corps, mais elle est la suite de l'imparfaite domination que l'âme exerce sur son corps durant toute l'existence terrestre. Il repousse donc la contemplation pure au sens où l'entend Thomas de Jésus. S'il y a infusion d'espèces intelligibles, leur infusion dans l'esprit cause des espèces imaginaires correspondantes. Ce ne serait que *de potentia extraordinaria* qu'une contemplation serait libre de phantasme, comme lors d'une vision intuitive transitoire de l'essence divine et dans la science infuse *per se* (cf *Bibliotheca theologica*, livre 7, sect. 5, ch. 7).

Le plus net opposant à l'opinion de Thomas de Jésus est Joseph du Saint-Esprit l'andalou : tant que l'homme est *in via*, toute contemplation comporte la coopération de l'imagination. Celle-ci, d'après cet auteur, inclut les sens internes.

Il disserte longuement pour prouver sa thèse à propos des contemplations naturelle et surnaturelle, acquise ou infuse, affirmative ou négative, en état d'innocence ou de nature tombée. Notons enfin à son sujet qu'il s'efforce de montrer que le pseudo-Denys, saint Thomas et les saints défendent sa position (cf *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, disp. 17, q. 4).

3° Les PHÉNOMÈNES EXTRAORDINAIRES ont été fréquemment l'objet de discussion entre les auteurs de l'école carmélitaine, depuis Gracian jusqu'à une époque récente. Nous ne nous arrêterons qu'aux visions et aux rapts.

1) D'une manière générale, on reconnaît la triple division des *visions* corporelles, imaginaires et intellectuelles, encore qu'il y ait des variations de terminologie (cf Thomas de Jésus, *De contemplatione divina*, livre 5, ch. 1; J. Gracian, *Mistica teologia*, ch. 12).

a) Les *visions corporelles* ou extérieures et les imaginaires ne posent pas de problème particulier à nos auteurs sur le point qui nous occupe : tous reconnaissent comme évident le concours de l'imagination. Ils se préoccupent plutôt de chercher l'explication psychologique de ces visions et leurs diverses façons de se produire (Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae mysticae*, pars 2, tract. 3, disc. 4, art. 2; Antoine du Saint-Esprit, *Directorium mysticum*, tract. 3, disp. 5, sect. 1, n. 328; Joseph du Saint-Esprit, *Enucleatio..*, pars 1, q. 26; etc).

Tous les auteurs carmes placent ces sortes de visions dans les degrés inférieurs de la vie spirituelle, purgative ou illuminative, comme étant plus accommodées à ces états spirituels (vg Joseph de Jésus-Marie Quiroga, *Entrada en el paraiso espiritual*, Madrid, 1659, livre 1, ch. 15); ils jugent les visions imaginaires plus parfaites que les corporelles, mais les regardent toutes deux, et ceci est caractéristique, avec méfiance, du fait qu'elles sont plus exposées aux illusions démoniaques en raison du rôle important qu'y joue l'imagination.

C'est pourquoi ils se préoccupent de donner les signes qui permettent de distinguer les vraies visions des fausses (cf J. Gracian, *Dilucidario..*, pars 2, ch. 5; Jean de Jésus-Marie, *Theologia mystica*, ch. 8 ; Joseph de Jésus-Marie Quiroga, *Entrada..*, livre 1, ch. 15; Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae mysticae*, pars 2, tract. 3, disc. 4, art. 2; Joseph du Saint-Esprit, *Enucleatio..*, pars 1, q. 26; etc); ils suivent parfois de très près sainte Thérèse d'Avila.

b) Les *visions intellectuelles* sont reçues dans l'intelligence. Quant à leur objet, elles ne se limitent pas à la Divinité. Parmi celles qui ont pour objet des êtres corporels, nos auteurs distinguent la plus ou moins grande clarté avec laquelle elles peuvent se présenter à l'esprit (cf Antoine du Saint-Esprit, *Directorium mysticum*, tract. 3, disp. 5, sect. 3, n. 336-337; Joseph du Saint-Esprit, *Enucleatio..*, pars 1, q. 28). Thomas de Jésus, élaborant, comme nous l'avons vu, la conception d'une contemplation sans phantasme, y range les visions intellectuelles; c'est à leur propos qu'il enseigne sa doctrine de contemplation pure. Communément cependant, l'école carmélitaine admet la possibilité de visions intellectuelles avec ou sans le concours de l'imagination (Philippe de la Sainte-Trinité, *Summa theologiae..*, pars 2, tract. 3, disc. 4, art. 3; Quiroga, *Entrada..*, livre 2, ch. 9; Joseph du Saint-Esprit, *Enucleatio..*, pars 1, q. 28; François de Saint-Thomas, *Médula mistica*, tract. 6, ch. 1, n. 5).

Le mode des visions intellectuelles est variable. Les plus basses se produisent lorsque des espèces intelligibles préexistantes sont ordonnées et éclairées par l'influx surnaturel; plus parfaites sont celles qui sont l'effet d'espèces infuses; les plus hautes touchent à une vision obscure de Dieu (cf Philippe de la Sainte-Trinité et Antoine du Saint-Esprit, *locis cit.*). Bien que les visions intellectuelles soient plus sûres que les corporelles et les imaginaires, l'esprit malin peut cependant les simuler en se servant des phantasmes de l'imagination, en les excitant d'une manière telle qu'ils apparaissent comme une vision intellectuelle.

Les visions, qu'elles soient corporelles, imaginaires ou intellectuelles, peuvent être accompagnées d'autres phénomènes surnaturels, comme les paroles ou les révélations, qui suivent alors la nature de la vision dans laquelle ils s'insèrent (Jean de Jésus-Marie, *Theologia mystica*, ch. 8; J. Gracian, *Mistica teologia*, ch. 10; Joseph du Saint-Esprit, *Enucleatio..*, pars 1, q. 29; François de Saint-Thomas, *Médula mistica*, tract. 6, ch. 1, n. 6-12).

2) On peut dire la même chose du *rapt*, qui n'est pas nécessairement uni à une classe de visions et qui peut s'harmoniser avec toutes. Le thème du rapt est fréquemment abordé par les auteurs carmélitains (cf art. EXTASE, DS, t. 4, col. 2151-2171). Thomas de Jésus a posé à propos de l'extase le problème de la coopération de l'imagination. Selon lui, il n'y a pas d'impossibilité à ce que soit donnée une contemplation de Dieu sans coopération des sens et sans *conversio ad phantasmata* : ainsi seraient les rapts dans lesquels Dieu donne une vision intellectuelle ou élève l'âme à la contemplation de l'essence divine (*Commentaria theologica in quaestiones 171-175 2ae 2ae divi Thomae*, disp. 1, ch. 4 et 11, dans *Opera omnia*, t. 2, Cologne, 1684). Dominique de la Sainte-Trinité, qui n'admet pas de rapt sans abstraction des sens externes, exige, pour qu'il y ait rapt intellectuel, la cessation des actes des sens internes : alors, l'entendement connaît sans *conversio ad phantasmata*. Il soutient la même doctrine quant au rapt superintellectuel, caractérisé par l'absence d'espèces créées, comme dans une vision intuitive transitoire ou dans le rapt de saint Paul (cf *Bibliotheca theologica*, livre 7, sect. 7, ch. 4).

Généralement, nos auteurs ne lient pas nécessairement rapt et vision, bien que leur union ne soit pas rare, surtout dans les moins hauts degrés de la vie spirituelle. Une vision imaginaire avec rapt peut se manifester

à l'expérience tout comme une vision imaginaire sans rapt. Mais dans les visions intellectuelles, le rapt dépend de leur plus ou moins grande clarté et aussi de l'intervention d'autres phénomènes, comme peuvent être des révélations, des paroles intérieures, etc (cf Quiroga, *Entrada..*, livre 1, ch. 9-10; Antoine du Saint-Esprit, *Directorium mysticum*, tract. 3, disp. 5, sect. 14).

L'intervention de l'imagination dans le rapt naturel est très généralement affirmée par les auteurs carmes; ils n'insistent cependant pas sur cette question indépendante de la vie surnaturelle (J. Gracian, *Dilucidario..*, pars 2, c. 8; Thomas de Jésus, *Commentaria in q. 171-175..*, disp. 1, c. 1; Antoine du Saint-Esprit, *Directorium mysticum*, tract. 1, disp, 1, sect. 12; François de Saint-Thomas, *Médula mistica*, tract. 6, c. 5, n. 56). Ils attachent plus d'importance à la question des extases provoquées par l'action du démon sur l'imagination, à la mise en garde contre les illusions et aux signes qui les distinguent des extases venant de Dieu (J. Gracian, *Dilucidario..*, pars 2, c. 7; Thomas de Jésus, *Commentaria..*, disp. 1, c. 2; disp. 3, c. 8).

On se reportera à l'étude d'ensemble de l'extase dans l'école carmélitaine (DS, t. 4, col. 2151-2171) et à la doctrine sur la contemplation (t. 2, col. 2058-2067).

FORTUNATO DE JESÚS SACRAMENTADO.

IMAGES (CULTE DES). — Les images matérielles (peintures, sculptures, etc) ont joué et continueront de jouer un grand rôle dans l'histoire spirituelle de l'humanité. Cet article ne fera qu'un rapide survol des phases majeures de cette histoire, il s'attachera de préférence au monde chrétien. La question de l'art sacré sera laissée de côté; on se reportera utilement à l'art. ART ET SPIRITUALITÉ (DS, t. 1, col. 899-934). — 1. *Sens de l'image.* — 2. *Refus de l'image.* — 3. *Acceptation de l'image.* — 4. *Utilité et limite des images.*

1. **Sens de l'image.** — 1° DANS L'HISTOIRE DES RELIGIONS, on s'accorde à reconnaître qu'il faut distinguer le Dieu du ciel, véritablement transcendant, conçu comme créateur, se manifestant à la conscience morale et qui n'est pas mêlé aux mythes naturistes d'une part et, de l'autre, les « entités qui occupent le plus souvent le centre du culte.., et qui sont généralement l'ancêtre, le maître d'un secteur de la nature ou la mère cosmique, flanquée ou supplantée par son fils, dieu de la fécondité. Ceux-ci, fussent-ils suprêmes dans un panthéon donné, ne sont pas transcendants, mais ils expriment, à la manière d'un modèle synthétique, la structure biologique du monde » (J. Goetz, art. *Idolâtrie*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 1183).

Ces divinités appellent la représentation matérielle, le culte extérieur, parce qu'elles expriment l'ordre du monde et les puissances qui y sont à l'œuvre, tandis que le Dieu du ciel n'est pas représentable, il exclut la matérialisation.

En langage théologique, l'adoration au sens propre signifie le culte intérieur et extérieur rendu au seul Dieu suprême. L'idolâtrie, εἰδώλων λατρεία, consiste formellement en l'adoration d'images divines. Ce concept, qui n'a pas d'équivalent dans la Bible hébraïque et qui n'apparaît pas dans la version grecque de la Septante, vise le plus fréquemment le polythéisme; en ce sens, l'idolâtrie est rejetée dans la révélation biblique comme contraire à l'unicité de Dieu. Mais nous éviterons de nous placer au point de vue de l'idolâtrie pour parler du culte rendu aux images, aux « idoles », parce que celles-ci renvoient, dans le domaine de l'histoire des religions comme d'ailleurs dans la Bible, à une grande variété de réalités; parce que, aussi, le culte qui leur est rendu n'est pas forcément ni même le plus souvent une adoration.

Tout peut objectiver le sacré; lorsqu'une chose quelconque est reconnue comme objectivant le sacré, elle est symbole religieux et entre le sacré et sa figure existe une communication d'essence. La figure sacrée n'est pas d'abord un objet qui désigne, mais un symbole qui rend présent le sacré, où le sacré se réalise. Elle localise dans le temps et l'espace, elle permet le culte qui opère une rencontre entre l'homme et son dieu (cf G. Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, nouv. éd., Paris, 1948, p. 438-445).

L'image, et en particulier l'image plus ou moins anthropomorphe, a sans doute été dans toute religion l'objet d'un culte, le moyen d'un culte; mais les croyants n'ont probablement jamais confondu cet objet avec le divin dont il était l'expression ou la représentation.

« L'adoration d'un objet cosmique ou tellurique pour lui-même ne se rencontre jamais dans l'histoire des religions. Un objet sacré, quelles qu'en soient la forme et la substance, est sacré parce qu'il révèle la *réalité* ultime ou parce qu'il y participe. Tout objet religieux « incarne » toujours quelque chose : le sacré. Il l'incarne par sa faculté d'être, — comme le ciel, le soleil, la lune, la terre —, ou par sa forme (c'est-à-dire par symbole), ou encore par une hiérophanie » (tel lieu, telle pierre deviennent sacrés; un objet est consacré par le contact d'un autre objet ou d'une personne sacrés, etc). « On ne peut parler proprement d'un « culte de l'arbre ». Jamais un arbre n'a été adoré rien que pour lui-même, mais toujours pour ce qui, à travers lui, se révélait, pour ce qu'il impliquait et signifiait » (M. Éliade, *Traité de l'histoire des religions*, nouv. éd., Paris, 1964, p. 142 et 231).

Une génération plus tôt, L. Lévy-Bruhl, décrivant les traits principaux de l'*âme primitive*, soulignait combien la relation de l'image à ce qu'elle représente y est beaucoup plus étroite que dans les civilisations plus évoluées.

Pour elle, « l'image n'est pas une représentation de l'individu distincte de lui. Elle est lui-même. La ressemblance n'est pas simplement un rapport saisi par la pensée. En vertu d'une participation intime, l'image, comme l'appartenance, est consubstantielle à l'individu. Mon image, comme mon ombre.., c'est moi-même. C'est pourquoi qui possède mon image me tient en son pouvoir » (dans *Bulletin de la société française de philosophie*, t. 29, août-sept. 1929, p. 105-108).

Ce texte ne vise pas spécifiquement l'attitude de la mentalité primitive en face d'une image religieuse, il parle en général. Cependant, en ce qui nous occupe ici, sa dernière phrase peut être relevée : elle fait apparaître le biais par lequel l'homme prétend exercer des pouvoirs magiques (agir par les puissances occultes grâce au pouvoir acquis sur elles). Car « la figuration est le symbole d'une capture, on enferme une force dans la forme créée. Figurer un dieu, ce serait réduire sa puissance, le ramener à une chose que l'homme peut avoir en sa possession » (M. Rousseau, *La signification sociale de l'art en Afrique noire*, dans *Le musée vivant*, janvier 1955, p. 100).

Parce que l'image des dieux est ainsi chargée de leur présence, que leur puissance peut s'y manifester, elle permet le culte qui concilie l'homme et son dieu; elle rend sacré le temple qui l'abrite ou le lieu qui la recèle.

Le peuple, la ville comme la famille ou même l'individu ont leur divinité de plus ou moins grand pouvoir. D'autre part, innombrables sont aussi les divinités qui sont en rapport direct avec les différentes phases et les événements de l'existence humaine. D'où la localisation de l'efficacité des dieux, d'où aussi leur multiplication. Tels sont quelques-uns des traits des cultes locaux au milieu desquels s'installera Israël.

2° Chez les hommes cultivés du MONDE GRÉCO-ROMAIN, on peut penser que la statue est bien distinguée de la divinité, même si une relation étroite existe entre les deux.

Au 5e siècle avant le Christ, Euripide met sur les lèvres d'Hippolyte une prière symptomatique : « Je suis avec toi, je te parle et tu me parles. Ton visage ne m'est pas visible, mais j'entends ta voix » (*Hippolyte*, v. 85-86). A.-J. Festugière note : « Il dit cela devant la statue même d'Artémis, qu'il voit. Et c'est donc que, pour lui, la véritable Artémis est celle qui vit dans sa pensée, dans son cœur » (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 4, Paris, 1954, p. 258).

Neuf siècles après Euripide, à saint Augustin qui critique le culte des idoles, le païen cultivé répond : « Ce n'est pas l'idole visible que j'adore, mais la puissance invisible qui l'habite... Ce n'est ni la statue, ni le démon que j'adore, mais je vois dans cette forme corporelle le signe de la réalité que j'adore » (*Enarratio in psalmum 113*, sermon 2, n. 3-4, PL 37, 1483).

Plotin lui-même, au 3e siècle après J.-C., relève le rôle de l'image divine comme relais vers la divinité; il est remarquable que ce n'est pas pour lui une concession au vulgaire, mais une loi générale qui vaut même pour le sage.

Les anciens sages, qui ont voulu se rendre les dieux présents en construisant des temples et des statues, me paraissent avoir bien vu la nature de l'univers; ils ont compris qu'il est toujours facile d'attirer l'âme universelle, mais qu'il est particulièrement aisé de la retenir en construisant un objet disposé à subir son influence et à en recevoir la participation. Or, la représentation imagée d'une chose est toujours disposée à subir l'influence de son modèle (*Ennéades* IV, 3, 11; trad. É. Bréhier, coll. Budé, t. 4, Paris, 1927, p. 78).

Mais, au-dessus de tout, il y a la contemplation de l'Un, du Bien; Plotin la compare à l'homme qui, « entré à l'intérieur du sanctuaire, a laissé derrière lui les statues placées dans la chapelle ». Le contemplatif s'unit « non plus à une statue ni à une image du dieu, — contemplation de second ordre —, mais au dieu lui-même » (VI, 9, 11; trad., t. 6, 1938, p. 187).

Signalons ici en passant l'influence du néo-platonisme du 3e siècle et en particulier de Plotin sur l'évolution de l'art gréco-latin. Pour Plotin, probablement sous l'influence orientale des cultes à mystères, le but de l'artiste n'est « ni une figure, ni une couleur, ni une grandeur visible », c'est « une âme invisible » (*ibidem*, VI, 3, 16; V, 1). L'art byzantin retiendra la leçon et, grâce à lui, l'art roman d'Occident (cf A. Grabar, *Plotin et les origines de l'esthétique médiévale*, dans *Cahiers archéologiques*, t. 1, 1945, p. 15-34; R. Huyghe, *Dialogue avec le visible*, Paris, 1955, p. 131-133).

2. Le refus de l'image. — 1° ANCIEN TESTAMENT. — 1) Yahvé prescrit au peuple hébreu *dans le Décalogue* : « Tu ne feras pas d'image sculptée, rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut, ou sur la terre ici-bas, ou dans les eaux au-dessous de la terre. Tu ne te prosterneras pas devant les idoles que ces images représenteraient.., car je suis un Dieu jaloux » (*Exode* 20, 4-5; cf *Deut.* 5, 8-9).

Dans la forme littéraire, certainement tardive, où ces textes nous sont parvenus, l'exclusion des images est radicale : elle exclut non seulement quelque représentation que ce soit de Yahvé, mais encore toute image comme susceptible d'inciter l'homme à l'idolâtrie, à servir d'autres dieux. Il est certain que le deuxième commandement est en étroite relation avec le premier : il en est une conséquence pratique.

Cependant, de même que, selon l'exégèse moderne, il semble bien qu'au cours de sa longue histoire Israël soit passé de l'hénothéisme (Israël n'a qu'un seul Dieu) au strict monothéisme (il n'y a pas d'autres dieux que Yahvé), le deuxième commandement a certainement été compris de manière plus ou moins stricte selon les circonstances et les situations historiques. On sait, d'une part, que le culte de Yahvé, même au temple de Jérusalem où il était plus fermement réglementé, est fondé, comme tout culte l'est par nature, sur l'expression sensible et que d'autre part il utilise nombre de rites et de sacrifices apparentés par leurs formes extérieures aux cultes des sémites. Des objets symboliques eurent leur place au temple de Jérusalem qui touchaient d'assez près à la présence de Yahvé : arche d'alliance, serpent d'airain, taureaux sous la mer d'airain, chérubins, etc. Loin du temple et des exigences maintenues par les prêtres, il est possible que bien des israélites aient imité le clan de Dan dont nous parle le 17e chapitre des *Juges*.

En tout cas, « ce n'est qu'assez tardivement que les juifs ont interprété en un sens rigoriste la défense des images comme si elle prohibait toute espèce de représentation d'êtres animés » (P. van Imschoot, cité *infra*, t. 2, p. 119), et encore cette position ne fut-elle certainement pas générale. On sait que certaines synagogues palestiniennes du 3e siècle de notre ère recélaient des fresques à figures humaines; celles de Doura-Europos représentent, par exemple, Moïse au buisson ardent, la sortie d'Égypte, le sacrifice d'Aaron, la vision d'Ézéchiel, etc (cf DBS, t. 4, col. 220-227). Il paraît cependant qu'à l'époque du Christ, tant en Galilée qu'en Judée, l'exclusion des images était stricte.

Quant à la compréhension de ce commandement, il faut abandonner l'idée, aussi peu biblique que possible, selon laquelle il opposerait le visible à l'invisible, le matériel au spirituel, et exprimerait d'abord et essentiellement l'exigence d'un culte très spiritualisé s'adressant directement à l'Invisible. L'interdiction des images de Yahvé est liée à la révélation même de ce qu'est Yahvé : tout autre que les dieux des autres peuples qui, eux, se laissent représenter dans une image et localiser dans un lieu, car il agit librement et souverainement où et quand il veut, infiniment au-dessus des forces et des êtres de la création, car il en est le créateur. C'est d'ailleurs en recourant à la révélation que Yahvé fait de lui-même que la réflexion biblique trouve un semblant d'explication, une raison scripturaire (au temps de l'exil?) : « Puisque vous n'avez vu aucune forme, le jour où Yahvé, à l'Horeb, vous a parlé du milieu du feu, n'allez pas prévariquer et vous faire une image sculptée représentant quoi que ce soit » (*Deut.* 4, 15-16; cf 9-20).

On ne se trompera sûrement pas en comprenant l'interdiction des images en fonction du monde religieux qui entoure Israël, comme l'expression d'une conception du monde profondément différente. Il est hors de doute que la divinité rencontrait l'ancien oriental d'une manière beaucoup plus immédiate dans le cadre des forces naturelles que ce ne fut

jamais le cas entre Yahvé et Israël. Les dieux des petites et des grandes religions de l'ancien Orient étaient des personnifications des puissances célestes, terrestres ou abyssales. Tandis que le rapport de Yahvé et du monde n'a jamais été semblable. Quelle que soit la puissance avec laquelle il les dominait, il leur a toujours été théologiquement transcendant... Cela signifie que l'interdiction des images participe au mystère dans lequel la révélation de Yahvé s'accomplit par le culte et par l'histoire. Ce serait une grosse faute d'interpréter l'interdiction des images comme une simple particularité cultuelle isolée du peuple d'Israël (G. von Rad, *Théologie de l'ancien Testament*, cité *infra*, p. 192).

L'interdit du Décalogue contre l'image ne vise donc pas tant l'image comme telle qu'il ne découle de l'inadéquation de l'image avec le Dieu qui se révèle à Israël, et donc aussi de la tentation qu'elle constitue.

2) *Les prophètes* ont combattu avec véhémence et ironie le culte des idoles qui demeurent enracinées dans la terre de Canaan. Ainsi Osée attaque et ridiculise le culte taurolâtrique répandu en Samarie et qui réduit Yahvé à une divinité de la fécondité ou de la tempête (4, 15; 5, 8; 8, 4; 10, 5; 11, 2; 13, 2); le psaume 106 rappelle à la mémoire du peuple le péché des pères lors de l'épisode du veau d'or : « Ils fabriquèrent un veau en Horeb, se prosternèrent devant une fonte; ils échangèrent leur gloire pour l'image d'un bœuf qui mange du foin » (19-20). Le livre d'Isaïe, en particulier le second Isaïe, contient les plus violentes attaques contre les idoles : elles sont néant et mensonge, puisqu'elles sont l'œuvre de la main des hommes (2, 8, 18 et 20; 10, 10-11; 40, 19-20; 41, 6-7; cf *Jér.* 2, 5 et 11; 10, 2-5; 16, 20; etc). Aussi puissante que la scène de compétition organisée par Élie et les prophètes de Baal (1 *Rois* 18, 20-40), la satire d'Isaïe contre la fabrication des idoles (44, 9-20) présente surtout des arguments d'ordre rationnel, ceci est à noter. Le second Isaïe n'oublie pas de renvoyer à la révélation : « D'après qui pourriez-vous imaginer Dieu? Et quelle image pourriez-vous en offrir? » (*Isaïe* 40, 18). Cependant, la disparition définitive des idoles du milieu du peuple infidèle est annoncée comme devant venir avec le Jour de Yahvé (2, 20; 30, 22; 31, 7).

Combien différente d'accent la méditation du livre de la *Sagesse* sur le culte des idoles et sur son origine (13, 10, à 15, 19)! Si la condamnation est aussi ferme que chez Isaïe, l'auteur, qui avait excusé en bon grec les adorateurs des forces de la nature « tant ce qu'ils voient est beau » (13, 7), comprend que la foule soit « emportée par le charme d'une œuvre » que l'artiste « a mis tout son art à faire plus belle que nature » (14, 19-20).

La littérature sur le culte des images, sur le second commandement et sur les idoles dans l'ancien Testament est abondante. Nous nous contentons de renvoyer aux études suivantes :

S. Mowinckel, *A quel moment le culte de Yahweh est-il devenu un culte sans images?*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 1929, p. 197-216. — J.-B. Frey, *La question de images chez les juifs*, dans *Biblica*, t. 15, 1934, p. 265-300. — W. Zimmerli, *Das zweite Gebot*, dans *Festschrift A. Bertholet*, Tübingen, 1950, p. 550-563. — P. van Imschoot, *Théologie de l'ancien Testament*, 2 vol., Tournai, 1954-1956, surtout t. 2, p. 108-130. — K. H. Bernhardt, *Gott und Bild*, Berlin, 1956. — W. Vischer, « *Tu ne feras pas d'image* », dans *Études théologiques et religieuses*, t. 31, 1956, p. 8 svv.

M. Smith, *The Image of God. Notes on the Hellenization of Judaism..*, dans *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 40, 1958, p. 473-512. — G. von Rad, *Théologie de l'ancien Testament*, trad. É. de Peyer, t. 1, Genève, 1963, surtout p. 188-193. — M. R. Vodeb, *Il divieto delle rappresentazioni figurative nel culto secondo l'antico Testamento*, dans *Euntes docete*, t. 16, 1963, p. 105-138, 296-328, 455-504. — J. Ouellette, *Le deuxième commandement et le rôle de l'image dans la symbolique religieuse de l'ancien Testament*, dans *Revue biblique*, t. 74, 1967, p. 504-516.

DBS, art. *Idoles* et *Images* chez les juifs, t. 4, 1949, col. 169-186 et 199-232. — Art. Εἰκών, dans Kittel, t. 2, 1950, p. 378-396.

2° L'Église primitive, — entendons celle des trois premiers siècles —, ne semble pas avoir abordé de front et explicitement le problème théologique du culte des images. La remarque de J. H. Newman est juste : « Les chrétiens n'aimaient pas sans doute soulever la question de la légitimité des images dans le culte catholique, alors qu'ils avaient sous les yeux les superstitions et les immoralités du paganisme » (*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, ch. 3, sect. 2; trad. M. Lacroix, Paris, 1964, p. 158).

1) Comme l'on peut s'y attendre, les apologistes attaquent le *culte des images des divinités païennes*. Plus intéressantes, les quelques notations que l'on peut relever sur les conséquences pratiques de la condamnation de l'idolâtrie et de l'interdiction d'entrer en communion avec le culte des idoles.

Tertullien († vers 220) s'en prend avec fougue aux chrétiens fabricants d'idoles; ceux-ci lui objectant : « Je n'ai pas d'autre moyen de vivre », Tertullien rétorque : « A ce compte, nous pouvons tous persévérer dans nos péchés » (*De idololatria* 5, PL 1, 667a) et il suggère des activités de remplacement (8, 669-670). Dans la *Tradition apostolique*, qui est peut-être l'œuvre d'Hippolyte de Rome († vers 235; DS, t. 7, col. 545), il est déclaré : « Si quelqu'un est sculpteur ou peintre, qu'on lui apprenne à ne pas faire d'idoles. S'il ne veut pas cesser, qu'on le renvoie » (16; SC 11, Paris, 1946, p. 45).

Plus tard, la *Passion des quatre couronnés* nous montre que ces quatre sculpteurs chrétiens appliquent avec discernement et sans rigueur excessive la règle édictée par la *Tradition apostolique*; ils n'hésitent pas à sculpter une statue du soleil sur son char, car ils considèrent ce motif comme simplement ornemental, tandis qu'ils refusent la commande d'une statue d'Esculape qui aurait été une véritable idole, — refus qui les conduisit à la mort (*Passio..*, 13, dans AS, novembre, t. 3, Bruxelles, 1910, p. 772-773; cf *Vies des saints et des bienheureux*, t. 11, Paris, 1954, p. 252).

2) Il nous intéresse davantage de connaître les positions des apologistes au sujet du *culte d'images chrétiennes*. Mais les documents sont assez rares. Il semble qu'on puisse caractériser l'attitude des écrivains des trois premiers siècles par la réticence, sinon par l'hostilité. Minutius Félix déclare : « Quelle image pourrais-je façonner pour représenter Dieu, alors que l'homme lui-même est l'image de Dieu? » (*Octavius* 32, PL 3, 339a). Mais cette déclaration ne tranche pas le débat. Clément d'Alexandrie († vers 215) donne une raison très philosophique à son refus des images :

« Les œuvres d'art ne sont jamais sacrées et divines » (*Stromates* VII, 5, PG 9, 437a), car la forme parfaite que peut leur donner l'artiste ne peut faire disparaître leur vice radical : la matière qui les constitue. D'ailleurs, l'homme est la seule image authentique de Dieu selon le *logion* du Seigneur : « Tu as vu ton frère, tu as vu ton Dieu » (*Stromates* I, 19, et II, 15, PG 8, 812a et 1009a).

D'un autre point de vue, moins théologique mais plus directement inquiétant, le culte d'images chrétiennes se trouvait à cette époque impliqué et en quelque sorte

disqualifié par certaines sectes syncrétistes : « Ces gnostiques ont des images peintes du Christ qu'ils disent faites par Pilate; ils couronnent ces images et les placent avec celles des philosophes Pythagore, Platon, Aristote et d'autres » (Irénée, *Adversus haereses* I, 25, 6, PG 7, 685b). Plus tard, saint Augustin rapporte qu'une certaine « Marcellina, qui fut de cette secte (les carpocratiens), rendait un culte d'adoration à Jésus, à Homère et à Pythagore et brûlait de l'encens devant leurs images » (*De haeresibus* 7, PL 42, 27b).

Même lorsqu'un culte d'images chrétiennes ne semble pas entaché de syncrétisme, la réserve subsiste.

Eusèbe de Césarée rapporte, sans trop s'émouvoir, qu'à Césarée de Philippe deux statues d'airain commémoraient la guérison de l'hémorroïsse par Jésus. Il est très probable que ce monument représentait d'abord Esculape et une suppliante et que les chrétiens l'ont ensuite interprété sciemment du Christ seul médecin. Dans ce même récit, Eusèbe fait allusion à des peintures représentant Jésus, Pierre et Paul, et laisse entendre que ces peintures sont le fait des païens d'autrefois, « car les anciens avaient coutume d'honorer de cette manière » (*Histoire ecclésiastique* VII, 18, 2-4, SC 41, 1955, p. 192).

Quant à Épiphane de Chypre, — mais nous sommes à la fin du 4e siècle —, il raconte comment à Béthel il déchira une courtine où était brodée l'image du Christ ou de quelque saint; les fidèles de l'endroit avaient protesté : « S'il voulait déchirer cette tenture, il était juste qu'il en donnât une autre en échange »; ce qu'il fit (lettre traduite par saint Jérôme et insérée dans sa correspondance : *Epist.* 51, 9, PL 22, 526-527).

Mais ces témoignages sont assez rares, somme toute, et l'on n'en saurait conclure à une condamnation de l'image par les Pères des trois premiers siècles.

A côté des indices littéraires, il y a ceux de l'art chrétien (mosaïques, fresques, etc). Il s'agit là d'un monde immense où nous n'entrerons pas. Parlant ici du refus de l'image, il est paradoxal d'invoquer les témoignages de l'iconographie à ce sujet. On peut cependant déceler dans le symbolisme qui marque les plus anciennes représentations chrétiennes comme une prise de distance vis-à-vis du réalisme : que l'on songe au symbole du poisson pour signifier le Christ, ou aux scènes de l'ancien Testament auxquelles on fait appel pour représenter symboliquement les mystères chrétiens. On ignore de plus si ces symboles étaient l'objet d'un culte proprement dit; il semble bien que non.

3° Mentionnons ici l'ISLAM et son refus des images. Le *Coran* (sourate 5, 92; trad. R. Blachère, Paris, 1957, p. 146) ne prohibe que les pierres dressées, les stèles. Cependant, à partir de 700 environ, la tradition musulmane orthodoxe est très ferme pour bannir de son culte les images anthropomorphiques (cf Hadith LIX, ch. 16-17) et même toute sculpture dans l'usage profane.

G. Marçais, *La question des images dans l'art musulman*, dans *Byzantion*, t. 7, 1932, p. 161-183. — L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône*, Paris, 1960, p. 129, note 3.

4° L'ICONOCLASME. — La querelle des images déclenche dans l'empire byzantin une grave crise qui va s'étendre sur une partie des 8e et 9e siècles, avec des phases diverses. Ses causes sont multiples : mis à part les aspects politico-économiques de la querelle, on trouve à l'œuvre « une foi chrétienne avide de pure spiritualité (en particulier dans les provinces orientales de l'empire).., les doctrines de sectaires iconophobes, les conceptions des vieilles hérésies christologiques et, enfin, les influences de religions non chrétiennes, judaïsme et en particulier Islam » (G. Ostrogorsky, *Histoire de l'état byzantin*, trad. citée *infra*, p. 189-190).

La crise commence sous Léon l'Isaurien (717-741); elle s'affirme ensuite au conciliabule d'*Hiéréia* en 754 où triomphe l'iconoclasme. Puis en 787, le septième concile œcuménique de Nicée condamne l'hérésie et ordonne la destruction des écrits qui l'avaient propagée. Une reprise de la persécution iconoclaste se produit sous les empereurs Léon V (813-820) et Théophile (833-842), avec le concile de Sainte-Sophie qui révoque Nicée et rétablit les décisions d'Hiéréia. La fin de la crise est dénouée par la victoire des partisans des images et l'institution de la fête de l'orthodoxie (11 mars 843).

Il y eut certainement parmi les iconoclastes des courants différents, d'une plus ou moins grande intolérance, depuis ceux qui refusaient absolument reliques, images et leur culte, jusqu'à ceux qui admettaient les images dans les églises mais n'acceptaient pas leur vénération. De même, certains rejetaient les images du Christ mais non celles de la Vierge et des saints, etc.

La destruction des écrits iconoclastes rend difficile la restitution des arguments utilisés. On peut s'en faire une idée globale à partir des documents du concile œcuménique de Nicée en 787 (Mansi, t. 12, col. 951-1054; t. 13, col. 1-748; en particulier col. 205-356 qui conservent et réfutent les actes du concile d'Hiéréia, et col. 373-380 qui donnent le décret de Nicée sur les images) et par une lettre de l'empereur Michel à Louis le Pieux (Mansi, t. 14, col. 417-422) en ce qui concerne la doctrine iconoclaste du concile de Sainte-Sophie.

A côté des arguments tirés de l'ancien Testament et de l'accusation d'idolâtrie qui en découle, on a longtemps dit que l'iconoclasme s'est inspiré d'arguments christologiques. Selon G. Ostrogorsky, rien de tel ne peut être tiré des documents historiques en ce qui concerne la première phase de la lutte; ce ne serait qu'ensuite, devant les arguments théologiques de la christologie orthodoxe que leur opposaient les iconophiles, que les iconoclastes y auraient répondu (*Sotchinénia pravoslavnykl apologuétov*, dans *Seminarium Kondakovianum*, t. 1, Prague, 1927, p. 44). Nous reviendrons, au chapitre 3, sur cette querelle des images, en montrant comment elle contribua à préciser la théologie chrétienne de l'image.

La querelle retentit en Occident, à Rome surtout, mais aussi dans l'empire carolingien. Un document connu sous le nom de *Livres Carolins* ou *Capitulare de imaginibus* (éd. H. Bastgen, MGH *Concilia*, t. 2 Supplément, Hanovre-Leipzig, 1924; PL 98, 990-1248, et divers documents afférents, 1247-1350), composé vers 794 et qui est peut-être d'Alcuin, proteste également contre les décisions des conciles de Hiéréia et de Nicée II : « Nous ne voulons pas plus prohiber les images avec un concile (l'iconoclaste de 754) que les adorer avec l'autre » (livre 2, ch. 21, PL 98, 1085-1086). Mais, si ce texte est intéressant pour l'histoire du culte des images en Occident, il ne pénètre pas au cœur de la question qui déchirait l'Orient; il ne saisit pas, en particulier, la différence établie par Nicée II entre le culte de *latreia* (adoration, service) et la *proskunèsis* (vénération, prosternation); il en reste au niveau du malentendu provoqué par la traduction fautive des actes de Nicée qui rend presque partout *proskunèsis* par *adoratio* (cf DACL, t. 7, col. 268-270). Un peu plus tard, Claude de Turin († vers 830) prend des positions proches de celles de l'iconoclasme dans son *Apologeticum* (PL 105, 459-464).

G. Ostrogorsky, *Les débuts de la querelle des images*, dans *Mélanges Ch. Diehl*, t. 1, Paris, 1930, p. 235-255; *Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*, Breslau, 1929; *Geschichte des Byzantinischen Staates*, 3e éd., Munich, 1963; trad. sur la 2e éd. par J. Gouillard, Paris, 1956. — G. J. Martin, *A History of the iconoclastic Controversy*, Londres, 1930. — A. Grabar, *L'iconoclasme byzantin*, Paris, 1957. — P. Alexander, *The Patriarch Nicephorus of Constantinople..*, Oxford, 1958. — H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich, 1959. — L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône*, cité *supra*, p. 133-177. — J. Gouillard, *Le Synodikon de l'orthodoxie*, éd. et commentaire, dans *Travaux et mémoires* du Centre de recherche d'histoire et civilisation byzantines, t. 2, Paris, 1967, p. 1-316.

A. Kleinclausz, *Éginhard*, Paris, 1942, p. 173-220. — P. Bellet, *El Liber de imaginibus sanctorum..*, dans *Analecta tarraconensia*, t. 26, 1953, p. 151-194. — H. Schade, *Die Libri Carolini und ihre Stellung zum Bild*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 79, 1957, p. 69-78.

5° Les réformateurs du 16e siècle ont réagi contre les excès du culte des images que connut le moyen âge à son déclin et leur enseignement suscita de nombreuses destructions d'images. Cependant, si nous nous bornons aux figures principales, Luther et Calvin, on peut dire que, s'ils ont en commun la suspicion envers le culte des images, c'est dans deux optiques assez divergentes et leurs arguments diffèrent.

1) Pour *Luther*, l'essentiel est de restituer à la foi la place première qu'elle doit tenir dans la religion chrétienne. S'il marque sa préférence personnelle pour une piété plus dépouillée, il ne rejette pas par principe le culte des images et il conçoit que cette dévotion puisse être utile à beaucoup.

Voici quelques exemples de ses considérations : « L'action des iconoclastes ne me plaît pas. Et même si les images étaient encore plus condamnables, une telle façon de s'en débarrasser ne convient en aucune manière... Je voudrais, il est vrai, qu'il n'y eût pas d'images dans les églises : non à cause du danger de l'adoration, car je crains qu'une fois les images enlevées on adore davantage les saints eux-mêmes, mais à cause de la fausse confiance qu'elles donnent lorsqu'on croit faire ainsi une bonne œuvre et servir Dieu » (Lettre au comte Louis de Stolberg, 25 avril 1522; dans *Œuvres*, t. 8, Genève, 1959, p. 89).

Même libéralisme dans un texte de 1528 : « Je tiens pour libres les images, les cloches, les vêtements liturgiques... et toutes choses semblables. Celui qui le désire peut les laisser de côté, quoique les images tirées de l'Écriture et des bonnes histoires me semblent très utiles... Je n'ai rien à faire avec les iconoclastes » (*De la Cène du Christ*, 3e p., t. 6, 1964, p. 184; voir aussi les *Sermons* 3 et 4 après le dimanche « Invocavit », t. 9, 1961, p. 81-85).

2) Chez *Calvin*, au contraire, le rejet des images est beaucoup plus net, pour ne pas dire absolu. Il condamne, en reprenant les invectives des prophètes d'Israël, toute représentation matérielle du Dieu invisible :

« Je n'estime pas qu'il soit licite de représenter Dieu sous forme visible, parce qu'il a défendu de le faire et aussi parce que sa gloire est d'autant défigurée et sa vérité falsifiée... S'il n'est point licite de figurer Dieu par effigie corporelle, tant moins sera-t-il permis d'adorer une image pour Dieu ou d'adorer Dieu en elle. Il reste donc qu'on ne peigne et qu'on ne taille que les choses qu'on voit à l'œil » (*Institution de la religion chrestienne* I, ch. 11, n. 12; le ch. 11 en entier traite notre sujet; voir aussi II, ch. 8, n. 17). Il exclut le culte des images (*Sermon 23 sur le Deutéronome*, dans *Ioannis Calvini opera*, éd. Corpus reformatorum, t. 26, Brunswick, 1883, col. 147-159) et vitupère contre le côté extérieur du culte papiste (*Sermon 82 sur le Deutéronome*, t. 27, 1884, col. 182).

Calvin rejette l'argument selon lequel les images sont les livres des simples gens, car la vue se substitue alors à l'écoute de la Parole de Dieu.

« Je sais bien que cela est tenu comme commun proverbe : Que les images sont les livres des idiots. Saint Grégoire l'a aussi dit, mais l'Esprit de Dieu en a bien prononcé autrement, à l'école duquel si saint Grégoire eût été pleinement enseigné, il n'eût jamais parlé tel langage... Tout ce que les hommes apprennent de Dieu par les images est frivole et même abusif... Les prélats de l'Église n'ont eu autre raison de résigner aux idoles l'office d'enseigner sinon d'autant qu'eux étaient muets » (*Institution..*, I, ch. 11, n. 5 et 7; voir aussi *In Isaiam*, ch. 41, n. 29, et ch. 44, n. 10, t. 37, 1888, col. 56 et 113; *In Ieremiam*, ch. 10, n. 8, t. 38, 1888, col. 68-69; *Sermon 15 sur les Galates*, t. 50, 1893, col. 463).

Notons que c'est dans une optique de tolérance très différente de celle de Luther et de Calvin que saint Thomas More † 1535 parle des images. Dans l'île d'Utopie, le culte public commun à tous, quelle que soit leur religion personnelle, « est organisé de façon à ne porter nulle atteinte aux croyances particulières. Aussi, ne voit-on aucune image des dieux dans les temples, afin qu'il soit libre à chacun de concevoir son Dieu sous la forme qui convient à sa foi » (*L'île d'Utopie*, livre 2, trad. P. Grunebaum-Ballin, Paris, 1935, p. 229).

6° L'art abstrait. — L'époque contemporaine a vu surgir l'art abstrait, c'est-à-dire « sans référence, au moins avouée ou immédiate, avec les formes visibles des êtres » (Y. Sjöberg, *Mort et résurrection de l'art sacré*, Paris, 1957, p. 343). Ce n'est pas là un phénomène nouveau, les arts de la préhistoire, l'art des steppes, de la Chine antique, des Cyclades, l'art celtique ont connu l'art abstrait. Les productions de l'art abstrait méritent-elles encore le nom traditionnel d'images ou ne sont-elles que des éléments décoratifs?

« Point d'art sans abstraction... Toute œuvre d'art est abstraite à quelque degré que ce soit. Car, pour qu'il y ait art, il faut qu'il y ait création, apparition d'une chose neuve dans le monde... La ligne de démarcation, infiniment variable, entre les artistes figuratifs de tous les temps et les abstraits modernes, c'est que les premiers consentent à puiser dans le répertoire des formes du monde visible les éléments de leur re-création, tandis que les seconds veulent partir uniquement du champ de leur conscience et surtout des forces souterraines qui la nourrissent » (*ibidem*, p. 344-345).

Sans doute l'artiste abstrait produit-il des images, mais ne sont-elles pas les projections de ses états d'âme plus que des représentations signifiantes? Ce refus de l'image au sens habituel du terme n'est pas nécessairement, quoi qu'on en ait pu dire, refus d'incarnation. On retrouve ici le même processus que dans la démarche idéaliste en philosophie. Même si, dans un premier temps, l'art abstrait paraît faire fi de l'objet et ériger l'artiste (ou le penseur) en créateur, il peut aussi atteindre et exprimer à un haut degré le monde spirituel. « Je me contente de fouiller mon moi-même et non la nature », écrivait Gauguin (qui n'était d'ailleurs pas un peintre abstrait) à Daniel de Monfreid. Or, ce monde mystérieux des profondeurs humaines où s'affrontent le divin et le démoniaque est aussi susceptible de vie spirituelle et c'est celui que peut exprimer l'art abstrait.

L'art réaliste a trop souvent cédé à l'anecdotique pour que l'on puisse reprocher à l'art abstrait son dépouillement. L'art non-figuratif semble le paroxysme de l'individualisme, mais il est capable de traduire une expérience de l'esprit et de tenter de la communiquer. Son

refus de l'image est, comme pour les mouvements analogues qui l'ont précédé, un sursaut du spirituel. Même s'il n'est qu'un balbutiement, il est plus humble devant la réalité qu'il cherche. C'est ce qu'exprimait A. Manessier : « Mes toiles veulent être des témoignages d'une chose vécue par le cœur et non une imitation d'une chose vue par les yeux », et G. Braque : « J'ai le souci de me mettre à l'unisson de la nature bien plus que de la copier », cités par P.-R. Régamey (*Art sacré au* XXe *siècle*, Paris, 1952, p. 279 et 282).

Celui-ci conclut : « Les artistes contemplatifs d'aujourd'hui participent à ce mouvement général qui appelle les âmes en leurs propres profondeurs. Là sourdent les équivalents picturaux et plastiques des mystères. Il va sans dire que cela ne saurait être le fait de cette espèce d'abstraction qui s'en tient à un pur jeu de formes et de couleurs, mais à celle qui se réfère au monde intérieur et l'exprime. Il va sans dire que cette dernière elle-même ne peut remplir la fonction d'enseignement explicite, qui demeure toujours l'une des plus essentielles qui reviennent à l'art dans l'église. Mais un rôle proportionné à ce que les fidèles et le clergé permettront, revient certainement à la non-figuration pour créer une ambiance favorable à la contemplation. En cela elle aidera à réagir contre les dangers de la figuration, qui risque de trop arrêter aux apparences épisodiques des mystères, d'encourager une piété trop superficielle, parfois même superstitieuse et idolâtrique » (p. 300-301).

3. **L'acceptation de l'image.** — D'un mouvement lent mais sûr, l'Église avait accueilli les images, et l'expression iconographique chrétienne s'était développée un peu partout, avec bien des caractéristiques locales. Lorsque la crise iconoclaste d'Orient a éclaté, elle a provoqué une prise de conscience théologique sur laquelle il faut nous arrêter.

Les grands défenseurs de l'orthodoxie chrétienne lors de la querelle des images sont, dans sa première phase, le patriarche saint Germain de Constantinople † 733 (DS, t. 6, col. 309-311), avec ses lettres envoyées à trois évêques iconoclastes (PG 98, 156-193), Georges de Chypre, Jean Damascène († vers 750), avec ses trois traités *De la défense des saintes images* (PG 94, 1231-1420); Rome intervient aussi par les papes Grégoire II et III (quelques lettres dont l'attribution et l'authenticité sont parfois contestées). Dans la seconde phase de l'iconoclasme, ces défenseurs furent saint Théodore Studite † 826 avec ses *Antirrhétiques* (PG 99, 327-436) et le patriarche Nicéphore de Constantinople † 828 (PG 100).

1° Légitimité de l'image. — Quand détracteurs et défenseurs des images argumentent en faveur de leur thèse, il ne faut pas oublier qu'ils sont des orientaux, et des orientaux qui parlent d'icônes. Or l'icône est une image bien particulière dont la signification échappe souvent à l'occidental non informé. On se reportera donc à l'art. Icône (*supra*, col. 1224-1239).

Il y eut, en Orient même, à l'époque de la querelle, désaccord sur la notion et la nature de l'image ou, si l'on préfère, sur le rapport entre l'image et ce qu'elle représente. Disons d'un seul mot que, pour les iconoclastes absolus, une véritable image doit être de même nature que son objet : sans une certaine identité, sans une certaine consubstantialité, il n'y a pas d'image vraie. D'où l'on concluait que la seule « image » véritable du Christ était l'Eucharistie.

Pour l'orthodoxie, au contraire, on répète la loi formulée jadis par saint Basile (*Traité du Saint-Esprit* 18, 45, PG 32, 149c) : « La gloire que nous rendons (à l'image du roi) est unique et non multiple, parce que l'honneur rendu à l'image passe au prototype (à celui qu'elle représente) ».

« Autre chose est la représentation, autre chose ce qui est représenté » (Jean Damascène, *Traité sur les images* III, 16, PG 94, 1337; cf Nicéphore, PG 100, 225-226). Mais l'image sainte a une certaine participation à son prototype : « Les saints pendant leur vie étaient remplis de l'Esprit Saint; après leur mort, la grâce du Saint-Esprit est inséparablement unie à leur âme, à leur corps dans les tombeaux, à leurs statues et à leurs saintes images, non par substance, mais par la grâce et l'efficacité, οὐ κατ' οὐσίαν, ἀλλὰ χάριτι καὶ ἐνεργείᾳ » (*ibidem*, I, 19, PG 94, 1249d).

Quant à la différence entre une image sainte et une idole, Théodore Studite la précise ainsi : « L'idole est une imitation mensongère, l'image est la représentation du vrai » (cité dans sa *Vie* par le pseudo-Michel, n. 70, PG 99, 180b). L'icône est donc l'expression, la ressemblance de l'existant, et elle y participe. L'idole est la similitude de l'inexistant : elle n'est que fiction, simulacre, quelque chose d'imaginaire.

2° Caractère dogmatique de la querelle des images. — Quoique, au premier abord, il semble au chrétien latin que la querelle des images n'ait mis en cause qu'une pratique de l'Église et qu'elle ait été surtout une question disciplinaire, « on ne peut comprendre la portée de la réaction anti-iconoclaste qu'en la situant dans la longue série des querelles christologiques » (C.-J. Dumont, *Sacramentalisme et vénération des icônes..*, VS, t. 82, 1950, p. 21).

Voici quelques textes iconoclastes rapportés par les actes de Nicée II; et d'abord ce qu'on appelle le dilemme des iconoclastes : « Si l'on prétend ne peindre que l'humanité du Christ, on divise le Christ et on est nestorien. Si on prétend représenter à la fois les deux natures, on les confond et on est eutychien » (Mansi, t. 13, col. 258-260). Ou encore : « Quiconque fait une image du Christ représente la Divinité, qui ne doit pas être représentée, et la mélange avec la nature humaine (comme le font les monophysites), ou bien il représente le corps du Christ comme n'étant pas déifié, comme séparé et comme une personne distincte de la Divinité (comme le font les nestoriens) » (texte du conciliabule de 753 réfuté à Nicée II, Mansi, t. 13, col. 263; résumé dans Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 3, 2e p., p. 697-703).

Théodore Studite répondait en distinguant nettement : « L'image est toujours dissemblable au prototype quant à l'essence, mais elle lui est semblable quant à l'hypostase. C'est l'hypostase (la personne) du Verbe incarné, et non son essence (nature divine ou humaine), qui est représentée sur les icônes du Christ » (*Antirrhétique* III, 1, 34, PG 99, 405b).

Les monothélites jadis avaient attribué à la personne ce qui fait partie de la nature : le Christ est une Personne, disaient-ils, par conséquent il n'a qu'une volonté, une seule action. Par contre, les iconoclastes attribuent à la nature ce qui est propre à la personne. De là, la confusion de la pensée iconoclaste. Si la volonté et l'action sont propres à chacune des deux natures de Jésus-Christ, de sorte qu'il a deux volontés, deux actions.., son image, elle, n'est pas propre à l'une ou à l'autre de ses natures, mais à la Personne, à son hypostase. L'icône n'est pas une image de la nature divine. Elle est l'image d'une Personne divine incarnée, elle transmet les traits du Fils de

Dieu venu dans la chair, devenu visible et par conséquent représentable par les moyens humains (L. Ouspensky, *Essai sur la théologie de l'icône*.., p. 150).

3° L'IMAGE DU VERBE INCARNÉ. — Ce n'est que depuis l'incarnation, en effet, que l'homme peut représenter Dieu d'une manière anthropomorphique. Jean Damascène a exprimé très nettement cette proposition :

« Comment faire l'image de l'Invisible?.. Tant que Dieu est invisible, n'en fais pas l'image; mais, dès lors que tu vois l'Incorporel devenu Homme, fais l'image de la forme humaine; lorsque l'Invisible devient visible dans la chair, peins la ressemblance de l'Invisible » (*Traité sur les images* I, 8, PG 94, 1237d-1240a). « Jadis, Dieu, l'Incorporel et l'Invisible, n'était jamais représenté. Mais maintenant que Dieu s'est manifesté dans la chair et a habité parmi les hommes, je représente le « visible » de Dieu. Je n'adore pas la matière, mais j'adore le Créateur de la matière » (I, 16, 1245a).

On trouve, plus développée, la même pensée dans le *De fide orthodoxa* (IV, 16, PG 94, 1169-1172), avec l'adjonction de l'utilité particulière des images pour les simples gens : « Parce que tous ne connaissent pas les lettres et ne s'adonnent pas à la lecture, les Pères ont jugé bon que ces événements (de la vie du Christ) fussent retracés dans des images, ainsi que des exploits, en vue d'un souvenir prompt ».

Chez Théodore Studite, relevons la note mariale apportée dans une argumentation identique aux précédentes quant au fond :

« Puisque le Christ est né du Père Indescriptible, il ne peut avoir d'image..; mais, du moment que le Christ est né d'une Mère descriptible, il a naturellement une image qui correspond à celle de sa Mère. Et s'il ne pouvait être représenté par l'art, cela voudrait dire qu'il est né seulement du Père et ne s'est pas incarné. Mais ceci est contraire à toute l'économie divine de notre salut » (*Antirrhétique* III, ch. 2, n. 3, PG 99, 417c).

Avant même la querelle des images, le canon 82 du concile Quinisexte (in Trullo) de 692 avait ordonné de représenter désormais le Christ uniquement selon son humanité et non plus sous la figure d'un agneau, car l'image contenue dans ce symbole des deux Testaments est devenue réalité par l'incarnation. Les symboles sont moins parfaits : que l'on peigne la vérité de ce qu'ils désignent (Mansi, t. 11, col. 977-980). Dans la suite, l'Église ne cautionnera pas ce genre d'exclusive.

Citons enfin un extrait de la définition du concile œcuménique de Nicée (787) : « Nous définissons... que, comme les représentations de la Croix.., aussi les vénérables et saintes images, qu'elles soient peintes, en mosaïque ou de quelque autre matière appropriée, doivent être placées dans les saintes églises de Dieu, sur les saints ustensiles et les vêtements, sur les murs et les tableaux, dans les maisons et sur les chemins, aussi bien l'image de Dieu notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ que celle de... la sainte Mère de Dieu, des saints anges, de tous les saints et des justes. Plus on regardera fréquemment ces représentations imagées, plus ceux qui les contempleront seront amenés à se souvenir des modèles originaux, à se porter vers eux, à leur témoigner... une vénération respectueuse, sans que ce soit une adoration véritable, qui ne convient selon notre foi qu'à Dieu seul » (session 7, 13 octobre 787; Denzinger, n. 600-601).

4° DIEU LE PÈRE demeure, en principe, non représentable. Déjà saint Augustin mettait en garde contre les représentations mentales du Père : « Gardons-nous de concevoir Dieu comme un vieillard d'aspect vénérable... Voulez-vous voir Dieu? Arrêtez-vous à cette pensée : Dieu est Amour. Quelle figure a l'Amour?.. Personne ne peut le dire » (*In Epist. Joannis ad Parthos* VII, 10, PL 35, 2034a). Au début de l'iconoclasme, on trouve des allusions à la non-figuration du Père, mais cette question n'est pas abordée de front et traitée pour elle-même (voir par exemple les lettres du pape Grégoire III à Germain de Constantinople et à l'empereur Léon l'Isaurien, PL 89, 508d et 515b; Mansi, t. 13, col. 95, et t. 12, col. 963e); il n'y est pas question d'interdire ou de permettre ce genre d'image et la pensée reste au niveau de l'argument théologique.

Beaucoup plus tard en Occident, Alexandre VIII condamnera une proposition janséniste qui prohibait l'image de Dieu le Père dans les églises (Denzinger, n. 2325) et Pie VI une autre du concile de Pistoie qui s'en prenait aux représentations de la Trinité (n. 2669). Si le magistère de l'Église repousse l'interdiction des représentations du Père ou de la Trinité, il reste qu'elles sont théologiquement discutables. Car « le Père est ce qu'il y a d'invisible dans le Fils, le Fils est ce qu'il y a de visible dans le Père » (Irénée, *Adversus haereses* IV, 6, PG 7, 989c). Le Christ ne dit-il pas : « Qui m'a vu a vu le Père » (*Jean* 14, 9)?

Sur les aspects théologiques de la querelle des images : deux articles de G. Ostrogorsky parus dans la revue tchèque *Seminarium Kondakovianum*, t. 1-2, 1927-1928. — H. Menges, *Die Bildlehre des hl. Johannes von Damaskus*, Mayence, 1939. — L. H. Grondijs, *Images de saints d'après la théologie byzantine du 8e siècle* et *Sur la doctrine des icônes chez Théodore Studite*, dans *Actes du 6e congrès international des études byzantines* (1948), t. 2, Paris, 1951, p. 145-170. — Outre l'ouvrage cité de L. Ouspensky, consulter aussi L. Ouspensky et W. Lossky, *Der Sinn der Ikonen*, Berne, 1952.

Dans *Dumbarton Oaks Papers* : G. B. Ladner, *The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine iconoclastic Controversy*, t. 7, 1953, p. 1-34; E. Kitzinger, *The Cult of Images in the Age before Iconoclasm*, t. 8, 1954, p. 83-150; M. V. Anastos, *The ethical Theory of Images formulated by the Iconoclasts in 754 and 815*, t. 8, p. 151-160. — P. Van den Ven, *La patristique et l'hagiographie au concile de Nicée de 787*, dans *Byzantion*, t. 25-27, 1955-1957, p. 325-362. — E. Benz, *Teologia dell' icone e dell' iconoclastia*, dans *Demitizzazione e immagine*, Padoue, 1962, p. 173-203. — Voir aussi la bibliographie de l'art. ICÔNE.

Thomas d'Aquin, *Somme théologique* 1a q. 35 a. 1-2; 3a q. 25 a. 3. — Concile de Trente, 25e session (1563), *Decretum de... sacris imaginibus* (Denzinger, n. 1823-1825). — H. Jedin, *Entstehung und Tragweite des Trienter Dekrets über die Bilderverehrung*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 116, 1935, p. 143-188, 404-429. — A. Roggero, *Il decreto del concilio di Trento sulla venerazione delle immagini e l'arte sacra*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 20, 1969 p. 150-167.

4. Utilité et limite des images. — 1° La première utilité de l'image pour le chrétien a déjà été évoquée plus haut : elle est la BIBLE DE L'ILLETTRÉ et des simples gens, comme aussi de tous les enfants. Cette fonction pédagogique est irremplaçable. Les Pères grecs l'avaient noté. « Le dessin muet sait parler sur les murs des églises et il aide grandement » (Grégoire de Nysse, *Panégyrique de saint Théodore*, PG 46, 737d). « Ce que la Bible est à ceux qui savent lire, l'icône l'est aux illettrés » (Jean Damascène, *De imaginibus* I, 17, PG 94, 1248c; cf 1268ac). Mais c'est surtout en Occident que ce rôle pédagogique de l'image a été souligné et développé, souvent d'ailleurs aux dépens de son aspect sacramentel.

Le pape saint Grégoire le Grand écrit à Serenus, évêque de Marseille : « Tu n'aurais pas dû briser ce qui a été placé dans les églises, non pour y être adoré, mais simplement pour y être vénéré. Autre chose est d'adorer une image, autre chose d'apprendre par cette image à qui s'adressent tes prières. Ce qu'est l'Écriture pour ceux qui savent lire, l'image l'est pour les ignorants : ils apprennent par ces images le chemin à suivre. L'image est le livre de ceux qui ne savent pas lire » (*Epist.* XI, 13, PL 77, 1128c; cf IX, 105, 1027c).

Ce n'est pas cependant que l'image religieuse ne rencontre des réticences, mais celles-ci ne visent pas tant son pouvoir éducatif que d'autres aspects, comme la pauvreté, ou traduisent un désir de mesure. Au 12e siècle, par exemple, Hugues de Fouilloy, réformateur de son couvent de chanoines augustins, préfère qu'on lise la Bible plutôt qu'on ne la regarde, qu'on l'imite en acte plutôt qu'en figure et, plus terre à terre, qu'on ait un bœuf vivant pour aider au travail plutôt qu'en image sur un mur; il est vrai qu'il s'adresse à des clercs et sa préférence est en soi incontestable (*De claustro animae* II, ch. 4, PL 176, 1053bc; cf DS, t. 7, col. 880-886). Saint Bernard réagira contre les splendeurs du culte à Cluny par l'austérité cistercienne dont ses vieilles abbayes témoignent encore; cependant il n'est que de feuilleter les manuscrits enluminés de Cîteaux et de bien d'autres *scriptoria* des moines blancs pour s'apercevoir qu'on ne peut parler d'iconoclasme bernardin.

L'âge des cathédrales, puis celui de l'imprimerie (gravures, images pieuses) utiliseront pleinement les ressources de l'art et de l'artisanat pour porter devant les regards des chrétiens les scènes majeures de l'histoire commune de Dieu et des hommes.

On a déjà beaucoup écrit sur la cathédrale « Bible de pierre »; il faut rappeler aussi l'importance des plus humbles objets qu'un chacun pouvait avoir en sa possession, rencontrer dans les rues ou aux carrefours des routes :

« Dorénavant nul n'est si simple et sans lettres qu'il puisse s'excuser de ne pas savoir comment bien vivre pour gagner le paradis, quand il a devant soi et pour soi, en la représentation de la croix et du crucifix, un livre figuré, écrit, enluminé très clairement et très lisiblement, où toutes les vertus sont approuvées et tous les vices réprouvés » (Jean Gerson, *Moralité de la Passion*, dans *Œuvres complètes*, éd. P. Glorieux, t. 7, Paris, 1966, p. 143, style modernisé).

Voir aussi, avec l'imprimerie, le développement des livres d'heures et leurs illustrations (DS, t. 7, col. 410-431); — au début des retraites populaires, l'utilisation des tableaux peints pour introduire à la méditation (DS, t. 7, col. 848-849); — le monde à peu près inexploré de l'image pieuse (cf *infra*, col. 1519-1535) : — et enfin toutes les dévotions populaires, à commencer par le chemin de croix jusqu'à la multiplication des grottes de Lourdes.

Mais, cette seule énumération le montre sans peine, la pédagogie de l'image n'est pas qu'instructive; elle est tout autant pour le croyant introduction à la présence de l'Invisible et à la prière.

2° L'IMAGE RELAIS DU SPIRITUEL. — Il existe, certes, une tradition intellectualiste et abstraite qui a vu dans l'image sensible un obstacle plutôt qu'un relais vers Dieu :

« Ne te figure pas la diversité en toi quand tu pries, ni ne laisse ton intelligence subir l'influence d'aucune forme; mais va immatériel à l'Immatériel, et tu comprendras » (Évagre le Pontique, *Traité de l'oraison* 66, PG 79, 1181a; trad. et commentaire par I. Hausherr, Paris, 1960, p. 93-96).

« La mystique purement noétique (ou hypernoétique) impose une iconoclase intérieure absolue, et peut-être est-elle aussi pour quelque chose dans l'iconoclasme liturgique. Mais, tandis qu'au-dehors la piété populaire a eu gain de cause contre une idéologie ennemie du concret et de l'art, dans la doctrine de la vie intérieure, c'est le purement mental qui l'a emporté. Au moins en théorie! » (I. Hausherr, art. CONTEMPLATION, DS, t. 2, col. 1860).

Mais il s'agit là de la contemplation de l'essence de Dieu et non de toute contemplation. Par ailleurs, les théologiens apophatiques ont été de bons défenseurs des images. Par exemple, au moine Nicétas qui concédait que les images sont utiles aux simples, mais inutiles aux parfaits, Théodore Studite répondait que même les parfaits ont besoin d'images (*Epist.* II, 171, PG 99, 1537). Il ne précise pas s'ils en ont besoin au sein même de leur prière, mais ce serait oublier que l'icône orientale est d'abord le fruit de la contemplation et qu'elle n'existe que pour introduire à la contemplation.

C'est l'*école carmélitaine* qui a le plus nettement posé et clarifié le problème théorique des images mentales, de l'imagination, dans la contemplation à chacun de ses degrés (cf art. IMAGES ET CONTEMPLATION, *supra*, col. 1490-1503). Or, aussi bien Thérèse d'Avila que Jean de la Croix ne refusent pas les images matérielles. A propos du culte de l'humanité du Christ, il en a déjà été parlé (DS, t. 7, col. 1096-1104). La réformatrice du Carmel, enseignant l'oraison à ses filles, écrit :

« Voici un moyen qui pourra vous aider... Ayez soin d'avoir une image ou une peinture de Notre-Seigneur qui soit à votre goût. Ne vous contentez pas de la porter sur votre cœur sans jamais la regarder, mais servez-vous-en pour vous entretenir souvent avec lui » (*Camino de perfección*, ch. 43, n. 1, selon le ms de l'Escorial; éd. Efren de la Madre de Dios et O. Steggink, *Obras completas*, Madrid, 1967, p. 276; trad. Grégoire de Saint-Joseph, *Œuvres complètes*, Paris, 1948, ch. 28, p. 715).

La sainte affirme qu'elle en use ainsi, en particulier dans ses temps de sécheresse, et qu'elle y trouve joie (ch. 61, n. 8, *Obras*, p. 307; trad., ch. 36, p. 764).

Jean de la Croix est plus réservé que la sainte, en ce sens qu'il marque davantage que les images sont un moyen à utiliser, certes, mais à dépasser :

« De même que le moyen est bon et nécessaire pour arriver à la fin, comme le sont les images pour nous rappeler le souvenir de Dieu et des saints, de même, quand on s'arrête au moyen plus qu'il ne faut, ce moyen lui-même devient un obstacle » (*Subida del Monte Carmelo*, livre 3, ch. 15, n. 2). « Dès qu'il aura fait à l'image l'acte de vénération que commande l'Église, il élèvera immédiatement sa pensée à l'objet qu'elle représente; ... car ce qu'il y a de vivant et de spirituel dans le culte de l'image ne sera pas frustré par la peinture de l'image ou l'impression sensible qu'elle produit » (ch. 36; voir les ch. 35-37 en entier). Cela dit, Jean de la Croix vitupère contre « l'abominable usage » d'orner les statues « de la même façon que les mondains inventent de temps en temps pour l'accomplissement de leurs passe-temps et vanités », de les habiller richement comme des poupées « de sorte que cela plaise aux sens ». Les personnes qui agissent ainsi font grande injure aux saints et en viennent « à ne plus se servir des images que comme d'idoles où elles mettent leur joie » (ch. 35).

Calvin, de son côté, a porté le même jugement sévère contre les statues transformées en poupées richement habillées : « Quant est des peintures et autres remembrances (représentations) qu'ils dédient aux saints, que sont-ce sinon patrons de pompe dissolue, et même d'infâmeté, auxquels si quelqu'un se voulait conformer, il serait digne du fouet? » (*Institution de la religion chrestienne* I, ch. 11, n. 7).

Conclusion. — Dans le monde chrétien, l'histoire du culte des images est celle d'une progressive intégration dans le patrimoine de l'Église; celle-ci se fonde théologiquement sur l'incarnation du Verbe, qui a entraîné une certaine caducité du deuxième commandement, et pédagogiquement sur l'utilité des représentations sensibles pour introduire à la connaissance et à la prière.

Cependant, cette histoire des images a été et reste marquée par une opposition, latente ou déclarée, qui est très attentive aux abus d'adoration, de superstition dans la dévotion, — et ces abus ont parfois provoqué les excès de la destruction et du refus théologique plus ou moins radical des images. Dans le domaine plus précis de la vie spirituelle et de la contemplation, une opposition analogue se fonde sur le fait que l'image matérielle (ou mentale) introduit un écran illusoire, déformant et limitant entre l'esprit et l'Invisible. Faut-il parler ici de deux types de spiritualité? L'une, plus dépouillée, qui verrait dans l'art, même le plus signifiant de l'Invisible, un obstacle à la rencontre de Dieu et l'occasion d'une distraction; l'autre pour qui l'homme spirituel a besoin d'images comme d'un support nécessaire pour élever l'esprit? Nous préférerions parler de deux types de tempérament, d'esprit.

Il importe, certes, de ne pas nier l'art comme voie d'accès à Dieu. Il importe tout autant de ne pas le prendre comme fin en soi dans un esthétisme qui n'a rien à voir avec une authentique vie de l'esprit. Il est nécessaire de refuser l'iconoclasme et pareillement une utilisation de l'image qui dégénérerait en superstition plus ou moins idolâtrique. Entre ces excès, il existe une *via media* qui demande une éducation; c'est ainsi, par exemple, que la contemplation d'une Nativité peinte à la manière des primitifs flamands peut aider le commençant à voir ce que contient le récit évangélique; mais le même tableau pourra être une gêne pour qui a progressé à l'intérieur de ce mystère. Il n'est pas certain que les œuvres qui sont regardées comme les sommets de l'art sacré soient celles qui aident le mieux les commençants. C'est la personne individuelle de chaque chrétien, avec ses goûts, son cheminement spirituel et les attraits de l'Esprit Saint, qui aborde la représentation de l'Invisible, du Mystérieux. C'est à lui d'y chercher, au-delà de la forme matérielle, le signe qu'elle recèle et, à travers ce signe, la réalité qu'il représente. N'en est-il pas de même de la parole et de l'écrit? De ce point de vue, la situation de l'image n'est pas différente de celle du langage. Elle est un moyen par rapport à une fin, un accès qui doit être franchi, c'est-à-dire dépassé.

A côté des références données en cours de texte, voir les articles des dictionnaires; par exemple : DTC, *Idolâtrie*, t. 7, 1922, col. 602-669; culte des *Images*, par V. Grumel, col. 766-844; *Iconoclasme*, col. 575-595; — DACL, culte et querelle des *Images*, par H. Leclercq, t. 7, 1926, col. 180-302; — *Reallexikon für Antike und Christentum*, art. *Bild*, par A. Baumstark, J. Kollwitz, etc, t. 2, 1954, col. 287-341.

H. Schrade, *Der verborgene Gott*, Stuttgart, 1949. — W. Schöne, J. Kollwitz et H. von Campenhausen, *Das Gottesbild im Abendland*, Witten, 1957. — I. André-Vincent, *Pour une théologie de l'image*, dans *Revue thomiste*, t. 57, 1959, p. 320-338. — K. Rahner, *Zur Theologie des Symbols*, dans ses *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln, 1960, p. 275-313.

Pierre MIQUEL.

IMAGES ET IMAGERIE DE PIÉTÉ. — Ces termes désignent ici les estampes à sujet religieux, manifestation formelle d'un sentiment religieux qu'elle doit exprimer ou dont elle doit être l'instigatrice. C'est aussi une image populaire de dévotion, utilisée : 1) soit dans un but personnel : support à une dévotion intime et intériorisée, appel à une protection de Dieu ou des saints contre les maux qui menacent la vie (santé, voyages), les biens (maison, animaux, récoltes), désir d'une bonne mort, demande d'indulgences, souvenir ou témoin d'événements et de fêtes religieux (confrérie, pèlerinage, première communion, bénédiction de maison, croix de mission, jubilé), plus simplement objet de prix modique remplaçant le crucifix, la statuette de prix trop onéreux, — 2) soit dans un but d'enseignement ou de propagande : faire connaître et approfondir les principales maximes de la doctrine chrétienne, la vie des saints, réfuter les erreurs, développer croyances et dévotions particulières.

Cette imagerie est populaire, destinée en particulier à ceux qui ne savent pas lire ou sont peu familiarisés avec l'écriture. Elle reflète les mêmes buts spirituels que l'icône (voir plus haut, art. ICÔNE).

L'image de piété est née, selon toute vraisemblance, dans l'ancienne Lotharingie. Ses procédés de fabrication suivent l'évolution des techniques de l'impression sur papier. D'abord gravée en relief sur bois et sur métal au début du 15e siècle, elle apparaît ensuite gravée en creux sur cuivre, au burin, puis à l'eau-forte à partir du 16e siècle. Le bois cède peu à peu la place au cuivre au cours du 16e siècle au point de disparaître presque complètement aux 17e et 18e siècles pour ne réapparaître que dans la seconde moitié du 18e et au début du 19e siècle. La lithographie, invention d'Aloys Senefelder (1771-1834), marque le déclin des anciennes techniques qu'achèvent les procédés photomécaniques à partir du milieu du 19e siècle.

Les principaux centres de production se situent successivement en Allemagne, à Anvers et en France. Paris demeure, à partir du 16e siècle et jusqu'au début du 19e, le centre le plus important de la gravure sur cuivre dite « demi-fine » avant de se convertir, non sans retour parfois à la gravure sur bois, à la lithographie et aux procédés photomécaniques. La rue Montorgueil fut célèbre au milieu du 16e siècle, et plus longtemps encore la rue Saint-Jacques. L'imagerie prospéra dans des villes comme Orléans, Chartres, Le Mans; Épinal, au 19e siècle, donnera même son nom à l'ensemble de l'imagerie. L'évolution des techniques employées, au 18e siècle, pour la fabrication des cartes à jouer, des indiennes et des papiers peints aida à la renaissance de l'imagerie.

Son style est lui aussi tributaire de la technique. Assez vite on assiste à la séparation entre la gravure originale du début, œuvre d'artistes de talent célèbres ou inconnus, anonymes très souvent, et la gravure de reproduction plus ou moins fidèle au modèle selon le talent ou l'inspiration de l'imagier, pour aboutir vers 1860, après la disparition des ultimes centres de gravures sur bois, à une véritable industrie, dont l'exemple le plus connu est le style dit de « Saint-Sulpice ».

Le choix des sujets représentés suit l'évolution de la pensée et de l'actualité religieuses, choix très sensible en particulier au moment de la Réforme et du concile de Trente (thème de l'Eucharistie, dévotion à la Vierge, au Rosaire, aux saints, thèmes empruntés à la Bible, etc), apparition au 18e siècle des cantiques spirituels avec indication d'airs à la mode, croix de mission sous la Restauration. Ces images de piété connurent une grande

diffusion, exportées très loin d'Anvers et de Paris; Bassano, grand centre d'imagerie italienne, produisait pour les pays d'Europe centrale et du nord. Les « saintetés » étaient répandues jusque dans les milieux ruraux par les colporteurs; on comptait plus de deux mille colporteurs en France au début du 19e siècle.

Créées pour l'édification, subordonnées donc à des fins religieuses, telles sont ces images dont on donne ici une brève étude. Le sujet est complexe, les problèmes nombreux et peu étudiés encore. D'autres types d'images à représentation religieuse (images emblématiques, de controverse, les *suffragia*) n'entrent pas dans notre sujet. — I. *Histoire.* — II. *Images et dévotion.*

I. HISTOIRE

1. Origines et techniques. — L'origine de l'image de piété se confond avec celle de la gravure elle-même; les toutes premières estampes représentent des sujets religieux : sur les deux cents incunables xylographiques conservés au Cabinet des Estampes de la Bibliothèque nationale de Paris, le catalogue de H. Bouchot ne mentionne que six sujets profanes. Minces feuilles de papier, de caractère populaire au sens exact du terme, ces images jouaient un rôle de protection contre toutes sortes de calamités ou contenaient des prières indulgenciées; elles étaient accrochées au mur, à l'intérieur comme à l'extérieur des maisons, cousues dans les vêtements, collées à l'intérieur des coffrets quand on partait en voyage.

Ces images sont des gravures sur bois; elles ont été obtenues par l'impression sur une feuille de papier d'un dessin gravé sur un bloc de bois (procédé de la *xylographie*). Le trait était mis en relief en dégageant tout autour, au moyen d'un instrument tranchant, la partie du bois qui devait représenter le fond : c'est ce qu'on appelle la *taille d'épargne*. On encrait les parties en relief, puis on appliquait fortement la feuille sur le bois; on avait ainsi une *estampe*. Les premières gravures n'apparaissent qu'à l'extrême fin du 14e siècle, car c'est seulement à cette époque que le papier devient d'un usage courant et d'un prix abordable.

Les premières estampes furent gravées clandestinement dans les abbayes. Il ne pouvait en être autrement à une époque où les règlements corporatifs étaient très sévères et où chaque corporation était extrêmement jalouse de ses prérogatives. Les moines n'étaient pas gênés par ces règlements; ils pouvaient faire circuler leurs images, car les relations entre abbayes étaient très étroites.

Si tous les historiens sont d'accord pour reconnaître le rôle prédominant du papier succédant à la toile pour les impressions, ainsi que l'anonymat et l'obscurité de cette industrie naissante, leurs opinions divergent quant au lieu d'origine. Jusqu'au 19e siècle, ils s'accordent sur une origine allemande; Bouchot par contre s'élève hardiment contre ce parti pris et s'efforce de montrer l'importance de la Bourgogne dans l'origine de la xylographie. La Bourgogne est en effet, à la fin du 14e siècle, le lieu de convergence des influences flamandes et italiennes; l'abbaye de Cluny est un grand centre artistique depuis plusieurs siècles. C'est en outre dans cette région que se trouvent les premiers moulins à papier : Cluny dut en posséder un. Troyes devenait alors le premier centre de fabrication. En outre, comme le note Bouchot, les termes techniques utilisés sont tous d'origine française.

Le pays d'origine des images est sans doute difficile à déterminer; les sources de l'inspiration esthétique des imagiers apparaissent plus aisément : miniatures et enluminures des manuscrits (« l'image est fille de l'enluminure », disent Duchartre et Saulnier), vitraux, peintures, etc. L'influence du vitrail est caractéristique, par exemple, dans *le Christ devant Hérode* (fin 14e) conservé au British Museum : gros traits soulignant le dessin, absence d'ombres dans les plis, attitude hiératique des personnages. Le buste de *Saint Lambert* (Cabinet des Estampes de la Bibliothèque nationale) est la réplique d'un reliquaire de l'église Saint-Lambert de Liège.

Certaines pièces peuvent être datées : la *Vierge* de 1418 conservée au Cabinet des Estampes de Bruxelles, le *Saint Christophe* de 1423, trouvé dans un manuscrit de la chartreuse de Buxheim en Souabe et conservé à la Ryland's Library de Manchester; le *Saint Sébastien*, conservé à l'Albertine de Vienne, qui porte un texte allemand avec la date de 1437, mais peut avoir été imprimé antérieurement; le *Christ au Jardin des Oliviers*, conservé au Cabinet des Estampes de Paris est la plus célèbre de ces xylographies.

A côté de la gravure sur bois existe également la gravure en relief sur métal, habituellement sur cuivre, selon la même technique de « taille d'épargne »; sur métal, on peut obtenir un trait plus fin et plus résistant à la pression; cette technique était d'ailleurs utilisée depuis longtemps par les orfèvres, les émailleurs et les relieurs. Une autre technique est celle de la gravure « en criblé » : au lieu d' « épargner » le trait en creusant les fonds, on « crible » celui-ci de petits trous de dimension variable; les œuvres qui relèvent de ce procédé accusent une certaine maladresse dans le trait et dans le dessin : *Portement de Croix* et *Sainte Face*, insérés dans un manuscrit de 1406, mais probablement plus récents; *Saint Georges* et *Saint Bernardin*, du Cabinet des Estampes de Paris; la dernière porte une inscription en caractères gothiques, avec la date de 1454. Un peu plus tard apparaît la « gravure en creux » : le trait est creusé dans le métal à l'aide d'un burin ou d'une pointe; il faut alors une forte pression pour prendre l'encre déposée dans le creux, si bien qu'on remarque toujours une trace de foulage sur ce genre d'estampes. Plus tard encore, le métal sera attaqué par un acide, et l'on aura la « gravure à l'eau-forte » : la gravure la plus ancienne obtenue par ce procédé est une *Flagellation* appartenant à une série de sept planches sur la Passion et conservée à Berlin; elle porte la date de 1446.

2. La gravure de piété en Allemagne aux 15e et 16e siècles. — C'est au cours du 15e siècle en Allemagne que la gravure sur bois perd peu à peu le caractère primitif et l'aspect rudimentaire des premières xylographies; elle acquiert une véritable individualité, marquée par la personnalité de quelques artistes, tout d'abord anonymes. Les couvents étaient nombreux en Allemagne, particulièrement en Souabe et en Bavière; c'est dans l'abbaye de Tegernsee, proche de la Suisse, que l'on a découvert un grand nombre de xylographies. En outre, Ulm était un centre important de fabrication de cartes à jouer, de même que Nuremberg, patrie de Dürer, où fut installée vers 1390 la première papeterie.

Les premières illustrations gravées sur bois sont dues à des artistes anonymes. Cependant, à Nuremberg, on voit des noms surgir : un *Saint Jérôme* et un *Saint Minus* sont signés Wolfgang Hamer. De même, on a des gravures de Hans Paur : *Credo*, *Apôtres*, *Prophètes*,

de Jorg Glockendon, de Nicolas Alexandre Mair, dont une *Sainte Barbe*, datée de 1499. Les gravures sur cuivre reflètent davantage la personnalité des artistes, mais certains ne peuvent encore être désignés que par des périphrases ou des initiales.

Du « Maître des jeux de cartes », on a une *Passion* de 1446, une *Vierge sur le Serpent au Livre*; du « Maître aux banderoles », une *Descente de Croix*, de 1466, tout à fait semblable au tableau de Roger Van der Weyden conservé au musée du Prado. Le Maître qui signe des initiales E.S. est un artiste de grand talent qui manie son burin avec aisance et sait composer son dessin : *Enfant Jésus au bain*, *Grande Vierge* d'Einsiedeln conservée au Cabinet des Estampes de Dresde, *Vierge au trône*, conservée à Vienne, dont le fini dans le détail laisse entendre que son auteur était sans doute un orfèvre.

Martin Schöngauer naquit à Colmar vers 1456 et y mourut en 1491, après avoir été sans doute enlumineur à Leipzig. Son œuvre compte plus de cent pièces connues : une suite de la *Passion du Christ*, de nombreuses Vierges (*Annonciation*, *Nativité*, *Vierge et Enfant Jésus*), une suite de *Vierges sages* et de *Vierges folles*, un *Saint Jacques chargeant les Sarrazins*; dans toutes ses œuvres, on remarque une sobriété dans le dessin et un sens religieux profond qui les rendent très attachantes. Son influence fut considérable et il marqua de son empreinte de nombreux artistes en Allemagne et à l'étranger : Michel-Ange l'admirait beaucoup et Raphaël imita dans son *Ensevelissement* une de ses gravures.

Avec Albert Dürer l'art religieux atteint son apogée. Né à Nuremberg en 1471, mort en 1528, c'est dans cette ville qu'il travailla le plus souvent, mais on sait qu'il fit deux voyages en Italie et un aux Pays-Bas. Cet artiste utilise toutes les techniques : burin, eaux-fortes sur cuivre et sur fer, bois. Avec lui, l'esprit de la Renaissance se fait déjà sentir : amour du corps humain, délicatesse et douceur, sans complaisance ni recherche. Il y a dans ses sujets religieux une note plus humaine que chez Schöngauer; les planches où il représente la Vierge et l'Enfant Jésus exaltent l'amour maternel; dans ses Passions, le pathétique de l'homme est exprimé de façon grandiose.

Mentionnons encore Hans Baldung Grün, né vers 1470 en Souabe, Albrecht Altdorfer, né en Bavière en 1488 et qui vécut à Ratisbonne, et surtout Lucas Cranach, né près de Bamberg en 1472 et mort en 1553. Ce dernier travaille de préférence le bois et fait preuve d'une grande aisance; ses œuvres manifestent un ardent amour de la vie : la *Sainte Famille*, représentée dans une chambre aux murs sobres et nus, est une scène d'intimité très vivante; le *Repos en Égypte* montre la Vierge comme une mère heureuse et fière de son fils, entourée d'anges exécutant une danse charmante et gracieuse qui fait penser à la *Ronde des Amours* de Marc-Antoine. Mais sa *Flagellation* manque de vigueur et d'émotion religieuse. Cranach adopta un des premiers les idées de la Réforme et fut un ami intime de Luther. Dans ses planches il fait passer toutes ses convictions religieuses; elles connurent un grand succès, car elles correspondaient aux goûts de ses contemporains pour les idées nouvelles.

Après Cranach, les estampes ne reflètent plus guère de préoccupations religieuses. Les artistes, très attirés par l'Italie, représentent alors des sujets profanes, des scènes mythologiques; la *Vierge à la fenêtre* de Barthel Beham est sans doute une scène simple et familière mais rien ne distingue la Vierge allaitant son enfant d'une mère quelconque. Avec la Réforme, qui fait disparaître le culte des saints dans les pays protestants, disparaît aussi le culte des images. En Allemagne, on note dès ce moment une certaine décadence de l'imagerie; mais l'inverse se produit en Flandre où va fleurir et s'épanouir un art religieux de très grande valeur chez les maîtres, tandis que, chez les artistes moins doués, l'imagerie tournera presque à la production industrielle.

3. **Les images de piété à Anvers et en Flandre au 16e siècle.** — Dès l'origine de la gravure sur bois, les Pays-Bas, qui comprenaient alors la Flandre, avaient produit un grand nombre de xylographies exécutées dans les nombreux couvents de cette région. Tout au long du 15e siècle, les gravures restent anonymes; le premier artiste connu est Lucas de Leyde, né en 1494, chez qui on reconnaît l'influence de Schöngauer et de Dürer, et aussi celle de l'Italie. Ses sujets sont empruntés à l'ancien et au nouveau Testament : *Suzanne au bain*, *Passion* de 1509, *Ecce homo* de 1510, *Sainte Anne*, *Vierge et Enfant*, *Saint Christophe*. Jost de Necker copie la *Vierge au croissant* de Dürer et le *Saint Christophe* de Cranach; Jan Swart donne un *Jésus prêchant au désert* et une *Prédication de saint Jean-Baptiste*.

Après la séparation des provinces du nord, en 1606, Anvers prend une nouvelle importance et devient le grand centre commercial de l'empire espagnol; son influence artistique est considérable; on y trouve les deux grands noms de la peinture et de l'imprimerie : Rubens et Plantin. Dans la lutte contre la Réforme, les jésuites utilisent les images comme un excellent moyen d'agir sur les esprits, d'autant qu'à la suite du concile de Trente (1545-1563) il convient d'instruire les fidèles pour lutter contre les idées nouvelles. C'est la raison qui explique l'énorme production d'images anversoises aux 16e et 17e siècles.

On peut y distinguer deux catégories d'images : celles que les gens accrochent au mur pour décorer leur intérieur, et qui reproduisent souvent des tableaux de maîtres; celles, plus populaires et héritières des xylographies, que les prêtres distribuent aux fidèles ou aux enfants; celles-ci sont insérées dans des livres de piété, accrochées aux tentures des lits, aux portes des maisons, dans les étables, les écuries, afin d'attirer la protection d'un saint; ce sont encore des images de confréries, des images que l'on enlumine et colle dans les manuscrits.

Parmi les éditeurs, qui sont aussi des graveurs, on peut relever les noms de Cock, Collaert, Galle, van Merlen. Mais les grands graveurs-éditeurs anversois des 16e et 17e siècles sont les trois frères Wierix : Jean né vers 1549, Antoine vers 1552, Jérôme vers 1553. L.-J. Alvin, qui a écrit leur histoire, a relevé dans son catalogue plus de deux mille gravures leur appartenant (*Catalogue raisonné de l'œuvre des frères Wierix*, Bruxelles, 1866).

La production religieuse des Wierix comprend de préférence de petites images; elles copient d'ailleurs souvent les œuvres d'une cinquantaine de maîtres, hollandais (Lucas de Leyde, Quentin Metsys, Roger Van der Weyden, Franz Floris), allemands (Schöngauer, Dürer) et italiens (Michel-Ange, Titien, Raphaël, etc). Les sujets sont tirés surtout de la vie du Christ, de la Vierge et du nouveau Testament. On trouve le sujet principal au milieu de la gravure et, tout autour, dans des médaillons ou des compartiments, de petites scènes qui s'y rapportent, par exemple des épisodes de la

vie de la Vierge ou d'un saint. En général, les images comportent une légende en latin. Jean est le plus habile des trois frères Wierix : ses Vierges et ses saintes ont une physionomie empreinte de grâce naturelle et de distinction.

Ce sont principalement les jésuites qui ont fait travailler les frères Wierix et diffusé leurs œuvres, dans le continent européen, France, Espagne, Italie, et encore dans l'Amérique espagnole qui en était le grand débouché.

Cette influence s'est étendue jusqu'au Japon où l'on a trouvé, conservée par une famille japonaise chrétienne, une peinture représentant *Saint Michel* terrassant le dragon : elle s'inspire d'une gravure de Jérôme Wierix reproduite dans un missel romain imprimé à Venise en 1653. Débarquant au Japon en 1549, saint François-Xavier apportait avec lui une *Vierge à l'Enfant Jésus* et une *Annonciation*. En 1583, arrive au Japon le jésuite napolitain Giovanni Niccolo; il fonde à Nagasaki une Académie Saint-Luc où il enseigne la peinture, la gravure et peut-être la sculpture.

De toute façon, l'influence des graveurs d'Anvers est considérable au 16e siècle : de nombreux tirages étaient exécutés pour l'étranger, pour les lieux de pèlerinage et pour les missions, spécialement celles des jésuites en Amérique latine et en Asie; les planches des Wierix ont d'ailleurs été conservées et tirées encore au cours des siècles suivants.

A la même époque existaient aussi des ateliers que l'on pourrait dire clandestins : ce sont ceux des couvents, et en particulier de l'abbaye de Saint-Trond; quelques estampes représentant *Saint Trond*, *Saint Christophe*, *Saint Guibert*, en font foi. Le couvent des augustins, près de Liège, a laissé une *Famille de Sainte Anne* d'après Quentin Metsys. Cette production « conventuelle » est cependant beaucoup moins importante que celle des maisons d'édition d'Anvers.

4. **Les images de piété à Paris et en France à partir du 15e siècle.** — Depuis le haut moyen âge, Paris est un foyer très important de culture artistique et intellectuelle. Les ateliers où l'on copiait les manuscrits étaient nombreux, situés près de la Sorbonne, la plupart dans la rue de la Parcheminerie. La copie des manuscrits allait de pair avec leur décoration : enluminures des lettres ornées du début des chapitres, grandes peintures pour certaines pages en plein. Le premier livre illustré de bois français parut à Paris : il s'agit du *Missel de Paris* publié chez Jean du Pré en 1481, suivi peu après du *Missel de Verdun* chez le même éditeur. D'après Bouchot, ces livres auraient été précédés par la publication d'un certain nombre d'estampes : une *Sainte Opportune*, qu'il date de 1440-1450, une *Vierge à l'Enfant* de 1480, un *Jésus à la hotte* de peu postérieur. Les *Livres d'Heures*, dont les plus célèbres sont ceux d'Antoine Vérard, sont tous illustrés de gravures sur bois (cf art. Heures, DS, t. 7, col. 410-431).

Des éditeurs comme Jean du Pré, Guyot Marchant, Jean Garnier, Antoine Vérard publient aussi des estampes; à ce dernier, M. Lemoisne attribue une *Cène*, un *Jardin des Oliviers*, une *Arrestation du Christ*, un *Portement de la Croix*, un *Christ apparaissant à Marie-Madeleine*, une *Sainte Marguerite*.

Une très belle planche, de 50 cm. sur 30, signée Jehan Bézart (début 16e), représente une *Passion* en onze scènes qui reproduisent, croit-on, un Mystère donné sur le parvis de Notre-Dame. Une autre estampe, très intéressante en raison de son style byzantin, représente une *Vierge* tenant l'Enfant Jésus sur le bras droit; elle est signée Alain Poysson, qui est sans doute le cartier connu à Paris vers 1541. Une autre *Vierge à l'Enfant* date de la fin du 15e ou du début du 16e.

C'est alors qu'interviennent les règlements sur la distinction des différents métiers. Les graveurs sur bois se rassemblent *rue Montorgueil*, où un groupe nombreux existe en 1570; la plupart d'entre eux sont fils d'imprimeurs ou d'éditeurs. Des maisons de la rue Montorgueil, le Cabinet des Estampes de Paris possède un recueil de gravures sur bois représentant des scènes de l'ancien et du nouveau Testament et quelques allégories. La plupart des suites, quelques-unes datées de 1562, 1572, 1574, portent les noms et adresses des éditeurs : Germain Hoyau, Mathurin Nicolas et François Desprez à l'enseigne du Bon Pasteur, Marin Bonnemer et Clément Boussy à l'Échiquier, Alain de Mathonière et son fils Denis à la Corne de Daim, etc. Les gravures se présentent toutes de la même façon, en suites de trois ou quatre feuillets; le sujet se trouve dans un encadrement généralement assez chargé. Mais l'expression est très différente : deux influences fort nettes se manifestent, l'une, très italienne, qui vient de l'École de Fontainebleau (où François 1er avait rassemblé des artistes italiens), l'autre flamande, ou même allemande.

Parallèlement aux gravures sur bois, on trouve aussi des gravures sur cuivre, dont les premières sont dues à des orfèvres. Jean Duvet, né à Langres en 1485, est connu par son *Apocalypse*, exécutée à la demande d'Henri II ou de Charles IX; de lui viennent encore une vingtaine d'estampes isolées représentant des sujets bibliques ou des saints; la première, datée de 1518, figure la Vierge sur un croissant, avec son Fils sur le bras droit; dans cette gravure, comme dans toute son œuvre, se fait sentir l'influence italienne; une planche sur l'Annonciation est datée de 1520; l'*Apocalypse* est postérieure.

L'influence italienne est également discernable dans l'œuvre du lorrain Béatrizet, né en 1515, qui vécut à Rome de 1540 à 1565, date de sa mort. Il a gravé une *Annonciation* et une *Vierge de Pitié* d'après Michel-Ange, un *Joseph expliquant ses songes* d'après Bandinelli, un *Massacre des Innocents* d'après le Titien.

Thomas de Leu apporte par contre l'influence flamande; né en Flandre en 1501, il a été l'élève de Jean Dittmer à Anvers avant de s'installer en France vers 1526. Sa production en images de piété est très abondante, mais on l'a peu remarquée.

Souvent ses images représentent des saints : le personnage est au centre, dans un ovale ou un rectangle; tout autour, en de petits cercles ou carrés, sont figurées différentes scènes de sa vie; c'est l'exemple classique, utilisé dans les gravures d'Anvers et spécialement chez les Wierix, d'une biographie par l'image. Ainsi, un *Saint Ignace* représente le saint en haut de cinq degrés sur lesquels sont inscrites les différentes étapes de la perfection; le degré inférieur est « Afflictio », le degré supérieur « Charitas »; le saint embrasse le Christ en croix; différentes scènes sont représentées tout autour, dont l'une figure Ignace remettant ses armes à Dieu; en bas, dans un cartouche, on lit une inscription. De 1592 datent trois planches figurant les *Mystères du Rosaire*; au centre trois sujets principaux : la Reine des Vierges, le Christ mort sur les genoux de sa Mère, la Sainte Trinité; de chaque côté une double rangée de grains du rosaire et un cercle intercalé entre chaque dizaine figurant la scène évangélique à méditer; dans les coins supérieurs, des anges tiennent des banderoles portant des inscriptions latines; on lit sur l'une d'elles « imprimé chez Cavellat », et dans la partie inférieure d'une des images : « Invenit

Cong° Ann^is B. V^is Coll^il Soc^is Jesu Par. an. 1598 et Gill^us Van Clive figuravit ».

Au début du 17e siècle, graveurs et marchands d'estampes ont quitté la rue Montorgueil et se sont groupés sur la rive gauche dans la *rue Saint-Jacques* et les quartiers voisins. Paris est devenu un grand centre religieux. Un mouvement spirituel intense se dessine; de nombreux couvents se fondent, spécialement pour l'éducation des filles, comme celui des ursulines; on assiste à la naissance de plusieurs sociétés ecclésiastiques comme l'Oratoire, puis Saint-Sulpice. En 1608, paraît l'*Introduction à la vie dévote* de saint François de Sales, qui recommande la pratique de l'oraison. Les jubilés sont nombreux, et les images en perpétuent le souvenir.

Pour répondre à tous ces besoins, on multiplie les images de piété. Les graveurs dédaignent le bois et font appel aux techniques, plus rapides, du vernis mou et de l'eau-forte. Les artistes donnent à la gravure un charme et une grâce qui plaisent aux hommes de ce temps, mais où le sens profondément émouvant et religieux fait souvent défaut. Jacques Callot (1592-1635) donne quelques pièces excellentes, comme le *Massacre des saints Innocents*, le *Martyre de saint Sébastien*, la *Tentation de saint Antoine*; de même Abraham Bosse (1602-1676). Mais ces artistes sont davantage peintres des mœurs de leur temps qu'interprètes d'un sentiment religieux.

Il n'est pas possible de décrire les productions de chacun des éditeurs, bien souvent eux-mêmes graveurs, de la rue Saint-Jacques; nous noterons seulement, par quelques exemples, les grands styles adoptés.

C'est l'époque où l'image de piété prend pour sujet un saint spécialement vénéré, ou récemment canonisé; on a ainsi « La Vraye effigie du B. Père Jean de la Croix, béatifié le 21 avril 1675 par N. St P. Le Pape Clément X », estampe gravée par François Jollin l'aîné; sous le trait carré est inscrite une notice biographique assez longue, alors qu'une simple phrase en latin suffisait auparavant.

La lutte contre le protestantisme d'abord, les querelles entre jésuites et jansénistes ensuite, à propos de l'Eucharistie et de la communion fréquente, ont pour résultat de multiplier les images sur ce sujet; la *Sainte Eucharistie* est représentée sous toutes sortes de formes : ostensoir, calice, autel fleuri, etc. Ainsi Pierre 1 Mariette donne une image d'indulgences « Loué soit le Très Saint Sacrement de l'Autel » : deux anges adorent l'Hostie surmontant un ciboire dont le pied est orné de têtes d'angelots; le tout repose sur un autel.

Pour manifester extérieurement la foi, les religieux et le clergé qui travaillent aux missions paroissiales (jésuites, capucins, lazaristes, eudistes, etc) organisent des processions : à cette occasion, des images sont éditées qui rappellent le souvenir attaché à la procession et contiennent des prières; ces images sont un souvenir que chacun garde dans son eucologe.

La taille des images est plus grande au 17e siècle : il n'est pas rare d'avoir des estampes de 40 cm sur 35. Le commerce est intense; il ne se limite ni à la région parisienne, ni aux diocèses de France; les graveurs travaillent beaucoup pour des couvents étrangers. L'influence de Paris est énorme, et la province vient y puiser ses sources d'inspiration; des centres provinciaux vont se créer ou se développer dans la seconde moitié du 18e siècle. Le plus important sera Orléans, dont on connaît d'ailleurs des planches gravées sur bois dès la fin du 17e siècle.

C'est au 18e siècle qu'apparaît, avec des images toujours coloriées de tons très vifs, différents selon les villes, un genre curieux et spécial : celui des *Cantiques spirituels*. Le sujet principal est presque toujours un saint ou une sainte : sainte Geneviève gardant ses moutons, saint Nicolas avec les trois enfants. Le sujet occupe le centre et la plus grande partie de l'image; en haut, l'air du cantique est indiqué, air populaire ou à la mode : « Cédez, tambours, à ma musette », « Nous aimons les plaisirs champêtres », etc. Les strophes du cantique encadrent le sujet des deux côtés; au début, les cantiques sont courts; puis, ils se poursuivent sans interruption en caractères très fins. Si le cantique spirituel représente le plus souvent un thème populaire, des planches figurent également des passages de la Bible, comme Adam et Ève, le déluge, etc. Cette forme de gravures extrêmement répandue subit une éclipse au temps de la Révolution; mais elle réapparaît ensuite.

Vers le milieu du 18e siècle les « Associés » (groupe de trois éditeurs) se spécialisent dans le *Cachet de Première Communion*; on laisse des blancs pour écrire à la main le nom du communiant, la date et le nom de la paroisse. On trouve aussi des images comme souvenirs mortuaires; ce sont souvent des petites gravures anversoises réimprimées.

Au 19e siècle, la diffusion des images de piété s'est généralisée; les centres de diffusion se sont également multipliés; en plus d'Orléans, déjà signalé, il faut encore noter Beauvais, Toulouse, Avignon, et les villes de l'Ouest, où le sentiment religieux reste très vif. Les graveurs copient beaucoup; les bois passent par vente d'une maison à l'autre, ceux de Diot, imprimeur à Beauvais, sont vendus en 1824 à Pellerin d'Épinal; Castiaux, de Lille, acquiert les bois de la maison Garnier de Chartres. Déjà installée au 18e siècle, la maison J.-Ch. Pellerin, d'Épinal, finit par dominer toute la production et par éliminer de nombreuses maisons concurrentes. Ses images sont exportées vers la Belgique, l'Allemagne, et même la Chine, avec un texte chinois, à la demande des missionnaires. « L'image d'Épinal » est devenue une expression commune pour définir ce type de reproduction, qui, du point de vue religieux, a cependant beaucoup perdu de son originalité et de son intérêt en devenant une véritable industrie.

A Paris, cependant, les imagiers se groupent en 1845 autour de l'église Saint-Sulpice; dès cette année est créée la puissante maison Bouasse-Lebel qui finit par englober toutes les anciennes maisons de la rue Saint-Jacques et absorbe en 1865 l'ancienne maison Basset, une des plus florissantes sous l'Empire et la Restauration. De là se répand le « style Saint-Sulpice », décrié par les uns et admiré par les autres, tout aussi conventionnel que le genre « image d'Épinal ». Maurice Denis et les artistes contemporains, grâce à l'éditeur Rouart, remettent en valeur l'image de piété dans la première moitié du 20e siècle; elle redevient une image d'artiste comme au 15e siècle.

L.-J. Alvin, *Catalogue raisonné de l'œuvre des trois frères Wierix*, Bruxelles, 1866. — St. Beissel, *Religiöse Bilder für das katholische Volk*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. 33, 1887, p. 456-472; t. 38, 1900, p. 281-294. — W. L. Schreiber, *Manuel de l'amateur de la gravure sur bois et sur métal au XVe siècle*, 8 vol., Berlin, 1891-1911. — H. Bouchot, *Les deux cents incunables xylographiques du département des Estampes*, Paris, 1903. — E. van Heurck et G. J. Boekenoogen, *Histoire de l'imagerie populaire flamande et de ses rapports avec les ima-*

geries étrangères, Anvers, 1910. — J. Gaston, *Les images de confréries parisiennes avant la Révolution*, Paris, 1910 et 1932. — P.-L. Duchartre et R. Saulnier, *L'imagerie populaire. Les images de toutes les provinces françaises du* XVe *siècle au second Empire*, Paris, 1925.

P.-A. Lemoisne, *Les xylographies du* XIVe *et du* XVe *siècle au Cabinet des Estampes*, Paris, 1927. — *Martin Schöngauer*, New York, 1929. — E. van Heurck, *Les images de dévotion anversoises du* XVIe *au* XIXe *siècle*, Anvers, 1930. — A. Spamer, *Das kleine Andachtsbild vom* XIV. *bis zum* XX. *Jahrhundert*, Munich, 1930; étude importante et très documentée. — É. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente..*, Paris, 1932. — A. Blum, *Les origines du papier de l'imprimerie et de la gravure*, Paris, 1935. — A.-J. Delen, *Histoire de la gravure dans les anciens Pays-Bas et dans les provinces belges*, 2 vol., Paris, 1934 et 1935. — L. Rosenthal, *La gravure*, Paris, 1939. — S. Gagnaire, *Catalogue de l'imagerie avignonnaise*, Avignon, 1943. — P.-L. Duchartre et R. Saulnier, *L'imagerie parisienne. L'imagerie de la rue Saint-Jacques*, Paris, 1944.

A. Aynaud, *L'imagerie lilloise ou Henri Porret Férel*, dans *Le vieux papier*, 1950; *L'imagerie de Beauvais*, *ibidem*, 1951. — R. Saulnier et A. Aynaud, *Prototypes de l'imagerie populaire*, dans *Revue des arts et traditions populaires*, t. 2, juin 1953. — A. Hind, *A History of Woodcut. The* XV *Century*, Londres, 1954. — F. Lapadu-Hargues, *Histoire de l'imagerie de piété*, Mémoire dactylographié, Paris, 1954. — J.-M. Dumont, *La vie et l'œuvre de Jean-Charles Pellerin, fondateur de l'imagerie d'Épinal (1758-1836)*, Épinal, 1956. — J. Laran, J. Adhémar, J. Prinet, *L'estampe, Texte et Album*, 2 vol., Paris, 1959. — *Imagerie populaire française*, ouvrage collectif, Paris, 1960. — F. Lapadu-Hargues et G.-H. Rivière, *Imagerie, cartes à jouer, toiles imprimées. Problèmes d'évolution et d'interdépendance des centres de production et des styles*, dans *Revue des arts et traditions populaires*, t. 13, juillet-décembre 1965, p. 217-228. — T. Gebhard, *Die volkstümliche-religiöse Graphik des 17. Jahrhunderts, ihre Quellen und ihr Einfluss auf die süddeutsche Volkskunst*, dans *Zeitschrift für Volkskunde*, 1968, p. 52-66.

Françoise LAPADU-HARGUES.

II. IMAGERIE ET DÉVOTION

On a déjà parlé du sens et de l'utilité des images dans les articles IMAGES ET CONTEMPLATION (DS, t. 7, col. 1472 svv) et *Culte des* IMAGES (col. 1516). L'attitude du chrétien n'est guère différente devant une statue du Christ, placée dans une église, et devant une image de piété personnelle qui représente le Christ. Le fidèle sera simplement porté à plus de respect devant la première, parce qu'elle est dans un lieu sacré et l'objet d'un culte public, tandis que sa familiarité envers la seconde pourra être plus grande, ou son indifférence. En tout état de cause, c'est par un sentiment de dévotion, plus ou moins conscient, qu'il accepte ou recherche une image de piété, qu'il la porte sur lui ou la place en évidence dans sa maison. L'usage de l'image va de la superstition au folklore, de la prière personnelle au culte collectif. L'image instruit, aide à prier; elle devient parfois le support d'une expérience spirituelle. C'est ce que nous voudrions rappeler brièvement, en débordant quelque peu, il est vrai, la définition de l'image de piété, décrite dans les colonnes qui précèdent.

1. **Instruire et édifier.** — En bien des cas, en effet, les gravures des livres à images étaient ou sont devenues des images volantes. C'est ce qui ressort de l'étude faite par Léopold Delisle sur les « *Livres d'images* » des 14e et 15e siècles (dans *Histoire littéraire de la France*, t. 31, 1893, p. 213-285) : Bibles moralisées, « Bibles historiées et toute figurées à images », Psautiers, histoires de Job ou Vies du Christ, Apocalypses, étaient « destinées, explique Delisle dans son titre, à l'instruction religieuse et aux exercices de piété des fidèles », en familiarisant avec l'histoire sainte et en exposant les bases de la vie chrétienne.

Aux siècles suivants, les imprimeurs tirèrent tout le parti possible de ce besoin d'instruire et d'édifier. Des livres à images du moyen âge, on peut ainsi rapprocher des ouvrages de méditations illustrées : le texte aide à la « lecture » de l'image, l'image est le support du texte, texte et image enfin élèvent à la contemplation. L'un des plus typiques de ces ouvrages semble bien être les *Adnotationes et meditationes in evangelia quae in sacrosancto missae sacrificio toto anno leguntur* du jésuite Jérôme Nadal † 1580 (= Hieronymus Natalis); les *Evangelicae historiae imagines* avaient été publiées à part en 1593. Imprimé chez Martin Nutius à Anvers en 1594, il comporte 153 gravures à pleine page (verso en blanc), signées pour la plupart des noms des frères Wierix (Jean, Jérôme, Antoine) et d'Antoine Collaert. Autour d'un groupe central, d'autres scènes complémentaires gravitent à des plans différents. « Les compositions esquissées par Natalis, dessinées par Martin de Vos ou Bernardino Passeri, étaient confiées au burin des trois frères, renommés pour la finesse de leur touche et qui gravaient dans la manière de Philippe Galle » (J. Corblet, *Les dessins du Père Jérôme Natalis*, dans *Revue de l'art chrétien*, t. 8, 1864, p. 362-375; citation, p. 365).

Ces gravures connurent un grand succès et furent même publiées en album, ou en images volantes, — voire accompagnées d'un texte piteusement modernisé —, jusqu'à la deuxième moitié du 19e siècle : *La Vie de Notre-Seigneur... illustrée de 130 gravures... du P. J. Natalis* (2 in-fol., Paris, 1863; rééd., 1866) par P.-F. Brispot. Pourtant, l'imprimeur avait obtenu le 14 août 1593 un bref de Clément VII qui interdisait à quiconque la réimpression du texte et des gravures (« seu carum imaginum aliquot extractio, delineatio, scalptio, extractarum impressio, venditio, traditio et retentio ») sous peine d'une amende de mille ducats dans les États du pape, ou ailleurs d'une excommunication *latae sententiae*!

L'histoire des livres de méditations illustrées a été fort bien ébauchée par M. Nicolau, *Un autor desconocido en la historia de la meditación, Jerónimo Nadal*, dans *Revista española de teología*, t. 2,1942, surtout p. 126-141.

Il convient de souligner la place étonnante prise par les Bibles illustrées aux 17e et 18e siècles. Graveurs et imprimeurs ne s'en lassent pas plus que leur clientèle. Comme le précise le titre des *Figures des histoires de la sainte Bible* (Paris, 1633), c'est « pour l'exercice ordinaire des âmes dévotes et contemplatives ». La longue et importante préface d'Antoine Girard † 1679 à ses *Peintures sacrées sur la Bible* (Paris, 1653, in-folio; cf DS, t. 6, col. 399-400) mériterait une étude; elle expose le mystère de Dieu, sa connaissance par les créatures et aussi par les images :

« Tous n'étant pas capables de lire le livre du monde et moins encore celui de la Bible.., nous exprimons en plusieurs peintures tout ce que ces deux livres (les deux Testaments) ont de plus rare, dans la créance que les traits de la peinture donnent plus souvent dans les yeux et font plus d'impression sur les esprits que les caractères d'un livre... Nous retenons beaucoup mieux ce qui entre par la porte de notre œil que ce qui frappe simplement l'oreille ».

C'est ce même souci de « l'*instruction* » et de « l'*amendement* » que l'on retrouve dans les ouvrages similaires de Le Maistre de Sacy (Paris, 1669), des protestants David Martin (Anvers, Mortier, 1700) et Jacques Saurin (La Haye, 1728), et aussi

bien dans l'album publié chez Pierre Mariette à Paris (*L'Ancien Testament mis en figures*, *Le Nouveau Testament mis en figures*).

2. **Instruire et moraliser** le chrétien, individuellement ou collectivement, c'était bien l'intention des équipes missionnaires bretonnes autour de Michel Le Nobletz, Julien Maunoir et Vincent Huby, lorsqu'ils utilisaient systématiquement « cartes », « tableaux énigmatiques » ou « images morales ». A chacun ou en groupe, le missionnaire et ses aides expliquaient l'image où, sous des formes allégoriques, étaient représentés, dans un cœur, le combat des vices et des vertus, les tentations humaines, le dessein de salut et la passion du Christ rédempteur. De Michel Le Nobletz † 1652 on conserve encore des spécimens des « cartes » qu'il faisait expliquer et, au besoin, répandre, car, ordinairement « de très petites dimensions, elles étaient d'un usage individuel ». Les tableaux de V. Huby † 1693 ou *Miroir de l'âme* servaient, au contraire, à des explications collectives. De ces planches, Huby avait composé un commentaire, qui est perdu : *Les images morales et leur explication*; mais on conserve de lui une *Apologie des images ou peintures morales, autrement dit des tableaux* (réédition dans coll. de la Bibliothèque des Exercices 33, Enghien, 1911, p. 18-31; cf DS, t. 7, col. 846-847).

Ces « cartes » ou « images morales », par lesquelles « Dieu se sert des choses sensibles pour nous faire concevoir les spirituelles » (p. 27), connurent une vogue considérable jusqu'au début du 20e siècle. On ne trouve plus guère ces planches gravées; nous ne pouvons les apprécier que dans des recueils aux titres divers, les *Miroirs*, par exemple. Inspirés sans doute par le *Speculum humanae salvationis* (14e siècle), dont plusieurs manuscrits ont été illustrés, ils exposent le sort de l'âme. On en connaît différentes sortes : 1) les *Miroirs du pécheur pénitent*, dont la première édition est peut-être celle parue à Louvain chez H. Haestens, en 1627, et qui est l'œuvre d'un capucin. 2) Le *Miroir du pécheur*, œuvre de missionnaires capucins, au 18e siècle. 3) Le *Miroir de l'âme* ou *des âmes* a été répandu par Vincent Huby. Cette « exposition des différents états des âmes par rapport à Dieu » circula en recueil, en album, en tableaux et en images volantes. Les éditions du 19e siècle sont fort nombreuses. La traduction allemande (« Miroir moral et religieux ») parue à Wurtzbourg en 1732 fut particulièrement appréciée. Devenus *Miroir du cœur* ou *Miroir du pécheur*, texte et images seront repris et adaptés par les missionnaires protestants de l'Inde au 19e siècle et diffusés en plusieurs dialectes.

Il convient de signaler ici les ouvrages à emblèmes religieux, dont le succès au 17e siècle fut grand. Certes, ces mignardises ne rappellent en rien les austères « cartes » et « images morales » de la Bretagne. Elles n'ont pas moins pour but de « moraliser ». Cf art. Emblèmes, DS, t. 4, col. 605-609, et A. Spamer, *op. cit.*, *supra*, p. 141-154.

C'est, chez Pierre Mariette, rue Saint-Jacques, à Paris, que furent imprimés *Les emblemes d'amour divin et humain ensemble*, série de cent dix-neuf gravures allégoriques de Jean Messager. Le chanoine Brunet, d'Auxerre, y ajouta des « explications nouvelles, où sont exprimés les différents états de la vie spirituelle et les résolutions que l'âme fidèle y doit prendre » (sous le titre : *Emblesmes sacres avec des explications..*, Auxerre, 1687).

Brunet en profitait pour expurger les vers qu'un bon capucin y avait mis, et il s'en explique : « Lesdites figures étant actuellement entre les mains de tout le monde depuis plus de quarante ou cinquante ans qu'elles ont été imprimées pour la première fois, l'auteur ne donne au public rien de nouveau que ses Explications qui ne peuvent que lui être utiles et édifiantes ». On retrouve dans ces *Emblèmes* quelques gravures des *Pia desideria emblematis illustrata* d'Hermann Hugo (Anvers, 1623; cf DS, t. 7, col. 858), ou des *Amoris divini emblemata* (Anvers, 1615) d'Otto Vaenius.

On sait que les gravures faites par Michel van Lochem pour la *Schola cordis* de Benoît van Haeften † 1648 (Anvers, 1623; cf DS, t. 7, col. 24-27) en ont fait un ouvrage à emblèmes; elles ont été éditées en album où cinquante-quatre figures (sur 55) sont groupées deux à deux; sans doute furent-elles distribuées en feuilles volantes.

3. **Aider l'expérience spirituelle**, telle est l'intention de ceux qui ont illustré les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola † 1556. On sait que le saint ne laissait pas entre les mains du retraitant le livret des *Exercices*. Lorsque les méditations furent imprimées sur des feuilles volantes pour être distribuées aux retraitants, chaque méditation fut souvent accompagnée d'une gravure. On découvre des gravures de ce genre dans des recueils factices de méditations sur les *Exercices*, du milieu du 17e siècle au milieu du 18e. C'est un même fond de gravures, anonymes et d'ailleurs médiocres, qu'on trouve ainsi dans des éditions latines, italiennes et françaises, de Rome, de Prague ou d'Anvers. Texte et dessin (un verset scripturaire est toujours placé au bas du dessin) aidaient le retraitant, — d'esprit cultivé comme d'esprit plus fruste —, à la purification de ses facultés, en particulier la mémoire, fixaient l'attention sur la « composition de lieu » prévue pour la méditation, soutenaient la présence de Dieu et l'offrande de soi, guidaient l'âme enfin vers la contemplation.

On sait combien Thérèse d'Avila faisait cas des images de piété pour ses carmélites comme pour elle-même (DS, t. 7, col. 1491 et 1518).

Suivre l'évolution des images se rapportant à un même thème et en déterminer les variations selon les personnes, les groupes et les communautés auxquels elles étaient destinées, selon les époques et selon les lieux, permettrait sans doute de déceler les courants dévotionnels et occasionnellement mystiques qui ont réagi sur l'imagerie de piété. Retenons deux thèmes : les images du chemin de la croix et les images du Sacré-Cœur.

Si les représentations du chemin de la croix, dans leur forme actuelle, sont de préférence réservées aux lieux de culte ou aux maisons d'exercices spirituels, on les trouvait autrefois aussi sous forme d'images volantes dans les maisons particulières (cf article Chemin de croix, DS, t. 2, col. 2587). Le polonais Adrien Tylkowski † 1695, dans ses *Soliloquia christiana et praxes quaedam* (Francfort, 1668), précise qu'on honorait les lieux où le Christ avait souffert en vénérant chez soi des images qui les rappelaient (cf *Praxis* vi, n. 6, 54; vii, n. 1, 13, 21, 22; viii, n. 3, 6-9, 66; etc). Et on a vu déjà (art. V. Huby, t. 7, col. 849) que « les retraitants (de Vannes et d'ailleurs) priaient, selon leur dévotion, devant l'un ou l'autre des dix-huit tableaux de ce chemin de croix distribués dans les corridors, les escaliers, le jardin ». Ces tableaux sont ceux du livre d'Adrien Parvillers † 1678 qui se trouvait dans chaque chambre de retraitant à Vannes : *Les stations de Jérusalem pour servir d'entretien sur la Passion* (Paris, 1680;

éditions vannetaises antérieures à 1680), et qui recommandait :

« Pour faciliter à tout le monde l'usage de faire les stations, on peut, dans les villes, les attacher ou à plusieurs églises, ou à chapelles, ou à autels, ou à images... » Dans les maisons, une image de la Passion peut suffire : « Si vous ne savez pas lire ou n'avez ce livre, ou personne pour vous le lire, [mais] si vous avez les images des stations, voyez et considérez ce que chacune vous représente, — car tout le monde lit bien dans les images, chacun voit et reconnaît ce qui est dans une image » (Présentation des stations).

Il y a près d'un siècle, Grimouard de Saint-Laurent a rassemblé, à partir d'archives privées, une abondante documentation sur l'imagerie du Sacré-Cœur depuis le moyen âge jusqu'à son temps : estampes, vignettes, tableaux, images sont décrits, voire reproduits (*Les images du Sacré-Cœur au point de vue de l'histoire et de l'art*, dans *Revue de l'art chrétien*, t. 27, 1879, p. 285-335; t. 28, 1879, p. 141-195, 435-474; t. 29, 1880, p. 36-115). L'auteur s'attache à déceler leur filiation, leur évolution artistique ou religieuse. Les révélations faites à sainte Marguerite-Marie † 1690 ont été déterminantes (cf J. de Galliffet, *L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, Avignon, 1733, p. 274-280 : Des images des Sacrés Cœurs). On saisit mieux, à lire l'étude de Grimouard de Saint-Laurent, le phénomène multiplicité des images de piété depuis deux siècles.

Le capucin Hilaire de Barenton (DS, t. 7, col. 465) a repris le sujet, en accordant généreusement et filialement la part du lion, dans l'histoire et l'iconographie du Sacré-Cœur, à la famille franciscaine (*La dévotion au Sacré-Cœur. Doctrine. Iconographie. Histoire*, Paris, 1914, p. 108-139, 169-189). Voir aussi K. Richstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, 2e éd., Ratisbonne, 1924.

4. En guise de conclusion, rappelons l'un ou l'autre **témoignage** sur l'usage et le sens des images de dévotion.

1° *Gain des indulgences.* — Sur une gravure de la fin du 15e siècle, au Cabinet des Estampes de Munich, représentant « la blessure du Christ ouverte dans son côté », on lit : « Celui qui la baise avec émotion, douleur et dévotion, aussi souvent qu'il le fait obtient sept années d'indulgences de la part du pape Innocent (VIII) ». Une autre gravure de la même époque en précise ainsi les conditions : « Tout homme, qui avec un vrai regret et confession et contrition regarde cette blessure... » (W. L. Schreiber, *Manuel de l'amateur de la gravure sur bois et sur métal au XVe siècle*, t. 2, Paris, 1868, n. 1795 et 1788).

2° *Dévotion contemplative.* — Jean-Juste Landsberg (Lansperge) † 1539, chartreux de Cologne, dans un « Exercice au Cœur très pur et très fidèle de notre Seigneur », propose :

« Place une image du Cœur du Seigneur, ou des cinq Plaies ou de Jésus en sa Passion, en un endroit où tu passes souvent... En la regardant, souviens-toi de ton exil et de la captivité misérable du péché. Par des soupirs et un ardent désir élève ton cœur à Dieu... Si la dévotion intérieure t'en presse, tu pourrais baiser cette image en te persuadant que c'est le Cœur du Seigneur, dans lequel tu désires être plongé et immergé (immergere absorberique) » (*Pharetra divini amoris*, lib. 1, p. 5, dans *Opera*, t. 5, Montreuil, 1890, p. 62; cf *Enchiridion militiae christianae*, ch. 53, t. 4, p. 584, où l'auteur suggère une formule de prière en baisant l'image).

3° *Mignardise dévote.* — Dans le goût des emblèmes pieux et des allégories fort à la mode au 17e siècle, saint François de Sales explique à Madame de Chantal (lettre de la fin février 1605) ce que lui suggère une « image dévote » où l'enfant Jésus était assis sur un cœur : « Il me playsoit en cette image que Jésus estoit assis et se reposoit, car cela me représentoit une stabilité, et me playsoit qu'il y estoit enfant, car c'est l'aage de parfaite simplicité et douceur » (*Œuvres*, t. 13, Annecy, 1904, p. 17).

Ce serait mal interpréter l'intention des auteurs d'emblèmes de n'y voir que ces mignardises. Mme Guyon † 1717 (cf DS, t. 6, col. 1306-1336) a remarquablement démontré, dans *L'âme aimante de son Dieu, représentée dans les emblèmes de Hermannus Hugo et dans ceux d'Othon Vaenius sur l'amour divin* (Cologne, 1716; Paris, 1790), que « leur intention a été de nous y représenter le progrès ordinaire et gradatif des âmes, dont la conversion commencée par la crainte des jugements de Dieu, continue par le désir de ses récompenses, par la douleur, par la joie, par l'espérance, qui font que l'on s'approche de Dieu en vue de ses dons, et par ce moyen l'on s'avance vers la perfection de degrés en degrés »; mais enfin, « c'est la voie où prédomine le pur amour » (n. 11; la préface est de l'éditeur, mais elle reflète bien l'esprit de Mme Guyon).

4° *Formation chrétienne.* — Vincent Huby ou l'un de ses collaborateurs constate que les participants aux retraites bretonnes sont si contents, « aussi bien les savants que les ignorants, qu'une personne de robe, d'un bel esprit et reconnu dans le pays pour un homme de bon sens, m'a dit... qu'il faisait plus d'état de l'explication du tableau qu'il venait d'entendre que de tous les sermons d'un avent qu'on prêchait dans sa paroisse » (*Retraite de Vannes*, Vannes, 1678, p. 51-52; cf DS, t. 7, col. 844).

5° *Expérience mystique.* — Thérèse Martin † 1897 nous fait la confidence d'un événement qui précéda son entrée au carmel de Lisieux : « Un dimanche, en regardant une photographie (d'une image) de notre Seigneur en croix, je fus frappée par le sang qui tombait de ses mains divines; j'éprouvai une grande peine en pensant que ce sang tombait à terre sans que personne ne s'empresse de le recueillir, et je me résolus de me tenir au pied de la croix pour recevoir la divine rosée qui en découlait, comprenant qu'il me faudrait ensuite la répandre sur les âmes » (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 109). Sainte Thérèse d'Avila, *Vida*, ch. 9, raconte une expérience analogue.

Les images de piété depuis longtemps foisonnent : iconographie du Christ et des principaux mystères de sa vie (enfance et Passion surtout), du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur; iconographie de la Vierge et des saints; images décoratives des maisons; images pour les exercices de piété personnelle : prières vocales, méditation, contemplation; images-tableaux pour l'instruction religieuse en groupe; images-cantiques; images-souvenirs, de l'annonce d'un baptême au billet d'enterrement; images-convocations à des réunions ou exercices de piété; images de corporation avec l'image du saint patron ou d'un mystère; les billets du saint du mois; images de pèlerinages; images-récompenses, etc.

Ce que les bibliothèques publiques et les archives privées conservent de tout cela est bien peu de chose; on rencontre parfois, avec joie, des recueils et des

albums, édités ou factices, d'images de piété. Cette multiplicité atteste en définitive une influence religieuse indéniable : l'image nourrit et soutient la pratique chrétienne, elle est occasion de progrès spirituel.

André Rayez.

IMAGINATION. — 1° Sur le rôle de l'image et de l'imagination dans la vie contemplative, en particulier chez les réformateurs carmes, voir art. Images et contemplation, t. 7, col. 1491-1497.

2° Pour une réflexion plus générale sur l'imagination et l'imaginaire dans la vie spirituelle, voir les articles : Structure de l'Ame, Méditation, Mémoire, Oraison, Symboles.

IMIER DE JÉSUS, frère des Écoles chrétiennes, 1855-1927. — Né à Isnières, diocèse de Rodez, le 9 janvier 1855, Antoine Lafabrègue, entra dans l'Institut des frères des Écoles chrétiennes où il prononça ses vœux perpétuels le 8 septembre 1883. Après vingt années de professorat, il fut directeur de collège, visiteur du district de Moulins, provincial des États-Unis, assistant du supérieur général. Élu supérieur de l'Institut le 17 mai 1913, il démissionna en 1923 et mourut à Montferrand, le 27 décembre 1927. Pour la direction spirituelle de ses frères en religion, il publia de 1914 à 1922 des *Circulaires* dont voici les principaux titres : *La sainteté dans la vie religieuse*, 18 janvier 1914, 42 p.; *L'apostolat surnaturel du religieux éducateur*, 6 janvier 1915, 71 p.; *Règles et observance régulière*, 6 janvier 1916, 120 p.; *Exemples de sainteté et d'apostolat selon la Règle*, 1er janvier 1917, 46 p.; *Esprit de foi. Vie d'union à Jésus-Christ*, 1er janvier 1918, 98 p.; *La vie intérieure. Ses moyens*, 6 janvier 1920, 6 janvier 1921, 6 janvier 1922, 117 + 72 + 107 p. Ces *Circulaires* furent rééditées en deux volumes (350 + 390 p.) à Paris, en 1922-1923. L'auteur s'était proposé « d'écrire un petit traité de la sainteté propre à notre état (de frères des Écoles chrétiennes), de celle que notre bienheureux Père a rêvée pour ses enfants ». Les dernières sont un commentaire ascétique des *Moyens de devenir intérieur* présentés par saint Jean-Baptiste de la Salle dans son *Recueil de différents petits traités*.

1. *Esprit de foi. Vie d'union à Jésus-Christ.* — Après quelques considérations sur l'esprit de foi qui est l'esprit caractéristique des frères, l'auteur commente la phrase du fondateur :

« Le premier effet de la foi est de nous attacher fortement à la connaissance, à l'amour, à l'imitation et à l'union de Jésus-Christ : à la connaissance, puisque c'est en cela que consiste la vie éternelle; à l'amour, puisque celui qui ne l'aime pas est un réprouvé; à l'imitation, puisque les prédestinés doivent lui être conformes; à l'union, puisque nous sommes à l'égard de Jésus-Christ comme les branches d'une vigne, qui sont mortes lorsqu'elles en sont séparées (*Recueil*.., éd. de 1898, Versailles, p. 155-156; cité, t. 2, p. 7).

Imier de Jésus expose en quoi consiste cette union, ses degrés, le rôle de l'intelligence, du cœur et de la volonté dans cette « intimité active », et les fruits qui en découlent. Il résume sa pensée : « Notre union à Jésus fait de nous des sauveurs d'âmes, à son imitation et par son secours. Jésus est le seul rédempteur, le seul qui agisse efficacement sur les esprits par la vérité, sur les volontés par son amour » (t. 2, p. 41-42).

2. *La vie intérieure. Ses moyens.* — Trois *Circulaires*, représentant plus de 300 pages, étudient la vie intérieure et les *Moyens de devenir intérieur* énumérés dans le *Recueil*. Imier de Jésus résume tout d'abord la notion de vie intérieure.

« La vie intérieure est un développement progressif de la grâce sanctifiante et de l'activité surnaturelle dans l'âme juste qui, docile à la conduite de l'Esprit Saint, se détache d'elle-même et des créatures, agit, souffre et prie sous le regard de Dieu, en union à Jésus, avec un fervent désir de lui ressembler » (t. 2, p. 46-47). « De ce qu'un chrétien, un religieux, se maintiennent en état de grâce, on ne peut donc pas conclure, sans autre élément d'information, qu'ils soient des *hommes intérieurs*. Il faudrait connaître aussi avec quelle docilité ils coopèrent à l'action de Jésus en eux, avec quelle intimité respectueuse ils lui parlent et l'écoutent dans la prière, avec quel courage ils s'unissent à lui dans le travail et la souffrance » (p. 48).

Sous trois titres : Privations, Fidélités, Applications, l'auteur décrit l'itinéraire spirituel, ébauché par le fondateur, pour conduire les frères à l'union divine. « Le point de départ de cette montée est la fuite du péché véniel.., et le point d'arrivée une espèce de nécessité... de s'occuper de Dieu et des choses de Dieu. La route et les lacets qu'il faut suivre, nos Règles, nos vœux, nos devoirs d'état les tracent avec sûreté; on ne s'égare pas en s'y tenant » (p. 357-358).

Notice sur le T. H. Frère Imier de Jésus, Paris, 1929. — G. Rigault, *Histoire générale de l'Institut des frères des Écoles chrétiennes*, en particulier, t. 7, Paris, 1949, p. 359; t. 8, p. 404; t. 9, p. 203-204, 217-218, 223.

Pierre Loubet.

IMITATION DU CHRIST. — I. *Dans l'Écriture.* — II. *Dans la tradition spirituelle.* — III. *Réflexion théologique.* — IV. *Applications dans la vie spirituelle.*

I. DANS L'ÉCRITURE

Dans l'histoire de la spiritualité le thème de l'imitation de Jésus-Christ tient une place importante. Alors que le verbe « imiter » ne se trouve pas dans l'Évangile, les chrétiens ont compris que l'invitation à « suivre » Jésus signifiait un appel à l'imiter. Comme l'écrit saint Augustin, « quid est enim sequi nisi imitari? » (*De sancta virginitate* 27, PL 40, 411b). Cette interprétation s'est imposée jusqu'à la Réforme. On assiste alors à un tournant : tout en reconnaissant que le Christ était à la fois Don et Exemple, Luther a mis de plus en plus l'accent sur le premier aspect. Dans sa réaction contre la piété médiévale, il eut tendance à voir dans l'imitation une tentative orgueilleuse de l'homme pour acquérir des mérites et la Réforme est restée très marquée par cette suspicion. A l'imitation du Christ *(Nachahmung)* elle oppose la « suite du Christ » *(Nachfolge)* comme réponse, dans la foi et l'obéissance, à son appel.

La critique luthérienne comporte une part de vérité. On ne peut imiter le Christ, comme un héros humain. Pour reprendre les réflexions de J. Guitton, « si Jésus est homme, il est seulement un modèle, un héros... Mais s'il est Dieu, il existe nécessairement entre lui et les siens une participation toute différente et qui ne peut que s'identifier à la relation que l'Incréé soutient avec les consciences » (*Le problème de Jésus*, t. 2 *Divinité et résurrection*, Paris, 1953, p. 107). Et quand, attiré par le portrait du Christ, le fidèle essaie d'en

reproduire les traits, il ne doit jamais oublier qu'il est attiré par le Christ lui-même. L'effort du croyant pour ressembler à son Maître se développe dans le domaine de la grâce et non dans celui d'un volontarisme stoïcien.

Le thème de l'imitation tient très peu de place dans une *Concordance* de la Bible. Le *Vocabulaire de théologie biblique* ne comporte pas d'article *Imitation* et se borne à renvoyer aux mots « Disciple » et « Suivre ». En la circonstance, l'enquête philologique est trompeuse; c'est un fait bien établi que les mots ne se correspondent pas strictement d'une langue à l'autre et qu'il faut s'attacher aux idées plus qu'aux mots. Aussi retiendrons-nous nombre de textes où n'apparaît pas directement le vocabulaire de l'imitation, mais où l'idée se trouve nettement impliquée.

1 DANS L'ANCIEN TESTAMENT

A la différence du monde grec qui attribue à l'imitation une grande importance soit dans sa réflexion philosophique (Platon), soit dans sa conception de l'art comme imitation de la nature (Platon et Aristote), soit dans la pédagogie (valeur attractive de l'exemple), la Bible semble ignorer les vertus de l'imitation. La Septante n'emploie pratiquement pas les mots μιμέομαι-μιμητής.

En réalité, cette notion s'exprime sur un autre registre. Israël vit dans un univers de la « solidarité »; une communauté de destin unit à ce point le père et ses descendants que la vie de l'ancêtre éponyme reflète et détermine le destin de la tribu ou de la nation (cf J. de Fraine, *Adam et son lignage. Étude sur la notion de la personnalité corporative dans la Bible*, coll. Museum lessianum, Bruges, 1959). Il va donc de soi que les fils doivent suivre la manière de faire de leurs pères.

Particulièrement typique la réponse que les Réchabites font à Jérémie qui leur a offert une coupe de vin : « Nous ne buvons pas de vin, car notre ancêtre Yonadab, fils de Rékab, nous a donné cet ordre : Vous ne boirez jamais de vin, ni vous, ni vos fils; de même, vous ne devez pas bâtir de maison, ni faire de semailles, ni planter de vigne, ni avoir de possession; mais c'est sous la tente que vous habiterez toute votre vie, afin de vivre de longs jours sur le sol où vous êtes des étrangers » (*Jér.* 35, 6-7). Jérémie s'appuie sur cette fidélité pour stigmatiser la conduite de ses contemporains qui ont abandonné le Dieu des pères pour suivre des dieux étrangers.

A la différence des grecs, les israélites n'expriment pas en termes abstraits, mais concrets, leur conception de la vie. En anciens nomades, ils usent volontiers du thème de la voie *(dérék)* et de la marche (*halak aharay*, marcher derrière; *halak be*, marcher dans, au sens de se conduire de telle ou telle façon). A l'imitation de ceux de l'Égypte, les livres de sagesse se présentent comme les instructions d'un père à son fils. Alors qu'en Grèce le sage s'adresse en ami à ses disciples, en Orient il revendique l'autorité paternelle et considère ses élèves comme des fils (vg *Prov.* 1, 8; 2, 1; 3, 1; etc). Ceux-ci doivent donc « marcher dans la voie de leur père ». C'est par ce biais qu'on retrouve l'idée d'imitation, puisque l'enseignement n'est pas coupé de la vie concrète (cf P. Gutierrez, *La paternité spirituelle selon saint Paul*, coll. Études bibliques, Paris, 1968, p. 33, n. 2 et 3). On comprend ainsi que Paul invite ses fidèles à l'imiter parce qu'il les a engendrés par l'Évangile (1 *Cor.* 4, 16; *infra*, col. 1554).

Dans les livres tardifs de la Bible, on trouve l'évocation des exemples de vertu donnés par les ancêtres. Ainsi Judith (8, 21-23) rappelle la manière dont Isaac, Jacob, Moïse ont plu à Dieu à l'heure de l'épreuve. Ben Sirach (44-50) a dressé la plus belle galerie des ancêtres, pour inviter ses disciples à résister à l'attrait des mœurs grecques et à persévérer dans la voie des Pères (voir aussi 1 *Macc.* 2, 51-64, et les *Testaments des douze Patriarches*, apocryphe datant sans doute du 1er siècle av. J.-C.). C'est dans le même style que l'auteur de l'épître aux Hébreux (11) dresse la liste des témoins qui ont donné un bel exemple de foi.

La différence de mentalité entre le monde biblique et le monde grec apparaît clairement encore à propos de l'*imitatio Dei*. Les philosophes stoïciens en particulier ont assigné à l'homme la tâche d'imiter les perfections divines :

Ce que nous découvrirons des dieux, l'homme qui veut plaire aux dieux et leur obéir, doit s'efforcer de le réaliser le plus possible par la ressemblance avec eux : si la divinité est fidèle, il doit lui aussi être fidèle; si elle est libre, il doit, lui aussi, être libre; si elle est bienfaisante, il doit lui aussi être bienfaisant; si elle est généreuse, il doit lui aussi être généreux. Ainsi doit-il désormais tout faire et tout dire comme un émulateur de Dieu (Épictète, *Entretiens* II, 14, 12-13; voir DS, t. 4, col. 825-827).

Philon d'Alexandrie s'est inspiré de ces développements en fondant l'obligation de ressembler à Dieu sur le fait que celui-ci a créé l'homme à son image et à sa ressemblance (cf art. Église grecque, DS, t. 6, col. 814-815).

Malgré ce principe de la *Genèse*, on ne peut dire que l'ancien Testament développe l'idée de l'imitation de Dieu; tout l'accent porte sur la transcendance divine et sur la fidélité à l'alliance. L'injonction du Code de sainteté : « Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint » (*Lév.* 19, 2, etc), ne signifie certes pas que l'homme puisse imiter la sainteté divine. Parce que Dieu est l'Être séparé, situé au-delà de toutes les représentations (d'où l'interdiction des images, *Ex.* 20, 4), le peuple d'Israël, et chaque membre de la communauté, doit s'abstenir de toute impureté (au sens rituel) et pas seulement de toute faute morale. Le mot d'ordre constant, c'est que l'homme doit « marcher dans les voies de Yahvé »; en ce sens on peut parler de « marcher derrière Yahvé ». « C'est Yahvé votre Dieu que vous suivrez et c'est lui que vous craindrez, ce sont ses commandements que vous garderez, c'est à sa voix que vous obéirez, c'est lui que vous servirez, c'est à lui que vous vous attacherez » (*Deut.* 13, 5).

En ce verset, l'accumulation des synonymes manifeste bien les harmoniques du thème de la marche à la suite de Yahvé (voir aussi 1 *Rois* 14, 8; 18, 21; 2 *Rois* 23, 3). La notion d'obéissance domine, une obéissance qui dans le *Deutéronome* est ennoblie par l'amour (5, 33; 6, 5, etc; voir DS, art. Obéissance), mais il n'en reste pas moins que la Torah est la norme sur laquelle l'homme doit régler sa conduite, et non pas Dieu dans sa majesté suprême. Voir R. Koch, *L'imitation de Dieu dans la morale de l'ancien Testament*, dans *Studia moralia*, t. 2, Rome, 1964, p. 73-88.

Quelques textes rabbiniques postérieurs à l'époque du nouveau Testament invitent à imiter la miséricorde de Dieu. Ainsi Abba Saul déclarait : « Je lui ressemblerai (à Dieu); de même qu'il est miséricordieux et compatissant, ainsi serai-je miséricordieux et compatissant » (*Mekhilta* sur *Ex.* 15, 2). « Le Saint, béni soit-il, est appelé miséricordieux : sois également

miséricordieux; il est appelé aussi compatissant : sois pareillement compatissant... Il est appelé plein de bonté : sois aussi plein de bonté » (Sifré sur *Deut.* 11, 22, § 49; résumé d'après C. Spicq, *Théologie morale du nouveau Testament*, t. 2, coll. Études bibliques, Paris, 1965, p. 705, n. 2).

Il conviendrait d'étudier à propos de ces sentences les influences subies (grecques comme dans le cas de Philon?) et les réactions suscitées par cet enseignement nouveau. Nous ne pouvons que renvoyer aux études spécialisées : I. Abrahams, *Studies in Pharisaism and the Gospels*, t. 2, Cambridge, 1924, p. 138-182. — A. Marmorstein, *Die Nachahmung Gottes* (*Imitatio Dei*) *in der Agada*, dans *Jüdische Studien* (Festschrift J. Wohlgemuth, 1928), p. 144-159. — M. Buber, *Imitatio Dei*, dans *Mamre*, 1946, p. 32-43. — H. J. Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1950, p. 286-301. — D'après Buber et Schoeps, l'invitation à imiter Dieu serait motivée par l'idée que l'homme a été créé à l'image de Dieu, mais cette explication est discutée par J. Jervell, *Imago Dei. Gen 1, 26 f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen, 1960, p. 92-93.

Exposé d'ensemble sur le thème de l'imitation dans la Bible et la philosophie grecque : A. Heitmann, *Imitatio Dei*, collection Studia anselmiana 10, Rome, 1940, p. 1-66. — Voir aussi V. J. M. Nielen, *Die Kultsprache der Nachfolge und Nachahmung Gottes und verwandter Bezeichnungen im neutestamentlichen Schrifttum*, dans *Heilige Ueberlieferung* (Festgabe Herwegen), Münster, 1938, p. 59-85.

2. LA MARCHE A LA SUITE DU CHRIST DANS LES SYNOPTIQUES

A la différence du reste du nouveau Testament, les évangiles (synoptiques et Jean) utilisent constamment le verbe ἀκολουθεῖν pour désigner l'attachement des disciples à Jésus. Marcher derrière Jésus apparaît l'attitude caractéristique de ceux que celui-ci a appelés et qui sont les témoins par excellence de ses actes et de son enseignement. Par contre, le vocabulaire de l'imitation manque, alors qu'il est bien attesté dans le *corpus* paulinien. Cette différence dans la langue attire l'attention sur une différence beaucoup plus profonde : les rapports des disciples avec Jésus ne pouvaient être du même type que ceux des croyants, comme Paul, qui n'avaient pas connu le Jésus de l'histoire et vivaient dans la foi au *Kyrios* glorifié. La distinction entre la *Nachfolge*, comme marque de la période prépascale, et la *Nachahmung*, comme caractère des temps postérieurs, est donc nécessaire. Il conviendra cependant de nous demander si, dans la marche à la suite de Jésus, n'étaient pas déjà contenues les dispositions essentielles qui s'épanouiront dans l'imitation au sens paulinien.

Réflexions méthodologiques. — La bibliographie est considérable. Nous nous bornons à signaler les contributions les plus marquantes de la dernière décade.

a) Du côté catholique, le travail principal est celui d'Anselm Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen. Studien über das Verhältnis der neutestamentlichen Jüngerschaft zur urchristlichen Vorbildethik*, Munich, 1962 (résumé : *Jünger des Herrn*, Munich, 1964; traduction française : *Suivre et imiter le Christ d'après le nouveau Testament*, Paris, 1966, citée ici). Schulz est très influencé par les articles parus dans Kittel (Ἀκολουθέω, t. 1, p. 210-216, par Kittel; Μιμέομαι-μιμητής, t. 4, p. 661-678, par W. Michaelis). Il met en œuvre la méthode de la *Formgeschichte* et, sans un sentiment suffisant du caractère hypothétique de son classement, il oppose trop systématiquement les diverses couches de la tradition. Selon lui, ἀκολουθεῖν a six acceptions différentes : l'accompagnement physique par le peuple, les sympathisants, les Douze ou quelques disciples isolés; — l'obligation de l'élève (*Luc* 14, 27; *Marc* 8, 34); — métaphore du μαθητής (*Marc* 1, 17-18; *Mt.* 19, 28); — communauté de destin (*Jean* 12, 26; 13, 36-37; *Apoc.* 14, 4); — signification dérivée: croire (*Jean* 8, 12; 10, 4-5 et 27); — acception morale : suivre = imiter (*Luc* 14, 27; *Marc* 8, 34; 1 *Pierre* 2, 21). Schulz insiste beaucoup sur la correspondance entre les relations de Jésus avec ses disciples et les relations d'un maître juif et de ses élèves (p. 13-24). Ce point de vue avait été pourtant rejeté par K. H. Rengstorf (Μανθάνω, dans Kittel, t. 4, spécialement p. 434-465). Il manque à Schulz d'avoir assez souligné la communauté de vie qui existe entre Jésus et ses disciples.

R. Schnackenburg a dressé un bilan, bien charpenté, des textes dans *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes* (Munich, 1954 et 1962; trad. franç. *Le message moral du nouveau Testament*, Le Puy-Lyon, 1963 et 1967, p. 43-52, 145-150, 186-196).

On trouve dans la *Théologie morale du nouveau Testament* de C. Spicq une mine de références et d'aperçus de valeur (p. 688-744). Tout est ordonné à partir du thème de l'image de Dieu, ce qui est normal d'un point de vue systématique, mais ne permet pas de saisir le développement historique du thème de l'imitation du Christ.

b) Du côté protestant, E. Larsson (*Christus als Vorbild. Eine Untersuchung zu den paulinischen Tauf- und Eikontexten*, Upsala, 1962) a centré son travail sur l'interprétation des textes qui mettent le baptême en relation avec la mort et la résurrection du Christ (*Rom.* 6, 1-11; *Col.* 2, 11, à 3, 4; *Gal.* 2, 19-20; *Éph.* 2, 4-7) et sur ceux qui considèrent le Christ comme l'image de Dieu (*Col.* 3, 10 svv (et 1, 15); *Éph.* 4, 24; *Phil.* 2, 5-11; 2 *Cor.* 3, 18, et 4, 4; *Rom.* 8, 28-30; 1 *Cor.* 15, 44-49). L'auteur a eu le souci de relier l'enseignement paulinien à la tradition évangélique. De là, un chapitre, auquel nous sommes très redevable, sur la *Nachfolge Jesu* dans les évangiles (p. 29-47).

c) En 1966, les *Ephemerides theologicae lovanienses* ont publié deux importantes contributions de Thysman et de Aerts. R. Thysman étudie *L'éthique de l'imitation du Christ dans le nouveau Testament. Situation, notations et variations du thème* (t. 42, p. 138-175). L'auteur distingue nettement le thème théologique de la « suite » du Christ, essentiellement religieux, et le thème éthique de l'imitation. Dans le cas de « *suivre le Christ* » ou « *être disciple* », « il s'agit d'une communauté stable ou d'une communion de vie au Christ, qui part d'une initiative divine, qui est don, grâce ». — Concept éthique, celui d'*imitation*, peu attesté dans les synoptiques, mais développé dans les épîtres, apparaît surtout dans un contexte de parénèse ou de liturgie baptismale (p. 147). Malgré le caractère parfois artificiel de cette distinction, R. Thysman a rédigé un bon chapitre de théologie biblique et conclut à l'importance de l'imitation du Christ pour la théologie morale.

Th. Aerts (*Suivre Jésus. Évolution d'un thème biblique dans les évangiles synoptiques*, p. 476-512, riche bibliographie), bien que la critique contemporaine insiste sur les tendances propres à chaque évangéliste (*Traditionsgeschichte*), pense que, pour le thème de la « suite de Jésus », on peut étudier ensemble les trois synoptiques. Il distingue trois stades : 1) la tradition au stade pré-communautaire (centré sur l'appel des disciples), — 2) la tradition au stade communautaire (les conditions pour suivre Jésus), — 3) la tradition au stade rédactionnel. La distinction entre le premier stade et le second reste souvent hypothétique. Mais en général on appréciera la finesse des analyses de Th. Aerts qui sait prendre ses distances vis-à-vis des positions systématiques de la critique allemande.

d) Dans les années 1967-1968 ont paru en Allemagne deux études protestantes, orientées dans un sens diamétralement opposé. Dans *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (Tübingen, 1967), H. D. Betz s'emploie à distinguer la *Nachfolge*, concept palestinien, et la *Mimesis* cultuelle telle qu'on la trouve dans les religions à mystères. Selon la première partie, on ne peut guère savoir quels furent les rapports entre Jésus et ses disciples; Betz met au compte de la *Gemeindetheologie* la plupart des *logia* relatifs à la suite de Jésus. La structure de la pensée de Paul ne serait pas gnostique, mais mystérique (*mysterienhaft*); Paul ne connaissait rien sur le Jésus de l'histoire (p. 178) et il s'agit pour lui seulement d'une configuration du chrétien au mystère de mort et de résurrection du Christ. Le thème de l'imitation morale n'apparaît

qu'avec la *1a Petri* et trouve son point culminant dans le *Martyre de Polycarpe*.

La thèse de M. Hengel (*Nachfolge und Charisma. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Studie zu Mt. 8, 21 f. und Jesu Ruf in die Nachfolge* (Berlin, 1968) constitue une réaction très vive contre l'idée que Jésus se soit comporté comme un rabbin à l'égard de ses disciples. Partant du *logion* « Suis-moi et laisse les morts enterrer leurs morts », il met en valeur le caractère prophétique et eschatologique de cet appel et le compare à celui des « prophètes » zélotes, si nombreux alors, qui cherchaient à entraîner le peuple dans le désert pour y recevoir « les signes du salut ». Ajoutons que M. Hengel souligne bien les différences entre Jésus et les zélotes. On apprécie dans ce travail l'effort pour atteindre le Jésus de l'histoire par delà toutes les hypothèses très contestables qui s'accumulent au sujet de la *Gemeindetheologie*, mais on prendra ses distances vis-à-vis de l'idée que Jésus est seulement l'annonciateur de la crise eschatologique imminente.

1° L'imitation de Dieu dans la prédication de Jésus. — En quelques mots, Marc a résumé la première prédication de Jésus : « Les temps sont accomplis et le Règne de Dieu est tout proche : repentez-vous et croyez à la bonne nouvelle » (1, 15). Il s'agit d'une proclamation eschatologique, qui ne prend tout son sens que si on la replace dans le contexte du temps, marqué par une ardente expectative du siècle futur (cf les apocalypses et les textes de Qumrân) et spécialement par l'appel radical de Jean-Baptiste. Le grand tournant de l'histoire est arrivé; Dieu prend en main sa cause, il va établir son Règne parmi les hommes. A ceux-ci d'entrer dans l'événement par un retournement complet de mentalité (*metanoia*; voir art. Conversion, DS, t. 2, col. 2232-2235).

Jésus ne se borne pas à déclarer que les promesses de l'Écriture sont en train de se réaliser (*Luc* 4, 18-19); il se présente comme celui par qui la Bonne Nouvelle opère son œuvre, selon la conception traditionnelle de la Parole de Dieu efficace (*Is.* 55, 10-11, et parabole du semeur). Il s'emploie en même temps à faire découvrir à ses auditeurs la véritable nature de ce Règne de Dieu qu'ils imaginaient sous des formes extérieures et empreintes de nationalisme. Trop d'auteurs se représentent de façon simpliste Jésus comme le simple annonciateur de la Fin *(Naherwartung)*. J. Ratzinger fait remarquer que, d'un simple point de vue historique, pareille réduction du message de Jésus rend incompréhensible le développement du christianisme (*Einführung in das Christentum*, Munich, 1968; trad. franç., *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Tours, 1969, p. 141-143). Si Jésus n'avait été qu'un apocalypticien comme tant d'autres à cette époque, pourquoi son œuvre aurait-elle survécu?

En réalité, dans l'annonce du Règne, la manifestation du Nom de Dieu tient une place essentielle. Parce que Jésus vit lui-même sa qualité de Fils selon un mode unique, il dit *Abba*! avec un accent qui a profondément marqué son entourage. Par sa parole et son action, il révèle le vrai visage de Dieu et apprend à ses disciples à glorifier le Père qui voit dans le secret. Il leur inculque le sens de leur dignité d'homme non en partant de l'idée qu'ils ont été créés à l'image de Dieu, mais existentiellement en leur apprenant à vivre sous son regard et à l'invoquer comme Père.

Jésus fixe comme objectif la propre perfection de Dieu (selon *Mt.* 5, 48). Le texte parallèle de Luc, qui s'harmonise mieux avec le contexte antécédent (amour des ennemis) et semble plus conforme à la déclaration originelle de Jésus, invite à la miséricorde : « Devenez (γίνεσθε, c'est un effort à poursuivre) miséricordieux, comme votre Père est miséricordieux » (*Luc* 6, 36). C'est ainsi que les hommes seront « les fils du Très-Haut » (v. 35) (voir R. Schnackenburg, *Le message moral*, p. 145-147).

Cette miséricorde du Père, qui fait luire son soleil et pleuvoir sa pluie sur les justes comme sur les pécheurs, est concrètement représentée par le ministère de Jésus qui, au grand scandale des pharisiens, accueille les pécheurs publics et mange à leur table. Typique à cet égard la manière dont Jésus justifie sa conduite en se référant à celle du Père quand il raconte les paraboles de la miséricorde (*Luc* 15). Ce point a été excellemment mis en lumière par J. Dupont (« *Soyez parfaits* », *Mt. 5, 48;* « *Soyez miséricordieux* », *Luc 6, 36*, dans *Sacra Pagina*, t. 2, Paris-Gembloux, 1959, p. 161).

L'imitation de Dieu pour un chrétien ne représente donc pas la poursuite d'une perfection abstraite, telle que la réflexion philosophique peut la concevoir, mais l'imitation d'un Dieu qui se compromet dans l'histoire et se révèle à nous en Jésus-Christ (E. J. Tinsley, *The Imitation of God in Christ. An Essay on the Biblical Basis of Christian Spirituality*, Londres, 1960).

Comme nous le verrons, dans le seul passage paulinien où il est question de l'*imitatio Dei* (*Éph.* 5, 1), celle-ci est mise étroitement en rapport avec le pardon mutuel (4, 32) et l'exemple du Christ (5, 2). La correspondance entre la doctrine de Paul et celle de Luc est frappante et permet de conclure que Paul se réfère dans la circonstance à une tradition évangélique.

2° L'appel des disciples. — Les emplois les plus caractéristiques du verbe ἀκολουθεῖν dans les synoptiques se rencontrent dans les récits de vocation : appel des quatre premiers apôtres sur les bords du lac de Galilée (*Marc* 1, 16-20 et par.), appel de Lévi à son comptoir de péager (2, 13-14 et par.), appels divers groupés dans le cadre des signes messianiques de Jésus (*Mt.* 8, 18-22) ou dans celui de la montée vers Jérusalem (*Luc* 9, 57-62).

Le genre littéraire est diversement apprécié. M. Dibelius a sans doute raison d'y voir des paradigmes, composés dans un but parénétique (*Die Formgeschichte des Evangeliums*, 4e éd., Tübingen, 1961, p. 40). L'histoire est racontée pour susciter la disponibilité à l'appel du Seigneur. Il n'y a pas de véritable analogie de structure entre les vocations d'apôtres en Marc et la vocation d'Élisée (1 *Rois* 19, 19-21; cf Th. Aerts, art. cité, p. 482, n. 22). Beaucoup plus que l'auteur du livre des Rois, qui écrit un vrai récit, l'évangéliste centre tout sur la parole de Jésus : « Ici derrière moi, et je vous ferai devenir pêcheurs d'hommes » (*Marc* 1, 17 et par.). Dans son commentaire (*Das Evangelium des Markus*, 1e éd., Göttingen, 1937, p. 31-33), E. Lohmeyer compare l'appel décisif de Jésus à la Parole efficace de Dieu lors de la vocation des grands prophètes de l'ancien Testament. On ne décèle aucun intérêt pour la psychologie des appelés; seules comptent la Parole du Christ et l'obéissance empressée des disciples.

« Suivre le maître » exprimait, dit A. Schulz (p. 16), « la position du disciple par rapport à son maître ». Il ne manque certes pas d'analogies entre la conduite de Jésus et celle des rabbins. Bien que Jésus n'ait pas fréquenté les écoles (cf *Jean* 7, 15), il manifeste une connaissance de l'Écriture qui lui permet de trouver dans les discussions le passage qui désarme ses adversaires. A la manière de son temps, il emploie des sen-

tences dans lesquelles chaque terme a son répondant dans un second membre de phrase, il utilise des techniques de composition qui facilitent la mémorisation, et imagine un grand nombre de paraboles. Après avoir donné son enseignement à la foule, il prend à part ses disciples pour leur expliquer ce qu'ils n'avaient pas compris et leur réserve la révélation des « mystères du Royaume ». Ces analogies, bien étudiées par B. Gerhardsson (*Memory and Manuscript. Oral Tradition and Written Transmission in Rabbinic Judaism and Early Christianity*, Upsala, 1961), offrent le plus grand intérêt pour l'étude de la transmission de la tradition évangélique, mais elles ne nous permettent pas de reconnaître le caractère unique des rapports que Jésus établit avec ceux qu'il appelle à lui.

Comme l'ont montré, par exemple, Rengstorf (dans Kittel, art. Μανθάνω) et M. Hengel *(Nachfolge und Charisma)*, la conduite de Jésus n'a pas de commune mesure avec celle des docteurs de la loi. Normalement ce sont les jeunes désireux de connaître la Torah qui vont trouver un maître et se mettent à son école, non pour le suivre personnellement (« marcher derrière » figure dans des anecdotes se référant à un voyage, selon M. Hengel, p. 57, et n'a pas normalement le sens de « être disciple de »), mais pour étudier la Torah (Hengel, p. 56). Plus un maître a de disciples, plus il est honoré. L'élève reste aux pieds de son maître aussi longtemps qu'il n'a pas acquis toute sa science. Il devient alors un maître indépendant. Tout autre est la situation évangélique. Les scènes de vocation sont centrées sur l'attachement à la personne de Jésus qui prend l'initiative et agit avec une autorité prophétique.

3° **Marche à la suite de Jésus et communauté de vie.** — Attentif au lien entre l'appel de Jésus et l'envoi en mission, A. Schulz conclut que, « dans la couche la plus ancienne de la tradition synoptique, l'expression « suivre Jésus » désigne simplement une fonction, un service, celui de la libération du peuple d'Israël tout entier » (p. 55) et que les exigences si dures posées par Jésus sont seulement « des conditions professionnelles » (p. 37).

Des réserves s'imposent vis-à-vis de cette position unilatérale. Il est vrai que Jésus appelle des disciples pour les associer à son œuvre de prédication et d'expulsion des démons (comparer *Mt.* 10, 1, 7, et 4, 23-25), mais l'utilisation du mot « professionnel » risque d'induire en erreur. Dans le monde moderne, il est fréquent que l'activité la plus personnelle et la plus dynamique se déroule dans des activités complémentaires choisies librement, dans un esprit de gratuité. Or, ce qui ressort de l'Évangile, c'est que la fonction de disciple voué à la proclamation du Règne repose d'abord sur une communauté de vie avec le Maître. Le récit de l'institution des Douze par Marc est très révélateur : « Jésus en établit douze pour qu'ils soient avec lui et pour qu'il les envoyât prêcher » (3, 14). Communauté de vie et envoi en mission sont indissolublement liés : la mission ne peut se réaliser que si cet « être avec Jésus » permet à l'apôtre de représenter son Maître.

Déjà un rabbin n'avait rien d'un professeur moderne qui établit une séparation entre son enseignement et sa vie privée. Il formait ses disciples non seulement par son interprétation de la Torah, mais aussi par la manière concrète dont il la pratiquait (exemples dans B. Gerhardsson, *op. cit.*, p. 181-189). Ce mode de formation est attesté dans tout l'Évangile. Si Jésus a appelé des pêcheurs du lac, il a partagé son existence avec eux. S'éloignait-il pour prier qu'aussitôt ses disciples partaient à sa recherche (*Marc* 1, 35-36 et par.). Loin de présenter le Christ comme un Maître qui dicte des sentences intemporelles, l'Évangile atteste qu'il prenait souvent pour point de départ de son enseignement des circonstances concrètes : discussions sur les traditions des anciens, questions des disciples, attitudes répréhensibles à corriger, etc. C'est par cette vie commune que Jésus a formé les siens à leur future mission. L'exemple n'y avait-il pas sa place?

Traditionnellement les rabbins se faisaient servir par leurs disciples (cf W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, Cambridge, 1964, p. 455-457). Tout autre est la conduite de Jésus. S'il forme ses apôtres à l'action et recourt à leur aide pour le ministère, jamais il n'adopte une attitude de chef qui utilise à son profit la disponibilité des autres. Jésus a attiré l'attention sur le caractère paradoxal de sa conduite : « Je suis au milieu de vous comme celui qui sert » (*Luc* 22, 27). Pareille attitude entraîne une obligation pour ceux qui l'accompagnent : « Les rois des nations leur commandent, et ceux qui exercent l'autorité sur eux se font appeler bienfaiteurs. Pour vous, il n'en va pas ainsi; au contraire, que le plus grand parmi vous se comporte comme le plus jeune, et celui qui gouverne comme celui qui sert » (22, 25-26). *Être avec* Jésus, c'est découvrir un autre ordre de grandeur que celui de la chair ou de l'intelligence, c'est entrer dans l'ordre de la charité dont Jésus est le vivant révélateur.

Déjà le récit de la vocation des apôtres manifestait une exigence de détachement à l'égard de la famille et des biens (cf art. Conseils évangéliques, DS, t. 2, col. 1592-1609).

Nous choisirons ici un exemple particulièrement dramatique. « L'un des disciples lui dit : « Seigneur, permets-moi de m'en aller d'abord enterrer mon père ». Mais Jésus lui réplique : « Suis-moi (Ἀκολούθει μοι), et laisse les morts enterrer leurs morts » (*Mt.* 8, 21-22, et *Luc* 9, 59-60).

M. Hengel a attiré l'attention sur le caractère scandaleux de cette réponse : pour le monde antique rien de plus sacré que les devoirs funèbres (p. 9-10). La décision de Jésus, qui rompt ainsi avec la loi et la coutume, n'a de précédents lointains que dans l'interdiction faite à Jérémie de participer à des funérailles (*Jér.* 16, 5-7), ou à Ézéchiel de faire le deuil pour sa femme (*Éz.* 24, 16-17). Mais, dans ces deux cas, l'ordre divin signifiait la proximité de la terrible catastrophe devant laquelle ne pouvait compter aucune peine particulière. Tout autre est l'accent de la parole de Jésus. Il n'est pas le sombre annonciateur du Jugement imminent, mais il est celui qui crée la paix par son intervention : « Va en paix; ta foi t'a sauvé » (*Luc* 5, 48, etc). Il faut saisir le prix de cette communion avec Celui qui restaure la Vie.

Pour comprendre des exigences si dures, il faut considérer comment Jésus les a vécues, dans un détachement radical. Au scribe qui se propose de le suivre partout où il ira, le Maître répond : « Les renards ont des tanières et les oiseaux du ciel ont des nids; le Fils de l'homme, lui, n'a pas où reposer la tête » (*Mt.* 8, 20). La rupture avec le clan familial, Marc en a conservé le souvenir en termes presque brutaux. « Les siens partirent pour se saisir de lui, car ils disaient : Il a perdu le sens (ἐξέστη) » (3, 21). A ceux qui lui signalent la présence de sa mère et de ses frères et sœurs, Jésus réplique : « Voici ma mère et mes frères. Quiconque fait la volonté du Père, celui-là est mon frère et ma sœur et ma mère » (3, 34-35).

C'est une nouvelle famille que Jésus constitue autour de lui, en révélant la volonté du Père.

4° Marche à la suite de Jésus et portement de croix. — Dans la vie de Jésus, l'interrogation des apôtres et la confession de Pierre à Césarée de Philippe représentent un tournant décisif. Or, aussitôt après cette scène de lumière, Jésus « commença de leur enseigner que le Fils de l'homme devait beaucoup souffrir, être rejeté par les anciens, les grands prêtres et les scribes, être mis à mort et, après trois jours, ressusciter » (*Marc* 8, 31-33; cf J.-L. Chordat, *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc*, Paris, 1970). L'enseignement parut si scandaleux que Pierre se mit en devoir de ramener son Maître au sens de sa mission messianique. Ce fut pour s'attirer une cinglante réponse qui rappelle la réponse au Tentateur (*Mt.* 4, 10 et par.). En voulant détourner son Maître de la croix et le maintenir dans les perspectives du messianisme populaire, Pierre joue donc le rôle de Satan. S'il veut rester « disciple », il lui faut renoncer à des espoirs trop humains. Le « derrière moi » ne résonne-t-il pas en outre comme un rappel de la vocation? Le disciple n'est pas au-dessus du Maître (*Mt.* 10, 24); il ne lui appartient pas d'infléchir son enseignement.

Ce rude avertissement est suivi par une invitation à porter la croix : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive » (*Marc* 8, 34 et par.; ce *logion* figure en d'autres contextes : *Mt.* 10, 38, et *Luc* 14, 27).

L'introduction rédactionnelle varie d'un évangile à l'autre. Matthieu qui a conservé la présentation la plus ancienne ne mentionne que les « disciples »; Marc et Luc élargissent l'auditoire, pour montrer comment la scène vaut pour tous les chrétiens.

Des critiques ont rejeté l'authenticité de cet appel, en arguant du fait que Jésus ne pouvait prévoir sa mort, et *a fortiori* celle de ses disciples. E. Dinkler s'est efforcé de retrouver le sens primitif : il ne s'agissait pas de la croix, mais du Signe d'appartenance à Dieu (représenté par la lettre *tau*, qui avait la forme de croix, d'après *Éz.* 9, 4-5) (*Jesu Wort vom Kreuztragen*, dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin, 1954, p. 110-129). Pareille explication repose sur une telle cascade d'hypothèses qu'elle crée plus de difficultés qu'elle n'en résout!

A l'encontre des critiques qui rejettent ces textes comme des productions de la communauté après Pâques, J. Jeremias a montré le caractère archaïque des annonces de la Passion dans l'Évangile et les a rattachées aux prophéties du Serviteur de Yahvé qui tiennent tant de place dans le message de Jésus (Παῖς Θεοῦ, dans Kittel, t. 5, p. 709-713, et *Message central du nouveau Testament*, trad. franç., Paris, 1966, p. 46-53).

D'autre part, comme l'ont rappelé récemment M. Hengel (*Die Zeloten*, Leyde-Cologne, 1961, p. 266) et J. Gwyn Griffiths (*The Disciple's Cross*, dans *New Testament Studies*, t. 16, 1970, p. 358-364), le supplice de la croix n'était pas rare dans la Palestine du premier siècle, agitée par tant de « prophètes zélotes » qui appelaient le peuple à les suivre pour obtenir la libération du pays. Ce rapprochement ne signifie pas que Jésus partageait l'idéal des zélotes, mais il pouvait, en reprenant une expression quasi proverbiale, montrer que ses disciples, pour entrer dans la Vie, devaient être prêts à affronter les pires épreuves.

Malgré quelques variantes, l'ensemble du développement sur le renoncement à soi-même et la perte de sa vie pour le Christ présente assez de ressemblances dans les synoptiques et une liaison assez ferme avec la péricope précédente pour qu'on puisse remonter à un stade présynoptique de la tradition. L'enchaînement des idées est rendu plus sensible par la reprise d'un mot-crochet, ὀπίσω μου. A la suite de N. A. Dahl (*Formgeschichtliche Beobachtungen zur Christusverkündigung in der Gemeindepredigt*, dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, p. 3-9), Th. Aerts (art. cité, p. 492) rapproche donc cette structure de celle qu'on observe dans *Rom.* 15, 2-3 et 7-8; *Marc* 10, 44-45; 1 *Pierre* 2, 21-24; 3, 18-20, et dans *Phil.* 2, 5-7. Cette observation montre que, très tôt, le thème de l'*imitatio Christi* fut lié à celui de la *sequela Christi*.

L'idée que le disciple doit participer au destin de son Maître n'existe-t-elle qu'au stade communautaire du texte (Aerts), ou a-t-on le droit de la faire remonter plus haut encore? Avant Pâques, les paroles du Christ ne pouvaient avoir la clarté qu'elles acquerront ensuite. L'Évangile dit que l'annonce de la Passion était un langage fermé pour les disciples. En dépit de ces réserves, on peut se demander si les paroles de Jésus ne contenaient pas en germe la doctrine qui sera explicitée par la communauté chrétienne, avant même la synthèse théologique de Paul. Or, dans ses prédictions de la Passion, Jésus se présente paradoxalement comme le « Fils de l'homme » (*Marc* 8, 31 et par.). Dans le livre de Daniel auquel ce titre est emprunté, il désigne une « personnalité corporative », dont le sort commande le destin « des saints du Très-Haut ». L'élément nouveau du message de Jésus, c'est que l'exaltation du Fils de l'Homme est conditionnée par l'accomplissement de l'œuvre du Serviteur de Yahvé, appelé à donner sa vie en sacrifice expiatoire pour la multitude (cf *Marc* 10, 45, et *Is.* 53). Si Jésus s'offre en rançon pour les hommes, ce n'est pas seulement en se substituant aux pécheurs (ἀντὶ πολλῶν, *Marc* 10, 45), mais en posant l'acte qui commande la destinée de ses disciples.

La participation des disciples à la souffrance apparaît donc dans la logique surnaturelle de la mission du Fils de l'homme-Serviteur. Sans commenter ici le récit de la Cène (voir art. EUCHARISTIE, DS, t. 4, col. 1553-1565), nous rappellerons la question de la mère des fils de Zébédée. Il s'agit pour elle d'obtenir que ses fils soient associés le plus possible à la gloire du Messie. « Vous ne savez pas ce que vous demandez; pouvez-vous boire la coupe que je vais boire? » (*Mt.* 20, 22; *Marc* 10, 38 ajoute « et être baptisé du baptême dont je dois être baptisé »; voir A. Feuillet, *La coupe et le baptême de la Passion*, dans *Revue biblique*, t. 74, 1967, p. 356-391). En un sens, la coupe et le baptême sont uniques; les disciples ne savent ce qu'ils répondent quand ils déclarent : « Nous le pouvons » (A. Feuillet, p. 363). L'image de la coupe s'éclaire par ses antécédents bibliques et elle vise « le châtiment divin des péchés que Jésus subira à la place des coupables » (p. 376). Pourtant, il y aura une participation des fils de Zébédée au destin de leur Maître : « Vous boirez ma coupe, et le baptême dont je dois être baptisé, vous en serez baptisés ».

« Cette pensée est en harmonie avec tout le contexte évangélique antécédent et subséquent où est indiqué avec insistance le devoir qui incombe aux disciples de porter leur croix à la suite de leur Maître... L'imitation du Christ est un des fondements et une des caractéristiques les plus remarquables non seulement de la doctrine évangélique, mais encore de toute la morale néo-testamentaire » (p. 383-384).

La notion de participation permet de rendre compte des assurances que Jésus adresse aux siens. « Le disciple n'est pas au-dessus de son Maître, ni le serviteur au-dessus de son Seigneur; qu'il suffise au disciple d'avoir le même sort que son Maître et au serviteur celui de son Seigneur » (*Mt.* 10, 24-25). A ceux qui auront persévéré avec lui dans les épreuves, Jésus déclare : « Je dispose pour vous du Royaume, comme mon

Père en a disposé pour moi; vous mangerez et boirez à ma table, et vous siégerez sur des trônes, pour juger les douze tribus d'Israël » (*Luc* 22, 29-30).

5° **L'appel à suivre Jésus étendu à tous.** — Les synoptiques établissent que Jésus a choisi un certain nombre de disciples, les Douze et d'autres, pour en faire le point de départ du nouvel Israël et les associer à son œuvre évangélique. Le verbe ἀκολουθεῖν a été conservé fidèlement pour désigner cette première étape où les disciples partageaient la vie de leur Maître.

Mais comme le reconnaît Th. Aerts (art. cit., p. 484-485), il est arbitraire de restreindre cet appel historique à suivre Jésus aux seuls missionnaires et de mettre au compte de la théologie de la communauté (*Gemeindetheologie*) toute application au cas individuel, comme par exemple l'appel du jeune homme riche (*Marc* 10, 17-22 et par.; voir l'étude très fouillée de S. Légasse, *L'appel du riche*, Paris, 1966).

Sans traiter en détail ce point important, indiquons au moins des principes de solution. Si, dans sa conscience messianique, Jésus se savait le seul dispensateur de la Vie que le Père voulait communiquer aux hommes, ne devait-il pas inviter tous les hommes à se tourner vers lui? « Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau, et moi je vous soulagerai. Chargez-vous de mon joug et mettez-vous à mon école, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez soulagement pour vos âmes. Oui, mon joug est aisé et mon fardeau léger » (*Mt.* 11, 28-30).

L'exégèse d'A. Schulz est faussée au point de départ par l'équation rigide établie entre « marcher à la suite de Jésus » et « être appelé comme missionnaire ». En réalité, les évangiles témoignent d'emplois variés du verbe ἀκολουθεῖν qui ont en commun l'attachement à la personne de Jésus, mais ne signifient pas toujours un ministère.

Le cas des femmes de Galilée qui suivaient le groupe apostolique est éclairant (*Luc* 8, 1-3; 23, 49). Elles suivent d'elles-mêmes, sans être appelées à un ministère quelconque, mais en raison de leur foi en Jésus qu'elles considèrent comme « un prophète puissant en parole et en œuvres ». Un autre exemple est fourni par l'aveugle de Jéricho. Jésus lui avait dit : « Va, ta foi t'a sauvé ». Ayant recouvré la vue, « il cheminait à sa suite, ἠκολούθει αὐτῷ ἐν τῇ ὁδῷ » (*Marc* 10, 52). On ne saurait parler ici d'un accompagnement purement extérieur. La démarche exprime un attachement personnel.

Il est vrai que les rédacteurs évangéliques n'ont pas recueilli les traditions dans un but biographique, mais dans un but catéchétique pour éclairer les fidèles sur leur propre vie chrétienne. L'intention parénétique est souvent discernable. Ainsi Luc modifie-t-il le *logion* sur le portement de croix en ajoutant un « chaque jour » (*Luc* 9, 23). C'est toute l'existence chrétienne qui est mise sous le signe de la croix. Le procédé est frappant dans la longue section de la montée vers Jérusalem. A plusieurs reprises, l'évangéliste souligne la participation des foules à ce cheminement (10, 1 : les 72 disciples; 14, 25 : les foules).

Cette intention de Luc apparaît plus clairement quand on constate que, dans les *Actes*, il utilise la désignation de « disciples » pour les chrétiens, alors qu'une telle appellation manque dans le *corpus* paulinien. Par là, il souligne la continuité entre la situation des disciples qui ont suivi Jésus sur les routes et les fidèles qui, sur le témoignage des apôtres, ont adopté la « Voie » du Seigneur (cf *Actes* 9, 2; A. Schulz, p. 94-103).

Il serait bon d'étudier comment Marc a exprimé de son côté la continuité entre le temps de Jésus et celui de l'Église. Quoiqu'il soutienne la thèse bien invraisemblable d'une première édition du second évangile qui ne comporte pas de récit de la Passion, É. Trocmé a présenté à ce sujet des suggestions intéressantes :

« En décrivant la façon dont Jésus avait naguère entraîné ses disciples à la conquête des foules palestiniennes, l'évangéliste racontait du même coup le présent et prophétisait l'avenir de la mission chrétienne animée par le Christ vivant. Les missionnaires de son temps et les foules auxquelles ils s'adressaient étaient donc « avec Jésus », comme les Douze (*Marc* 3, 14) et le peuple (4, 1) avaient pu l'être jadis » (« *Avec Jésus* » *et* « *en Christ* », dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 42, 1962, p. 228 (225-236).

La conviction que la vie chrétienne se poursuit « avec Jésus » est exprimée de la façon la plus claire par Matthieu : lui seul présente le fils de Marie comme l'Emmanuel, Dieu avec nous (1, 23). Réunis pour la prière, les disciples sont assurés de sa présence (18, 20). Quand il se manifeste à eux dans sa gloire de Fils de l'Homme, il les envoie par toute la terre, mais les assure en même temps de sa continuelle assistance : « Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle » (28, 20). Au plan de la rédaction matthéenne, on doit parler d'une mystique du « *avec Jésus* ».

Conclusion. — Le thème de la marche à la suite de Jésus est dès les origines plus riche qu'on ne le croirait. Il ne correspond pas seulement à la vocation particulière de quelques disciples, appelés à porter la Bonne Nouvelle, mais il implique une communauté de vie avec Jésus (*Marc* 3, 4) et un partage de destin, qui se révélera de plus en plus clairement. Parler d' « imitation morale » trahirait la force des textes; il s'agit, pour les disciples, de découvrir au contact journalier du Maître de nouvelles valeurs de vie.

Fils de l'Homme, Jésus lance son appel à tous ceux qui sont accablés par le formalisme de la religion traditionnelle et les épreuves du sort : « Venez à moi... » (*Mt.* 11, 28-29). Les béatitudes, Jésus les a le premier vécues, et son appel vise à constituer la famille de ceux qui accomplissent la volonté du Père et sont prêts à tout donner pour l'avènement de son Règne. Jésus n'a pas parlé seulement comme un Maître, mais il a agi comme le bon Pasteur qui marche devant le troupeau pour le conduire aux sources de la vie. Les développements de saint Jean ne feront que préciser ce qui, déjà, était contenu en germe dans les synoptiques.

3. SAINT PAUL

A la différence des synoptiques où « la marche à la suite de Jésus » exprimait fondamentalement le caractère propre du disciple (μαθητής), saint Paul n'emploie jamais le verbe ἀκολουθεῖν en ce sens, pas plus qu'il ne se présente comme μαθητής : il est l'apôtre du Christ ressuscité. Par contre, il utilise le vocabulaire de l'imitation (μιμέομαι, μιμητής). On discerne là une influence du milieu grec (cf C. Spicq, *Théologie morale du nouveau Testament*, t. 2, p. 702), dans lequel le thème de l'imitation tient une grande place. Il faut noter d'ail-

leurs que les mots de la racine μιμε- présentent des nuances variées, puisqu'ils expriment non seulement l'imitation, mais aussi la reproduction et la représentation.

En dehors de 1 *Thess.* 2, 14, où il s'agit de l'imitation des églises de Judée, et d'*Éph.* 5, 1, qui concerne l'imitation de Dieu, tous les textes ont trait à l'imitation du Christ par l'Apôtre, en tant que lui-même sert de modèle aux fidèles (1 *Thess.* 1, 6; 2 *Thess.* 3, 7 et 9; 1 *Cor.* 4, 16, et 11, 1). « Soyez mes imitateurs, comme je le suis moi-même du Christ », tel est le principe plusieurs fois rappelé. — L'épître aux Hébreux propose à notre imitation le Christ auteur et consommateur de la foi (12, 2), après l'énumération des exemples fournis par l'ancien Testament (11), — les chrétiens persévérants (6, 12) —, les chefs de la communauté (13, 7). — Il convient d'ajouter des textes qui, sous d'autres formes, proposent le Christ à notre imitation (vg *Phil.* 2, 5).

1° Place de l'imitation du Christ dans la théologie de Paul. — A s'en tenir à une étude de vocabulaire, le thème de l'*imitatio Christi* n'occupe qu'une place assez restreinte dans la pensée de Paul. Il semble développé principalement comme prolongement éthique d'un principe plus fondamental, à savoir l'union du croyant au Christ qu'expriment en particulier la formule *in Christo* (165 fois environ) et tous les verbes composés avec συν (mourir avec, être crucifié avec, etc; liste dans L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962, p. 311).

Pour comprendre les invitations à imiter le Christ, il faut les replacer dans le cadre de cette vocation de l'homme si bien exprimée en *Rom.* 8, 29 : « Ceux que d'avance Dieu a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères ». Il faut aussi se rappeler la doctrine paulinienne sur le baptême, comme imitation sacramentelle de la mort et de la résurrection du Christ.

Cette doctrine générale de Paul est présentée dans les articles : Homme dans le Christ (DS, t. 7, col. 622-637) et Image et ressemblance (t. 7, col. 1404-1405). Sans en reprendre le contenu, nous nous attacherons aux deux points suivants : 1) Sur quels aspects de la vie du Christ porte l'imitation de Paul? — 2) Comment Paul se présente-t-il comme un « médiateur » entre les fidèles et le Christ?

1) *Quels aspects de la vie du Christ Paul imite-t-il?* — En raison même des circonstances de sa vocation, Paul considère avant tout le Christ comme le crucifié d'hier qui vit maintenant dans la gloire céleste comme *Kyrios*. Aux Corinthiens tentés par les raisonnements de la sagesse humaine, il déclare : « Je n'ai rien voulu savoir parmi vous, sinon Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié » (1 *Cor.* 2, 2). Telle est la raison pour laquelle Paul refuse tous les artifices de la rhétorique : la parole nue peut seule témoigner de Celui qui s'est anéanti sur la croix pour devenir pour nous « sagesse, justice et sanctification, rédemption » (1 *Cor.* 1, 30).

Paul se sait appelé à vivre ce mystère de la mort et de la résurrection de son Seigneur. Les confidences décisives lui sont arrachées dans la seconde épître aux Corinthiens où il doit défendre son autorité d'apôtre contre ses détracteurs judaïsants :

« Nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre corps. Quoique vivants en effet, nous sommes sans cesse livrés à la mort à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle. Ainsi la mort fait son œuvre en nous, et la vie en vous » (2 *Cor.* 4, 10-12. Voir L. Cerfaux, *L'antinomie paulinienne de la vie apostolique*, dans *Recueil L. Cerfaux*, t. 2, Gembloux, 1954, p. 455-467).

Déjà en 1 *Cor.* 15, 31, Paul écrivait : « Chaque jour (καθ' ἡμέραν) je meurs, aussi vrai, frères, que vous êtes ma fierté dans le Christ Jésus, notre Seigneur », en une formule qui rappelle le *logion* sur le portement de croix selon la version lucanienne (*Luc* 9, 23; *supra*, col. 1547).

Paul assigne une portée missionnaire à sa participation aux souffrances du Christ : « En ce moment je trouve ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, et je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps, qui est l'Église » (*Col.* 1, 24. Outre les commentaires, voir C. M. Proudfoot, *Imitation or realistic Participation? A Study of Paul's Concept of « Suffering with Christ »*, dans *Interpretation*, t. 17, 1963, p. 140-160).

Pour tous ces textes, le terme d'imitation est trop faible : ce n'est pas un modèle extérieur qu'imite Paul, mais quelqu'un qui vit en lui. « Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi. Ma vie présente dans la chair, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.* 2, 20).

Plusieurs auteurs (tels L. Cerfaux, A.-M. Denis) ont relevé la manière dont l'Apôtre s'appliquait les textes du Serviteur de Yahvé pour expliquer sa mission. L. Cerfaux est allé jusqu'à dire que Paul se considérait comme un « substitut » du Christ (*Le chrétien dans la théologie paulinienne*, p. 81). L'Apôtre est trop conscient de la dignité du Christ et de l'unicité du sacrifice rédempteur pour revendiquer un rôle quasi indépendant, comme celui du substitut par rapport au juge principal. De manière plus juste, D. M. Stanley parle « d'une conception mystique de la vocation apostolique » (*Paul and the Christian Concept of the Servant of God*, dans *The Apostolic Church in the New Testament*, Westminster, Md, 1965, p. 312-351). Voir dans le même sens J. Murphy-O'Connor (*La prédication selon saint Paul*, Paris, 1966, p. 75).

2) Dans des *contextes parénétiques*, on peut conclure à une « imitation éthique ». L'exemple le plus net est fourni par *Phil.* 2, 5-7 :

« Ayez entre vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus : Lui, de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu. Mais il s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave, et devenant semblable aux hommes. S'étant comporté comme un homme, il s'humilia plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix ».

De plus en plus les auteurs pensent que Paul a utilisé ici une hymne chrétienne préexistante, tout en lui faisant subir certaines retouches (vg l'addition θανάτου δὲ σταυροῦ. Voir A. Feuillet, *L'hymne christologique de l'épître aux Philippiens (2, 6-11)*, dans *Revue biblique*, t. 72, 1965, p. 352-380, 481-507, avec bibliographie; R. P. Martin, *Phil. 2, 5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge, 1967).

Voulant ramener les Philippiens à l'accord intime des cœurs (ayez le même amour, une seule âme, un seul sentiment, 2, 2), l'Apôtre les invite à méditer non sur tel exemple de la vie du Christ, mais sur la disposition la plus profonde de son existence, de l'Incarnation au Calvaire, à savoir sa totale soumission à Dieu. Il semble bien que Paul établisse ici une antithèse entre la conduite du premier et du second Adam. L'un avait voulu par lui-même atteindre la dignité d'un dieu; le Christ au contraire renonce à ses privilèges pour partager jusqu'au bout la condition humaine et accomplir parfai-

tement la volonté de son Père (cf A. Feuillet, *L'hymne..*, p. 365-376). La désobéissance d'Adam se trouve magnifiquement rachetée par l'obéissance du Christ (cf *Rom.* 5,19).

Cette obéissance du Christ est évoquée dans la conclusion parénétique de *Rom.* 15, 2-3 : « Que chacun d'entre nous plaise à son prochain pour le bien, en vue d'édifier. Car le Christ n'a pas recherché ce qui lui plaisait, mais, comme il est écrit, les insultes de tes insulteurs sont tombées sur moi ». Cette citation du psaume 69, utilisé dans les récits synoptiques de la Passion, est un indice que Paul connaissait, en partie du moins, la tradition et ne se bornait pas à proclamer le fait de la croix. En déclarant : « le Christ ne s'est pas recherché lui-même » (οὐχ ἑαυτῷ ἤρεσεν), Paul atteint les racines mêmes de l'orientation filiale du Christ. Inlassablement il invite ses correspondants à entrer dans ce jeu divin de la désappropriation de soi pour vivre dans l'amour de Celui qui nous a rachetés au prix de son sang. Dans le même sens, Paul, pour inviter à la générosité, évoque « la libéralité de notre Seigneur Jésus-Christ qui, de riche qu'il était, s'est fait pauvre afin de nous enrichir de sa pauvreté » (2 *Cor.* 8, 9; voir A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, coll. Études bibliques, Paris, 1966, p. 349-359), ou bien motive son appel au pardon mutuel « par le fait que le Seigneur (ὁ Κύριος : le Père ou le Christ?) vous a pardonné » (*Col.* 3, 13).

Dans *Éph.* 4, 32 - 5, 2 c'est Dieu lui-même qui est proposé à l'imitation des fidèles, dans un contexte qui invite à la miséricorde et au pardon : « Montrez-vous bons et compatissants les uns pour les autres, vous pardonnant mutuellement comme (καθὼς καὶ) Dieu vous a pardonné dans le Christ. Oui, cherchez à imiter Dieu (γίνεσθε οὖν μιμηταὶ τοῦ θεοῦ), comme des enfants bien-aimés, et marchez dans l'amour, comme (καθὼς καὶ) le Christ vous a aimés et s'est livré pour nous, s'offrant à Dieu en sacrifice d'agréable odeur ». Comme dans *Luc* 6, 35, on trouve la même association entre l'invitation au pardon, l'exemple de Dieu, et la qualité de fils. C'est la conduite de Dieu qui fonde les obligations de l'homme. On peut hésiter sur la nuance propre du καθὼς καὶ : simple comparaison ou sens causal. K. Romaniuk estime que la seconde nuance est prédominante (*L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de saint Paul*, coll. Analecta biblica 15, Rome, 1961, p. 40-42). On remarquera surtout comment l'amour du Père se révèle dans le geste rédempteur du Christ qui a accompli pour nous le rôle du Serviteur (« Il s'est livré pour nous » fait allusion à *Is.* 53; Romaniuk, p. 74-95). Dans le même sens il faut lire le développement sur l'amour du Christ pour l'Église, modèle de l'amour que le mari doit à sa femme (*Éph.* 5, 25-27) : « Maris, aimez vos femmes comme (καθὼς καὶ) le Christ a aimé l'Église; il s'est livré pour elle... ». La conduite du Christ n'est pas seulement le modèle, mais aussi la force entraînante. Par son sacrifice, il a exorcisé l'*érôs* et révélé l'*agapè*.

A ces textes il convient d'ajouter *Héb.* 12, 1-2 : « Nous devons courir avec constance l'épreuve qui nous est proposée, fixant nos yeux sur le chef de notre foi, qui la mène à la perfection, Jésus qui, au lieu de la joie qui lui était proposée, endura une croix, dont il méprisa l'infamie, et qui est assis désormais à la droite du trône de Dieu ». L'imitation ne porte pas sur la reproduction de gestes matériels, mais sur la conformation aux attitudes spirituelles que le Christ nous a révélées. Devenu fils au baptême, le chrétien doit devenir plus profondément ce qu'il est déjà.

De ces constatations, on ne saurait conclure que Paul ne s'est pas intéressé à la vie humaine du Christ.

Pourtant de nombreux auteurs protestants se sont appuyés pour le soutenir sur 2 *Cor.* 5, 16 : « Même si nous avons connu le Christ selon la chair, nous ne le connaissons plus ainsi à présent ». Mais comme l'a montré J. Cambier (*Connaissance charnelle et spirituelle du Christ dans 2 Co 5, 16*, dans *Littérature et théologie pauliniennes*, Bruges, 1960, p. 72-92), Paul ne rejette pas ici une connaissance du Jésus de l'histoire comme sans valeur, mais il oppose la connaissance « selon la chair (au sens biblique de l'homme laissé à ses propres ressources; cf *Mt.* 16, 17; *Gal.* 1, 16), à la connaissance « spirituelle », c'est-à-dire à la connaissance de foi que seul l'Esprit de Dieu peut nous communiquer (cf 1 *Cor.* 12, 1-2).

C'est une erreur, qui fausse le portrait de l'Apôtre, que de prétendre qu'il a ignoré la « tradition évangélique ». Comme l'ont montré divers auteurs (ainsi C. H. Dodd, *Ennomos Christou*, dans *Studia Paulina in honorem J. de Zwaan*, Haarlem, 1953, p. 96-110; — H. Riesenfeld, *Le langage parabolique dans les épîtres de saint Paul*, dans *Littérature et théologie pauliniennes*, p. 47-59; — W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*, p. 341-366), Paul fait souvent allusion aux enseignements du Christ dans ses parénèses. Nous nous bornons à la suite d'E. Larsson à signaler que l'enseignement paulinien sur le baptême, mort et résurrection avec le Christ, pourrait se rattacher aux appels du Christ à le suivre en prenant sa croix (*Christus als Vorbild*, p. 74-80). L'Apôtre aurait ainsi adapté ces déclarations à la situation de la communauté après Pâques. « Les affirmations paradoxales et expressives, qu'on perd sa vie dans la « suite » de Jésus pour pouvoir la trouver, doivent avoir été particulièrement utiles pour expliquer ce qui arrive aux baptisés lors du baptême » (p. 79). Il faudrait étendre la recherche à partir du *logion* sur la Passion comparée à un baptême (*Marc* 10, 38-39; *supra*, col. 1546) : de manière voilée Jésus laissait entendre qu'après sa mort il y aurait une participation sacramentelle à sa mort (A. Feuillet, *La coupe et le baptême de la Passion*, p. 386-387).

Certaines motivations de la parénèse supposent une connaissance concrète de la vie du Christ. Ainsi 2 *Cor.* 10, 1 : « Je vous en prie, par la douceur et la bienveillance du Christ ». Comme le remarque A. Plummer, « cet appel montre que Paul avait instruit les Corinthiens du caractère du Rédempteur, dont il devait connaître les paroles et les actions » (coll. The International Critical Commentary, Édimbourg, 1915, p. 273).

Nous pouvons conclure que si Paul renvoie constamment au kérygme de la Croix pour fonder l'existence chrétienne, ce n'est pas à la manière dont R. Bultmann interprète le message paulinien (mort d'un Jésus dont Paul ne sait presque rien d'autre que la crucifixion, mais mort pourtant qui est le message par lequel Dieu condamne l'orgueil de l'homme et m'interpelle pour une vie nouvelle dans la foi nue!), mais selon un mode profondément ancré dans l'histoire et transfiguré par la résurrection et la célébration liturgique (cf 1 *Cor.* 11, 23-24).

L'épître aux Hébreux contient un développement parénétique (5, 7-8) sur l'agonie du Christ, qui peut nous aider à saisir certaines des intentions dans lesquelles ont été rédigés les récits évangéliques de la Passion (cf X. Léon-Dufour, art. *Passion*, DBS, t. 6, 1960, col. 1435-1436) et était évoquée la mort du Seigneur dans la célébration eucharistique (cf G. Schille, *Das Leiden des Herrn. Die evangelische Passionstradition und ihr « Sitz im Leben »*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 52, 1955, p. 161-205).

L'idée que le *martyr* est celui qui imite la passion du Seigneur est très ancienne. Elle s'appuie sur l'interprétation la plus obvie de la parole du Christ : « La coupe

que je dois boire, vous la boirez » (*Marc* 10, 39; A. Feuillet, *La coupe..*, p. 383-384). Elle est déjà illustrée dans le récit du martyre d'Étienne dans *Actes* 6-7 (comparer en particulier la prière d'Étienne avec les dernières paroles de Jésus en croix, *Luc* 23, 34 et 46), et trouve son épanouissement chez Ignace d'Antioche et les *Acta martyrum* (cf DS, t. 7, col. 1564-1567).

2° Paul modèle des fidèles. — En un sens, il est choquant d'entendre Paul affirmer : « Soyez mes imitateurs comme je le suis du Christ ». Cela explique que des commentateurs, comme W. Michaelis, évacuent la force des textes en les réduisant à un simple appel à l'obéissance. Par contre, la teneur spécifique de ces passages a été mise en lumière par D. M. Stanley (« *Become Imitators of Me* » : *The Pauline Conception of Apostolic Tradition*, dans *Biblica*, t. 40, 1959, p. 859-877) et W. P. de Boer (*The Imitation of Paul*, Kampen, 1962).

Le thème apparaît dès la première épître de Paul, — le plus ancien document sur l'Église —, la 1re aux Thessaloniciens. Évoquant les circonstances de l'évangélisation de Thessalonique, Paul écrit : « Vous vous êtes mis à nous imiter, nous et le Seigneur, en accueillant la Parole, parmi bien des tribulations, avec la joie de l'Esprit Saint » (1, 6). Avec finesse, Michaelis remarque que « et le Seigneur » donne l'impression d'une addition apportée par Paul à son premier jet (Kittel, t. 4, p. 672); l'accent porte donc sur l'imitation de l'Apôtre lui-même. Cette coexistence de la tribulation et de la joie, on la trouve souvent exprimée dans le nouveau Testament (par exemple la 8e béatitude, *Mt.* 5, 13 et par.; *Actes* 4, 31; 5, 41, etc), mais elle a été particulièrement vécue par Paul. Et la conduite des Thessaloniciens devient un exemple pour d'autres communautés (1 *Thess.* 1, 7-8 : *typos*). Ce texte montre que l'Évangile n'est pas seulement un message, mais une force de Dieu qui se déploie sous l'action de l'Esprit et requiert l'engagement personnel du prédicateur.

Par son attitude en face de la persécution, la communauté de Thessalonique « a imité les Églises de Dieu dans le Christ Jésus qui sont en Judée » (2, 14). Il n'y a pas là simple comparaison, comme le veut Michaelis. Paul attache grande importance à la communauté-mère de Jérusalem. Il a donc parlé d'elle aux Thessaloniciens. Comme l'écrit Stanley, « l'expérience de ces chrétiens juifs et leur témoignage au Christ étaient inclus dans la version paulinienne du kérygme » (p. 868).

Pour réprimer les oisifs de Thessalonique qui troublent la communauté par leur attente exaltée de la parousie, Paul se donne en exemple.

Il a travaillé de ses mains pour subvenir à ses besoins et aider les pauvres (2 *Thess.* 3, 6-9). Sans doute connaît-il le principe évangélique que l'ouvrier a droit à son salaire (cité en 1 *Cor.* 9, 14). Mais pour couper court à toute suspicion, il ne veut être à charge à personne et par son désintéressement il imite la libéralité du Christ (cf 2 *Cor.* 8, 9). C'est sa manière personnelle de vivre l'Évangile (cf 1 *Cor.* 9, 18).

Le principe qui justifie ces appels à l'imitation se trouve exprimé en 1 *Cor.* 4, 15-16. Après avoir distingué entre son rôle d'apôtre qui a posé les fondations, à savoir Jésus-Christ (3, 11), et le rôle de ceux qui bâtissent par-dessus, Paul affirme qu'il n'est pas un pédagogue quelconque, mais bien le père de la communauté. « C'est moi qui, par l'Évangile, vous ai engendrés dans le Christ Jésus. Je vous en conjure donc, montrez-vous mes imitateurs » (commentaire détaillé dans P. Gutierrez, *La paternité spirituelle selon saint Paul*, p. 119-197, spécialement 178-188).

Il ne faut pas édulcorer la force d'une affirmation relativement rare : je vous ai engendrés (ἐγέννησα) dans le Christ Jésus. Paul sait bien que Dieu seul peut faire d'un homme son fils d'adoption, et pourtant il revendique un rôle actif dans cette nouvelle naissance. Il n'est pas seulement l'instrument par lequel l'Évangile a résonné à l'oreille des convertis, mais celui qui a déployé les ressources de son intelligence et de son cœur, qui n'a reculé devant aucun sacrifice pour que la semence lève. Aux Galates, il compare cette œuvre d'éducation de la foi aux souffrances de l'enfantement « jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous » (4, 19).

Ces textes ne doivent pas s'interpréter sur un plan affectif, comme si l'Apôtre était animé du sentiment très humain de parents qui veulent voir leurs enfants leur ressembler. La seule ambition de Paul, c'est de conduire les fidèles au Christ (2 *Cor.* 5, 5; 11, 1-2). Paul sait trop bien qu'en se détournant du modèle qu'il leur a donné, les Corinthiens se tournent vers une contrefaçon de l'Évangile (2, 17; 4, 2). De par sa fonction, il s'est tellement incorporé le message, qu'il peut parler de « son » Évangile (*Rom.* 16, 25; 1 *Thess.* 1, 5; 2 *Thess.* 3, 14).

D. M. Stanley conclut justement : « Selon les vues de Paul, si la divine vérité de l'Évangile est unique et invariable (cf *Gal.* 1, 6-9), dans sa transmission elle apparaît incarnée, si l'on peut dire, dans la propre foi chrétienne du prédicateur... La prédication de Paul ne fournit pas seulement une occasion pour l'action de l'Esprit qui suscite la foi dans le cœur des auditeurs. Par ses modalités caractéristiques, qui reflètent la spiritualité de Paul, elle fournit une norme objective sur laquelle les néophytes peuvent mesurer leur propre expérience de l'Esprit de Dieu » (art. cit., p. 865).

Paul ne se propose pas comme un modèle achevé, mais il donne comme exemple son effort pour atteindre le Christ.

Non, frères, je ne me flatte point d'avoir déjà saisi (le but); je dis simplement ceci : oubliant le chemin parcouru, 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... 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, 13-14 et 17).

Ce texte est sans doute l'un des plus révélateurs de la mystique de Paul. Pour le Christ, il a tout abandonné, tous ces avantages du judaïsme qui lui tenaient tellement à cœur (3, 7); pour gagner le Christ, il a accepté de tout perdre (même antithèse que dans *Marc* 8, 36 et par., *logion* sur les exigences de la « suite » de Jésus : « Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme? »). Ce qu'il veut passionnément, c'est « le connaître, lui, avec la puissance de sa résurrection et la communion à ses souffrances, lui devenir conforme dans la mort, afin de parvenir si possible à ressusciter d'entre les morts » (3, 10-11).

Tous les thèmes essentiels du paulinisme sont rassemblés dans ce passage. On comprend donc avec quelle insistance l'Apôtre conjure les Philippiens de suivre son exemple et de se détourner des judaïsants qui ruinent la vérité de l'Évangile.

Conclusion. — 1) Il existe un lien si étroit entre la

paternité spirituelle et le thème de l'imitation que Paul ne se propose comme « modèle » qu'aux églises qu'il a personnellement fondées (Thessalonique, Corinthe, Philippe, Galatie; cf *Gal.* 4, 12). Dans une lettre circulaire comme semble l'être l'épître aux Éphésiens, Paul invite par contre à l'*imitatio Dei* et à l'*imitatio Christi*.

2) Si Paul insiste tellement sur le devoir des baptisés à suivre le modèle de leurs pères dans la foi, il montre corrélativement la responsabilité des prédicateurs : ils n'ont pas seulement à transmettre une Parole, mais ils doivent les premiers en manifester les valeurs dans toute leur vie.

3) Le lien étroit qu'établit Paul entre l'imitation de lui-même par les fidèles et sa propre imitation du Christ constitue la meilleure réfutation de l'opinion de Michaelis selon lequel tout se réduit à un appel à l'obéissance et pour qui le thème de l'*imitatio Christi* n'aurait aucun support dans les textes pauliniens (Kittel, t. 4, p. 676). Il est vrai que l'*imitatio Christi* n'est jamais entendue en un sens purement humain, volontariste, où l'homme choisit le modèle qu'il veut imiter, mais dans un climat de grâce et d'*agapè* (*Phil.* 3, 13, 17).

4. LA 1e ÉPITRE DE SAINT PIERRE

Trop négligée par les critiques, la *Ia Petri* offre l'intérêt de présenter un aperçu sur les thèmes essentiels de la catéchèse et de faire entrevoir la manière dont était vécue la foi dans les communautés d'Asie Mineure peu avant la persécution de Néron. La christologie est dominée par la figure du Serviteur de Yahvé, et c'est à bon droit qu'O. Cullmann l'a rapprochée de celle des discours de Pierre dans les *Actes* (*Christologie du nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 67). Les allusions aux *verba Christi* sont nombreuses aussi (C. Spicq, *Les Épîtres de saint Pierre*, Paris, 1966, p. 15-17, et R. H. Gundry, « *Verba Christi* » *in 1 Peter : their Implications concerning the Authorship of 1 Peter and the Authenticity of the Gospel Tradition*, dans *New Testament Studies*, t. 13, 1967, p. 336-350). Relevons ici cet écho des béatitudes : « Et qui vous ferait du mal, si vous devenez zélés pour le bien? Heureux d'ailleurs quand vous souffririez pour la justice! » (1 *Pierre* 3, 13-14). « Heureux, si vous êtes outragés pour le nom du Christ, car l'Esprit de gloire, l'Esprit de Dieu repose sur vous » (4, 14).

Dans une exhortation parénétique adressée aux serviteurs en butte aux mauvais traitements de leurs maîtres, Pierre écrit : « Si, faisant le bien, vous supportez la souffrance, c'est une grâce auprès de Dieu. Or, c'est à cela que vous avez été appelés (ἐκλήθητε), car le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un modèle (ὑπογραμμόν), afin que vous suiviez ses traces » (2, 20-21).

On a proposé de voir dans l'hymne qui suit (22-24) un texte liturgique (M.-É. Boismard, *Quatre hymnes baptismales, dans la 1e épître de Pierre*, Paris, 1961). Elle s'inspire d'*Isaïe* 53, ce qui est bien en harmonie avec la théologie générale de l'épître. Il importe de relever l'insistance sur la conduite du Christ au cours de sa Passion, comme modèle pour les esclaves qui, avec la grâce du Christ (v. 24b), sont appelés à revivre la Passion dans leur existence de chaque jour. Pourquoi R. Thysman rejette-t-il toute référence au thème primitif de la suite de Jésus (art. cit., p. 151-152)? Il y a à la fois les verbes « appeler » et « suivre ». Pour sa part, Schulz conclut que la *Ia Petri* est le premier texte du nouveau Testament à présenter la suite de Jésus « comme un concept *purement éthique* » (p. 108). Ce jugement ne nous semble pas plus exact que le précédent : dès les origines, l'appel à suivre Jésus comportait des exigences éthiques, et la *Ia Petri* ne se tient pas à un niveau purement moral, mais place l'imitation du Christ souffrant dans un contexte de grâce. La Passion apparaît comme le sceau qui authentifie l'enseignement du Christ. C'est pourquoi sa Parole est témoignage et force.

Aux « anciens » de la communauté il appartient de répercuter l'exemple du Bon Pasteur, et de vivre dans la générosité et le don de soi.

C'est la grande leçon du chapitre 5, 2-4 : « Paissez le troupeau de Dieu, qui vous est confié, le surveillant, non par contrainte, mais de bon gré, selon Dieu; non pour un gain sordide, mais avec l'élan du cœur; non pas en faisant les seigneurs à l'égard de ceux qui vous sont échus en partage, mais en devenant les modèles du troupeau (τύποι τοῦ ποιμνίου). Et quand paraîtra le Chef des pasteurs, vous recevrez la couronne de gloire qui ne se flétrit pas ». Il est facile de reconnaître le souvenir des paroles du Christ (*Luc* 22, 25-27 et par.).

Le ministre de la communauté chrétienne doit imiter le service du Christ pour conduire le troupeau jusqu'à l'unique Pasteur.

5. D'APRÈS SAINT JEAN

Une étude précise du thème de l'imitation de Jésus-Christ dans les écrits johanniques demanderait que soient interrogés successivement l'Évangile, les Épîtres et l'Apocalypse. Nous centrerons ici notre exposé sur l'Évangile et nous nous bornerons à quelques références aux autres écrits johanniques. Voir art. S. Jean.

Jean a clairement fait connaître le but dans lequel il a rédigé son œuvre : « pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (20, 31). Il faut rapprocher cette conclusion de la béatitude qui clôt le premier cycle des apparitions : « Heureux ceux qui croient sans avoir vu! » (20, 29). La « joie dans la foi », tel est le contenu propre de la Bonne Nouvelle que Jésus communique aux siens. La théologie de Jean est dominée par la conviction que, en sa qualité de Fils, Jésus est le révélateur du Père (1, 18) et qu'il est venu en ce monde pour entraîner les croyants dans son itinéraire pascal, de ce monde vers le Père (cf 13, 1; 14, 1-6).

Composé à la manière d'un drame, le quatrième évangile nous fait assister au conflit entre les ténèbres et la Lumière et oblige à prendre parti pour la Lumière, alors qu'il est encore temps (12, 36). La foi que Jean veut susciter et fortifier, ce n'est pas une simple confiance, ni la simple acceptation d'un message, mais c'est une adhésion personnelle qui fait sortir de soi pour se donner à un autre, ainsi que l'exprime la formule typiquement johannique de « croire en » (πιστεύειν εἰς, 3, 18 et 36, etc. Voir art. Foi, DS, t. 5, col. 541).

Parmi les thèmes qui expriment la nature de la foi, nous retiendrons celui de la « marche à la suite de Jésus » et nous verrons comment il implique le désir d'une communauté de vie qui s'épanouit dans l' « imitation ».

1° **Suivre Jésus.** — A la différence de Paul mais comme les synoptiques, Jean emploie fréquemment le verbe ἀκολουθεῖν (19 fois) ainsi que μαθητής. Pour en comprendre la portée, il faut se rappeler que le point de vue propre de Jean est de relier le temps de l'Église au temps de Jésus, ou si l'on préfère de montrer l'éternelle actualité de la vie terrestre de Jésus (X. Léon-Dufour, *Le signe du Temple selon saint Jean*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 39, 1951, p. 157). De ce fait,

le même mot « disciple » peut désigner les hommes que Jésus a appelés à lui sur les bords du Jourdain ou en Galilée, comme tous ceux qui croiront par la suite sur leur témoignage. L'usage johannique correspond à celui des *Actes* (A. Schulz, p. 70).

Rares sont les cas où ἀκολουθεῖν est employé en un sens purement physique. Même dans 6, 2 : « Une grande foule le suivait, ἠκολούθει, à la vue des miracles qu'il opérait sur les malades », le contexte montre qu'en dépit de dispositions très imparfaites la foule subit l'attraction de la personnalité de Jésus et attend de lui une manifestation supérieure (contre Schulz, p. 81, qui y voit un simple accompagnement). Il n'y a pas seulement le goût du miracle, mais la recherche de la volonté de Dieu : « Que nous faut-il pour travailler aux œuvres de Dieu? » (6, 28).

Ce sens religieux de la « suite » se trouve bien illustré par un ancien commentaire rabbinique sur ce passage de l'*Exode* : « Le peuple eut foi en Yahvé et en Moïse, son serviteur » (14, 31) : « Pour cette foi, avec laquelle ils croyaient en moi, il convient que je fende la mer pour eux. Car ils ne dirent pas à Moïse : Comment pouvons-nous aller dans le désert, alors que dans nos mains il n'y a aucune provision pour le voyage, mais au contraire *ils crurent et ils suivirent Moïse* » (*Mekhilta* sur *Ex.* 14, 15, cité par M. Hengel, *Nachfolge und Charisma*, p. 24-25).

Les emplois les plus caractéristiques du verbe *suivre* se trouvent dans les scènes de vocation. Sur le témoignage du Baptiste, deux disciples suivirent Jésus (1, 37). A la demande de Jésus : « Que cherchez-vous? », ils répondent : « Rabbi, où demeures-tu? » Ce bref dialogue contient en germe les grands thèmes de l'Évangile : chercher, suivre, demeurer (μένειν verbe typiquement johannique), comme l'a montré M.-E. Boismard, *Du baptême à Cana (Jean 1, 19-2, 11)*, coll. Lectio divina 18, Paris, 1956, p. 73-80. La « suite » de Jésus apparaît ainsi comme l'attitude fondamentale du disciple entre la découverte initiale dans la foi et la consommation de l'union dans le royaume (8, 35; 14, 3; etc). Comme dans les synoptiques, la parole décisive pour l'appel, c'est le « Suis-moi » (ἀκολούθει μοι, 1, 43). Le contexte montre que cette « suite » n'est pas d'abord un engagement à la mission, mais un cheminement pour la découverte progressive du mystère de Jésus. De là, l'importance des confessions de foi, dont certaines se chargent de la plénitude post-pascale (ainsi, dans le chapitre 1 : « Agneau de Dieu », « celui dont ont parlé Moïse et les prophètes », « le Fils de Dieu », « le Roi d'Israël », « le Fils de l'homme »). L'intimité avec Jésus qui révèle à ses « amis » les secrets les plus profonds (15, 14-15; voir C. Spicq, *Agapè*, t. 3, p. 163-170) apparaît comme constitutive de la marche à la suite de Jésus; de ce point de vue, « le disciple que Jésus aimait » a valeur représentative. Si elle comporte de grandes exigences, la « suite » de Jésus ne saurait se confondre avec l'obéissance; alors que celle-ci peut n'être que soumission à une volonté extérieure sans adhésion du cœur, la « suite » se réalise dans le climat d'un amour de choix, exprimé par le verbe ἀγαπᾶν.

Dans le quatrième Évangile, l'appel à suivre Jésus apparaît comme une exigence du salut : « Je suis la Lumière du monde; qui me suit ne marchera pas dans les ténèbres, mais aura la Lumière de la vie » (8, 12; cf 12, 35 et 36).

Le thème de la Lumière, fondamental dans le *corpus* johannique, englobe à la fois la révélation de Dieu au monde, le salut apporté par le Christ et la qualité de la vie du croyant. « Jésus, lumière du monde, dissipe non seulement les ténèbres de l'ignorance, il chasse aussi celles du péché et de la mort, donnant la vie à ceux qui conforment leurs actions à sa révélation » (N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, coll. Études bibliques, Paris, 1965, p. 46-47).

L'allégorie du bon Pasteur (A. J. Simonis, *Die Hirtenrede im Johannes-Evangelium*, coll. Analecta biblica 29, Rome, 1967) apporte à cette doctrine des précisions importantes. « Ses brebis à lui, le vrai Pasteur les appelle une à une et les fait sortir. Quand il a mis dehors ses bêtes, il marche devant elles et les brebis *le suivent*, parce qu'elles connaissent sa voix. Elles ne suivront pas un étranger » (10, 3-5). Dans la richesse doctrinale de ce passage on retrouve les grandes thèses johanniques : l'initiative du Père (= le portier), « l'affinité intérieure » nécessaire pour percevoir l'appel du Christ (H. van den Bussche, cité par A. Feuillet, *Le prologue du quatrième Évangile*, Bruges-Paris, 1968, p. 82), la structure personnelle (v. 14 : « Je connais mes brebis et mes brebis me connaissent ») et communautaire de la foi (v. 16 : « un seul troupeau »), le rôle décisif du Christ qui seul peut donner la vie en abondance (v. 10). Une nouvelle harmonique apparaît : le sacrifice. « Le bon Pasteur donne sa vie pour ses brebis » (v. 11). Le lien entre la marche des brebis et la générosité du Pasteur n'est pas encore explicité; les textes suivants montreront que la conduite des brebis est déterminée par la découverte de l'*Agapè* du Christ.

La communauté de destin qui doit exister entre le Christ et les siens est clairement manifestée le jour des Rameaux. « Voici venue l'heure où le Fils de l'homme doit être glorifié. En vérité, en vérité je vous le dis, si le grain de blé ne tombe en terre et ne meurt, il reste seul; s'il meurt, il porte beaucoup de fruit » (12, 23-24). La comparaison entre cette allégorie et la parabole synoptique du semeur est fort instructive; la semence qui lève, ce n'est pas une Parole détachée de qui la prononce, mais le propre Messager de Dieu. Parole et Vie sont indissolublement unies dans la personne de Jésus.

Comme dans les synoptiques, la révélation sur la nécessité de la Passion est immédiatement suivie d'un appel général : « Qui aime sa vie la perd; et qui hait sa vie en ce monde la conserve » (12, 25; comparaison avec les *logia* synoptiques, dans C. H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel*, Cambridge, 1963, p. 338-343). Comme nous l'avions relevé à la suite de N. A. Dahl pour les synoptiques (col. 1545), le thème de l'*imitatio Christi* est lié directement à celui de la *sequela Christi*. Suivre le Christ, c'est accepter comme lui de tout donner.

Le verset 26 applique cette doctrine aux serviteurs du Christ dans l'œuvre du salut : « Si quelqu'un me sert, διακονῇ, qu'il me suive, ἀκολουθείτω, et où je suis, là aussi sera mon serviteur, διάκονος ». Avec N. Lazure (*loc. cit.*, p. 34-36) nous pensons, en effet, qu'il faut donner à *diakonos* le sens théologique profond qu'il a acquis dans le nouveau Testament. Notre texte s'éclaire par la déclaration de 13, 16 : l'envoyé du Christ doit partager le sort de son maître (*infra*, col. 1560). Pas de mission sans participation au sacrifice.

L'appel à « suivre » Jésus tend à se spécifier comme invitation au « martyre ». Ce que Pierre ne pouvait faire avant la Passion (13, 36), il le fera plus tard : « Un autre te mènera où tu ne voudras pas... Suis-moi »

(21, 18-19). Le pastorat ne peut être exercé que dans l'amour pour le Christ : « Simon, m'aimes-tu? » (21, 15-17; C. Spicq, *Agapè dans le nouveau Testament*, t. 3, p. 230-237), et doit conduire jusqu'au don total de soi, à l'image du bon Pasteur.

Le thème ne figure pas sous cette forme dans les Épîtres, et l'on ne trouve qu'une fois ἀκολουθεῖν dans l'*Apocalypse* (14, 4). Il s'agit des vierges qui « suivent l'Agneau partout où il va ». Pareille vision ne concerne pas directement le groupe des ascètes par opposition au reste de la communauté chrétienne, mais présente l'Église en son ensemble comme le groupe des rachetés qui ont refusé toute compromission avec la Bête et vivent dans une fidélité sans partage (en ce sens, M.-E. Boismard, *Notes sur l'Apocalypse*, dans *Revue biblique*, t. 59, 1952, p. 161-172, et L. Cerfaux, *L'Église dans l'Apocalypse*, dans *Aux origines de l'Église*, coll. Recherches bibliques 7, Bruges-Paris, 1965, p. 111-124). Il faudrait relever aussi les textes qui appliquent aux chrétiens la mission de « témoignage » par imitation du Christ, « le témoin fidèle » (*Ap.* 1, 5; 3, 14; voir J. Comblin, *Le Christ dans l'Apocalypse*, Tournai, 1965, p. 132-167, et DS, art. Martyre).

Le thème de la « suite du Christ » dans l'évangile de Jean apparaît d'une grande richesse. Dans une thèse dont nous nous sommes beaucoup servi (*Contribution à une recherche sur l'idée d'imitation dans les écrits johanniques*, Faculté de théologie, thèse ronéot., Lyon, 1966-1967), A. Weers aurait pu souligner davantage les rapports entre « suite » et « imitation ». Si les liens entre la présentation johannique et la tradition synoptique ne manquent pas, il convient de noter aussi les différences. Jean n'insiste pas sur les exigences spéciales de la suite de Jésus, comme le détachement à l'égard des richesses, de la famille, etc, mais il se contente de formules générales : marcher dans la lumière, dans la vérité. Surtout il met en évidence l'importance de la « foi » pour suivre Celui qui se présente comme la Voie (14, 6; voir I. de la Potterie, « *Je suis la Voie, la Vérité et la Vie* », NRT, t. 88, 1966, p. 907-942). « Suivre » Jésus et « croire en lui » deviennent presque équivalents, comme le montre la comparaison de 8, 12 avec 12, 35-36. Cependant, le thème de la marche à la suite de Jésus, par son caractère imagé, souligne mieux le dynamisme de la vie chrétienne et la répercussion de la foi sur toute la conduite.

Avec N. Lazure, nous pouvons conclure : « Le verbe *suivre* déborde le cadre d'une attitude de vie particulière, comme par exemple la foi ou l'amour. Il possède plutôt une portée générale, car il trace au disciple un programme de vie ou condense en lui l'idéal de disciple qui implique un entier partage du mode de vie, du destin, de la mission du Seigneur ainsi que l'admission en son intimité » (*Les valeurs morales de la théologie johannique*, p. 59).

2° L'exemple de Jésus. — 1) *Le lavement des pieds.* — Seul, Jean a rapporté une scène où Jésus s'est donné explicitement comme exemple : « Si je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres. Je vous ai donné l'exemple, ὑπόδειγμα, pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous » (13, 14-15).

L'analyse littéraire du passage (aperçu sommaire par É. Cothenet, dans *Catholicisme*, t. 7, 1969, col. 92-95) met en évidence un double centre d'intérêt : l'un prophétique et l'autre moral. Selon la première perspective, Jésus, en accomplissant la besogne d'un esclave, « mime » en quelque sorte sa Passion et fait comprendre qu'il l'assume en tant que « Serviteur de Yahvé » (cf M.-E. Boismard, *Le lavement des pieds, Jn* XIII, *1-17*, dans *Revue biblique*, t. 71, 1964, p. 5-24). De ce point de vue, le geste du Christ est inimitable : seul l'Agneau de Dieu peut ôter le péché du monde. Et si quelqu'un veut « avoir part » avec Lui dans le royaume eschatologique, il doit par la foi accéder à la purification dont l'eau du lavement des pieds est le symbole.

Comme l'ont noté plusieurs commentateurs (en dernier lieu J.-M.-R. Tillard, *L'Eucharistie et la fraternité*, NRT, t. 91, 1969, p. 113-135), en racontant le lavement des pieds à la place de la Cène, Jean a voulu manifester « le sens intérieur » de l'Eucharistie dont il avait placé les paroles d'institution dans le discours sur le pain de vie (6, 51b). Le sacrifice du Christ transforme le sens de l'existence en révélant de nouvelles valeurs, celles du service (13, 13-15, à comparer avec *Luc* 22, 25-27) et de la fraternité. « Le sacrement n'a son effet que si l'attitude même de Jésus prend possession des disciples. Le commandement « Faites ceci en mémorial de moi » se trouve alors interprété par cette parole du Seigneur : « Vous m'appelez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds.., vous aussi vous devez... » (Tillard, *loc. cit.*, p. 133).

Le « service » auquel le Christ engage les siens par sa conduite recouvre les formes les plus variées : service matériel, et ministère spirituel (13, 16). « L'esclave n'est pas plus grand que son maître, ni l'envoyé, ἀπόστολος, plus grand que celui qui l'envoie ». C'est le seul passage de l'évangile de Jean où figure le mot *apostolos* et il faut l'interpréter en le rapprochant de 17, 18, et 20, 21. Le contexte (prière sacerdotale et apparition au Cénacle) met en relief l'intimité des relations entre le Christ et ceux qu'il envoie pour réaliser le dessein d'unité du Père. « Devenus un avec le Père et le Fils par leur foi dans le Christ, et recevant du Ressuscité le Saint-Esprit, les apôtres peuvent en toute vérité être chargés de « mission », de la mission même de Jésus » (J. Radermakers, *Mission et apostolat dans l'Évangile johannique*, dans *Studia evangelica*, TU 87, Berlin, 1964, p. 119).

2) *Aimer comme Jésus.* — La note propre du « service » dans lequel Jésus engage les siens par son passage de ce monde au Père (13, 1) est exprimée dans le Discours après la Cène. Dans tous les développements revient l'idée que le Fils agit comme le Père et que les disciples doivent agir à leur tour comme le Fils.

En voici le passage le plus significatif : « Je vous donne un commandement nouveau : aimez-vous les uns les autres. Oui, comme (καθώς) je vous ai aimés, vous aussi, aimez-vous les uns les autres. A ceci, tous vous reconnaîtront pour mes disciples : à cet amour que vous aurez les uns pour les autres » (13, 34-35).

En qualifiant ce commandement de « nouveau », Jésus n'oublie pas que l'ancien Testament commandait l'amour du prochain, mais en cette heure des adieux il fait de l'unique commandement de l'amour le signe distinctif de l'alliance pour laquelle il se consacre à Dieu (ch. 17; sur ce sens de « nouveau », voir C. Spicq, *Agapè*, t. 3, p. 177-178). L'élément spécifique de l'*agapè*, c'est ce « comme je vous ai aimés ». La conjonction καθώς est susceptible d'un sens comparatif et d'un sens causal (*supra*, col. 1551). Or, l'évangéliste utilise volontiers des mots dans leur double acception. L'amour

du Christ pour les siens apparaît à la fois comme le modèle de l'amour généreux et comme la cause : s'il ne demeure dans le Christ, nul ne peut aimer comme le Christ (cf 15, 4-5, 9-10). L'amour que les disciples sont appelés à vivre entre eux doit être « transparence » de l'amour du Christ, et comme l'amour du Christ conduire vers le Père. Cette conclusion se renforce si l'on rapproche les textes johanniques qui traitent du « fruit » à produire; parce que le Christ consent à mourir comme le grain de blé, il produit beaucoup de fruit (12, 24), et ce fruit, c'est la charité de ses disciples entés en lui comme le sarment de la vigne (καρπός est un leit-motiv du ch. 15 : 8 fois sur 10 emplois dans le quatrième évangile).

3° **L'imitation de Dieu en Jésus-Christ.** — D'une manière générale, Jean nous présente le Christ comme le Révélateur du Père, et par sa Parole et par toute sa conduite.

Ainsi, pour justifier une guérison le jour du sabbat, Jésus déclare : « Mon Père travaille et moi aussi je travaille » (5, 17). Une brève parabole, que C. H. Dodd a finement présentée comme la parabole de l'apprenti qui se laisse guider par son père pour se « faire la main », souligne la chose : « Le Fils ne peut faire de lui-même rien qu'il ne voie faire au Père : ce que fait celui-ci, le Fils le fait pareillement. Car le Père aime le Fils et lui montre tout ce qu'il fait » (5, 19b-20. C. H. Dodd, *Une parabole cachée dans le quatrième Évangile*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 42, 1962, p. 107-115).

La communion parfaite de pensée (par ex. 8, 16; 12, 49-50), de volonté (8, 28-29), d'amour (14, 30) entre le Fils et le Père fait que pour les disciples l'*imitatio Dei* devient l'imitation de Dieu tel qu'il s'est révélé en Jésus-Christ (cf E. J. Tinsley, *The Imitation of God in Christ*).

Cette doctrine explique qu'en plusieurs passages des Épîtres johanniques on ne sait si l'auteur propose à notre imitation le Père ou le Christ (vg 1 *Jean* 1, 6 et 7; 2, 6; 3, 7; 3 *Jean* 7; voir J. Bonsirven, *Épîtres de saint Jean*, coll. Verbum salutis, Paris, 1936, p. 115).

L'unité du Père et du Fils dans la richesse de leur vie trinitaire apparaît enfin comme la norme suprême de l'unité que les chrétiens doivent viser : « Que tous soient un, comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient un en nous, afin que le monde croie que tu m'as envoyé » (17, 21). Il conviendrait d'étudier ici le rôle que joue l'Esprit dans la réalisation de ce programme. Remarquons que Jean a davantage manifesté l'action du *Pneuma* divin comme « Esprit de vérité » qui conduit à une connaissance plus parfaite du Christ et comme « Esprit de vie » qui assure la régénération des croyants, qu'il n'a insisté sur son rôle d'Esprit de charité qui rend capable d'aimer comme le Christ a aimé.

Conclusion. — Déjà le thème de la « suite » de Jésus manifestait la communauté de destin entre le Christ et les siens. En plaçant au début du cycle de la Passion le lavement des pieds, Jean nous introduit de la façon la plus profonde dans le sens du drame, — service pour la multitude —, et nous conduit à en découvrir la répercussion dans notre vie. L'imitation du Christ *(exemplum dedi vobis)*, telle qu'elle est proposée dans l'évangile de Jean, ne consiste pas en la reproduction de gestes matériels, mais se situe au niveau des orientations majeures qui commandent la vie. Sur ce point, nous relevons l'accord de fond avec saint Paul.

Dans sa thèse, A. Weers a justement reconnu que, malgré ses insuffisances, le concept d'imitation était nécessaire pour exprimer l'un des aspects des relations entre les disciples et le Maître. En réaction contre « un certain souci de préserver au sein des activités apostoliques ce qu'on appelle la vie intérieure » (p. 155), il a insisté de façon assez unilatérale sur l'imitation dans la mission à remplir. Sans aucun doute, le chrétien doit imiter le Christ dans le service fraternel et dans le zèle à constituer une vraie communauté : le ministre de l'Évangile doit « suivre » le Maître dans le don de soi; jamais pourtant dans l'Évangile de Jean la mission n'apparaît séparée de l'union (exprimée par le verbe μένειν, « demeurer en »).

Même si les analyses philologiques de J. Radermakers qui distingue avec soin entre πεμπῶ (soulignant l'aspect intérieur de la mission) et ἀποστελλῶ (soulignant l'envoi dans le monde) semblent assez subtiles, sa conclusion met en valeur un aspect essentiel du message johannique :

« La mission du Fils, envoyé du Père, est l'âme, l'intention profonde de l'apostolat. Elle rend apostolique toute vie chrétienne dans la mesure où le croyant fait attention (« écoute » et « voit ») à la révélation de Dieu, c'est-à-dire dans la mesure où il contemple l'œuvre du Père. L'« apostolat » est la mise en œuvre, la traduction, la communication en gestes humains apostoliques de cette intention fondamentale, de l'amour même de Dieu. Il réalise les œuvres du Père » (*Mission et apostolat*.., p. 121).

Pour être authentique, l'*imitatio Christi* dans le service des autres doit être vécue dans l'esprit même du Christ, c'est-à-dire dans sa relation de tous les instants *ad Patrem*.

Édouard Cothenet.

II. TRADITION SPIRITUELLE

Il est absolument impossible d'exposer dans le cadre restreint d'un article l'ensemble de la tradition spirituelle sur un sujet aussi vaste et commun que l'imitation du Christ. Il faudrait y évoquer non seulement la vie des saints et les écrits des spirituels, mais encore la liturgie et la prédication qui s'y insère, les catéchismes et les autres formes d'instruction chrétienne, les témoignages de la pratique concrète de cette imitation du Christ, aussi bien dans le quotidien de la vie chrétienne que dans ses situations cruciales. Nous nous bornerons donc à quelques sondages.

Une seconde difficulté majeure vient de ce que la notion d'imitation et ses expressions manquent de précision; elle peut s'étendre du mimétisme jusqu'à l'union, même si les auteurs ne le disent pas. Elle est en liaison immédiate avec l'enseignement, l'exemple du Christ dans son Évangile, avec le Christ modèle et médiateur; on a dit à propos de l'Écriture (§ 1) comment elle est présente dans le thème de la suite du Christ. Bien que beaucoup la comprennent d'emblée comme un mode d'agir dans le domaine moral (vg « imiter les vertus du Christ »), il est évident à qui réfléchit qu'elle ne se borne point à cela : on imite le Christ quand on vit dans son Esprit, quand on adhère à ses dispositions intérieures vis-à-vis de son Père ou vis-à-vis de l'homme. Enfin, les principaux états de vie du chrétien (mariage, vie religieuse, virginité, monachisme, apostolat, sacerdoce), tout comme chaque état spirituel (cf DS, t. 4, col. 1372-1388) ont un rapport direct avec l'imitation du Christ.

C'est pourquoi nous ne présentons ici que quelques

monographies succinctes et de types divers, choisies à travers le déroulement historique de l'Église, afin de montrer la riche diversité que recouvre l'imitation du Christ. — 1. *Le martyre.* — 2. *Deux docteurs de l'Église.* — 3. *Au moyen âge.* — 4. *Aux 16e et 17e siècles.* — 5. *Le 18e siècle.* — 6. *Charles de Foucauld.*

1. L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE. LE MARTYRE

C'est le désir de « suivre le Christ », de devenir ses vrais disciples, pour parvenir avec lui à la ressemblance de Dieu, qui explique aux premiers siècles de l'Église le fait et la doctrine du martyre, de la virginité, du combat spirituel au désert et enfin du monachisme. Faute de pouvoir nous arrêter à chacune de ces formes d'imitation du Christ (cf art. Ascèse, t. 1, col. 964-977, où elles sont évoquées sous l'angle particulier de l'ascèse; Monachisme, Pauvreté, Virginité), nous choisissons de présenter uniquement le martyre; on sait d'ailleurs que les autres formes d'imitation du Christ auxquelles nous venons de faire allusion ont été parfois présentées comme des suppléances du martyre sanglant.

Suivre, imiter Jésus, ces deux formules scripturaires vont être rapidement utilisées avec prédilection pour désigner et comprendre le martyre; elles viendront naturellement sous la plume des témoins relatant les faits et des théologiens qui essaient d'en prendre l'intelligence.

Voir M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 15-36, 49-67. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 29-59, 81-121. — L. Bouyer, *La spiritualité du nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 238-261, 368-399. — Jean Leclercq, *Il s'est fait pauvre. Le Christ, modèle de la pauvreté volontaire d'après les Pères de l'Église*, VS, t. 117, 1967, p. 501-518 (textes).

1° **Saint Étienne** (cf DS, t. 4, col. 1477-1481). — A vrai dire, on ne trouve pas ces formules dans le récit du martyre d'Étienne que nous donnent les *Actes* (6-7). Mais le rapprochement s'impose entre la mort du Christ et celle du premier martyr chrétien, non pas tant du fait des circonstances concrètes (arrestation, procès hâtif, recours aux faux témoins, etc) que par le témoignage et la prière ultime d'Étienne. Il proclame voir « les cieux ouverts et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu » (*Actes* 7, 56, qui renvoie à *Luc* 22, 69 : « Désormais le Fils de l'homme aura son siège à la droite de la Puissance de Dieu »); la dernière prière de Jésus en croix inspire directement celle du disciple lapidé : « Seigneur, reçois mon esprit... Ne leur impute pas ce péché » (*Actes* 7, 59-60; *Luc* 23, 34 et 46).

Cela suffit pour qu'on puisse dire que, dès les premières générations chrétiennes, on a conscience que « le jugement de Jésus... rend compte de l'histoire de l'Église, car il continue en la personne des disciples de Jésus que le monde condamne » (X. Léon-Dufour, *Les Évangiles et l'histoire de Jésus*, dans *Études*, t. 316, 1963, p. 158). On reconnaît dans le destin du premier martyr comme une réplique de celui de Jésus, dans son témoignage et son pardon les mêmes sentiments qui étaient ceux de Jésus en croix.

Sans entrer ici dans les discussions sur le récit des *Actes*, disons que l'exégèse reconnaît généralement qu'il repose sur une source très ancienne intégrée dans les *Actes* à l'âge subapostolique. — E. Haenchen, *Die Apostelgeschichte*, Göttingen, 1956. — M. Lods, *Confesseurs et martyrs*, dans *Cahiers théologiques*, n. 41, 1958, p. 25-26. — J. Dupont, *Études sur les Actes..*, coll. Lectio divina 45, Paris, 1967.

La tradition reviendra avec prédilection sur le martyre de saint Étienne (cf références, DS, t. 4, col. 761, 1480-1481). Saint Cyprien dira : « Tel devait être le premier martyr du Christ.., il était non seulement le prédicateur de la Passion du Seigneur, mais encore *patientissimae lenitatis imitator* » (*Liber de bono patientiae* 16, PL 4, 632). Les livres liturgiques retiendront la même leçon : Étienne fut « dominicae caritatis imitator », « Christi verus sectator », lorsqu'il intercédait pour ses bourreaux (*Sacramantarium veronense*, éd. L.C. Mohlberg, Rome, 1956, p. 86, 88; cf *Sacramentaire léonien*, PL 55, 88b-89a, 90b).

2° **Saint Ignace d'Antioche** († vers 110-117; cf DS, t. 7, col. 1250-1266) est le premier chrétien qui nous livre dans ses écrits ses pensées et ses sentiments alors même qu'il se sait voué au martyre. Sa lettre aux Romains l'emporte probablement sur les autres par l'intensité du désir d'être avec Jésus-Christ et, pour cela, d'être comme lui : « Que non seulement je parle mais que je veuille, ... que non seulement je sois dit chrétien, mais que je le sois trouvé en fait »; « C'est maintenant que je commence à être un vrai disciple »; « Permettez-moi d'imiter la passion de mon Dieu » (*Rom.* 3, 5 et 6; SC 10, 4e éd., 1969, p. 110-115). Pour les références aux *Lettres*, cf *supra*, col. 1253.

Il est invraisemblable qu'on ait pu « exposer la théorie que se fait l'évêque d'Antioche sur son martyre sans même mentionner le Christ » et penser que, pour lui, « la passion d'un martyr a sa valeur en elle-même, parallèlement à celle du Christ » (Th. Preiss, *La mystique de l'imitation du Christ et de l'unité chez Ignace..*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 18, 1938, p. 212, à propos de H. von Campenhausen, *Die Idee des Martyriums*, Göttingen, 1936, p. 78). Il n'y a pas de martyres hors du Christ : « Près du glaive, près de Dieu; avec les bêtes, avec Dieu; seulement, (que ce soit) au nom de Jésus-Christ. C'est pour souffrir avec lui que je supporte tout et c'est lui qui m'en donne la force » (*Smyrn.* 4, même éd., p. 137). Jésus-Christ est pour Ignace la référence essentielle, motif, source, but. Il n'y a donc pas lieu de majorer des influences dualistes ou gnostiques qui expliqueraient la pensée d'Ignace sur la vie et sur la mort (H. Schlier, *Religionsgeschichtliche Untersuchungen zu den Ignatiusbriefen*, Giessen, 1929, p. 146-147 et *passim*).

Mais Ignace connaît aussi une imitation du Christ autre que celle du martyre. S'il dit que les chrétiens imitent Dieu quand ils se montrent bienveillants et charitables (*Éph.* 1; *Trall.* 1), c'est au Christ historique qu'il pense quand il exhorte les Églises à la patience dans les épreuves et à l'unité autour de l'évêque : « Cherchons à être les imitateurs du Seigneur » (*Éph.* 10); « Aimez l'union, fuyez les divisions, soyez les imitateurs de Jésus-Christ, comme lui aussi l'est de son Père » (*Philad.* 7; cf Polycarpe, *Lettre aux Philippiens*, 8 et 10). La pensée est claire : Jésus est le modèle, les chrétiens doivent s'inspirer de son exemple. Ignace, s'il voit le martyre comme l'imitation achevée de la mort du Christ, n'ignore pas que la vie chrétienne est une participation déjà présente de la passion du Christ. Ainsi félicite-t-il les smyrniotes d'être, par leur foi inébranlable, pour ainsi dire, « cloués de chair et d'esprit à la croix de Jésus-Christ et solidement établis dans la charité par le sang du Christ » (1). Ainsi dit-il de lui-même : « Mon désir terrestre a été crucifié » (*Rom.* 7; cf éd. citée, p. 116-117, note 1). Le Christ

est en effet « notre vie inséparable » (*Éph.* 3) : « Faisons donc tout dans la pensée qu'il habite en nous » (15). L'union suscite la volonté de conformité; ceci éclate dans les conseils qu'Ignace donne pour la conduite de la vie des Églises, comme aussi dans sa vision du martyre qui l'attend et où s'achèveront cette union et cette conformité.

3° **Les Actes des martyrs,** dont la littérature est à la fois considérable et mêlée, peuvent fournir un témoignage utile à notre propos : comment les rédacteurs ont-ils compris et présenté les passions et les pensées des martyrs? Comment les ont-ils proposées à leurs lecteurs? Un sondage peut être fait à partir de quelques documents authentiques et antérieurs à 200. Si les actes de saint Justin et de ses compagnons et ceux des martyrs scillitains ne font pas allusion à l'imitation du Christ, il faut remarquer qu'ils ne sont qu'une sorte de compte rendu de procès. Par contre, le récit du martyre de saint Polycarpe se plaît à mettre en relief les ressemblances entre la passion du martyr et celle du Christ, et le rédacteur souligne deux fois, au début et à la fin, que tous ces événements « sont arrivés pour que le Seigneur nous montre... un martyre conforme à l'Évangile », afin que nous désirions tous « imiter le martyre conforme à l'Évangile du Christ » (1 et 19; SC 10, 4e éd., 1969, p. 210, 234). Quelques années plus tard, les lettres des Églises de Lyon et de Vienne aux Églises d'Asie et de Phrygie parlent de la même manière : « Tous ces confesseurs s'évertuaient à imiter le Christ, qui était de condition divine et ne s'en est pas prévalu. Il est vrai qu'ils refusaient pour eux le titre de martyr, le réservant au Christ » (Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* v, 2, PG 20, 433a). Une idée nouvelle apparaît dans ces lettres : non seulement les martyrs « imitent » le Christ, mais c'est le Christ qui souffre en eux. « Sanctus était baigné et fortifié par la source céleste d'eau vive qui jaillit du sein de Jésus... Le Christ souffrait en lui » (v, 1, 417; cf le cas de Blandine, v, 1, 424-432, et de Félicité, *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* 5, AS, 7 mars, Anvers, 1668, p. 636).

H. Delehaye, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles, 1921. — M. Simonetti, *L'origine degli Atti dei Martiri*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 2 (Mémorial G. Bardy), 1956, p. 39-57.

4° **Les exhortations au martyre. Origène et Cyprien.** — Quelques documents des siècles de persécutions montrent comment l'Église préparait les chrétiens à l'éventualité du martyre.

Les deux plus connus ont été rédigés par Origène à Alexandrie un peu avant 250 (*Exhortatio ad martyrium*, PG 11, 563-638; éd. P. Koetschau, GCS 1, 1899, p. 3-47; trad. G. Bardy, Paris, 1932, citée ici), et par saint Cyprien dans la banlieue de Carthage en 253 ou 257 (*Ep. ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, PL 4, 651-676; CSEL 3, 1, 1868, p. 315-347).

Ces deux ouvrages sont différents par l'ampleur et aussi par la méthode exégétique, Origène faisant volontiers de l'exégèse comparative et allégorique, tandis que Cyrien ne fait que citer, parfois longuement, les textes des deux Testaments.

Ni l'une ni l'autre de ces exhortations n'est bâtie autour de l'idée que le martyre est imitation de Jésus-Christ; malgré la masse des textes bibliques cités, il en manque que l'on s'attendrait à voir utilisés, comme l'hymne de l'épître aux Philippiens. Cependant, la pensée du Christ est constamment présente. Cyprien sait que le Seigneur « ne nous a pas seulement exhortés par des paroles, mais par des actions, ayant souffert... et ayant été crucifié pour nous apprendre à souffrir et à mourir à son exemple » (*De exhortatione martyrii* 5). La théologie du martyre chez Origène est plus élaborée et plus riche. Il rappelle d'abord que « nous avons reçu les alliances de Dieu en vertu de conventions », parmi lesquelles se trouve « la conduite selon l'Évangile ». Celle-ci repose sur les conditions requises pour suivre Jésus (*Mt.* 16, 24-25). Depuis le baptême, « nous devons donc nous renier... et dire : Je vis, non pas moi (*Gal.* 2, 20). Maintenant, qu'on voie si nous portons notre croix et si nous suivons Jésus; ce qui arrive si le Christ vit en nous » (*Exhortatio ad martyrium* 12; trad., p. 221). L'idée selon laquelle le martyre est « notre croix » et qu'il permet de suivre le Christ revient à plusieurs reprises; le Christ est alors celui qui nous guide (13, p. 222), qui nous mène (36, p. 259), qui marche avec nous *(ibidem)*. Ailleurs, le martyre est référé à la tentation du Christ au désert (32), au baptême de sang qu'il a désiré (37; cf 30), au calice qu'il a bu (28 et 39).

« Pour nous, Jésus a déposé son âme, et nous déposons aussi la nôtre » (41, citant 1 *Jean* 3, 16); à partir de cette ressemblance dans le sacrifice, Origène développe la ressemblance dans la gloire qui attend le martyr du Christ (41-44). C'est dans ce contexte qu'apparaît le mot *imitateur* (37). L'enthousiasme d'Origène pour le martyre est connu. On voit qu'il s'appuie sur une conception très haute de la conformité à laquelle est appelé le martyr; il entre en communion avec le mystère du Christ et c'est dans cette lumière qu'Origène parle d'imitation. On a pu dire que pour lui le martyre est un « mystère sotériologique » se réalisant dans l'union mystique au Christ à travers le baptême de la mort sacrificielle (P. Hartmann, *Origène et la théologie du martyre*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 34, 1958, p. 773, n. 1).

La théologie de Cyprien est moins riche. A côté de son *De exhortatione martyrii*, on peut voir sa lettre au peuple de Thibar, qui met plus directement en relief l'idée selon laquelle le martyr est un imitateur du Christ (*Ep.* 56, 1, 2-3; 3, 1; 6, 3; PL 4, 354-355; texte et trad. par L. Bayard, coll. Budé, *Correspondance* de saint Cyprien, t. 2, Paris, 1962, p. 159-168 = *Ep.* 58). — Cf E.L. Hummel, *The Concept of Martyrdom according to St. Cyprian*, Washington, 1946. — DS, t. 2, col. 2261-2269.

On pourrait multiplier les notations et les références. Si une doctrine peut être dégagée des écrits des premiers siècles chrétiens au sujet du martyre, c'est bien celle-ci : « Les martyrs s'approchent de Notre-Seigneur qui est mort pour tous les hommes autant parce qu'ils reproduisent sa charité que parce qu'ils lui ressemblent dans leurs souffrances » (Léon le Grand, *Sermo* 85, 1, PL 54, 435a). Le martyre est le fruit de la « suite » du Christ et de la charité; c'est cela qui lui donne son sens. On pourrait dire que, dans les textes anciens, l'accent n'est pas d'abord mis sur l'imitation du Christ, en ce sens que, puisque le Christ est allé à sa Passion, le chrétien doit aller au martyre *afin* de lui ressembler. Le chrétien doit être fidèle à sa vocation et à sa foi; cette fidélité peut culminer dans le martyre. Le chrétien se trouve alors « mis avec le Christ » et, du même coup, se trouve ressembler à son Seigneur et il l'imite. Parlant du martyre d'Étienne, Irénée écrit : « Il accomplit

l'enseignement parfait, imitant en tout point le Maître qui nous a donné la leçon du martyre... » (*Adversus haereses* III, 12, 13, PG 7, 907a; SC 34, 1952, p. 245). En ces textes l'aspect de communion, de participation au mystère du Christ ne laisse qu'une place tout à fait secondaire à une imitation morale, volontaire et surtout matérielle.

Voir les dictionnaires, *sub verbo*; vg H. Leclercq, dans DACL, t. 10, 1932, col. 2359-2512. — DS, art. Martyre. — Th. Ruinart, *Acta primorum martyrum*, Paris, 1689, etc.

M. Viller, *Martyre et perfection*, RAM, t. 6, 1925, p. 3-25; *Le martyre et l'ascèse*, *ibidem*, p. 105-142; *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, p. 15-24. — Viller-Rahner, p. 29-40 (bibliographie). — G. Del Mestri, *Der Gedanke der christlichen Nachahmung bei den Märtyrern des zweiten Jahrhunderts*, extrait de thèse de la Grégorienne, Banja Luka, 1940. — E. J. Tinsley, *The Imitatio Christi in the Mysticism of St. Ignatius..*, dans *Studia patristica*, TU 63, 1955, p. 553-560. — M. Pellegrino, *L'imitation du Christ dans les Actes des martyrs*, VS, t. 98, 1958, p. 38-54. — L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, p. 242-454.

2. DEUX DOCTEURS : JEAN CHRYSOSTOME ET AUGUSTIN

1° Saint Jean Chrysostome † 407, « moraliste avant tout, vise, en premier lieu, à former ses auditeurs à la vie et aux vertus chrétiennes » (É. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, t. 1, Louvain, 1933, p. 405). Pour définir cette vie et ces vertus, pour y entraîner, il trouve son meilleur argument dans la vie et les vertus du Christ. On pourrait objecter que les *Lettres à Olympias* ou la *Comparaison d'un roi et d'un moine* ne parlent guère de Jésus. Mais ce sont là des exceptions. Habituellement, la référence à Jésus-Christ vient spontanément à la pensée de Jean (L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1933, p. 220-228 Jésus-Christ, idéal intégral du chrétien). Cela répond pour lui à l'intention du Père qui a donné son Fils en exemple au monde comme un athlète généreux et supérieur à tous (*Hom. in Ep. ad Hebraeos* 5, 4, PG 63, 51). Telle est aussi l'intention du Christ.

Les actions que le Christ a accomplies à la manière des hommes, il ne les a pas seulement faites en vue de confirmer son incarnation, mais aussi afin de nous former à la vertu. Si en tout il eût agi en Dieu, comment aurions-nous pu savoir quelle conduite tenir quand nous nous trouvons dans des occasions difficiles? (*Hom. in Joannem* 49, 1, PG 59, 273b).

Jean Chrysostome s'explique sur cette pédagogie du Christ :

Je vous ai donné l'exemple afin que, comme j'en ai agi avec vous, vous aussi vous agissiez ainsi les uns avec les autres. Vois-tu qu'un grand nombre d'actions, Jésus-Christ les faisait pour servir d'exemple? Un maître ânonne avec de petits enfants qui ânonnent. Le balbutiement n'est pas dû à l'ignorance du maître, mais témoigne de sa sollicitude pour les enfants. Ainsi Jésus-Christ, lui aussi, faisait ces actions, non par suite d'une imperfection de sa nature, mais par condescendance (*Contra Anomoeos* 10, 2, PG 48, 786).

Cette manière de faire du Christ est rassurante :

Comme celui à qui on ordonne de marcher par un chemin qui n'est pas frayé, s'il aperçoit que quelqu'un y a marché avant lui, s'y engage plus aisément et en conçoit plus d'ardeur; ainsi dans la voie des commandements, ceux qui se voient précédés suivent facilement. Afin donc que notre nature suivît plus aisément, le Christ a pris cette chair et notre nature; il a marché ainsi dans cette route et a montré ses commandements traduits en actes (*De futurae vitae deliciis* 5, PG 51, 351).

Un sermon sur la Passion développe longuement cette idée :

Par son avènement, le Christ se proposait de former les hommes à la pratique de toutes les vertus. Or, quiconque se propose un dessein pareil ne doit pas se contenter des paroles, il faut qu'il y ajoute les œuvres, l'enseignement par les œuvres étant de tous l'enseignement le plus efficace... Voilà pourquoi le Sauveur, étant venu pour nous former à la pratique de toutes les vertus, en même temps qu'il nous dit ce qu'il faut faire, commence lui-même par le pratiquer. « Celui qui aura joint l'exemple à l'enseignement, disait-il, celui-là sera appelé grand dans le royaume des cieux ». Voyez donc : il nous fait de la douceur et de l'humilité un précepte, et ce précepte il le formule; examinez comment il nous instruit sur ce point par son exemple. Ces paroles : « Bienheureux les pauvres d'esprit; bienheureux ceux qui sont doux », il nous montre comment il les faut mettre en pratique. Et de quelle manière nous le montre-t-il? Ayant pris un linge, il s'en ceignit et lava les pieds de ses disciples. Quelle humilité approcherait de celle-là? Alors ce n'est plus par ses paroles, c'est par ses actes qu'il nous l'enseigne (*In illud: Pater, si possibile est, transeat* 4, PG 51, 38; trad. J. Bareille, *Œuvres* de Jean Chrysostome, t. 3, Paris, 1867, p. 27).

Sept exhortations suivent, construites sur le même schéma : le commandement du Christ, l'exemple du Christ. Ainsi le chrétien connaît-il ses devoirs : la douceur et la patience, la prière pour ses ennemis, la bienfaisance à leur endroit, la pauvreté, la manière de prier, l'humilité, le consentement à la volonté du Père.

Le procédé de référence au Christ est très conscient chez Jean Chrysostome, et constant. On trouve dans ses œuvres nombre de formules bien frappées qui sont comme des devises traduisant la nécessité d'imiter Jésus-Christ.

« Tu es chrétien pour imiter le Christ et obéir à ses lois. Vois donc ce qu'a fait le divin modèle » (*Adversus Judaeos* 8, 9, PG 48, 941b). « Notre Seigneur Jésus-Christ, pour exhorter ses disciples à de grandes choses, s'est donné lui-même en exemple » (*Hom. in Ep. ad Philippenses* 6, 1, PG 62, 217c). « Que le Christ ne cesse de se montrer en nous. Comment se montrera-t-il? Par les actes que nous ferons à son imitation » (*Hom. in Ep. ad Romanos* 24, 4, PG 60, 627c). « Soyez donc, je vous en conjure à nouveau, les imitateurs du Christ. Une telle imitation nous est possible, elle nous élève au-dessus de la nature humaine et nous rend semblables à Dieu » (*Hom. in Acta Apost.* 14, 4, PG 60, 117c). « Le Christ t'a donné les moyens de devenir semblable à lui. N'aie donc pas peur de l'imiter. Crains, au contraire, de ne pas devenir semblable à lui » (*Hom. in Matthaeum* 78, 4, PG 58, 716a).

Qu'il regarde le Christ directement dans les évangiles, ou qu'il soit amené à parler de lui à propos des *Actes des apôtres* et de saint Paul, Jean Chrysostome montre ce que le Christ a fait, et il en tire des leçons.

S'il est venu des cieux pour nous instruire, c'est pour que nous y reportions nos pensées et que nous devenions les imitateurs de notre Maître, dans la mesure du possible. Et comment pourrons-nous, demandera-t-on, devenir les imitateurs du Christ?... En faisant tout pour le bien commun et en ne recherchant pas nos propres intérêts. Jésus-Christ, dit saint Paul, ne s'est pas recherché lui-même (*Hom. in Joannem* 15, 3, PG 59, 100d).

Le parallèle entre ce qu'on voit dans la vie du Christ et ce que montre la vie du chrétien est parfois douloureux :

Votre Maître a été crucifié, et vous aspirez au repos? Votre Maître a été percé de clous, et vous vivez dans la mollesse?.. Est-ce que votre Maître n'est pas mort sur une croix? Vous ne pouvez mourir de même. Imitez néanmoins cet exemple d'une autre manière. Crucifiez-vous vous-même, si personne ne vous crucifie. Crucifiez-vous, non pas en vous ôtant la vie, ce serait un crime, mais dans le sens où l'entend saint Paul, quand il dit : Le monde est crucifié pour moi, et je suis crucifié pour le monde (*Hom. in Ep. ad Philippenses* 13, 1, PG 62, 276d-277a).

Ailleurs, la pensée de Jean Chrysostome se montre délicatement nuancée : « Pour que nous n'ayons pas en toute circonstance la crainte du scandale ou que nous n'y soyons pas en toute circonstance indifférent, le Christ nous a fixé des limites et des règles, en tenant l'une et l'autre conduite selon les opportunités ». Il ne tient pas compte des observances judaïques sur les aliments, mais il demande à Pierre de payer l'impôt du didrachme (*Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas* 3, PG 47, 498d).

Toutes les catégories de chrétiens doivent se conformer à Jésus-Christ. Ainsi, à l'adresse des pasteurs, l'évangile de la samaritaine montre « l'école » où se sont formés les apôtres (*Hom. in Joannem* 31, 3, PG 59, 178). La pédagogie progressive du Christ est aussi donnée en exemple : « Le Christ imposait à ses disciples ces règles et ces lois, pour qu'ils agissent avec une grande douceur lorsqu'ils auraient à leur tour pour disciples les habitants de la terre entière » (*Hom. in Matthaeum* 30, 4, PG 57, 367b).

Ces textes sont-ils surtout ascétiques, sans souffle mystique? L'objection a été faite pour les écrits de Jean Chrysostome qui précèdent son sacerdoce (L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 529). Il ne faudrait pas en rester à cette première impression. L'ancien moine, demeuré ascète tout en devenant prêtre et évêque, est animé d'un profond amour du Christ; c'est de cet amour que doivent naître les œuvres des chrétiens : « Personne ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé dès l'origine. Bâtissons donc sur le Christ, qu'il soit notre fondation, comme la vigne l'est pour le sarment et que rien ne s'intercale entre nous et lui. Si venait la moindre séparation, nous péririons à l'instant. Et ne nous attachons pas seulement au Christ, unissons-nous donc à lui, unissons-nous par les œuvres » (*Hom. in 1 ad Corinthios* 8, 4, PG 61, 72d).

Plus que tout autre Père, Jean Chrysostome s'est enchanté de la pensée paulinienne de l'incorporation au Christ (É. Mersch, *op. cit.*, p. 395-397; L. Meyer, *op. cit.*, p. 97-108). L'expression « revêtir le Christ » a pour lui un sens très réaliste. Nés de la terre et terrestres en Adam, nous recevons au baptême l'image de l'Homme céleste, du Christ (*Hom. in 1 ad Cor.* 42, 1, PG 61, 263; cf L.J. Ohleyer, *The Pauline Formula « induere Christum » with special Reference to the Works of St. John Chrysostom*, Washington, 1921). La *forma Christi* est donnée à chaque chrétien et elle fait l'unité entre tous :

Vous avez revêtu le Christ.., vous êtes tous un seul dans le Christ Jésus. Vous n'avez plus qu'une forme, qu'un type, celui du Christ... Ceux qui n'étaient que des grecs, des juifs, des esclaves, voilà qu'ils s'avancent, exprimant en eux, non la forme d'un ange ou d'un archange, mais celle du Maître de toutes choses, et voilà qu'en eux ils montrent le Christ (*Comment. in Ep. ad Galatas* 3, 5, PG 61, 656).

Le rapport incorporation-imitation est aussi exprimé à propos de la vie chrétienne :

Regardons notre Chef. Songeons de quelle tête nous formons le corps, tête à laquelle tout est soumis. Et d'après ce modèle, il nous faut être meilleurs que les anges et les archanges, puisque nous avons reçu des honneurs plus grands qu'eux... Le Christ s'est fait notre tête... et nous n'en tenons pas compte... Si tu es le corps du Christ, porte la croix, comme lui aussi l'a portée (*Hom. in Ep. ad Ephesios* 3, 2-4, PG 62, 26-28).

L'exhortation à la bienfaisance et à l'aumône est souvent appuyée sur cette conviction, et d'une double manière : le Christ étant notre tête, il nous faut imiter l'amour qu'il a eu pour nous; le Christ étant la tête de nos frères, puisqu'il n'y a qu'une tête et un seul corps, nous devons venir en aide aux membres du Christ.

Nous avons un nom plus grand que tous les autres et qui nous est commun à tous, le nom de chrétien, de corps, d'enfant et d'ami de Dieu... Nous qui sommes désignés par le nom du Roi de l'univers.., (qui) sommes les membres du corps dont il est la tête, nous ne ferions aucun effort pour marcher sur les pas du Christ? (*Hom. in Joannem* 19, 3, PG 59, 122d).

Le Père a livré jusqu'à son Fils : toi, tu ne donnes pas même un morceau de pain à celui qui a été livré et immolé pour toi... Il a été livré pour toi, immolé pour toi, il vit dans le besoin pour toi, il donne, pour ton utilité, de ses biens, et même ainsi tu ne donnes pas (*Hom. in Ep. ad Romanos*, 15, 6, PG 60, 547b).

Certes, les catéchèses baptismales et les instructions sur l'Eucharistie auraient pu montrer plus précisément le lien entre incorporation au Christ et imitation. Jean Chrysostome insiste davantage sur les dispositions des participants à l'Eucharistie et sur ses fruits que sur le mystère lui-même. Le chrétien, au baptême, reçoit le joug du Christ :

« Soumettez-vous seulement à mon joug et vous apprendrez. Apprenez, c'est-à-dire : prêtez l'oreille afin de pouvoir apprendre de moi. Ce que j'attends de vous, ce n'est rien de bien lourd : vous qui êtes mes serviteurs, imitez-moi, qui suis votre Maître; vous qui êtes terre et poussière, prenez exemple sur Celui qui a créé le ciel et la terre et qui vous a façonnés. Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur ». « Oui, en celui qui, prenant sur lui le joug du Christ, a appris à être doux et humble de cœur, on verra absolument toutes les vertus, et il marchera sur les pas du Maître » (*Huit catéchèses baptismales* I, 29 et 31, SC 50, Paris, 1957, p. 123 et 124).

Jean Chrysostome enseigne aux chrétiens « l'imitation de Jésus-Christ comme la formule intégrale de l'idéal de perfection chrétienne » (L. Meyer, *op. cit.*, p. 219).

Au sujet de la vie monastique comme imitation du Christ, voir J.-M. Leroux, *Monachisme et communauté chrétienne d'après Jean Chrysostome*, dans *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49, Paris, 1961, p. 143-190, surtout p. 162-165, 173-174.

2° L'imitation du Christ selon saint **Augustin** † 430 a déjà été présentée ci-dessus (DS, t. 1, col. 1110-1111); on y trouvera un exposé d'ensemble succinct. Nous nous bornons ici à donner les références de quelques passages assez typiques des différents contextes dans lesquels Augustin développe sa doctrine de l'imitation du Christ.

1) Le Christ voie et le cheminement des chrétiens : *Sermo* 141, 4, PL 38, 777. — 2) Le combat chrétien : *De agone chris-*

tiano 11 (12) et 33 (35), PL 40, 297-298 et 310. — 3) Le Christ Sagesse : De Trinitate VII, 3, 5, PL 42, 938. — 4) Le Christ humble : cf DS, t. 7, col. 1153-1154; P. Adnès, *L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin*, RAM, t. 28, 1952, p. 208-223. — 5) A propos de la vie monastique, voir M. Verheijen, dans *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49, Paris, 1961, p. 201-212.

M. Comeau, *Le Christ, chemin et terme de l'ascension spirituelle d'après saint Augustin*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 40, 1952 (= Mélanges Lebreton), p. 80-89.

3. AU MOYEN AGE

« Avec le 12e siècle et le développement de la dévotion à l'humanité du Christ, qui... va devenir une des caractéristiques de la piété médiévale, l'ascétisme, aussi bien dans sa partie négative que dans sa partie positive, devient avant tout un ascétisme de conformité aux mystères de la vie terrestre du Sauveur » (J. de Guibert, art. Ascèse, DS, t. 1, col. 978; cf art. Humanité du Christ chez les spirituels médiévaux, par J. Hourlier, et aux 14e-15e siècles, par A. Rayez, DS, t. 7, col. 1053-1063 et 1063-1096). Nous nous contenterons ici de voir comment ce jugement se nuance quand il s'explicite à propos des deux plus grandes figures de la sainteté au moyen âge, Bernard de Clairvaux et François d'Assise.

1° **Saint Bernard** † 1153, tous les auteurs se plaisent à le reconnaître, accorde au Christ le rôle de Médiateur. Pour lui, la restauration de la ressemblance au Verbe dans l'homme s'opère par la médiation de Jésus (*De gratia et libero arbitrio* 10, 32-35, PL 182, 1018-1020). Dans le *De gradibus humilitatis* (1, 1; 7, 21, PL 182, 941-942 et 953-954), le Christ incarné est « via humilitatis qua pervenitur ad veritatem », soit que Bernard l'envisage dans le retour de l'homme vers Dieu, soit qu'il parte de la Trinité dans son mouvement de descente vers l'homme. Dans le *De diligendo Deo* (3-4, PL 182, 978-982), la méditation des mystères du Christ est présentée comme un moyen nécessaire du retour à Dieu.

> Je crois, pour ma part, que c'est là la raison principale pour laquelle le Dieu invisible voulut être vu dans la chair et prit visage humain pour parler aux hommes; il comptait que les créatures de chair, qui ne sont capables que d'un amour charnel, reporteraient tout leur élan sur l'amour salutaire de sa chair. Ils parviendraient ainsi par degrés à l'amour spirituel (*Sermo* 20 *in Cantica* 6, trad. A. Béguin, *Œuvres mystiques* de S. Bernard, Paris, 1953, p. 245).

A celui qui est parvenu à la connaissance de la révélation *(communicatio)* et qui est entraîné dans le processus de la *conformatio*, Bernard enseigne d'abord la *recordatio*, la *commemoratio*, la *memoria*, — qui sont source de *devotio*, d'*affectio* —, des mystères du Christ : « J'ai toujours ces choses aux lèvres... Je les ai sans cesse dans le cœur », dit-il de lui-même au sujet de la vie et surtout de la passion du Christ (*Sermo* 43 *in Cantica* 4). C'est d'ailleurs la raison pour laquelle il peut écrire : « Je ne le vois pas seulement accessible à mes prières, mais j'ose même me proposer de l'imiter ». Pour Bernard, l'imitation du Christ naît de la *recordatio* et de la *devotio* (cf J. Leclercq, art. cité *infra*).

A cette première remarque, il faut en ajouter une seconde : l'imitation et avec elle toute la vie vertueuse, le combat ascétique, etc, comme aussi la *recordatio* des mystères du Christ et la *devotio* qu'elle engendre, vont se trouver prises et spécifiées par le progrès dans l'amour, par le passage progressif de l'amour charnel à l'amour spirituel. Bernard explique par exemple cela au sujet de l'humanité du Christ :

> « Bien que cet attachement au corps du Christ soit un très grand don du Saint-Esprit, je l'appelle encore charnel, en comparaison de cet autre amour qui n'a pas seulement pour objet le Verbe fait chair, mais le Verbe en tant que Sagesse, Justice, Vérité, Sainteté, Piété, Vertu et beaucoup d'autres désignations de cet ordre. Car le Christ est tout cela ensemble... » (*Sermo* 20 *in Cantica* 8; trad., p. 247).

On doit donc parler aussi du passage progressif de l'imitation charnelle à l'imitation spirituelle du Christ. Ce passage est déterminé par la spiritualisation de la contemplation des mystères du Christ. C'est à celle-ci que s'attache surtout saint Bernard dans ses écrits et ses sermons, et il est rare qu'il traite des différents degrés spirituels de l'imitation du Christ (sauf dans le cadre de ses deux ouvrages sur l'humilité et l'amour de Dieu). Le plus souvent, là où l'idée de l'imitation du Christ apparaît, elle n'est pas développée longuement pour elle-même, mais elle est comme la conséquence normale de la connaissance et de l'amour; elle en est en effet le fruit : « Il n'est pas d'argument plus puissant que l'imitation du Seigneur pour établir que sa passion et sa ressemblance avec nous ont produit des fruits dans nos âmes » (*Sermo in feria 4 hebd. sanctae* 12, PL 183, 269). Il arrive à saint Bernard de s'exprimer comme si l'imitation du Christ était le terme où se vérifie la foi : « (Jésus) se donne comme exemple d'humilité et modèle de douceur. Si on l'imite, on ne marche point dans les ténèbres, mais on a la lumière de la Vie... Lorsque je crus dans le Christ, c'est-à-dire lorsque j'imitai son humilité, je connus la vérité » (*De gradibus humilitatis* 1, 1, et 4, 15; PL 182, 941 et 950).

Plus encore, comme A. Van Den Bosch l'a souligné (art. cité *infra*, p. 348-355), Bernard présente parfois l'imitation du Christ comme ce qui conforme le chrétien à la *forma Christi*, comme ce qui en fait un membre réellement vivant du corps du Christ et qui exprime l'inhabitation de Dieu en lui. Il s'agit alors de l'imitation, dans l'amour spirituel, du Dieu devenu imitable en Jésus-Christ, c'est-à-dire du Dieu dont le mystère de la Bonté nous est manifesté dans l'humilité de Jésus, et non pas de cette seule humilité qui naît de la vraie connaissance de soi (cf *Sermo de Adventu* 4, 4 PL 183, 48d; *Sermo* 42 *in Cantica* 7, PL 183, 990d-991; R. De Ganck, *Nederigheid uit Waarheidsdrang en uit Liefdedrang bij Bernardus*, dans *Sint Bernardus van Clairvaux, Gedenkboek*, Achel, 1953, p. 165-194). Les philosophes ont pu connaître la majesté de Dieu et les juifs sa puissance. Mais « la puissance commande la soumission, et la majesté l'admiration; ni l'une ni l'autre n'appelle l'imitation. Montrez-nous donc, Seigneur, votre bonté, que l'homme créé à votre image puisse imiter, car nous ne pouvons pas imiter et nous ne devons pas envier votre majesté, votre puissance et votre sagesse » (*Sermo* 1 *in Nativitate* 2, PL 183, 116). Telle est bien la raison de l'incarnation : « Le mystère du Christ, c'est la force du Verbe et la ressemblance de la chair du péché. Tout cela est pour moi, pourvu que je l'imite en suivant ses traces » (*Sermo in feria 4 hebd. sanctae* 11, PL 183, 269).

Hors du Verbe incarné, « il serait impossible de

retrouver quelque part en ce monde la ressemblance » perdue. Mais cela est possible grâce à Lui.

« Étant la splendeur de la gloire, le caractère de l'image parfaite de sa substance et soutenant tout par la splendeur de la parole, il se montra pourvu de tout ce qu'il fallait pour effacer sans peine la difformité de cette image et pour en réparer la faiblesse, d'une part en dissipant par la splendeur de sa face les ténèbres de nos péchés, d'autre part en nous rendant forts par la vertu de sa parole contre la tyrannie du démon » (*De gratia et libero arbitrio* 10, 32, PL 182, 1018). Ainsi l'homme, « délivré du péché, commencera à recouvrer la liberté de conseil et à remonter à son rang, en rendant sa véritable ressemblance à l'image de Dieu qu'il porte en soi et même en la rétablissant dans sa première beauté ». Un effort généreux et joyeux lui permettra « d'imiter en tout point la Sagesse » (34, 1019). Encore a-t-il besoin « du secours de celui qui nous provoque par son exemple, puisque c'est lui qui nous rendra conformes à cette sagesse et nous transformera en la même image... au souffle de l'Esprit du Seigneur » (35, 1019). Cf G. Dumeige, art. Dissemblance chez S. Bernard, DS, t. 3, col. 1338-1342.

A. Le Bail, art. S. Bernard, DS, t. 1, surtout col. 1481-1485; cf DS, t. 7, col. 1060-1061, 1164-1166.

M.C. Slotemaker De Bruine, *Het ideaal der navolging van Christus ten tijde van Bernardus..*, Wageningen, 1926. — J.-C. Didier, *La dévotion à l'humanité du Christ dans... S. Bernard*, VSS, août 1930, p. 1-19; *L'imitation de l'humanité du Christ..*, *ibidem*, novembre 1930, p. 79-94. — E. Keineidam, *Die Nachfolge Christi nach Bernhard..*, dans l'ouvrage collectif *Amt und Sendung*, Fribourg-en-Brisgau, 1950, p. 432-460. — A. Van Den Bosch, extraits de thèse parus dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum* (t. 21, 1959, à t. 23, 1961), en particulier *Le Christ, Dieu devenu imitable d'après S. Bernard*, t. 22, 1960, p. 341-355. — J. Leclercq, *Christusnachfolge und Sakrament in der Theologie des hl. Bernhard*, dans *Archiv für Liturgiewissenschaft*, t. 8, 1, 1963, p. 58-72.

Voir aussi R. Thomas, *Spiritualité cistercienne*, coll. Pain de Cîteaux 13-16, Chambarand, 1962, surtout t. 1, p. 153-168; t. 2, p. 7-30; t. 4, p. 186-191.

2° **François d'Assise** † 1226. — Dans les quelques écrits de saint François comme dans les relations que ses frères ont laissées, ce qui frappe d'abord et surtout, c'est la référence constante à l'Évangile, ce qui veut dire plus précisément : à la vie de Jésus Homme et Dieu. « Bienheureux le religieux, dit-il à ses frères, qui ne prend de plaisir et de joie que dans les paroles et les œuvres très saintes du Seigneur, et s'en sert pour porter les hommes à l'amour de Dieu en toute joie » (*Admonitio* 21; nous nous référons au recueil *Saint François d'Assise. Documents*, éd. T. Desbonnets et D. Vorreux, Paris, 1968, cité *Documents*; ici p. 50).

É. Longpré a déjà présenté l'itinéraire spirituel et la doctrine de François (DS, t. 5, col. 1271-1303; cf son *François d'Assise*, coll. Bibliothèque de spiritualité 4, Paris, 1966); nous nous contenterons d'apporter un complément à cette synthèse sur le point particulier de l'imitation du Christ, mais ce complément doit être situé dans cette synthèse, à laquelle on voudra bien se reporter.

1) Le mot que François d'Assise paraît affectionner pour exprimer cet idéal évangélique qu'il entend vivre et faire vivre à ses frères est le mot « suivre ». Il l'emploie jusqu'à onze fois, alors qu'on ne trouve qu'une fois, chez lui, le mot d'*exemple*, pas une fois le mot *imiter* (sinon dans le titre tardif de l'*Admonitio* 6), non plus que l'invitation de l'épître aux Philippiens à prendre les sentiments du Christ. « Suivre le Christ », François a trouvé la formule chez les synoptiques : trois textes (*Mt.* 19, 21, et 16, 24; *Luc* 14, 26) sont cités au début de la première Règle (ch. 1). Il utilise volontiers aussi 1 *Pierre* 2, 21, qu'il cite dans la lettre « à tous les fidèles », adressée sans doute aux chrétiens se réclamant de l'idéal de François.

« La volonté du Père fut que son Fils béni et glorieux, qu'il nous a donné et qui est né pour nous, s'offrît lui-même, par son propre sang, en sacrifice et en victime sur l'autel de la Croix; non pour lui-même, par qui tout a été fait, mais pour nos péchés, nous laissant un exemple afin que nous suivions ses traces » (*Lettre* 1, 1; *Documents*, p. 115).

La formule « suivre les traces de Jésus, *sequi vestigia* », revient quatre fois sous la plume de François : deux fois sans autre précision (*Regula* 1, 22 et *Lettre* 3, dans la prière finale), et deux fois avec une sorte d'apposition désignant ici la doctrine de Notre-Seigneur, *Domini doctrinam et vestigia sequi* (*Regula* 1, 1), et là sa pauvreté, *sequi vestigia et paupertatem suam* (*Lettre* 7, à frère Léon).

D'autres compléments du verbe *sequi* nous indiquent ce que nous avons à suivre. Il faut suivre la volonté du Seigneur et lui plaire (*Regula* 1, 9); l'humilité et la pauvreté du Seigneur (*ibidem*); la vie et la pauvreté du Seigneur (derniers conseils à sainte Claire, *Documents*, p. 102), ou encore le bon Pasteur dans ses souffrances et dans sa mort (*Admonitio* 6).

Les paroles et les exemples de Jésus déterminent donc le mode d'être et d'agir des frères, qu'il s'agisse de leur comportement personnel, ou de leurs rapports entre eux et avec les autres.

Huit prescriptions sont justifiées par des paroles de Jésus (*Regula* 1, 1; 11, 1). Les exemples de Jésus sont aussi présents que ses paroles : le jeûne au désert (*Regula* 1, 3; 11, 3), la vie de pauvreté et d'aumône (*Regula* 1, 9; 11, 6), la manière brève de prêcher (*Regula* 11, 9), les persécutions rencontrées (1, 16), la bonté pour Judas (1, 22), le lavement des pieds (1, 6), la Croix (*Admon.* 5), et de façon générale son amour sur lequel doit se modeler le nôtre (*Regula* 1, 11).

Si Jésus est le bon Pasteur, c'est pour que nous partagions son sort : tel est le thème de la sixième admonition, à laquelle les éditeurs donnent volontiers le titre d'Imitation du Seigneur :

Considérons, frères, le bon Pasteur qui a souffert le supplice de la croix pour le salut de ses brebis. Celles-ci ont marché à sa suite à travers les souffrances, les persécutions, les humiliations, la faim et la soif, la faiblesse, les épreuves, etc. Et en retour elles ont reçu du Seigneur la vie éternelle. Nous devrions avoir honte, nous, les serviteurs de Dieu. Car les saints ont agi... (*Admon.* 6; *Documents*, p. 43-44).

Tel est l'idéal révélé directement par le Très-Haut (*Testament* 14), qui a inspiré toute la vie de François d'Assise.

2) Les témoins de la vie de saint François nous permettent d'apercevoir comment il vivait cet enseignement. Ils attestent aussi l'image que la chrétienté s'est faite du saint. Les sources les plus anciennes, comme la *Vita prima* de Thomas de Celano (1228), les recueils de traditions composés plus tardivement, comme le *Liber conformitatum* de Barthélemy de Pise (plus exactement : *De conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu*), composé vers 1385, et les *Fioretti* qui datent de la fin du 14e siècle voient d'abord en François celui qui a suivi le Seigneur jusque dans son existence concrète et qui y fut conformé.

François prend à la lettre, pour lui, les exigences des paroles de Jésus. Dès qu'il a entendu, par exemple, la consigne donnée par le Christ aux apôtres de n'avoir ni or, ni argent, ni besace, ni bâton (*Mt.* 10, 7-14), il

dépose, à la porte de l'église, son manteau d'ermite, ses chaussures et son bâton, sa bourse et sa ceinture, et prend une loque simplement serrée par une cordelette (Thomas de Celano, *Vita*, I, 9, 22; *Legenda trium sociorum* 8, 25; dans *Documents*, p. 235 et 820). Il reproduit certaines scènes évangéliques, ainsi quand il se rend en pèlerin inconnu, le soir de Pâques, au couvent de Greccio (Thomas de Celano, *Vita* II, 1ª pars, c. 31, p. 399-400).

Il cherche à reproduire ce qu'a fait Jésus quand, par exemple, il envoie les frères, deux à deux, en mission, leur tenant le discours même du Christ (*Vita* I, 12, 29-30), ou quand il refuse la cellule qu'on lui avait préparée, parce que « le Seigneur ne se fit bâtir ni maison, ni cellule » (*Vita* II, 2ª pars, c. 29, p. 398). Mais Thomas de Celano ne voit pas une intention d'imiter Jésus dans le désir de François d'être étendu nu sur la terre nue pour mourir. Le saint, redoutant encore le démon, voulait « combattre nu contre l'adversaire nu » (*Vita* II, 2ª pars, c. 162, p. 520-521).

La grâce des stigmates de la Passion imprimés dans sa chair ne pouvait être interprétée autrement que comme une configuration évidente à la mort du Christ Jésus (É. Longpré, DS, t. 5, col. 1298-1300).

Cent autres faits et anecdotes, qui rejoignaient l'enseignement de François et en montraient la réalisation vivante, expliquent que ses contemporains lui aient donné spontanément le titre d'imitateur du Christ.

Pour Grégoire IX, dans la bulle de canonisation, « François s'est conformé à celui qui, de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour nous » (J.-H. Sbaralea, *Bullarium franciscanum*, t. 1, Rome, 1759, p. 42).

Sainte Claire l'appelle « imitateur de la pauvreté et de l'humilité du Fils de Dieu et de la glorieuse Vierge sa Mère » (*Testament*, dans Thomas de Celano, *Legenda sanctae Clarae*, éd. F. Pennacchi, Assise, 1910; trad. dans D. Vorreux, *Sainte Claire d'Assise. Sa Vie par Thomas.., ses écrits*, Paris, 1953, p. 273-280). Pour elle, « le Fils de Dieu est devenu le chemin que nous a montré et enseigné en paroles et en exemples notre bienheureux Père François, ce véritable amant et imitateur du Christ » (K. Esser, *L'ordre de saint François*, Paris, 1957, p. 26). Thomas de Celano voit en lui « comme un miroir très saint de la sainteté du Seigneur et une image de sa perfection » (*Vita* II, 2ª pars, prooemium, p. 370) et il note que la charité de François mourant pour ses frères le fait véritable imitateur du Christ son Dieu (c. 162, p. 521).

Pie XI est l'écho d'une tradition constante, quand il écrit : « Nul ne paraît avoir existé en qui l'image et la forme de vie du Christ Seigneur furent plus ressemblantes et brillèrent de façon plus éclatante qu'en François. Aussi, celui qui se nommait le héraut du grand Roi a-t-il été justement appelé un autre Christ » (Encycl. *Rite expiatis*, 2 février 1926, AAS, t. 18, 1926, p. 154).

3) Faut-il dire que le mot d'imitation déborde l'expression de *sequela Christi*, et que celle-ci correspondrait mieux à l'intention de François d'Assise (F. de Beer, *La conversion de saint François..*, p. 32-39 et 170-174)? Il serait, sans doute, imprudent de forcer l'opposition. Pour François, qui n'a pas été pèlerin en Terre sainte, les *vestigia Domini* sont à chercher dans l'Évangile, dans ce que le Seigneur a dit et fait, dans sa manière de vivre et d'être, dans ses vertus. Et s'il est la voie à suivre pour aller au Père, ne convient-il pas de faire passer sa manière de vivre dans notre vie? Un texte de la Règle, qui invite les frères au service et à l'obéissance mutuels, est ainsi justifié : « Telle est la vraie et sainte obéissance de Notre Seigneur Jésus-Christ » (*Regula* I, 5).

Certains ont voulu ne voir dans cette imitation que complaisance dans la souffrance et l'abjection, ou littéralisme étroit. C'est vrai qu'il y a, chez François, une ascèse, un détachement, une abnégation qu'il veut pousser jusqu'au bout, et qu'il prend l'Évangile à la lettre. Mais il faut se souvenir de la place que le Christ crucifié a tenue dans sa vie, depuis la vision de Saint-Damien jusqu'à celle de l'Alverne (É. Longpré, *art. cit.*, col. 1280).

Quel que soit son attrait pour la Passion et la vie humaine de Jésus, il déclare damnés « ceux qui n'ont vu dans le Seigneur Jésus-Christ que son humanité » (*Admonitio* 1) et il est tendu vers la gloire où le Christ attend ses élus (*Regula* I, 23), avec une mentalité qu'on pourrait dire eschatologique (K. Esser, *Thèmes spirituels*, Paris, 1958, p. 11-48).

Imitation littérale est autre chose qu'imitation littéraliste (V.-M. Breton, *De l'imitation du Christ à l'école de saint François*, p. 47-55). François est si ouvert à toutes les formes d'imitation qu'il écrit à frère Léon : « Quelle que soit la manière qui te semblera la meilleure de plaire au Seigneur Dieu et de suivre ses traces et sa pauvreté, adopte-la avec la bénédiction du Seigneur Dieu et ma permission » (*Lettre* 7; *Documents*, p. 147).

C'est à l'intérieur de sa foi qu'il faut comprendre la tendresse de François pour l'humanité du Christ, sa passion d'imiter Jésus-Christ, de « suivre » sa vie et surtout son humilité, sa pauvreté et son obéissance. É. Longpré a bien montré que ce qui est premier, chez François, c'est l'adhérence au Christ : Verbe incarné, Christ crucifié, Christ toujours vivant dans l'Eucharistie et dans la Parole de Dieu. C'est en épanouissement de cette adhérence que viennent la dévotion à la Vierge, la fidélité aimante à l'Église et les vertus franciscaines de pauvreté, humilité, obéissance, pénitence et austérité. C'est de cette adhérence que jaillit la vie mystique, qui culminera chez le stigmatisé de l'Alverne (*art. cit.*, col. 1271-1302).

Voir la bibliographie donnée en DS, t. 5, col. 1302-1303. — On retiendra en particulier : Hilarin Felder de Lucerne, *Die Ideale des hl. Franziskus..*, Paderborn, 1923; trad. Eusèbe de Bar-le-Duc, 2 vol., Paris, 1924, t. 1, p. 23-86. — V.-M. Breton, *Le Christ de l'âme franciscaine*, 2e éd., Paris, 1936, p. 213-265; *De l'imitation du Christ à l'école de saint François*, Paris-Gembloux, 1938. — J.-F. Bonnefoy, *La place du Christ dans le plan divin de la création*, Lille, 1948. — L. Bracaloni, *Spiritualità francescana in conformità di Cristo..*, 2e éd., Venise, 1949, p. 119-181. — Emidio d'Ascoli, *L'anima di san Francesco*, Ascoli-Piceno, 1949. — K. Esser, *Der Orden des heiligen Franziskus..*, Werl, 1952, ch. 3, p. [24-35; trad. *L'ordre de saint François*, coll. Présence de saint François 2, Paris, 1957, p. 23-34. — I. Gobry, *Saint François d'Assise*, coll. Maîtres spirituels 10, Paris, 1957, p. 57-79. — Willibrord de Paris, *Le message spirituel de S. François... dans ses écrits*, Blois, 1960, p. 241-242 (table analytique des écrits : Imitation). — F. De Beer, *La conversion de saint François selon Thomas de Celano*, Paris, 1963, p. 109-213. — S.-J. Piat, *Saint François d'Assise à la découverte du Christ pauvre et crucifié*, Paris, 1968.

3° Au sujet de saint **Bonaventure** † 1274, voir en particulier son *Epistola de imitatione Christi* et son *Apologia pauperum*, ch. 1-4, dans *Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 499-503 et 233-257.

É. Longpré, DS, t. 1, col. 1768-1843, surtout col. 1806-1809 et 1842-1843 (bibliographie). — J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929. — Stanislas du Chambon-Feugerolles, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de saint Bonaventure*, Lyon, 1932. —

V.-M. Breton, *Saint Bonaventure*, Paris, 1943. — J.-G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne*, coll. Maîtres spirituels 30, Paris, 1963.

4° Chez saint **Thomas d'Aquin** † 1274, le thème de l'imitation du Christ est présent en particulier dans ses commentaires bibliques, qui sont très riches (vg *Ad Ephesios*, c. 5, lect. 1; *Ad 1 ad Corinthios*, c. 5, lect. 1).

Voir M. Reding, *Die ethische Bedeutung des Vorbildes nach Aristoteles und Thomas von Aquin*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 131, 1951, p. 53-60. — L.-B. Gillon, *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*, dans *Angelicum*, t. 36, 1959, p. 263-286; *Cristo e la teologia morale*, Rome, 1961. — A. Valsecchi, *L'imitazione di Cristo in san Tommaso d'Aquino*, dans *Miscellanea Carlo Figini*, Venegono Inferiore, 1964, p. 175-203. — G. Re, *Il cristocentrismo della vita cristiana*, Brescia, 1968, qui s'inspire des commentaires bibliques de Thomas d'Aquin.

5° On a montré déjà l'importance de la dévotion à l'humanité du Christ aux *14e et 15e siècles* (DS, t. 7, col. 1063-1096, où l'idée d'imitation du Christ est partout présente); nous n'y reviendrons pas.

4. AUX 16e ET 17e SIÈCLES

1° Chez saint **Ignace de Loyola** † 1556, la spiritualité de service du Christ dans son corps qu'est l'Église a été exposée ci-dessus (DS, t. 7, col. 1289-1292; au sujet des *Exercices*, col. 1315-1317). Le Christ de la spiritualité ignatienne doit être vu comme le Médiateur, le Chef, le parfait Serviteur du Père et, dans cette optique, comme le Modèle proposé à l'imitation de celui qui veut le suivre et être « avec lui ». D'autre part, les « mystères » de la vie humaine du Christ tels que l'Évangile nous les présente et que les *Exercices* nous les font méditer livrent les critères de choix (actions, attitudes spirituelles) pour celui qui veut « suivre », « imiter » le Christ, « venir avec lui » (*Exercices*, n. 95, 98, 104, 109, 147, 167-168, etc).

Voir la bibliographie, DS, t. 7, col. 1304. — H. Pinard de la Boullaye, *Jésus, dans les Exercices*, RAM, t. 18, 1937, p. 217-242. — G. Dirks, *Le « De Regno Christi » et la Personne du Christ*, RAM, t. 29, 1953, p. 317-326. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 117-118, 123-125, 572-573 et *passim*. — D. Mollat, *Le Christ dans l'expérience spirituelle de saint Ignace*, dans *Christus*, n. 1, 1954, p. 23-47. — H. Rahner, *Zur Christologie der Exerzitien*, dans *Geist und Leben*, t. 35, 1962, p. 14-38, 115-140.

Retenir aussi : G. Llompart, *Gaetano da Thiene, 1480-1547*, Wiesbaden, 1969, t. 4 La imitación de Cristo, p. 72-92.

2° **Bérulle** † 1629. — L'étude de l'imitation du Christ chez les spirituels français du 17e siècle demanderait de longues enquêtes et beaucoup de pages. Il faut faire une place particulière à la doctrine de *Pierre de Bérulle* dont l'influence fut grande sur des hommes comme les oratoriens (cf P. Cochois, *Bérulle et l'école française*, coll. Maîtres spirituels 31, Paris, 1963), sur J.-J. Olier † 1657 et les sulpiciens, sur saint Jean Eudes † 1680, et sur la spiritualité sacerdotale. On sait d'autre part qu'entre 1922 et 1929 une discussion s'éleva entre H. Bremond et F. Cavallera (cf DS, t. 1, col. 1928-1938) dans laquelle l'adhérence bérullienne fut opposée à l'imitation ignatienne; celle-ci a été vue par Bremond dans la mouvance directe de l'ascèse tandis que celle-là était de type nettement mystique (voir par exemple H. Bremond, *Histoire*.., t. 3, Paris, 1921, p. 150).

Il n'est pas question d'étudier ici la notion bérullienne d'adhérence, pas plus que celle d'état (voir art. Bérulle, DS, t. 1, col. 1539-1581; art. État, t. 4, col. 1378-1380; P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3, 2e éd., Paris, 1925, p. 531-567; L. Cognet, *La spiritualité moderne*, t. 1, Paris, 1966, p. 310-359). Le vocabulaire bérullien a d'ailleurs évolué (J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle, évolution d'une spiritualité*, Paris, 1965, p. 85-117), comme sa pensée, spécialement en ce qui concerne une question très importante du point de vue de l'imitation du Christ, celle du motif de l'incarnation (cf L. Cognet, *op. cit.*, p. 343-344).

Nous chercherons seulement à établir que la spiritualité bérullienne implique l'idée d'imitation et qu'elle y fait directement appel, avec ou sans le mot.

Bérulle fut « l'apôtre du Verbe incarné ». Le retour à Dieu est possible à cause de Jésus-Christ.

« La nature divine est infiniment distante de la nature humaine et (en) serait toujours distante si l'Amour, aussi puissant et infini que la nature, n'unissait si intimement la nature divine à la nature humaine » (*Discours de l'état et des grandeurs de Jésus, par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité, Et de la dépendance et servitude qui lui est due..*, disc. 8, 11; éd. Migne, Paris, 1856, col. 308).

Jésus-Christ est l'adorateur parfait, « aimant, adorant et servant la Majesté suprême comme elle est digne d'être aimée, servie et honorée... O grandeur du mystère de l'incarnation d'établir un état et une dignité infinie dedans l'être créé » (disc. 2, 13, col. 183-184).

Cette adoration infinie, le Verbe incarné la rend à son Père, fondamentalement, en ce que son humanité n'a pas de subsistence propre, étant toute relative à la personne du Verbe, comme le Fils éternel n'est que relation au Père. Dans cette absence de subsistence propre, l'humanité du Verbe est à la fois anéantie et magnifiquement exaltée, « déifiée », comme dit souvent Bérulle. Il y a là une « liaison sainte et sacrée » qui lie l'humanité du Christ à la personne du Verbe, « liaison qui fait un nou vel être, un nouvel état, un nouvel ordre » (disc. 2, 6, col. 168). Désormais, la meilleure adoration, la seule véritable adoration possible sera, pour l'homme, de s'anéantir lui aussi comme l'a fait le Fils éternel :

« Comme le Fils de Dieu, par droit de subsistence, est en possession de la nature humaine qu'il a unie à sa personne, ainsi je veux que par le droit de puissance spéciale et particulière, Jésus daigne entrer en possession de mon esprit, de mon état et de ma vie, et que je ne sois plus qu'une nue capacité et un pur vide en moi-même » (disc. 2, 11-12, col. 181).

Cette volonté se fait prière : « O mon Seigneur Jésus, faites que je vive et subsiste en vous, comme vous vivez et subsistez en une personne divine! Soyez mon tout, et que je fasse partie de vous en votre corps mystique, comme votre humanité est partie d'un divin composé subsistant en deux natures si différentes » (disc. 2, 7, col. 168).

L'humanité du Christ, en effet, est toujours opérante.

Les mystères du Christ « sont passés quant à l'exécution, mais ils sont présents quant à leur vertu, et leur vertu ne passe jamais, ni l'amour ne passera jamais avec lequel ils ont été accomplis. L'esprit donc, l'état, la vertu, le mérite du mystère, est toujours présent. L'esprit de Dieu, par lequel ce mystère a été opéré, l'état intérieur du mystère extérieur, l'efficace et la vertu qui rend ce mystère vif et opérant en nous, cet état de disposition vertueuse... est toujours vif, actuel et présent à Jésus » (*De la perpétuité des mystères de Jésus-Christ, Opuscule* 77, Migne, col. 1052).

Il n'y a rien d'autre à faire qu'à adhérer à ces mystères, nous y référer, y aspirer, nous y lier, nous les approprier. Et cela, qu'il s'agisse du mystère du Verbe incarné, dans la vision la plus générale qu'on puisse en avoir, ou qu'il s'agisse des mystères particuliers de la vie de Jésus, qui sont comme l'économie ou la dispensation de la substance de l'unique mystère (cf P. Cochois, *Bérulle et l'École française*, p. 113).

La méthode est simple. Bérulle la décrit maintes fois, par exemple à propos des trois captivités de Jésus, en son enfance, en ses souffrances et en l'Eucharistie (*Opuscule* 78, col. 1054).

On l'a vu, toutefois, l'abnégation, qui tient une grande place dans la spiritualité bérullienne (R. Daeschler, art. Abnégation, DS, t. 1, col. 96-99), est un anéantissement voulu pour participer à l'anéantissement de Jésus-Christ. Le *Mémorial de direction pour les supérieurs*, qui emploie cinq fois dans une même page le mot d'adhérence au Christ pour exprimer la disposition nécessaire à ceux qui veulent acquérir la science de conduire les âmes, dit aussi que l'humilité est un « digne fondement de la science du salut et de l'école du Fils de Dieu, qui cache sa puissance et sa sapience dans l'humilité de son enfance et de sa croix » (ch. 10-12, Migne, col. 817-818). Tout cela connote un appel à l'imitation : « Offrez à notre Seigneur Jésus et à sa très sainte Mère, en l'honneur des langueurs de la Croix, votre âme, vos labeurs et les commencements de cette maison » (lettre 123; dans *Correspondance*, éd. J. Dagens, t. 1, Paris, 1937, p. 218). Certes, pour Bérulle comme pour tout chrétien, sous une expression plus profonde, plus mystique que chez d'autres peut-être, « cette imitation ne saurait être que le résultat d'une collaboration où le Christ lui-même jouera le premier rôle » (G. Rotureau, introduction à la rééd. des *Opuscules de piété*, Paris, 1944, p. 62), mais l'idée d'imiter le Christ ne saurait être écartée. « Adhérer se termine à imiter » (C. Taveau, *Le cardinal de Bérulle, maître de vie spirituelle*, Paris, 1933, p. 175) : « Il va de soi que cette adhérence pousse à l'imitation. Ayant en nous les sentiments du Verbe incarné, nous voulons agir comme agissait le Verbe incarné dont l'Esprit n'est jamais en repos » (J. Gauthier, *L'Esprit de l'École française de spiritualité*, Paris, 1937, p. 104).

Bérulle n'a pas peur du mot. Du regard, il est normal qu'on passe à l'imitation. Il y a trois usages, écrit-il en 1623, à faire du don du Verbe incarné : l'élévation, la dépendance, la référence.

En ces trois usages et regards différents vers Jésus-Christ notre Seigneur, consistent les principales obligations de la vie religieuse. Vous êtes hosties immolées à Jésus, comme il est hostie immolée à Dieu, hosties de louange, de remerciement et d'amour. Vous devez être vers Jésus, comme il est vers son Père; attentives à lui, comme il est attentif à son Père; dépendantes de lui, comme il est dépendant de son Père; recherchant sa gloire, comme il recherche incessamment celle de son Père; et Jésus, votre vie, doit toujours être devant vos yeux pour vivre cette parfaite imitation et cette entière conformité avec lui (*Opuscule* 29, Migne, col. 959-961).

Pour qui adhère au Christ et est entré dans ses états, tout devient matière à imitation du Christ.

« Il y a des âmes saintes.., plus elles sont remplies de Dieu, plus elles l'aiment, et plus elles sentent et voient cette indigence où elles sont de lui... Ceci est chose grande et une voie de souffrance intérieure haute et élevée, opérée de Dieu en l'essence de l'âme et qui a commencé en Jésus-Christ sur la croix » (*Conférences* inédites, Bibl. munic., Marseille, ms 467, p. 74, dans P. Cochois, *op. cit.*, p. 122).

« L'esprit de Dieu appelle la voie des âmes saintes qui tendent à lui, une course.., à l'exemple de celui qui ne s'est pas contenté de venir seulement à nous, mais il a voulu venir en course et en démarche de géant, c'est à savoir notre Seigneur Jésus-Christ... Imitez-le en ses voies, contemplez-le en ses mystères, invoquez-le en vos misères » (lettre 42, dans J. Dagens, *Correspondance*, t. 1, p. 87).

Voir d'autres exemples analogues : lettres 110, 127 et 181, dans *Correspondance*, t. 1, p. 195-199, 224 et 317; *Opuscules* 127, 144 et 186, dans Migne, col. 1160, 1185, 1261-1262.

La spiritualité de l'adhérence a été exprimée par Bérulle de multiples manières. En termes abstraits : renoncer à notre subsistence propre et n'en pas avoir d'autre que celle du Christ. En termes quasi-juridiques, dans les textes concernant le vœu de servitude : pour honorer l'anéantissement du Verbe incarné et son dénuement jusqu'à la mort sur la croix, se démettre de toute autonomie, faire oblation de tout ce qu'on peut être dans l'ordre de la nature et de la grâce, consacrer sa vie pour servir « non seulement par des vœux et actions, mais aussi par un état et condition qui me réfère et me donne un rapport singulier vers vous, afin que, comme vous êtes toujours mien, je sois toujours vôtre, et qu'il y ait en moi une qualité permanente qui vous rende un honneur et hommage perpétuel » (*État et grandeurs*, disc. 2, 12-13, Migne, col. 181-182). Enfin, l'adhérence peut s'exprimer, sinon dans sa racine, du moins dans les fruits qu'elle veut et doit normalement produire, en termes simples et traditionnels d'imitation : « Il faut que vous preniez en lui (le Christ incarné) une vie nouvelle, imitant sa vie voyagère, afin qu'il vous rende dignes d'y participer, c'est-à-dire que vous fassiez les actions des vertus avec participation de l'esprit dans lequel Notre-Seigneur opérait les siennes » (*Opuscule* 198, dans Migne, col. 1310-1311; voir ce texte en son entier; il situe les « trois vies » du Fils de Dieu, glorieuse, « voyagère sur terre » et intérieure).

3° Les auteurs **spirituels jésuites** de la France du 17e siècle ont, certes, accueilli d'autres influences que celle de saint Ignace.

On sait que Bremond a fait de certains d'entre eux des « jésuites bérulliens » (*Histoire..*, t. 5; cf t. 3, p. 391-397). On a remarqué depuis combien il fallait nuancer ce jugement : A. Pottier, *Le Père Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, 3 vol., Paris, 1928-1931; J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 254-257; F. Courel, dans *La vie et la doctrine spirituelle du P. L. Lallemant*, coll. Christus 3, Paris, 1959, Introduction, p. 21-36; A. Rayez, art. École française, DS, t. 5, col. 782-784; L. Cognet, *La spiritualité moderne*, t. 1, p. 445-452, à propos de J.-B. Saint-Jure.

Il est certain que leur christocentrisme et leur conception de la place et du rôle de l'imitation du Christ sont marqués en particulier par la doctrine d'ouvrages jésuites antérieurs à ceux de Bérulle : ceux de Jacques Alvarez de Paz † 1620 (DS, t. 1, col. 407-409), d'Antoine Le Gaudier † 1622 (*De sanctissimi Christi Iesu Dei et hominis amore*, Pont-à-Mousson, 1619; trad. franç., Paris, 1620; *De vera Christi Iesu... imitatione*, Paris, 1620; trad., Paris, 1630) et de Pierre Coton † 1626 (DS, t. 2, col. 2422-2432), dont on sait qu'il a introduit en France l'influence de Gagliardi (DS, t. 6, col. 53-64).

1) Sans nous arrêter aux sources qu'il utilisa, nous présentons la doctrine de l'imitation du Christ qu'enseigna celui que l'on regarde habituellement comme le chef de file d'une lignée de spirituels jésuites français, *Louis Lallemant* † 1635.

Lallemant a une singulière estime de la vie intérieure et de l'oraison. « Aussi saint Ignace veut-il que les profès donnent à l'oraison tout le temps qui leur reste, après qu'ils ont satisfait aux devoirs de l'obéissance » (*La doctrine spirituelle..*, 5e principe, ch. 2, éd. F. Courel, p. 256). Il insiste beaucoup sur la docilité au Saint-Esprit, qu'on pourrait dire passive : « Quand une âme s'est abandonnée à la conduite du Saint-Esprit, peu à peu la lumière intérieure l'éclaire et lui fait voir toutes ses actions et le gouvernement de Dieu en ses actions, de sorte qu'elle n'a presque autre chose à faire que de laisser faire à Dieu en elle, et par elle, ce qu'il lui plaît; ainsi elle s'avance merveilleusement » (4e pr., ch. 1, p. 171).

Lallemant n'en fait pas moins une grande place à la pratique des vertus et à l'imitation de Jésus-Christ. Quand il traite du recueillement et de la vie intérieure, il conclut en indiquant la meilleure manière de pratiquer les vertus :

> Il faut seulement tâcher de reconnaître quelle vertu Dieu veut que nous pratiquions dans chaque action, et ensuite faire simplement cette action en la présence de Dieu, selon l'intention qu'il nous inspire, et par le motif et dans le dessein d'imiter Notre-Seigneur. C'est pour cela qu'on recommande tant l'amour de Notre-Seigneur, dont le motif est aisé, propre pour tout le monde, plein de douceur. Et le bien qu'on fait par le principe de cet amour, l'acte de tempérance, par exemple, qu'on pratique pour imiter Notre-Seigneur et pour lui plaire, est bien plus excellent que celui qu'on fait précisément pour garder la modération que la tempérance prescrit (5e pr., ch. 4, p. 268).

Suit immédiatement le « principe » de l'union avec Notre-Seigneur : « l'âme s'unit à Notre-Seigneur en trois manières : par connaissance, par amour, par imitation » (6e pr., p. 269). Voici la raison essentielle qui exige l'imitation :

> Jésus-Christ veut que nous soyons ses images, comme il est l'image de Dieu son Père, non seulement en tant que Dieu, mais encore en tant qu'homme; et comme les perfections de Dieu éclatent dans la sainte humanité, il veut que nous fassions paraître dans notre conduite son esprit et ses grâces, et que, par une parfaite expression de ses vertus, nous nous rendions semblables à lui. Les actes de vertu qu'on produit par ce motif d'imiter Notre-Seigneur et de lui ressembler sont bien plus nobles et plus agréables à Dieu que ceux qu'on fait par les motifs propres des vertus (sect. 3, ch. 1, p. 313).

Six chapitres expliquent en quoi il faut imiter Jésus-Christ : dans la séparation de toutes les créatures, en sa pauvreté, en sa chasteté, en son obéissance, en son humilité, en sa vie intérieure. S'il s'agit bien, dans les cinq premiers cas, de vertus morales, Lallemant montre comment elles ont leur exemplaire en Jésus-Christ. Le Verbe incarné fut détaché de toutes choses, au point que, « dans sa vie mortelle, il n'a reçu de la part des créatures que de la peine et de la douleur. Comment pourrions-nous nous attacher aux créatures? » (ch. 2, p. 315-316). Il a épousé la pauvreté avec la nature humaine, et l'a pratiquée dans toutes les circonstances de sa vie (ch. 3, p. 317-319). Il est pur dans sa génération éternelle et dans sa génération temporelle. Il faut célébrer « les noces du divin mariage de nos âmes avec Jésus-Christ » (ch. 4, p. 320-323). Jésus-Christ a parfaitement obéi à la volonté de son Père, obéissant pour nous jusqu'à la mort (ch. 5, p. 324-326). La mesure de l'humilité de Notre-Seigneur est l'anéantissement où le Verbe s'est réduit en se faisant homme. Jésus-Christ en sa sainte humanité, voyant l'anéantissement du Verbe, s'est anéanti à son exemple en toutes les manières possibles, et surtout dans la sainte Eucharistie, « et en ne désirant que la bassesse, l'abjection, la pauvreté, les travaux et les peines », qui seules sont dues à la créature (ch. 6, p. 327-328). S'il y a là quelque aspect mystique, les noces entre le Christ et l'âme, l'anéantissement du Verbe, c'est bien en général aux vertus morales du Christ que Lallemant réfère les nôtres; cependant, et ceci est capital, les vertus ne sont jamais présentées pour elles-mêmes : la pauvreté n'a de valeur que parce que le Christ a voulu être pauvre; il en est de même pour les autres vertus.

Le chapitre sur l'imitation de Notre-Seigneur en sa vie intérieure est très court. Dans le Christ, « elle consistait en son application à Dieu, en ses vues, en ses connaissances, en son amour, en son zèle et en ses désirs, qui allaient à l'infini, de sorte que l'on peut dire que tout ce qu'il a fait et ce qu'il a souffert au-dehors n'est rien au prix de ce qui se passait au-dedans de lui-même. Pour nous exciter à l'imiter en cela, nous devons supposer, comme une chose très certaine, que toute notre perfection dépend de la vie intérieure ». Mais Lallemant ne compare pas explicitement nos vues, nos sentiments, et ceux du Christ. Il se contente de justifier son allégation par trois raisons. La vie intérieure nous fait exercer les vertus théologales, les plus nobles des vertus morales (religion et pénitence) et les plus parfaits des dons du Saint-Esprit (sagesse, intelligence et science). Par elle, Dieu travaille avec nous : « Il nous donne quelquefois, dans une oraison, plus de grâces et plus de secours que nous n'en acquérons en plusieurs années dans les actions extérieures, même de zèle et de charité » (ch. 7, p. 329-330).

Par contre, le chapitre sur l'utilité du mystère de l'incarnation pour la perfection revient à l'idée ascétique d'imitation.

> « Dans l'incarnation, nous trouvons de nouveaux attraits pour nous exciter à l'amour et à la pratique des vertus morales; car, depuis qu'un Dieu fait homme les a pratiquées, elles ont une excellence et une beauté tout autre qu'elles n'avaient auparavant. Elles sont comme déifiées en la personne de Jésus-Christ, outre qu'il nous en a enseigné plusieurs qu'on ne connaissait point, ou que l'on connaissait fort peu, comme l'humilité, la pauvreté, l'amour des ennemis. Un homme-Dieu est le modèle des vertus le plus noble, le plus accompli et le plus charmant que les hommes se puissent proposer » (ch. 8, p. 331-332).

2) Il conviendrait d'étudier aussi les descendants spirituels de Lallemant. Nous en citons quelques-uns. Qu'il suffise de rappeler, — ce qui vaut pour eux comme pour la grande majorité des spirituels français du 17e siècle —, que leur doctrine de l'imitation du Christ ne peut être isolée de la conformation spirituelle et de l'union du chrétien intérieur au Christ.

J.-J. Surin † 1665, *Catéchisme spirituel*, t. 1, 2e partie, ch. 3 (Paris, 1667, p. 135-170); t. 2, 2e partie, ch. 9 (Paris, 1669, p. 117-125); *Les fondements de la vie spirituelle*, livre 5, ch. 7 (Paris, 1669, p. 345-352) et *passim*. — N. Du Sault † 1655, *Adresse pour chercher Dieu par les voyes naturelles et surnaturelles*, dans *Œuvres spirituelles*, t. 1, Paris, 1651 (cf DS, t. 3, col. 1843-1847). — J.-B. Saint-Jure † 1657, *De la connaissance*

et de l'amour du Fils de Dieu.., Paris, 1634; *L'homme spirituel*, Paris, 1646; nouv. éd. revue, 1662, 1e partie, ch. 2 : Qu'est-ce que l'homme chrétien? (donne une doctrine très paulinienne).

J. Rigoleuc † 1658, *L'exercice d'amour envers Notre-Seigneur*, ch. 2 De l'amour effectif (dans *Vie et œuvres spirituelles*, éd. A. Hamon, Paris, 1931); voir aussi la lettre 38 : « Estimez que le plus grand service que vous rendrez à Dieu, ce sera d'imiter, dans l'état où il vous a mise, les dispositions intérieures de Jésus-Christ ». — F. Guilloré † 1684, cf DS, t. 6, surtout col. 1281-1289. — L. Camaret † 1693, *Le pur et parfait christianisme ou l'imitation de N.-S. Jésus-Christ*, 3 vol., Paris, 1675-1677 (DS, t. 2, col. 60). — Fr. Nepveu † 1708, *L'esprit du christianisme ou la conformité du chrétien avec Jésus-Christ*, Paris, 1700.

5. AU 18e SIÈCLE

Le 18e siècle est encore très fécond en ouvrages religieux. Si les grands spirituels sont plus rares qu'au siècle précédent, la littérature de spiritualité et de piété ne diminue guère; il faudrait dépouiller une foule de manuels ou de livres du chrétien, de livrets de dévotion (en particulier à propos du Sacré-Cœur, cf DS, t. 2, col. 1023-1046), de retraites spirituelles, etc. Nous indiquons ici quelques ouvrages portant directement sur l'imitation du Christ, puis trois saints italiens qui ont abordé ce thème.

1° G. Le Roux s j, *De l'imitation de Jésus-Christ*, Quimper, 1706. — Sébastien d'Aix-la-Chapelle, cap., *Tugend, Spiegel Jesu Christi*, 3e partie de l'ouvrage d'Alphonse de Zussmarhausen, *Tugend, Spiegel des Lebens und Leydens Jesu Christi*, Cologne, 1712. — J. Santivale s j, *La imitazione di Gesù Cristo*, Venise, 1715. — Le victorin S. Gourdan, *Le cœur chrétien formé sur le cœur de Jésus-Christ*, Paris, 1722 (DS, t. 6, col. 610-612). — J. Croiset s j, *Parallèle des mœurs de ce siècle et de la morale de Jésus-Christ*, Paris, 1727 (DS, t. 2, col. 2557-2560). — M. Pallu s j, *De l'imitation de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1738.

N.-V. Aubry, lazariste, *Manuale christianorum*, Paris, 1754 (souvent réédité; vg *Connaissance, amour et imitation de N.-S. Jésus-Christ*, Paris, 1857). — M.-A. Marin, minime, *Retraite*, dans *Agnez de Saint-Amour ou la fervente novice*, t. 2, Avignon, 1761, p. 297-520. — G. Hausen s j, *Königlicher Weg zur... Vollkommenheit durch eine werkthätige Nachfolge Jesu Christi..*, Augsbourg, 1773 (cf DS, t. 7, col. 86-87). — Angélique de Porto, capucin, *Gesù Cristo modello di una religiosa in ogni sua situazione*, Fermo, 1793 (DS, t. 1, col. 572). — J.-N. Grou s j, † 1803, *L'intérieur de Jésus et de Marie*, Paris, 1862; *L'école de Jésus-Christ*, 2 vol., Paris, 1885 (DS, t. 6, col. 1068-1069 et 1074-1076).

2° **Trois saints italiens.** — 1) *Léonard de Port-Maurice* † 1751 est un prédicateur qui prône une piété fervente envers le Christ; si ses sermons traitent surtout de la vie morale, celle-ci est dominée et polarisée par la figure du Christ, sa grandeur, sa beauté, sa bonté et l'exemple de son amour jusqu'à la souffrance (voir *De la personne de N.-S. Jésus-Christ*, sermon pour le dimanche de la Passion, dans *Œuvres*, trad. Ch. Sainte-Foi, t. 2, Paris, 1858, p. 243-270). Les principales dévotions prêchées par le saint franciscain sont celles du chemin de croix, du Sacré-Cœur et l'adoration du Saint-Sacrement. Ses opuscules de piété font une plus grande place à l'imitation proprement dite. *La Via del Paradiso*, qui fut très répandue en Italie, renvoie fréquemment à l'exemple du Christ : « Imiter Jésus en action, c'est là l'aimer véritablement » (vg *Voie de Paradis*, trad. F. Lohis, Paris-Tournai, 1858, p. 106).

2) *Saint Paul de la Croix* † 1775 est le plus grand mystique connu de l'époque. A première lecture, ses notes et ses lettres n'expriment pas tant l'imitation du Christ que la volonté de Dieu, l'abandon et la participation mystique à la Passion. M. Viller souligne à l'aide des textes combien cette imitation du Christ est intimement liée à la participation à la Passion (RAM, t. 27, 1951, p. 132-174, surtout p. 168-172; cf aussi *La mystique de la Passion chez S. Paul de la Croix*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 40, 1952, p. 426-445). S. Breton fait de même à partir du *Journal de retraite* du saint (*Lettere di S. Paolo..*, t. 1, Rome, 1924, p. 1-18; trad. franç. dans RAM, t. 6, 1925, p. 26-48) dans son ouvrage *Mystique de la Passion* (Tournai, 1962, surtout ch. 3, p. 49-70).

3) *Saint Alphonse de Liguori* † 1787 (DS, t. 1, col. 357-389) est un missionnaire, un auteur spirituel et un fondateur plus proche, dans le ton comme dans la manière, de Léonard de Port-Maurice que de Paul de la Croix. Le Christ Rédempteur est le chemin vers le Dieu Père. Le chrétien et, à fortiori, le prêtre, le religieux sont voués à l'imitation de la vie et des vertus du Sauveur. Nombre de textes, dispersés dans l'œuvre immense du saint, expriment cette certitude. Un bon exemple de sa manière est donné dans la *Pratica di amar Gesù Cristo* (dans *Opere ascetiche*, t. 1, Rome, 1933; trad. R. Dambly, coll. Les écrits des saints, Namur, 1957).

F. Jansen, *S. Alphonse de Liguori ascète*, NRT, t. 52, 1925, p. 193-213. — K. Keusch, *Die Aszetik des hl. Alfons Maria von Liguori*, Fribourg, Suisse, 1924, p. 242-246, 286-293; *Quelques notes sur la spiritualité de S. Alphonse..*, VSS t. 16, 1927, p. 189-210; *La spiritualité de saint Alphonse..*, dans *Les cahiers thomistes*, t. 4, 1929, p. 379-410. — R. Garrigou-Lagrange, *La perfection chrétienne selon S. Alphonse*, VSS, t. 16, 1927, p. 211-250.

6. CHARLES DE FOUCAULD

Depuis le 19e siècle jusqu'à nos jours, l'histoire de la vie chrétienne nous montre que celle-ci est de plus en plus centrée sur l'attachement à la Personne de Jésus. « Imiter le Christ, le suivre, se conformer au Christ, adhérer au Christ, vivre comme lui et avec lui, sont des aspirations qui reviennent constamment dans les écrits spirituels du siècle, dans les retraites, les prédications, les pratiques dévotionnelles » (A. Rayez, art. France, DS, t. 5, col. 969). Cette remarque, faite à propos du 19e siècle français, peut être étendue à l'ensemble du monde catholique (cf M. Brillant, *Christus vivit*, dans *Encyclopédie Le Christ*, Paris, 1935, p. 1150-1202).

Nous nous bornons à une seule figure, mais très significative, et dont l'influence est devenue importante de nos jours, celle de Charles de Foucauld; non pas que sa doctrine spirituelle soit particulièrement neuve ou bien élaborée, mais parce que son existence même manifeste ce que c'est que suivre et aimer Jésus-Christ.

1° Charles de Foucauld † 1916, devenu le frère Charles de Jésus (DS, t. 5, col. 729-741), a mis le meilleur de lui-même dans le recueil de textes évangéliques, qu'il a intitulé *Le Modèle unique* (Marseille, 1935). Une lettre de 1906 à l'abbé Henri Huvelin (DS, t. 7, col. 1200-1204) nous permet de le dater aux alentours de 1898, et montre que Foucauld avait eu l'idée de le publier. Le titre est significatif, tout comme l'exergue : « Le serviteur n'est pas plus grand que son Maître; il est parfait s'il est semblable à son Maître, ... Suivez-moi! » Hormis une page présentant « les fins » de Jésus et le résumé de sa vie, il n'est question que « des principales vertus enseignées » par lui. Les paroles de Jésus, ce qu'il nous a dit de lui, de son Père, de son Esprit, de notre vocation, se succèdent, sans ordre bien défini, semble-t-il, mêlées

aux exemples qu'il a donnés et lui-même soulignés. Tout cela trace le portrait de Jésus qui a séduit Charles de Foucauld, et le portrait du chrétien, semblable à Jésus, que le converti de l'abbé Huvelin a cherché à réaliser avec une humilité fervente.

2° Tous les écrits de Foucauld manifestent cette intention. « Jésus-Christ a tellement pris la dernière place que personne n'a pu la lui ravir », lui avait dit l'abbé Huvelin. « Cette parole devient le maître-mot de sa vie. Il ne veut plus que chercher à son tour la dernière place parmi les hommes de son temps, parce que c'est là seulement qu'il pourra se tenir le plus près du Christ » (M. Carrouges, *Charles de Foucauld explorateur mystique*, Paris, 1954, p. 89). Ainsi se décide l'entrée à la Trappe : « Je ne savais quel ordre choisir : l'Évangile me montra que « le premier commandement est d'aimer Dieu de tout son cœur » et qu'il fallait tout enfermer dans l'amour : chacun sait que l'amour a pour premier effet l'imitation; il restait donc à entrer dans l'ordre où je trouverais la plus exacte imitation de Jésus » (*Lettres à Henry de Castries*, Paris, 1938, p. 97).

Mais la vie à la Trappe est-elle vraiment la meilleure imitation de Jésus? Foucauld se demande « s'il n'y avait pas lieu de chercher quelques âmes avec lesquelles on pût former un commencement de petite congrégation de ce genre : le but serait de mener aussi exactement que possible la vie de Notre-Seigneur.., suivant à la lettre tous ses conseils, ne possédant rien, donnant à quiconque demande.., d'abord pour être plus conforme à Notre-Seigneur » (lettre à Mme de Bondy, dans *Œuvres spirituelles. Anthologie*, éd. D. Barrat, Paris, 1958, p. 30).

Après de longues hésitations, Foucauld accepte le sacerdoce comme un approfondissement de l'imitation du Christ : « Le prêtre imite plus parfaitement Notre-Seigneur, souverain prêtre, qui chaque jour s'offrait. Je dois mettre l'humilité où Notre-Seigneur l'a mise, la pratiquer comme il l'a pratiquée, et pour cela, la pratiquer dans le sacerdoce, à son exemple » (26 avril 1900, *ibidem*, p. 35). Si la pensée du martyre, enfin, poursuit Foucauld, c'est qu'il voit dans le martyre la meilleure manière de consommer la ressemblance avec le Christ.

Il y a, certes, plusieurs manières d'imiter Jésus, selon les vocations particulières, et, pour le même chrétien, selon qu'il découvre l'appel de Dieu : la lente marche de Foucauld vers le sacerdoce et les divers genres de vie qu'il mena le montrent bien (R. Voillaume, *Au cœur des masses*, Paris, 1950, p. 99-125). Mais l'imitation de Jésus-Christ reste une exigence constante de la vie chrétienne : le prêtre, l'ermite du Sahara qu'est devenu Charles de Foucauld ne parle pas autrement que le trappiste de Notre-Dame des Neiges ou le domestique des clarisses de Nazareth. C'est pour imiter Jésus-Christ que Foucauld s'est donné à lui seul, qu'il a voulu se cacher en Jésus-pauvre, qu'il a voulu porter au monde Jésus-Sauveur (J.-F. Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, 1958, Index des thèmes : Imitation de Jésus, p. 452-454; cf le ch. Imitation de Jésus, p. 67-92).

3° L'idéal d'imitation du Christ qu'il ambitionne de réaliser, Charles de Foucauld voulut le proposer aux autres, et d'abord à des compagnons qui partageraient sa vie : « L'imitation de la vie cachée de Notre-Seigneur Jésus à Nazareth est, avec l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement et avec « l'amour brûlant pour le prochain », un des principaux caractères des Petits frères du Sacré-Cœur de Jésus » (Retraite de 1904; *Anthologie*, p. 555).

Une lettre aux clarisses de Nazareth précise comment accéder à cette vie d'imitation :

> Pour être entièrement détachée de vous, vous oublier totalement, et pour agir en tout pour la plus grande gloire de Dieu, le moyen le meilleur est, me semble-t-il, de prendre l'habitude de vous demander, en toute chose, ce que Jésus penserait, dirait ou ferait à votre place, et de penser, dire, faire ce qu'il ferait. De cette manière, vous vous oubliez totalement, puisque vous cherchez uniquement à imiter Jésus et vous agissez en tout pour la plus grande gloire de Dieu, puisque vous agissez comme Jésus qui n'a jamais agi que pour cette gloire. Que le divin Jésus vous aide à l'imiter... C'est pour cela qu'il est venu parmi nous, pour que nous ayons un moyen toujours facile, à portée de tous, de pratiquer la perfection : il n'y a qu'à le regarder et à faire comme lui... Le regarder, l'imiter, lui obéir, — et par là nous unir à lui dans l'amour en ne faisant qu'un avec lui par la perte totale de notre volonté dans la sienne (avril 1914, dans S. Chauleur, *Charles de Foucauld et Mère Saint-Michel, abbesse des clarisses de Nazareth*; cf lettres du 13 mai 1903, p. 44; du 6 mai 1912, p. 57).

Il serait aisé de multiplier des textes du même genre. Ils foisonnent tant dans les carnets que dans la correspondance.

4° On le voit, Foucauld, qui a fait sa théologie, qui s'intéresse aux vies de Jésus et aux commentaires évangéliques, ne s'y reporte pas explicitement. Faut-il, dans son cas, chercher ce qui revient à l'influence de l'école française, dont s'inspirait l'abbé Huvelin, des *Exercices* de saint Ignace, faits à Clamart en 1889, de saint François d'Assise, qu'il connut par les clarisses de Nazareth et le tiers ordre? Il semble que la spiritualité de Foucauld soit une spiritualité d'imitation de Jésus à l'état pur, si l'on peut dire. Il a rencontré le Christ. Il a connu qu'il était aimé, il veut aimer en retour. C'est une évidence qui ne se discute pas. Un dernier texte de Foucauld le montrera.

> Le moyen le plus simple et le meilleur de nous unir au Cœur de notre Époux est de faire, dire, penser tout avec lui et comme lui, se tenant en sa présence et l'imitant... A toutes ces choses qu'on fait, dit, pense, se dire... comment faisait-il, disait-il, pensait-il, en pareille circonstance que ferait-il, dirait-il, penserait-il à ma place?.. Jésus lui-même a indiqué à ses apôtres cette méthode si simple d'union avec lui et de perfection... : « Venez et voyez »... Venez, c'est-à-dire « Suivez-moi, venez avec moi, suivez mes pas, imitez-moi, faites comme moi », voyez, c'est-à-dire « regardez-moi, tenez-vous en ma présence, contemplez-moi »... Présence de Dieu, de Jésus, et imitation de Jésus.., toute perfection est là... Il est clair comme le jour que qui fait tout comme Jésus est parfait... Jetons-nous donc à corps perdu dans cette divine imitation.., et regardons ce divin Bien-Aimé... Celui qui aime se perd et s'abîme dans la contemplation de l'Être aimé (A mère Saint-Michel, 13 novembre 1905, *op. cit.*, p. 44).

« Être uni... Imiter ». La liaison entre les deux mots est constante chez Foucauld. C'est son intuition la plus fondamentale : « Si quelqu'un a été uni à Notre-Seigneur, c'est bien lui. Mais quel est le chemin qu'il recommande pour arriver à cette union si souhaitable? Un seul : l'amour qui se prouve, l'amour poussé jusqu'à l'imitation pratique et active de Jésus-Christ. Ceux qui ne vont pas jusqu'à cette ressemblance effective, il manque quelque chose à leur amour » (H. Monier-

Vinard, *La spiritualité du P. de Foucauld*, RAM, t. 9, 1928, p. 408).

De larges secteurs de la pensée et de la vie chrétiennes ont été passés sous silence. Nous donnons ici quelques indications bibliographiques sur le thème de l'imitation du Christ en Orient et dans les Églises réformées.

1. *Orient.* — G. Wunderle, *Die Nachfolge Christi... in dem Nikolaus Kabasilas Leben in Christo*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 53, 1940, p. 363-373. — I. Hausherr, *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, dans *Mélanges F. Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 231-359. — S. Janezic, *Imitazione di Cristo secondo Tikon Zadonskij*, thèse de l'Institut oriental de Rome, Trieste, 1962. — Voir l'art. synthétique de J. Kirchmeyer, Église Grecque, DS, t. 6, col. 808-872.

2. *Églises réformées.* — C'est à la doctrine de la justification par la foi seule qu'il faut rattacher la défiance assez communément répandue chez les protestants vis-à-vis de l'imitation du Christ. A la prédication du Christ modèle, Luther oppose celle du Christ Sauveur.

Martin *Luther* cependant offre des textes qui exhortent à regarder l'exemple du Christ et à s'en inspirer, même s'il maintient fermement l'antériorité et le primat de la foi, dans le sens où il dit des enfants de Dieu : « Non imitatio fecit filios, sed filiatio fecit imitatores » (*In Ep. ad Galatas*, éd. de 1519, sur *Gal.* 3, 13-14, dans *Werke*, t. 2, Weimar, 1884, p. 518). Voir *De libertate christiana*, fin de la 1e partie (*Œuvres*, t. 2, Genève, 1966, p. 287), *Sermons*, sur l'épître et sur l'évangile du 1er dimanche de l'Avent (t. 10, 1967, p. 38 et 55-56).

Jean *Calvin*, voir DS, t. 2, surtout col. 31-32.

Jean Arndt † 1621, *Von wahrem Christentum*, Brunswick, 1606. — G.-J. Zollikoffer † 1788, *Andachtsübungen und Gebete*, Leipzig, 1785 (trad. *Exercices de piété et prières*, Strasbourg, 1787; Amsterdam, 1791; etc). — S. Kierkegaard † 1855, *L'école du Christianisme*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, 1963; vg p. 129-134. Cf V. Lindström, *S. Kierkegaard*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 35, 1955, p. 379-392; J. Colette, *Kierkegaard. La difficulté d'être chrétien*, Paris, 1964, p. 19, 69-70. — A. Monod † 1855, *Les adieux d'A. Monod... Extraits de sermons*, éd. B. Decorvet et E.-G. Léonard, Vevey, 1956. — J. Stalker, *Imago Christi : the Example of Jesus Christ*, Londres, 1889. — C. Sheldon, *In his Steps*, Nouvelle-Orléans (trad. J. Antier, *Notre Modèle*, Mazamet, s d, ou *Que ferait Jésus?*, *ibidem*).

J. Monnier, *Quid sit Christum sequi?*, thèse de Sorbonne, Mâcon, 1900. — D. Bonhoeffer † 1945, *Nachfolge*, Munich, 1937 ; 3e éd., 1950 (trad., *Le prix de la grâce*, Neuchâtel, 1967). — K. Barth, à propos de la vocation évangélique au célibat, de la vie monastique et du principe même de l'imitation du Christ : *Die kirchliche Dogmatik*, t. 3, vol. 4, Zurich, 1951, p. 156-164 ; t. 4, vol. 2, 1955, p. 10-19 et 603-626 (cf H. Bouillard, *Karl Barth*, t. 3, coll. Théologie 39, Paris, 1957, p. 114-123 et 258, n. 2).

Études : A. Vinet, *Histoire de la prédication parmi les réformés de France au* XVIIe *siècle*, Paris, 1860. — J. Weiss, *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart*, Goettingen, 1895. — J.-D. Benoît, *Direction spirituelle et protestantisme*, Paris, 1940, surtout p. 246-253. — G. McLeod Bryan, *Imitatio Christi. An ethical Thema in the Piety of seventeenth Century England (1648-1688)*, thèse, Yale University, 1961.

Étienne Ledeur.

III. RÉFLEXIONS THÉOLOGIQUES

Pour se faire une juste idée de l'imitation du Christ, il faut préciser d'abord ce qu'est l'imitation en général, au plan strictement humain. On verra mieux alors ce que l'imitation du Christ a de particulier et de spécifique.

1. **L'IMITATION DANS LA VIE HUMAINE.** — Le verbe latin *imitari* dérive de *imago*, et signifie : chercher à reproduire l'image. Imiter, c'est agir, soit consciemment et intentionnellement, soit inconsciemment, comme un autre, faire ou s'efforcer de faire la même chose que lui, le prendre pour modèle, suivre son exemple.

Psychologues et sociologues modernes ont montré le rôle important que jouent dans le développement mental et social de l'individu les phénomènes d'imitation, consciente ou inconsciente. L'évolution psychique de l'enfant a donné lieu de ce point de vue à de nombreuses études.

Voir P. Guillaume, *L'imitation chez l'enfant*, Paris, 1925. — H. Wallon, *De l'acte à la pensée*, Paris, 1942, p. 134-174. — J. Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant*, Paris, 1945, p. 11-91.

Certains sociologues ont même pensé que c'est par l'imitation que se crée la vie sociale. Se produisant à tous les niveaux de la personnalité, l'imitation expliquerait comment les faits psychiques passent du plan individuel au plan inter-individuel : la société humaine n'est qu'un ensemble d'individus qui s'imitent les uns les autres. C'est la thèse développée par G. Tarde (*Les lois de l'imitation*, Paris, 1890; *La logique sociale*, Paris, 1895). Cette thèse paraît pour le moins exagérée. « L'imitation conditionne la vie sociale, elle ne la constitue pas » (A. Burloud, *Psychologie*, Paris, 1948, p. 106). On ne saurait toutefois sous-estimer son importance.

L'influence de l'imitation dans la vie humaine est immense. La plus grande partie de l'éducation, au sens le plus général du mot, c'est-à-dire de l'assimilation, par l'enfant et par l'homme, des manières d'agir, de sentir et de penser de son milieu, le développement des techniques, du langage, des besoins, des croyances, de tous les éléments culturels portés par la tradition, reposent sur l'imitation (P. Guillaume, *Manuel de psychologie*, Paris, 1932 ; 7e éd., 1952, p. 60).

Mais ce qui nous intéresse plus directement, c'est la place que certaines philosophies modernes font à l'imitation dans la vie proprement morale. A cet égard, les analyses phénoménologiques de Max Scheler † 1928 sont d'un grand intérêt. Scheler distingue le chef du modèle. Le chef agit par voie d'autorité ou de commandement, et c'est sous le mode de l'obéissance que, en droit du moins, autrui réagit à son influence. Le concept de modèle dit tout autre chose. Le « modèle », au sens profond du mot, implique toujours une idée de valeur. Il agit par voie d'exemple ou par la force rayonnante de sa personnalité. Il n'impose pas la valeur, mais elle devient à travers lui vivante et attirante. Ceux qui le suivent réagissent à son influence par une attitude propre qui est l'imitation *(Nachfolge)*, que l'on ne doit pas comprendre d'ailleurs au sens de copie, reproduction matérielle *(Nachahmung)*. Les chefs ne meuvent que notre volonté. Les modèles façonnent notre être même. Scheler définit le modèle comme « la valeur incarnée dans une personne, une figure idéale qui est sans cesse présente à l'âme de l'individu ou du groupe, si bien que celle-ci acquiert peu à peu ses traits et se transforme en elle : son être, sa vie, ses actes, consciemment ou inconsciemment, se règlent sur elle, soit que le sujet ait à se féliciter de suivre son modèle, soit qu'il ait à se reprocher de ne pas l'imiter » (*Vorbilder und Führer*, dans *Schriften aus dem Nachlass*, t. 1, Berlin, 1933; trad. fr. par E. Marmy, *Le saint, le génie, le héros*, Lyon-Paris, 1958, p. 27).

Il existe sans doute une fidélité « réfléchie » envers un modèle, consciente d'elle-même comme de la portée et

de la nature de l'influence reçue. Mais Scheler s'attache surtout à décrire une sorte de fidélité « vitale », qui s'imprime mystérieusement dans l'âme, tout en échappant à la perception distincte, parfois à la conscience, de celui qu'elle anime.

La personne (ou le groupe) qui suit un modèle n'a pas même besoin de le connaître d'une manière consciente et de savoir qu'elle l'a pour modèle et que, jour après jour, elle forme son être sur le sien, façonne sa personnalité sur la sienne. J'irai même jusqu'à affirmer qu'elle le connaît assez rarement comme un idéal dont elle serait capable de définir le contenu positif et qu'elle le connaît d'autant moins que son action formatrice est plus puissante sur elle (*Le saint..*, p. 28).

Le « disciple », de toute façon, n'obéit pas à une force de suggestion qui émanerait du modèle. Il ne copie pas non plus celui-ci. Mais tout en restant lui-même sans pour autant demeurer le même, il sent que le principe de sa conduite n'est plus désormais en lui. L'obligation à laquelle il répond est vécue comme un « attrait » *(Zug)* exercé par le modèle (M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1916; trad. par M. de Gandillac, *Le formalisme en éthique et l'éthique matériale des valeurs*, n. 602, Paris, 1955, p. 577-578). En se développant et en se précisant, l'attrait devient amour. Cet amour ne concerne pas tel ou tel aspect ou tels ou tels actes du modèle, mais le centre même de son être, son essence spirituelle à laquelle nous parvenons ainsi à participer. Sous cette forme, la relation de fidélité est apte à susciter chez le disciple une transformation morale, une conversion de son esprit, une rénovation de son être que ni l'obéissance, ni le respect des normes abstraites ne sauraient produire (*Le formalisme..*, n. 604, p. 579-580). C'est dans le rayonnement de personnes concrètes, à la destinée exemplaire, qu'il faut chercher avant tout l'origine et le stimulant du progrès moral, et non dans des règles purement formelles de portée universelle. Cf M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, t. 2, Paris, 1959, p. 555-570.

Dans un contexte de pensée différent, Henri Bergson † 1941 aboutit à des vues parallèles lorsqu'il oppose la morale close, fondée sur la généralité impérative de formules impersonnelles, et la morale ouverte, s'incarnant dans « une personnalité privilégiée qui devient un exemple », et nous conviant, d'une manière persuasive et contagieuse, à « la commune imitation d'un modèle ». « Pourquoi les saints ont-ils ainsi des imitateurs, et pourquoi les grands hommes de bien ont-ils entraîné derrière eux des foules? Ils ne demandent rien, et pourtant ils obtiennent. Ils n'ont pas besoin d'exhorter; ils n'ont qu'à exister; leur existence est un appel » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932; 33e éd., 1941, p. 29-30).

Mais une philosophie personnaliste qui fait du principe d'exemplarité le ressort de la vie morale, se heurte à une difficulté. Mon obligation essentielle étant de devenir ce que je suis, de discerner et d'accomplir la tâche propre qui m'est réservée, et que nul ne peut remplir à ma place, ne paraît-il pas étrange que, pour y parvenir, je doive agir à l'instigation d'une autre personne et me conformer à un être qui occupe nécessairement dans l'ordre moral une position particulière différente de la mienne? Scheler répond que nous n'avons ni à copier servilement la personne-modèle, ni à devenir ce qu'elle est. Ce qui s'opère en nous, c'est essentiellement une modification, ou plus exactement une conversion de notre état d'esprit sous l'influence de la personne-modèle. Nous nous imprégnons de l'esprit de notre modèle sans que soit décidée par là la matière même des actes que nous aurons à poser, et que doit informer cet esprit. « Nous apprenons ainsi à vouloir et à agir *à la manière* dont l'être-modèle veut et agit, non à vouloir et à faire ce qu'il veut et ce qu'il fait » (*Le formalisme..*, n. 604, p. 579).

Tout en reconnaissant que l'influence du modèle constitue l'un des modes privilégiés de l'action de l'homme sur l'homme, d'autres auteurs dénoncent d'une manière plus claire que Scheler certains dangers et certaines illusions de l'imitation mal comprise. Georges Gusdorf écrit : « Le modèle... n'impose pas une sorte de patron qu'il suffirait d'imiter trait pour trait. Cette tentation de la reproduction littérale et servile représente, en fait, la forme la plus mauvaise de l'influence. Lorsqu'elle se produit, elle tend à nier cette destinée qu'elle a, au contraire, pour mission d'appeler à elle-même et de libérer ». Les modèles nous présentent une certaine composition des valeurs dans une perspective historique qui n'est pas la nôtre. Ils peuvent nous servir d'inspirateurs, nous diriger dans nos choix et dans nos aventures qui ne sont pas les leurs. Mais ils doivent rester un simple moyen de réalisation au service de la vie personnelle, qui est la tâche de chacun. « Tout homme porte sa loi en lui-même, et les influences reçues du dehors ne sauraient être pour lui que des indications, des signes sur le chemin de son propre accomplisement » (*Traité de l'existence morale*, Paris, 1949, p. 158-159, 161).

De son côté, Edmond Barbotin fait remarquer que l'imitation risque de nous introduire dans un univers de types figés ou de conventions qui n'est plus celui de l'existence morale authentique :

L'imitation d'une conduite morale peut ne mettre en jeu que les forces amorales du mimétisme. Le fait est surtout flagrant dans la vie collective où l'imitation d'un grand exemple se dévalue si facilement en conformisme et n'a de moral que l'apparence. En réalité, la rectitude morale de l'action exige beaucoup plus que la reproduction exacte d'un modèle : la reprise personnelle de l'intention morale, l'intériorisation de la motivation spirituelle, l'invention d'une réponse personnelle à l'appel toujours unique et nouveau de la valeur (*Le témoignage spirituel*, Paris, 1964, p. 145-146).

2. **L'IMITATION DANS LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE.** — Quand il s'agit du Christ, l'imitation prend un caractère bien différent. L'erreur serait de ramener l'imitation du Christ à de simples catégories d'ordre éthique, comme si elle ne différait pas en nature, mais seulement en degré, de l'imitation à laquelle provoquent l'exemple des grands hommes de bien, la personnalité rayonnante des grandes figures religieuses. Même si certaines des analyses précédentes peuvent aider à comprendre ce qu'est l'imitation du Christ, celle-ci signifie beaucoup plus, quelque chose d'infiniment plus profond que l'imitation d'un modèle purement humain, aussi parfait soit-il. On ne peut rendre compte de l'imitation du Christ en termes de pure phénoménologie, car le Christ lui-même, en sa personne et en son action, transcende les données saisissables et les lois formulables de la phénoménologie. Disons que, pour le moins, l'imitation du Christ réalise et accomplit d'une manière suréminente l'idée même d'imitation.

1° **Le Christ comme modèle.** — Le christianisme est l'adhésion non à une loi abstraite et à des

commandements, mais avant tout à *une personne*, qui est « la voie, la vérité et la vie » (*Jean* 14, 6). De ce point de vue, une certaine éthique personnaliste trouve facilement son application en spiritualité chrétienne, quand ce n'est pas cette spiritualité qui l'a elle-même suscitée.

Mais le Christ n'est pas seulement un saint, un génie, un héros, une destinée exemplaire, dont la force contagieuse de persuasion nous entraîne. Il est, pour la foi chrétienne, *le Fils de Dieu*, le Verbe incarné. Ce qui se manifeste en lui, ce n'est pas seulement une certaine composition typique des valeurs, mais Dieu lui-même, l'Absolu. « Qui me voit, voit celui qui m'a envoyé » (*Jean* 12, 45). « Qui m'a vu, a vu le Père » (14, 9). Son humanité est le sacrement de Dieu. Aussi la personne divino-humaine du Christ ne peut-elle être reconnue pour ce qu'elle est vraiment que dans la foi et par la foi, une foi qui n'est pas seulement une confiance humaine, comme celle que l'on peut avoir en certaines personnalités exceptionnelles, mais une foi surnaturelle, que l'homme ne peut se donner, et qui est un don de Dieu. « Nul ne peut venir à moi si le Père qui m'a envoyé ne l'attire » (6, 44). Cet attrait, cet appel sont essentiellement l'œuvre de la grâce.

Le Christ n'est d'ailleurs pas seulement Dieu se révélant, se donnant, mais nous instruisant. Avant d'être un modèle pour nous, le Christ est *le Maître* qui « a les paroles de la vie éternelle » (*Jean* 6, 68), et qui « enseigne en homme qui a autorité » (*Mt.* 7, 29). Cette autorité réclame l'obéissance de l'homme. Suivre le Christ, c'est d'abord accomplir ce qu'il ordonne. Sans doute, comme Maître, il n'exige l'obéissance qu'en nous rendant visible en sa personne la valeur de ce qu'il commande. Mais il peut arriver aussi que le disciple soit encore incapable de saisir clairement cette valeur. Il n'en a pas moins le devoir d'obéir. Son obéissance n'est pas pour autant aveugle. Car il sait que tout ce que commande le Christ est bon, par là seul qu'il le commande. Les valeurs ne sont valeurs qu'en Dieu. Elles ne peuvent représenter pour nous un devoir que parce qu'elles nous sont imposées par Dieu.

En même temps que le Maître, le Christ est *le Sauveur*. Le salut que le Christ apporte n'est pas seulement un salut au plan éthique, une conversion à l'ordre des valeurs, qui nous révélerait notre propre loi intérieure et nous aiderait à nous trouver nous-mêmes. C'est un salut qui nous arrache à l'emprise du péché et nous confère une vie nouvelle, la vie divine. Et c'est par sa mort et sa résurrection que le Christ nous l'a acquis, lui qui a été « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (*Rom.* 4, 25). Cette action salvifique du Christ est pour le chrétien le principal motif de son amour pour le Christ. Cet amour n'est pas seulement l'attachement à une figure idéale qui a fait impression sur nous, mais une réponse d'amour au plus grand amour qui soit, celui qui consiste à donner sa vie pour ses amis (*Jean* 15, 13). « Il m'a aimé et s'est livré pour moi » (*Gal.* 2, 20).

Il faut ajouter enfin que, pour la foi, l'obéissance et l'amour du chrétien, le Christ n'est pas un personnage du passé. Il est sans doute né en Palestine, y a vécu, enseigné, souffert à une époque déterminée. Les évangiles, sans être exactement une « vie » de Jésus, et sans satisfaire toujours notre curiosité, rapportent ou laissent entrevoir certains épisodes et aspects de son existence historique. Mais le Christ est celui qui a triomphé de la mort. Son tombeau est vide. Le chrétien n'a pas à « chercher parmi les morts celui qui est vivant » (*Luc* 24, 5). Le Christ ressuscité est une personne vivante, « *le Vivant* » par excellence, qui vit « pour les siècles des siècles » (*Apoc.* 1, 17-18). On ne peut avoir vis-à-vis du Christ l'attitude que l'on a à l'égard d'une grande figure de l'histoire, accessible seulement par le souvenir ou les récits qui la concernent. Bien plus, parce que le Christ est une personne divino-humaine qui, par sa réalité la plus profonde, transcende le temps, les faits de son existence terrestre, passés quant à leur être historique, demeurent toujours présents quant à leur être spirituel, l'état intérieur dont ils sont l'expression, leur efficacité et leur vertu salvifique. C'est en quelque façon aujourd'hui que le Christ naît, meurt et ressuscite, comme le disent les Pères de l'Église. Les « mystères » du Christ sont toujours « actuels ». Le Christ est vraiment contemporain de chaque homme.

Ces considérations laissent pressentir que l'imitation du Christ doit nécessairement revêtir une structure spécifique. Ce ne peut être une imitation de type simplement psychologique. Qui voudrait prendre le Christ comme modèle d'une manière purement humaine passerait à côté de la véritable imitation chrétienne du Christ. Il n'en aurait pas encore découvert le seuil.

2° Les caractéristiques de l'imitation du Christ. — Cette imitation a fondamentalement un caractère *sacramentel*. Par le baptême, sacrement de l'entrée dans la vie chrétienne proprement dite, le chrétien imite et suit Jésus dans l'événement de sa mort rédemptrice. Il meurt au péché « par une mort semblable à la sienne », et obtient, « par une résurrection semblable », de participer à la vie du Ressuscité (*Rom.* 6, 1-11). Il devient « une nouvelle créature » (2 *Cor.* 5, 17), « un homme nouveau » (*Éph.* 2, 15), membre du Corps mystique du Christ, qu'anime l'Esprit (1 *Cor.* 12, 13). Baptisé dans le Christ, il a « revêtu le Christ » (*Gal.* 3, 27). Il s'agit d'une transformation radicale, que l'on pourrait appeler ontologique. Cette transformation est perfectionnée par l'eucharistie, qui fait mystiquement participer le fidèle au sacrifice, à la résurrection et à l'ascension du Seigneur. En recevant l'eucharistie, aliment et nourriture de la vie nouvelle, le chrétien s'unit plus étroitement au Christ glorifié, et il est avec lui transformé et glorifié. C'est ce que veut dire, au fond, l'affirmation traditionnelle : « L'eucharistie est une nourriture spirituelle qui n'est pas transformée en celui qui la reçoit, mais transforme celui qui la reçoit en elle-même ». Le baptême et l'eucharistie réalisent donc sacramentellement l'imitation du Christ, la produisent, créent entre les chrétiens et le Christ une communauté d'être et de destin accomplissant le plan divin du salut, le mystère de la volonté de Dieu, qui a « déterminé d'avance que nous serions pour Lui des fils adoptifs par Jésus-Christ » (*Éph.* 1, 5), « prédestinés à reproduire l'image de son Fils » (*Rom.* 8, 29). Cette conformité essentielle avec le Christ, qui ne sera totale qu'à la fin des temps, c'est la tâche de la vie chrétienne de la développer et de la perfectionner sans cesse. Mais parce qu'elle est avant tout un don de Dieu, c'est par sa grâce qu'elle doit grandir.

On touche ici à un autre caractère de l'imitation du Christ. Elle est principalement en nous l'*œuvre du Saint-Esprit*. Cet Esprit qui nous a été donné au baptême, et qui est l'Esprit même du Christ (*Rom.* 8, 9; *Phil.* 1, 19; *Gal.* 4, 6), fait habiter le Christ dans le cœur des croyants (*Éph.* 3, 16). Par là, le modèle

n'est pas extérieur à celui qui doit l'imiter. A la limite, le Christ devient en quelque sorte le sujet de toutes les actions vitales du chrétien. Celui-ci peut dire avec saint Paul : « Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi » (*Gal.* 2, 20). C'est cet Esprit, principe dynamique de vie et d'opération, grâce incréée et sanctifiante, qui nous fait désirer de ressembler toujours plus au Christ, reproduit ineffablement ses traits en notre âme, nous façonne à son image. Ce n'est pas un hasard si l'imitation paulinienne du Christ porte sur certaines vertus que l'apôtre présente ailleurs comme des fruits de l'Esprit.

Enfin, il y a un dernier aspect de l'imitation du Christ, sur lequel on insiste peu habituellement, mais qui est très important. C'est le caractère *ecclésial* de cette imitation. Le Christ, c'est par l'Église avant tout que nous le connaissons. Elle est elle-même le sacrement du Christ, comme celui-ci l'est du Père. Sa mission est de nous présenter le Christ, et par là de le proposer à notre imitation. Elle nous le présente dans la prédication de la parole divine, dont il est l'objet central, l'administration des sacrements de la foi, qui actualisent son œuvre rédemptrice, le déroulement de la liturgie, qui nous fait contempler ses mystères au fil de l'année. En définitive, l'Église seule possède et conserve l'image intégrale et authentique du Christ-modèle. En dehors d'elle, cette image a été souvent retouchée, diminuée, déformée. Elle tend à s'évanouir. L'imitation du Christ doit s'appuyer sur une théologie de l'incarnation rigoureusement orthodoxe.

Les controverses christologiques, qui sont à l'origine de la formulation du dogme, depuis le nestorianisme et le monophysisme jusqu'au monothélisme, ne sont pas de vaines joutes d'école. Pour être notre modèle, il faut que le Christ soit pleinement homme; mais ce modèle ne serait pas divinement efficace si le Christ n'était pas vraiment Dieu. C'est l'Église aussi qui garantit la fidélité et la validité de notre imitation du Christ, la préserve des interprétations hasardeuses et erronées. Le chrétien soucieux de sa conformité au Christ doit comparer l'image subjective qui se forme en lui à l'image objective que lui offre l'Église. Il est assuré que toute divergence de l'une à l'autre aurait pour auteur, non pas l'Esprit du Christ, mais son propre esprit.

3° **Les modalités et les degrés de l'imitation du Christ.** — La transformation produite par les sacrements, l'action intérieure de l'Esprit Saint, l'action extérieure de l'Église, qui se complètent sans se contredire, ne dispensent pas le chrétien, bien au contraire, d'apporter sa coopération active à l'œuvre de sa conformité au Christ. Cet effort de conformité peut avoir des degrés bien divers, selon la vocation et la grâce spéciale imparties à chacun, *secundum mensuram donationis Christi* (*Éph.* 4, 7).

Il y a un premier degré qui se contente de soumettre l'activité du disciple à la loi du Maître. Docilité de pure obéissance, qui ne livre peut-être pas entièrement le fond de l'être à l'emprise du Christ, et que l'on pourra considérer comme assez extérieure encore, mais qui n'en est pas moins très précieuse. Suivre le Christ, comme il a été dit plus haut, c'est d'abord cela : lui obéir parce qu'il est le Maître qui nous manifeste la volonté de Dieu. Il ne faut pas se faire illusion. Ce premier degré est la base de tout. Et il va très loin. Car la loi du Christ est pleine d'exigence.

Le second degré, c'est celui dont parle saint Paul aux Philippiens (2, 5) : « Ayez en vous les mêmes sentiments qui furent dans le Christ Jésus. *Hoc sentite in vobis quod et in Christo Jesu* ». Conformité plus intérieure, engageant l'homme jusque dans son affectivité, et née du désir de communion intime de personne à personne avec le Seigneur. Cette adoption des sentiments du Christ à l'égard de Dieu, du prochain, de soi-même, finit par faire du chrétien un autre Christ. *Christianus, alter Christus.* Humilité, obéissance à la volonté du Père, comme le Christ en sa kénose (*Phil.* 2, 1-11). Renoncement à ses intérêts propres et à certains de ses droits, comme le Christ qui « n'a pas recherché ce qui lui plaisait » (*Rom.* 15, 3). Patience fidèle dans l'épreuve injustement subie, et même dans la persécution, à l'exemple du Christ souffrant (1 *Pierre* 2, 18-25; 3, 13-22). Esprit de service, car le Christ n'est pas venu pour être servi mais pour servir (*Mt.* 20, 28). Générosité à l'égard des pauvres, parce que le Christ, « de riche qu'il était, s'est fait pauvre pour nous » (2 *Cor.* 8, 8-9). Amour des autres jusqu'au sacrifice de sa propre vie, comme le Christ qui a donné sa vie pour ceux qu'il aimait (*Jean* 13, 34; 15, 12-13; 1 *Jean* 3, 16), etc. Ce degré, tout chrétien peut y atteindre, quelles que soient sa condition, ses responsabilités professionnelles et familiales. Mais il est susceptible d'être poussé encore plus loin. Certains embrasseront la pauvreté volontaire, le célibat librement choisi, pour mieux ressembler au Christ pauvre et chaste. Cf art. ÉTATS DE VIE, DS, t. 4, col. 1406-1428, et HOMME, § III, t. 7, col. 637-650.

De toute façon, l'imitation du Christ n'est jamais pour le chrétien le simple attachement matériel à un exemple, une copie inintelligente. Il ne s'agit pas de refaire matériellement les gestes du Christ. Celui-ci ne veut pas des copies, mais des disciples. Même dans la scène du lavement des pieds, ce n'est pas le geste lui-même que le Christ recommande, mais l'attitude spirituelle que ce geste implique (*Jean* 13, 14). C'est bien ainsi que l'Église l'a compris dès les origines. Seules les attitudes foncières qui animent le Christ peuvent de quelque façon être modèles pour le chrétien, et doivent l'être. Par là, l'imitation échappe à tout mimétisme. C'est à une conduite conforme à celle du Christ que vise le chrétien, une conduite imprégnée de son esprit, soutenue par les grandes intentions qui étaient les siennes. Vouloir copier le Christ serait une illusion, et même un attentat envers la figure unique du Maître; ce serait ne pas avoir conscience du caractère inaccessible et de l'unicité absolue du Christ en sa personne et en sa destinée.

Certes, on trouve des saints qui ont poussé l'imitation du Christ jusqu'à des formes qui nous paraissent très littérales, comme saint Bernard et saint François d'Assise (cf *supra*, col. 1571-1576). Plus près de nous, Charles de Foucauld a attaché à l'imitation même extérieure de la vie cachée de Jésus à Nazareth une importance très grande (*Méditations sur l'évangile de saint Luc*, dans *Œuvres spirituelles*, Paris, 1958, p. 127-128; *Diaire*, *ibidem*, p. 374-375; *Projets de fondations*, *ibidem*, p. 405-406, 414, 433-443; cf *supra*, col. 1584-1587). Mais cette imitation littérale n'est pas « littéraliste », car c'est bien l'esprit du Christ qu'elle cherche à s'assimiler à travers la lettre. Et peut-être faut-il, à certaines époques, des hommes qui pratiquent ce type d'imitation pour réveiller la conscience endormie des autres chrétiens.

4° Les moyens de l'imitation du Christ. — On ne cherche pas ce qu'on ne connaît pas. La conformité au Christ suppose la connaissance de la personne et de l'activité du Christ. Cette connaissance est le premier moyen de l'imitation du Christ. Elle se puise d'abord et tout naturellement dans la méditation de l'Évangile. On sait la place que cette méditation a joué dans la piété chrétienne à partir du moyen âge, parfois sous une forme assez naïve, comme en témoignent les *Méditations sur la vie du Christ* attribuées longtemps à saint Bonaventure, ou *La vie du Christ* de Ludolphe le chartreux (cf art. Humanité du Christ, DS, t. 7, col. 1063-1096). Méditation qui n'a rien d'intellectuel, mais qui est plutôt une contemplation affective des faits évangéliques, dont le chrétien tend à nourrir sa pensée, son imagination et son cœur pour transformer sa vie à l'image du Christ. C'est cette contemplation cordiale que décrit saint François de Sales † 1622 :

En regardant souvent [Nostre Seigneur] par la meditation, toute vostre ame se remplira de luy; vous apprendrés ses contenances, et formerés vos actions au modelle des siennes... Les enfans a force d'ouïr leurs meres et de begayer avec elles, apprennent a parler leur langage; et nous, demeurans pres du Sauveur par la meditation, et observans ses paroles, ses actions et ses affections, nous apprendrons, moyennant sa grace, a parler, faire et vouloir comme luy (*Introduction à la vie dévote*, 2e partie, ch. 1, *Œuvres*, t. 3, Annecy, 1893, p. 70).

Mais au lieu de prendre son point de départ dans la contemplation de la vie et des actions terrestres du Christ, on pourra, selon une perspective plus paulinienne peut-être, partir de la contemplation théologique du Verbe incarné, considéré dans ses mystères. C'est l'imitation de type bérullien. Les mystères, au sens spirituel, ce sont des faits de l'existence du Sauveur qui, passés en tant qu'actions ou événements, demeurent en tant qu'états intérieurs, dispositions perpétuelles de l'âme de l'Homme-Dieu. Ils ont la vertu de communiquer aux âmes l'image du Christ, car ils contiennent à notre usage non seulement une leçon mais une force secrète et efficace, une grâce particulière qui varie selon leur diversité.

« Cela nous oblige, écrit le cardinal de Bérulle † 1629, à traiter les choses et mystères de Jésus, non comme des choses passées et éteintes, mais comme choses vives et présentes, et même éternelles, dont nous avons à recueillir un fruit présent et éternel » (*Œuvres de piété*, n. 54 [77], Paris, 1944, p. 202).

Et s'adressant au Verbe incarné, il déclare : « Que je vous adore, que je vous contemple en cette vie, en ces états et en ces mystères, que je porte les traits et les effets qu'ils doivent opérer et imprimer en moi, que leur grâce et leur puissance me soit appliquée! » (éd. J. Dagens, *Correspondance*, n. 541, t. 3, Paris-Louvain, 1939, p. 58). Cf art. États de Jésus, DS, t. 4, col. 1403-1406; Intérieur de Jésus, t. 7, et *supra*, col. 1577-1580.

Une manière très simple et très féconde de connaître et de contempler les mystères du Christ, c'est de s'associer à l'Église dans sa liturgie, laquelle déroule en effet chaque année le cycle complet des mystères du Christ. Ce point de vue a été développé par Columba Marmion † 1923 :

L'homme peut imiter de deux façons l'exemplaire qu'est le Christ. Il peut s'efforcer de le faire par un travail tout naturel comme lorsqu'il s'imagine de reproduire un idéal humain présenté par un héros ou un personnage qu'on admire... C'est perdre de vue que le Christ est un modèle *divin*... Seul l'Esprit Saint, *Digitus paternae dexterae*, est capable de reproduire en nous la véritable image du Fils, parce que notre imitation doit être d'ordre surnaturel. Or ce travail de l'artiste divin se réalise surtout dans la prière fondée sur la foi et embrasée par l'amour. Pendant que, des yeux de la foi et avec l'amour qui désire se donner, nous contemplons [dans le déroulement de l'année liturgique] les mystères du Christ, l'Esprit Saint, qui est l'Esprit du Christ, agit dans l'intime de l'âme, et par ses touches souverainement efficaces, façonne l'âme de manière à y reproduire, comme par une vertu sacramentelle, les traits du modèle divin (*Le Christ dans ses mystères*, Maredsous, 1919, p. 34-45).

Il est certain que la prière contemplative et liturgique est un moyen très sûr de nous assimiler au Christ. Elle produit en effet une assimilation en quelque sorte vitale. On devient ce qu'on contemple. Mais il est évident aussi que cette voie n'exclut pas l'effort du chrétien pour modeler ses vertus et ses actes sur ceux du Christ. C'est bien là le second moyen de se conformer au Christ. Ce n'est d'ailleurs pas un moyen tout naturel. Ce travail de l'homme est lui-même un effet de la grâce. C'est assez artificiellement que l'on opposerait deux écoles de spiritualité : l'une qui conseillerait au chrétien de laisser la grâce agir en lui et le transformer à l'image du Christ; l'autre qui lui conseillerait d'agir généreusement pour se réformer selon le modèle divin. Les deux aspects, en réalité, se complètent et s'appellent mutuellement.

C'est non moins artificiellement qu'on opposerait une tradition propre à l'Église d'Orient, qui se définirait comme « une vie dans le Christ », et une tradition caractéristique de l'Église d'Occident, qui chercherait la conformité au Christ par l'imitation (V. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 212). De fait, il est possible que les occidentaux, plus portés à l'action, aient souvent davantage compris la conformité au Christ dans un sens ascétique et moral que dans un sens ontologique et mystique. Toutefois, il n'y a pas à choisir. C'est parce que le chrétien vit dans le Christ et que le Christ vit en lui, qu'il devient capable d'imiter le Christ par un effort spirituel de tous les instants. Et cet effort a pour conséquence de l'unir plus intimement, de l'identifier au Christ. C'est ainsi que « le Christ se forme en nous » (*Gal.* 4, 19) et que « nous grandissons en lui » (*Éph.* 4, 15).

Voir P. Pourrat, *Le Christ dans la prière de l'Église et dans la piété des fidèles*, dans *Encyclopédie Le Christ*, Paris, 1932, p. 572-598. — V.-M. Breton, *L'imitation du Christ*, *ibidem*, p. 754-792. — I. Hausherr, *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, déjà cité, col. 1587.

5° La place de l'imitation du Christ. — A partir de saint Thomas d'Aquin au moins, le thème de l'imitation du Christ est abandonné par la théologie morale à la pastorale, puis à l'ascétique ou à la spiritualité. Cf L.-B. Gillon, *L'imitation du Christ et la morale de saint Thomas*, dans *Angelicum*, t. 36, 1959, p. 270-275. On fait souvent de cette imitation la caractéristique de la voie illuminative, où se trouvent les progressants, « ainsi appelée parce qu'elle consiste surtout à imiter Notre-Seigneur par la pratique positive des vertus chrétiennes » (A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 8e éd., Paris, 1928, p. 607). Mais de nouvelles orientations tendent à rendre sa place à l'imitation du Christ en théologie morale. Tout homme est invité à « suivre le Christ », à l'imiter, explique Fritz Tillmann dans *Die Idee der Nachfolge Christi* et dans *Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*,

4e éd., Düsseldorf, 1950 et 1953. Même manière de concevoir l'élaboration de la théologie morale chez Bernard Häring (*Das Gesetz Christi*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1954; trad., *La loi du Christ*, Tournai-Paris, 1956).

Faisant la théorie de sa position, Häring écrit : « Le concept fondamental de la morale chrétienne est uniquement celui de l'*imitation*. En lui est dit, sans méprise possible, tout ce qui fait de la moralité chrétienne une moralité vraiment religieuse et vraiment chrétienne. Ce n'est pas un principe, ce n'est pas une idée, mais c'est le Christ qui est notre foi. Et l'imitation comme attachement aimant d'obéissance à Lui est notre moralité » (*Le sacré et le bien*, Paris, 1963, ch. 5 Morale de l'imitation, p. 263).

Il ne nous appartient pas ici de dire si l'on peut entièrement réduire la morale chrétienne à une morale de l'imitation et subsumer tout le détail des exigences éthiques sous ce seul chef. Mais que penser des spiritualités qui n'insistent pas sur l'imitation du Christ, ou qui même n'y font jamais explicitement allusion, et semblent se construire dans des cadres tout différents? On peut répondre que ce n'est pas le mot qui importe. Tout chrétien se veut et se sent disciple du Christ, entend bien, de quelque façon, marcher à sa suite. Or l'idée de marcher à la suite du Christ contient implicitement celle de l'imiter. « Quid est enim sequi nisi imitari? », dit saint Augustin (*De sancta virginitate* 27, PL 40, 411b). D'autre part, comme le faisait justement remarquer Max Scheler, pour recevoir l'influence d'un modèle, on n'a pas besoin de le connaître comme tel d'une manière réfléchie, ni de vouloir consciemment l'imiter. La personne rayonnante du Christ est nécessairement présente à la foi du chrétien et à son amour. Dans la mesure même de cette foi et de cet amour, elle ne peut pas ne pas exercer sur lui son action formatrice, qu'il y pense ou non, lui imprimer les traits de sa ressemblance et le façonner dans son être spirituel et ses sentiments.

Pierre Adnès.

IV. L'IMITATION DU CHRIST DANS LA VIE CONCRÈTE

« Ce que je fais maintenant, c'est d'essayer d'*incarner le Christ*. J'arrive souvent, dans mes mauvais moments, à me dire : *que ferait le Christ?* Et immédiatement je comprends » (P. Blanc, *Guy Michard*, Toulouse, 1948, p. 55). Pris entre beaucoup d'autres, ce témoignage d'un garçon de dix-huit ans est significatif : il place l'imitation du Christ dans le sacrifice de soi-même; il la comprend comme un effort pour « revivre » le Christ dans la situation présente; il servira donc de guide à notre exposé.

1. **L'imitation du Christ est la norme de toute existence chrétienne.** — Celle-ci ne se définit pas en fonction d'un code moral ou de valeurs éthiques; la *vita christiana* est spécifiée par la personne de Jésus-Christ : c'est une vie à l'exemple du Christ, avec le Christ, pour le Christ, « dans le Christ », comme le répète inlassablement saint Paul. Nous n'ignorons pas les obstacles ou les écrans que la culture moderne (démythologisation, herméneutique, théologie de « la mort de Dieu », etc) interpose entre l'homme d'aujourd'hui et la Personne de Jésus-Christ; nous n'avons pas à résoudre ici ces difficultés, ou mieux, à les situer à leur juste place; l'exposé exégétique a d'ailleurs montré qu'il convient de réduire la distance entre le « Jésus de la foi » et le « Jésus de l'histoire », que l'invitation à « suivre le Christ » ne vaut pas seulement pour les disciples immédiats ou les « professionnels » de l'apostolat (*supra*, col. 1543; voir aussi l'article Jésus-Christ). Une « vie chrétienne sans le Christ » est une tentative sans espoir aussi bien qu'une contradiction dans les termes.

L'imitation du Christ est la réponse de l'homme, sa coopération responsable, au dessein du Père de « configurer ceux qu'il a choisis à l'image de son Fils, afin qu'il soit le premier-né d'une multitude de frères » (*Rom.* 8, 29). C'est ce dessein qui est premier, et en ce sens la formule de Luther citée plus haut (col. 1587) reste vraie. Tout chrétien *est* donc par dessein divin et *doit devenir* par libre choix « un autre Christ » : *christianus alter Christus*. L'assimilation au Christ est par suite l'aspect fondamental de la sainteté à laquelle tous sont appelés; c'est la vocation universelle qui enveloppe toute vocation spéciale ou personnelle et en constitue la valeur : la sainteté, et donc le rayonnement spirituel, d'un prêtre ou d'un religieux ne se mesure pas d'après la conformité institutionnelle aux fonctions et au mode de vie du Christ, mais d'après l'assimilation existentielle à sa Personne, ses sentiments et ses actions.

2. **L'imitation du Christ se diversifie selon les personnes.** — A la limite, chaque chrétien réalise un trait original, unique et incommunicable, du Christ : c'est sa *vocation personnelle*, qui va de pair avec le « charisme » reçu pour l'édification du Corps du Christ, et qui le pousse à exprimer un aspect de la Personne ou à se situer à un moment privilégié de l'existence du Christ. Ainsi, Charles de Foucauld poursuit le rêve impossible de ravir au Christ « la dernière place »; ainsi le « curé de campagne » de Bernanos, — qui est plus qu'une figure littéraire —, trouve sa place auprès du Christ dans l'agonie de Gethsémani.

A l'inverse, on peut dire aussi que chaque chrétien, dans l'Église comme « Plérôme » (*Éph.* 1, 23), *complète* à sa manière la figure du Christ, dont l'expression devait rester inachevée au cours de son existence terrestre :

Jésus de Nazareth, en sa carrière limitée et trop brève, n'a pu donner toute sa mesure... Lui qui est « l'Homme » par excellence, c'est-à-dire toute la perfection de l'homme et le modèle de tous les hommes, n'a pu vivre, en une seule existence rétrécie, toutes les variétés de l'existence humaine... Il faudra tous les saints canonisés et tous les bons chrétiens sans auréole officielle, pour que la perfection du Dieu fait homme, éblouissante mais toujours plus ou moins connue ou méconnue, conquière peu à peu les ténèbres (G. Salet, *La vie pour moi, c'est le Christ*, Le Puy, 1941, p. 22-23).

Chaque chrétien ne dessine qu'un trait du Christ, et en même temps il est pour le Christ « une humanité de surcroît » : tel est le mystère du Corps du Christ.

D'autre part, l'imitation du Christ n'atteint pas en tous le même degré de perfection. Le chrétien moyen, qui se borne à suivre en gros les commandements de Dieu et les enseignements de l'Évangile et se repent de n'y point réussir, imite déjà le Christ, même s'il n'a pas le souci de référer son existence à la personne du Sauveur. Il n'est point nécessaire que l'imitation soit consciente et voulue; il faut et suffit qu'elle soit réelle. De tout temps, des hommes simples, mais en qui la profondeur de la foi et la qualité de l'amour tiennent lieu de culture, ont suivi le Christ dans sa soumission

confiante à la volonté du Père et son dévouement pour les hommes; en eux, le conformisme et le légalisme sont largement dépassés, car ils vont bien au-delà des obligations prescrites : hommes de cœur et de foi, ils portent un témoignage plus efficace que les meilleurs discours. D'autres s'engagent délibérément à mettre « tout l'Évangile dans toute la vie », à faire de l'Évangile « la charte de leur vie ». Individuellement ou en équipes, par le « partage d'Évangile », la révision de vie, ou d'autres moyens analogues, ils s'efforcent de discerner et de réaliser le dessein de Dieu sur les hommes et sur le monde; continuant ainsi l'œuvre du Sauveur et guidés par son exemple, ils vivent « leur vie présente dans la foi au Christ qui les a aimés et s'est livré pour eux » (*Gal.* 2, 20).

En outre, l'imitation du Christ, qui coïncide avec la réalisation de l'*image de Dieu* dans l'homme, suit, comme celle-ci, une voie de progrès. L'enfant éduque sa liberté en obéissant à l'exemple du Christ soumis à Marie et à Joseph; l'adolescent, comme Jésus, s'efforce de grandir « en sagesse et en grâce devant Dieu et devant les hommes » (*Luc*, 2, 52); l'adulte se met au service des hommes parce que « le Fils de l'homme est venu non pour être servi mais pour servir » (*Mt.* 20, 28). De même, dans les commencements de la vie d'oraison, la méditation de l'Évangile amène d'abord à prendre des résolutions inspirées par les actes ou les paroles du Christ. Mais la loi du progrès de la vie spirituelle est de conduire de l'extérieur vers l'intérieur, en imprégnant la personnalité tout entière des « sentiments » (*Phil.* 2, 5) du Christ pour conformer aux siennes les actions de l'homme. Saint Ignace fait demander au retraitant, encore peu habitué à l'oraison, la « connaissance intérieure de Jésus-Christ... afin de mieux l'aimer *et suivre* » (*Exercices spirituels*, n. 104). Connaissance intérieure, amour et « suite » du Christ vont de pair, se purifient et s'enrichissent ensemble au cours des âges de la vie spirituelle. Au terme, le mystique partage en quelque sorte l'intimité du Christ avec le Père et peut dire comme lui : « Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi » (*Jean* 17, 10); s'il n'éprouve plus le besoin de se référer explicitement à l'humanité du Christ (cf DS, t. 7, col. 1086, 1091, 1103, 1105-1108), c'est justement parce que, à travers les purifications et grâce à l'illumination intérieure, il a été établi dans la conformité à Jésus-Christ.

3. **Imiter le Christ, c'est « incarner le Christ » en faisant « ce que ferait le Christ ».** — La tâche du chrétien n'est pas de répéter l'Évangile, mais de l'*actualiser*, ou mieux, selon une formule très expressive de Jean XXIII, « d'infuser les énergies éternelles, vivifiantes et divines de l'Évangile dans les veines de la communauté humaine d'aujourd'hui » (bulle de convocation du concile du Vatican II, *Humanae salutis*, 25 déc. 1961, dans *Documentation catholique*, t. 59, 1962, col. 99; AAS, t. 54, 1962, p. 6).

Dans un premier temps, l'imitation regarde *vers le passé* de l'existence historique du Christ, mais c'est *dans le présent* qu'elle doit prendre effet pour devenir signe actuellement discernable de sa présence et de son action dans le monde d'aujourd'hui. A travers les besoins, les appels et les aspirations des hommes, il s'agit de saisir sous quelles formes et par quels moyens le dessein de Dieu sur la communauté humaine et sur le monde peut et doit aujourd'hui s'accomplir, et de travailler ensuite à sa réalisation. C'est pourquoi, loin de réduire le rôle de l'intelligence et de la liberté, l'imitation du Christ élève tout au contraire au plus haut degré leur fonction de discernement, d'invention et de créativité. C'est pourquoi encore la lecture de l'Évangile et l'exemple du Christ demandent toujours à être éclairés par l'Esprit Saint et par les enseignements de l'Église qu'il anime. Les documents conciliaires de Vatican II, les encycliques de Jean XXIII et de Paul VI, les directives doctrinales et pastorales des conférences épiscopales, etc, doivent en conséquence être considérés comme normes indicatrices des voies où doit s'engager, selon sa mesure de grâce et de capacités, le chrétien qui veut « incarner le Christ » aujourd'hui. Il appert du même coup que l'imitation du Christ ne peut se réaliser au niveau de la seule personne individuelle : elle est la mission et l'œuvre de l'Église entière et demande d'être réalisée ecclésialement.

4. **Imiter le Christ, c'est réaliser son attitude fondamentale d'amour.** — Concentré dans ce qu'il a d'essentiel, l'exemple du Christ peut s'exprimer dans la double unité de l'amour du Père et de l'amour des hommes, de l'amour et du sacrifice. La « volonté du Père », expression de son amour, c'est de « donner son Fils unique », afin que tout homme « obtienne la vie éternelle » (*Jean* 3, 16) et reçoive « le pouvoir de devenir enfant de Dieu » (1, 12). Le Christ est en communion parfaite avec cette volonté du Père et il « donne sa vie » à la fois pour l'amour du Père (14, 30; cf 10, 17) et pour l'amour des hommes (10, 11; 11, 51-52; etc). Le sacrifice du Christ, en son existence humaine au sein d'un monde pécheur, est l'expression même du retour absolu et plénier que le Fils, dans son existence éternelle, accomplit vis-à-vis du Père au sein du mystère trinitaire.

C'est pourquoi le Christ ne donnera pas d'autre commandement que celui qui exprime sa propre existence : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés; personne n'a de plus grand amour que celui qui donne sa vie pour ceux qu'il aime » (*Jean* 15, 12-13). L'amour du Père n'y est pas explicitement exprimé parce qu'il est inclus dans le « comme je vous ai aimés ». De ce commandement qui fixe l'exigence la plus haute de l'imitation, le Christ dit qu'il est *nouveau* (13, 34) et qu'il est *le sien* (15, 12); vécu au niveau de la communauté, il sera du même coup le *signe* auquel seront reconnus ses vrais disciples (13, 35). L'amour du Père et l'amour des hommes, vécus dans l'unité d'une intention profonde et poussés jusqu'au sacrifice de soi-même, jusqu'à la mort s'il le faut, voilà le « spécifique chrétien », ce qui distingue le chrétien et l'assimile au Christ. L'acceptation du sacrifice vérifie l'authenticité de l'amour; réciproquement l'amour fait que le sacrifice est accompli dans la joie ou conduit à la joie, en communion au mystère de mort et de résurrection du Christ (16, 20-22).

Cet amour est donc la *forme* de la vie chrétienne. Il n'est pas inutile cependant de détailler cette forme dans une *structure*, pour déterminer de plus près les exigences de l'imitation du Christ. Plusieurs structures complémentaires, et finalement équivalentes, peuvent d'ailleurs être proposées, par exemple à partir des béatitudes et du sermon sur la montagne, des paraboles, des enseignements sur le renoncement, la pauvreté, la continence, ou encore à partir des épîtres de saint Paul et de saint Pierre. La partie parénétique de la *Lettre aux Éphésiens*, cette charte de la vie chrétienne, offre sans doute la

formulation la plus complète : diversité et complémentarité des charismes « en vue de la construction du Corps du Christ » (4, 12-13), pureté et sainteté exigées de ceux « qui ont appris le Christ » (4, 20), vérité, concorde et décence dans les relations, bienveillance réciproque « comme Dieu nous a pardonnés dans le Christ » (5, 32), don de soi et souci de perfection mutuelle dans l'amour conjugal, à l'imitation de l'amour du Christ pour l'Église (5, 25), respect des personnes dans les relations parents-enfants, maîtres-serviteurs (6, 1-9); enfin nécessité du combat spirituel et de la prière (6, 10-18); en effet, on n'accède pas naturellement à l'amour chrétien : celui-ci a toujours besoin d'être purifié par la lutte contre les puissance du mal et les complicités qu'elles trouvent dans notre nature. Comme le dit saint Ignace, on ne parvient à un amour capable de « s'engager et de se distinguer en tout service » qu'en « luttant contre l'amour charnel et mondain » (*Exercices*, n. 97).

Imiter le Christ, c'est la vocation la plus haute de l'homme; c'est aussi la plus difficile. Il faut même dire résolument, — et pas seulement pour échapper au soupçon de pélagianisme —, qu'elle serait impossible à réaliser si l'homme était laissé à ses propres forces. Mais le chrétien est l'homme transformé par la nouvelle naissance « de l'eau et de l'Esprit » (*Jean* 3, 5), nourri par le Pain de Vie qui le fait vivre par le Christ comme lui vit par le Père (6, 57), conduit par l'Esprit qui le fait « agir en fils de Dieu » (*Rom.* 8, 14), assisté par l'enseignement et l'aide fraternelle qu'il reçoit dans l'Église. Ainsi le but le plus élevé de l'existence chrétienne devient accessible sans cesser d'être paradoxal : « Devenez donc imitateurs de Dieu, comme des fils bien-aimés, et marchez dans la voie de l'amour, *à l'exemple du Christ* qui vous a aimés et s'est livré pour vous » (*Éph.* 5, 1-2).

C. Marmion, *Le Christ vie de l'âme*, Maredsous, 1918, p. 33-55, 80-84; *Le Christ idéal du moine*, 1922 (table : Jésus-Christ notre exemplaire). — L. de Grandmaison, *La Personne de Jésus et ses témoins*, coll. Verbum salutis, Paris, 1957 (repris de son *Jésus-Christ*, t. 2, Paris, 1931). — J. de Guibert, *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Rome, 1937; 4e éd., 1952, p. 90-103. — J. Lebreton, *Lumen Christi*, Paris, 1947. — A. Stolz, *L'ascèse chrétienne*, Chevetogne, 1948, p. 82-119. — J. Mouroux, *L'expérience chrétienne*, coll. Théologie 26, Paris, 1952, ch. 8, p. 225-240. — M. Adriani, *L'imitazione cristiana*, dans *Vita cristiana*, t. 22, 1953, p. 306-320. — F. Wulf, *Selbstverleugnung und Abtötung als Uebung der Nachfolge Christi*, dans *Geistliches Leben in der heutigen Welt*, Fribourg-en-Brisgau, 1960, p. 34-98. — P.-R. Régamey, *Portrait spirituel du chrétien*, coll. Cogitatio fidei 9, Paris, 1963. — L. Cognet, *L'ascèse chrétienne*, Paris, 1967, p. 55-70. — A. Michel Ramsay, *God, Christ and the World*, Londres, 1969; trad. franç. par J. Potin, *Dieu, le Christ et le monde*, Tournai-Paris, 1969.

Aimé Solignac.

« DE IMITATIONE CHRISTI » (le livre de l'« *Imitation de Jésus-Christ* »). On trouvera cet article à la fin du tome 7 (fin de la lettre I).

IMMORTALITÉ. — L'idée d'immortalité n'est pas spécifiquement chrétienne; elle intéresse la philosophie et l'histoire des religions tout autant que la théologie. On a même soutenu que seule l'idée de résurrection des corps appartient au christianisme, tandis que l'idée d'immortalité serait importée du dehors et postérieurement, sous l'influence de la philosophie grecque (cf O. Cullmann, *Immortalité de l'âme ou résurrection des corps?*, Neuchâtel-Paris, 1956). Si la théologie systématique ne peut se dispenser de considérer les influences étrangères qui ont joué dans l'élaboration de la doctrine à l'intérieur de l'Église, nous pouvons nous borner ici à rechercher les incidences spirituelles de l'idée d'immortalité en milieu judéo-chrétien, laissant de côté les problèmes philosophico-théologiques de l'immortalité de l'âme, de la survie entre la mort et la résurrection, ainsi que le problème de la valeur spirituelle de la mort (cf art. Mort).

1. *Écriture.* — 2. *Pères de l'Église.* — 3. *Conclusion.*

Pour l'étude des interférences entre les conceptions chrétiennes et non-chrétiennes de l'immortalité, on pourra se référer à l'ouvrage de Franz Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949 (voir surtout la note complémentaire XXXV, rédigée par L. Canet, *Immortalité et résurrection*, p. 445-461), ou à l'étude de H. Cornélis, *La résurrection de la chair et les croyances païennes sur les fins dernières*, dans *La résurrection de la chair*, Paris, 1962, p. 21-133.

1. **ÉCRITURE.** — « Tu peux manger de tous les arbres du jardin; mais de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, tu ne mangeras pas, car le jour où tu en mangeras, tu mourras de mort » (*Gen.* 2, 17). Telle est, si l'on fait abstraction du document sacerdotal, la première parole adressée par Dieu à l'homme, parole qui révèle les conditions de la vie et de la mort, et en même temps définit implicitement le rapport de l'homme à Dieu. L'homme, qui a reçu de Dieu son existence (*Gen.* 2, 7), reçoit maintenant de lui le monde pour la conserver. La Parole de Dieu se révèle ainsi comme *donatrice de vie* et des moyens de vivre. Mais ce don est assorti d'une défense dont le sens apparaît plus clairement au moment de la tentation; l'interdiction d'user de l'arbre de la connaissance marque la limite de l'existence humaine : l'homme qui existe par Dieu ne peut s'arroger l'égalité avec Dieu (cf *Gen.* 3, 5).

On notera l'ambiguïté, ou mieux l'ambivalence, de *Gen.* 2, 17 en ce qui concerne le lien de la désobéissance et de la mort; celle-ci peut être comprise aussi bien comme l'effet immédiat, immanent, de la désobéissance même, ou comme sa punition; elle est en réalité l'un et l'autre tout ensemble. Et le fait qu'Adam et Ève ne meurent pas de mort physique au moment de leur désobéissance suggère également l'ambivalence de la mort : il y a la *mort spirituelle*, identique à la désobéissance, c'est-à-dire à la rupture du lien de l'homme à Dieu, et la *mort corporelle*, le retour de l'homme à la poussière dont il a été tiré (*Gen.* 3, 19); c'est cette dernière mort qui est châtiment de la faute. Telle est l'interprétation que les textes ultérieurs donnent implicitement de *Gen.* 2, 17.

De fait, les écrits de l'ancien Testament font apparaître une liaison intime, quoique non systématisée, entre *mort* et *péché*, entre *vie* et *justice*; plus concrètement, la mort est l'éloignement de Dieu, la vie est l'adhésion à Dieu par la fidélité à sa Parole. Si l'on veut comprendre la notion de péché dans l'Écriture, il ne suffit pas d'étudier les termes et formules : le péché, c'est « la série des initiatives humaines qui tiennent en échec et retardent la réalisation du dessein divin » (É. Beaucamp, art. *Péché*, DBS, t. 7, 1962, col. 407); c'est « tout ce qui peut être considéré comme l'envers ou l'aspect négatif de l'initiative de Dieu attirant à lui ceux qu'il s'est choisis »; le mal est conçu comme

« une puissance de mort, de mensonge et de néant » (col. 408), une « puissance aggressive qui mène à la destruction et à la mort » (col. 409). Inversement, la vie est la conformation au dessein divin, l'accueil et la mise en pratique de la Parole (cf G. von Rad, dans Kittel, t. 2, p. 846). La Parole de Dieu (et tel est déjà le sens de *Gen.* 2, 17) place l'homme en face d'une option décisive entre le bien et le mal, la vie et la mort, la lumière et les ténèbres.

Plus particulièrement, le lien entre mal et mort, bien et vie, est nettement affirmé dans l'Écriture, au cours des diverses étapes de l'histoire religieuse d'Israël : codes législatifs antiques (*Ex.* 19, 12; 31, 14; *Lév.* 10, 1-2; 20, 4-5; etc); *Deutéronome* (30, 15-20; 32, 47); Prophètes (*Amos* 5, 14; *Jér.* 8, 2, et 21, 8; *Baruch* 4, 1; *Ézéch.* 18; 33, 7-20); littérature sapientielle (*Prov.* 6, 23; 8, 36; 10, 17; 11, 19; 13, 14; 14, 12; *Eccli.* 15, 17).

Il est vrai que les termes *immortel*, *immortalité* n'ont pas d'équivalent exact dans le vocabulaire de l'ancien Testament, sinon dans les deutérocanoniques postérieurs : *Sag.* 1, 14-15; 3, 1-4; 15, 3 (cf Kittel, t. 3, p. 24). Cependant, la vie authentique, celle que donne la fidélité à la Parole de Dieu (cf *Habac.* 2, 4), atteint une ampleur qui déborde l'horizon de l'existence terrestre; vivre, c'est adhérer à Yahvé qui est la source de la vie (*Ps.* 36, 10), qui fait mourir et vivre (*Deut.* 32, 39; 1 *Sam.* 2, 6), et dont l'amour pour l'homme « vaut mieux que la vie » elle-même (*Ps.* 63, 4).

Il est souvent difficile de décider si les perspectives de bonheur et de stabilité promises aux justes et refusées aux pécheurs se limitent à une prolongation de la vie ordinaire ou s'étendent au-delà (*Ps.* 1, 3; 30, 7; 16, 11; 73, 24, etc). La *vita in aeternum*, dont il est fait souvent mention, semble signifier plus qu'une longévité prolongée; le sens de la formule est modal et qualitatif plus que phénoménal et quantitatif. Cette *vie pour toujours* est un mode de vie surhumain auquel l'homme prétend parfois accéder par ses propres forces (c'est le sens de *Gen.* 3, 3 : l'homme ne doit plus avoir accès à l'arbre de vie, « de peur qu'il ne vive pour toujours »), mais qu'il ne peut en fait recevoir que de Dieu, comme fruit de son amour et de sa fidélité (*Ps.* 73, 26; 119, 98; 125, 1). Il s'agit donc d'une vie qui déborde les limites de l'existence terrestre et participe, dans une certaine mesure, aux qualités de la vie divine (*Ex.* 3, 15; 15, 18; *Deut.* 32, 40; *Ps.* 9, 8; 102, 13; etc). Le juif fidèle dont la foi et la piété s'expriment surtout dans les psaumes, sait que tout lui vient de Dieu; il s'abandonne donc pleinement à la fidélité divine (*Ps.* 30, 6, 15); dans cette confiance absolue, il n'éprouve pas le besoin de sonder le mystère de son existence à venir, mais il pressent que l'abandon entre les mains du Dieu vivant ne le conduit pas à une mort définitive.

Voir dans Kittel les articles : ζωή, t. 2, p. 844-850 (von Rad) et 862-874 (Bultmann); θάνατος, t. 3, p. 7-25 (Bultmann); φθορά, t. 9, p. 103-106 (Harder). — É. Beaucamp, art. *Péché*, DBS, t. 7, col. 407-469. — Dans le *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, les art. *Mort*, col. 654-664 (P. Grelot), et *Vie*, col. 1106-1111 (A.-A. Viard et J. Guillet). — Sur le cas particulier du livre de la *Sagesse* où des influences grecques sont nettement discernables, voir C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, coll. Études bibliques, Paris, 1969, spécialement ch. 4.

Les écrits du nouveau Testament maintiennent la même relation entre le péché et la mort (*Jean* 8, 21, 24; *Rom.* 5, 12-21; 6, 16, 23; 8, 10; 1 *Cor.* 15, 56). Mais « l'obéissance jusqu'à la mort » du nouvel Adam libère l'homme de cette double servitude et sa résurrection lui ouvre l'accès à la vie éternelle. Le Verbe incarné est la vie venue dans le monde (*Jean* 1, 4; 4, 14; 11, 25; 14, 6; 17, 2; 1 *Jean* 1, 2). Par sa passion rédemptrice, il communique aux hommes cette vie, car le Père lui a donné maîtrise sur sa propre vie (*Jean* 10, 17-18) et sur celle des hommes (5, 26; 6, 39, 54; 10, 10). Sans doute, la possession de la vie éternelle ne sera définitivement acquise qu'au-delà de la vie terrestre, mais le germe de cette vie est déjà déposé dans le croyant par la Parole, « semence » divine qui produit une nouvelle naissance (*Jean* 3, 3-8; 1 *Jean* 3, 9; 1 *Pierre* 1, 23; *Jacq.* 1, 18-21), par le sacrement du baptême (*Rom.* 6, 5-11) et de la communion au Corps et au Sang (*Jean* 6, 27-58), en définitive par la participation au mystère de mort et de résurrection du Christ qui enveloppe toute l'existence humaine (2 *Cor.* 4, 10-11; *Éph.* 2, 4-10; *Col.* 3, 1-5),

Si l'adjectif ἀθάνατος ne se trouve pas dans le nouveau Testament, deux fois le substantif ἀθανασία est appliqué à l'homme (1 *Cor.* 15, 53, 54; en 1 *Tim.* 6, 16, il est appliqué à Dieu « qui a seul l'immortalité »); les termes ἄφθαρτος, ἀφθαρσία apparaissent plus fréquemment pour désigner une vie impérissable et inamissible (*Rom.* 2, 7; 1 *Cor.* 15, versets 42, 50, 53; 2 *Tim.* 1, 10; 1 *Pierre* 1, 23, et 3, 4). Tandis que le juste de l'ancienne alliance remettait au Dieu vivant le souci de son existence future, celui qui met sa foi en Jésus-Christ sait que le Fils du Dieu vivant lui donne la vie éternelle, qu'il portera l'image de l'homme céleste après avoir porté celle du terrestre (1 *Cor.* 15, 49), que ce qui est corruptible en lui doit revêtir l'incorruptibilité, et ce qui est mortel l'immortalité (15, 53).

Les textes de l'ancien et du nouveau Testaments mentionnés ci-dessus, à de très rares exceptions près, proposent une conception de la vie éternelle et de l'immortalité qui reste indépendante d'une anthropologie déterminée. Les juifs, d'ailleurs, ont peu de goût pour l'introspection psychologique, pas davantage pour la réflexion philosophique. On peut sans doute construire une anthropologie sémitique, mais elle n'a jamais été systématisée par les sémites eux-mêmes. Ceux-ci n'ont jamais discerné dans l'être humain une composante corporelle et une composante incorporelle; ils distinguaient cependant, d'après *Gen.* 2, 7, ce qui « vient de la poussière » et le « souffle de vie », venu de Dieu, qui fait de l'homme une « âme vivante ». D'où l'idée tardive du *Qohéleth* (12, 7) : « La poussière retourne à la terre, comme elle en vient, et le souffle à Dieu qui l'a donné »; mais on ne saurait tirer de la seconde partie de ce texte une affirmation de la survie de l'âme.

L'anthropologie sémitique était sans doute moins apte que l'anthropologie grecque (du moins celle de Platon) à intégrer l'idée de l'immortalité; l'assimilation de l'âme au sang (*Lév.* 17, 11; *Deut.* 12, 16) conduisait plutôt à voir dans la mort une destruction de l'homme total et, dans cette perspective, la résurrection ne pouvait apparaître que comme une nouvelle création. Ce sont ces idées sémitiques que l'on retrouve, semble-t-il, aux premiers siècles de notre ère chez les chrétiens d'Arabie, et qu'Origène doit redresser dans l'*Entretien avec Héraclide* (10, 19-21, SC 67, Paris, 1960, p. 76-78).

Comme l'a fort bien montré F. Refoulé, l'anthropologie grecque et l'anthropologie sémitique ont dû, l'une et l'autre, subir une profonde transformation pour

s'accorder avec les exigences de la foi en la résurrection, l'anthropologie grecque en étendant le privilège de l'immortalité à l'élément corporel de l'homme, et pas seulement au « noûs », l'anthropologie sémitique en admettant, à l'inverse, un élément incorporel inaccessible à la mort physique (*Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 163, 1963, p. 11-52).

2. PÈRES DE L'ÉGLISE. — A. Les **Pères apostoliques** témoignent du sentiment très vif qu'avaient les membres de l'Église primitive d'avoir reçu, par le Christ, les prémices et les arrhes de l'immortalité. Pour le pseudo-Clément de Rome qui s'inspire d'*Actes* 3, 15 (ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς), le Christ est l'*initiateur de l'incorruptibilité* (*Epistola* 2, éd. F. X. Funk, *Patres apostolici*, t. 1, Tübingen, 1901, p. 210). Il la communique, précise Ignace d'Antioche, par « le parfum de sa vie diffusé dans l'Église » (*Aux Éphésiens* 17, 1, SC 10, 4e éd., 1969, p. 72), par son Évangile (*Aux Philadelphiens* 9, 2, p. 128); Polycarpe dit « par l'Esprit Saint » (*Martyre de Polycarpe* 14, 2, *ibidem*, p. 228).

Le thème d'un « breuvage » ou d'un « remède d'immortalité », qui apparaît à la même époque, est emprunté peut-être aux religions à mystères; mais il est appliqué, dans une perspective johannique et paulinienne, au repas du Seigneur et au Pain de vie (Ignace, *Aux Éphésiens* 20, 2, p. 76-77 : « rompant un même pain qui est remède d'immortalité, antidote pour ne pas mourir »; cf Irénée, *Adversus haereses* v, 2, 2-3, SC 153, 1969, p. 30-41).

B. En ce qui concerne les **Pères grecs**, nous renvoyons à l'article de J. Kirchmeyer, *Église* GRECQUE (§ 2 La libération de la mort, DS, t. 6, col. 827-835); à propos d'Irénée, voir désormais A. Orbe, *Antropologia de san Ireneo*, Madrid, 1969, p. 430-480. Peut-être A. Orbe insiste-t-il trop sur la mort physique comme châtiment du péché; l'idée d'une mort spirituelle, identique au péché lui-même, est clairement affirmée, par exemple, en *Adversus haereses* v, 27, 2, SC 153, p. 342-344 (texte cité dans DS, t. 6, col. 828).

C. L'idée d'immortalité n'a plus chez les **Pères latins** le prestige et le dynamisme dont elle était revêtue pour les Pères grecs, sans doute parce que ceux-ci vivaient dans un climat intellectuel marqué par le platonisme, les courants gnostiques, les religions à mystères. Cependant, comme les grecs, les latins emploient habituellement le terme *immortalité* sans qualificatif ni déterminatif, ainsi qu'on le verra dans les textes cités. Ils n'éprouvent pas le besoin d'en préciser le sens; sous la forme substantive et absolue, le mot leur paraît sans doute suffisamment clair et expressif. Il s'agit d'un état, ou mieux d'une *condition définitive de l'existence*; malgré sa forme négative, la signification du terme est nettement positive, de même que sa valeur; c'est plutôt la mort qui est affectée de négativité. Il s'agit en outre d'un état ou d'une condition qui s'applique *à la personne humaine tout entière*; sans doute les Pères professent-ils que l'âme est immortelle, que le corps devient immortel après la résurrection, mais l'extension et la compréhension du substantif semblent bien déborder celles de l'attribut. Enfin, quand ils n'ajoutent pas d'autre précision, l'immortalité désigne toujours l'immortalité bienheureuse : l'idée implique à la fois une existence *sans fin* et une existence *en communion avec Dieu*.

Ambroise et Augustin remarquent cependant qu'à parler strictement l'immortalité ne convient qu'à Dieu. Le premier, plus volontariste, parce que l'immortalité n'appartient pas à l'âme en vertu d'un droit de nature, mais lui est donnée par la volonté de Dieu (*De fide* III, 3, 19-20, PL 16, 593bd). Le second, plus métaphysicien, parce que Dieu seul a le privilège de l'immutabilité (*De diversis quaestionibus 83*, 19, PL 40, 15c; *De Genesi ad litteram* VII, 28, 43, PL 34, 372ab; *De Trinitate* I, 1, 3, PL 42, 821c; *Sermo* 65, 3, et 212, 1, PL 38, 428ab et 1059).

Laissant de côté les textes qui servent à expliquer ou à prouver l'immortalité de l'âme et la résurrection des corps, nous envisagerons les aspects spirituels de l'idée d'immortalité en nous limitant à quatre auteurs représentatifs : Tertullien († après 220), Cyprien † 258, Ambroise † 397 et Augustin † 430.

1) MORT ET IMMORTALITÉ. — La polyvalence de sens du terme *mort* est communément admise par les Pères latins. Ambroise connaît le schème ternaire d'Origène qui distinguait la *mort au péché*, mort ascétique ou mystique et vie véritable de l'âme, la *mort à Dieu*, qui est le péché même et la mort véritable de l'âme, enfin *la mort selon l'opinion commune*, la mort biologique (*Entretien d'Origène avec Héraclide*, 25-26, SC 67, p. 103-105; cf DS, t. 6, col. 828).

Comme on l'a noté dès la publication de cet ouvrage, découvert à Toura en 1941 (H.-Ch. Puech et P. Hadot, *L'Entretien d'Origène avec Héraclide et le commentaire de saint Ambroise sur l'évangile de saint Luc*, dans *Vigiliae christianae*, t. 13, 1959, p. 204-234), Ambroise exploite ce schéma à plusieurs reprises (*De excessu fratris* II, 36-37; *De paradiso* 9, 43-45; *De bono mortis* 2, 3; *In Lucam* VII, 35-39).

Dans le *De paradiso*, qui offre le texte le plus complet, il présente d'abord une systématisation plus complexe, qui lui est propre, afin d'expliquer le redoublement de *Gen.* 2, 17, *morte moriemini* : « Non est autem superflua ista geminatio; est enim vita ad mortem et est mors ad vitam, quia quis et dum vivit moritur, et dum moritur vivit. Fiunt ergo quatuor distinctiones : *vita vivere*, *morte mori*, *vita mori*, *morte vivere* » (9, 43, CSEL 32, 1, 1897, p. 300).

Vivre de vie, c'est « vivre par la vertu, exercer les actes de la vie bienheureuse dans la vie de ce corps » : double vie, de l'âme et du corps, dans l'existence présente. Tout à fait à l'opposé, *mourir de mort*, c'est la privation pour le corps de la vie ordinaire et pour l'âme de la vie éternelle : double mort, au-delà de l'existence présente. *Mourir de vie* est l'état intermédiaire dans lequel l'homme continue à vivre dans son corps, mais est mort en son âme « par son acte propre » : vie du corps et mort de l'âme; à l'inverse, *vivre de mort* est la condition de ceux qui, comme les martyrs, assurent la vie de l'âme par la mort du corps (9, 44, p. 301).

Ambroise complique encore son schéma en examinant les sens divers de *vitae vivere* (vivre à la vie), *morti mori* et *morti vivere* (mourir et vivre à la mort ou pour la mort); finalement, il rejoint le schéma origénien en distinguant trois sortes de vie auxquelles correspondent trois sortes de mort :

Il y a donc *la vie bonne* de ceux qui vivent pour Dieu, la *vie mauvaise* de ceux qui vivent pour le péché; il y aussi la *vie moyenne*, comme celle des animaux... De même que nous avons décrit de multiples formes de vie, nous trouverons aussi des formes de mort. On parle en effet de *mort mauvaise*, comme

il est écrit : « L'âme qui pèche, c'est elle qui mourra » (*Éz.* 18, 20); on parle de la *mort au sens commun*, comme il est dit, par exemple, « Adam vécut tant d'années »... (cf *Gen.* 5, 5); on parle également de la *mort par le sacrement de baptême*, comme il est dit : « Nous avons été ensevelis avec le Christ par le baptême en vue de la mort » (*Rom.* 6, 4), et ailleurs : « Si nous sommes morts avec le Christ, nous croyons aussi que nous vivrons avec lui » (6, 8). Tu vois que celle-ci est sans doute appelée une mort, mais elle est notre vie (9, 45, p. 303).

Quelque soit l'intérêt de ces distinctions, le point essentiel de la doctrine d'Ambroise est l'opposition entre *vita vivere* et *morte mori*, dont le sens est développé dès le n. 44 (p. 301).

Puto enim secundum scripturas quia vita vivere admirabilem quamdam illam vitam beatamque significet et hunc vivendi usum spirandique munus cum beatae vitae gratia veluti conjunctum et quadam participatione permixtum demonstrare videatur... Contra autem morte mori quid est aliud nisi cum morte corporis deformitatem significare morientis, cujus et caro communi vivendi munere defraudetur et anima vitae aeternae usum habere non possit?

Pour Ambroise, la véritable mort est donc la mort spirituelle, et la véritable vie la vie spirituelle, c'est-à-dire l'insertion de la vie bienheureuse dans l'existence présente; la vie spirituelle est déjà l'immortalité, et la mort au sens commun ne change rien à ce qui est déjà mort ou vie; en outre, vie véritable et mort véritable affectent toujours conjointement l'âme et le corps.

Augustin ne semble pas connaître le schéma origénien; il s'inspire plutôt du schéma binaire de Porphyre, qui distinguait « la mort commune, quand le corps est séparé de l'âme, et la mort des philosophes, quand l'âme se sépare du corps » (*Aphormai* 9, éd. B. Mommert, Leipzig, 1907, p. 2). Mais il transforme profondément ce schéma : vie et mort ne sont plus pensées au niveau horizontal des rapports de l'âme et du corps, mais dans la perspective transcendante du rapport du corps à l'âme et de l'âme à Dieu : « *Ordinem attende creaturarum* : vita corporis anima est, vita animae Deus est. Sicut adest vita corpori, id est anima, ne moriatur corpus, sic debet adesse vita animae, hoc est Deus, ne moriatur anima » (*Sermo* 65, 4, PL 38, 428d).

Il y a donc, comme le répète souvent Augustin, d'abord une double mort pour l'homme : celle du corps quand l'âme le quitte, celle de l'âme quand Dieu la quitte; ensuite la mort de l'homme total *(totius hominis)*, quand l'âme déjà abandonnée de Dieu abandonne son corps (*De civitate Dei* XIII, 2, et XX, 26, PL 41, 377 et 656-657; *Sermo* 65, 4 et 7, PL 38, 428 et 430; *Sermo* 273, 1, 1247-1248; etc). C'est par rapport à cette mort totale que la damnation éternelle est appelée *seconde mort* (*Apoc.* 2, 11, et 21, 8), « poena ultima et sempiterna » (*De civ. Dei* XIII, 2, 377c). Et si l'on demande laquelle de ces morts est l'objet de la menace divine en *Gen.* 2, 17, Augustin répond résolument : *omnes*, car la « première mort » est la somme de la mort de l'âme et de la mort du corps, et la « seconde mort », la somme des trois précédentes (*De civ. Dei* XIII, 12, 385-386). Augustin n'ignore pas cependant la *mort au péché*, mais il ne lui donne pas la même importance qu'Ambroise; elle signifie seulement que l'âme n'obéit plus aux désirs et sollicitations de la chair, parce qu'elle sert la loi de Dieu; la mort au péché n'est pas la mort du péché, car celui-ci ne disparaîtra qu'avec la résurrection du corps (*Expos. propositionum ex ep. ad Romanos* 36, PL 35, 2069). Pour Augustin comme pour Ambroise, l'immortalité ne s'oppose donc pas à la mort biologique, mais à la mort spirituelle.

2) Crainte de la mort et espérance en l'immortalité. — Le *Liber de mortalitate* de Cyprien, écrit vers 252 au cours d'une épidémie de peste (c'est le sens du terme *mortalitas* chez Cyprien), est une exhortation à dominer la crainte de la mort. Au lieu de craindre, il convient plutôt, comme Siméon, d'envisager cette épidémie comme l'occasion possible d'un passage « à la paix, à la liberté, à la sécurité définitive »; la mort en effet « libère des vagues tumultueuses du monde et fait accéder au port de la sécurité : expuncta hac morte, ad immortalitatem venimus » (3, PL 4, 585a). Ce qui est une peste pour les juifs, les gentils et les ennemis du Christ, c'est pour les serviteurs de Dieu « une issue salutaire » (15, 592b); la mort est un passage nécessaire vers l'immortalité : « non est exitus iste sed transitus et, temporali itinere decurso, *ad aeterna transgressus* » (22, 597a). Et Cyprien ajoute une note que l'on rencontre rarement à l'époque : « Une multitude d'êtres chers nous attendent là-bas, une foule dense et nombreuse de parents, de frères et de fils, sûrs désormais de leur salut définitif, mais encore inquiets du nôtre » (25, 601a).

Chez Ambroise, l'exhortation au courage devant la mort est moins chaleureuse et recèle toujours un certain pessimisme, une dépréciation de l'existence terrestre. La mort « met fin aux soucis du siècle, elle restaure la liberté et impose un terme à la douleur » (*De excessu* II, 21, PL 16, 1320c); la mort de l'âme étant la peine du péché, et non la mort naturelle, celle-ci est bien plutôt le « remède du péché » (37, 1325a), car elle met fin à la possibilité de pécher (*De Caïn et Abel* II, 9, 32, CSEL 32, 1, p. 405; cf *De bono mortis* 4, 13-15, *ibidem*, p. 714-716). Et, dans un esprit nettement platonisant, Ambroise présente l'incorruptibilité de l'âme comme la certitude que la vraie vie est atteinte lorsque l'âme a « déposé son enveloppe » *(involucrum)* et qu'elle est libérée de sa prison corporelle (*De Caïn et Abel* II, 9, 36, p. 407); un des « biens » de la mort est d'ailleurs de nous délivrer des éléments troubles de notre nature en les enfermant « comme une bête fauve dans la cage du tombeau » (*De bono mortis* 9, 38, p. 735).

Chez Augustin, la *mortalitas* signifie la *destination à la mort*; c'est une sorte d'existential, un trait fondamental de la condition humaine après la faute. La *mortalitas* affecte l'être physique et l'être spirituel. Sous le premier aspect, elle correspond à cette « nécessité de mourir » (*De civ. Dei* XIII, 3, PL 41, 379a) qui atteint tout homme depuis la chute d'Adam et s'exerce tout au cours de la vie; elle signifie donc à la fois le fait que l'homme est mortel et la condition misérable de l'humanité promise à la mort (*De catechizandis rudibus* 18, 29, PL 40, 332; *De Trinitate* IV, 2, 4, PL 42, 889; *In Ps.* 29, 21, PL 36, 225; etc). Sous le second aspect, la *mortalitas* indique une *caducité* spirituelle, l'inclination au péché; conjointement avec la *consuetudo*, la *mortalitas* constitue la seconde nature, la nature déchue et pécheresse de l'homme (*De div. quaestionibus ad Simplicianum* I, 1, 10-11, PL 40, 106-107; *De Trinitate* IV, 18, 24, PL 42, 904); elle se manifeste comme une entrave (*In Ps.* 145, 17, PL 37, 1896), une obnubilation (*In Ps.* 15, 7, PL 36, 145c), une dissipation qui empêche l'homme d'atteindre Dieu (*In Ps.*

121, 5, PL 37, 1622). L'*immortalitas*, comme nous le verrons, sera l'antidote et le contraire de cette double caducité.

3) L'IMMORTALITÉ PAR LE CHRIST. — La condition mortelle et misérable de l'homme a été assumée par le Christ qui, par sa passion et sa résurrection, ouvre la voie vers l'immortalité. Le Christ est en même temps le modèle et le médiateur du passage de la mort à la vie. La venue du Christ, que le Père a envoyé « in similitudinem carnis peccati » (*Rom.* 8, 3), est pour Tertullien le gage de la résurrection de l'homme en son corps (*Adversus Marcionem* v, 14, 1-3, CCL 1, p. 705). Seul doit craindre la mort, dit Cyprien, celui qui n'est pas racheté par la croix et la passion du Christ (*Liber de mortalitate* 14, PL 4, 592a); si nous croyons au Christ, nous ne mourrons pas pour toujours, nous vaincrons et règnerons avec lui (21, 597a). Qui ne voudrait « être changé et transfiguré à la ressemblance du Christ *(ad Christi speciem)* et venir à la dignité de la gloire céleste »? (22, 597a). Ambroise souligne l'emprise de la mort du Christ sur toute l'existence chrétienne, spécialement par les sacrements et la liturgie :

> La mort du Christ est la vie de tous les hommes; nous sommes marqués du signe de la croix, nous annonçons sa mort dans la prière, nous la proclamons dans l'oblation; sa mort est victoire, sa mort est sacrement, sa mort est la solennité annuelle du monde (*De excessu* II, 46, PL 16, 1327b; cf *De bono mortis* 4, 15, CSEL 32, 1, p. 716-717).

Le Christ est le souverain bien dont ont parlé les philosophes. Accueillis en son chemin, confirmés par sa vérité, vivifiés par sa vie, nous entrons dans ce souverain bien indissoluble et immuable « pour y devenir éternels dans la connaissance de tout bien » (*De bono mortis* 12, 55, p. 750-751). Le mépris de la mort est peut-être accessible aux forts *(si fortis es, contemne mortem)* ; mais les faibles peuvent la fuir efficacement en suivant la vie, c'est-à-dire le Christ : « itaque si volumus mortem non timere, stemus ubi Christus est » (*In Lucam* VII, 1-2, SC 52, 1958, p. 8-9).

Augustin explique à son tour la médiation du Christ de multiples manières; le plus souvent, il montre comment le Christ assume la *mortalitas* de notre condition pour la supprimer en donnant l'immortalité :

> Pour être médiateur entre Dieu et les hommes, entre le juste et les injustes, entre l'immortel et les mortels, il a assumé quelque chose des injustes et des mortels tout en conservant quelque chose du juste et de l'immortel. Conservant en effet la justice avec le juste et l'immortel, et assumant la mortalité des injustes et des mortels, se faisant réconciliateur au milieu de l'un et des autres, renversant le mur de nos péchés.., il est mort pour nous et ressuscité pour nous (*Sermo* 361, 16, PL 39, 1608).
>
> Cf *De Trinitate* IV, 2, 4, PL 42, 889c : « Factus particeps mortalitatis nostrae, fecit nos participes divinitatis suae ». Voir encore *Sermo* 6, 5, PL 38, 61d; *In Ps.* 29, 21, PL 36, 225d; etc.

Ainsi le Christ ouvre l'accès à l'immortalité définitive, qui est meilleure que l'immortalité conditionnelle du premier homme : par le Christ, l'homme racheté est passé du *posse non mori* au *non posse mori*.

De Genesi ad litteram VI, 25, 36, PL 34, 354. — *De civitate Dei* XXII, 30, 3, PL 41, 802c. — *Enchiridion* 105, PL 40, 281d. — *Contra adversarium legis* I, 14, 20, PL 42, 614. — *De correptione et gratia* 12, 33, PL 44, 936. — *Opus imperfectum contra Julianum* VI, 7, 12, 25, 30, PL 45, 1512, 1522, 1560, 1580-1583.

4) L'IMMORTALITÉ DANS LA VIE MORTELLE. — L'accès à l'immortalité définitive dans la vie céleste dépend de l'assimilation au Christ durant la vie terrestre. Les Pères latins répètent sur ce point et amplifient, chacun à leur manière, les enseignements du nouveau Testament, en particulier de saint Paul. Nous retiendrons trois aspects significatifs : l'ascèse, la virginité, le martyre.

a) *L'ascèse chrétienne* n'est pas d'abord une fuite des plaisirs du corps pour conquérir la maîtrise de soi; pas davantage un mépris du matériel et du sensible (sauf parfois chez Ambroise); elle est éloignement du péché et purification des tendances qui y conduisent pour rendre possible l'observation des commandements; elle est surtout participation à la mort du Christ pour avoir part également à sa résurrection. D'après Cyprien, il faut abandonner le chemin du vieil homme et s'attacher au Christ pour ne pas retomber dans les liens de la mort; avertis de ce péril, il faut « s'emparer de l'*immortalité* », et nous ne pouvons y réussir qu'en suivant les enseignements et les exemples du Christ (*De unitate ecclesiae* 2, PL 4, 496ab). Même pour Ambroise, l'effort pour mourir aux plaisirs corporels, aux convoitises et aux attraits du monde doit être accompli dans le Christ afin de pouvoir dire comme saint Paul : « mihi mundus crucifixus est et ego mundo » (*De bono mortis* 3, 9, CSEL 32, p. 709-710, citant *Gal.* 6, 14, et 2 *Cor.* 4, 10). Et quand, dans un esprit platonisant, il présente la fuite du corporel et l'abandon du terrestre et du mortel comme condition nécessaire pour adhérer au Bien immuable, ce Bien est pour lui le Christ; l'âme devient ainsi immortelle, en tendant vers ce qu'elle désire par un effort de ressemblance : « quia immortali intendit, non est ipsa mortalis » (9, 41, p. 738-739).

Pour Augustin, l'âme « ressuscite par la pénitence et le renouvellement de la vie, dans ce corps encore mortel, par la foi (cf *Rom.* 4, 5).., s'accroît par les bonnes mœurs et se fortifie de jour en jour, à mesure que se renouvelle l'homme intérieur » (*De Trinitate* IV, 3, 5, PL 42, 890a, citant 2 *Cor.* 4, 16). Déjà, dans la vie présente, se fait en nous le passage de la mort à la vie, c'est-à-dire de l'infidélité à la foi, de l'erreur à la vérité, de l'iniquité à la justice : « Est ergo et ista quaedam resurrectio mortuorum » (*In Joannis ev.* 19, 8, PL 35, 1547a).

b) *La virginité.* — Déjà Tertullien remarquait que la continence nous est indiquée par le Seigneur comme un *instrument d'éternité* (*Ad uxorem* I, 7, 1, CCL 1, p. 381). Saint Cyprien, s'appuyant sur *Luc* 20, 31-36, voit dans la vie des vierges l'annonce et l'anticipation de la gloire céleste : « Ce que nous serons, déjà vous avez commencé de l'être; vous, déjà vous possédez en ce monde la gloire de la résurrection; vous passez à travers le siècle sans être contaminées par la contagion du siècle » (*De habitu virginum* 22, PL 4, 462a).

Pour Ambroise, le Christ seul est « auctor virginitatis », parce que sa chair ne connaît pas de corruption (*De virginibus* I, 5, 21, PL 16, 194d); la vierge « tient déjà la récompense de la résurrection par sa vie qui ressemble à celle des anges » (I, 8, 52, 203a; cf *De virginitate* 17, 107, 293cd; *Exhortatio virginitatis* 4, 19, 342b). Le martyre n'ajoute pas une valeur supplémentaire à la virginité : celle-ci « n'est pas louable parce qu'elle existe chez des martyrs, mais parce qu'elle fait des martyrs » (*De virginibus* I, 3, 10, 191b).

Le relation entre virginité et immortalité est mieux exprimée encore par Augustin. Tandis que le bien du mariage, — qui comporte non seulement la procréation, mais aussi la collaboration des époux à l'éducation des enfants, la fidélité réciproque et le respect du lien sacramentel —, reste encore dans l'ordre des devoirs humains, la virginité est déjà « le lot d'une vie angélique *(angelica portio)* et, dans cette vie corruptible, l'exercice de l'incorruptibilité éternelle, *incorruptionis perpetuae meditatio* » (*De sancta virginitate* 13, 12, PL 40, 401d). Par suite, « les vierges méritent un privilège propre au sein de l'immortalité commune puisque, dans la chair, elles possèdent déjà quelque chose qui n'appartient pas à la chair » (402a). Aux noces de l'Agneau, elles font entendre en effet un chant nouveau, auquel les autres invités ne peuvent prendre part; elles suivent l'Agneau « partout où il va » (cf *Apoc.* 14, 2-4); elles goûtent ainsi une joie qui n'appartient qu'à elles, parce que toute leur joie est référée au Christ :

> La joie des vierges du Christ est une joie au sujet du Christ, dans le Christ, avec le Christ, à la suite du Christ, par le Christ, à cause du Christ. Les joies propres aux vierges ne sont pas les mêmes que celles de ceux qui ne sont pas vierges, bien que celles-ci soient aussi joies du Christ. Les autres ont d'autres joies, mais nul n'en a de telles (27, 411a).

c) *Le martyre* est un autre mode d'imitation parfaite du Christ. Selon Cyprien, la mort du martyr est « précieuse » non seulement parce qu'il « achète l'immortalité par son propre sang », mais aussi parce que le Christ s'associe à la passion de son serviteur, avec lequel il combat et triomphe, car le combat du martyr est le propre combat du Christ (*Epist.* 8, PL 4, 247a). Les martyrs « passent à l'immortalité par l'issue d'une mort glorieuse » (*Epist.* 37, 329a). C'est pourquoi, à la différence des autres élus, dont la vision est différée jusqu'à la résurrection générale, les martyrs possèdent le royaume céleste « sine ulla cunctatione » (*Epist.* 26, 3, 292a) : « Ils ferment les yeux et les rouvrent aussitôt pour voir Dieu et le Christ » (*Epist. ad Fortunatum* 13, 676a; Augustin reprend à peu près les mêmes formules en *Sermo* 303, 2, PL 38, 1395a).

> Tertullien avait déjà la même opinion : les âmes sont « mises à part » *(sequestratae)* jusqu'au jour du Seigneur, à l'exception de celles des martyrs dont le sang est clé du paradis : *tota paradisi clavis tuus sanguis est* (*De anima* 55, 5, éd. J. H. Waszink, Amsterdam, 1947, p. 74, 18). Telle est d'ailleurs l'avis quasi unanime des Pères à propos des martyrs (cf A. Stuiber, *Refrigerium interim. Die Vorstellungen vom Zwischenzustand und die frühchristliche Grabeskunst*, Bonn, 1957, p. 74-81).

L'exemple des martyrs tient aussi une place importante dans l'œuvre d'Augustin, spécialement dans sa prédication. Les martyrs sont cette semence qui, jetée en terre, produit cent pour un (*Quaestiones evangeliorum* 1, 9, PL 35, 1326a, les vierges seulement « soixante pour un »); ils nous provoquent au mépris de la vie temporelle pour l'amour de la vie éternelle (*Sermo* 302, 3, 2, PL 38, 1386b). Le Christ est *caput martyrum*, car sa passion est la source de force qui rend possible la leur : « Passus est passione sua, quia erant passuri post ipsum; praecessit ipse et secuti sunt multi » (*Sermo* 328, 1, 1452; cf *In Joannis evang.* 47, 2, PL 35, 1733b). La mort du Christ est le prix de leur mort et celle-ci le fruit de ce grain qu'il a fait mourir en terre : « pretium mortium istarum mors est unius » (*Sermo* 329, 1, 1454d). L'*Enarratio in Ps. 63* (PL 36, 760-772), prononcée un jour de fête de martyrs, est centrée sur le thème de la communauté de la passion du Christ avec celle des membres de son corps, et particulièrement des martyrs. Et bien que les martyrs ne soient pas encore parvenus à la « terre des vivants », — qui est sans doute le corps des ressuscités —, ils sont déjà libérés de leurs fautes et de leurs liens, « avec le Christ, ils attendent en paix la rédemption de leur corps » (*Sermo* 312, 1, PL 38, 1420). Même si le lieu de leur séjour est pour nous mystérieux, ils sont dans un lieu de béatitude : « Ils sont avec Dieu, où qu'ils soient » (*Sermo* 298, 3, 1366c); « parce qu'ils n'ont pas renié le Christ, ils sont passés de ce monde au Père : ils ont cherché le Christ en confessant; ils l'ont trouvé en mourant » (*Sermo* 331, 2, 1459d).

Que ce soit par l'ascèse, par la virginité ou par le martyre, l'immortalité chrétienne n'est jamais obtenue que *par le Christ et en union avec le Christ.* Cette union se fait en définitive par la charité, qui enveloppe et parfait tous les actes du vrai croyant; il suffira de citer un texte particulièrement significatif d'Augustin : « Nous ne devons pas être sans espoir; bien plus, nous devons présumer avec une grande confiance que si, par la charité, le Christ est avec nous sur la terre, par la même charité, nous sommes aussi avec lui dans le ciel » (*In Ps.* 122, 1, PL 37, 1630c).

3. **CONCLUSION.** — Il n'y aurait pas grand intérêt à étendre notre enquête au-delà de la période patristique. Sans doute, les auteurs spirituels du moyen âge, spécialement ceux du 12e siècle, retrouveront plus d'une fois les idées des Pères grecs ou latins, mais ils n'y ajoutent rien de neuf. La réflexion des grands scolastiques se borne aux aspects théologiques et philosophiques du problème. De nos jours cependant, surtout dans la théologie protestante, la question de l'immortalité a pris un nouvel intérêt, mais plutôt dans un sens négatif. Un certain nombre de théologiens réformés ont en effet rejeté l'immortalité, soit parce qu'ils croyaient cette doctrine insuffisamment attestée par l'Écriture, soit parce qu'ils en voyaient l'origine dans une philosophie platonicienne soupçonnée de dualisme, soit enfin parce qu'elle semblait postuler une incorruptibilité de l'âme incompatible, à leur yeux, avec la transcendance de Dieu (bon exposé, avec brève discussion critique : H. Grass, art. *Unsterblichkeit*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 6, 1962, col. 1174-1178).

Du côté catholique, l'effort théologique a porté plutôt sur un renouveau des concepts de mort et de survie après la mort. Un des essais les plus originaux est celui de Karl Rahner pour qui la mort, en dissociant l'âme d'un corps individuel, lui donnerait la possibilité d'une relation ontologique avec l'univers dans son ensemble (*Zur Theologie des Todes*, Fribourg-en-Brisgau, 1958; trad. franç. par G. Daoust, *Écrits théologiques*, t. 3, Paris, 1963, p. 147-160; 2e éd., *Le chrétien et la mort*, coll. Foi vivante 21, Paris, 1966). L'opinion de K. Rahner reste encore cependant une « hypothèse de travail »; elle ne prend d'ailleurs sa pleine valeur que si on intègre le mystère de la mort et de la destinée de l'homme au mystère de mort et de résurrection du Christ, comme l'auteur le suggère (*Zur Theologie..*, p. 53-65; *Le chrétien..*, p. 71-83; voir aussi *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln, 1960, p. 432-437; trad. franç. par R. Givord, *Écrits théologiques*, t. 9, Bruges-Paris, 1968, p. 178-180).

Si le thème de la mort occupe aujourd'hui une place importante dans la réflexion théologique et philosophique, il semble par contre que l'idée d'immortalité ait perdu son relief et ne joue plus aucun rôle dans la vie spirituelle. En réalité, elle a cédé la place à d'autres aspirations qui rejoignent cependant, en leur fond, celles que les Pères évoquaient d'un seul coup par ce terme. La spiritualité chrétienne est devenue plus résolument *christologique* : elle se concentre sur la connaissance intérieure et l'imitation du Christ; le chrétien cherche à intensifier son union au Christ pour agir, en membre vivant de son Corps, dans le Peuple de Dieu. L'urgence des tâches missionnaires, caritatives et sociales atténue sans doute le désir d'une vie immortelle que l'on ne veut plus identifier au salut purement individuel. Mais l'Église du Christ se reconnaît et se définit comme « Église pérégrinante », « Église en marche » vers son unité et son accomplissement dans la vie éternelle. Cette perspective eschatologique est nettement dessinée dans le second concile du Vatican (chapitre 7 de la constitution *Lumen gentium*, intitulé « le caractère eschatologique de l'Église en marche et son union avec l'Église du ciel ») : « L'Église, à laquelle nous sommes tous appelés dans le Christ et dans laquelle nous acquérons la sainteté par la grâce de Dieu, n'obtiendra sa consommation que dans la gloire céleste, lorsque viendra le temps du renouvellement de toutes choses, lorsque, avec le genre humain, l'univers tout entier, — qui est intimement uni à l'homme et atteint par lui sa fin —, sera parfaitement instauré dans le Christ » (n. 48).

On ne mentionnera pas les études citées dans le texte de l'article.

1. *Ouvrages collectifs.* — *Il problema dell'immortalità*, dans *Archivio di Filosofia* III-IV, Rome, 1946. — *Le mystère de la mort et sa célébration*, coll. Lex orandi 12, Paris, 1951. — *Lumière et vie*, n. 3, *La résurrection de la chair*, 1952; n. 24, *L'immortalité de l'âme*, 1955; n. 52, *Le ciel*, 1961. — *La résurrection de la chair*, Paris, 1962. — *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli* XII *e* XIII, coll. Studi sulla spiritualità medievale 5, Todi, 1967. — *Leben angesichts des Todes. Beiträge zum theologischen Problem des Todes* (Mélanges H. Thielicke), Tübingen, 1968.

2. *Études exégétiques et historiques.* — E. Bickel, *Das asketische Ideal bei Ambrosius, Hieronymus und Augustinus. Eine kulturgeschichtliche Studie*, dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, t. 19, 1916, p. 437-474. — A. S. Pringle-Pattison, *The Idea of Immortality*, Oxford, 1922. — Cl. Hartmann, *Der Tod in seiner Beziehung zum menschlichen Dasein bei Augustinus*, dans *Catholica*, t. 1, 1932, p. 159-190. — J. Couvée, *Vita beata en vita aeterna. Een onderzoek naar de ontwikkeling van het begrip « vita beata » naast en tegenover « vita aeterna » bij Lactantius, Ambrosius en Augustinus, onder invloed der romeische Stoa*, Baarn, 1947. — G. Aulen, *Christus victor. La notion chrétienne de rédemption*, Paris, 1949 (traduit du suédois). — E. Morin, *L'homme et la mort dans l'histoire*, Paris, 1951 et 1970. — J. C. Plumpe, *Mors secunda*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 1, Gembloux, 1951, p. 387-403. — J. Dupont, *Sun Christô. L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Louvain-Paris, 1952. — J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, Munich, 1954. — M. Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1954.

E. Jacob, *Théologie de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1955, p. 122-147. — P. Van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2 *L'homme*, Tournai, 1956, p. 1-82. — Cl. Tresmontant, *Études de métaphysique biblique*, Paris, 1955; *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problème de la création et de l'anthropologie des origines à saint Augustin*, Paris, 1961. — A.-M. Dubarle, *La Bible a-t-elle une doctrine sur l'âme et le corps?*, dans *Recherches et Débats* 35, juin 1961, p. 189-300. — E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, coll. Münsterische Beiträge zur Theologie 29, Münster, 1965, p. 181-184, 224-229, etc.

3. *Études spéculatives.* — H. Thielicke, *Tod und Leben. Studien zur christlichen Anthropologie*, Genève, 1945; Tübingen, 1946. — P.-L. Landsberg, *Essai sur l'expérience de la mort*, Paris, 1951. — R. Troisfontaines, *Je ne meurs pas..*, Paris, 1960; *... J'entre dans la vie*, Paris, 1963. — H. Duesberg, *Antidote à la mort*, Tournai-Maredsous, 1962. — L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung*, Olten et Fribourg-en-Brisgau, 1962; trad. franç. par A.-M. Seltz, *L'homme et son ultime option*, Mulhouse, 1966. — Fl. Gaboriau, *Interview sur la mort avec K. Rahner*, Paris, 1967.

Aimé Solignac.

IMPASSIBILITÉ. Voir art. Apatheia, DS, t. 1, col. 727-746, et art. Abandon, t. 1, col. 36-49 : le faux abandon.

IMPATIENCE. Voir Patience.

IMPECCABILITÉ — 1. *Notion.* — 2. *Fondement scripturaire.* — 3. *Théologie.*

1. Notion. — On distingue habituellement l'impeccabilité de l'impeccance. Par *impeccance* on entend l'état de celui qui ne commet pas en fait le péché. Le terme d'*impeccabilité* désigne quelque chose de plus radical. Ce n'est pas seulement un fait qu'il exprime, mais un droit. Il est d'ailleurs susceptible d'une acception plus ou moins rigoureuse. Au sens large, l'impeccabilité est l'état de celui qui *peut ne pas* commettre le péché, tout en restant capable de le commettre. Ce *posse non peccare*, qui n'exclut pas son contraire, le *posse peccare*, est la puissance dont jouit tout homme par rapport au moins à chaque péché particulier, autrement il ne serait pas libre. Au sens propre et strict, l'impeccabilité est l'état de celui qui *ne peut pas* commettre le péché. Il en est incapable. C'est l'impossibilité de pécher ou le *non posse peccare*.

Dans le français moderne, l'adjectif *impeccable* en est venu, par un élargissement de sens, à signifier *sans défaut, irréprochable*, ce qui rejoint l'idée d'impeccance. On ne l'emploiera toutefois dans cet article qu'avec son sens théologique et strict d'*incapable de pécher*.

L'impeccabilité n'est, à proprement parler, ni la sainteté, ni la perfection morale. Les trois notions ne sont pas entièrement convertibles. Elles n'en ont pas moins une étroite affinité. La sainteté suppose en effet la perfection morale. Mais la perfection morale suppose, à son tour, l'absence de péché, que l'impeccabilité assure non seulement en fait, mais en droit. On peut certes concevoir un être réellement saint, d'une conduite morale parfaite, et même héroïque, qui ne soit pas pour autant impeccable. La sainteté et la perfection morale ne sont pas nécessairement liées à l'impeccabilité. Elles excluent uniquement le péché en tant que fait et s'accommodent de la simple impeccance. Il est difficile, par contre, de concevoir un être impeccable qui ne soit pas en même temps parfait en toutes ses actions et intégralement saint. L'impossibilité de pécher est à la fois signe et conséquence d'une plénitude de perfection morale et de sainteté, à laquelle il ne manque rien dans son ordre.

2. Fondement scripturaire. — L'Écriture ne parle pas de l'impeccabilité en termes propres. C'est un

concept abstrait, élaboré par la théologie chrétienne à partir d'un certain nombre de données scripturaires. A cet égard, la notion biblique qui paraît la plus fondamentale est celle de sainteté.

Dans l'ancien Testament, la sainteté dit, au sens originel, séparation de l'impur, du profane. Elle coïncide avec ce que la philosophie de la religion nomme l'aspect « numineux », « sacral » de la divinité, sa transcendance et sa majesté incréée. Le terme de sainteté en est cependant venu, par la considération du caractère personnel de la divinité, à impliquer un aspect moral. Dieu n'est pas seulement le « tout autre », absolument différent de tout ce qui est créé, il est aussi infiniment au-dessus de tout ce qui est moralement faible, déficient, imparfait, pécheur (*Isaïe* 6, 1-7).

Communiquée par Dieu aux créatures, la sainteté devient consécration, mise à part du profane, en vue du culte et du service de Dieu. Mais ce service ne saurait être uniquement extérieur. Il réclame la pureté intérieure, morale, la foi, l'amour, l'obéissance, l'observation de tous les préceptes divins. C'est une exigence de vie parfaite. D'où le commandement du *Lévitique* : « Soyez saints, car moi, Yahvé votre Dieu, je suis saint » (19, 2; 20, 26).

Dans le nouveau Testament, Jésus est appelé « le saint de Dieu » (*Marc* 1, 24; *Luc* 4, 34; *Jean* 6, 69; *Actes* 3, 14; *Apoc.* 3, 7), parce qu'il est le Fils de Dieu (*Luc* 1, 35). En sa conduite on ne peut découvrir aucune tache morale (1 *Pierre* 2, 22; *Hébr.* 7, 26-28). « Il n'y a pas de péché en lui » (1 *Jean* 3, 5). Cette affirmation s'appuie sur le témoignage même que Jésus s'est rendu (*Jean* 8, 46; 14, 30).

Sanctifiés dans le Christ par le baptême (1 *Cor.* 6, 11) et devenus temple du Saint-Esprit (3, 16-17), les chrétiens reçoivent le nom de « saints » (*Actes* 9, 13; *Rom.* 1, 7; 15, 25; 1 *Cor.* 1, 2; 16, 1; *Phil.* 1, 1; etc). Cette sainteté est la qualité de celui qui est soustrait au monde du péché, des ténèbres, de Satan (*Actes* 26, 18), et appelé à l'héritage de Dieu (*Éph.* 1, 18), en tant que membre de sa maison (2, 19). Fondamentalement saints dans leur être, les chrétiens doivent le devenir aussi dans toute leur conduite (1 *Pierre* 1, 15). Ils doivent être parfaits comme leur Père céleste est parfait (*Mt.* 5, 48). Parce qu'il est né de Dieu, parce que la « semence » divine de la Parole demeure en lui et qu'il demeure dans le Christ, le chrétien ne pèche pas; bien plus, « il ne peut pécher » (1 *Jean* 3, 6-9). Ce qui est affirmé là par saint Jean, ce n'est pas, pour le chrétien, l'impossibilité stricte, dès à présent, de pécher, mais son appartenance déjà véritable au monde de Dieu et de la justice, en face du monde du diable et du péché. Qui vit sous l'influence salvifique de Dieu et le laisse agir en soi, celui-là se trouve, pour autant qu'il reste uni à Dieu et docile à sa parole, en dehors du monde du péché, à l'abri de l'influence perverse du diable. Dans la mesure où il est fidèle à Dieu, obéit à la vérité, et demeure ainsi dans le Christ qui le garde, il échappe au pouvoir du Mauvais, qui ne cherche qu'à égarer ceux qui tombent sous sa domination (5, 18-19). Les chrétiens n'en ont pas moins encore des infidélités passagères, des faiblesses et des défaillances à confesser (1, 9-10), qui leur seront remises par l'intercession de Jésus-Christ, le Juste (2, 1).

P. Galtier, *Le chrétien impeccable* (1 *Jean* 3, 6 et 9), dans *Mélanges de science religieuse*, t. 4, 1947, p. 137-154. — I. de La Potterie, *L'impeccabilité du chrétien d'après 1 Jean 3, 6-9*, dans *La vie selon l'Esprit*, coll. Unam Sanctam 55, Paris, 1965, p. 197-216. — O. Prunet, *La morale chrétienne d'après les écrits johanniques*, Paris, 1957, p. 87-94. — N. Lazure, *Les valeurs morales de la théologie johannique*, coll. Études bibliques, Paris, 1965, p. 318-320. — C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, coll. Études bibliques, t. 1, Paris, 1965, p. 175-179.

Le chrétien impeccable et pécheur.

En réalité, l'impossibilité stricte de pécher est, pour l'ensemble au moins des chrétiens, une espérance eschatologique, dont la réalisation plénière et définitive n'aura lieu que quand nous verrons le Fils de Dieu tel qu'il est, car alors « nous lui serons semblables » (1 *Jean* 3, 2), jouissant d'un « héritage exempt de corruption, de souillure et de flétrissure, qui nous est réservé dans les cieux » (1 *Pierre* 1, 3-4), « où rien de souillé ne pourra pénétrer » (*Apoc.* 21, 27).

Dans l'un et l'autre Testament enfin, les anges aussi sont traditionnellement appelés « saints » (*Job* 5, 1; 15, 15; *Ps.* 89, 6-8; *Marc* 8, 38), parce qu'ils sont auprès de Dieu et « voient sans cesse la face du Père » (*Mt.* 18, 10).

Voilà quelques-unes des données sur lesquelles s'est exercée la réflexion chrétienne. Partant du fait, attesté par l'Écriture, que le Dieu très saint de la révélation est au-dessus de toute imperfection morale, et que le Christ est sans péché, elle a cherché la raison de ce fait dans un droit : l'impossibilité pour Dieu d'agir autrement que d'une manière parfaite, l'impossibilité pour le Christ de commettre le péché. Cette incapacité de pécher, Dieu la tient de sa nature transcendante, le Christ la doit à sa personne de Fils de Dieu. C'était équivalemment dégager le concept abstrait d'impeccabilité. On s'est alors demandé dans quelle mesure et avec quelles modalités ce concept pouvait être étendu aux créatures que Dieu fait participer dans le Christ à sa sainteté et à sa perfection morale : l'impeccabilité du chrétien est encore relative et conditionnelle; celle des bienheureux et des anges dans les cieux est absolue, en vertu de leur assimilation à Dieu par la vision béatifique.

3. **Théologie.** — L'élaboration rationnelle du concept d'impeccabilité est due principalement à la théologie scolastique. Comme tout travail similaire, cette élaboration suppose la mise en œuvre d'une certaine philosophie de l'être, du bien, de la loi, d'une certaine psychologie de l'agir moral, qui peuvent varier selon les écoles. Elle suppose en outre qu'on tienne compte de questions connexes, dont la solution n'est pas nécessairement imposée par la foi, et que les théologiens n'élucident pas toujours de la même façon. D'où les théories parfois assez diverses sur la nature de l'impeccabilité en Dieu, dans le Christ, dans les créatures, une manière divergente de résoudre les problèmes spéculatifs qui se posent. Il y a une conception thomiste, scotiste, nominaliste, suarézienne de l'impeccabilité, surtout en ce qui concerne la possibilité (théorique) d'une créature impeccable par nature, niée par les uns, affirmée par d'autres.

S. Thomas, *Summa theologica*, 1ª q. 63, a. 1; *De veritate*, q. 24, a. 7-8-9, — Duns Scot, *Reportata parisiensia*, lib. II, dist. 23, q. unica. — Durand de Saint-Pourçain, *In Sententias*, lib. II, dist. 23, q. 1. — Salmanticenses, *Cursus theologicus*, tract. VII De angelis, disp. 9. — Jean de Saint-Thomas, *Cursus theologicus*, *In Iam*, q. 63, a. 1, disp. 43 (olim 23). — Grégoire de Valentia, *Commentaria in Summam*, *In Iam*, disp. 4, q. 14, punct. 1. — François Suarez, *De angelis*, lib. VII, c. 3.

L'impeccabilité est en réalité une question qui relève beaucoup plus de la théologie dogmatique et de la théologie morale que de la spiritualité au sens où l'entend ce Dictionnaire. On se contentera donc ici de quelques aperçus qui, s'ils ne sont pas unanimement reçus dans leur forme par toutes les écoles, sont au moins, quant à leur contenu, assez traditionnels.

1° *Ce que l'impeccabilité signifie.* — La volonté spirituelle étant une faculté non des biens particuliers seulement, comme l'instinct animal, mais du Bien absolu, la rectitude pour elle, c'est de tendre en chacune de ses actions à ce bien comme à sa fin dernière, et de lui rapporter toutes choses. Telle est la règle fondamentale de l'agir moral. Or pécher, c'est manquer précisément à cette règle. Le péché est un acte de la volonté qui poursuit certes un bien, mais un bien particulier et apparent, contraire à l'ordre imposé par le Bien absolu. C'est un acte déréglé, déficient, privé de la rectitude foncière et, par là, de la bonté intrinsèque, de la perfection morale qu'il devrait avoir. Il a sa source dans une défaillance de la volonté, défaillance qui est, elle-même, l'indice d'une faiblesse intérieure à la volonté. Être incapable de pécher, c'est donc être si puissant qu'on soit incapable de défaillir, être uni si fortement au Bien absolu qu'on soit incapable de vouloir finalement autre chose que lui. Malgré sa forme négative, le terme d'impeccabilité désigne quelque chose de très positif. L'impossibilité de pécher implique qu'on possède en soi une force inébranlable d'adhésion au Bien absolu.

Loin d'abolir l'autonomie de la volonté et de détruire la liberté morale, l'impossibilité de pécher en assure d'ailleurs le plein épanouissement et l'irrésistible fermeté. Dans son essence, en effet, la liberté morale n'est pas le pouvoir de pécher ou de ne pas pécher. Le pouvoir de pécher n'est qu'une déficience du libre arbitre. La liberté morale est en réalité le pouvoir de se déterminer spontanément au bien en dehors de toute contrainte extérieure ou intérieure. Être incapable de pécher, c'est par conséquent être tellement libre qu'on n'ait à redouter aucune entrave extérieure ou intérieure, aucune faiblesse, aucune défaillance, venant troubler la droite et infaillible détermination de toutes ses actions au Bien absolu, fin ultime. Être libre sans pouvoir pécher est une des nostalgies les plus profondes de la créature. La fixation dans le bien ou l'impeccabilité est, chez elle, une aspiration qui se confond avec son désir transnaturel de divinisation.

2° *L'impeccabilité de Dieu.* — Dieu seul est impeccable par nature. En effet, est impeccable par nature celui dont la volonté s'identifie avec le Bien absolu. Car celui-là possède en lui-même une force infinie d'adhésion au Bien absolu. Il a en lui-même la règle même de l'agir moral. Son action est infailliblement droite. Il ne peut agir autrement que parfaitement. Or, en Dieu, et en Dieu seul, le Bien absolu n'est pas extérieur à la volonté. Le Bien absolu, en effet, c'est Dieu lui-même. Mais la volonté divine, c'est encore Dieu lui-même. Car Bien absolu et volonté divine s'identifient dans l'Être divin, qui n'est pas réellement distinct de ses perfections et de ses puissances toujours en acte. Il est donc aussi impossible à Dieu de vouloir hors de la pure rectitude du Bien absolu que de cesser d'être. Son impeccabilité est absolue, intrinsèque et substantielle.

Chez la créature, au contraire, quelle qu'elle soit, homme ou ange, la volonté est réellement distincte du Bien absolu, qui s'offre à elle et se donne comme une fin située hors d'elle, à laquelle elle doit tendre pour s'y unir sans cesse davantage et achever ainsi d'acquérir la perfection de son être. N'étant ni le Bien absolu ni en possession exhaustive du Bien absolu, elle ne possède pas par nature une force intrinsèque d'adhésion inébranlable à ce bien. Elle n'a pas en elle-même la règle même de l'agir moral. La conformité de son action à cette règle n'est pas, de soi, infailliblement assurée. Elle peut donc toujours vouloir hors de la pure rectitude du Bien absolu, défaillir, produire une action déréglée, déficiente, c'est-à-dire pécher.

L'école thomiste, néanmoins, enseigne couramment que l'ange n'a pu pécher effectivement que parce qu'il était appelé librement par Dieu à la fin surnaturelle de la vision béatifique, par rapport à laquelle toute créature est de soi improportionnée, défectible. Laissé à l'état de pure nature, l'ange n'aurait pas pu pécher. En tant qu'esprit pur, il a en effet l'intuition parfaite de son essence spirituelle et contemple en elle, comme dans un miroir, Dieu auteur de cette essence et Bien infini. Dès le premier instant de sa création, en vertu de l'élan même de sa nature, sa vie morale aurait été fixée nécessairement dans l'amour de Dieu par-dessus tout, suscité par sa connaissance naturelle de Dieu.

R. Gagnebet, *L'amour naturel de Dieu chez saint Thomas et ses contemporains*, dans *Revue thomiste*, t. 49, 1949, p. 72-86. — C. Courtès, *La peccabilité de l'ange chez saint Thomas*, *ibidem*, t. 53, 1953, p. 133-163; *Le traité des anges et la fin ultime de l'esprit*, t. 54, 1954, p. 155-165. — Ch.-V. Héris, *Somme théologique. Les anges* (trad. française et notes), éd. Revue des jeunes, Paris, 1953, p. 454-461.

Toutefois, cette thèse est rejetée par d'autres théologiens thomistes, qui tiennent la possibilité pour l'ange de pécher, même dans l'état (hypothétique) de pure nature. L'inclination naturelle, non encore intrinsèquement libre, à aimer Dieu par-dessus tout, qui chez l'ange aurait jailli de sa connaissance de Dieu au premier instant, aurait pu être, dans un second instant, soit confirmée, soit annulée par un acte de libre option.

Philippe de la Trinité, *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit d'après saint Thomas d'Aquin*, dans *Satan*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1948, p. 44-85; *Réflexions sur le péché de l'ange*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 8, 1957, p. 44-92, 315-375, et t. 9, 1958, p. 338-390. — J. Maritain, *Le péché de l'ange. Essai de ré-interprétation des positions thomistes*, dans *Revue thomiste*, t. 56, 1956, p. 197-239. — C. Journet, *L'aventure des anges*, dans *Nova et vetera*, t. 33, 1958, p. 127-154. Ces derniers articles ont été rassemblés dans l'ouvrage collectif de C. Journet, J. Maritain et Philippe de la Trinité, *Le péché de l'ange. Peccabilité, nature et surnature*, Paris, 1961.

Mais ce que la volonté créée ne possède pas par nature, ne pourrait-elle pas le recevoir par grâce? Oui, Dieu peut, par grâce, unir si intimement la créature à lui et collaborer si étroitement à son agir qu'elle en soit rendue impeccable. A cet égard, le cas du Christ est exemplaire, quoique spécial.

3° *L'impeccabilité du Christ.* — D'abord, le Christ est impeccable comme Dieu, évidemment. Mais il l'était aussi sur la terre dans son humanité. Par la grâce substantielle d'union personnelle au Verbe, l'humanité du Christ subsiste en effet dans la personne divine du Verbe. Cette humanité est l'humanité même du Fils de Dieu, sans confusion des natures. Partant, tout ce qui est en Jésus homme en fait d'être et d'agir

est être et agir de la personne divine du Verbe. Si le péché avait pu exister en Jésus homme, il aurait donc été péché même du Verbe, de Dieu. Ce qui est absolument contradictoire. La constitution ontologique du Christ exclut, de soi, tout péché.

Comme suite d'ailleurs à l'union hypostatique, l'âme de Jésus a reçu une plénitude de grâce habituelle ou créée qui, dès l'instant de l'incarnation, s'épanouit chez lui sous la forme de la lumière de gloire et de la vision béatifique. Sa volonté était par là intrinsèquement fixée dans le bien. Elle était, en outre, préservée du péché en toutes ses actions par une assistance invincible et continue de la providence surnaturelle, dont les grâces efficaces la confirmaient inébranlablement en grâce.

Si Dieu est la source gracieuse de toute impeccabilité, le Christ en est la parfaite image. Il a l'impeccabilité extrinsèque de la confirmation en grâce et l'impeccabilité intrinsèque de la vision béatifique. Mais chez lui ces deux formes accidentelles de l'impeccabilité ont leur fondement et leur exigence dans l'impeccabilité substantielle inhérente à sa Personne divine.

4° *L'homme et l'impeccabilité.* — On peut considérer l'homme, soit dans l'état de voie ici-bas, soit dans l'état de terme et dans la gloire de l'au-delà. Comme c'est le terme qui, en un sens, éclaire la voie, on commencera par là.

1) *Dans l'au-delà.* — Les bienheureux, dans la gloire, sont impeccables. Leur impeccabilité est la conséquence de la vision béatifique. Celle-ci est l'union immédiate, consommée de l'âme à Dieu. Elle procure la divinisation formelle des facultés de l'âme et de ses activités, corollaire de la divinisation analogique de la substance de l'âme transformée par la grâce sanctifiante. Celui qui voit Dieu face à face est mis en possession même du Bien absolu, qui est pour la volonté l'accomplissement suprême de son vœu de béatitude. La volonté des bienheureux ne pourrait se détourner de Dieu pour tenter de trouver dans un bien particulier contraire à l'ordre divin un bonheur plus complet que si Dieu pouvait leur apparaître sous un aspect déficient. Or les bienheureux voient Dieu à présent tel qu'il est. Ils en ont une connaissance intuitive, directe, concrète, et non plus seulement abstraite, indirecte et discursive comme celle d'ici-bas. Ils voient, ils sentent que Dieu est tout, et que le reste, en comparaison, n'est rien. Ils puisent dans cette vue une force invincible d'adhésion à Dieu. Ils sont fixés en Dieu, dans le Bien infini. Leur impeccabilité est absolue, intrinsèque, quoique accidentelle.

2) *Ici-bas.* — Dans l'état de voie, la situation de l'homme est plus complexe. Juste, il a reçu le don de la grâce sanctifiante, qui est une participation gratuite et créée à la nature divine. Cette grâce divinise l'âme dans sa substance, et elle est accompagnée dans les facultés spirituelles de l'âme par ces puissances infuses d'action que sont les vertus surnaturelles. L'homme se trouve ainsi en état d'union très réelle avec Dieu. Mais ce n'est qu'une union encore initiale. Principe fécond de vie divine, la grâce habituelle n'est encore qu'un principe imparfait de vie divine. Elle n'assure pas la divinisation intégrale de l'âme. Ne modifiant pas le fond des facultés créées, qui ne sont pas formellement divinisées comme dans la vision béatifique, elle ne supprime pas la radicale fragilité et la faiblesse congénitale de la créature. Il est même possible de la perdre.

Sans doute des secours divins extrinsèques, — providence spéciale de Dieu qui écarte les occasions du péché, grâces actuelles médicinales, — viennent-ils normalement aider le juste. Avec ces secours l'homme peut pratiquer le bien et éviter tout péché grave; mais il n'a pas pour autant une force efficace contre toute défaillance, une assurance infaillible contre toute chute. Il peut ne pas pécher mortellement, mais il n'a pas le pouvoir de ne jamais pécher mortellement. Encore moins a-t-il le pouvoir d'éviter toujours tout péché véniel.

Si on prend le terme *impeccabilité* au sens large, comme l'état de celui qui peut ne pas commettre le péché, tout en restant capable de le commettre, on pourra certes parler d'une certaine impeccabilité du juste, du chrétien en particulier. Mais il ne s'agit là que d'une impeccabilité encore relative et conditionnelle, qui dépend de la fidélité de l'homme à l'union divine, et qui n'exclut pas, de soi, toute possibilité d'infidélité.

D'ailleurs, la vie spirituelle n'étant pas un état statique, mais un progrès constant, plus le juste, fidèle à la grâce, grandit dans la charité, qui l'unit formellement à Dieu, et qui bannit le péché de toute son énergie, plus augmente en lui le pouvoir de ne pas pécher. C'est la loi ordinaire de la vie des saints. Le dynamisme de la grâce et de la charité les préserve de plus en plus contre tout péché délibéré, mortel et même véniel. Mais, même chez les saints, souvent des fautes semi-délibérées, des mouvements spontanés issus d'instincts non encore suffisamment contrôlés, des imperfections diverses attestent la persistance d'une faiblesse de la volonté, dont les restes n'ont pas encore été complètement éliminés. C'est pourquoi ils ne cessent de craindre, tout en espérant fermement leur salut.

On peut cependant se demander si Dieu ne pourrait pas donner au juste de tels secours que sa volonté fortifiée ne craindrait plus dès ici-bas la défaillance, deviendrait désormais impeccable au sens strict et propre. Il ne s'agirait pas d'une impeccabilité intrinsèque, comme celle qui est assurée aux bienheureux par la vision béatifique, mais d'une préservation du péché garantie par une grande augmentation de la charité, une série de grâces efficaces et une spéciale providence écartant les occasions du péché, — préservation pouvant aller jusqu'à l'élimination en droit, non seulement du péché mortel (impeccabilité relative), mais même du péché véniel (impeccabilité absolue). C'est le problème du don de *confirmation en grâce*, privilège très spécial, que l'on peut considérer comme un prélude sur la terre de l'impeccabilité du ciel.

Parce que ce problème intéresse plus particulièrement la spiritualité, surtout dans ses rapports avec les états les plus élevés de la vie et de l'expérience mystiques (mariage spirituel, union transformante), il a été déjà amplement traité à l'article Confirmation en grace, t. 2, col. 1422-1441. A la bibliographie de cet article ajouter : A. Cabassut, *L'impeccabilité dans l'état d'union transformante d'après saint Jean de la Croix*, VSS, t. 21, novembre 1929, p. 57-75; R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, Paris, 1938, p. 700-703.

Pierre Adnès.

IMPERFECTION ET IMPERFECTION MORALE. — L'imperfection humaine a été surtout envisagée jusqu'à présent sous l'angle de la qualification morale de l'imperfection dite positive, c'est-à-dire, consciemment et délibérément acceptée comme

telle; certains auteurs l'appellent simplement imperfection morale, mais sans doute vaudrait-il mieux, avec É. Ranwez (*Morale et perfection*, p. 72), l'appeler formelle. On s'est demandé si une telle imperfection était ou non péché véniel; c'est à ce propos que « sévit depuis trois siècles cette lamentable controverse dont les échos n'auraient jamais dû franchir les limites du champ clos réservé aux théologiens » (*ibidem*, p. 73). Nous n'avons pas ici à retracer l'histoire de la controverse (cf les indications bibliographiques). Eugène Desreumaux a donné une excellente présentation des arguments avancés par les partisans des deux positions et mis en relief les nuances qu'ils apportent à la solution de leur choix. Plutôt que de prendre parti, l'auteur préfère indiquer les points fondamentaux sur lesquels un accord peut se faire : gravité du refus devant un appel clairement perçu et concrètement réalisable, nécessité de maintenir la distinction entre préceptes et conseils, souci de tenir compte de la « pédagogie divine » (art. *Imperfection*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1960, col. 1342-1346).

Il semble cependant que le problème, dont il ne faut ni majorer ni minimiser l'importance, soit ainsi posé sur une base trop étroite et envisagé de façon trop théorique. L'imperfection morale elle-même ne se comprend bien que si elle est replacée dans l'horizon plus large de l'imperfection humaine en général, et celle-ci demande à être interprétée dans la cadre d'une anthropologie chrétienne ou théologique (cf DS, art. Image et ressemblance, ch. vi; Intention). On peut ainsi en expliquer les différents aspects et comprendre leur signification dans la vie spirituelle. — I. *L'imperfection humaine en général.* — II. *L'imperfection morale.*

I. IMPERFECTION HUMAINE

1. Imperfection et anthropologie chrétienne. — L'imperfection humaine, sous toutes ses formes, est liée à la tension entre la vocation surnaturelle de l'homme et la condition de son existence. D'un côté, l'homme est appelé à la sainteté, c'est-à-dire à l'union intime avec le Père, le Fils et l'Esprit Saint; la réponse à cet appel s'identifie avec la relation interpersonnelle entre l'homme et Dieu, concrètement avec la charité, qui est la rencontre entre le don que Dieu fait à l'homme de sa grâce et de son amour et la réponse d'action de grâces et d'amour que l'homme fait à Dieu. Le chapitre 5 de la constitution du Vatican ii sur l'Église (« L'appel universel à la sainteté dans l'Église », *Lumen gentium*, n. 39-42) dispense désormais de tout commentaire et de toute démonstration. D'un autre côté, l'homme est limité sous des aspects multiples, et l'appel à la sainteté dans la relation avec Dieu laisse subsister la dissimilitude qui le sépare de Celui qui l'appelle. On ne supprime pas le problème en disant qu'il ne faut pas demander à l'homme une perfection absolue, mais seulement celle dont il est capable; en effet, même cette perfection relative l'homme ne peut la réaliser parce qu'il n'est jamais pleinement lui-même; l'expérience montre d'ailleurs qu'il ne la réalise pas. L'homme est toujours en retard et en retrait par rapport à la grâce que Dieu lui fait. C'est cette *imperfection radicale* qu'il convient d'analyser brièvement.

1° Elle tient d'abord à la *finitude ontologique* de l'homme. Celle-ci a des incidences multiples sur l'incapacité d'atteindre même une perfection relative à la nature humaine. Une formule de saint Augustin peut suffire à la montrer : « Quis nesciat non esse in potestate hominis quid sciat, nec esse consequens ut quod appetendum cognitum fuerit appetatur, nisi tantum delectet quantum diligendum est » (*De spiritu et littera* 35, 63, PL 44, 242c). Ce texte exprime nettement la division interne de l'homme, conséquence de sa multiplicité intrinsèque et que le péché ne fait qu'accentuer : l'homme ne sait pas immédiatement quel bien il devrait faire; quand il le sait, il ne s'ensuit pas que ce bien l'attire, car il y a toujours en lui une correspondance imparfaite entre la valeur et son amour qui le rendrait sensible à la valeur.

2° Elle tient ensuite à la *condition de l'homme pécheur*. Même en l'homme justifié et régénéré, même en celui qui s'efforce généreusement vers la sainteté, persiste le conflit entre la loi de la chair et la loi de l'esprit (*Rom.* 7, 14-22). De toute manière, l'homme est freiné par les traces de ses fautes antérieures qui s'ajoutent à la concupiscence originelle; sa conscience est toujours plus ou moins obscurcie, sa volonté toujours plus ou moins alourdie; il est marqué par ce qu'Augustin appelle *ignorantia et infirmitas* (cf *De peccatorum meritis* i, 36, 67, et ii, 17, 26; PL 44, 149, 167; *De perfectione justitiae hominis* 2, 1, PL 44, 293; *Enchiridion* 81, PL 40, 271; etc).

3° Elle tient encore à la *condition de l'homme comme être historique*. Être spirituel sans doute, l'homme est aussi un être incarné; il n'accomplit sa réalité humaine que progressivement dans son histoire temporelle; sa vocation à la sainteté elle-même se réalise dans un *cheminement* qui n'est pas toujours progressif, mais comporte plutôt des alternances de générosité et de relâchement, de don et de refus. Il faut donc tenir compte de ces alternances, mais aussi d'une nécessité de maturation et d'affermissement : « L'homme extérieur s'en va en ruines, tandis que l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (2 *Cor.* 4, 16). Il y a par suite une imperfection relative par rapport à une perfection ultérieure et la grâce de Dieu elle-même s'accommode, du moins habituellement, à ce cheminement de l'homme.

4° L'imperfection humaine est enfin relative à la *condition de l'homme dans la société et dans le monde*. La morale et la spiritualité d'aujourd'hui sont marquées par une prise de conscience plus nette de la liaison nécessaire entre le rapport à Dieu et le rapport aux hommes et au monde (DS, Image et ressemblance, ch. vi). Cette prise de conscience semble avoir suscité un approfondissement des idées traditionnelles sur l'existence de l'homme, sur sa liberté, et même sur la volonté de Dieu.

1) *L'existence humaine* doit s'accomplir dans une série de situations concrètes qui forment l'histoire même de l'homme. Pour faire bref, disons que chaque situation se présente à la conscience humaine comme l'occasion dans laquelle il lui faut réaliser, dans une décision morale, la synthèse de ses devoirs par rapport à Dieu, par rapport aux hommes et par rapport au monde. Il en résulte immédiatement que chaque situation apparaît avec une *complexité* dont on n'avait pas pleinement l'idée jusqu'ici, et cette complexité rend plus difficile la rectitude de la décision, et donc la perfection morale.

2) En même temps s'accroissent l'importance et la responsabilité de la *liberté*. L'homme d'aujourd'hui

sait qu'il existe presque toujours un écart entre les normes universelles et la décision qu'il doit prendre. Les normes, celles d'une éthique chrétienne aussi bien que celles d'une éthique philosophique, ne lui dictent pas habituellement la décision qui s'impose dans une situation donnée; elles *guident* seulement celle-ci en indiquant dans quel sens elle doit se faire ou plus nettement encore dans quel sens elle ne peut se faire (cf K. Rahner, *Ueber die Frage einer formalen Existentialethik*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln, 1955, p. 227-246; trad. franç. par R. Givord, dans *Écrits théologiques*, t. 5, Paris, 1966, p. 143-163). Le choix de la décision, dans les cas importants, impose une délibération réfléchie qui, pour le chrétien, comporte toujours un effort lucide de « discernement des esprits »; l'exécution de la décision impose ensuite une résolution ferme et persévérante qui, tout comme le choix, relève de la liberté.

3) Du même coup, l'idée de la *volonté divine* a perdu le caractère déterministe que pouvait lui accorder la conception traditionnelle. La volonté de Dieu ne peut pas être considérée uniquement comme un programme ou un plan tracés à l'avance et que l'homme ne pourrait qu'exécuter; elle est comprise plutôt comme un *appel*, une exigence, un idéal à rejoindre par des voies qu'il appartient à l'homme d'inventer, au moins dans une certaine mesure. La volonté de Dieu ainsi comprise se révèle généralement sur le mode du *signe*; or, le signe exige toujours d'être perçu, interprété, suivi. Le signe est un appel à la liberté; il est une parole divine qui s'adresse à l'homme dans la situation du moment, que l'homme doit comprendre et à laquelle il doit répondre. En dernière analyse, il s'agit moins pour l'homme de « se conformer à la volonté divine » que d'orienter sa propre liberté dans le sens de la Liberté de Dieu qui se révèle à lui comme unité, sainteté, communion d'amour dans le mystère trinitaire, comme création, sanctification et communication pour l'amour dans le mystère de l'économie du salut. Il semble que le document conciliaire sur « l'Église et le monde de ce temps » confirme ces vues nouvelles sur l'existence humaine, la liberté et la volonté de Dieu (cf *Gaudium et spes*, n. 4, 10-12, 16-17, 24-36, etc), et donne les principes d'une analyse des situations. Ce document propose enfin le Christ, « homme parfait », comme maître et modèle de l'action humaine : « C'est Lui qui nous révèle que Dieu est charité (1 *Jean* 4, 8) et qui nous enseigne en même temps que la loi fondamentale de la perfection humaine, et donc de la transformation du monde, est le commandement nouveau de l'amour » (n. 38, § 1).

2. Signification spirituelle de l'imperfection humaine. — Cet homme pécheur et limité, mais libre et responsable, est celui-là même qui est appelé à la sainteté. S'il répond à cet appel, « Dieu fait collaborer toutes choses à son bien » (*Rom.* 8, 28), « même ses péchés », ajoute équivalemment saint Augustin (« etiam in peccatis hominum Deus bene operatur », *Sermo* 10, 5, PL 38, 95b; cf F. Châtillon, *Revue du moyen âge latin*, t. 9, 1953, p. 281-288). Dans le mystère de l'amour divin, l'imperfection humaine peut prendre, paradoxalement, une signification morale et spirituelle.

1° La *finitude ontologique* amène l'homme à prendre conscience de sa condition de créature. En même temps qu'il reconnaît ses limites, il sait aussi qu'elles ne sont pas un obstacle à la destinée que Dieu lui offre; il s'ouvre plus totalement à l'amour dans l'humilité et l'adoration; il est ainsi préservé du découragement et poussé à donner toute sa mesure pour réaliser, autant qu'il est possible, sa dignité de fils de Dieu. Pour reprendre un mot de M. Merleau-Ponty, mais en retournant son sens, la référence à l'Absolu ne laisse pas l'homme osciller « entre l'incertitude et l'outrecuidance « (*Le métaphysique dans l'homme*, dans *Sens et Non-sens*, Paris, 1948, p. 190), elle le sauve plutôt de l'une et de l'autre.

2° L'imperfection qui résulte du *péché*, dès qu'elle est ressentie comme un manque d'amour, invite l'homme à la vraie conversion du cœur, dans une humilité redoublée et une confiance aimante qui lui font espérer de l'amour de Dieu la grâce du pardon et celle de la sanctification. Dans cette humilité pénitente, le souvenir des fautes passées, indissociable de la certitude du pardon, se change en expérience instructive qui arme contre les erreurs et les illusions; le passé lui-même est assumé, tel qu'il a été, mais son sens est inversé en quelque sorte dans la *confessio* qui « rachète le temps », comme Augustin a voulu le faire (cf *Confessions*, coll. Bibliothèque august. 13, Paris, 1962, introduction, p. 113).

3° Quant à l'imperfection qui tient à l'*historicité* de l'homme, elle est l'occasion du développement de la personnalité, de la maturation dans le temps. L'homme devient image et fils de Dieu *paulatim proficiendo* et *quotidianis accessibus*, dans le renouvellement incessant de l'homme intérieur « par un transfert progressif de l'amour du temporel à l'éternel, du visible à l'invisible, du charnel au spirituel » (Augustin, *De Trinitate* XIV, 17, 23, PL 42, 1054d). Enfin, les limites et les difficultés de l'action humaine dans le monde et dans la société mettent plutôt en relief la valeur et les exigences de la liberté, qui est en l'homme « un signe privilégié de l'image divine » (*Gaudium et spes*, n. 17).

La signification spirituelle de l'imperfection ne supprime pas cependant sa négativité. Il reste toujours dans l'homme une imperfection radicale, existentielle ou *existentiale* (au sens de M. Heidegger, c'est-à-dire comme un aspect fondamental de la réalité humaine, à la manière du « mal radical » dont parle Kant). Trait permanent de l'ambiguïté de l'homme, cette mperfection est à la fois irréductible et réductible; *irréductible*, en ce sens que l'homme, à moins d'une grâce exceptionnelle comme celle de la Vierge immaculée, ne parvient jamais à l'annihiler; *réductible*, en ce sens qu'elle impose toujours un effort pour en neutraliser les effets, avec l'aide de la grâce. L'imperfection menace sans cesse la liberté et celle-ci doit tenir compte de sa pesanteur; elle n'est pas cependant inassimilable pour la liberté elle-même qui, dans un redoublement d'amour, peut s'appuyer sur cette menace même pour purifier, affermir et stabiliser son élan vers Dieu.

3. Conclusion. — 1° Les moralistes et les auteurs spirituels devraient donc en même temps être attentifs aux facteurs divers qui expliquent l'imperfection humaine et soucieux de ne pas minimiser la valeur universelle de l'appel à la sainteté. « La charité du Christ nous presse » (2 *Cor.* 5, 14) : cette urgence n'est pas moins contraignante que celle d'un précepte; elle l'est même plus, car elle s'adresse au cœur de l'homme. L'obligation qui en résulte est cependant d'une autre sorte que celle des préceptes; c'est une

obligation dans laquelle le sujet *s'oblige lui-même*, parce qu'il se sent obligé par l'amour de Celui « qui l'a aimé le premier » (1 *Jean* 4, 19). C'est pour maintenir cette générosité pure et cet amour « qui bannit la crainte » (1 *Jean* 4, 18) que les fondateurs ont voulu ordinairement pour leurs communautés des règles qui n'obligent pas sous peine de péché, — quoi qu'il en soit de la question canonique. Dans cette perspective se situe précisément la formule de François Suarez : « Latius patet imperfectio quam peccatum » (*De religione*, tr. 8, lib. 1, c. 3, n. 15, t. 16, Paris, Vivès, 1860, p. 17b). Cette formule, souvent critiquée, exprime néanmoins une part de la vérité : il est logique, en effet, de ne pas parler de péché au niveau de l'action si l'on admet que la menace du péché n'intervient pas au niveau de la motivation. Toutefois, cette générosité pure est un sommet que peu d'hommes atteignent et auquel nul ne semble se maintenir sans défaillance. C'est pourquoi, l'on ne saurait négliger ni la crainte du péché, qui doit toujours rester à l'arrière-plan (comme, par exemple, dans la contemplation ignatienne de l'enfer, *Exercices spirituels*, n. 65), ni les normes évangéliques ou rationnelles, ni même les préceptes : normes et préceptes mettent en garde contre les imperfections intolérables et, positivement, ont valeur inductrice pour préparer le sujet à une attitude spirituelle plus haute.

2° Pourtant, l'imperfection n'est que la face négative d'une exigence positive, celle de la perfection dans la charité. Ce serait rompre l'équilibre de la vie spirituelle que de tourner l'attention du sujet trop exclusivement vers l'effort pour éviter l'imperfection. C'est bien plutôt la recherche courageuse et patiente de la perfection qui doit dominer. Dans la confiance en l'amour du Père, dans l'imitation du Christ dont la charité nous presse au souvenir de sa mort et de sa résurrection, dans la fidélité lucide et généreuse aux motions de l'Esprit qui « achève toute sanctification », le chrétien, comme saint Paul, « poursuit sa course pour tâcher de saisir le prix que Dieu l'appelle à recevoir là-haut dans le Christ Jésus » (*Phil.* 3, 12-13). Dans ce cheminement et cette course, les imperfections elles-mêmes s'annulent par l'effet de l'amour dont le mouvement ne s'arrête jamais avant la rencontre définitive de Dieu.

Aimé Solignac.

II. IMPERFECTION MORALE

1. **Position de la question.** — Le concept générique d'imperfection pourrait être ainsi exprimé : un concept négatif, relatif et opposé au concept de perfection, et qui peut prendre des significations différentes suivant les aspects de la réalité auxquels il s'applique. Ainsi avons-nous une imperfection métaphysique, esthétique, etc. Au sens moral, l'imperfection est l'omission d'un bien, — un bien meilleur selon son contenu et selon son intention —, malgré son adaptation et sa convenance au sujet agissant. Cette imperfection morale est encore appelée positive pour la distinguer de l'imperfection négative, qui consiste dans le défaut d'une perfection ultérieure, défaut essentiel à tout acte humain. Bien qu'elle soit avant tout spéculative, la question de l'imperfection morale revêt un caractère pratique de la plus haute importance et elle a des conséquences d'un grand intérêt pour la vie spirituelle.

Les solutions proposées à ce problème, de son origine jusqu'à ce jour, peuvent se ramener à deux : l'imperfection est une action bonne, quoique non parfaite (Lugo, Garrigou-Lagrange, Mersch, Creusen, Lacouline, etc); l'imperfection est un péché véniel (Passerini, Hugueny, Ranwez, Vermeersch, Barsi, etc). A ces deux solutions peuvent être ramenées celles d'autres auteurs qui ont tenté, sinon de résoudre, du moins de clarifier le problème, même si beaucoup d'entre eux apportent des nuances ou des accentuations qui ne touchent pas cependant le fond de la question.

2. **Nouvelles perspectives.** — Ces dernières années, devant la multiplicité des études sur ce sujet et l'importance de l'opposition entre les deux thèses, plusieurs auteurs ont senti la nécessité de poser la question de façon plus précise, d'en examiner plus profondément les données, et de proposer de nouvelles voies pour la résoudre. Deux auteurs se sont surtout distingués dans ce travail : L. Cortesi et C. V. Truhlar.

Le premier présente une position purement philosophique, semble-t-il, de la question. Devant un bien perçu de façon certaine comme concrètement possible et meilleur pour nous par rapport à un autre bien, il est déraisonnable de ne pas le faire, et c'est par conséquent un péché. En effet, refuser ce bien signifie : « s'opposer à soi-même, agir contre sa propre nature, agir contre la rationalité (qui voit le *devoir-être* dans l'*être-soi-même*), agir contre l'ordre des choses » (*Rivista di ascetica e mistica*, t. 6, 1961, p. 110).

> Le problème moral (je dis : simplement moral et non ascétique ou mystique) du chrétien comme fils de Dieu ne consiste pas à distinguer entre ce que Dieu commande et ce que Dieu désire, et en conséquence de lui accorder ce qu'il commande pour proclamer notre innocence de ne pas lui donner ce qu'il désire, mais il consiste à rechercher et ensuite à exécuter la réponse qu'il faut donner à cette question intime : quel est le genre de vie, quelle est la route au long de laquelle, compte tenu de mes possibilités concrètes naturelles et acquises, il est certain que je rendrai davantage pour la gloire de Dieu en moi-même et dans le monde? Quelle est l'activité, l'action singulière ou la série d'actions qui, d'une façon certaine, contribueront davantage à ma perfection et au Royaume de Dieu, et qui sont *pour moi concrètement possibles*, dans les conditions réelles où je me trouve? (*ibidem*, p. 99).

Une fois cette certitude acquise, agir autrement serait déraisonnable et par conséquent péché.

C. V. Truhlar insiste sur le précepte et sur le dynamisme de la charité; il pense que le problème doit être envisagé de ce point de vue. Il affirme donc qu'il y a péché à omettre l'acte meilleur, quoique non commandé, qu'un homme juge, avec une certitude morale, possible pour lui *hic et nunc*; il y a péché non contre un conseil, mais contre la charité : « Celui-là pèche non contre quelque précepte qui serait étranger à la charité, mais contre le précepte de tendre en toute action à la perfection de la charité... Un tel acte, bien qu'il ne soit pas commandé par un autre précepte, devient obligatoire en vertu du caractère préceptif de la charité même, qui, dans cette situation concrète, requiert cet acte pour s'exprimer elle-même, pour se réaliser » (*Rivista di ascetica e mistica*, t. 6, 1961, p. 209-210).

3. **Critique et orientations.** — Ces solutions nous paraissent encore présenter une vision trop formelle de la question (précepte et conseil, obligation et

non obligation). Le chrétien, par l'effet de son élévation au plan surnaturel, a reçu un nouveau principe interne dont le dynamisme le pousse à rejoindre pleinement sa fin : « Vous avez reçu l'Esprit » (*Rom.* 8, 15; *Gal.* 4, 5-6); « Vous n'êtes plus sous la loi, mais sous la grâce » (*Rom.* 6, 14). Pour celui qui a découvert la loi de la nouvelle Alliance comme sa loi propre, la question ne peut plus être posée sur le plan de la pure légalité, d'une obligation sous peine de péché ou non, mais elle doit être ramenée à son sens véritable : au rapport avec Dieu, et à la disposition à accepter la direction de la grâce comme loi de la vie personnelle. Un fils de Dieu ne peut rester insensible à une manifestation particulière d'amour.

Dans cette perspective, la question ne peut plus être traitée en termes d'obligation, de devoir, de péché. Ne serait-ce pas appliquer à la réalité mystérieuse de la grâce et à son dynamisme des catégories mentales trop grossières? N'est-il pas plus exact de dire que, dans des rapports d'amour entre deux personnes, une invitation peut être plus exigeante qu'un ordre? Ces remarques imposent une seconde tâche. Si nous voulons appliquer la catégorie de péché à la question qui nous occupe, cette catégorie devra être considérée, sous son aspect véritable : comme opposition à l'Esprit, à la grâce, à la charité. Le point de départ de notre solution du problème est en conséquence *la grâce*. Celle-ci n'est pas une chose, un objet, mais avant tout une communication personnelle de Dieu à l'homme. Elle est Dieu qui vient à la rencontre de l'homme, prend possession de lui, et le transforme par l'incorporation au Christ dans la puissance de l'Esprit Saint. Dès lors s'inaugurent entre les Personnes divines et l'homme des relations intimes, un dialogue d'amour.

Transformé par cette rencontre, l'homme peut et doit répondre. Il le peut par la charité qui a été répandue en abondance dans son cœur (cf *Rom.* 5, 5). Mais celle-ci ne devient amour de l'homme que dans la mesure où celui-ci l'accueille; elle est un amour totalement personnel qui procède d'une libre décision jaillie du centre de la personne. Elle n'est pas seulement un sentiment ou un vouloir, mais, à l'exemple du Christ et sur son commandement, elle doit devenir vie et action dans la vigilance, l'action de grâces et la *réponse* aux initiatives imprévisibles de l'amour de Dieu. L'homme doit, à tout instant, vivre sa situation spécifique. C'est là que Dieu vient à sa rencontre et se fait présent d'une manière unique et non réitérable; à chaque fois, c'est une parole d'amour que Dieu adresse personnellement à l'homme, et il attend de lui une réponse personnelle.

Telle est aussi la raison qui impose une vision nouvelle et religieuse du péché dans une perspective qui considère l'homme en face de Dieu. Du point de vue de la grâce et de l'*agapè*, le péché apparaît comme un « non » dit à Dieu. C'est une offense personnelle à celui qui a tous les droits sur sa créature, un égoïsme substantiel, un amour immodéré de soi-même qui s'oppose à l'unique requête divine : aimer Dieu de tout son cœur, de tout son esprit et de toutes ses forces (*Deut.* 6, 5; *Marc* 12, 30). C'est un refus du don de Dieu et de Dieu lui-même, un abandon du Christ, une résistance à l'Esprit, une rupture du dialogue d'amour entre Dieu et l'homme. Le péché est un « non » qui ferme la personne sur elle-même, alors qu'on attendrait d'elle l'ouverture dans l'action de grâces et le don de soi, en réponse à l'appel de Dieu. Mais, dans cette perspective du péché comme rupture avec Dieu, nous débordons le problème de la simple imperfection morale.

4. **L'imperfection morale est péché véniel.** — En dernière analyse, l'idée de l'imperfection morale, chez tous les auteurs, connote et implique une invitation de Dieu à agir d'une manière déterminée; elle inclut une inspiration de l'Esprit Saint qui pousse l'homme à réaliser dans une décision particulière une situation concrète de sa vie. Deux personnes sont face à face : Dieu et l'homme; Dieu, qui manifeste à l'homme son amour, vient à sa rencontre et lui parle. Est-il concevable, dans ces conditions, que Dieu n'exige pas un « retour d'amour » de la part de l'homme? L'homme est appelé, moment après moment, à vivre la situation concrète et déterminée dans laquelle Dieu se fait présent en cet instant unique qui ne se répétera plus. Il ne s'agit pas de choisir entre une chose et une autre, à laquelle Dieu n'appelle pas, mais de réaliser cette situation concrète, la seule qui rend Dieu présent à l'homme et à travers laquelle il attend de lui une réponse.

A cette demande divine, l'homme peut répondre « oui », c'est-à-dire réaliser pleinement le rapport interpersonnel « Je-Tu » avec Dieu. Il peut répondre « non », c'est-à-dire, rompre complètement ce rapport. Mais une troisième attitude est possible : l'homme reste en rapport avec Dieu, mais ce rapport n'est pas actualisé dans le moment présent; il reste en dialogue avec Dieu, mais ce dialogue exclut une exigence déterminée, il néglige une demande concrète que Dieu daigne lui adresser dans son amour. Dans le premier cas, l'homme vit concrètement sa vie de grâce : il aime foncièrement et actuellement. Dans le second cas, il n'aime ni foncièrement ni actuellement, il pèche gravement. Dans le troisième cas, il aime foncièrement, mais non actuellement : son amour n'est pas actualisé dans ce moment particulier; il pèche véniellement. Dans la perspective du dialogue d'amour, on ne voit pas d'autre possibilité; il est donc impossible d'admettre une attitude intermédiaire entre l'acte bon et le péché véniel; l'imperfection ne peut donc être conçue comme un acte bon, fût-il moins bon; elle est donc simplement péché véniel.

5. **Conséquences spirituelles.** — *Réponse personnelle à Dieu qui appelle* : telle est la morale chrétienne qui dérive essentiellement de la théologie de la grâce. Puisqu'il est intimement possédé par la Trinité, la vie du chrétien ne doit pas être autre chose qu'un effort pour être attentif et sensible à l'appel de Dieu, pour capter la voix que Dieu fait entendre et lui donner une réponse dans une attitude fondamentale de reconnaissance et d'action de grâces.

Saint Paul a mieux compris cette vérité que tout autre. Théologien de la grâce, il se devait d'être le prédicateur de l'action de grâces. Pécheur et persécuteur, converti contre toute attente par la toute-puissante miséricorde de Dieu, Paul a reçu sur le chemin de Damas un tel sens du don de Dieu et un tel esprit de gratitude qu'il sait reconnaître en toutes choses la main de Dieu : « Je rends de continuelles actions de grâces à mon Dieu... » (1 *Cor.* 1, 4). Manifester sa reconnaissance ne sera donc pas, pour le chrétien, un acte occasionnel, mais une disposition profonde, fondamentale et permanente. Paul est tout à fait formel sur cette attitude nécessaire dans la vie morale : « Tout ce que vous dites ou faites, que ce soit au nom du Seigneur Jésus, rendant par lui grâces à Dieu le

Père » (*Col.* 3, 17); « Prenez bien garde à votre conduite... En tout temps et en toute occasion, rendez grâces à Dieu le Père, au nom de notre Seigneur Jésus-Christ » (*Éph.* 5, 15, 20).

Le chrétien qui, après avoir reçu le Saint-Esprit, voudrait orienter sa vie uniquement d'après les commandements extérieurs et ne se reconnaîtrait pas lié par les exigences du don de la grâce, commettrait une grave erreur et donnerait à sa vie un fondement tout à fait faux. En outre, il se sentirait sous l'oppression de la loi, qui serait pour lui un joug accablant et non une manifestation et un rayonnement de la loi intérieure de la grâce. Au contraire, pour le chrétien qui vit dans la conscience et la reconnaissance de la grâce reçue, les lois extérieures deviennent une expression attirante de l'amour de Dieu et une invitation au progrès incessant.

Mais comment le jugement pratique du croyant devra-t-il se conformer à cette règle suprême de l'amour dans les circonstances particulières? Non pas sous la forme d'une obéissance légaliste : la loi n'est bonne qu'autant qu'on en fait un usage légitime; pas davantage par l'intermédiaire d'une casuistique; mais en tenant compte de la lumière, du don et de la grâce que Dieu accorde à chacun et qui est la norme personnelle et immédiate de la moralité. Saint Paul détermine ce comportement d'après le « degré de foi », qui est strictement individuel et varie selon l'âge et le progrès de la vie dans le Christ (cf *Rom.* 12, 3). Cette foi, qui est en même temps lumière et jugement lucide de l'homme, est un don de l'Esprit, l'inspiration de l'Esprit Saint, qui donne au chrétien la possibilité de sentir, de juger et d'agir conformément à la volonté de Dieu.

Cette position n'est-elle pas dangereuse? Pour être sincère, nous devons reconnaître qu'elle comporte de grands risques. C'est pour cela précisément que l'homme ne peut la vivre que dans le Christ. C'est lui qui l'aidera dans ce choix totalitaire et risqué, risqué parce que totalitaire; c'est lui qui lui fera prendre la décision définitive de vivre la vie chrétienne dans toute son extension et son intensité; lui enfin qui l'aidera à réaliser jour après jour, moment après moment, cette décision.

Le risque d'embrasser un tel choix, l'homme le porte en lui : c'est le risque de la vie de grâce, de la rencontre avec Dieu. Nous pourrions dire que la vie chrétienne est marquée par le signe du risque : vie qui s'abandonne totalement aux initiatives imprévisibles de l'Esprit Saint, vie entièrement déroulée sous l'action paternelle et toute-puissante de Dieu. C'est seulement dans cette perspective que l'on comprend aussi la raison profonde de l'obligation pour tous les chrétiens de tendre à la sainteté, et que l'on entrevoit le chemin pour l'atteindre : « Pour parvenir à cette perfection, les fidèles doivent mettre en œuvre toutes leurs forces, selon la mesure du don que le Christ leur a fait » (*Lumen gentium*, ch. 5, n. 40).

1. *Histoire de la controverse imperfection-péché véniel.* — Pour la période ancienne (16e-19e siècles) : É. Hugueny, *Imperfection*, DTC, t. 7, 1923, col. 1286-1298, et Tables générales, t. 16, col. 2228-2229. — R. Brouillard, *Pour l'histoire de l'imperfection morale*, NRT, t. 58, 1931, p. 217-238. — Pour la période contemporaine, A. Vermeersch, *Soixante ans de théologie morale*, NRT, t. 56, 1929, p. 872-873. — P. Lacouline, *Imperfection ou péché véniel? L'imperfection est un acte bon*, Québec, 1945 (bibliographie).

2. *Périodiques* qui présentent conjointement les deux opinions : *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, t. 17, 1929 : É. Mersch, *De imperfectione et veniali peccato*, p. 186-189; A. Vermeersch, *De imperfectione moraliter culpabili seu peccato veniali*, p. 194-220. — NRT, t. 58, 1931 : J. Creusen, *Imperfection ou péché véniel*, p. 21-34; É. Ranwez, *Péché véniel ou imperfection*, p. 114-135.

3. *Études sur la qualification de l'imperfection.* — R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 2, Saint-Maximin, 1923, p. 527-535; *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, t. 1, Juvisy, 1929, p. 360-389. — V. Cathrein, *Unvollkommenheit und lässliche Sünde*, ZAM, t. 3, 1928, p. 115-137, 221-239. — J. L. Osbourn, *The Morality of Imperfection*, Washington, 1943. — M. C. Gonzalez, *De imperfectione morali*, dans *Études et recherches. Cahiers de théologie* 2-3, Ottawa, 1944. — M. Sanchez, *De imperfectione morali*, dans *Angelicum*, t. 27, 1950, p. 73-80. — T. Goffi, *L'imperfezione morale*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 9, 1955, p. 56-64.

É. Ranwez, *Morale et perfection*, Tournai, 1958 (mise au point d'articles parus depuis 1926). — Luigi Cortesi, *L'obbligo del meglio non comandato ossia il vero concetto della obbedienza cristiana*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 4, 1959, p. 372-381; *L'obbligo del bene vitalmente proporzionato al soggetto ossia l'obbligo di seguire la vocazione*, t. 6, 1961, p. 87-114. — Charles-V. Truhlar, *Imperfezione positiva e carità*, *ibidem*, p. 204-213. — P. Barsi, *Note storico-dottrinali sull'imperfezione morale*, Rome, 1961. — Hilaire de Wingene, *De imperfectionibus positivis adnotationes quaedam*, dans *Laurentianum*, t. 6, 1965, p. 221-232.

4. *Études sur l'imperfection.* — L. Rimaud, *Le caractère spirituel de la morale chrétienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 24, 1934, p. 385-401; t. 25, 1935, p. 159-169. — R. Carpentier, *Vers une morale de la charité*, dans *Gregorianum*, t. 34, 1953, p. 32-55. — B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Fribourg-en-Brisgau, 1955, p. 321-329; trad. franç., *La loi du Christ*, t. 1, Tournai-Paris, p. 430-437. — K. Rahner, *Das « Gebot » der Liebe unter den anderen Geboten*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln, 1962, p. 494-517; trad. franç., par H. Rochais, *Écrits théologiques*, t. 7, Paris, 1967, p. 97-120.

Voir dans le DS les art. Accroissement des vertus, Charité, Conformité a la volonté de Dieu, Conscience, Conseils, Désir de la perfection, Devoir d'état, Discernement des esprits, Image et ressemblance, Intention, etc.

Bruno Zomparelli.

INACTION. — Sous une apparence morphologique identique se cachent deux mots d'origine et de contenu sémantique différents. Si le *in-* est un préfixe négatif, il faut comprendre *inaction* comme *non-action*; si le *in-* est une préposition accolée au substantif pour introduire un élément qu'il relie et subordonne, par tel ou tel rapport, à un autre élément de la phrase, il faut comprendre *inaction* comme l'action touchant l'autre *dans* son intériorité, s'exerçant *dans* l'autre, à l'intérieur de l'autre. Dans ce cas, par la structure même du mot, ce dernier appelle un complément, même s'il n'est pas nécessairement exprimé.

Les deux mots apparaissent à peu près en même temps dans l'histoire de la langue française, au début du 17e siècle. Seul, *inaction* dans le sens de *non-action* subsistera jusqu'à nos jours, dans une acception généralement profane. *Inaction* ou cessation d'activité se rencontre rarement aujourd'hui dans un contexte de spiritualité. Il n'en a pas toujours été ainsi, comme nous le verrons. *Inaction* dans le sens positif d'action à l'intérieur de l'autre, d'une influence exercée à partir de l'intériorité d'autrui, dont l'acception est exclusivement spirituelle et mystique, n'a guère survécu. Il n'a connu qu'une brève existence, liée d'ailleurs étroitement à l'influence de la spiritualité rhéno-flamande sur le mysticisme français du début du 17e siècle. Son origine n'a rien de mystérieux. Le mot *inaction* n'est

que la traduction littérale d'un terme latin *inactio*, qui transcrit le mot flamand *inwerking* que nous trouvons couramment sous la plume des rhéno-flamands. On peut comparer la formation de *inactio* ou *actio in* à la formation par exemple de *invocatio* ou *vocatio in* : le terme *inroepen* que Jean Ruusbroec emploie dans *De geestelijke Brulocht* est traduit par Laurent Surius : *invocatio*. Le contexte explique le mot : « ... quae quidem, ut sic dicam, *invocatio*, sive *introrsum vocatio* » (Cologne, 1552, p. 360). Les *Nopces spirituelles* de 1606 traduisent, f. 161a : « et ceste (à fin que je la nomme ainsi) *invocation*, ou *vocation interieure* ». On pourrait expliquer de la même manière l'*inaction* ou l'*action intérieure* de Dieu dans l'âme.

1. *Inwerking*. — 2. *Inactio*. — 3. *Inaction*.

1. **Inwerking.** — On peut définir l'*inwerking* comme l'opération intérieure de Dieu dans l'âme réduite à l'état de passivité. L'intériorité ou la profondeur de cette opération est telle qu'elle est exclusivement réservée à Dieu. A un certain point l'âme est totalement inaccessible à toute opération autre que cet attouchement *(gherinen)* intérieur et immédiat de Dieu. Ruusbroec a multiplié et approfondi dans ses traités les analyses des rapports d'activité et de non-activité de Dieu et de l'âme contemplative.

Cette analyse est reprise plus tard par l'*Evangelische Peerle* (1542) ou *Perle évangélique* où nous retrouvons fréquemment la description de l'opération intérieure de Dieu dans l'âme, c'est-à-dire l'*inwerking*. Le plus souvent cette opération est *endurée* par l'âme, on la *souffre*, on la *subit*. Il faut que Dieu nous *conforte* afin de la pouvoir *soutenir*. Il faut que nous y soyons *rendus aptes*, que nous ne l'*empêchions pas*, que nous y fassions *attention*. Ce sont les expressions que nous retrouvons souvent associées au concept d'*inwerking*. L'*Evangelische Peerle* souligne avec prédilection la part de l'âme, son comportement, sa préparation face à l'opération de Dieu.

Nous nous référons toutefois à saint Ignace de Loyola † 1556 qui nous semble avoir donné le plus exactement et le plus simplement possible la description de la réalité qui nous occupe :

« Seul Dieu notre Seigneur, écrit-il dans ses *Exercices spirituels*, donne à l'âme la consolation sans cause précédente. C'est en effet le propre du Créateur d'entrer, de sortir, de produire des motions en elle, l'attirant tout entière dans l'amour de sa divine Majesté. Je dis : sans cause, sans aucun sentiment ni aucune connaissance préalable d'aucun objet grâce auquel viendrait la consolation par les actes de l'intelligence et de la volonté » (n. 330).

Et la définition de la consolation spirituelle qui est produite par Dieu seul : « J'appelle consolation le cas où se produit dans l'âme une motion intérieure par laquelle l'âme en vient à s'enflammer dans l'amour de son Créateur et Seigneur, et où elle ne peut plus aimer pour elle-même aucune chose créée sus la face de la terre, mais seulement dans le Créateur de toutes choses » (n. 316). « Au cours des *Exercices spirituels*, il est plus utile et bien meilleur, dans la recherche de la volonté divine, que 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 » (n. 15).

C'est à dessein que nous rapprochons ces textes centraux des *Exercices* du vocabulaire mystique de l'*inaction* que nous étudions, pour expliquer comment les *Exercices* ont pu subir aussi fortement le contrecoup des attaques dirigées principalement contre les mystiques et leur vocabulaire. Le résultat sera une interprétation ascétique des *Exercices*, l'accentuation d'une tendance volontariste qui, même chez les jésuites, persistera longtemps. Des jésuites participeront, au 17e siècle, à un certain courant antimystique. Nous en nommerons quelques-uns lorsque nous ferons l'histoire du mot *inaction* en français.

2. **Inactio.** — Les traducteurs latins des mystiques rhéno-flamands ont largement usé du terme d'*inactio*. Chaque fois que Henri Herp † 1477 écrit *inwerken*, *inwerking*, son traducteur, le chartreux Pierre Blomevenna, en 1509, met *inactio*, le plus souvent sans explication, quelquefois en y ajoutant : *inactio, id est : interna Spiritus Domini operatio*, ou une formule équivalente. Lorsque dans le texte original il est souligné que l'*inwerking* de Dieu dans l'âme entraîne pour celle-ci une passivité de plus en plus grande, le traducteur, s'il utilise le mot *inactio* pour marquer l'activité de Dieu, pourrait être tenté de jouer sur les mots et d'en créer un nouveau pour marquer l'inactivité de l'âme consécutive à l'activité de Dieu : *inactio*, par exemple, mais dans le sens de non-activité. Le latin ne répugne pas à de telles formations, au moins lorsqu'il s'agit d'adjectifs. « Il est quelquefois arrivé en latin que le même mot a pris la préposition *in* et le préfixe privatif *in* : *immixtus* « mêlé à », *immixtus* « non mélangé », *infectus* « souillé », *infectus* « non fait » (M. Bréal et A. Bailly, *Dictionnaire étymologique latin*, 9e éd., Paris, 1918, au mot : *in*). Quoi qu'il en soit, nous ne trouvons nulle part le double sens d'*inactio*. Seul, *inactio* dans son sens positif nous a été conservé.

Un exemple pris au *Directorium* de Herp où nous lisons le texte suivant, qui n'est pas à proprement parler une traduction, mais un prologue original de la plume de Pierre Blomevenna : « Igitur talia verba intelligenda sunt de annichilacione dissimilitudinis spiritus nostri ad Deum et etiam proprie actionis, a qua quodammodo cessat spiritus noster, dum *inactionem* — hoc est internam Spiritus Domini operacionem — patitur » (éd. L. Verschueren, Anvers, 1931, p. 5, ligne 137). Nous retrouvons *inactio*, toujours dans son unique sens positif, dans la *Margarita evangelica* de 1545. Nous avons essayé de prouver que cette traduction latine de l'*Evangelische Peerle* n'était pas de la main de Surius (*Laurent Surius... a-t-il traduit en latin la Perle évangélique?*, OGE, t. 35, 1961, p. 29-58).

Mais le terme rencontrera bientôt des oppositions. La crise qui l'affectera touchera également le vocabulaire mystique des traducteurs français.

L'*Index expurgatorius in libros Theologiae mysticae D. Henrici Harphii*, Paris, 1598, marque nettement une mise en garde officielle contre un langage dangereux qu'on n'arrive pas à bien comprendre : le vocabulaire mystique est déclaré suspect. *Inactio* n'échappe pas à cette suspicion. Le jésuite Jean Crombecius † 1626 l'attaque dans son *De studio perfectionis*, Anvers, 1613.

Maximilien Sandaeus † 1656, autre jésuite, dans un ouvrage rarissime reproduit en édition anastatique : *Pro theologia mystica clavis*, Cologne, 1640, au mot *inactio*, écrit : « Vocabulum est a recentioribus quibusdam mysticis usurpatum, sed nec ab iis satis explicatum, nec a vulgo intellectum ». Il renvoie à son propre ouvrage, *Theologia mystica*, Mayence, 1627, où sans employer le terme il décrit l'*illapsus mysticus* qui est en réalité l'*inactio* (Exercitatio 15 et 16), à Jean Crombecius, *De studio perfectionis*, et à Constantin de Bar-

banson, capucin, *Occultae semitae amoris divini*, Cologne, 1623, où nous avons retrouvé le mot aux pages 317, 318, 319 et 320. Un exemple (p. 319) : « In quo tandem statu, ita divina *inactione* ac amorosa fruitione repletur, ut modum etiam cooperandi, huic statui convenientem, addiscere facile possit, ulterius semper progredi contendens ».

Nous retrouvons aussi l'*inactio* chez un auteur espagnol, très en contact d'ailleurs avec les Pays-Bas, le carme Thomas de Jésus † 1627, dans sa *Censura in Theologia germanica*, qui date du début du 17e siècle. Nous y lisons, f. 47b : « De hac unione actualiter fruitiva fere nulla est apud « Germanicae Theologiae » auctorem mentio, quamvis alicubi quasi adumbrata inveniatur. Imo cum esset supra modum rerum spiritualium ignarus, maxime *inactionis Dei* et divinarum affectionum expers, huius unionis theoriam et multo minus experientiam non est assecutus ».

3. **Inaction.** — Au début du 17e siècle nous retrouvons le terme *inaction* dans les traductions ou dans les ouvrages d'auteurs mystiques qui s'inspirent principalement des rhéno-flamands. Aussi longtemps qu'ils restent sensibilisés à leur source, il comprennent clairement le sens du mot *inaction* et ils nous l'expliquent. Il n'y a aucune équivoque possible. Nous comptons 18 fois le mot *inaction* dans la *Perle* française de 1602. Laurent de Paris, dans l'édition princeps du *Palais de l'amour divin*, Paris, 1602 également, l'emploie 6 fois, toujours sans la moindre ambiguïté. Ces textes, qui ne sont pas des traductions, nous semblent tellement importants pour l'histoire du quiétisme, que nous croyons devoir les citer ici :

« ... mais quand il plaist à Dieu se saisir de nostre esprit, comme de son propre instrument, et l'engloutir en soy-mesme par sa saincte *inaction* ou operation intime, se commesurant à luy, et operant en luy ce que bon luy semble, sans que nostre esprit pour lors y meslange de ces actes proprietaires, icy l'imperfection cesse, et la perfection regne » (f. 12b) ;

« que si on y recognoist quelque chose de sa part, ce n'est qu'un simple abandon de soy à Dieu, sans forme, sans image d'action propre, divine, comme en se laissant cheoir en ce bien infiny, et de là en avant ce n'est qu'une souffrance et pure passion de l'*inaction* divine » (f. 182a) ;

« ... mais toutes ses œuvres là sont faictes sans naturelle inclination deliberée, ou humaine operation ; mais toutes sont operées par une surnaturelle, surmondaine et divine *inaction* et mouvement, parce que Dieu luy donne le goust, l'entendement, la volonté et la memoire comme il luy plaist » (f. 187a) ;

« ... si que l'on peut constamment asseurer d'une telle ame que Dieu n'endure aucun empeschement en elle en tous ses dons et *inactions* divines ; et pource qu'il la conduit jusques à la cime de perfection ; de sorte que toutes fois et quantes qu'il plaira à sa Majesté d'operer en elle que tousjours se rendant soupple et plyable à l'operation divine comme vraye deipatiente elle se presente libre... de luy obeyr et le laisser faire d'elle... » (f. 295b) ;

« Toutes les pensées qui regarderont la concupiscible... vous les devez du tout estouffer et aneantir, car elles empeschent infiniment l'*inaction* et operation divine au fonds de l'esprit » (f. 577) ;

« ... jusques à ce que Dieu lui mesme ne vous entretienne plus longuement par ses saintes, veritables et tres-discretes operations et *inactions* » (f. 590).

Nous ne retrouvons pas le mot dans les *Nopces spirituelles* de Jean Ruusbroec en 1606 ni dans l'*Abrégé de la perfection* d'Achille Gagliardi (cf DS, t. 6, col. 57-60) ou dans le *Bref discours de l'abnégation intérieure* de Pierre de Bérulle, qui datent respectivement de 1596 (? ou 1598) et 1597.

Quoiqu'il abonde dans Herp, il n'est jamais traduit comme tel par J.-B. de Machault, Paris, 1617, sauf à la p. 453 : « lorsqu'il pâtit l'*inaction*, c'est-à-dire l'opération intérieure de l'Esprit de Dieu en lui ».

Partout ailleurs nous trouvons les traductions suivantes : « l'opération intérieure et l'action de la grâce divine en nous » (p. 475) ; « l'action de Dieu en nous » (p. 517) ; « comme la grâce de Dieu l'enseignera en son action » (p. 523) ; « l'action divine » (p. 537) ; « l'action faite intérieurement par la grâce » (p. 545) ; « l'intérieure opération du Saint-Esprit » (p. 549) ; « l'opération intérieure tant vigoureuse » (p. 559) ; « la vigoureuse intérieure opération de la grâce » (p. 559) ; « par l'intérieure opération de Dieu » (p. 568) ; « par l'action intérieure du Saint-Esprit » (p. 573) ; « elle souffre en soi l'opération divine » (p. 579) ; « selon le mouvement et action intérieure du Saint-Esprit » (p. 585) ; « sa sainte action en l'âme » (p. 594) ; « la seule action de Dieu en l'âme » (p. 594) ; « l'action en l'âme » (p. 595) ; « vigoureuses actions du Saint-Esprit » (p. 595) ; « opération intérieure spirituelle » (p. 598), etc.

Si la traduction de Machault s'abstient de traduire *inactio* par *inaction*, sauf dans la préface, c'est sans doute parce qu'il veut tenir compte des corrections imposées par les instances romaines en 1585 et qui portent précisément sur ce vocabulaire. Même remarque à faire au sujet de la traduction française en 1623 du livre de Constantin de Barbanson *Occultae semitae amoris divini*, également de 1623, où nous retrouvions fréquemment le terme d'*inactio*. Les *Secrets sentiers de l'amour divin* n'omettent pas seulement le terme, mais aussi le contexte.

Benoît de Canfeld † 1610 toutefois, dans sa *Règle de perfection*, Paris, 1609, utilise toujours le mot *inaction*, sans vraisemblablement se soucier de la censure romaine. Il parle de la « vive et efficace *inaction* (de Dieu) » (Douai, 1632, p. 225) ; « sentir cette efficace *inaction* et vif attouchement de son bon plaisir » (p. 209) ; l'âme est dite « pâtissant l'*inaction* ou intime opération de l' Époux » (p. 277) ; « quelle œuvre si noble que son unique et douce opération en elle, sans qu'elle fasse rien que souffrir son *inaction* (de Dieu) » (p. 313) ; ou encore : « l'attraction ou *inaction* de l'Époux » (p. 398).

La réaction néanmoins devient de plus en plus accusée. Nous en percevons l'écho chez Jean Crombecius, *De l'Estude de perfection*, Saint-Omer, 1614 (traduction de son *De studio perfectionis*, Anvers, 1613, dont nous avons parlé plus haut), livre 1, chapitre 30 : « Que la perfection ne consiste en l'*inaction* de Dieu infuse et insinuée en l'essence de nostre ame, estant forclose toute action humaine » (p. 288-305). Crombecius attaque le vocabulaire de l'inaction comme une notion quiétiste avant la lettre et dénonce son caractère peu clair : « Cette *inaction* est incogneüe à plusieurs, obscure et difficile à entendre » (p. 302).

Antoine Civoré, jésuite, † 1668, dans les *Secrets de la science des saints*, Lille, 1651, donne à la page 274 la définition suivante : « L'*inaction* divine, l'avènement de Dieu en l'âme, c'est la même chose : avec cette différence que l'introversion se fait par choix et application de l'ame, l'*inaction* par actes reçus ». Après l'*Epistre dedicatoire* de son ouvrage, qui est comme une adaptation des *Exercices spirituels* de saint Ignace, Antoine Civoré note :

« Il ne faut pas que j'oublie à vous dire, qu'il y a en ces traités quelques pieces difficiles, qui ne sont point pour vous (pour les religieuses de Saint-André au « Chasteau de Tournay ») ny pour vos semblables : mais pour les directeurs, ausquels il

a fallu proposer un peu de philosophie et de theologie, pour les contenter et leur rendre le reste recevable : vous les pourrés passer legerement; et il les faudra obmettre, quand on fera la lecture de ce livre en commun... Si on trouve bon chés vous, ou en quelque autre communauté de ne pas donner communément à toutes le traité 3 (celui-là même où il est question de l'*inaction*) on a fait l'impression avec cette commodité, qu'il se peut separer des autres ».

Ce qui rendait suspecte l'inaction mystique de Dieu, c'était l'accentuation exagérée, semblait-il, de cette action divine. Il s'ensuivait, croyait-on, une dépréciation de l'action humaine qui se trouvait réduite à zéro, soit au point de vue de la prière, soit plus généralement au point de vue de n'importe quel engagement moral. On était amené à négliger tout effort en vue de son salut éternel. Le quiétisme, en sublimant ces exagérations, en arrivait à supprimer la collaboration humaine dans l'œuvre de la grâce, sinon en théorie, du moins en pratique. Les relations entre Dieu et l'homme étaient simplifiées à outrance.

Nous nous sommes demandé si la suraccentuation mystique de l'action divine, exprimée, symbolisée par le mot *inaction*, n'a pas amené insensiblement l'apparition d'un autre mot, qui lui faisait écho, tout en signifiant le contraire : *inaction* au sens négatif de cessation de l'activité, l'*inaction* de l'âme résultant de l'*inaction* de Dieu dans cette âme. Nous avons noté que le jeu de mots ne s'était pas produit à l'échelon du latin; nous supposons qu'il s'est produit, à l'échelon du français, non pas un jeu de mots où les deux termes auraient été juxtaposés dans une même phrase, mais l'appel irrésistible d'un nouveau concept « que l'on peut former sur le champ » comme le fait remarquer Vaugelas dans ses *Remarques* de 1646 en citant précisément le mot *inaction* dans son acception négative; ce nouveau concept, qu'on a soigneusement évité de trop rapprocher de l'ancien, connaîtra bientôt un engouement plus grand que ce dernier : l'*inaction* divine, ou opération de Dieu, mot mystique et difficile, mot suspect et étranger, fera bientôt place à son parfait homonyme, l'*inaction* humaine, qui dans un contexte mystique et dévot en apparaissait comme la conséquence, mais en dehors de ce contexte n'aura bientôt plus qu'un sens profane. Il faut dire que la clarté bien française du terme *inaction* au sens négatif aura tôt fait de reléguer totalement dans l'ombre l'*inaction* divine au sens positif.

On ne trouve pas *inaction* dans le *Dictionnaire* de Richelet de 1688, mais bien dans l'édition de 1728 : « *inaction*, cessation d'agir. Ce mot est nouveau, et l'on s'en sert en terme de dévotion ». La même définition est reprise dans l'édition de 1732. Mais on y ajoute un nouvel article : « *inaction*, se dit aussi en termes de guerre, de la cessation de toute action ». Il faut toutefois rendre toute son importance à la définition et à la description que donne le *Dictionnaire de Trévoux* (t. 3, Paris, 1743). Comme ses prédécesseurs, il confirme la naissance du mot *inaction* ou non-action dans des milieux dévots, où nous savons par ailleurs l'existence, non attestée par les dictionnaires, d'*inaction* au sens positif d'action de Dieu. Ceci confirme l'hypothèse que nous avons avancée plus haut d'une interaction des deux termes, l'un appelant l'autre à la vie mais ne subsistant guère ensemble. Nous aurons à nous demander si chez certains auteurs ne se retrouve pas le passage, sans doute inconscient, du sens positif au sens négatif, la substitution du second au premier. Or voici ce que dit le *Dictionnaire* de Trévoux :

« *Inaction* : cessation d'agir. C'est un mot assez nouveau qui a été fait par des gens illustres en savoir et en piété; on s'en sert particulièrement dans le style de dévotion... Les mystiques appellent *inaction*, une privation de mouvements, un anéantissement de toutes les facultés par lequel on ferme la porte à tous les objets externes, et l'on se procure une espèce d'extase durant laquelle Dieu parle immédiatement au cœur. Cet état d'*inaction* est le plus propre à recevoir le Saint-Esprit. C'est dans ce repos, et dans cet assoupissement, que Dieu communique à l'âme des sentiments et des grâces sublimes et ineffables. Quelques-uns ne la font pas consister dans cette espèce d'indolence stupide, ou cette suspension générale de tous sentiments. Ils disent que par cette cessation de désirs, ils entendent seulement que l'âme ne se détermine point à certains actes positifs, et qu'elle ne s'abandonne point à des méditations stériles, ou aux vaines spéculations de la raison; mais qu'elle demande en général tout ce qui peut être agréable à Dieu, sans lui rien prescrire. Dans tout cela il y a quelque chose de bon, et c'est ce qu'on trouve dans les bons et anciens mystiques; mais les nouveaux et faux mystiques y ont ajouté du leur, et ont même abusé des expressions, qui avant eux étaient et fort bonnes et fort innocentes. Ce sont leurs erreurs qui ont décrié les mots d'*inaction*, de quiétude, etc, parce qu'ils y ont attaché un mauvais sens, qui avant eux n'y était pas. Il est vrai cependant, à parler en général, que l'*inaction* n'est pas un fort bon moyen pour réussir auprès de Dieu. Ce ne sont point assurément nos actions qui nous attirent les grâces de Dieu, mais Dieu veut que nous agissions, et notre *inaction* ne lui est point agréable ».

Une fois qu'on ne soupçonne même plus l'existence du mot *inaction* dans son sens d'action de Dieu dans l'âme, on est amené à interpréter d'une façon embarrassée des textes assez clairs. M. Dubois-Quinard, dans son livre sur *Laurent de Paris. Une doctrine du pur amour en France au début du 17e siècle*, Rome, 1959, n'a pas saisi, semble-t-il, l'emploi du terme *inaction* chez Laurent de Paris. Elle part du mot *inaction*, formé par le *in-* préfixe négatif et *action*. De là des explications assez confuses. Inaction, est-il expliqué au glossaire (p. 367), « désigne la part de Dieu dans l'union. Vu la perfection divine, le mouvement ou l'action divins ne peuvent être envisagés que comme une inaction ». A la p. 98, nous lisons : « Sainte *inaction*, dira Laurent, en parlant de l'action de Dieu, parce que le dernier terme du mouvement est atteint : le repos. L'âme se repose en Dieu, et Dieu se repose en l'âme. L'assimilation est si parfaite que le silence s'établit. Mais un silence lourd de richesses intérieures. La parole est submergée par l'Être. L'Être est atteint. Il n'y a plus rien à dire, ni à faire ».

Éloi Hardouin de Saint-Jacques † 1661, récollet, emploie très fréquemment le mot *inaction* dans son sens nettement positif (cf DS, t. 7, col. 75-77). Dans *L'empire de Jésus-Christ souffrant dans les cœurs dans toute son estendue, menant en triomphe à l'union avec Dieu leurs estres, puissances et actions* (Paris, 1655), il écrit, parlant d'images nuisibles en la mémoire : « Ces images sont dites nuisibles... en ce qu'elles empêchent l'*inaction* de Dieu en l'âme » (p. 150).

Ou encore : « Les Personnes divines ne trouvant plus aucun acte de complaisance qui empêche leurs emplois (dans l'âme), ils y déploient toute l'immensité de leurs divines *inactions* » (p. 301). « Ces sublimes puissances de l'estre du cœur et du centre de l'âme, totalement disposées à recevoir les *inactions* divines... » (p. 304). « Sa chaleur (celle de l'action du Saint-Esprit dans la volonté) est si véhémente qu'elle semble brûler

tout un cœur, le consommer et le rendre comme un charbon ardent et le tirer jusque dans le feu immense du divin Amour... Mais autant que les Personnes divines dans ces *inactions* y associent les puissances (de l'âme), les faisant principes aussi bien qu'elles de ces actions sublimes... » (p. 315). « Ce renoncement (aux complaisances) consiste dans une indifférence passive aux *inactions* divines » (p. 320). « Le cœur estant dans la participation de cette vie divine par les *inactions* des Personnes divines... » (p. 323-324).

Toutefois, dans la préface de *L'empire de Jésus-Christ, souffrant dans les cœurs, se les assujettissant par trois dépendances d'estres...* (Paris, 1654), Hardouin employait le mot dans un sens moins clair et un lecteur non-averti du sens positif d'*inaction* avait bien des chances de le lire négativement :

Cette règle enseigne à une âme à faire régner absolument Jésus-Christ dans son cœur, luy assujettissant en tout son estre, ses puissances et actions, faisant qu'un cœur n'agisse que par Jésus, avec mesme motif qu'a eu Jésus-Christ, qui ne soit informé d'autres sentimens et n'aye plus d'actions ny de vie propre, mais par un anéantissement total de ses actes, de ses puissances et de sa vie propre, il soit dans une pleine disposition de recevoir les divines *inactions* de Jésus-Christ souffrant... »

Peut-être trouvons-nous chez Madame Guyon l'indice d'un glissement qui s'est effectué de la première à la seconde *inaction*, de l'*inaction* au sens positif à l'*inaction* au sens négatif. Dans ses *Justifications* (Cologne, 1720), elle signale quelques textes sur l'*inaction*, pris à Herp, mais chaque fois, semble-t-il, dans des acceptions douteuses : « Quand nous outrepassons toutes choses par amour, mourant à toute considération, nous entrons dans une certaine ignorance et obscurité; là, nous sommes mûs et revêtus du Verbe éternel, qui est l'image du Père, et dans l'*inaction* de notre esprit nous recevons une clarté incompréhensible » (t. 1, p. 233). Machault traduit le même passage par « cessation de toutes actions de notre esprit » (*op. cit.*, p. 631). Dans Herp nous lisons : « in ociositate spiritus ». Le terme *inaction* n'est-il pas imperceptiblement appelé par l'idée qui se trouve sous-entendue dans le premier membre de la phrase, qu'en vocabulaire rhéno-flamand nous aurions pu compléter de la façon suivante : « Quand nous outrepassons toutes choses par amour, mourant à toute considération, nous entrons dans une certaine ignorance et obscurité; là, nous sommes mûs (par l'*inaction divine*) et revêtus du Verbe éternel, etc, et dans l'*inaction* de notre esprit nous recevons une clarté incompréhensible ».

Il en est de même en un autre passage cité par Madame Guyon (p. 411) : « Ce degré s'appelle amour sans moyen, par lequel notre esprit s'exténue et s'anéantit, ses forces tombent et il s'évacue dans une certaine *inaction* ». C'est la façon dont elle rend « in quodam ociosum esse » que nous lisons chez Herp, et que Machault (p. 711) traduit : « un estre oisif ». Un peu de familiarité avec les rhéno-flamands nous amène à lire comme en filigrane : « Ce degré s'appelle amour sans moyen (ou *inaction divine*) par lequel, (ou par laquelle) notre esprit... s'évacue dans une certaine *inaction* ».

Le mot *inaction* dans son sens négatif est donc entré dans l'usage. Nous le trouvons chez Fénelon, dans ses *Maximes des saints* (1697; éd. A. Chérel, Paris, 1911, p. 251), où il condamne la maxime 24 : « Il vaut mieux demeurer dans une absolue *inaction* que de reprendre le moins parfait pour le plus parfait ». Fausse également la maxime 36 : « Les âmes transformées n'ont plus besoin d'exercer les vertus, pas même dans les cas précis de précepte ou de conseil. Hors de ces temps, elles peuvent être dans un vide absolu et une *inaction* intérieure » (p. 283).

Toutefois, il nous semble que c'est chez l'ursuline Marie de l'Incarnation † 1672 que l'emploi du terme *inaction* est le plus révélateur du passage du sens positif au négatif. *Inaction*, c'est vrai, ne s'y trouve jamais formellement dans le sens de l'opération intérieure de Dieu, mais l'idée est partout exprimée; le mot *inaction* a, chez elle, sans doute aussi le sens négatif de cessation de l'activité, mais on le perçoit également comme positif, on le sent simultanément comme une occupation de Dieu, comme une possession de Dieu.

Quelques exemples : « Le désir que j'avais de suivre ce livre (il s'agit d'un livre de méditation) de point en point me faisait recommencer tous les jours mes violences, et mon mal renforçait : ce qui me jeta en une *inaction* que je prenais avec mon mal de tête par manière de souffrance. J'avais cependant un très grand repos d'esprit, une paix accompagnée de la présence de Dieu et ma volonté doucement adhérente à lui » (*Relation de 1654*, éd. A. Jamet, *Écrits spirituels et historiques*, t. 2, Paris, 1930, p. 192).

« Il est vrai qu'alors que les puissances de l'âme sont attachées et liées en sorte qu'elles sont à une *inaction* et réduites à ne pouvoir s'aider ni aider la partie inférieure, qui est abandonnée à la souffrance de la tentation, la peine est bien grande » (p. 225).

« Le cœur n'est jamais dans l'abattement, il est toujours vigoureux quand il faut traiter avec Dieu, et lorsque dans la conversation qu'il est obligé d'avoir avec les créatures il est interrompu, son *inaction* est un repos et une simple attention à Celui de qui il se sent possédé, sans que cette attention empêche le commerce du dehors, pourvu qu'il soit dans l'ordre de l'obéissance ou de la charité » (lettre du 22 octobre 1649 à Claude Martin, *ibidem*, t. 4, p. 253).

« Ensuite elle (l'âme) s'endort avec beaucoup de douceur et de suavité sur ces mamelles sacrées; ses aspirations néanmoins ne se reposent point, mais plutôt elles se fortifient tandis que tout le reste se repose, et elles allument dans son cœur un feu qui semble la vouloir consommer; d'où elle entre dans l'*inaction* et demeure comme pâmée en Celui qui la possède » (lettre de juillet 1663 à Claude Martin, dans P. Renaudin, *Marie de l'Incarnation*, Paris, 1942, p. 207).

Il faut rapprocher ce dernier texte de l'ursuline d'un autre de Benoît de Canfield où *inaction* a un sens nettement positif pour sentir comment les deux termes s'appellent comme par association de contraires :

« Cette continuation se fait en deux façons, l'une par la seule influence, suave opération et très intime *inaction* de cette seule volonté (divine), par lesquelles elle anéantit toutes les actions de l'âme, et la simplifie et consomme en elle; l'autre se fait non par cette seule opération mais aussi par quelques très subtiles industries de notre côté, non que telles industries soient des actes de l'âme, ains tant s'en faut qu'au contraire elles servent pour asssoupir toutes opérations d'icelle et pour la rendre nue » (*Règle de perfection*, 3e partie, ch. 3, p. 288; cf L. Cognet, *Histoire de la spiritualité*, t. 3, Paris, 1966, p. 254).

Le terme va peu à peu devenir profane, sans plus aucun rapport avec la mystique, ni même avec le quiétisme. Terme très familier, que l'on trouve déjà comme tel, chez Marie de l'Incarnation : « Dans l'incommodité habituelle de mon mal, je devrais toujours être au lit et dans l'*inaction*; et cependant je n'arrête pas un moment. Je suis la première levée et la dernière couchée;

il est rare que je prenne quelque ¡repos! » (à Claude Martin, cité dans P. Renaudin, *op. cit.*, p. 27).

J.-P. Van Schoote, *Les traducteurs français des mystiques rhéno-flamands et leur contribution à l'élaboration de la langue dévote à l'aube du* XVIIe *siècle*, RAM, t. 39, 1963, p. 319-337.

Jean-Pierre Van Schoote.

INCARNATION (spiritualité d'). — De tout temps, les penseurs chrétiens ont maintenu la valeur des réalités corporelles et charnelles comme œuvres de création, et des activités sociales et politiques comme objet de la morale chrétienne, avec des atténuations parfois excessives mais inspirées dans leur fond par la doctrine paulinienne du conflit entre la chair et l'esprit.

Ce n'est cependant qu'au 20e siècle, avant et après la seconde guerre mondiale, que le *devoir d'incarnation* devient un thème courant dans une littérature spirituelle destinée à un large public. L'apparition de ce thème est lié à l'évolution de la société, à la diffusion de la culture, au partage croissant des responsabilités entre les personnes; il est developpé en relation étroite avec d'autres thèmes philosophiques, théologiques ou spirituels : humanisme et anthropologie, existentialisme et historicité, théologie du Corps mystique et de l'Église, théologie des « réalités terrestres » et du laïcat, doctrine sociale de l'Église et action temporelle du chrétien, spiritualité du corps et du mariage, idées-forces de « témoignage », de « signe », de « mission ». Plus étroitement encore, la spiritualité d'incarnation est liée au développement de l'Action catholique, sous l'impulsion de Pie XI (encycl. *Quas primas*, 11 décembre 1925).

Quelques formules, empruntées à des ouvrages typiques, permettront de saisir le sens de ce courant d'idées, trop complexe pour être enfermé en une définition précise, et feront apparaître comment il peut se fonder sur le dogme de l'Incarnation du Verbe. La spiritualité d'incarnation répond à une « dimension nouvelle de la chrétienté » (étude sous ce titre par M.-D. Chenu, Paris, 1937, et *Vie intellectuelle*, 25 décembre 1937, p. 325-351), « car l'Incarnation de Dieu, dont elle est le signe et le mystère à la fois, ne s'est pas faite une fois pour toutes dans un coin de Judée; elle dure toujours, elle vaut toujours, elle vaut partout, et tout ce qui échapperait à son emprise dans l'homme et, par l'homme, dans ce monde distendu et magnifique, retomberait à sa misère : la rédemption du monde serait pour autant manquée » (*ibidem*, p. 7 et 327). Elle appelle « un style nouveau de sainteté... qu'on peut caractériser avant tout comme la sainteté et la sanctification de la vie profane » (J. Maritain, *Humanisme intégral*, Paris, 1936, p. 134); en suivant « cette loi de descente de l'Amour incréé dans les profondeurs de l'humain pour le transfigurer » (p. 136), il s'agit de « faire passer une *réfraction* réelle de l'Évangile dans l'ordre culturel et temporel » (p. 237). En effet, « l'Incarnation admise, une voie de salut apparaît sur le monde, s'élevant de partout où la matière entrait en conflit avec l'esprit et qui les mène l'une et l'autre à la réconciliation : voie de sainteté, dont le Christ apparu sur notre horizon est l'astre générateur » (V. Poucel, *Mystique de la Terre*, t. 3 *Incarnation*, Le Puy, 1942, p. 111). Par suite, « une vraie vie chrétienne ne peut rester indifférente à la réalité sociale dans laquelle elle trouve un statut terrestre; elle veut descendre jusqu'aux humbles sociétés et leur communiquer quelque chose de sa supériorité de nature, un peu comme le Verbe, en s'incarnant, a assumé une nature humaine et a agi en homme, sans rien perdre de son autonomie radicale et de la transcendance qu'il possède toujours en tant que seconde personne de la sainte Trinité » (G. Thils, *Théologie des réalités terrestres*, Bruges-Paris, 1947, p. 9, résumant Y. de Montcheuil, *Vie chrétienne et action temporelle*, dans *Construire*, t. 12, 1943, p. 94-116; cf J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, coll. Théologie 6, Paris, 1945).

En Allemagne, des idées semblables sont développées à la même époque autour des thèmes de *Mitsein*, *Mitmensch*, *Leib*, *Leiblichkeit*; cf LTK, t. 6, 1961, col. 903-906 avec indications bibliographiques.

Après la seconde guerre mondiale, la « spiritualité d'incarnation » a été contestée au nom d'une « spiritualité de transcendance », orientée dans un sens eschatologique (cf G. Thils, *Transcendance ou Incarnation?*, Louvain, 1950, et B. Besret, *Incarnation ou eschatologie? Contribution à l'histoire du vocabulaire... 1935-1955*, coll. Rencontres 66, Paris, 1964. Les valeurs nouvelles que véhiculait ce thème ont été reprises par les grands documents du concile du Vatican II, *Lumen gentium*, *Gaudium et spes*, *Apostolicam actuositatem*.

En plus des ouvrages cités ci-dessus et de leurs bibliographies respectives, on se référera aux articles du Dictionnaire où les thèmes essentiels de la spiritualité d'incarnation se trouve présentée sous ses divers aspects : Devoir d'état, États de vie, Famille, Fraternité, Homme (§ III), Humanisme, Humanité du Christ, Image et ressemblance (§ VI), Imitation du Christ, Intention, Jésus-Christ, Laïcat, Mariage, Travail, etc.

Aimé Solignac.

INCARNATO (ou Incarnati, Fabio), prêtre, 16e siècle. — Nous n'avons que des données très vagues sur ce prêtre napolitain. Fabio Incarnato fut professeur de théologie et édita plusieurs ouvrages de théologie morale, avec des préoccupations pastorales très nettes. On ignore quand il mourut, probablement au début du 17e siècle.

Le catalogue de ses œuvres est aussi difficile à établir que les étapes principales de sa biographie. Nous avons repéré les titres et les éditions suivantes : *Scrutinium sacerdotale*, manuel de formation sacerdotale (Venise, 1587; 5e éd., 1597; Cologne, 1610; Paris, 1611, 1617; Rouen, 1619, 1622, 1629, 1642; Lyon, 1646); l'ouvrage, plusieurs fois revu et augmenté par l'auteur ou par d'autres, a été traduit en italien par Bartolomeo Dionigi da Fano (Venise, 1593). — *Directorium clericorum*, Naples, 1593. — *Gemma confessorum et poenitentium..*, Venise, 1595, 1615. — *Scala Paradisi*, dont nous connaissons la traduction italienne, *Scala del Paradiso raccolta del... F. Incarnato.., divisa in sei Trattati*, Venise, 1613. — *Speculum curatorum, ... Ecclesiae, ...divini amoris*; ces trois traités forment un ouvrage en trois parties; trad. italienne, *Specchio de' curati..*, Venise, 1613.

A côté de ces éditions, une liste des « Opera quae autor edidit », figurant en tête de l'édition du *Scrutinium sacerdotale* de Venise, 1597, mentionne bien d'autres traités que nous n'avons pas retrouvés et dont il est difficile de dire s'ils représentent des ouvrages indépendants ou des parties d'ouvrages.

Dans les livres d'Incarnato que nous avons vus, l'auteur offre aux prêtres ou aux chrétiens cultivés un

enseignement à la fois canonique, moral, liturgique et même spirituel; ce dernier apparaît, par exemple, à propos des vertus cardinales, des dons du Saint-Esprit, des œuvres de miséricorde et des béatitudes (*Scrutinium sacerdotale*, 1e partie, traités 8-11).

A propos du rôle du confesseur, Incarnato souligne que celui-ci ne doit pas se contenter d'une connaissance matérielle des fautes et d'une absolution; il doit s'efforcer de connaître la situation sociale et l'état de la conscience de ses pénitents, de façon à les conseiller d'une manière adaptée, et de les orienter par des efforts réalistes vers la perfection chrétienne. C'est l'occasion pour Incarnato de proposer diverses manières d'interroger les pénitents selon leur « état » : prêtres, clercs, bénéficiers, juges, avocats, notaires, enseignants, étudiants, docteurs, marchands, citadins, paysans, mariés et célibataires, garçons et filles, etc. Il y a là matière à des observations intéressantes sur la vie chrétienne de la société italienne de l'époque.

N. Toppi, *Biblioteca napoletana*, Naples, 1678, p. 79. — G. B. Tafuri, *Istoria degli scrittori nati nel regno di Napoli*, Naples, 1744-1770, t. 3, vol. 3, p. 420. — B. Chioccarelli, *De illustribus scriptoribus qui in civitate et regno Neapolis... floruerunt*, t. 1, Naples, 1780, p. 158. — C. Minieri Riccio, *Memorie storiche degli scrittori... di Napoli*, Naples, 1844, p. 166.

Felice da Mareto.

« **INCENDIUM AMORIS** ». Voir Richard Rolle de Hampole † 1349.

INCHINO (Gabriel), chanoine régulier du Latran, 1548-1608. — Gabriel Inchino, né à Vicence en 1548, chanoine régulier du Latran, parcourut les villes d'Italie comme prédicateur; ses livres donnent le lieu et la date des sermons publiés, qui s'échelonnent de 1574 à 1579 et furent prononcés à Crema, Ravenne, Palerme, Cosenza et Naples. Il appartint au couvent Saint-Barthélemy de Vicence, où il semble qu'il soit mort en 1608.

On garde deux ouvrages de sermons très développés et qui sont plutôt des traités sur les quatre fins dernières et sur les « divines voyes du ciel » (la pureté de la conscience, les bonnes œuvres, la fuite du péché et la pénitence). Inchino enseigne une « philosophie chrétienne » dont les traits les plus saillants sont le moralisme, l'humanisme avec son abondance fleurie et l'importance donnée aux anciens, et enfin une teinte de stoïcisme.

Prediche sopra i quattro novissimi, Venise, 1593 (publié à l'insu de l'auteur), 1596 (par l'auteur), 1601 (éd. revue et augmentée); — trad. latine par le chartreux Antoine Dulcken († 1624; DS, t. 2, col. 757-758), Cologne, 1608, 1609, 1613, 1616, 1632; — trad. française par « I.S. a S. Maria », Paris, 1604; Rouen, 1609; Lyon, 1609, 1610.

Le vie celesti, Venise, 1603; — trad. latine par A. Dulcken, Cologne, 1609, 1616; Venise, 1610; — trad. française par le franciscain toulousain Jean Blancone (DS, t. 5, col. 1636), Paris, 1604, 1610; Mons, 1605.

Bibliothèque nationale de Paris, *Catalogue des imprimés*, t. 75, Paris, 1922, col. 880-881. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table.

A. Possevin, *Apparatus sacer*, t. 1, Cologne, 1608, p. 611. — G. Pennotto, *Generalis totius S. ordinis clericorum canonicorum... historia*, Rome, 1624, p. 641, 791. — C. Rosini, *Lyceum lateranense*, t. 1, Césène, 1649, p. 336-339. — *Enciclopedia cattolica*, t. 6, Vatican, 1951, col. 1761-1762.

André Derville.

INCONNAISSANCE. Sur ce thème voir, entre autres articles : Contemplation, Denys l'Aréopagite, Dieu (connaissance mystique), Eckhart, Extase, Illumination, Images et contemplation, Nuit, Ténèbres, Théologie négative, etc.

L'ouvrage anonyme anglais du 14e siècle, *The Cloud of Unknowing*, *sera présenté à* « Nuage *de l'inconnaissance* ».

INCONSCIENT. — La référence à un psychisme inconscient, même si cette notion suscite encore, chez de nombreux auteurs, critiques et contestations, est, semble-t-il, l'un des traits les plus marquants de la psychologie contemporaine. Tout un aspect de l'existence humaine, — aspect obscur, par définition, et, par là, quelque peu inquiétant —, se trouve ainsi mis en lumière, et les nombreux problèmes que soulève cette découverte ne peuvent manquer d'avoir d'importants retentissements dans le domaine de la vie morale et religieuse de l'homme d'aujourd'hui.

Parler de l'inconscient, c'est évoquer nécessairement le nom et l'œuvre de Sigmund Freud. C'est donc à lui que nous nous référerons essentiellement. Il serait pourtant naïf de prétendre que rien n'a précédé la découverte freudienne et qu'après lui rien n'a pu être dit. Nous présenterons donc brièvement les théories et expériences préfreudiennes de l'inconscient (1); nous nous attarderons davantage à la conception psychanalytique telle que Freud et ses disciples l'ont élaborée (2); nous dirons ensuite un mot de certaines positions divergentes, celle de Jung notamment, plus orientée vers la mythologie avec sa théorie des archétypes et de l'inconscient collectif (3); nous conclurons enfin par quelques réflexions critiques (4).

1. **Théories et expériences préfreudiennes.** — 1° Les philosophes. — Il serait facile de retrouver, dans l'antiquité, des croyances qui anticipent singulièrement sur nos modernes théories de l'inconscient. Que l'on songe, pour nous en tenir aux grecs, à l'importance des rêves, aux pratiques divinatoires de la Pythie de Delphes, etc. Le *démon* de Socrate, « dont la voix, depuis son enfance, l'avait constamment détourné, par quelque *signe* divinatoire, de ce qui devait être son mal » (L. Robin, *La pensée grecque et les origines de l'esprit scientifique*, 2e éd., Paris, 1948, p. 185), ouvre incontestablement sur un au-delà de la conscience claire et annonce, *mutatis mutandis*, certaines analyses de la *Traumdeutung* freudienne ou de la *psychologie de l'inconscient* de C. G. Jung.

Mais, plus près de nous et de façon plus précise, nous trouvons les noms de Leibniz, de Kant, de Schelling, de Schopenhauer. Le premier nomme *petites perceptions* ces sensations dont nous n'avons pas conscience et qui, pourtant, forment le fond de notre caractère et influent sur nos actions conscientes. Chez Emmanuel Kant, on le sait, un au-delà de la conscience est postulé tant du côté de la chose-en-soi (le *noumène*) que du côté de l'*aperception transcendentale* (le « *Je pense* »). Il est vrai que nous sommes ici au niveau de ce que G. Dwelshauvers nommait l'*inconscient rationnel*, à l'œuvre dans la synthèse mentale (*L'inconscient*, p. 16).

Mais c'est surtout avec les grands philosophes postkantiens que s'élabore une véritable métaphysique de l'inconscient. Il serait trop long d'analyser ici l'œuvre de Friedrich Schelling. Disons seulement que, dans le

Système de l'idéalisme transcendantal (1800), il établit que c'est le même esprit organisateur qui anime le monde et qui anime la conscience; cependant, dans le monde, cet esprit, tout en étant volonté comme en nous, n'est pas conscient, il est sans conscience *(bewusstlos)*. En nous seulement, il prend conscience de lui-même; la même activité qui est productrice avec conscience dans la liberté, l'est sans conscience dans la nature. « Ainsi cette identité originelle de l'activité qui crée le monde et de l'activité qui s'exprime dans la volonté, se manifeste dans ses produits que sont les choses : celles-ci apparaissent donc comme les produits d'une activité à la fois consciente et non-consciente ». On reconnaît la véritable nature de cette activité unique quand, revenant à son principe, le *moi*, elle apparaît pour ce qu'elle est en elle-même, subjective et consciente; mais, ayant été, dans la nature, non-consciente, elle ne cesse pas de l'être et demeure, comme il est clair dans la création artistique, à la fois consciente et non-consciente : le monde et l'art sont donc les deux créations où l'esprit est à la fois conscient et non-conscient. Finalement, l'accord entre nécessité et liberté, entre ce qui est reconnu par l'intelligence et ce qui est réalisé par la volonté n'est possible que dans une identité absolue, qui comprend à la fois le non-conscient et le conscient, mais qui ne peut jamais être elle-même épuisée par la conscience : c'est l'*inconscient Éternel.*

« Soleil éternel dans le royaume des esprits, (cet inconscient éternel) ne devient jamais objet, mais marque de son identité tous les actes libres..; il est l'intermédiaire éternel entre le subjectif qui se détermine lui-même en nous et l'objectif ou intuitif; il est le fondement de l'ordre dans la liberté et de la liberté dans l'ordre de l'objectivité » (citations de Schelling et commentaire par Dwelshauvers, op. *cit.*, p. 347-349).

Nous retrouverions dans Friedrich Hegel certains thèmes analogues, mais c'est surtout à Schopenhauer que se réfèrent nombre d'études actuelles sur l'inconscient. Dans son ouvrage de 1818, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Arthur Schopenhauer affirme que le Monde est essentiellement *Volonté*, mais il entend par là une force irrationnelle et active qui agit à tous les niveaux de la Nature, dont l'homme est le point d'aboutissement. Dans cette perspective, l'essence de l'homme est, à un degré d'objectivation déterminé, cette *volonté sans conscience* : connaissance, raison, intelligence sont donc au service de cette force; bien plus, les motifs conscients de notre activité ne sont qu'un paravent, ils masquent les intentions véritables de cette « volonté » qui nous meut, intentions que nous ignorons le plus souvent (J.-C. Filloux, *L'inconscient*, p. 10-11).

Deux philosophies, enfin, se présentent expressément comme des « philosophies de l'inconscient », celles de Carl-Gustav Carus (*Vorlesungen über Psychologie*, 1831; *Psyche*, 1846) et d'Eduard von Hartmann (*Philosophie des Unbewussten*, 1869). « L'inconscient, écrit le premier, est l'expression subjective désignant ce qu'objectivement nous connaissons sous le nom de Nature » (trad. Filloux, *op. cit.*, p. 11). Au niveau de l'esprit humain, conscient et inconscient sont en dialogue incessant, le second étant l'élément fécondant et créateur. « Il est donc une région de la vie de l'âme où réellement ne pénètre jamais aucun rayon de conscience : nous pouvons l'appeler *inconscient absolu*... Nous avons en outre un *inconscient relatif*, ce domaine d'une vie déjà parvenue à la conscience, mais temporairement redevenue inconsciente » (*ibidem*, p. 12). Le domaine privilegié de ce dialogue entre inconscient et conscient est le *sentiment*, et sa manifestation la plus symptomatique en est le rêve. « La connaissance de la vie psychique consciente, conclut Carus, a sa clef dans la région de l'inconscient » (*ibidem*, p. 13). Freud n'est pas loin.

De façon similaire, Hartmann insiste sur l'influence dominatrice du psychisme inconscient, mais il distingue clairement deux types d'inconscient : l'inconscient dans la vie corporelle et l'inconscient dans l'esprit humain. Le premier, selon lui, est le « principe intérieur » de l'organisme, celui que requiert la finalité des phénomènes physiologiques : réflexes, instincts, etc, qui ne sauraient s'expliquer dans une perspective uniquement matérialiste. Le second est à l'œuvre dans la vie proprement spirituelle, intellectuelle et affective : perception, formation des concepts, amour et plaisir, voire découvertes géniales.

Nous pouvons arrêter ce bref rappel : bien d'autres systèmes philosophiques seraient à évoquer, par exemple, certains aspects de Maine de Biran ou d'Henri Bergson, mais nous nous en tenons aux philosophes pour qui le thème de l'inconscient est central et explicite. Nous reviendrons, dans notre conclusion, sur certains auteurs qui, comme Sartre ou Merleau-Ponty, ont critiqué explicitement la notion d'inconscient.

2° Les recherches expérimentales. — Les observations et les travaux expérimentaux concernant l'inconscient nous ramènent de la philosophie à la psychologie, ou, plus précisément, à la psychopathologie et à la psychiatrie. C'est en effet à propos d'une maladie « nerveuse », l'hystérie, de certaines dissociations de la personnalité et d'un mode de traitement, l'hypnose, que s'est peu à peu imposée et précisée la notion psychologique d'inconscient.

Les grands noms sont ici ceux de Pierre Janet (*L'automatisme psychologique*, 1889), d'Alfred Binet (*Les altérations de la personnalité*, 1892), de Théodule Ribot (*Les maladies de la personnalité*, 1885; *La Vie inconsciente et les mouvements*, 1914), plus anciennement, de Jean-Martin Charcot (*Leçons sur les maladies du système nerveux*, 1872-1883), de Hippolyte Bernheim (*De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, 1886; *Hypnotisme, suggestion, psychothérapie*, 1891), auxquels on peut ajouter l'américain Morton Prince (*Dissociation of a Personality*, 1906).

Sans entrer dans le détail de ces recherches, rappelons seulement que les divers symptômes hystériques paraissaient pouvoir être provoqués et interrompus par suggestion hypnotique : de là à considérer l'hystérie comme une sorte d'autosuggestion, il n'y avait qu'un pas. L'origine essentiellement psychique de la maladie se trouvait alors démontrée. Mais les mêmes symptômes hystériques présentaient une autre particularité : ils apparaissaient à l'observateur comme des *actes inconscients* intelligents, diversifiés, en relation avec une activité psychique s'exerçant absolument en dehors de la « conscience principale »; à la limite, on se trouvait en présence de « personnalités multiples », d' « états seconds », sans que le sujet puisse établir un lien quelconque entre ses diverses « consciences ». Parallèlement à ces études sur l'hystérie, les travaux sur la suggestion hypnotique montraient la possibilité d'influer à son insu sur le comportement d'un sujet, que ce soit pendant l'hypnose ou après (suggestion post-hypnotique).

« C'est à la persistance d'une pensée subconsciente, écrit Pierre Janet, que je rapporte l'action de la plupart des suggestions post-hypnotiques... L'idée qui a été suggérée pendant le somnambulisme ne disparaît pas après le réveil, quoique le sujet semble l'avoir oubliée et n'en conserver aucune conscience normale » (*Automatisme psychologique*, p. 267-269; cf Filloux, *op. cit.*, p. 27). Sur toute cette question, voir *Traité de psychanalyse*, t. 1 *Histoire*, ch. 1 Les précurseurs de Freud, par S. Nacht, p. 1-15.

Il est donc possible de distinguer, dans ces perspectives, avec J.-C. Filloux (*op. cit.*, p. 28) : a) l'inconscience de certains mouvements exécutés (écriture automatique, somnambulisme, etc); b) l'inconscience du travail psychologique dirigeant ces mouvements; c) l'inconscience des perceptions intervenant dans ce travail (ordres donnés dans la distraction ou l'hypnose); d) l'inconscience de souvenirs (soit que ceux-ci réapparaissent sous hypnose, soit qu'ils provoquent, après l'hypnose, des actions conscientes).

Dans l'*État mental des hystériques* (1894) et les *Névroses et idées fixes* (1898), Pierre Janet attribue ce rétrécissement du champ de conscience à un « épuisement cérébral », à une « faiblesse morale particulière », à l' « impuissance que présente le sujet faible de réunir, de condenser ses phénomènes psychologiques, de les assimiler à sa personnalité » (*État..*, t. 2, p. 270-274). D'où une sorte de *dissociation* psychique, à partir de laquelle se développent des idées fixes subconscientes. Hystérie, sommeil, somnambulisme donnent à ces idées fixes l'occasion de se manifester sous forme d'actes, de paraboles, de rêves ou de symptômes. Mieux encore, « les sujets mis en somnambulisme (peuvent, si on les interroge) expliquer très clairement l'idée qui les obsède et rendre compte par le menu de toutes les sensations, de toutes les images qui ont déterminé et qui déterminent encore les accidents » (p. 101 svv; cf Filloux, *op. cit.*, p. 30).

Telles sont les observations qui établissent l'existence d'un psychisme inconscient; il restera à explorer le domaine ainsi découvert et à élaborer une théorie susceptible de rendre compte de tous ces phénomènes : ce sera essentiellement l'œuvre de Freud.

2. **L'inconscient dans la perspective psychanalytique.** — A l'origine, les travaux et les observations de Sigmund Freud (1850-1939) se situent dans la même ligne que les recherches de Charcot et de Janet. Il suffit, pour s'en convaincre, de se reporter à ses *Études sur l'hystérie* (1895), publiées en collaboration avec J. Breuer. Origine psychique des symptômes hystériques, « libération » par la suggestion et l'hypnose *(catharsis)*, influence de représentations inconscientes, rien de tout cela ne semble le distinguer beaucoup de ses prédécesseurs. Très vite, cependant, il se voit amené à prendre ses distances : pour des raisons d'abord pratiques, il abandonne l'hypnose et la suggestion et utilise une méthode plus souple, celle des *associations libres*. La règle fondamentale est alors, pour le client, de *dire*, sans réticence ni auto-critique d'aucune sorte, les « idées » qui lui viennent à l'esprit, si insignifiantes ou saugrenues qu'elles puissent paraître. Dans ces conditions, des souvenirs surgissent, apparemment sans lien, des *rêves* sont racontés, des scènes remontent à la conscience, qui, de proche en proche, permettent de pénétrer, au-delà du conscient, dans le psychisme inconscient du sujet.

Mais une telle cure (à laquelle Freud donne le nom de *psychanalyse*) se heurte bientôt à une difficulté : le malade semble *résister* et il faut parfois toute l'insistance de l'analyste pour que les associations soi-disant « libres » puissent continuer. C'est précisément quand cette difficulté peut être surmontée que la libération du patient peut être obtenue. Constatation capitale : la cause de la maladie est donc du même ordre que cette résistance, puisque la guérison intervient quand celle-ci disparaît. L'hystérique, et Freud étend bientôt cette explication aux autres névroses, souffre d'une sorte de résistance intérieure à la prise de conscience de certains souvenirs, en un mot, il souffre de ce qu'on appellera désormais *refoulement*.

Le mot *inconscient* cesse alors d'avoir un sens purement descriptif, il est conçu comme une *réalité dynamique*, comme l'un des termes du conflit psychique dont souffre le malade.

Une autre remarque s'impose : diverses observations, entre autres celles qu'il fait au cours de sa propre autoanalyse, amènent Freud à généraliser ses conclusions et à les étendre bien au-delà du domaine de la pathologie. Des ouvrages comme *L'interprétation des rêves (Die Traumdeutung)*, la *Psychopathologie de la vie quotidienne (Zur Psychopathologie des Alltagslebens)*, *Le mot d'esprit dans ses rapports avec l'inconscient (Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten)*, qui datent des premières années de la carrière psychanalytique de Freud (entre 1899 et 1905), en sont le témoignage : *rêves*, *oublis*, *actes manqués*, etc, apportent la preuve que *des motifs inconscients sont à l'œuvre sous l'activité la plus « normale »*. Une théorie d'ensemble sera donc à élaborer qui rende compte des possibilités diverses ouvertes devant le sujet humain : vie psychique « normale », névrose, perversion, délinquance ou même psychose. Dans une telle théorie, pense Freud, le rôle primordial est dévolu à l'*inconscient*. Mais, cet inconscient, comment le conçoit-il?

1° Préconscient et inconscient. — Il faut tout d'abord noter que tout ce qui n'entre pas dans le champ de conscience n'est pas, pour autant, inconscient au sens freudien. Freud distingue, en effet, dans le psychisme non-conscient, deux systèmes nettement différents : ce qu'il appelle le *préconscient* et l'*inconscient* proprement dit. L'un et l'autre sont inconscients au sens descriptif, mais les contenus du premier, bien que non présents actuellement à la conscience, sont (en droit) facilement actualisables et peuvent, de fait, être évoqués par le sujet. Il s'agit donc de souvenirs et de connaissances qui demeurent « à la disposition du sujet » et qui, selon Freud, sont étroitement liés au langage verbal, aux « *représentations de mots* ». Une certaine censure existe bien entre le préconscient et le conscient, mais, contrairement à celle qui sépare préconscient et inconscient, elle sélectionne plus qu'elle ne perturbe et favorise ainsi l'*attention* (J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, art. *Préconscient*, p. 321). L'inconscient, lui, n'est pas directement ni facilement évocable et c'est ce que nous devons maintenant examiner.

2° Inconscient, « lieu psychique ». — La cure psychanalytique conduit à supposer que l'*inconscient* se présente comme un « lieu psychique », comme un système qui a ses contenus, ses mécanismes, peut-être même une « énergie » spécifique. Dans des formules qui s'inspirent de la biologie et de la neurologie, Freud décrit de façon quasi-spatiale l'*appareil psychique* et

discerne des domaines nettement séparés les uns des autres par des frontières : c'est ainsi que la première *topique* distingue les systèmes du *conscient*, du *préconscient* et de l'*inconscient*, alors que la seconde, postérieure à 1920, distinguera le *ça* (inconscient), le *moi* (en partie conscient et en partie inconscient) et le *surmoi* (inconscient). C'est surtout la première topique qui nous intéresse ici. Précisons ce qui concerne l'inconscient.

1) *Inconscient et pulsion.* — *L'inconscient* proprement dit est constitué par ce que la psychanalyse nomme les « représentants de la pulsion ». Ce mot de *pulsion* traduit le mot allemand *Trieb*, que l'on a rendu souvent par le terme français d'*instinct*. En réalité, dans la terminologie freudienne, instinct renvoie à un comportement animal, fixé par l'hérédité, caractéristique de l'espèce, préformé dans son déroulement et adapté à son objet, tandis que la *pulsion* est un processus dynamique consistant dans une poussée, qui a sa source dans une excitation corporelle (état de tension), plus précisément dans une excitation interne de l'organisme, et dont le but est justement de supprimer cet état de tension *(principe de plaisir)* grâce à un objet qui, loin d'être toujours spécifique, peut souvent apparaître comme variable, contingent et dépendant de l'histoire personnelle du sujet. L'étude de la sexualité humaine est, à cet égard, révélatrice.

Freud distingue, en effet, parmi les pulsions fondamentales, d'une part les *pulsions d'auto-conservation*, ou *pulsions du moi*, dont le prototype est la faim et dont l'objet est relativement fixé (la nourriture), et d'autre part les *pulsions sexuelles (libido)*, dont l'influence, très précoce, puisque Freud la retrouve jusque dans la petite enfance, déborde largement la sphère de la génitalité et dont l'objet, de prime abord, n'est pas biologiquement déterminé; leurs modalités de satisfaction pourront, en effet, être liées à des zones corporelles fort diverses *(zones érogènes)*, à des activités différentes (comme il apparaît surtout dans les perversions) et à des jeux de représentations ou *fantasmes* éminemment variables. Une autre opposition se fera jour dans la deuxième théorie freudienne : celle des *pulsions de vie* (Éros), qui tendent à lier les êtres, à constituer des unités toujours plus grandes et à les maintenir, et des *pulsions de mort* (Thanatos), tendant à la réduction complète des tensions *(principe de Nirvana)*, à ramener le vivant à l'état inorganique, tournées d'abord vers l'intérieur (auto-destruction), mais dirigées aussi vers l'extérieur *(pulsions agressives)*.

Ces divers groupes de pulsions n'agissent d'ailleurs pas de façon isolée : elles s'appuient les unes sur les autres (étayage) ou s'entremêlent *(intrication des pulsions)*. Cf art. *Pulsion*, dans *Vocabulaire de la psychanalyse*.

2) *L'affect.* — « Concept-limite entre le psychisme et le somatique », la pulsion trouve son expression psychique sous la forme d'un « représentant de la pulsion ». Ce représentant comporte un élément affectif, l'*affect* (essentiellement : plaisir-déplaisir liés à la tension et à la réduction de la tension) et un élément proprement représentatif. Ces représentations inconscientes sont agencées en *fantasmes*, scénarios imaginaires auxquels la pulsion se fixe et qu'on peut considérer comme de véritables mises en scène du désir, notamment du désir inconscient. A ce niveau, les fantasmes constituent un système, et ce système est régi par le processus primaire, celui-là même que nous trouvons dans le rêve et qui vise, par la voie la plus courte, celle de l'imaginaire, à l'accomplissement « hallucinatoire » du désir. *Déplacement*, *condensation*, *symbolisme* sont les principaux mécanismes à l'œuvre dans ce processus, qui ne connaît ni la logique, ni la critique, ni la verbalisation du processus secondaire, caractéristique des systèmes préconscient et conscient.

3) *Refoulement.* — Il faut cependant aller plus loin : dans la perspective freudienne, l'inconscient est essentiellement le refoulé. Le *refoulement* est cette opération (inconsciente) par laquelle se trouvent exclues de la conscience des représentations (pensées, images, souvenirs) liées à une pulsion dont la satisfaction risquerait de provoquer du déplaisir à l'égard d'autres exigences. C'est le refoulement qui, selon Freud, constitue l'inconscient, et cette conviction sera telle qu'il admettra, au point de départ du processus, un refoulement originaire *(Urverdrängung)*, « première phase du refoulement » qui consiste en ceci que « le représentant psychique de la pulsion se voit refuser la prise en charge dans le conscient » (*Le refoulement* [*Die Verdrängung*], dans *Métapsychologie*, p. 71).

Le mot même de *refoulement* implique, en rigueur de terme, une instance refoulante et un élément refoulé : il faut donc reconnaître, puisque, nous l'avons dit, toute l'opération est inconsciente, que l'inconscient est constitué aussi par les opérations défensives, censure (dans la première topique) et, plus tard, *mécanismes de défense* du moi (retournement sur la personne propre, renversement dans le contraire, dénégation, projection), qui maintiennent le refoulement, tout en permettant le retour, déguisé et défiguré, du refoulé dans les symptômes, rêves, lapsus, oublis, etc. Une place à part doit être faite à l'un de ces mécanismes : il s'agit de la sublimation; nous y reviendrons.

4) *Fantasmes.* — D'où viennent les *fantasmes?* Freud semble d'abord avoir admis qu'ils proviennent de « souvenirs réels »; l'enfant aurait réellement vécu certaines situations, assisté à certaines scènes, hautement significatives dans la ligne de ses désirs pulsionnels; plus tard, des « restes diurnes » interviennent aussi. Mais l'expérience montre qu'il serait erroné de confondre la réalité matérielle avec la réalité psychique; dans la mesure où le fantasme est lié au désir et à la pulsion, il renvoie à des représentations *imaginaires* et à des *structures* qui n'ont pas de rapport immédiat et direct avec ce qu'on appelle communément la réalité. Il existe même des structures fantasmatiques typiques (vie intra-utérine, scène originaire, c'est-à-dire scène représentant l'acte sexuel des parents, castration, séduction de l'enfant par l'adulte), que l'analyste retrouve comme organisant la vie fantasmatique des sujets, quelles que soient leurs expériences personnelles : ce sont les *fantasmes originaires (Urphantasien)*, structures plus ou moins universelles, auxquelles Freud attribue une origine phylogénétique datant « des temps originaires de la famille humaine » (*Vocabulaire..*, art. *Fantasmes originaires*).

C'est, bien entendu, pendant les premières années de la vie que se constitue ainsi l'inconscient. Les fonctions de la conscience, critique, contrôle, jugement, etc, essentiellement liées à la verbalisation, ne se développent que postérieurement. L'enfant est donc avant tout un « être de désir », et le principe de réalité, avec ses exigences (savoir attendre, dépendre d'autrui, mettre en œuvres des moyens onéreux), ne s'impose à lui que très progressivement. Rien d'étonnant, dès lors, à ce

que l'inconscient ait un caractère éminemment infantile. D'où le caractère régressif des activités inconscientes et qui sont marquées par le retour à l'*imaginaire*, à l'*infantile*, au *primitif*.

5) Les *pulsions sexuelles*, au sens freudien défini plus haut, sont considérées comme les plus importantes, d'une part parce qu'elles se retrouvent partout et aux divers stades du développement humain (stades oral, anal, phallique, génital) sous des formes différentes que l'analyse s'attache à dépister et à décrire, d'autre part parce que c'est avant tout sur elles que porte le refoulement. Le rapport à l' « objet » procurant plaisir ou déplaisir, la structuration du « corps propre », la différence des sexes et l'acceptation de son propre sexe dans un jeu complexe de relations interpersonnelles et d'identifications, bref la mise en place psychique de la masculinité et de la féminité, tout cela, se nouant autour de cette situation fondamentale qu'est le *complexe d'Œdipe* et son corollaire le *complexe de castration*, se joue essentiellement au niveau de l'inconscient. Et comme une telle situation est vécue dans le contexte familial, les figures du Père et de la Mère et les relations paternité, maternité, filiation, ainsi que le rapport conjugal entre les parents, seront au cœur des structures fantasmatiques, souvent déformées, il faut le dire, par les « théories sexuelles infantiles » décrites par Freud dans l'un de ses premiers articles (*Les théories sexuelles infantiles* (1908), dans *La vie sexuelle*, Paris, 1969, p. 14-27).

6) *Moi et surmoi.* — Comme nous l'avons dit, la seconde topique freudienne, après 1920, remplace la distinction entre conscient, préconscient et inconscient par celle du *ça*, du *moi* et du *surmoi*, la première de ces instances étant totalement inconsciente, les deux autres partiellement. Disons un mot de ces deux dernières.

Le *moi*, tout d'abord, ne doit pas être identifié à la personne de la psychologie classique; il ne peut pas l'être non plus à la conscience, bien que celle-ci apparaisse, en première approximation, comme une des fonctions du *moi*. Le *moi* est conçu, avant tout, comme l'un des pôles, le pôle défensif, du conflit névrotique; sa fonction est d'inhiber le processus primaire et de permettre ainsi l'entrée en jeu du processus secondaire : l'objet réel (atteint par le système perception) n'est plus alors confondu avec « le fantasme », avec l'objet « halluciné », et le principe de réalité peut jouer. Dans cette première optique, le *moi* est une sorte d'organe qui se développe à partir du *ça* (le « lieu » des représentations pulsionnelles) pour recevoir et écarter les excitations et, en ménageant une sorte d'équilibre entre les exigences des pulsions et celles de la « réalité », aboutir à une maîtrise progressive des premières. L'énergie dont, pour cela, dispose le *moi*, est tout entière puisée dans le *ça*, ce qui impliquerait, au niveau du *moi*, une sorte de « désexualisation » de la *libido*, et ne va pas sans poser des problèmes que nous retrouverons à propos de la sublimation.

Les travaux (postérieurs à 1914) sur le narcissisme, l'identification, la différenciation, au sein du *moi*, de certaines composantes « idéales », modifieront profondément les points de vue précédents. Le *moi*, qui peut devenir lui-même objet d'amour (choix narcissique), se constitue en fait à partir d'une série d'identifications, reliquats intrasubjectifs de relations intersubjectives. C'est dans cette ligne que les auteurs freudiens situeront: e *moi idéal*, identificatio n à un être investi de la toute-puissance, c'est-à-dire la Mère (*Vocabulaire..*, art. *Moi* et *Moi idéal*), et support de ce que D. Lagache nomme l'*identification héroïque* à des personnages exceptionnels et prestigieux, à des chefs; l'*idéal du moi*, modèle auquel le sujet cherche à se conformer, résultant de la convergence entre l'idéalisation narcissique du moi et les identifications aux parents, à leurs substituts et aux idéaux collectifs; et surtout le *Surmoi*, intériorisation, au déclin du complexe d'Œdipe, des exigences et des interdits parentaux, dont le rôle est analogue à celui d'un juge ou d'un censeur à l'égard du moi et dont dérivent conscience morale, auto-critique et formation d'idéaux (*Vocabulaire..*, art. *Idéal du moi*, *Surmoi*).

On voit par là toute la complexité de l'inconscient freudien et l'importance qu'il peut revêtir dans la structuration de la personnalité : la présence et la voix d'autrui sont sans doute essentielles, mais n'atteignent le sujet qu'à travers une relation compliquée constamment infiltrée par ses fantasmes, par son désir, par ses pulsions, par les interdits qui les frappent.

7) *Sublimation.* — Il faut, pour terminer, dire un mot de la *sublimation*. Malheureusement, cette notion si importante n'a pas fait l'objet d'une théorie très élaborée et on a fait remarquer que nous nous trouvons là devant une lacune de la pensée psychanalytique (*Vocabulaire..*, art. *Sublimation*). *Malaise dans la civilisation* (*Das Unbehagen in der Kultur*), *Moïse et le monothéisme (Der Mann Moses und die monotheistische Religion)*, d'autres écrits encore de Freud, soulignent ce fait que l'homme ne peut accéder à la culture qu'en réprimant ses instincts : existence éthique, activités sociales, intellectuelles, artistiques, sont à ce prix, un prix parfois bien lourd, note Freud! Il semblerait que l'on puisse situer la *religion* dans ce même contexte, mais, sur ce point, le fondateur de la psychanalyse se montre intransigeant : la religion est à situer dans une ligne proche de la névrose obsessionnelle, elle est une illusion, au sens technique de ce mot, c'est-à-dire la répétition d'attitudes infantiles, la projection dans un monde imaginaire des figures parentales, avant tout de la figure paternelle, avec tout ce qu'elles impliquent de dépendance, de sécurisation (la providence, le paradis) et de culpabilité (le sacrifice) : *Totem et Tabou (Totem und Tabu)*, l'*Avenir d'une illusion (Die Zukunft einer Illusion)* et *Moïse et le monothéisme* en apporteront, selon Freud, la démonstration. Certains auteurs ont essayé, plus récemment, de montrer que la structure œdipienne du sujet humain n'exclut pas, mais inclurait plutôt la possibilité d'une attitude religieuse authentique, que la relation au Père ne se réduit pas à une dépendance infantile ou à une lutte à mort, qu'un fils peut être adulte en face de son père sans méconnaître sa dépendance originelle.

Voir, par exemple : P. Ricœur, *De l'interprétation*, Paris, 1965. — J.-M. Pohier, *La paternité de Dieu*, dans *L'inconscient*, n. 5, janvier 1968. — A. Plé, *Freud et la religion*, Paris, 1968. — L. Beirnaert, *Freud, la religion et la civilisation*, dans *Problèmes de psychanalyse*, p. 173-183; *L'inconscient dans la religion*, dans *Études*, t. 329, 1968, p. 278-286.

Quoi qu'il en soit de la religion, la *sublimation* demeure un processus psychique postulé par Freud pour rendre compte d'activités humaines apparemment sans rapport avec la sexualité, mais qui puiseraient leur énergie première dans la force de la *libido* : la pulsion sera dite sublimée dans la mesure où elle est dérivée vers un nouveau but non sexuel et où elle vise des objets socialement valorisés (*Vocabulaire..*, art. *Sublimation*).

La transformation d'une activité sexuelle en une activité sublimée nécessiterait, pense Freud, le retrait de la *libido* sur le *moi* (narcissisme), pour que soit rendue possible la désexualisation. « Si cette énergie de déplacement, ajoute Freud, est de la *libido* désexualisée, on est en droit de la nommer aussi sublimée, puisqu'en servant à instituer cet ensemble unifié qui caractérise le *moi*.., elle s'en tiendrait toujours à l'intention majeure de l'Éros, qui est d'unir et de lier » (*Das Ich und das Es*, 1923; *Le moi et le soi*, dans *Essais de psychanalyse*, Paris, 1951, p. 201-202, cité dans *Vocabulaire*.., p. 466). Ainsi seraient rendues possibles l'activité intellectuelle et artistique, la vie sociale, etc. Seule, parmi les mécanismes de défense du moi, la sublimation permet cette transformation de l'énergie pulsionnelle en énergie socialement et culturellement féconde. Nous avons ici l'amorce d'une possibilité de dépassement : cela méritait d'être souligné.

3° Inconscient et conscience. — Ayant ainsi brièvement rappelé les principales caractéristiques de l'inconscient freudien, il reste à le rapprocher, en guise de conclusion, de la théorie freudienne de la *conscience*. Il ne s'agit pas ici de conscience morale, développée à partir du surmoi (cf Ch. Odier, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale*, 2e éd., Neuchâtel, 1968), mais de conscience psychologique. Celle-ci, déclare Freud, « est un fait sans équivalent qui ne se peut ni expliquer ni décrire... Chacun sait immédiatement, par expérience, de quoi il s'agit » (*Abriss der Psychoanalyse*, 1938; *Abrégé de psychanalyse*, Paris, 1950, p. 18).

Il n'est nullement indifférent, dans la perspective freudienne, qu'un phénomène soit conscient ou non; l'on peut même dire que la prise de conscience joue, dans le déroulement de la cure analytique, un rôle capital. Mais, d'autre part, le simple « passage à la conscience » n'a pas d'influence thérapeutique, si elle ne s'accompagne d'un travail pénible et lent (la *perlaboration*), incluant analyse et levée des résistances, *transfert* et analyse du transfert, interprétation des représentations, etc, sans lesquels il est vain d'escompter les remaniements structuraux indispensables. Enfin la conscience ne donne jamais qu'une vue extrêmement lacunaire des processus psychiques. Grandeur et faiblesse de la conscience, pourrait-on dire!

Mais qu'est-ce donc que la conscience selon Freud? Elle est fonction d'un système, le système perception-conscience, chargé de recevoir les informations tant du monde extérieur que de l'intérieur, ces dernières s'inscrivant dans la série plaisir-déplaisir et incluant les traces mnésiques. En réalité, ce dernier aspect de la conscience appartient plutôt au système préconscient; c'est pourquoi Freud parle souvent d'un système *préconscient-conscient*. Cependant, d'un point de vue fonctionnel, le système perception-conscience s'oppose aux systèmes préconscient et inconscient en ce qu'aucune trace durable des excitations ne s'inscrit en lui, contrairement aux deux autres systèmes. Il est une sorte de regard ou de phare qui, disposant d'une énergie librement mobile, peut s'orienter vers tel ou tel élément (le *surinvestir* par le mécanisme de l'attention). Dès lors, il peut jouer un rôle important dans la dynamique du conflit psychique par une sorte de *régulation discriminatrice* (*Vocabulaire*.., art. *Conscience psychologique*).

La place de la conscience semble donc bien modeste, au regard de tout ce que nous avons dit de l'inconscient : mais, de l'aveu même de Freud, c'est cette faible lumière qui permet seule à l'homme de reconnaître ce qui se passe en lui et, par là, de se frayer lucidement sa propre voie, sans crainte comme sans vertige, en sachant et en voulant que « là où *ça* était, *Je* dois devenir » (« Wo Es war, soll Ich werden », écrit Freud, *Nouvelles conférences sur la psychanalyse*, Paris, 1936; cf W. Huber, H. Piron et A. Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, p. 91).

3. **Positions diverses : Adler et Jung.** — A partir des découvertes freudiennes (et pour une part, parallèlement à elles), d'autres théories se présentent, plus ou moins divergentes, qu'il nous faut maintenant examiner. Nous ne dirons qu'un mot de la conception adlérienne, pour insister un peu plus sur l'œuvre et les conceptions de C. G. Jung.

1° En 1907, avec son étude sur *Les infériorités organiques et leur retentissement psychique*, Alfred Adler rompt avec Freud. Quand un individu, remarque Adler, naît avec une infériorité organique constitutionnelle, le sentiment de cette infériorité développe en lui un ensemble de processus psychiques inconscients, qui visent à compenser l'infériorité en question. Par ailleurs, les pulsions du moi de la théorie freudienne deviennent, chez Adler qui prend le mot chez Nietzsche, *volonté de puissance* et tendent à compenser, voire à surcompenser toute infériorité réelle ou supposée. Des fictions directrices finalisent les réactions et attirent, pour les mettre au service de l'*activité compensatrice*, toutes les forces psychiques. Bref, le développement psychique représente le fruit d'une lutte (nous retrouvons le conflit freudien) entre un *sentiment d'infériorité* et une *volonté de puissance*, un *vouloir-être*, un *désir de se faire valoir*, qui n'est jamais que l'effort d'une activité compensatrice. La névrose n'est que l'exagération pathologique de ce processus, polarisé par un but purement fictif. Quant au *rêve*, il a, contrairement à l'interprétation freudienne, un caractère « final », il représente une recherche, une tentative imaginaire pour satisfaire la volonté de puissance; il est donc davantage tourné vers l'avenir.

2° La position de Carl Gustav Jung (1875-1961) par rapport à l'inconscient est plus nuancée. Il estime que Freud et Adler ont, l'un et l'autre, à la fois raison et tort, raison en ce qu'ils affirment et tort en ce qu'ils excluent : la sexualité, Jung le reconnaît, joue un rôle considérable, mais Freud a tort, selon lui, de tout ramener à elle, de même qu'Adler qui ramène tout à la volonté de puissance et au besoin de domination. La *libido* jungienne n'est exclusivement ni l'un, ni l'autre : elle est une *énergie psychique* considérée dans sa faculté de *transformation et d'évolution* (*Métamorphoses et symboles de la libido*, 1912).

Il est vrai que Jung, qui « désexualise » ainsi la *libido*, lui attribue pourtant une origine sexuelle « sous forme de proto-libido *(Ur-libido)* sexuelle indifférenciée, qui, en tant qu'énergie pure et simple, pousse les individus à se diviser et à se propager » (*Wandlungen*.., p. 129; cité par R. Hostie, *Du mythe*.., p. 32). Il s'agit ici de l'origine phylogénétique de la *libido*, dont une trace se retrouve dans le symbolisme sexuel présent dans de nombreuses activités humaines. Mais cette *libido* se désexualise, dès qu'elle se dissocie en éléments, et il n'est, dès lors, plus possible de la classer, comme le fait Freud, dans la catégorie de la sexualité, « pas plus qu'il n'est possible de classer la cathédrale de Cologne dans

la minéralogie, sous prétexte qu'elle est faite de pierres » (*Wandlungen..*, p. 126; R. Hostie, p. 33).

Jung appelle *sublimation* ce fait que la sexualité cède de la *libido* à des fonctions différentes, et *refoulement*, l'échec de cette opération. Des études sur la démence précoce, où se perd, selon l'expression de Pierre Janet, la fonction du réel, l'amèneront à identifier génétiquement *libido* et *sens du réel*, tout en les déclarant irréductibles dans leur état actuel. Il va même jusqu'à déclarer : « La force instinctive de la fonction du réel n'*est* nullement sexuelle, elle le *fut* à un très haut degré » (*Wandlungen..*, p. 129; R. Hostie, p. 33). Dans une édition ultérieure de son œuvre maîtresse, complètement remaniée quarante ans plus tard, il en arrive à écrire : « La *libido* désigne clairement l'impulsion psychique incontrôlée et s'élargit jusqu'à englober toute tendance. Elle devient le concept de la tendance pure et simple (ein Begriff des *Intendierens* überhaupt) » (*Symbole der Wandlung*, p. 225; R. Hostie, p. 34). Et ce concept devient purement énergétique.

Jung, en outre, par sa théorie des *types psychologiques*, pense pouvoir synthétiser les conceptions antinomiques de Freud et d'Adler : le premier lui semble accentuer le *primat de l'objet* (cf ce qui est dit plus haut des processus d'*identification*, etc), considère la *libido* comme centrifuge et peut être regardé comme un extraverti; le second accentue le point de vue du *sujet* et, concevant la *libido* comme centripète, est à ranger parmi les introvertis. L'un et l'autre, d'ailleurs, s'adressent plutôt à des sujets jeunes, par l'importance qu'ils accordent aux origines infantiles de la névrose (et aux premières structurations du psychisme durant l'enfance). Jung, lui, s'adresse plutôt à des clients plus âgés, qui abordent le deuxième versant de l'existence, après quarante ou cinquante ans. Il s'agit alors de réconcilier le sujet avec lui-même, notamment avec son inconscient, souvent jusque-là laissé pour compte, et de réaliser, de façon constructive, cette intégration personnelle, cette totalité unifiée de la personne, fruit de l'accord entre conscient et inconscient, et que Jung appelle le *soi (Selbst)*. Tel est, en bref, le processus de l'*individuation* jungienne.

Réunissant encore une fois Freud et Adler, Jung propose une double lecture du *rêve*, l'une (freudienne), visant le *passé*, *réductive* et *causale*, l'autre (adlérienne), *anagogique*, *prospective*, *anticipatrice*, *synthétique* et *finale*. Le rêve est donc « tout à la fois une expression du passé vécu, imaginé ou imaginaire, un bilan de la situation présente.., et, aussi bien, l'expression d'une détermination subliminale de l'avenir en gestation » (R. Cahen, *Psychothérapie de C. G. Jung*, dans *Problèmes de psychanalyse*, p. 89). Les séries de rêves, dans le cours du traitement analytique, permettront, dans ces conditions, de voir le « point » où en est le client et de prévoir, dans une certaine mesure, dans quelle direction il s'engage. L'inconscient, dont la fonction compensatrice est souvent soulignée par Jung, devient ainsi, en quelque sorte, guide de vie et maître de sagesse.

Cet inconscient n'est pas d'abord un inconscient refoulé, comme c'était le cas dans la théorie freudienne. Il déborde même largement l'histoire individuelle et, au-delà de l'*inconscient personnel*, — dont les caractères apparaissent comme plus positifs, moins pathologiques, que chez Freud —, Jung découvre, pense-t-il, une dimension nouvelle, celle de l'*inconscient collectif*, couche commune et universelle de notre inconscient, créateur d'*images héréditaires*, que l'on retrouve aussi bien dans nos modernes psychothérapies que dans les mythes et les légendes de tous les temps et de tous les pays. A ces images héréditaires (parmi lesquelles il faut ranger nombre d'images religieuses, dont Jung fait le plus grand cas), est donné le nom d'*archétypes*. On peut, plus précisément, distinguer l'*image archaïque*, forme symbolique sous laquelle l'archétype affleure à la conscience, l'*archétype*, qui est la « forme à priori », la disposition inconsciente et collective comme telle, et l'*engramme*, qui en serait le substratum physiologique. On conçoit sans peine, dans ces perspectives, l'intérêt porté par Jung à toutes les recherches mythologiques, à l'alchimie, à la psychologie collective, etc. C'est aussi dans ce contexte qu'il faut comprendre sa position vis-à-vis de la *religion*, dont l'importance pour un équilibre psychologique ne lui paraît pas pouvoir être surestimé, quoi qu'il en soit de sa réalité ontologique.

Il faut enfin ajouter que le *symbole* joue, chez Jung, un très grand rôle : il est, en effet, à la charnière du psychisme individuel et de l'inconscient collectif, il manifeste une sorte d'appel à franchir une nouvelle étape, il est comme la manifestation et l'anticipation d'une nouvelle intégration, comme le message de l'inconscient à la conscience, obligeant celle-ci à une confrontation qui la fait progresser sur le chemin de l'individuation (cf R. Hostie, *Du mythe..*, p. 57-79).

Telle est la conception jungienne de l'inconscient : riche d'analyses et de descriptions, elle n'en demeure pas moins ambiguë en bien des points; on comprend l'attrait qu'elle a exercé, mais aussi les craintes qu'elle a suscitées. La question posée à son sujet reste ouverte.

4. **Critiques et problèmes.** — Les études sur l'inconscient se sont développées dans plusieurs directions : techniques d'exploration, « analyse du destin » (Szondi, T.A.T. ou *Thematic Apperception Test*), applications à la littérature, à la poésie (Laforgue, Baudouin, Bachelard), etc, qu'il n'est pas possible de détailler ici. Nous nous contenterons de quelques remarques en guise de conclusion.

1° La notion même d'inconscient n'est pas admise sans discussion tant du côté des philosophes que du côté des hommes de science.

1) Parmi les *philosophes*, Jean-Paul Sartre, qui rejette ce qu'il nomme le *naturalisme*, le *causalisme* et le « chosisme » de Freud, déclare irrecevable la notion d'inconscient : « Une conscience est toujours transparente à elle-même » (*L'imaginaire*, Paris, 1940, p. 97), « toute conscience positionnelle d'objet est en même temps conscience non positionnelle d'elle-même », « la conscience est l'être de la conscience » (*L'être et le néant*, Paris, 1943, p. 19 et 68), l'inconscient et le refoulement ne sont que les avatars de la *mauvaise foi* (cf J.-P. Charrier, *L'inconscient et la psychanalyse*, p. 120). La position très voisine de Maurice Merleau-Ponty s'exprime dans des termes analogues : « La sexualité n'est (pas) figurée... par des représentations inconscientes... Il y a là des formes confuses, des relations privilégiées, nullement inconscientes » (*Phénoménologie de la perception*, Paris, 1949, p. 196-197). La théorie husserlienne de l'*intentionalité* de la conscience semble à ces auteurs s'opposer aux conceptions psychanalytiques. Reste à savoir si l'homme n'est pas *aussi*, par quelque côté, *nature*.

2) Les *neurophysiologistes*, sans nier formellement l'existence de l'inconscient, l'interprètent, comme de

juste, en termes de structures nerveuses et le ramènent à la physiologie (cf M. Bénassy, *Théorie de l'inconscient*, dans *La théorie psychanalytique*, p. 50 svv). L'inconscient n'est alors que la dimension organique de l'être humain. L'on sait que les analystes, s'appuyant sur l'étude des fantasmes découverts pendant la cure, contestent énergiquement cette réduction.

3) Bien des *psychologues* (voire des *psychiatres*) d'inspiration behavioriste se refusent aussi à prendre en considération cette dimension, qui leur semble quelque peu mythique, de l'inconscient.

Les observations et les analyses que nous avons rapportées tout au long de cet article, nous semblent apporter une réponse suffisante à ces objections et montrer assez clairement l'existence et l'influence d'un psychisme inconscient. Encore faut-il le bien comprendre et le situer à sa juste place dans une philosophie de la personne.

2° Inconscient et langage. — Que signifie, pour l'homme, cette dimension inconsciente de son être? Jacques Lacan nous affirme que l'inconscient (il s'agit, pour lui, de l'inconscient freudien) est « structuré comme un langage », mais l'expression elle-même demande à être précisée. Le terme de « langage » indique que l'inconscient nous adresse un message, que nous avons à l'écouter, « dans les lacunes de notre discours conscient ». « L'inconscient est à interpoler dans les lacunes du texte manifeste... C'est un fragment de discours qui doit retrouver sa place dans le discours » (J. Laplanche, cité dans Huber, etc, *op. cit.*, p. 87). Mais Lacan dit : « *comme* un langage »; il s'agit, en effet, d'un langage *sui generis*; en rigueur de termes, l'inconscient *ne parle pas*; il faut lui *donner la parole*, selon une expression de Freud lui-même (*Études sur l'hystérie*, p. 205; cf p. 4). Il y a donc une dialectique de la conscience et de l'inconscient; l'un ne se conçoit que dans son rapport à l'autre.

Mais que signifie au juste ce rapport? Que l'homme est essentiellement *animal?* Que tout est, en lui, biologique, sexuel? Les critiques de Freud ont largement développé ces thèmes, de façon parfois quelque peu injuste, semble-t-il. Freud lui-même et plusieurs de ses disciples ont donné prise à ces critiques et par trop méconnu l'appel des *valeurs* et notamment des valeurs *spirituelles*. Il ne faut pourtant pas aller trop vite : bien des réflexions sur la culture, sur l'idéal du moi, sur la sublimation, le mouvement même de la cure psychanalytique, invitent à reconnaître que l'homme est appelé à se dépasser, à maîtriser ses pulsions, à travailler, à œuvrer socialement, à reconnaître, au-delà de son propre désir, l'irréductibilité de la personne d'autrui, à passer d'une attitude infantile possessive à un amour vraiment altruiste, à se libérer pour des relations interpersonnelles authentiques.

Mais à tout cela, l'homme doit accéder péniblement; à travers un jeu de relations qui l'enserrent et le constituent, il doit peu à peu émerger d'un univers de rêve et de désir, pour se situer lui-même dans des relations reconnues et voulues. Ce chemin, pourtant, il ne peut le parcourir seul; l'appel de l'*autre* est indispensable, un autre qui ne soit ni le pur objet du désir, ni un reflet de soi-même, ni le fruit d'une projection, l'autre qui interpelle pour qu'on lui réponde. Mais, encore une fois, c'est tout l'être, corps et âme, qui est engagé dans ce long cheminement, « ni ange, ni bête », selon le mot tant de fois répété, un être de désir avant même d'en avoir pris conscience, tendu vers la satisfaction immédiate avant de comprendre qu'il faut savoir y renoncer pour obtenir, plus tard, de plus hautes satisfactions. « L'homme, dit Charles Baudouin, est un animal qui valorise » (*De l'instinct à l'esprit*, p. 305), et la dimension inconsciente qu'il reconnaît en lui est le signe que son orientation consciente vers la Valeur est une incessante conquête sur lui-même.

3° Inconscient spirituel? — Une dernière question se pose alors : *y a-t-il deux sortes d'inconscient?* Faut-il, à côté de l'inconscient « animal », invoquer un *inconscient spirituel?* (A. Stocker, *Études..*, p. 216-217, 249 svv). Les auteurs qui le prétendent se réfèrent souvent à l'expérience de la création artistique, à l'inspiration poétique et au témoignage des grands mystiques. Que « l'homme passe l'homme », vers le haut comme vers le bas, est, sans doute, une évidence, mais une évidence qu'il faut savoir interpréter.

En ce qui concerne l'*inspiration* poétique, il est à noter qu'elle fait intervenir un élément formel, de l'ordre du *langage*; dans la mesure où cet élément, de l'aveu même des écrivains ou des artistes, présuppose un long travail et un pénible entraînement, nous sommes en droit d'admettre que le « déclenchement » se situe au niveau du « préconscient » freudien, celui-là même où les « représentations de choses » (et les *fantasmes*) s'articulent aux « représentations de mots », où, selon le mot de Lacan, l'imaginaire devient symbole ou « imaginaire symbolisé » ouvert à une véritable rencontre avec autrui (J. Lacan, *Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse*, dans *La psychanalyse*, t. 1, p. 153-155).

Quant à la mystique (nous parlons, bien entendu, de la mystique authentique), elle nous paraît se situer au-delà, non en deçà, de la conscience « objective », dans le mystère de la rencontre interpersonnelle, là où les mots sont impuissants à traduire, de façon exhaustive, la présence d'un Toi. Le terme d'*inconscient* serait inadéquat, nous semble-t-il, pour désigner, selon le mot de saint Paul, « cet amour qui surpasse toute connaissance » (*Éph.* 3, 19).

Ce serait ici le lieu de rappeler les magistrales analyses d'un saint Jean de la Croix sur la nuit obscure des sens et de l'esprit. Nous retrouverions alors, mais transposés et transfigurés par l'expérience chrétienne, certains des traits que nous avions repérés dans les « philosophies de l'inconscient » (cf *supra*). Le climat, pourtant, est tout autre : le « Soleil des esprits » devient « vive flamme d'Amour », c'est le Dieu Créateur et Sauveur, dont la présence souveraine et béatifiante commence par plonger la créature dans une obscurité purificatrice, au sein de laquelle l'être humain, découvrant la radicale transcendance de ce Dieu qui lui est tout, « perd pied » pour ainsi dire et ne sait plus que penser. Cette rencontre avec l'Ineffable et l'Incompréhensible (ces mots sont à prendre au sens fort), s'opérant au *centre* et dans le *fond même de l'âme*, là où s'originent les diverses facultés, mémoire, entendement, volonté, ne peut pas ne pas entraîner une transformation profonde du mode d'action de ces mêmes facultés et, par là même, apparaître comme un *non-savoir*, une *non-conscience*; c'est que la conscience humaine, dans son exercice *naturel*, est incapable de saisir cet Objet qui la fonde, cet Être suprêmement *réel* sans qui elle ne serait pas.

Mais cette expérience *transconsciente*, enracinée dans une foi et dans un amour qui lui donnent tout son sens, est d'un autre ordre que l'*inconscient* des

psychologues et des psychiatres : elle débouche dans une *connaissance amoureuse* (et *surnaturelle*), qui transcende nos catégories (cf G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, t. 2, Paris, 1960, p. 136). « Quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu, car Dieu est Amour » (1 *Jean* 4, 7-8).

1) *Textes des auteurs analysés.* — Sigmund Freud, *Œuvres.* En plus de celles signalées dans le texte, retenir : *Studien über Hysterie* (en collaboration avec J. Breuer), 1895; trad. A. Bermann, *Études sur l'hystérie*, Paris, 1956. — *Einige Bemerkungen über den Begriff des Unbewussten in der Psychoanalyse*, trad. *Quelques observations sur le concept d'inconscient en psychanalyse*; et *Das Unbewusste*, (trad. *L'inconscient*), dans *Metapsychologie*, (trad. M. Bonaparte et A. Bermann, *Métapsychologie*, 2e éd., Paris, 1940, p. 9-24 et 91-161). — *La vie sexuelle*, textes réunis et traduits par D. Berger, L. Laplanche, etc, Paris, 1969.

C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Vienne, 1912, refondu en 1952 sous le titre *Symbole der Wandlung*, Zurich; traduit par L. de Vos, *Transformations et symboles de la Libido*, Paris, 1931, et par Y. Le Lay, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, Genève, 1953. — *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Darmstadt, 1928; trad. A. Adamov, *Le moi et l'inconscient*, Paris, 1938. — *Ueber die Psychologie des Unbewussten*, Zurich, 1943; trad. R. Cahen, *Psychologie de l'inconscient*, Genève, 1952.

2) *Études* — G. Dwelshauvers, *L'inconscient*, Paris, 1916. — A. Stocker, *Études sur la psychologie de la personne*, Saint-Maurice, 1942. — Jean-C. Filloux, *L'inconscient*, coll. Que sais-je?, Paris, 1947. — J. Nuttin, *Psychanalyse et conception spiritualiste de l'homme. Une théorie dynamique de la personnalité normale*, Louvain-Paris, 1950. — E. Aeppli, *Psychologie du conscient et de l'inconscient*, trad. H. Stern et L. Fourny, Paris, 1953. — V. White, *God and the Unconscious*, Londres, 1953. — R. Hostie, *Du mythe à la religion. La psychologie analytique de C. G. Jung*, coll. Études carmélitaines, Bruges-Paris, 1955.

Problèmes de psychanalyse, coll. Recherches et débats, n. 21, Paris, 1957. — E. van de Winckel, *De l'inconscient à Dieu. Ascèse chrétienne et psychologie de C. G. Jung*, Paris, 1959. — W. Huber, H. Piron et A. Vergote, *La psychanalyse, science de l'homme*, Bruxelles, 1964. — Sacha Nacht, etc *Traité de psychanalyse*, 1 *Histoire*, Paris, 1965. — Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965; *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Paris, 1969. — Henri Ey, etc, *L'inconscient* (6e Colloque de Bonneval), Bruges-Paris, 1966. — Paul Charrier, *L'inconscient et la psychanalyse*, Paris, 1968. — *L'inconscient*, revue de psychanalyse, notamment n. 5, janvier-mars 1968 : la paternité.

André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7e éd., Paris, 1956, art. *Inconscient.* — J. Laplanche et J.-B. Pontalis, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, 1967.

Jean-François CATALAN.

INCONSTANCE. Voir PERSÉVÉRANCE.

INCORRUPTIBILITÉ. Voir art. Église GRECQUE, DS, t. 6, col. 828-832, et art. IMMORTALITÉ.

INDE. — 1. *Cadre historique.* — 2. *Le Dharma brahmanique.* — 3. *Le Dharma bouddhique.* — 4. *Le Dharma jaïna.*

1. CADRE HISTORIQUE

L'histoire proprement dite de l'Inde commence relativement tard, au 6e siècle av. J.-C., lorsque les faits peuvent être établis par la confrontation des textes indiens avec des inscriptions et aussi des sources étrangères. C'est approximativement l'époque du Buddha. Jusque-là, on ne peut parler que de préhistoire ou de proto-histoire.

1° **Préhistoire.** — Les sites et objets préhistoriques sont nombreux, mais la préhistoire est encore mal connue. Les découvertes archéologiques les plus remarquables, qui ont été faites dans le bassin de l'Indus, portent sur une période antérieure à l'invasion aryenne du second millénaire av. J.-C. A cette époque, l'Inde est habitée par des peuples qui ont leur culture, leur civilisation et leur religion. Les fouilles de Harappa (Panjâb) et de Mohan-jo-Daro (Sindh), entreprises au début du 20e siècle, ont révélé l'existence d'une civilisation remarquable, celle dite de l'Indus. Ces villes très vastes attestent un urbanisme très poussé. De nombreux sceaux, porteurs de représentations d'animaux et de signes normalisés qui ressemblent à une écriture, ont pu être comparés à d'autres trouvés en Mésopotamie et à Élam dans des couches datées du troisième millénaire. Ils attestent des cultes et des pratiques populaires dont l'hindouisme a peut-être hérité.

2° **Période védique** (1500-600 av. J.-C.). — C'est vraisemblablement au milieu du second millénaire que les aryens, venant de l'Iran, pénètrent dans l'Inde. La région occupée a d'abord été limitée à l'Inde proprement dite, celle de l'Indus, connue sous le nom de région des sept rivières (aujourd'hui connue sous le nom de Panjâb, ou région des cinq rivières). Puis la culture aryenne s'est déplacée vers le bassin du Gange. Les pays cités par les textes védiques postérieurs au *Rig Veda* permettent de jalonner cette progression. Vers 1000 ou 800 av. J.-C., le bassin du Gange est aryanisé en grande partie, sinon totalement.

En attendant que l'archéologie établisse de façon certaine l'existence de monuments construits à cette époque, nous ne connaissons cette période que par les textes védiques. Ceux-ci ne peuvent nous donner qu'une vue très partielle du mouvement religieux de ces siècles lointains.

Nous pouvons dire cependant que le fonds védique remonte à des données indo-iraniennes, communes à l'Inde et à l'Iran bien antérieurement à la réforme de Zoroastre (660-583?) : la croyance en une double hiérarchie divine, *deva* et *asura*, le culte du feu, les sacrifices de soma. L'*Avesta* est le livre iranien auquel on se réfère quand on veut établir des liens entre la civilisation indienne et la civilisation iranienne.

La culture védique se caractérise par un ritualisme de plus en plus poussé. Les sacrifices, relativement simples au départ, sont accomplis selon un rituel de plus en plus compliqué. Seuls les brâhmanes, officiant par caste et par profession, sont habilités à prononcer les formules et à accomplir les rites. C'est à eux que revient également l'élaboration de la littérature védique. La religion brahmanique est donc en partie leur œuvre.

Parallèlement à ce courant ritualiste, il existe un courant philosophique et spirituel qui culmine dans les *Upanishad*, une recherche centrée sur l'origine de l'univers, et visant à faire apparaître, au-delà de la multiplicité des rites, l'unité fondamentale de tout ce qui existe. Les grandes intuitions qui sont à l'origine des systèmes philosophiques indiens ou des écoles de spiritualité, datent de la fin de cette période, aux environs du 8e siècle av. J.-C. Pour la première fois, à travers ces recherches, apparaît une certaine conception cohérente de la vie spirituelle.

C'est sans doute à cette période que le védisme intègre progressivement des données non-aryennes, telles que

les pratiques relatives à l'ascèse et au yoga. Ce qu'on appellera beaucoup plus tard l'hindouisme (ce terme est un néologisme du 19e siècle) est donc le résultat complexe et divers d'éléments aryens et autochtones.

3° **Période de réaction** (600 av. J.-C. - 300 ap. J.-C.). — Tandis que la caste sacerdotale développe son cérémonial compliqué dans la littérature des *Sûtra* et que les maîtres spirituels continuent à guider leurs disciples dans la voie du mysticisme métaphysique, la réaction populaire se manifeste dans les mouvements suivants :

1) Bouddhisme et jaïnisme, deux doctrines mettant l'accent sur le respect de la vie animale, le dégoût du ritualisme, et voulant ignorer les *Veda*. Du point de vue de leur développement historique, ces deux mouvements ont une destinée différente. Le bouddhisme, sous le règne d'Açoka (3e siècle av. J.-C.), se propage dans tout le continent indien et au-delà des frontières. Le jaïnisme n'a jamais été dominant.

2) Deux mouvements théistes : le shivaïsme ou culte de *Shiva*, et la secte Bhâgavata, dont la dévotion est centrée sur le dieu *Vâsudeva Krishna*. Alors, se développe une littérature représentée par le noyau des deux grandes épopées du *Mahâbhârata* et du *Râmâyana*. Ces deux œuvres, à l'origine une épopée et une ballade populaire, deviennent des véhicules du shivaïsme et du vishnouisme : *Râma*, par exemple, y apparaît finalement comme un *avatâra* du dieu *Vishnu*.

Face à cette croissance de la religion populaire, ritualistes et métaphysiciens formulent rationnellement leurs positions et donnent ainsi naissance aux différents systèmes de la philosophie indienne.

4° **Période des Purâna** (300-1200 ap. J.-C.). — Après avoir connu plusieurs siècles de vitalité, le bouddhisme, envahi et dénaturé par les pratiques occultes du tantrisme, disparaît graduellement de l'Inde. Le jaïnisme, sans jamais être dominant, s'y est maintenu jusqu'à nos jours.

L'hindouisme se développe dans plusieurs directions. Le courant ritualiste et philosophique s'affirme en produisant une abondante littérature connue sous le nom de *Smriti*, qui traite de façon détaillée du *dharma*, et en élaborant les systèmes ou *darshana*. Les différentes voies de libération spirituelle s'y trouvent présentées et formulées d'une façon plus systématique.

Les sectes religieuses s'affirment de leur côté en exploitant les *Purâna* ou récits antiques qui rapportent les anciennes traditions. *Vishnu* et *Shiva* s'y trouvent mêlés aux spéculations théologiques ou cosmologiques, et le premier surtout se voit attribuer de nombreux *avatâra*.

Le shivaïsme développe en outre sa théologie dans les *âgama*, « traditions ». Une école shivaïte s'épanouit au Kashmîr au 9e siècle. Dans le pays tamoul, le shivaïsme dévot connaît une grande vitalité, grâce aux saints shivaïtes.

Le vishnouisme produit plusieurs *Purâna*, dont le *Bhâgavata purâna* caractérisé par le ton exalté de la dévotion. Le pays tamoul, parallèlement aux saints du shivaïsme, donne naissance à douze grands saints dévots, les Alvârs, qui célèbrent tout particulièrement l'*avatâra Krishna*.

Le shaktisme, culte de la *Shakti*, la toute-puissance active et productrice à l'œuvre dans l'univers, et présentée comme l'épouse du dieu suprême, pénètre dans les sectes. Ce mouvement est connu également sous le nom de tantrisme, d'après les textes, ou *tantra*, dans lesquels il est exposé.

5° **Période musulmane** (1200-1757). — La pénétration des turcs musulmans dans l'Inde du nord, à la fin du 12e siècle, inaugure une nouvelle période de l'histoire indienne.

Quelques mouvements religieux subissent l'influence de l'Islam, adoptent un monothéisme strict, rejettent le culte des idoles sculptées, et donnent moins d'importance à la théologie. Kabîr, au 15e siècle, prêche une religion universelle à base d'expérience personnelle de l'habitation de Dieu dans le cœur de l'homme. Le guru Nânak (1469-1538), fondateur du sikhisme, propose une synthèse de la *bhakti* hindoue et de l'Islam.

Le visnhouisme se développe d'une façon remarquable. C'est l'âge d'or de la littérature religieuse indigène. Le Bengale et le Mahârâshtra sont le théâtre de ce développement.

6° **Époque moderne** (1757 à nos jours). — La victoire anglaise sur le nabab du Bengale en 1757, est une date décisive de l'histoire indienne. Désormais l'Inde a partie liée avec l'Occident moderne dont elle subit l'influence. Tandis que l'hindouisme populaire garde tout son pouvoir sur les masses, les intellectuels ressentent fortement l'impact de la culture et de la civilisation occidentales. Leur foi traditionnelle est minée par le rationalisme et le positivisme. Cependant, chez un certain nombre d'entre eux, l'hindouisme au contact de l'Occident se maintient en se réformant dans des sens différents : le syncrétisme dont le représentant le plus connu est la Mission Ramakrishna, et un sens plus vivant de la tradition : les valeurs traditionnelles de l'hindouisme sont redécouvertes en fonction de la mentalité moderne. Cette position de recherche est, par exemple, celle du philosophe actuel Radhakrishnan.

7° **Conclusion.** *Formes religieuses indiennes. Hindouisme et tradition brahmanique.* — Les formes religieuses qui se sont implantées en Inde sont nombreuses et variées. Nous n'avons parlé ni du judaïsme présent au Kérala sans doute dès avant Jésus-Christ, ni du christianisme dont l'implantation s'est faite au même endroit et à Madras, peut-être dès les temps apostoliques. Bien qu'il soit nécessaire de les signaler, ces formes religieuses ne sont pas l'objet de notre présentation de l'Inde. L'Islam est pratiqué en Inde depuis l'invasion musulmane. Son influence a provoqué l'apparition de formes religieuses nouvelles. Ces dernières ne font partie de l'hindouisme que marginalement. Il reste donc trois formes typiquement indiennes : l'hindouisme, le bouddhisme et le jaïnisme.

L'hindouisme recouvre des données d'origine diverse, aryenne et non-aryenne. On le désigne également sous le terme de brahmanisme, mot qui a l'avantage de souligner le contenu de cette religion, religion des brâhmanes et du *brahman*, et de resserrer le contact avec l'état ancien. C'est pourquoi il convient ici d'employer, de préférence à toute autre, l'expression de dharma brahmanique.

Il existe une notion centrale, commune au brahmanisme, au bouddhisme et au jaïnisme, en raison sans doute de leur terrain d'origine en même temps que de leur caractère normatif. C'est celle de *Dharma*, « Loi », « Ordre », norme de la pensée et de l'action. Ce *dharma* est présenté en référence à des textes qui en sont le fondement. Il définit les devoirs sociaux et

religieux. Il règle et guide la pensée et la vie spirituelle. C'est donc le *dharma* qui nous permettra d'aborder de façon cohérente chacune des formes religieuses qui font l'objet de notre présentation.

2. LE DHARMA BRAHMANIQUE

1° **Les textes** se répartissent en deux catégories : la *Shruti* et la *Smriti*. La *Shruti* (littéralement « audition ») comprend les textes qui reposent seulement sur l'audition, c'est-à-dire que les intermédiaires humains, les *rishis* ou sages inspirés, se sont bornés à recevoir et à transmettre sans jouer aucun rôle dans leur expression ou leur composition. Ils passent pour émaner de Brahma. La vérité contenue dans la *Shruti* est à la fois éternelle et impersonnelle. La *Smriti*, « récollection » ou « (tradition confiée à la) mémoire », comprend tous les autres textes sacrés, c'est-à-dire ceux qui ont une origine humaine.

1) La *Shruti* est contenue dans les *Veda* qui sont au nombre de quatre :

a) Le *Rig Veda* ou « Veda des strophes » se présente comme une collection de 1028 hymnes répartis en dix cercles ou livres. Le dixième ou dernier livre comprend des hymnes spéculatifs d'un grand intérêt.

b) Le *Sâma Veda* ou « Veda des mélodies » comprend des strophes, pour la plupart empruntées au *Rig Veda*, mais accompagnées de notations musicales à l'usage des chantres.

c) Le *Yajur Veda* ou « Veda des formules sacrificielles » se présente en cinq collections dont quatre sont accompagnées d'explications en prose.

d) L'*Atharva Veda* est un ensemble de vingt livres dont la plupart sont des recueils de conjurations et de formules magiques. Certains livres ont une grande valeur spéculative. On considère l'*Atharva Veda* comme le quatrième Veda, un peu inférieur aux autres.

Font aussi partie de la *Shruti* : e) Les *Brâhmana*, traités en prose interprétant le *brahman* ou parole sacrée. Ce sont essentiellement des commentaires liturgiques. A chaque Veda se rattachent plusieurs *brâhmana*, sauf l'*Atharva Veda* qui n'en a qu'un.

f) Les *Aranyaka* ou « (enseignements) donnés dans la forêt », œuvres secrètes qu'on écoutait hors de la communauté.

g) Les *Upanishad* (d'après Renou et Gonda : « corrélations », « instructions au moyen d'équivalences ») contiennent sous forme non systématisée les thèmes fondamentaux de la philosophie indienne. Parmi les *Upanishad* actuellement connues, 108 représentent l'essence de toutes les *Upanishad*, mais il en existe dix qui comptent particulièrement, les plus anciennes, qui sont de la période védique. On y trouve, sous des présentations variées, l'affirmation selon laquelle le *Brahman*, principe de toutes les réalités, et l'*âtman*, principe du sujet pensant, ne sont qu'une seule et même réalité merveilleuse et suprême : « Vraiment, ce grand *âtman* sans naissance, impérissable, immortel et sans peur, c'est le *Brahman* » (*Brihad-Aranyaka-upanishad* IV, 4, 25, trad., *La quête de l'Éternel*, p. 52).

2) La *Smriti* comprend les textes suivants, regroupés ici par catégories :

a) Les *Sûtra*, « aphorismes » ou « règles » (le sens propre est « fil » conducteur), sont des textes d'école que l'on trouve à l'origine des grandes disciplines. Ceux qui décrivent le rituel sont des documents essentiels de la religion, et parmi eux on distingue les *Shrautasûtra* ou « *Sûtra* (du culte afférant à) la *Shruti* », et les *Smârtasûtra* ou « *Sûtra* (du culte afférant à) la *Smriti* », c'est-à-dire à la tradition humaine. Parmi ces derniers, les *Grihyasûtra* ou « *Sûtra* (du culte) domestique » donnent les règles du culte privé effectué par le maître de maison *(grihastha)* sur le foyer domestique.

b) Les *Dharmashâstra*, « enseignements de la Loi », traités de droit général qui s'appliquent à l'ensemble de la vie et pas seulement au rituel. Le plus important des *dharmashâstra* est le *Mânava dharma shâstra* ou « Lois de Manou ».

c) Les *Itihâsa*, récits légendaires. Le *Mahâbhârata*, « la grande (bataille) des Bhâratas », est une immense épopée dont le sujet principal est la rivalité des deux lignées des descendants de Bharata. La *Bhagavad-Gîtâ* ou « chant du Bienheureux », qui fait partie du *Mahâbhârata*, est le livre le plus connu de toute la littérature religieuse indienne. Le *Râmâyana* est un récit épique des aventures de Râma.

d) Les *Purâna* ou récits « antiques » sont attribués en bloc à *Vyâsa*, et mis souvent au rang du *Veda*. La liste traditionnelle en énumère dix-huit et les répartit en brahmaïtes, shivaïtes et vishnouites. Le *Bhâgavata Purâna* est le texte central du vishnouisme.

e) Les *samhitâ* ou « collections » vishnouites sont les textes canoniques des sectes vishnouites. La tradition en compte cent huit.

f) Les *âgama* ou « traditions » shivaïtes sont d'après la tradition au nombre de vingt-huit. Ce sont les textes du *Shaivasiddhânta*, « doctrine shivaïte » professée par une école.

g) Les *tantra*, « trames » ou doctrines, sont des textes qui exaltent la déesse *(shakti)* et préconisent des rites en grande partie secrets destinés à compléter ou à remplacer les rites traditionnels de l'hindouisme. On les appelle aussi *Shâkta-âgama* ou « *âgama* des adeptes de la shakti ».

2° **Le Dharma comme règle de l'action.** — C'est le dharma qui fixe les devoirs religieux, sociaux et moraux de l'individu. Le mot *karma* qui signifie action peut s'appliquer à ces différents devoirs. Tandis que les devoirs qui découlent de la caste et des états de vie *(varnâshrama-dharma)* figurent dans les *Dharmashâstra*, ceux qui se rattachent au rituel figurent dans les *Sûtra*.

1) Le système des *castes* est une organisation hiérarchique de la société.

a) La première caste est celle des brâhmanes qui ont pour devoir : apprendre et enseigner le *Veda*, sacrifier pour soi et pour autrui, donner et recevoir. — b) La seconde caste est celle des Kshatriyas qui ont pour devoir : étudier le *Veda*, sacrifier pour soi, donner. Ils ont droit à l'usage des armes et doivent assurer la protection des biens de la vie. — c) La troisième caste est celle des Vaishyas qui ont pour devoir : étudier le *Veda*, sacrifier pour soi, donner. Ils se livrent à l'agriculture et au soin du bétail. — d) La quatrième caste est celle des Shoudras qui ont pour fonction de servir les trois premières castes.

2) Les *états de vie (âshrama)*. — Les membres des trois premières castes passent par le rite de l'initiation *(upanayana)* et ont droit de porter le cordon sacré. Leur vie est divisée en quatre stades ou états de vie.

a) Le stade du *brahmacarî*. A un âge déterminé, fixé pour chacune des trois castes supérieures, le jeune homme est reçu dans la communauté des « deux-fois-nés » *(dvija)* par le rite de l'initiation et commence sa vie d'étudiant sous la direc-

tion d'un maître spirituel *(guru)*. — b) Le stade du *grihastha*, ou maître de maison. Après sa vie d'étudiant, le jeune homme retourne à la maison. Il se marie et commence sa vie de chef de famille. Hospitalité, aumône, travail, véracité, fidélité aux devoirs rituels sont les qualités du grihastha. — c) Le stade du *vânaprastha*. Quand les parents ont accompli leurs devoirs et qu'ils sont entourés de petits enfants, leur devoir normal est de quitter la maison et de se retirer dans la forêt où ils passent leurs jours dans la prière, l'austérité et l'accomplissements des sacrifices. — d) Le stade du *sannyâsî*. L'homme renonce à tout. Il vit en mendiant errant, sans gîte, sans feu. Il n'accomplit plus de sacrifice. Son seul but est la libération.

Le cadre des castes et des états de vie est établi en fonction de l'homme. La femme est supposée acquérir ses qualités d'épouse et de mère dans la famille où elle est née.

Le cadre traditionnel des quatre castes s'est profondément modifié depuis les origines védiques. La seconde caste n'est plus guère représentée que par de petits groupes. Dans chacune des autres castes, les sous-castes sont apparues, au point de devenir déterminantes pour la vie de l'individu. Il existe enfin de nombreux hors-caste, dont le rôle social est important. Au système des quatre castes (*varna*) établi à l'origine selon la fonction, s'est donc substitué en grande partie un système plus compliqué de castes (*jâti*) établi selon la naissance.

Le cadre des états de vie a dû, lui aussi, s'assouplir et se modifier sous la pression des circonstances. Depuis la réforme de Çankara au 9e siècle, il est possible de passer directement du premier état au quatrième, sans passer par les étapes intermédiaires. Le troisième état a pratiquement disparu au profit du quatrième. Enfin, le premier stade ne figure plus aujourd'hui que sous la forme d'une initiation rapide au cours d'une cérémonie.

Il n'empêche que ce cadre traditionnel est celui dans lequel on continue de définir les devoirs religieux et sociaux de l'homme.

3) Les *devoirs rituels* figurent dans les Sûtra. Le rituel védique concernant le sacrifice solennel est tombé en désuétude depuis longtemps, soit pour des raisons morales : réprobation des sacrifices d'animaux, respect de la vie, soit pour des raisons économiques : prix très élevé des offrandes. Par contre, le rituel domestique est toujours en vigueur : rites quotidiens, pratiques nuptiales et funéraires, *samskâra* ou « rites perfectifs » que l'on a appelés abusivement sacrements.

4) Les *buts de la vie*. Le *trivarga* (les trois objets). — Une manière classique de poser le problème de la finalité humaine dans l'ensemble d'une vie, consiste à ramener l'essentiel de l'activité humaine aux trois objets qui peuvent être pris comme buts de la vie, à savoir : le *kâma* ou plaisir sensuel, l'*artha* ou profit (du pouvoir et des biens matériels) et le *dharma* ou devoir. Ces trois objets donnent lieu aux trois enseignements et aux trois types de traités *(shâstra)* correspondants.

Lorsqu'à ces trois buts, on superpose le *moksha* ou délivrance, on aboutit ainsi à poser le problème de l'activité humaine, dans le cadre complet du *chaturvarga* (les quatre objets). Selon la plupart des maîtres anciens, ces quatre fins s'excluent mutuellement. Mais il est admis également aujourd'hui que les différents buts s'harmonisent autour du *moksha*.

La libération est en effet le but ultime de la vie. C'est elle qui donne sa signification à chacun des devoirs. Si l'homme doit se soumettre aux règles définies pour lui par sa caste et son état de vie, c'est que cette conduite morale est seule capable de lui assurer un jour la libération définitive du karma.

Le *moksha* est conçu de deux façons différentes, suivant la conception classique et la conception tantrique. Selon la première, et quelle que soit la voie choisie (*jñâna*, *bhakti*, *yoga*, *karma*), la libération est conçue avant tout comme un dépassionnement ascétique : l'homme se libère en renonçant au désir qui contient le germe des renaissances futures. Dans la conception tantrique, au contraire, la libération qui consiste à rompre les liens de l'âme humaine pour l'unir à Shiva, Vishnou ou à la Shakti divine, revient pratiquement à rejeter, au moins momentanément, les liens de la famille, de la moralité et de la caste, et à utiliser comme technique la production de la jouissance sensuelle *(bhoga)*.

5) *Réinterprétation moderne du Dharma brahmanique.* — Les textes classiques distinguent tout naturellement dans le dharma, ce qui est commun à tous *(sâdhârana dharma)* et ce qui est particulier à chacun selon sa caste ou son état *(svadharma)*. Le *sâdhârana dharma* se présente comme un ensemble de vertus praticables par tous, comme le souci de la vérité, la compassion pour les créatures, la pureté, etc. Le *svadharma* concerne les vertus propres à chacun : au *kshatriya* revient le courage dans les batailles, au brâhmane, l'intelligence des textes sacrés, etc.

Dans l'hindouisme classique, ce qui pèse le plus lourd est le *svadharma*. « Mieux vaut accomplir, fût-ce imparfaitement, son devoir propre, que remplir, même parfaitement, le devoir d'une autre condition; plutôt périr en persévérant dans son devoir; assumer le devoir d'une autre condition n'apporte que malheur » (*Bhagavad-Gîtâ*, III, 35, trad. Senart).

L'hindouisme moderne, au contraire, met au premier plan les vertus communes universelles et donne moins d'importance à la caste et à la loi du karma (cf Radhakrishnan).

3° Le Dharma comme règle de pensée. Les mythes et les darshana. — Tandis que le dharma brahmanique agit d'une façon impérative et contraignante dans le domaine pratique en prescrivant à chacun ses devoirs, il le fait, dans le domaine de la pensée, d'une manière plus souple sans doute mais non moins déterminante, par les mythes et les *darshana*.

1) *Les mythes*. — a) La mythologie est présente dans tous les textes et déjà dans les hymnes védiques. C'est pourtant dans les traditions régionales, dans les *Purâna* et dans les œuvres sectaires, *samhitâ* et *âgama*, qu'elle reçoit son plein développement. Le lecteur des œuvres littéraires peut donc à juste titre considérer le brahmanisme comme un ensemble considérable de mythes reliés à quelques grandes figures divines parmi lesquelles émergent Vishnou et Shiva.

b) Pour l'esprit hindou, le mythe a une réalité propre qui ne se ramène ni à la réalité objective du monde extérieur, ni à la réalité historique. Ce n'est pas non plus l'objet d'une foi basée sur un témoignage ou sur l'autorité d'un prophète inspiré. Le mythe est plutôt la représentation, sous mode poétique et donc essentiellement varié, d'un univers qui, lui, est réel, car il est le seul dans lequel se trouvent présentées et confirmées, sous un mode vivant, les multiples vérités du brahmanisme. Les contradictions que peut y déceler

un esprit logique ne sont pas la preuve de l'inexistence du monde des mythes, mais bien la preuve que, pour y entrer, il faut abandonner la pure raison. Le mythe joue donc un rôle considérable dans la pensée, même chez les plus réfléchis des philosophes indiens.

c) A l'époque actuelle, à cause du rationalisme, les mythes sont présentés par certains comme la projection symbolique des mystères de l'homme et reçoivent ainsi une justification. Ou bien, en fonction d'un système philosophique donné, ils reçoivent une interprétation nettement allégorique. Pour l'ensemble de la masse hindoue, les mythes jouent un rôle considérable en entretenant une profonde religiosité.

2) Les *darshana*. — L'homme qui réfléchit et veut systématiser sa pensée, peut le faire dans l'une des branches de la philosophie indienne. Celles-ci sont appelées *darshana* ou « vues ». A la fois systèmes, méthodes de pensée et d'interprétation, écoles traditionnelles de formation, les *darshana* servent le but ultime de la vie, le *moksha*, et conduisent donc à une connaissance salvatrice, mais par des cheminements différents.

Il existe six *darshana* orthodoxes, qui reconnaissent l'autorité du *Veda*. On les groupe deux par deux, par affinité : la *mîmâmsâ* et le *vedânta*, le *nyâya* et le *vaisheshika*, le *sâmkhya* et le *yoga*.

a) La *mîmâmsâ*, « investigation », appelée aussi *pûrvamîmâmsâ* ou « exégèse première », est, à l'origine, une simple herméneutique du rituel védique. Elle procède à l'investigation du dharma et s'appuie principalement sur les injonctions des *brâhmana*. Elle est le guide spirituel des *grihastha*. — b) Le *vedânta*, « fin du *Veda* », appelé encore *Uttaramîmâmsâ* ou « exégèse seconde », est au premier chef une exégèse des *Upanishad*. Dans le langage courant, le *Vedânta* désigne le système philosophique et théologique édifié par les cinq grands commentateurs : *Çankara* (8e s.), *Râmânuja* (11e-12e s.), *Nimbârka* (12e s.), *Madhva* (13e s.) et *Vallabha* (15e-16e s.). Les bases de ce système sont les *Upanishad* représentant la *shruti*, et la *Bhagavad-Gîtâ* représentant la *smriti*, ainsi que les *brahmasûtra*. Les auteurs post-râmânujiens se réfèreront aussi au *Bhâgavatapurâna*.

c) Le *nyâya*, « méthode », « règle » ou logique, est plus un système de raisonnement qu'une philosophie complète. A partir du 10e siècle, il comporte aussi une doctrine du salut. — d) Le *Vaisheshika*, « reposant sur des spécifications », pose un nombre infini d'atomes matériels à côté d'un nombre infini de monades spirituelles régies par un *Ishvara*.

e) Le *sâmkhya* est un système fondé sur l'énumération et l'analyse des éléments de la nature. La synthèse qu'il en donne aboutit à un dualisme : le *Purusha* ou Esprit trancende les éléments de la *prakriti* ou nature universelle. Le salut consiste à délivrer le *purusha* individuel de l'emprise de la *prakriti*. A l'origine, le *sâmkhya* ne dépasse guère le plan cosmologique. — f) Le *yoga* est une ascèse psycho-physiologique dont les origines sont très anciennes. Les pratiques du *yoga* sont immémoriales en Inde. Constitué en *darshana* à l'époque classique, dans les *yogasûtra* attribués à Patânjali, il est associé au *sâmkhya* dont il diffère sur un point essentiel puisqu'il est théiste. Le dieu du *yoga*, *Ishvara*, est exempt des servitudes de la transmigration. La délivrance s'obtient à l'instar d'*Ishvara*, le *Purusha* privilégié, et par la séparation d'avec la *prakriti*.

4° **L'expérience spirituelle dans le brahmanisme.** — L'analyse du dharma comme règle d'action et de pensée nous a déjà permis d'aborder le problème de la finalité humaine : c'est en se soumettant au dharma que l'individu découvre et remplit sa fonction au sein de l'ordre cosmique. Il n'a pourtant, dans cette perspective, qu'une importance relative, celle-là même qui est définie par sa fonction. En revanche, dès que se pose à lui la finalité dernière du *moksha*, l'individu en tant qu'être spirituel, ou être destiné à le devenir totalement, reprend toute son importance. La vie spirituelle peut être en effet considérée comme une réalisation transcendante de soi-même par soi-même au-delà de toute particularité et de toute limitation d'ordre social.

Différentes voies s'offrent à l'homme qui veut réaliser le *moksha*. La diversité de ces voies ne doit pas pour autant nous cacher leur parenté en ce qui concerne le but, le cadre traditionnel et les moyens de réalisation spirituels.

A. Caractères communs. — 1) Le but ne peut être que la libération *(moksha* ou *mukti)*. Il se situe au-delà du *trivarga* et donc au-delà même du *dharma*. « Comme tant de concepts indiens, le terme a un contenu fondamentalement négatif : être délivré, c'est échapper au cycle des renaissances, épuiser le *karman* (comme la roue du potier qui, privée d'incitation nouvelle, tourne jusqu'à épuisement de l'incitation antérieure), se dégager de l'entrave *(pâça)* que forment la matière et le monde, se défaire de la souillure *(mala)*, se libérer du mal, de la souffrance, du non-savoir *(avidyâ)*. C'est la fin profonde de l'enseignement religieux et philosophique » (L. Renou, *L'Inde classique*, n. 1154).

2) Le cadre traditionnel est celui de l'enseignement et de la formation par un maître spirituel (cf O. Lacombe, art. *Direction spirituelle dans l'hindouisme*, DS, t. 3, col. 1210-1214). Pour aboutir à la libération, il ne suffit pas en effet d'avoir accès aux textes fondamentaux. La connaissance libératrice n'est pas une connaissance théorique ou livresque, mais une découverte de la vérité dans laquelle l'être s'engage progressivement mais totalement. C'est une expérience qui est guidée, orientée par un maître, le *guru*. Celui-ci devrait être lui-même un *jîvan-mukta*, quelqu'un qui est « libéré, mais encore en vie ». Ayant atteint le but, il goûte au plus profond de lui-même l'expérience ineffable de la libération. Au plan expérimental ordinaire, il guide son disciple vers le but qu'il a déjà atteint.

3) Les moyens mis en œuvre dans les différentes voies sont également très semblables quant à la forme. Ils ont pour but de maintenir l'esprit du disciple vers le but ultime de la libération ou vers l'un des buts intermédiaires. Parmi les pratiques, il faut signaler la répétition du nom divin, les litanies, le chant des hymnes, la formulation mentale ou à voix basse ou à voix haute de *mantra*, phrases contenant l'essentiel d'une doctrine et ayant un pouvoir énergétique, l'utilisation de la syllabe mystique AUM, ou de formules de concentration ou d'autosuggestion. La lecture et la méditation des Écritures sont des exercices spirituels fondamentaux.

B. Les voies de délivrance peuvent se ramener à cinq types : la voie de la connaissance, celle de l'action, celle de la dévotion, le yoga et la voie tantrique.

1) La *voie de la connaissance* (*jñâna-mârga*, appelé

aussi *jñâna-yoga*, discipline de la connaissance) est héritée des *Upanishad*. Çankara en a donné, dans le cadre du *Vedânta*, une formulation systématique et définitive.

a) Pour ce philosophe et théologien, le *jñâna-mârga* est la seule voie qui conduise au salut, car seul le vrai savoir peut dissiper l'ignorance *(avidyâ)* qui est la racine de toute misère. Les autres voies ouvertes par la *Smriti* n'ont d'utilité qu'en fonction de cette connaissance : les rites sont inefficaces sauf peut-être en tant que préparation lointaine, l'activité peut engendrer des dispositions favorables, le *yoga* n'est utile qu'en tant qu'il discipline l'homme intérieur et le prépare à la venue du savoir. Quant à la *bhakti*, elle doit être comprise comme un complet abandon de soi dans la dévotion à la vérité et non à quelque divinité anthropomorphique. L'attitude spirituelle vraie consiste donc essentiellement dans la connaissance. Celle-ci est d'ordre transcendant, mais elle est pure de toute action comme de toute passion.

b) De celui qui veut étudier le *Vedânta* et prendre le chemin de la connaissance, sont requises quatre qualifications ou « moyens de réalisation prochaine » *(sâdhana)* : discriminer l'éternel du non-éternel, se déprendre du fruit de l'acte, acquérir les six vertus (pacification, maîtrise des sens, cessation d'activité, patience-endurance, concentration, foi) et enfin aspirer à la délivrance.

c) Pour que la foi védique, qui n'est d'abord que pure confiance *(shraddhâ)* dans le *Veda*, devienne pleinement valable et se change en expérience finale transcendante, le disciple doit se plier à des exercices spirituels présentés comme quatre stades ou étapes. Il écoute docilement et avec foi la leçon du maître qui porte sur la révélation (*shravana* = audition). Il réfléchit sur son contenu de façon discursive par le raisonnement philosophique (*manana* = réflexion). Puis sa méditation se concentre (*nididhyâsana* = approfondissement de la pensée). Il peut alors se concentrer totalement sur le *brahman* (*samâdhi* = concentration). Cette dernière étape peut se faire avec ou sans la notion distincte du connaisseur et de la connaissance *(sa-vikalpaka samâdhi* ou *nir-vikalpaka samâdhi)*.

d) Alors se produit une « intuition » inédite *(anubhava)* ou « compréhension » *(avagati)* qui aboutit à une « vision parfaite » *(samyag-darshana)*. C'est la prise de possession du *brahman*, l'éveil de l'être. C'est la réalisation de l'essentielle vérité qui est l'objet du *Vedânta* et le terme de la recherche spirituelle : l'identité de l'âme individuelle et du *brahman* en tant qu'ils sont pensée pure.

e) Cette connaissance salvatrice, en éliminant l'ignorance qui affectait l'individu, élimine du même coup son *karman*. Pendant quelque temps cependant, il ressentira les contre-coups de ce *karman* avant de se fondre définitivement en *brahman*, dans une béatitude infinie.

2) La *voie de l'action* (*Karma-mârga*, appelé aussi *Karma-yoga* ou discipline de l'action) est, comme la voie précédente, le prolongement de l'enseignement védique.

a) Elle consiste dans la pratique intégrale du *dharma* (œuvres rituelles et devoirs de caste). Cette voie est considérée par beaucoup comme inférieure et insuffisante pour obtenir la libération définitive. Elle est, selon Çankara, tout juste bonne à préparer au salut de façon lointaine.

b) La voie de l'action est souvent présentée dans l'esprit de la *Bhagavad-Gîtâ*, selon laquelle il ne suffit pas d'accomplir les actes prescrits, mais il faut le faire avec désintéressement. Celui qui agit sans attachement obtient la libération : « C'est pourquoi : accomplis toujours sans attachement l'œuvre que tu dois faire, car si un homme travaille sans attachement, il obtient alors le bien suprême » (III, 19). Le désintéressement consiste à ne pas rechercher les fruits de l'acte, et donc à être indifférent au succès ou à l'échec. L'homme qui agit ainsi est libre de tout égoïsme. Même s'il agit, il ne se lie pas et ne contracte pas de nouvelle souillure.

3) La *voie de la dévotion* (*bhakti-mârga*, ou *bhakti-yoga*, « discipline (du salut) par la dévotion ») est, sans doute, la plus religieuse de toutes les voies. Elle est aussi celle qui présente le plus grand nombre de variétés. D'innombrables *bhakta* ou « dévots », de toutes les castes et de toutes les sectes, se sont en effet engagés dans cette voie et l'ont enrichie de leurs multiples expériences spirituelles.

a) *Origine du mot bhakti.* — « Dérivé de la racine *bhaj*, partager, *bhakti* désigne en Inde la sorte de dévotion qui fait participer le fidèle à la personne et à l'essence de la divinité qu'il adore » (A.-M. Esnoul, art. *Bhakti*, dans *Encyclopaedia universalis*, t. 3, 1969, p. 235).

b) *Les textes de base de la bhakti.* — Bien que les *Upanishad* soient, pour la plupart, de tendance intellectualiste, et favorisent, au moins les plus anciennes, la voie de la connaissance, on y rencontre *(Mundaka, Maitri* et *Katha-upanishad)* des passages où l'attitude de révérence envers un *Ishvara* est recommandée. Dans la *Çvetâshvatara* (VI, 23), la *bhakti* est expressément désignée : « A celui qui possède la plus haute dévotion *(bhakti)* pour Dieu et pour son maître spirituel *(guru)* autant que pour Dieu, à celui-là ces faits qui ont été dévoilés deviendront manifestes » (trad. A.-M. Esnoul, dans *L'Inde classique*, n. 1344).

La forme classique de la *bhakti* est celle de la *Bhagavad-Gîtâ* (4e-3e siècle av. J.-C.). Le *Bhâgavata-Purâna* (9e ou 10e siècle ap. J.-C.) partage avec la *Bhagavad-Gîtâ* une place unique dans la littérature de l'Inde, selon les historiens de la philosophie indienne. Il faut ajouter à ces textes les *Nârada-bhakti-sûtra*, en 84 *sûtra*, codification des Bhâgavata (peut-être du 10e siècle) et les *Shândilya sûtra*.

c) De même que Çankara a systématisé la doctrine du *jñâna-mârga*, le philosophe Râmânuja (11e-12e siècle) a donné du *bhakti-mârga* une présentation systématique. Les autres philosophes de la *bhakti* sont Nimbârka (12e-13e siècle), Madhva (13e siècle), Vallabha (15e-16e siècle). Grâce à eux, et aux mouvements sectaires, en particulier le vishnouisme du Bengale, il s'est formé de la *bhakti* une doctrine aussi élaborée que celle des autres chemins.

d) *Objet de la bhakti.* — La dévotion s'adresse à une divinité conçue comme un être personnel, tout-puissant, tout miséricordieux, le *Bhagavân*, ou « Bienheureux », *Ishvara*, le Seigneur. C'est une divinité d'élection, librement choisie par le fidèle, et qui est soit l'une des deux grandes figures du panthéon hindou, Vishnou ou Shiva, soit l'un des *avatâra*, par exemple *Krishna* ou *Râma*, soit même une divinité inférieure. La *bhakti* est donc essentiellement théiste et se différencie par là du *jñâna-mârga* qui conduit à la libération par la connaissance du *brahman* indifférencié. Cette position théiste de la *bhakti* n'a pas manqué de

poser de nombreux problèmes aux théologiens *bhakta*, pris entre le désir de s'adresser à un être personnel et leur incapacité de comprendre le *brahman* sous forme personnelle. On dit ordinairement que l'objet de la dévotion est le *brahman saguna*, « qualifié », tandis que celui de la connaissance est le *brahman nirguna*, « sans qualités ».

e) *Variété des formes de bhakti.* — Du fait que l'objet de la *bhakti* peut être l'une des divinités du panthéon hindou et que celle-ci se présente toujours à travers un mythe et une histoire particuliers, la dévotion est très variée dans ses formes. La *Krishnabhakti*, par exemple, s'appuyant sur les récits mythologiques des plaisirs pris par ce dieu avec les jeunes bergères, aura tendance à se présenter comme une mystique amoureuse avec des éléments érotiques. Au contraire, la dévotion qui s'adresse à Râma, le vrai roi, sera plutôt une relation de serviteur à maître, relation où domine l'élément moral et social. La *bhakti* vishnouiste est plus émotionnelle que celle des shivaïtes dans laquelle domine l'élément impersonnel.

f) *Évolution des sentiments.* — Les traités *bhakta* sont attentifs à énumérer et à décrire les formes que peut prendre la *bhakti*, selon les individus ou selon les états d'âme. Nârada (sûtra 82) décrit onze formes que peut revêtir la *bhakti* supérieure qui est amour *(prema)* pur et désintéressé (énumération et description, dans *La quête de l'Éternel*, p. 324-325). Chaque *bhakta* peut, selon sa vocation propre, cultiver une émotion de prédilection. Il peut aussi choisir sa forme de dévotion comme la récitation des psaumes, celle des litanies, ou la méditation des récits composés à la louange de la divinité.

g) *Rôle de la grâce.* — La *bhakti* est inséparable de la notion de grâce *(anugraha, prasâda)*. Celle-ci se présente comme une aide venue de Dieu, par l'intermédiaire soit du *guru* conçu comme une incarnation vivante du Seigneur, soit de la divinité d'élection. Cette aide, qui est indispensable au salut, n'est pourtant pas un don surnaturel qui divinise une créature. C'est un secours sur la voie de la libération. Celle-ci, comme dans les autres voies, est généralement conçue comme œuvre de l'homme. La *bhakti* est libératrice, parce qu'elle débarrasse l'homme de tous les liens, en l'établissant de façon permanente dans le Seigneur et en le purifiant de tous les autres sentiments qui pourraient l'asservir. Quant aux rapports de l'activité humaine et de l'aide divine, ils sont l'objet de deux théories différentes concrétisées dans les comparaisons du petit singe et du petit chat. En cas de danger, le premier fait effort pour se cramponner à sa mère qui l'emporte, tandis que le second se laisse prendre et emporter passivement. L'école du nord professe la doctrine de l'activité, tandis que celle du sud professe la doctrine du pur abandon.

4) *Le Yoga.* — Le mot *yoga* a le sens général de discipline, et peut s'appliquer aux différentes voies de délivrance. Il a également un sens technique, celui de *yoga darshana*. Il représente alors l'ensemble des pratiques psycho-somatiques permettant la concentration des pouvoirs humains physiques et mentaux à des fins spirituelles. Il est par excellence une école de spiritualité et de mystique, ouverte aussi bien aux hors-caste qu'aux shoudra. Appliqué au *moksha*, il est devenu l'une des principales voies de libération.

a) *Origines et textes de base.* — C'est le principal mérite du *yoga* classique que d'avoir ordonné en un système cohérent des pratiques d'austérité et de discipline sans doute très anciennes. Comme le *sâmkhya* et la *bhakti*, le *yoga* se trouve esquissé dans quelques *upanishad*. La *Çvetâshvatara upanishad* et la *Bhagavad-Gîtâ* (VI, 10-21) nous montrent que dès avant Jésus-Christ le *yoga* se pratiquait dans un style très spirituel. Ce sont les *yoga-sûtra* de Patañjali qui en sont la formulation la plus classique et en quelque sorte le texte de base. Par la suite, le *yoga* de Patañjali s'appellera *râja-yoga*, « le yoga royal », pour s'opposer au *hatha-yoga* ou « yoga de violence », né vers le 12e siècle, et qui développe le côté pratique du système. Le *yoga* a pénétré dans la spéculation indienne, brahmanique, bouddhique et jaïna. Le *hatha-yoga* fait partie intégrante du tantrisme.

b) *Fondement philosophique.* — La mystique du *yoga* est fondée sur un enseignement métaphysique dont la plupart des éléments sont empruntés au *sâmkhya*. Il y a, d'une part, la nature inconsciente *(prakriti)* et, d'autre part, le domaine des âmes parfaitement spirituelles. La *prakriti* est à la fois inconsciente et active. Elle tire son dynamisme des trois *guna* (qualités) qui la constituent : le *sattva* (vérité et lumière), le *rajas* (passion et violence) et le *tamas* (obscurité et lourdeur). L'esprit est inactif, seulement capable de voir. Mais, uni à la nature, il se croit actif comme elle. Il se prend à tort pour un individu actif, capable de penser, sentir, vouloir, alors qu'il est simplement le spectateur des démarches inconscientes de la nature. Il se laisse ainsi entraîner par le *karma* dans le cercle de la transmigration. Le salut consiste à guérir de cette illusion. L'esprit doit reconnaître qu'il n'a pas d'existence matérielle. Il doit s'isoler complètement de la *prakriti*. A ce titre, le *yoga* est par excellence une voie de spiritualisation.

c) *Théisme.* — Le *yoga* classique admet l'existence d'un *Ishvara* ou Seigneur. Ce dieu est l'un des *purusha* (esprits) tels que le conçoit le *sâmkhya*, mais un *purusha* privilégié, exempt des servitudes de la transmigration. Entre ce *purusha* privilégié et l'homme, *purusha* entravé, peut s'établir une relation de dévotion qui est un moyen de s'acheminer vers le salut. Celui-ci, pourtant, ne sera atteint qu'après cette étape, dans une isolation totale en quoi consiste la pure spiritualité. Il est facile de comprendre pourquoi le yoga est défini par Patañjali comme « l'abolition des fluctuations mentales *(vritti)* » *(Yogasûtra*, deuxième *sûtra)*. L'extase dans laquelle on perçoit Dieu est une *vritti* mystique où le sujet se distingue de l'objet contemplé. Le *yoga* mène à la spiritualisation complète par suppression de cette *vritti* mystique. Il propose une voie unitive où l'esprit seul réside en lui-même dans un état d'isolement complet par rapport à la nature et à tous les objets.

d) *Les étapes du yoga.* — La montée du yoga se fait en huit étapes que les *Sûtra* désignent sous le nom d' « articles » ou « membres » *(anga)*. Selon Pierre Johanns *(La pensée religieuse de l'Inde*, p. 118), les cinq premiers membres constituent une sorte de voie purgative, les deux suivants et une partie du dernier forment la voie illuminative, enfin la voie unitive consiste dans la pratique du *samâdhi* indifférencié.

α) Le premier membre est constitué par les cinq *yama* ou refrènements : ne pas tuer *(ahimsâ)*, parler selon la vérité *(satya)*, ne pas voler *(asteya)*, observer la continence *(brahmacarya)* et ne pas accepter de dons *(aparigraha)*. Le second membre comprend cinq *niyama* ou « disciplines » : la propreté *(shauca)*, le contentement *(samtosha)*, l'ascèse *(tapas)*, l'étude

du Veda *(svâdhyâya)* et la dévotion envers le Seigneur *(Ishvara-pranidhâna)*. Le troisième *anga* consiste dans les postures *(âsana)*, qui doivent être fixes et confortables. Le quatrième est la discipline du souffle *(prânâyâma)* et le cinquième est la rétraction des pouvoirs de sensation et d'action *(pratyâhâra)*. Arrivé à ce stade, le yogin ne peut plus être troublé par le monde extérieur, mais il peut à volonté y reprendre conscience et agir.

6) Le cinquième *anga* consiste dans la fixation *(dhâranâ)* de la pensée sur un objet quelconque, réel ou fictif, extérieur ou intérieur. Les *bhakta* peuvent prendre par exemple la figure de *Krishna*, la plus captivante des manifestations du *Bhagavân*. Après la *dhâranâ*, vient le *dhyâna*, méditation proprement dite, définie comme la continuité de l'activité mentale devenue comme une coulée d'huile. Enfin vient le *samâdhi*, qui est encore *savikalpaka*. C'est la « confixation différenciée » (O. Lacombe, *L'Absolu selon le Vedânta*, p. 359-361), qui réalise l'union de l'âme au Seigneur, mais qui est encore une modification de la conscience *(vritti)*. C'est l'extase où il y a égalisation *(samâpatti)* du sujet et de l'objet.

γ) La voie unitive n'est atteinte que dans le *nirvikalpaka samâdhi*, « confixation indifférenciée » (O. Lacombe, *ibidem*), sans modification de la conscience *(vritti)*. Plutôt que d'extase, il faut alors parler d'enstase (remarques d'Émile Gathier, art. *Extase dans l'hindouisme*, DS, t. 4, col. 2051-2059). Dans cet état, le *purusha* est complètement dégagé de la *prakriti*, l'esprit est totalement isolé. C'est une union, mais avec soi-même, une pure position de soi par soi. L'âme subsiste en elle-même, sans rien connaître. Elle subsiste dans un état d'isolement *(kaivalya)* qui est l'état de délivrance.

5) La *voie tantrique* diffère des autres voies sur plusieurs points importants : une conception très particulière de la libération (cf *supra*), le caractère secret, ésotérique de la voie où le rapport de maître à disciple est spécialement important, et enfin le développement très singulier du rituel dans lequel l'octroi des *mantra* joue un grand rôle pour la délivrance. Il n'y a pas de corps de doctrines mais des suites didactiques dans des ouvrages souvent tardifs.

En ce qui concerne la vie spirituelle, il faut distinguer deux voies. Celle de droite *(dakshinâcâra)* repose sur une conception de six ou sept centres *(cakra)*, nœuds énergétiques sis à l'intérieur du corps et figurés par des lotus. Ils vont de la base de l'épine dorsale au cerveau et sont équivalents aux sept mondes. Le cercle supérieur est le siège de Shiva suprême. La méthode consiste à éveiller l'énergie (figurée sous la forme d'un serpent) et à la faire passer de cercle en cercle jusqu'au dernier où se produit l'union mystique. Dans la voie de gauche, « l'acheminement à la Délivrance est le résultat non d'une astreinte physiologique et morale, mais d'un libre cours donné, temporairement au moins, aux sensations, aux passions mêmes : c'est une sorte de stimulation érotique, avec des mises en scènes individuelles ou collectives de réalisation sexuelle, pour arriver en fin de compte à éprouver la vanité de ces jouissances, à en « secouer » la tyrannie et à détruire par là même le Moi qui repose sur une somme de désirs : c'est une sorte d'homéopathie religieuse où la technique est à base de magie » (L. Renou, *l'Hindouisme*, coll. Que sais-je?, Paris, 1951, p. 62).

Dans les deux cas, il s'agit d'unir la *shakti* ou énergie corporelle et de l'introduire auprès de Shiva, afin d'abolir toute dualité.

Conclusion. — Il est difficile de rapprocher brahmanisme et christianisme. Leur fondement métaphysique est différent. Le brahmanisme ignore la notion de création *ex nihilo*. Il admet la loi du *karma* et des réincarnations. Sa conception de l'âme humaine est tout autre, puisque l'*âtman*, l'âme humaine en tant qu'elle est pure pensée identique au divin, n'a, pour obtenir sa libération, qu'à reconnaître son identité au *brahman*. Le brahmanisme a, en outre, développé tout un langage spirituel à base d'identité, là où le langage occidental est à base d'union dans la distinction des personnes et des natures.

Toutefois, mis à part certains aspects érotiques de la *bhakti* et de la voie tantrique, les voies spirituelles du brahmanisme peuvent trouver des analogues dans celles de l'Occident chrétien. Et même si la distinction de ces voies peut paraître trop radicale au chrétien, il n'en reste pas moins que les voies spirituelles du brahmanisme ont permis l'exploration de multiples démarches spirituelles et de méthodes qui ont une valeur certaine.

La littérature sur l'histoire et les religions de l'Inde est considérable. Nous nous bornerons à indiquer quelques études et quelques textes de base qui peuvent initier le lecteur.

1. *Ouvrages généraux.* — Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique*, 2 vol., Paris, 1947 et 1953. — J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, t. 1 *Veda und älterer Hinduismus*; t. 2 *Der jüngere Hinduismus*; trad. française : *Les religions de l'Inde*, t. 1 *Védisme et hindouisme ancien*, et t. 2 *L'hindouisme récent*, Paris, 1962 et 1965. — R. De Smet et J. Neuner, *La quête de l'Éternel. Approches chrétiennes de l'hindouisme*, Bruges-Paris, 1967.

2. *Textes.* — *Le Veda*, textes réunis et présentés par Jean Varenne, Paris, éd. Planète, et coll. Marabout, 1967. — *La Bhagavad-Gîtâ*, trad. E. Senart, Paris, 1944 (1967). — *Le Bhâgavata Purâna*, t. 1-3, trad. Eugène Burnouf, Paris, 1840-1847; t. 4, 1884, par E.-L. Hauvette-Besnault; t. 5, 1898, par E.-L. Hauvette-Besnault et A. Roussel. — *Toukaram. Psaumes du pèlerin*, trad., introd. et commentaires de G.-A. Deleury, Paris, 1956.

3. *Études.* — Olivier Lacombe, *L'Absolu selon le Védânta. Les notions de Brahman et d'Atman dans les systèmes de Çankara et Râmânoudja*, Paris, 1937; *La doctrine morale et métaphysique de Râmânoudja*, trad. et notes, Paris, 1938. — Pierre Johanns, *La pensée religieuse de l'Inde*, Namur-Paris, 1952. — Mircea Eliade, *Le Yoga, immortalité et liberté*, Paris, 1954. — O. Lacombe, *Chemins de l'Inde et philosophie chrétienne*, Paris, 1956. — Henri Le Saux, *Sagesse hindoue. Mystique chrétienne. Du Védânta à la Trinité*, Paris, 1965.

Voir O. Lacombe, art. Direction spirituelle dans l'hindouisme, DS, t. 3, col. 1210-1214. — É. Gathier, Extase hindoue, t. 4, col. 2051-2059.

3. LE DHARMA BOUDDHIQUE

1° Écoles, voies et chemins. — Les écoles bouddhiques qui se sont constituées au cours de l'histoire, et qui enseignent les chemins qui conduisent soit à l'Extinction *(nirvâna)*, soit à l'Illumination *(bodhi)*, sont nombreuses et variées. Au 3e siècle av. J.-C. on en comptait déjà dix-huit. Celles qui subsistent encore aujourd'hui et celles que l'on connaît seulement par les textes sont réparties, d'après leurs tendances principales, en deux ou trois Voies *(Yâna)*. Ce sont le *Hînayâna* et le *Mahâyâna*, auxquels on joint ordinairement le *Mantrayâna*, appelé aussi *Tantrayâna* ou *Vajrayâna*.

1) Le *Hînayâna*. — Les écoles anciennes, dont la mieux connue est celle qui subsiste aujourd'hui sous le nom de *Theravâda* (école ou enseignement des anciens), ont été appelées, par les écoles nouvelles du *Mahâyâna*, du terme péjoratif de *Hînayâna*, « Voie étroite », « Moyen inférieur de progression » vers le salut, souvent traduit en Europe par « Petit Véhicule ». Le *Theravâda* s'est prolongé jusqu'à nos jours sous la forme pâlie orthodoxe en Birmanie, au Cambodge, à Ceylan, au Laos et en Thaïlande ainsi que dans d'autres communautés du sud et du sud-est de l'Asie. Une autre école célèbre est celle du *Sarvâstivâda*.

2) Le *Mahâyâna*. — Aux premiers siècles de l'ère chrétienne, des écoles nouvelles se sont constituées, qui portaient leur originalité, non pas sur la discipline, qu'elles recevaient des écoles anciennes, mais sur une conception plus large du salut, de la Voie. Elles promettaient l'accès à l'Illumination *(bodhi)* même à ceux qui ne se soumettaient pas à la discipline monastique, à condition d'observer certaines règles et de pratiquer certaines vertus. L'école *mâdhyamika*, l'école *yogâcâra*, le mouvement *Sukhâvati* centré sur la vénération du Bouddha Amitâbha, sont inclus dans le *Mahâyâna*. Leur influence a été très forte en Chine, au Japon, en Corée et au Tibet. Le *Mahâyâna* est le « grand Moyen de progression », la « Voie Large » ou le « Grand Véhicule ».

3) Le *Mantrayâna*. — Des écoles bouddhiques du Mahâyâna furent envahies par les pratiques tantriques. Elles forment un groupe spécial que l'on désigne de différents noms : *Mantrayâna*, « Voie des Formules », *Tantrayâna*, « Voie tantrique », *Vajrayâna*, « Voie du Diamant » ou « Voie du Foudre ». Ce sont elles qui dominent au Tibet.

2° **Textes.** — Les enseignements du Buddha furent d'abord donnés et transmis oralement. D'après la tradition, un concile se serait réuni durant la saison des pluies qui suivit la mort du Buddha. Un fidèle disciple du maître, Ananda, aurait récité les *Sûtra*, et un autre, Upâli, aurait répondu aux questions sur le *Vinaya*. Ces deux textes, fixés et récités en chœur, auraient formé, dès ce temps, les deux premières Corbeilles. La récitation, de mémoire, des textes est encore aujourd'hui coutumière dans certaines circonstances, réunions monastiques ou débats sur la doctrine. Le Dharma bouddhique a ainsi été exposé depuis le 6e siècle av. J.-C. dans de très nombreuses langues et de multiples dialectes, avant d'être consigné par écrit. Nous disposons aujourd'hui de textes parvenus dans des recensions relativement tardives.

1) La littérature du bouddhisme ancien et des écoles du *Hînayâna* est parvenue dans des textes sanskrits, pâlis, chinois ou tibétains. Le *Theravâda* pâli, est le seul à avoir conservé la totalité de sa littérature. Comme dans le canon sanskrit, l'ensemble de ces textes forme la Triple Corbeille (sanskrit : *Tripitaka*; pâli : *Tipitaka)* : *Sûtra*, *Vinaya* et *Abhidharma*.

a) Les *Sûtra* (en pâli : *Sutta*, littéralement « fil ») sont des textes en prose qui commencent par la formule « Ainsi ai-je entendu », attribuée à Ananda lors de la récitation qu'il fit au concile de Râjagriha. Ils rapportent un enseignement du maître et les circonstances qui motivèrent sa prédication. Pour des raisons de commodité, les *Sûtra* ont été classés, d'après leur longueur, en quatre collections : longue, moyenne, mêlée, numérique.

Dans le *Sûtrapitaka* ont été placés d'autres textes qui ne sont pas des sermons. Le *Dhammapada* pâli est un texte de grande valeur littéraire. Les *Jâtaka* ou « Naissances » racontent les vies antérieures du Buddha, de ses disciples ou de ses interlocuteurs. Dans le canon sanskrit, le *Mahâvastu*, « Grand Sujet », est un recueil de légendes relatives aux vies antérieures du Buddha et à sa dernière existence. Il s'apparente aux *Jâtaka*. La Corbeille des *Sûtra*, complète en pâli, n'existe que partiellement en sanskrit, prâkrit, et dans les versions chinoises ou tibétaines.

b) Les récits du *Vinayapitaka*. — Le *Vinayapitaka*, « Corbeille de la discipline », donne les règlements et préceptes qui régissent la Communauté ou « Sangha ». Il se compose de trois parties principales. La première comprend les règles concernant les moines (*bhikshu*; en pâli : *bhikkhu*). La deuxième se rapporte aux nonnes *(bhikshunî*; en pâli : *bhikkhunî)*. La troisième partie traite de sujets variés : ordination, hygiène, soins des malades, etc. Les dix premiers chapitres de ces sujets variés forment le *Mahâvagga* ou « grande section » du *Vinayapitaka* pâli.

Le *Vinayapitaka* nous est parvenu non seulement en pâli, mais également dans les versions chinoises et tibétaines. En sanskrit, nous n'avons que des fragments. Le *Vinayapitaka* est la base commune de la discipline monastique des différentes écoles.

c) L'*Abhidharma* (en pâli : *Abhidhamma*), « Retour technique sur le Dharma » (J. Filliozat), ou « Doctrine suprême », « Quintessence de la doctrine » (A. Bareau), est le nom générique donné aux ouvrages divers de caractère doctrinal allant de simples résumés de la doctrine aux développements exégétiques. Les divergences entre les *Abhidharma* des différentes écoles sont considérables. Trois d'entre eux nous sont parvenus, l'un dans sa langue originale, le pâli, et les deux autres dans leurs versions chinoises et, partiellement, tibétaines.

L'*Abhidharma* pâli des *Theravâdin* est composé de sept ouvrages didactiques et philosophiques. Parmi les ouvrages ultérieurs versés dans la Corbeille de l'*Abhidharma*, il faut signaler le « Milindapañha » ou « questions de Milinda », rédigé vers le 2e siècle av. J.-C. Les commentaires que Buddhaghosa le Theravâdin écrivit sur de nombreux textes du Canon pâli au début du 5e siècle ap. J.-C. sont très importants.

d) Remarques sur le *Tripitaka*. — Dans la mesure où l'on veut restituer un bouddhisme originel, il est certain qu'il faut s'appuyer davantage sur les *Sûtra* et le *Vinaya* que sur l'*Abhidharma*. D'autre part, il est difficile de déceler, dans le millier de sermons attribués au Buddha par la tradition, ce qui lui appartient vraiment. Il semble pourtant que l'on puisse prendre pour base de l'enseignement primitif, trois sermons. Le premier est celui sur l'éveil et la découverte des trois sciences : la transmigration, la valeur morale des actes et la connaissance des quatre vérités (trad. A. Bareau, d'après le *Majjhimanikâya*, dans *Bouddha*, p. 86-89). Le second est le sermon de Bénarès (trad. A. Bareau, d'après le *Vinayapitaka* des Theravâdin, *ibidem*, p. 89-93). Le troisième est celui sur la production conditionnée (*ibidem*, p. 119-123).

2) La littérature du *Mahâyâna* est extrêmement riche : textes originaux en sanskrit ou versions chinoises et tibétaines. Elle se divise en *Sûtra* et en *Shâstra* (traités).

a) Les *Sûtra*, composés sur le modèle de ceux du

Hînayâna, en diffèrent par l'esprit et le contenu. Les faits merveilleux y abondent. Les Buddha et Bodhisattva, très nombreux, y sont exaltés pour la dévotion des fidèles. On y enseigne la doctrine de la vacuité.

Les *Prajnâpâramita sûtra* ou « *Sûtra* de la perfection de Sagesse » forment un groupe d'ouvrages importants par leur longueur et leur célébrité. Parmi le groupe des *Sûtra* indépendants, le *Saddharmapundarîka sûtra* ou « Sûtra du Lotus de la Vraie Loi » est le plus connu.

b) Les *Shâstra* sont des traités attribués à des auteurs définis. Les grands docteurs du *Mahâyâna* sont Ashvaghosa, Nagârjuna, Aryadeva, Candrakîrti, Shântideva, Asanga et Vasubandhu. Shântideva, poète et mystique des 7e-8e siècles, écrivit le *Bodhicaryâvatâra*, « la Descente dans la Carrière de l'Éveil », et le *Shikshâsamuccaya*, « L'Accumulation des Enseignements ».

3) La littérature du bouddhisme tantrique, encore mal connue en Occident, est conservée en grande partie dans les versions chinoises et tibétaines.

Les *Dhâranî*, « Porteuses », ou *Vidyârâjnî*, « Reines de science (magique) » sont de courtes formules chargées de pouvoir magique. Au 7e siècle, apparaissent des ouvrages volumineux où sont décrits les rites, et où les doctrines sont exposées. Parmi les plus importants, il faut citer le *Tathâgataguhyaka*, « Secret des *Thathâgata* », conservé en sanskrit, chinois et tibétain.

3° **Les Trois Joyaux du bouddhisme.** — Dans toutes les écoles, la reconnaissance des Trois Joyaux *(Tri-ratna*; en pâli : *Ti-ratna)* est un acte de vénération primordial et indispensable tant pour le laïc que pour le moine. Elle s'exprime, au plan rituel, par la formule traditionnelle : « Je prends refuge dans le Buddha, La Loi *(Dharma)* et la Communauté *(Samgha)* ».

1) *Le Buddha.* — Siddhârtha Gautama naquit au 6e siècle av. J.-C., d'une famille princière du clan des Shakya, aux pieds de l'Himalaya, dans une humble bourgade du Teraï népalais. A vingt-neuf ans, il quitta sa famille pour adopter la vie de religieux errant, et chercher la voie de la libération. Au cours d'une nuit mémorable, il atteignit la suprême et parfaite illumination *(bodhi)* qui fit de lui un Buddha (Éveillé). La date probable de cet événement est 531 av. J.-C. Il prêcha à Bénarès le sermon de la Motion de la roue de la Loi où sont exposées les quatre vérités. Il poursuivit ensuite son ministère public pendant quarante-cinq ans, jusqu'à sa mort à quatre-vingts ans. La date probable du *nirvâna* est 486 (cf É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 15).

Durant sa vie, Shakyamuni, « le sage au clan des Shakya », se désignait lui-même comme le « *Tathâgata* », « celui qui est arrivé », celui qui a fait l'expérience des imperfections de la vie et les a transcendées. Il se bornait à enseigner le chemin du *nirvâna*, en bon maître qui prend soin de ses disciples. Après sa mort, le Buddha fut vénéré non seulement comme le maître, mais aussi comme le Vainqueur *(Jina)*, le Grand Homme *(Mahâpurusha)*, le Seigneur, le Parfait, le Bienheureux *(Bhagavân)*. Cette vénération, dans les écoles du Mahâyâna, se reporta sur le Bodhisattva, ou futur Buddha, destiné à devenir le Maître du monde *(Cakravartin)* ou le Sauveur (*Maitreya Buddha*). On le conçut à l'aide de notions métaphysiques, on l'identifia avec l'essence de la qualité de Buddha, avec le corps de la Loi *(Dharma-Kâya)*. Enfin, on le décrivit Un et Multiple, le Buddha Shakyamuni n'étant plus que l'une des multiples manifestations du Buddha dans la série de ses interventions pour le bien des créatures.

2) *Le Dharma.* — Le deuxième Joyau est le Dharma, la Doctrine que le Buddha a exposée pour la première fois à Bénarès et qu'il a ensuite explicitée et développée durant son ministère public. Il est aujourd'hui consigné dans les *Sûtra* des différentes écoles, et explicité par les textes de l'*Abhidharma*, les commentaires et les traités didactiques. Il est donc interprété différemment selon les voies et les écoles. Cependant, quatre principes admis par tous forment une base commune. Ce sont les « quatre nobles vérités » *(catvâri-ârya-satyâni*; en pâli : *cattarî-ariya-saccâni)*, qui furent le thème du sermon de Bénarès.

a) La première vérité est la constatation que tout est douleur. « Voici encore, en vérité, ô moines, la sainte Vérité de la douleur : la naissance est douleur, la vieillesse est douleur, la maladie est douleur, la mort est douleur, l'union avec ceux que l'on déteste est douleur, la séparation d'avec ceux que l'on aime est douleur, ne pas obtenir ce que l'on désire est douleur, en résumé, les cinq agrégats d'appropriation sont douleur » (A. Bareau, *Bouddha*, p. 90).

Le mot douleur traduit le terme *duhkha* (en pâli : *dukkha*), qui signifie tout autant état d'angoisse, chute du mal vers le pire et absence de liberté ou attachement. L'état de douleur est donc une existence phénoménale imparfaite caractérisée par l'impermanence, la souffrance et la non-substantialité. Tandis que les écoles du *Hînayâna* insistent sur la non-substantialité du moi *(pudgalanairâtmya)*, celles du *Mahâyâna* étendent la non-substantialité à toutes les choses *(dharma)* : absolument rien n'est permanent, pas même les éléments du monde.

Les cinq agrégats *(skandha)* d'appropriation sont les cinq groupes de phénomènes qui, aux yeux du Buddha, constituent l'ensemble de la personne : la matière *(rûpa)* du corps, les sensations (*vedanâ*), les perceptions *(samjñâ)*, les compositions ou fonctions mentales *(samskâra)* et la conscience *(vijñâna)*.

b) Le deuxième principe porte sur l'origine de *duhkha* : « Voici encore, ô moines, la sainte vérité sur l'origine de la douleur, c'est la soif qui conduit à renaître, accompagnée de l'attachement au plaisir, qui se réjouit ici et là, c'est-à-dire la soif du désir, la soif de l'existence, la soif de l'inexistence » (*ibidem*, p. 91).

Le processus de détermination des êtres dans l'existence douloureuse est considéré comme un cycle phénoménal continuel *(samsâra)*, dont les causes sont multiples et interdépendantes. D'après la tradition, le Buddha, juste après le sermon de Bénarès, aurait exposé la loi de production conditionnée *(pratîtya samutpâda)*, qui est une sorte de commentaire des deux premiers principes. Les douze éléments qui se produisent l'un l'autre sont, en partant du plus profond : l'ignorance *(avidyâ)*, les compositions psychiques *(samskâra)*, la conscience *(vijñâna)*, les nom et forme *(nâmarûpa)*, les six domaines sensoriels *(sadâyatâna)*, le contact *(sparsha)*, la sensation *(vedanâ)*, la soif *(trishna)*, l'appropriation *(upâdâna)*, l'existence *(bhâva)*, la naissance *(jâti)*, la vieillesse-et-la-mort *(jarâ-marana)*.

La loi de production conditionnée va plus loin que le sermon de Bénarès dans l'analyse des causes de

duhkha, puisqu'elle permet de remonter jusqu'à l'ignorance *(avidyâ)*, ignorance de la doctrine bouddhique concernant la réalité douloureuse de toute existence. Dans cette perspective, le combat spirituel, pour reprendre une expression occidentale, ne consistera pas seulement dans un effort ascétique de dépassionnement, mais dans l'extirpation des racines du mal *(akuçala-mûla)*, qui sont le désir *(kâma)* ou convoitise *(lobha)*, la haine *(dvesha)* ou malveillance *(vyâpâda)* et enfin l'erreur *(moha)*. La terminologie bouddique fait figurer l'erreur parmi les passions *(kleça)* qui tourmentent les êtres.

c) Le troisième principe se rapporte à la cessation de la douleur : « Voici encore, en vérité, ô moines, la sainte Vérité de la cessation de la douleur : ce qui est la cessation et le détachement complet de cette même soif, son abandon, son rejet, le fait d'en être délivré, de ne plus s'y attacher » *(ibidem)*.

La cessation *(nirodha)* a une double signification : cessation du processus de production conditionnée par abandon de la cause qui est soif et ignorance, et *nirvâna*, calme total par « Extinction » de toute existence douloureuse. Le *nirvâna* peut être acquis dès cette vie par le saint *(arhant)* ou « méritant ». Lorsqu'il lui reste encore un dépôt karmique à épuiser, le saint demeure en vie. Sinon, dans le cas du *parinirvâna*, il s'éteint comme une flamme qui n'a plus de combustible.

d) Le quatrième principe est celui qui définit le chemin par lequel il faut passer pour aboutir au *nirvâna*, c'est-à-dire les attitudes à prendre, les vertus à pratiquer, les facultés à développer. Concernant plus directement la vie spirituelle dans le bouddhisme, le chemin mérite un développement particulier et sera exposé au paragraphe suivant.

3) Le *Samgha*. — Au sens strict, le *Samgha* est « l'assemblée » bouddhique, la communauté faite de moines mendiants *(bhikshu)* qui étudient, pratiquent et expliquent le Dharma. Elle comprend aussi les nonnes *(bhikshunî)* et les disciples *(shrâvaka)*. Au sens large, le *Samgha* comporte aussi les « pieux laïcs » masculins et féminins *(upâsaka* et *upâsikâ)*, qui prennent refuge dans le Buddha et le Dharma et soutiennent la Communauté.

Moines et pieux laïcs suivent des règles déterminées dans le *Vinayapitaka*. La morale monastique, plus exigeante que celle des pieux laïcs, peut être considérée comme faisant partie du « Chemin » à titre de condition nécessaire et permanente pour y entrer et y rester. Le laïc pieux, même s'il cultive la foi dans le Buddha, la Loi, la Communauté, s'il observe la moralité, la générosité, la science et la sagesse, ne peut prétendre au *nirvâna* en cette vie. Sa science et sa sagesse, vu son état de vie, ne peuvent en effet dépasser une instruction élémentaire et une compréhension également élémentaire des principes bouddhiques.

Telle est, du moins, la position du *Hînayâna*. La carrière du Bodhisattva, dans le Mahâyâna, est ouverte à tous, moines et laïcs. A en croire même certain texte, parmi les grands Bodhisattva, un grand nombre était composé de laïcs (É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme*, p. 90).

4° Le chemin bouddhique. — C'est dans le sermon de Bénarès, et celui de l'Éveil et de la découverte des trois sciences, que l'on peut chercher les bases de l'enseignement du Buddha sur le chemin. Celui-ci présente plusieurs caractères fondamentaux.

A. C'est une VOIE MOYENNE *(madhyamâ pratipad)* que le Buddha présente comme un moyen terme entre l'austérité et les plaisirs. C'est ainsi du moins que le voit la tradition *theravâdin* pâlie (A. Bareau, *Bouddha*, p. 90). L'école *mâdhyamika* interprète ce chemin du milieu comme une position intermédiaire entre deux positions philosophiques extrêmes affirmant la réalité et l'irréalité des choses *(dharma)*.

B. Le chemin se définit par le BUT auquel il mène, et qui est exposé dans la troisième vérité. Il existe en réalité deux buts : l'Extinction *(nirvâna)* qui est la fin de toute existence douloureuse, et l'Éveil *(bodhi)* qui est l'Illumination par laquelle on devient Buddha. Les écoles seront amenées à distinguer trois voies. La voie de l'auditeur *(shrâvaka-yâna)* est celle de celui qui entend les enseignements du Buddha et qui, en suivant le chemin, devient *arhant*, c'est-à-dire parvient au *nirvâna*. La voie des Buddha solitaires *(pratyeka-buddha-yâna)* est celle qui mène à l'Illumination sans préoccupation altruiste. La carrière des Bodhisattva (*Bodhisattva-yâna* ou simplement *Buddha-yâna*) a comme terme l'Éveil; une fois ce terme atteint, le Bodhisattva demeure volontairement sur terre pour exercer son activité charitable en faveur des êtres qui souffrent et pour guérir la douleur du monde.

Ces voies sont connues du *Hînayâna* comme du *Mahâyâna*, mais tandis que le *Hînayâna* présente la première voie comme l'idéal, le *Mahâyâna* exalte la troisième. Du point de vue spirituel, la différence des deux conceptions est considérable.

C. Le chemin n'est pas simple. Il est fait de multiples ÉLÉMENTS qui sont des vertus à pratiquer, des facultés à développer, des exercices à accomplir, des attitudes à prendre. Ces moyens convergent tous sur le but défini dans la troisième vérité et permettent de mettre en œuvre, au profit de ce but, la loi de production exposée dans la seconde vérité. Ils permettent également de « réaliser » le premier principe, c'est-à-dire de constater le caractère douloureux, impermanent, de l'existence.

Dans le sermon de Bénarès, le Buddha expose ainsi ce chemin : « Voici, encore, ô moines, la sainte Vérité du chemin qui mène à la cessation de la douleur : c'est la sainte Voie aux huit membres, à savoir : (1) l'opinion correcte *(samyag drishti)*, (2) l'intention correcte *(samyak samkalpa)*, (3) la parole correcte *(samyag-vâc)*, (4) l'activité correcte *(samyak karmânta)*, (5) les moyens d'existence corrects *(samyag âjîva)*, (6) l'effort correct *(samyag vyâyâma)*, (7) l'attention correcte *(samyak smriti)*, (8) la concentration correcte *(samyak samâdhi)* (A. Bareau, *op. cit.*, p. 90-91).

Les écoles présenteront de multiples manières les éléments de ce chemin. Quelle que soit la liste à laquelle on s'arrête, on peut toujours ramener chacun de ces moyens préconisés à l'un des trois éléments fondamentaux suivants, appelés triple enseignement ou triple exercice *(trishikshâ)* : la moralité *(shîla)*, la concentration de l'esprit *(samâdhi)* et la sagesse *(prajñâ)*. C'est ainsi que, dans l'octuple chemin, les éléments 3-4-5 concernent la moralité, les éléments 6-7-8 se rapportent à la concentration, et les éléments 1 et 2 font partie de la sagesse.

1) *Les étapes du cheminement vers le nirvâna.* — Le cheminement des auditeurs préconisé par le *Hînayâna* comporte plusieurs étapes qui sont définies par rapport au but final : l'Extinction, dans le cadre de la transmigration.

a) Celui qui est « entré dans le courant » *(srotrâpanna)* par l'audition de la bonne loi ou de l'enseignement bouddhique, par la fréquentation des gens de bien, et qui, en outre, a renoncé aux trois premières « conjonctions à rétribution vile », c'est-à-dire la vue fausse selon laquelle le corps est réel, le doute, l'adhésion aux observances et pratiques rituelles, est assuré de ne plus renaître dans les enfers, ni parmi les animaux ou les *preta* (défunts affamés). Il n'aura plus que sept fois à renaître dans ce monde humain.

Le fait qu'il soit ainsi entré sur la voie le distingue désormais des êtres vulgaires et sots qui continuent à errer dans le triple monde sans chercher à en sortir. Il tend désormais au *nirvâna*. Cette première étape consiste donc essentiellement à supprimer les erreurs d'ordre doctrinal qui s'opposent aux idées fondamentales du Dharma bouddhique. C'est une attitude de foi-confiance *(shraddhâ)* ou de sagesse *(prajnâ)*. C'est un effort de compréhension et de vision.

b) La deuxième étape est celle que franchit « celui qui ne revient qu'une fois » *(sakridâgâmin)* en ce monde. C'est celle du religieux qui, en plus des qualités exigées dans l'étape précédente, a réduit la passion, la haine et la sottise. Ayant ainsi diminué les trois racines de l'existence douloureuse, il n'aura plus à renaître qu'une seule fois en ce monde pour y épuiser son *karman*.

c) La troisième étape est celle franchie par celui qui non seulement réduit mais a complètement abandonné les cinq liens inférieurs cités dans les étapes précédentes. Il est alors un « ne-revenant-plus » *(anâgâmin)*. Il renaît alors parmi les dieux, dans l'une des cinq grandes destinées correspondant à ses capacités et à ses mérites.

d) La quatrième étape est franchie lorsque l'on abandonne, ce qui peut se faire dès ce monde, les cinq liens supérieurs qui sont l'amour du monde des formes, l'amour du monde sans forme, l'agitation, l'orgueil, et l'ignorance. Le religieux est ainsi arrivé à l'état de méritant *(arhant)*. Tout en étant encore dans ce monde, il n'est plus pour ainsi dire de ce monde, étant en possession d'une première forme d'Extinction. A sa mort, il obtiendra l'Extinction totale et n'aura plus aucune naissance à subir.

2) *La grande carrière des Bodhisattva.* — Innombrables sont les saints qui entrent dans le *nirvâna*, mais les Buddha sont exceptionnels. L'Éveil *(bodhi)* est en effet beaucoup plus difficile à obtenir que l'Extinction. Le *Mahâyâna* exalte les Bodhisattva, « êtres à Éveil », qui suivent une longue carrière et passent par un nombre immense d'existences successives avant de parvenir à l'Illumination.

Au début de cette carrière, l'auditeur *(shrâvaka)*, toujours de sexe masculin et de haute condition, prend la ferme résolution, qui est déjà gage de succès, de parvenir à l'Éveil. Il est prêt à recevoir la pensée de l'Éveil, indispensable à un Bodhisattva. Sa carrière est, suivant les écoles, divisée en quatre, sept, dix étapes *(bhûmi)* ou plus. Les textes mahâyâniques nomment ainsi ces dix termes : la joyeuse, la sans-tâche, l'éclatante, l'enflammée, la bien difficile à conquérir, la présente en face, l'allant-loin, l'immobile, celle de la bonne intelligence, celle qui est nuage de la Loi (Renou et Filliozat, *Inde classique*, n. 2334). La « onzième terre » est le but, c'est la « terre de Buddha ». Durant leurs multiples existences, les Bodhisattva pratiquent les « perfections » *(pâramitâ)* de don *(dâna)* ou générosité, de moralité *(shîla)*, de patience *(kshânti)*, d'énergie *(vîriya)*, de sagesse *(prajñâ)*, et aussi, selon certaines écoles, celles de méditation, de renoncement, de vérité de détermination, de bonté et d'indifférence.

3) *L'aspect moral du chemin : la conduite éthique.* — La conduite éthique (*shîla*; en pâli : *sîla*) comprend les éléments 3-4-5 de l'octuple sentier. La Parole correcte consiste à éviter tout mensonge, toute calomnie, à s'abstenir de paroles grossières et inutiles. L'action correcte consiste à ne tuer aucun être, ne pas prendre ce qui n'est pas donné, s'abstenir de rapports sexuels illégitimes. Les moyens d'existence juste consistent à ne pas prendre de liqueurs ou de drogues qui troublent l'esprit, à s'abstenir de tout commerce nuisible à la vie. Ces différents points de l'éthique bouddhique sont déjà l'objet des cinq préceptes du pieux laïc, qui est invité aussi à pratiquer le don *(dâna)* aux moines en échange du don de la Loi ou de la Prédication. Le moine qui est entré dans la voie et doit y progresser est invité à pratiquer la moralité d'une manière beaucoup plus stricte et plus consciente. Pour qu'un acte bon laisse une trace favorable, il faut qu'il soit décidé, voulu en connaissance de cause, en pleine conscience. La moralité est un effort de maîtrise de soi et de lucidité pour éviter toute parole et toute action mauvaises, même formulées ou conçues intérieurement.

4) *La discipline mentale ou concentration.* — C'est en quelque sorte la partie positive de la voie, qui comprend les facteurs 6-7-8 de l'octuple sentier. Dans les écoles anciennes, on la trouve exposée principalement dans deux sermons importants, l'un sur l'exercice de l'application de l'attention au corps (trad. A. Bareau, dans *Bouddha*, p. 156-160) et l'autre dans le sermon sur l'Éveil (p. 86-89).

a) L'effort correct consiste à faire obstacle énergiquement à tous les états mentaux contraires aux vérités bouddhiques et à développer tous les états conformes. L'attention est une qualité qui permet de prendre conscience des activités du corps, des sensations et des émotions, des activités de l'esprit, des idées, pensées, conceptions, et des choses. La concentration *(samâdhi)* est la qualité rendue possible par les deux facteurs précédents. Elle consiste à disposer, de façon volontaire et stable, l'ensemble du psychisme vers des pensées déterminées qui s'actualisent en faveur de la progression vers les idées bouddhiques.

b) Le bouddhisme a utilisé et développé de façon considérable les techniques qui favorisent et permettent la concentration. Au stade le plus simple, ce sont des exercices de fixation visuelle ou d'évocation mentale : regarder un disque de terre, un bâton incandescent jusqu'à ce que la vision reste claire, même quand on ferme les yeux. Puis viennent des exercices de culture mentale *(bhâvanâ)*. Il est conseillé de cultiver les qualités et sentiments contraires aux tendances personnelles mauvaises.

Le moine qui veut combattre la concupiscence qui s'attache à la beauté du teint, des membres, etc, peut pratiquer la méditation de l'horrible *(açubha-bhâvanâ)*. Il provoque ainsi un sentiment de dégoût par rapport au corps. Il peut se rendre dans un charnier au milieu des cadavres ou bien les imaginer de telle manière qu'ils apparaissent aussi présents à l'esprit que dans une vision normale. S'il veut provoquer en lui des sentiment de bonté *(maitri)*, de compréhension *(karunâ)*, de joie *(muditâ)* ou d'égalité d'humeur envers ses amis ou ennemis *(upekshâ)*, il peut méditer sur les différents séjours de Brahma.

Le but de ces exercices, qui s'apparentent à des médi-

tations à prédominance imaginative, est de provoquer des états mentaux stables favorables à l'acquisition des vérités bouddhiques. C'est un travail de transformation en profondeur, au niveau où s'enracinent les passions et où se forment les vertus.

c) Un autre genre de méditation est représenté par les *dhyâna*. Quand on a choisi un sujet ou une idée à approfondir, on peut utiliser une méthode caractérisée par quatre stades. Le premier comporte l'usage du raisonnement et de la réflexion. Le moine atteint ainsi la joie et le bonheur nés de la séparation, et il y demeure. Le deuxième stade ne connaît pas l'usage du raisonnement et de la réflexion. Il est unification de la pensée, sérénité intérieure, joie et bonheur nés de la concentration. Le troisième stade est un dépassement de la joie et du bonheur. Le moine demeure indifférent, attentif et pleinement conscient, il goûte le bonheur en son corps. Le quatrième stade est celui de la pureté parfaite d'attention et d'indifférence, dépourvue de plaisir et de douleur. Le moine qui a ainsi parcouru les différents stades de la méditation a éliminé progressivement les formes inférieures de l'activité intellectuelle et de la vie affective.

d) La méthode des quatre recueillements *(samâpatti)* immatériels prolonge celle des quatre *dhyâna* et permet un vidage encore plus radical des formes mentales. Dépassant le monde des formes, le moine contemple l'espace *(âkâça)*, vide infini *(ananta)*. Puis il contemple la conscience *(vijñâna)*, vide dans son infinité. Il atteint ensuite le monde du néant *(akimcana)*. Enfin, dépassant le monde du néant, il demeure dans celui où il n'y a ni notion, ni absence de notion. La vacuité de son esprit est alors presque totale.

e) La méthode des quatre *dhyâna* et celle des quatre *samâpatti* conduisent celui qui les utilise dans les mondes correspondant aux états psychiques ainsi cultivés, c'est-à-dire respectivement aux mondes avec forme et aux mondes sans forme. Le moine renaît parmi les divinités et se rapproche ainsi du terme qui est la totale Extinction sans germe de renaissance.

5) *La sagesse.* — Opinion correcte et intention correcte, les deux premiers facteurs de l'octuple chemin, constituent la sagesse *(prajñâ)*. Celle-ci n'est pas seulement la saisie intellectuelle des quatre nobles Vérités, mais vue pénétrante *(vispashyanâ)*, qui n'est possible que lorsque l'esprit est libéré de toutes les impuretés et développé par la pratique de la méditation. C'est en quelque sorte le fruit des divers exercices. Par la sagesse, le disciple voit comme cela est. C'est une vision correcte des choses. En un sens, la foi ou la croyance sur le témoignage ou l'autorité d'un maître n'a que peu de place dans le bouddhisme. La sagesse, qui consiste à « réaliser » pleinement les différents principes bouddhiques, et en particulier le premier sur l'existence de *duhkha*, a été différemment comprise selon les écoles. Le *Mahâyâna*, qui a développé la doctrine de la vacuité *(shunyatâ)* comme base philosophique de la Voie, présente la Sagesse comme une qualité suprême : « Comprenons, mes frères, que tout est vide comme l'espace » (*Bodhicaryâvatâra* IX, La Sagesse 155, trad. L. Finot.)

5° **Bouddhisme et vie spirituelle.** — 1) Les voies spirituelles préconisées par les différentes écoles bouddhiques, simultanément ou séparément, se ramènent à plusieurs *types* dont la liste serait la suivante.

a) La voie de la moralité *(shîla-mârga)*, suivie pratiquement par toutes les écoles; elle diffère du *karma-mârga* (cf Dharma brahmanique) par le rejet des actes rituels et par l'importance accordée à l'intention.

b) La voie de la concentration méditative *(dhyâna-mârga)*, suivie par toutes les écoles. Elle est particulièrement développée dans certaines écoles du *Mahâyâna* : le Ch'an tsung en Chine, et celle du bouddhisme Zen au Japon.

c) La voie de la sagesse transcendante *(prajñâ-mârga)*, suivie par toutes les écoles, et particulièrement par celles du *Mahâyâna* dans la littérature *prajñâ paramitâ*.

d) La voie de la dévotion *(bhakti-mârga)*, absente du bouddhisme ancien, suivie maintenant par le *Theravâda* dans le culte des *stûpa* et des Buddha, par le *Mahâyâna* dans le culte des *Bodhisattva*, des fondateurs d'école et de certains textes *(Sûtra)*.

e) Le chemin de l'abandon (à la miséricorde) du Buddha (*buddhânusmriti mârga)*, à l'état embryonnaire dans le *Theravâda*, très développé dans le *Mahâyâna* à l'égard du Buddha Amitâbha (Amida en japonais) (cf DS, art. Chine et Japon).

f) Le *yoga*, refusé comme voie de salut par le Buddha, n'en a pas moins influencé les techniques du chemin bouddhique, à tel point qu'un parallèle peut être établi entre les deux voies.

g) La voie tantrique, lors de son apparition en Inde, a été intégrée au bouddhisme de certaines écoles. Son influence est encore prépondérante dans le *Mantrayâna*.

2) Il n'est pas possible d'esquisser un jugement sur le bouddhisme sans tenir compte de ces voies. Il ne faut pas non plus oublier les fondements théoriques sur lesquels il s'appuie, ni l'expérience spirituelle fondamentale qui est à l'origine même du Dharma bouddhique. On peut, dès lors, situer les *rapports du bouddhisme et du christianisme* sur plusieurs plans.

a) Le plan dogmatique. Buddha, en admettant la loi de transmigration, en niant l'existence de l'âme immortelle et celle de Dieu créateur, se situe à l'opposé des dogmes chrétiens.

b) Ce qui rapproche, par contre, bouddhisme et christianisme, c'est « ce qu'on pourrait appeler les conséquences pratiques, les règles de vie, la morale et le culte, et aussi une sorte de climat spirituel que l'on sent bien lorsqu'on visite les établissements religieux chrétiens et bouddhistes et plus encore lorsqu'on assiste à leurs cérémonies » (A. Bareau, *A propos du bouddhisme du Sud*, dans *Rythmes du monde*, t. 16, n. 2-3, p. 117).

c) L'expérience spirituelle fondamentale, c'est-à-dire « l'insuffisance radicale de ce monde changeant » (Vatican II, *Nostra aetate*, n. 2), est vécue de façon analogue dans le bouddhisme et le christianisme.

d) Quant aux exercices spirituels et aux techniques de méditation, les spirituels chrétiens ont tout intérêt à les connaître, car ils constituent la partie la plus originale et la plus constructive du bouddhisme. Deux écoles sont aujourd'hui susceptibles de les transmettre : l'école du bouddhisme Zen au Japon et celle du Theravâda pâli dans les pays du sud-est de l'Asie.

1. *Généralités.* — Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique*, t. 2, Paris et Hanoï, 1953. — Étienne Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, t. 1 *De l'origine à l'ère Saka*, Bibliothèque du Muséon 43, Louvain, 1958. — André Bareau, *Bouddhisme*, dans *Les religions de l'Inde*, t. 3, Paris, 1966.

— Richard A. Gard, *Buddhism*, New York; trad. L. Furenne, *Le Bouddhisme*, coll. Grandes religions du monde, Paris [1968].

2. *Le Bouddha.* — H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, Berlin, 1887; rééd., Stuttgart, 1959; trad. fr. par A. Foucher, Paris, 1894 et 1934. — A. Foucher, *La vie du Bouddha d'après les textes et les monuments de l'Inde*, Paris, 1949. — André Bareau, *Bouddha*, présentation, choix de textes, bibliographie, Paris, 1962. — Initiation : M. Delahoutre, *Le Bouddha et son message*, Paris, 1962.

3. *Doctrine.* — W. Rahula, *L'enseignement du Bouddha. Étude suivie d'un choix de textes*, Paris, 1961.

4. *Textes.* — J. Bloch, J. Filliozat et L. Renou, *Canon bouddhique pâli. Dîghanikâya*, t. 1, fasc. 1, Paris, 1949. — J. Bertrand-Boscandé, *Les textes du Canon bouddhique pâli*, t. 1 *Majjhima Nikâya*, Paris, 1953. — *Vinaya texts*, trad. angl. par Rhys Davids et Oldenberg, coll. Sacred Books of the East 13, 17 et 20, Oxford, 1881-1885. — *The Book of the Discipline (Vinayapitaka)*, trad. angl. par L. B. Horner, coll. Sacred Books of the Buddhists 10, 11 et 13, Oxford, 1938-1942. — *Dialogues of the Buddha (Dîghanikâya)*, trad. angl. par T. W. et C. A. Rhys Davids, coll. Sacred Books of the Buddhists 2, 3 et 4, Londres, 1899-1921. — *Les questions de Milinda*, trad. L. Finot, Paris, 1923. — *Le traité de la grande Vertu de sagesse (Mahâprajñâ pâramitâ shâstra)*, par Ét. Lamotte, Bibliothèque du Muséon 18, 2 vol., Louvain, 1944 et 1949. — *La marche à la lumière (Bodhicaryâvatâra) de Shântideva*, trad. Louis Finot, Paris, 1920.

5. *Études particulières.* — A. Pezzali, *Shântideva, mystique bouddhiste des* VII-VIIIe *siècles*, Florence, 1968.

6. *Bouddhisme et christianisme.* — Henri de Lubac, *Aspects du Bouddhisme*, Paris, 1951; *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, coll. Théologie 24, Paris, 1952; *Amida. Aspects du Bouddhisme*, 1954. — Ces trois ouvrages, ainsi que *Préalables au dialogue.* III *Bouddhistes et chrétiens*, dans *Rythmes du monde*, t. 16, n. 2-3, 1968, ouvrent la voie à une théologie comparée, dont les méthodes sont encore à définir.

Voir aussi DS, art. CHINE, JAPON; cf ABSTINENCE, CONVERSION, EXAMEN DE CONSCIENCE.

4. LE DHARMA JAÏNA

1° Introduction historique. — Le Dharma Jaïna est aujourd'hui pratiqué par plus d'un million et demi d'indiens. La plupart d'entre eux se trouvent dans l'ouest de l'Inde : Gujrât, Râjasthan et Uttar Pradesh. Quelques-uns sont dans le sud, dans la région de Mysore. Les uns et les autres se réclament du Mahâvîra, « le Grand Héros », appelé aussi Jina, « le Vainqueur ».

Le Jina est un personnage historique contemporain du Buddha. Sa personnalité est abondamment connue par les textes. Son père était un noble du clan de Jnata, appelé Siddârtha et sa mère était Trishalâ. Il reçut, étant enfant, le nom de Vardhamâna. Il se maria à Yashodâ et eut une fille. A la mort de ses parents, Mahâvîra, alors âgé de trente ans, quitta sa famille pour la vie de religieux errant dans le groupe de Pârshvanâtha. Ascète intransigeant, il parvint à la perfection. Il enseigna ensuite dans la province du Magadha jusqu'à l'âge de soixante-douze ans. Il mourut, ou plutôt entra dans le nirvâna en 477 av. J.-C. (selon Jacobi) près de Patna.

Les Jaïns considèrent Mahâvîra comme le vingt-quatrième des Tirthankara, « faiseurs de gué » ou guides spirituels de l'humanité. Le Tirthankara précédent n'est autre que Pârshva, le maître lointain de Mahâvîra, personnage historique lui aussi qui avait vécu deux cent cinquante ans avant le Jina.

Bien que la communauté jaïna ait toujours été relativement restreinte, et que son histoire se soit toujours déroulée sur le territoire indien, elle a connu quelques péripéties déterminantes. La tradition contient des listes de patriarches, successeurs du Mahâvîra. A l'époque de Bhadrabâhu, qui vécut au 3e siècle av. J.-C., la communauté, sous la pression des circonstances, fut obligée de se scinder en deux parts, l'une pour rester dans le nord-est de l'Inde, l'autre pour émigrer dans le sud, dans la région de Mysore. La communauté du sud se montra plus intransigeante sur un point pour lequel Mahâvîra avait laissé une certaine liberté : la nudité des moines. Elle l'imposa aux religieux et devint ainsi la communauté des Digambara, « vêtus d'espace », tandis que celle du nord devint celle des Shvetâmbara, « vêtus de blanc ». Ce schisme existe encore aujourd'hui, bien que les communautés n'ignorent pas leur profonde parenté et manifestent leur solidarité par des congrès partiels ou pléniers. Les Shvetâmbara se répandirent par la suite, sans doute durant le premier millénaire de l'ère chrétienne, dans l'ouest du pays. Ils ont connu deux conciles : Pâtaliputra (aujourd'hui Patna) sous Bhadrabâhu, et Valabhî (aujourd'hui Vâlâ) dans le Gujrât en 980 (ou 993) ap. Mahâvîra, soit aux environs de 500 ap. J.-C.

2° Textes. — 1) Les Shvetâmbara justifient leurs articles de foi sur un ensemble de textes qui auraient été reconnus et consignés par écrit lors du second concile, à Valabhî. Ce *canon jaïna*, comme le canon bouddhique, porte parfois le nom de *pitaka* (corbeille). Il comprend au total quarante-cinq textes : onze *Anga* (membres), douze *Upanga* (sous-membres), dix *Prakirnaka* (textes dispersés), six *Cheda* (coupures) et cinq *Mûla* (textes de base?). Le douzième *Anga*, compris dans la liste des quarante-cinq textes, est perdu, ainsi que des textes plus anciens appelés *Pûrva* (antérieurs?). Ces textes englobent la doctrine, le rituel, l'hagiographie et la discipline monastique. Ils permettent aujourd'hui de se faire une idée assez complète du jaïnisme ancien. Ils passent pour représenter l'enseignement de Mahâvîra.

2) Les Digambara considèrent que le canon authentique s'est perdu. Ils s'appuient sur des textes et sur l'autorité des patriarches ou Pères de l'Église Jaïna.

3) Les *textes post-canoniques* sont en effet très nombreux et concernent les domaines les plus divers : ce sont des commentaires des textes canoniques, des adaptations d'épopées brahmaniques, des biographies légendaires de grands hommes, des récits historiques, des contes, des poèmes didactiques et surtout des ouvrages de caractère philosophique et scientifique. Parmi ces derniers, on peut citer le *Pravacanasâra*, « Quintessence de l'Exposé » de Kundakunda, auteur digambara, et le *Tattvârthâdhigamasûtra* (Sûtra fait pour atteindre le sens des Principes), du shvetâmbara Umâsvati. Ce sont des exposés systématiques de l'ontologie, de l'épistémologie jaïna, ainsi que de la doctrine sur la vraie foi, les âmes, l'univers, les substances, le *Karman* et la délivrance. Ils avaient été écrits avant le septième siècle de notre ère.

3° Communauté, rites et coutumes. — La communauté de Mahâvîra est une « communauté quadripartite » *(catur-vidha-samgha)*, composée de moines, de laïcs, hommes et femmes.

1) Le *moine (sâdhu, muni, nirgrantha, bhikshu)* passe par un noviciat de quatre mois sous la direction d'un guru qui lui communique les textes sacrés. Au moment de sa consécration, il fait les cinq vœux. Il est astreint à la vie errante, sauf durant la saison des pluies. Il pousse le souci de l'*ahimsâ* (non-nuisance à la vie)

jusqu'à balayer les insectes de son chemin, inspecter la nourriture avant de la prendre, et se protéger la bouche par un linge afin d'en écarter toute poussière animée. Il pratique de nombreuses austérités comme le jeûne, la confession des fautes à son supérieur, les récitations.

2) Les *nonnes (sâdhvî)* ont toujours été nombreuses, semble-t-il, mais elles ont des droits moindres que les moines. Les Digambara vont jusqu'à nier qu'elles puissent être sauvées, étant donné qu'elles ne peuvent suivre la règle de la nudité.

3) Les *laïcs (upâsaka, shrâvaka*; fém. *upâsikâ, shrâvikâ)* pratiquent les mêmes vœux que les moines, mais sous un « mode mineur ». Leur vie morale et religieuse est un démarquage de la vie monastique.

4) Les Jaïns ont aujourd'hui des temples et vénèrent les images, historiques et mythiques, des Tirthankara, pour lesquels ils ont un culte proche des pûjâ hindoues. N'ayant pas de clergé, ils confient ce culte à des pûjarî hindous.

5) La communauté jaïna, comme d'autres groupes religieux restreints (par exemple, les Parsis à Bombay), joue un rôle social économique et intellectuel bien supérieur à son importance numérique. Sa dominante ascétique lui permet de résister à la propagande moderne du luxe et du plaisir.

4° **Le Chemin Jaïna.** — 1) *Fondement doctrinal.* — Comme le bouddhisme, le jaïnisme enseigne le chemin qui conduit au nirvâna, mais la doctrine philosophique sur laquelle il s'appuie est très différente de celle du Buddha ou de ses disciples, car elle insiste sur la pluralité des substances qui entrent dans la composition de l'univers. Elle est, par là, opposée au monisme vedântique et voisine de la position du Sâmkhya. Comme le *Vaisheshika*, elle professe la structure atomique de la matière.

L'âme est l'une de ces substances de l'univers. Incorporelle, elle est imperceptible aux sens, bien qu'elle occupe des points spatiaux. Elle a un attribut particulier qui est la conscience, et par là se différencie des autres substances. On l'appelle *jîva* (vive), car elle possède la vie spirituelle et rend possible la vie biologique et la vie psychologique. Elle se dénomme *âtman* pour autant qu'elle est susceptible de se connaître réflexivement. Lorsque nul *karman* ne l'affecte, elle jouit des quatre perfections qui sont la vie infinie, la connaissance infinie, la béatitude infinie et la puissance infinie. C'est la béatitude du nirvâna. La monade spirituelle est alors de plain-pied avec sa vraie nature.

Lorsque l'âme est asservie, elle n'agit plus seule mais en symbiose avec l'organisme corporel. Celui-ci est fait de plusieurs corps : corps physique, corps de transformation, corps de transfert, corps ardent et corps karmique. Ce dernier est constitué de matière karmique, matière extrêmement subtile qui est au-delà de la perception sensible, mais qui se répand et s'infiltre dans l'âme quand les actions font pour ainsi dire une ouverture en elle.

L'âme asservie transmigre et séjourne dans l'une des quatre destinées : humaine, supra-humaine ou divine, infra-humaine et infernale. Toutes les vies de l'univers sont des étapes dans une série de transformations causées par le *karman*. Les âmes sont en effet en nombre incalculable. La délivrance consiste à assurer la rupture de l'âme et de l'organisme corporel, et à lui restaurer sa vraie nature. C'est une réalisation transcendante de soi-même par soi-même.

2) *Le chemin de la délivrance* est constitué par la vue droite *(samyag-darshana)*, la connaissance droite *(samyag-jñâna)* et la conduite droite *(samyak-cârita)*. La vue droite, qui peut se produire par un élan spontané, s'obtient d'ordinaire par l'étude des enseignements libérateurs du jaïnisme. Ceux-ci mettent en œuvre, à des titres divers, des formes variées de connaissance et mènent à la connaissance droite. Par la vue droite et la connaissance droite, se trouvent écartées les formes les plus nocives du *karman* qui sont l'égarement et l'obscurcissement. La conduite droite, exempte de passions, est celle qui est conforme au chemin de l'ascète itinérant, ne porte pas fruit et n'entraîne aucune renaissance.

Les moyens préconisés sont d'ordre ascétique et moral. Les austérités *(tapas)* sont ordonnées tout particulièrement au rejet *(nirjarâ)* du *karman* absorbé par l'âme, mais qui n'a pas encore mûri. Leur application s'étend à toute la discipline spirituelle. On distingue les austérités externes et internes, auxquelles on joint la concentration mentale *(dhyâna)*. La moralité est particulièrement ordonnée à l'arrêt *(samvara)* de tout influx nouveau de *karman*. Elle se condense dans les vœux *(vrata)*.

3) *La morale des religieux* et leur discipline de libération sont le type de toute vie morale libératrice. Elles comportent plusieurs éléments :

a) Les cinq vœux qui sont les engagements de s'abstenir des cinq fautes ou vices majeurs : nuire aux êtres vivants et sensibles, mentir, voler, se livrer à l'indiscipline charnelle et s'attacher aux possessions matérielles. Le principal vœu est le premier : c'est celui de l'*ahimsâ* (non-nuisance).

b) Les austérités *(tapas)* sont externes : le jeûne, la solitude, la mortification du corps; ou internes : expiation consistant dans la confession volontaire des fautes et l'accomplissement de la pénitence imposée, serviabilité, étude de la loi.

c) Les trois *gupti* (restrictions), triple contrainte à l'égard des activités mentales, verbales et corporelles.

d) Les dix *dharma* (devoirs pieux), observance au suprême degré de la patience, de la douceur, de l'honnêteté, de la pureté, de la véracité, de la maîtrise de soi, de l'austérité, du désintéressement, de la pauvreté volontaire, de la chasteté.

e) La pratique répétée de la méditation sur les divers aspects des vérités de la doctrine jaïna. Cette méditation, toujours discursive, n'est pas à confondre avec l'exercice de la concentration.

f) La concentration *(dhyâna)* se range parmi les austérités. Elle se définit comme le recueillement de l'esprit sur un seul objet. Celui-ci peut être le Dharma Jaïna, c'est-à-dire essentiellement les enseignements communiqués par les Jina. Ce genre de concentration est pratiqué dans les quatrième, cinquième, sixième et septième stades de qualification spirituelle. Lorsque le recueillement porte sur le Soi *(âtman)*, c'est le recueillement blanc *(çukla dhyâna)*, pratiqué à partir du huitième degré de qualification spirituelle.

4) *La morale des laïcs* comprend, sous un mode mineur, les cinq vœux des religieux, les trois vœux de coefficience qui multiplient la valeur de l'observance des vœux principaux, et les quatre vœux disciplinaires qui préparent à la vie religieuse proprement dite : méditations, jeûnes, austérités, aumônes. Ainsi réglée, la vie du laïc s'élève de perfection en perfection jusqu'à rejoindre, à la limite, la vie du religieux. Le laïc peut même, dans

des cas déterminés et à l'exemple des religieux, se laisser mourir d'inanition. Ce suicide n'a valeur spirituelle et libératoire que s'il est une démarche, exempte de passion, vers la paix de l'esprit.

5) *Les quatorze stades de qualification spirituelle (gunasthâna).* — Par rapport à l'état de délivrance et de perfection, le jîva qui monte jusqu'au nirvâna passe successivement par quatorze stades. Le premier stade et le plus bas est l'état de fausseté et d'égarement. Les second et troisième degrés sont des états analogues, mais moins dangereux. Au quatrième degré, apparaît la vue droite, et à l'étape suivante, sont pratiqués les renoncements. C'est le plus haut degré qu'un laïc puisse atteindre. Les sixième et septième degrés voient s'affermir chez le religieux la pratique des renoncements et celle des méditations. Du huitième au douzième degré, apparaît et s'approfondit « le recueillement de l'âme en sa pure essence » *(âtma dhyâna)*, en même temps que s'apaisent les passions et le *karman* qui égare la conduite. Au treizième degré, l'âme de l'ascète est totalement isolée *(kevalin)*. C'est l'état d'*arhat*, celui que choisissent les Tirthankara ou leurs disciples pour prêcher la loi libératrice. C'est donc un état de totale pureté et liberté, bien que l'âme puisse agir encore en synergie avec l'organisme physique. Le quatorzième et dernier degré est celui où l'activité corporelle s'éteint totalement. L'âme est rendue à elle-même.

Appréciation. — Le Dharma jaïna apparaît logique, pratique, efficace. Logique, car il existe une doctrine solide concernant l'individualité de chaque être vivant et tout semble centré sur cette croyance. La conception du *karman* quasi matériel donne une raison précise aux efforts de l'homme, qui n'a pas à prier Dieu pour en être délivré, puisque, pour les Jaïns, le Dieu créateur n'existe pas et que l'homme dispose de moyens efficaces pour se libérer. La vie spirituelle est faite essentiellement d'ascèse et de concentration. Le respect de la vie n'est pas motivé par l'amour, et c'est peut-être ce qu'un chrétien peut déplorer le plus dans un système qui, par ailleurs, ne manque pas d'aspects extrêmement intéressants.

Gaina Sûtras, trad. H. Jacobi, coll. Sacred Books of the East 22 et 45, Oxford, 1894-1895. — J. Jaini, *Outlines of Jainism*, Cambridge, 1940. — L. Renou et O. Lacombe, *Le Jaïnisme*, dans Renou et Filliozat, *L'Inde classique*, t. 2, ch. 12, Paris-Hanoï, 1953, p. 609-664. — V. S. Niddhi, *The Doctrines of Jainism*, Bombay, 1961. — Walter Schubring, *Le Jaïnisme*, dans *Les religions de l'Inde*, t. 3, Paris, 1966.

Michel Delahoutre.

« INDICA MIHI ». — L'*Indica mihi* est un recueil de méditations très affectives sur la vie et la passion du Christ, publié en flamand : *Wandelinghe der kersten menschen* (Promenade de l'homme chrétien avec le Christ dans le jardinet des fleurs) ou *Wandelinghe der bloemen* (Promenade des fleurs). D'après l'auteur, cette contemplation est le moyen le plus efficace pour nous mener à la perfection de l'amour divin. L'ouvrage se compose de plusieurs parties distinctes : 1) méditations sur la vie du Christ pour chaque jour de la semaine (le lundi : voyage vers Bethléem avec Marie et Joseph; le mardi : naissance du Christ; le mercredi : la recherche de Jésus au temple; le jeudi : l'entrée triomphale à Jérusalem; le vendredi : la passion du Christ; le samedi : le tombeau du Christ; le dimanche : sa résurrection); 2) méditation de la passion du Christ pour chaque heure de la journée; 3) les fleurettes de la passion; 4) l'habitation dans les plaies du Christ (d'après saint Bonaventure); 5) méditations pour les sept heures canoniales; 6) 19 sentences ou conseils de perfection d'après Bonaventure.

L'*Indica mihi* fut très répandu; on connaît cinq éditions au 16e siècle : 1503 (Leyde), 1506 (Amsterdam, 2 éditions différentes), 1518 (La Haye), 1530 (Anvers). « Ce livre, qui termine le moyen âge, est comme le résumé, la fleur suprême de la dévotion tendre du moyen âge à l'humanité du Christ » (F. Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929, p. 41). Le seul manuscrit connu est conservé à l'Institut d'histoire franciscaine à Saint-Trond (Mf 45; jadis, Anvers, couvent des franciscains), qui semble être une copie faite par un certain B. V. Il a été édité en flamand en 1906 par Étienne Schoutens et traduit en français par Marie-Magdeleine Saeyeys (Paris et Montréal, 1926).

Malgré toutes les tentatives pour identifier l'auteur, on n'y est pas parvenu. D'aucuns (M. Verjans) opinent pour Bonaventure Vorsel † 1534, d'autres (Van Eeghem) pour Thierry Coelde † 1515, mais sans fondements sérieux. La seule chose certaine c'est que l'auteur est un franciscain observant de langue néerlandaise du début du 16e siècle et confesseur des sœurs tertiaires pénitentes d'Amsterdam.

M. Bihl, *Quelques manuscrits franciscains en vieux flamand publiés par le R. P. Étienne Schoutens*, dans *Études franciscaines*, t. 17, 1907, p. 194-196. — M. Verjans, *Het handschrift Indica mihi (1503) en de drukjes Wandelinge der kersten menschen (1503) of Wandelinge der bloemen (1518)*, OGE, t. 8, 1934, p. 202-206. — M. Goossens, dans *Theologisch Woordenboek*, t. 2, Ruremonde, 1957, col. 2389. — W. Van Eeghem, *Wandelinghe der Kersten Menschen (1503)*, dans *De Brusselse Post*, t. 9, 1959, n. 2 et 3. — *Verzameling Kostbare Werken* (Catalogue), 1961, n. 28. — B. de Troeyer, *Bio-bibliographia franciscana neerlandica saeculi* XVI, t. 1,Nieuwkoop, 1969, p. 4-6 t. 2, n. 703-707.

Archange Houbaert.

INDIFFÉRENCE. — I. *L'indifférence ignatienne.* — II. *L'indifférence aux 17e et 18e siècles.*

I. INDIFFÉRENCE IGNATIENNE

1. **Nouveauté de l'expression dans le langage ascétique.** — Ce sont les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola † 1556 qui ont fait la fortune du mot « indifférence », en le faisant passer du langage philosophique dans le langage de la spiritualité. Le fait peut sembler étrange de la part d'un homme qui n'avait fait aucune étude scolastique au moment où il commença à rédiger ses *Exercices*. Nous verrons, cependant, par l'étude des textes, comment cela s'explique.

Constatons d'abord que le substantif « indifférence » ne se trouve ni dans les *Exercices*, ni dans les *Constitutions* de la compagnie de Jésus, ni, semble-t-il, dans aucun écrit de la main de saint Ignace. Toutefois, durant les dernières années de sa vie, quand le mot fut passé dans le langage quotidien des jésuites, il laisse son secrétaire Jean Polanco † 1576 l'employer dans ses lettres et lui-même en use aussi, au moins en conversation, comme le note, par exemple, le *Directoire* donné de vive voix au P. Juan Vitoria : au lieu de « second degré d'humilité », il dit « l'indifférence du second degré », voulant signifier que l'indifférence correspond au second degré d'humilité des *Exercices*

(*Directoria Exercitiorum spiritualium*, MHSI, 1955, p. 50). Remarque importante, sur laquelle nous reviendrons. Partout ailleurs, saint Ignace n'emploie que l'adjectif « indifférent », quatre fois dans les *Exercices*, huit fois dans les *Constitutions*.

Sauf au n. 170 des *Exercices*, où l'on parle en passant de « choses indifférentes », il s'agit toujours de qualifier la volonté de l'homme : être, se trouver, se faire indifférent (*Exercices*, n. 23, 157, 170, 179; — *Constitutions*, n. 15, 33, 72 deux fois, 130 deux fois, 132, 633).

Ceux qui ont étudié les étapes de rédaction des *Exercices* ont remarqué que les quatre passages où se trouve l'adjectif « indifférent » sont de style scolastique, bien différent des parties les plus anciennes des *Exercices*. On pourrait penser qu'ils furent rédigés dès l'époque où saint Ignace, à Alcala (1526), essayait d'étudier à la fois la logique de Dominique Soto, la physique d'Albert le Grand et la théologie de Pierre Lombard; mais, dans les distinctions du maître des *Sentences* sur le libre arbitre, on ne trouve pas le mot *indifferenter*, tandis qu'il apparaît dans la *Somme théologique* de saint Thomas avec d'autres expressions qui constituent comme le canevas du « Principe et fondement » des *Exercices* (n. 23).

Dans la question *De voluntate* : « Voluntas ex necessitate inhaeret ultimo fini... Oportet quod illud quod naturaliter alicui convenit et immobiliter sit *fundamentum et principium* omnium aliorum » (1ª, q. 82, a. 1 concl.). En d'autres termes, la fin dernière est le principe et fondement de tout le reste. Dans la question *De libero arbitrio* : « Liberum arbitrium *indifferenter* se habet *ad* bene *eligendum* vel male » (1ª, q. 83, a. 2 concl.). Le propre du libre arbitre est d'être indifférent en face de l'objet de son choix. En troisième lieu, dans la question *De electione eorum quae sunt ad finem* : « Sanitas corporis ordinatur ad bonum animae, unde apud eum qui curam habet de salute animae, *potest sub electione cadere esse sanum vel esse infirmum* » (1ª 2ªe, q. 13, a. 3 concl.).

Fond et forme correspondent. Or saint Ignace n'a entendu commenter la *Somme* de saint Thomas que dans la faculté de théologie, chez les dominicains de Saint-Jacques à Paris, durant les années 1533-1534. Dans la nuit du 17 au 18 octobre furent affichés aux portes des églises de Paris et d'autres villes les fameux « placards » protestants contenant des déclarations catégoriques contre de nombreuses thèses de la théologie catholique. C'est dans ce climat que furent rédigées les Règles d'orthodoxie, dernier document des *Exercices*. Les questions touchant le libre arbitre et la grâce y tiennent une place importante (n. 367-369) : « Il ne faut pas s'étendre tellement sur la grâce... qu'on fasse naître le poison qui va supprimer la liberté... Ne pas parler de la foi et de la grâce d'une telle manière que, surtout à notre époque si dangereuse, les œuvres et le libre arbitre en reçoivent quelque préjudice ou soient comptés pour rien ». Le terrain des *Exercices*, dont le Fondement est le programme, c'est « tout ce qui est permis à la liberté de notre libre arbitre et ne lui est pas défendu » (n. 23). L'indifférence est précisément l'état de libre arbitre, nécessaire au bon exercice de notre liberté.

Les auteurs spirituels antérieurs ont eu évidemment à éclairer le même problème, mais ils n'employaient pas le même vocabulaire. Voici, à titre d'exemples, deux textes où Jean Cassien († vers 435), d'une part, et saint Bernard † 1153, de l'autre, abordent la question.

Jean Cassien écrit : « Toutes choses en ce monde se rangent aux trois catégories suivantes : elles sont bonnes, mauvaises ou indifférentes » (Tria sunt omnia quae in hoc mundo sunt, id est bonum, malum, *medium*)... « Est indifférent ce qui, selon les sentiments et au gré de celui qui en use, peut se tourner en un sens ou en l'autre » (*Media* sunt ea quae...) (6e *Conférence*, texte et trad. de E. Pichery, SC 42, 1955, p. 221-222). « Indifférent » qualifie ici les choses : Cassien pose les choses devant la volonté, saint Ignace met la volonté en face des choses. Les éclairages sont opposés.

Saint Bernard, lui, dans un commentaire de la *Règle* de saint Benoît, considère d'abord l'attitude de la volonté. Le second degré d'humilité selon saint Benoît consiste à ne pas s'attacher à sa volonté, à ne pas mettre son plaisir dans la satisfaction de ses désirs, mais à dire avec le Seigneur : « Je ne suis pas venu faire ma volonté; mais celle de Celui qui m'a envoyé ».

Saint Bernard commente : « Là où la volonté de Dieu est certaine, que la nôtre s'y conforme absolument.., approuvons et désirons sans hésiter ce que sans hésiter nous savons plaire à Dieu... Mais dans les choses au sujet desquelles nous ne pouvons rien savoir de certain, que notre volonté ne définisse rien de certain, mais plutôt qu'elle demeure en équilibre *(pendeat inter utrumque)*, ou du moins qu'elle ne s'attache pas trop à l'un ou l'autre terme de l'alternative, se disant toujours que peut-être c'est l'autre qui plaît davantage à Dieu; et soyons toujours prêts à suivre sa volonté, quel que soit le sens dans lequel nous saurons qu'elle penche » (*Sermones de diversis* 26, 3, PL 183, 610d-611a).

Saint Ignace, lui aussi, a d'abord utilisé l'image de la balance en équilibre, avant d'avoir trouver l'expression *indifferenter*, qui qualifie mieux le libre arbitre.

2. **Attachement et détachement.** — Comme nous l'avons noté, dans les *Exercices* l'adjectif « indifférent » ne qualifie pas les choses mais la volonté du retraitant. Dans le Fondement en particulier, le détachement provisoire, en quoi consiste l'indifférence, a pour but d'assurer l'attachement nécessaire aux moyens les plus efficaces : nous devons « *désirer et choisir* uniquement ce qui nous convient davantage pour notre fin de créature » (n. 23). La spiritualité ignatienne vise l'attachement à Dieu et aux choses, à la croix en particulier, à cause de Dieu. Il nous demande d' « aimer le Créateur en toutes les créatures et toutes en Lui, selon sa très sainte et divine volonté » (*Constitutions*, n. 288). L'effort que cela demande, transfert laborieux et purificateur de l'amour des créatures dans l'amour du Créateur, n'est nullement une indifférence aux créatures. Il est décrit ainsi dans la même règle : « Chercher en toutes choses Dieu notre Seigneur, faisant passer, dans toute la mesure du possible, d'eux-mêmes dans leur Créateur *l'amour qu'ils ont pour toutes les créatures*, l'aimant en toutes et toutes *en lui* ».

A le bien lire, positivement et non négativement, le titre des *Exercices* annonce exactement ce programme : « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se décider en raison d'aucun attachement qui soit désordonné »; cela veut dire que pour mettre sa vie en ordre on devra *se décider en raison d'un attachement bien ordonné*. Il n'y a d'ailleurs pas moyen de faire autrement : « La première règle (pour faire une saine et bonne élection) est que *l'amour qui me meut et qui me fait choisir telle ou telle chose*, descende d'en haut, de l'amour de Dieu, en sorte que celui qui choisit sente d'abord en soi que le plus ou moins d'amour

qu'il a *pour la chose* qu'il choisit est uniquement pour son Créateur et Seigneur » (*Exercices*, n. 184).

3. **L'indifférence dans la vie de saint Ignace.** — Chacun sait que, non seulement dans leur origine et leur structure mais même dans leurs détails et leur évolution, les *Exercices* sont le fruit de l'expérience personnelle de saint Ignace, de sa puissance d'introspection et d'organisation, de ses dons mystiques, l'expression aussi de son tempérament exceptionnel. Peu d'hommes ont été doués à un tel degré de passions difficilement compatibles : affectivité intense et ténacité, ambition et générosité, hardiesse et patience, souci du détail et largeur de vues. Il n'était nullement prédisposé à l'indifférence envers les gens et les choses, ni sur la forme de service que Dieu pourrait demander de lui.

Son désir de se fixer en Terre sainte pour y vivre et y mourir échoua en 1523, mais quinze ans plus tard, devenu prêtre et animateur d'un groupe sacerdotal, il veut encore y entraîner ses compagnons, sans avoir consulté qui que ce soit d'autorisé sur l'opportunité de son entreprise. Il ne cédera que devant l'impossibilité matérielle et quand le pape leur aura dit : « Pourquoi désirez-vous tellement aller en Terre sainte? L'Italie est une bonne Jérusalem si vous voulez faire du fruit dans l'Église de Dieu » (N. Bobadilla, *Autobiographia* 5, *Bobadillae monumenta*, MHSI, 1913, p. 616). L'éventualité avait été prévue quatre ans plus tôt, dans le vœu de Montmartre, mais ce n'était pas la volonté première d'Ignace.

Ses désirs étaient tenaces; il s'y engageait totalement, mobilisant toutes ses facultés de pensée et d'action. Pour lui, désirer c'est vouloir. Avant toute méditation, il demande « ce qu'il veut et désire », et quand il se donne, il emploie encore les mêmes termes : « Éternel Seigneur de toutes choses.., je veux et désire, c'est ma détermination délibérée » (par exemple, n. 92). Il n'admet aux *Exercices* intégraux que des gens à son image : « très désireux de perfection » (lettre aux jésuites du Portugal, dans *Monumenta ignatiana*, t. 12, MHSI, 1911, p. 677), des gens que « le désir de pouvoir mieux servir Dieu notre Seigneur » poussera à la décision (*Exercices*, n. 155).

Les candidats à la compagnie sont avertis que « ceux qui marchent dans l'Esprit et suivent vraiment le Christ notre Seigneur *aiment et désirent intensément*... ressembler en quelque façon à notre Créateur et Seigneur Jésus-Christ et l'imiter... On demandera donc au candidat s'il éprouve de tels désirs... Au cas où, en raison de notre faiblesse et de notre misère humaine, ils n'éprouverait pas ces désirs enflammés en notre Seigneur, on lui demandera s'il a quelque désir de les éprouver, et s'il répond qu'il a bien le désir de ces désirs si saints, on lui demandera, *afin que ce désir se réalise mieux*, s'il est *décidé* et prêt... à souffrir les injures », etc (*Examen général*, ch. 4, n. 44-45).

Plus il avancera dans la vie spirituelle, plus saint Ignace accordera d'importance aux désirs surnaturels. Il ira jusqu'à écrire dans le texte officiel des *Constitutions* (n. 424) : « La fonction du recteur sera d'abord de porter tout le collège par sa prière et ses saints désirs, puis de faire observer les Constitutions ». De tels textes aident à comprendre comment l'intensité même des passions d'Ignace, de ses désirs et de ses goûts, des consolations dont son âme débordait souvent, lui faisait sentir la nécessité de ce contrôle intérieur, de cette maîtrise des sentiments, qu'il appellera « indifférence ».

4. **L'indifférence dans les Exercices.** — Avant d'avoir trouvé le mot « indifférence » pour désigner l'état d'équilibre volontaire requis pour une élection sereine, saint Ignace s'était probablement contenté de l'image traditionnelle de la balance en équilibre. L'immobilité de la balance vide démontre son aptitude à s'incliner comme il convient vers le poids le plus lourd, celui de la charité. Pour arriver à cet équilibre, Ignace n'attend pas passivement une grâce miraculeuse; rien ne serait plus contraire à son tempérament; il mobilise au contraire toutes ses ressources :

« Pour que le Créateur agisse plus sûrement dans sa créature, s'il se trouve que l'âme ait pour quelque chose une attache ou une inclination qui soit désordonnée, il lui est très utile de réagir et d'engager toutes ses forces pour se porter à l'opposé de l'objet de son attache mauvaise... Elle doit s'attacher à l'opposé, faisant instance dans ses oraisons et ses autres exercices spirituels, en demandant même à Dieu notre Seigneur l'opposé, c'est-à-dire de ne vouloir rien.., à moins que la divine Majesté, *ordonnant ses désirs*, ne change son attachement premier. De la sorte, le motif pour désirer ou détenir une chose ou une autre sera uniquement le service, l'honneur et la gloire de la divine Majesté » (*Exercices*, n. 16).

Ce texte capital, répété plus brièvement à propos de la désolation, des scrupules, de l'élection (n. 319, 351, 157), montre bien que le but premier des *Exercices* est d'ordonner les désirs et que l'indifférence ne peut être qu'un état transitoire, un point zéro dans le changement d'orientation des désirs. Aussi bien, l'introduction de l'expression « nous rendre indifférents à toutes les choses créées », comme condition pour « louer, respecter et servir Dieu notre Seigneur », avait-elle quelque chose de violent et de paradoxal qui suscita l'indignation des esprits malveillants ou prévenus, et elle ne peut se comprendre que dans sa relation avec le choix du mieux qu'elle a pour but de préparer.

Avouons, avec le fidèle Polanco, que la rédaction de saint Ignace n'est pas heureuse. A propos de la phrase « Debemus absque differentia nos habere circa res creatas omnes, prout libertati arbitrii nostri subjectae sunt et non prohibitae » (n. 23), critiquée par le dominicain espagnol Thomas de Pedroche, nous lisons dans le *Chronicon Societatis Jesu* de J. Polanco (*Vita Ignatii*, t. 3, (MHSI), 1895, p. 336) : « Quamvis sensus sit bonus, non bene littera eum exprimit ». Pedroche n'était pas compréhensif : « Haec assertio est contra sacras Litteras.., contra legem naturalem.., contra conditionem et habilitatem naturalem rerum creatarum.., contra naturam, conditionem et proprietatem caritatis... » (*ibidem*, p. 510, 513).

Dans ses réponses à ces attaques, Jérôme Nadal a soin de ne pas séparer notre attitude envers les créatures de notre attitude envers le Créateur : « C'est de la volonté de Dieu, à laquelle nous nous attachons, et de son amour que procèdent et notre amour et notre choix des créatures... Nous ne partons pas des créatures elles-mêmes pour les choisir et les aimer, mais du point de départ *(principium)* fixé dès le début, à savoir notre ordination à l'honneur et au service de Dieu » (*Epistolae H. Nadal*, MHSI, t. 4, 1905, p. 828).

Cette observation est excellente pour comprendre la spiritualité ignatienne, et particulièrement l'origine de l'indifférence provisoire envers tout ce qui n'est pas Dieu. C'est de Dieu que part toujours la pensée d'Ignace :

sa contemplation « ad amorem » ne monte pas des créatures au Créateur, mais descend du Créateur aux créatures. S'il nous demande de nous faire pour un instant indifférents, c'est-à-dire intérieurement libres vis-à-vis de quelque créature que ce soit, c'est « *pour ne l'aimer que du seul amour qu'exige la charité ordonnée* » (*Constitutions*, n. 61). Cette phrase concernant l'amour des parents rejoint la règle générale citée plus haut sur l'amour de toutes les créatures en Dieu (n. 288).

Mais Ignace lui-même a eu l'occasion d'expliquer le but qu'il assignait à la considération du Fondement au début des *Exercices*. Dans les observations qu'il fit de vive voix à Juan Vitoria, probablement en 1555, il le présente comme un avertissement destiné à faire sentir au retraitant la difficulté de choisir les moyens les plus convenables pour lui de mieux servir Dieu, et par conséquent la nécessité de se remettre entièrement entre ses mains, abandonnant toute idée préconçue, tout attachement à un plan quelconque. C'est cela l'indifférence. Mais ni dans le Fondement ni ailleurs, Ignace n'en fait une vertu : tôt ou tard, il faudra choisir et s'attacher aux moyens choisis dans la mesure où ils nous aident davantage que d'autres à louer, honorer et servir Dieu (*Directoria Exercitiorum spiritualium*, p. 99-102). Dans le préambule pour faire un choix (*Exercices*, n. 169), l'indifférence est présentée comme la limpidité du regard fixé sur Dieu : « En toute bonne élection, dans la mesure où cela dépend de nous, l'œil de notre intention doit être simple, et je dois regarder uniquement ce pour quoi je suis créé... Rien ne doit donc me pousser à prendre ou à laisser tel ou tel moyen, si ce n'est uniquement le service et la louange de Dieu notre Seigneur et le salut éternel de mon âme ».

Cependant les illusions sont toujours possibles, et avant le moment décisif de l'élection Ignace a multiplié les méditations destinées à vérifier l'entière disponibilité du retraitant. A ce sujet, la méditation dite des Binaires constitue l'analyse la plus fine de l'indifférence, bien que l'adjectif « indifférent » ne vienne que dans la note qui suit. L'idéal présenté par le troisième type est que le désir de mieux servir Dieu notre Seigneur soit l'unique motif de prendre une chose ou de la laisser (n. 155). Quand on en est là, l'indifférence est dépassée : on ne demandera pas, comme le deuxième type, que Dieu nous laisse ce que nous déclarons ne plus aimer que pour lui. Cependant, parce qu'il s'agit encore d'une décision à arrêter : « Lorsque nous ne sommes pas encore indifférents à la pauvreté effective, il est excellent, pour étouffer cette attache désordonnée, de demander dans les colloques, même si cela répugne à la nature, que le Seigneur nous choisisse pour la pauvreté effective, et même de le vouloir, de le demander et de l'implorer, si seulement c'est le service et la louange de sa divine Bonté » (n. 157).

Mais non content de cette nouvelle invitation à embrasser le mieux, qui vient après les contemplations du *Règne* et des *Étendards*, Ignace maintient huit jours encore son retraitant devant les exemples du Christ, puis il note : « Avant d'entreprendre l'élection, il est très bon, pour s'affectionner à l'enseignement authentique du Christ notre Seigneur, de considérer les trois sortes d'humilité suivantes » (n. 164); la première consiste à vouloir se sauver coûte que coûte : plutôt la mort que le risque d'être damné. La troisième consiste à ne vouloir effectivement qu'une chose : ressembler réellement au Christ pauvre et humilié. Entre les deux figure une position qui peut sembler héroïque et parfaite, mais qui ne l'est pas au fond; c'est une volonté théorique de n'offenser Dieu à aucun prix, prête, pense-t-elle, à tout sacrifier, mais qui reste au conditionnel : « Je n'envisagerais pas de faire un péché véniel ». On se fige entre Dieu et le monde, on ne va pas hardiment à Dieu, parce qu'on ne s'affectionne pas à l'enseignement que le Christ nous a donné par son exemple : passer par le baptême de la mort pour arriver à la vie nouvelle et définitive. Ignace lève ici l'équivoque de l'indifférence : elle n'est pas une fin en soi, mais démontre une volonté d'aller à Dieu par la voie qu'il indiquera, quelle qu'elle soit.

5. **L'indifférence dans les Constitutions de la compagnie de Jésus.** — Les Constitutions de saint Ignace appliquent la spiritualité des *Exercices* à la vie religieuse. L'indifférence y est présentée de la même manière comme l'état de liberté intérieure permettant de reconnaître et d'embrasser le mieux, « el mejor ». Non pas le plus parfait, mais le mieux possible à telle personne, en telles circonstances, dans le rapport d'obéissance créé par la vie religieuse. Ici intervient ce discernement supérieur, collaboration de la charité et de la prudence, que saint Ignace appelle la « discreta caridad », l'amour intelligent. Rappelons seulement trois exemples, celui de la santé, celui des « degrés », celui des « missions ».

Le Fondement des *Exercices* déclare : par rapport à notre fin dernière, santé et maladie doivent nous trouver indifférents. C'est un des points qui font, à juste titre, difficulté dans l'explication du Fondement. Nous avons cité un texte de saint Thomas sur lequel pouvait s'appuyer saint Ignace : « Chez celui qui se préoccupe du bien de son âme, c'est une matière possible de choix que d'être en santé ou d'être malade ». Voici comment les *Constitutions* (n. 292) expliquent aux jeunes religieux en quoi consiste l'indifférence au sujet de la santé :

> « Si une préoccupation exagérée des soins du corps est répréhensible, par contre un soin suffisant de conserver la santé et les forces du corps est louable et tous devraient l'avoir. C'est pourquoi *tous* ceux qui sentent qu'une chose leur est nuisible ou qu'une autre leur est nécessaire pour la nourriture, le vêtement, l'emploi ou le travail, etc, *doivent* en avertir le supérieur ou celui qu'il aura désigné, observant cependant deux choses : l'une de se recueillir pour *prier* avant de parler, et si on sent *qu'on doit* le faire d'avertir le responsable; l'autre, après l'avoir mis au courant de vive voix ou brièvement par écrit de peur qu'il ne l'oublie, de lui en laisser tout le soin, estimant le meilleur ce qu'il ordonnera ».

Une note précise qu'il faut faire toute la lumière possible et aider la mémoire du responsable : indifférence ne veut pas dire insouciance, mais recherche sincère de la volonté de Dieu à travers les « moyens » à notre disposition, les nôtres et ceux des autres.

Dans les conditions du recrutement d'alors, où l'ordination sacerdotale n'était pas liée à un minimum d'études identiques, saint Ignace inventa, en vue d'une sélection et d'une formation meilleures, une catégorie de religieux qu'il appela « indifférents ». Elle comprenait ceux que l'on acceptait sous bénéfice d'inventaire, « pour ce à quoi, avec le temps, ils se trouveraient aptes » (*Constitutions*, n. 15). Mais eux aussi sont invités à se comporter activement et à faire connaître « ce qui leur apparaîtra avec persistance comme devant contri-

buer à une plus grande gloire de Dieu notre Seigneur » (n. 131).

Troisième et dernier exemple. Les « missions » ou travaux apostoliques étudiés dans la septième partie des *Constitutions* sont divisées en trois catégories : 1) missions données par le pape; 2) missions données par le supérieur de la compagnie; 3) déplacements autonomes : « Quand on est envoyé dans un pays étendu comme les Indes ou d'autres provinces et qu'aucun champ d'action n'est spécialement indiqué.., une fois tout bien considéré, si la volonté se trouve indifférente et après avoir fait oraison, on peut aller partout où l'on juge plus utile de se rendre pour la gloire de Dieu notre Seigneur » (n. 633). Les cas où « aucun champ d'action n'est spécialement indiqué » sont nombreux dans la vie apostolique. L'habitude de se mettre dans l'« indifférence » par rapport aux désirs de Dieu permet de suivre plus sûrement les inspirations d'un zèle éprouvé.

Voici enfin le dernier mot de saint Ignace sur le rôle de l'indifférence comme assurance pour l'action apostolique. « Notre Père a dit un jour : Je désire beaucoup en tous une indifférence générale, etc; et ainsi, supposé qu'existent l'obéissance et l'abnégation de la part de l'inférieur, je me trouve très bien de *suivre ses inclinations*. Et c'est ainsi que fait le Père... » (L. Gonçalves da Camara, *Mémorial*, n. 117, 3 février 1555, trad. R. Tandonnet, coll. Christus 20, Paris, 1966, p. 112).

1. *Textes.* — Éditions classiques des *Exercices* de saint Ignace et des *Constitutions* de la compagnie de Jésus, avec leur numérotation reçue. — *Exercitia spiritualia*, texte espagnol et latin, Turin-Rome, 1928, et trad. française par F. Courel, coll. Christus 5, Paris, 1960. — *Constitutiones*.., Rome, 1949, et trad. française par F. Courel, coll. Christus 23, 1967.

MHSI = collection des Monumenta historica societatis Jesu, Madrid, 1894-1925, puis Rome, 1932 svv. Pour le détail de la collection, voir *supra*, col. 1276.

2. *Études.* — On trouvera la bibliographie récente sous les titres *Indifférence*, *Fondement*, *Élection*, dans J.-F. Gilmont et P. Daman, *Bibliographie ignatienne (1894-1957)*, Bruges-Paris, 1958, et dans I. Iparraguirre, *Orientaciones bibliográficas sobre san Ignacio de Loyola*, 2e éd., Rome, 1965.

On retiendra en particulier les études suivantes aux tendances diverses :

H. Watrigant, *La « méditation fondamentale » avant saint Ignace*, collection de la Bibliothèque des Exercices 9, Paris-Enghien, 1907. — José Calveras, *Tecnicismos explanados : « Es menester hacernos indiferentes »*, dans *Manresa*, t. 6, 1930, p. 195-201, 303-313; t. 7, 1931, p. 3-10; t. 8, 1932, p. 289-300; t. 12, 1936, p. 36-44; *Qué fruto se ha de sacar de los Ejercicios espirituales de san Ignacio*, 2e éd., Barcelone, 1950. — E. Pzrywara, *Deus semper maior. Theologie der Exerzitien*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1938, p. 126-138. — W. Sierp, *Hochschule der Gottesliebe. Die Exerzitien des hl. Ignatius*, t. 1, 2e éd., Warendorf, 1940. — R. Orlandis, *El último fin del hombre en Santo Tomás*, dans *Manresa*, t. 14, 1942, p. 7-25, 107-117; t. 15, 1943, p. 34-53.

H. Rahner, *Ignatius von Loyola und das geschichtliche Werden seiner Frömmigkeit*, Gratz, 1947 et 1949; trad. française, *Saint Ignace de Loyola et la genèse des Exercices*, Toulouse, 1948; 2e éd. *Servir dans l'Église. Ignace de Loyola et la genèse*.., Paris, 1959. — H. Pinard de la Boullaye, *Les étapes de rédaction des Exercices de saint Ignace*, Paris, 1945; 7e éd., 1950. — R. Cantin, *L'indifférence dans le Principe et Fondement des Exercices spirituels*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 3, 1950, p. 114-145. — G. Dirkx, *L'indifférence dans les Exercices*, NRT, t. 73, 1951, p. 740-743. — K. Rahner, *Ignatianische Frömmigkeit und Herz-Jesu-Verehrung*, dans *Sendung und Gnade*, Innsbruck, 1959, p. 517-540; traduction française, RAM, t. 35, 1959, p. 147-166, et dans K. Rahner, *Mission et grâce*, t. 3, Tours, 1965, p. 261-301; *Die ignatianische Logik der existentiellen Erkenntnis. Ueber einige theologische Probleme in den Wahlregeln der Exerzitien*.., dans F. Wulf, *Ignatius von Loyola*, Wurtzbourg, 1956, p. 343-405.

M. Giuliani, *Le respect de Dieu et la disponibilité initiale*, dans *Prière et action*, coll. Christus 21, Paris, 1966, p. 9-20. — G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels*.., t. 2, coll. Théologie 66, Paris, 1966, p. 11-45 Principe et Fondement. — G. Cusson, *Pédagogie de l'expérience spirituelle. Bible et Exercices spirituels*, Bruges-Paris, 1968. — G. Bottereau, *Le rôle de l'indifférence dans la spiritualité de saint Ignace*, RAM, t. 45, 1969, p. 395-409.

Voir art. S. Ignace de Loyola, DS, t. 7.

Georges Bottereau.

II. L'INDIFFÉRENCE AUX 17e ET 18e SIÈCLES

Le sens ignatien de l'indifférence acquerra droit de cité surtout à partir du 17e siècle; jusque-là seuls, semble-t-il, les commentateurs des *Exercices spirituels* et les auteurs des *Directoires* le reprendront. L'usage du mot et la notion d'indifférence sont devenus courants à partir de saint François de Sales. Mais déjà, le vocabulaire de l'indifférence comportait des acceptions fort diverses, et la clarté n'y a pas toujours gagné.

Mis à part l'usage du langage commun où l'indifférence indique le manque d'attachement, d'intérêt ou de préférence à ce qui ne paraît ni bon ni mauvais, et mis à part aussi l'usage qu'en fait la « physique », qui parle de « l'indifférence de la matière », le mot « indifférence », dans le domaine moral ou spirituel, selon les cas, signifie : chez les « libertins », le scepticisme et le dilettantisme; chez les stoïciens et les néo-stoïciens, l'impassibilité (ἀπάθεια stoïcienne) ou l'insensibilité; chez les épicuriens, l'ataraxie et l'inertie; chez les « philosophes indifférents », comme les appelle N. Caussin, fatalisme ou désintérêt.

Le croyant rigoriste, lui, se soumet, à la justice d'un Dieu dont il ne comprend pas et redoute les desseins, « plus crainte de mourir damné que pour le plaisir de vivre au gré du Sauveur », comme s'exprime saint François de Sales (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. 8, ch. 5, *Œuvres*, t. 5, Annecy, 1894, p. 72).

Le vrai chrétien « se résigne » ou vit dans « une disponibilité permanente à la volonté de Dieu ». C'est en ce point que nous avons rencontré et que nous retrouvons le sens ignatien de l'indifférence, d'une indifférence positive et spirituelle.

Il peut arriver, chez les faux comme chez les vrais spirituels, que cette indifférence dépassse son point d'équilibre et veuille légitimer une certaine paresse religieuse, ou une certaine désappropriation de soi qui aboutisse à une passivité dépersonnalisante et annihilante ou à une illusoire perte de soi en un Autre.

De toutes ces formes d'indifférence nous retiendrons ici seulement l'indifférence des spirituels, et nous suivrons pour commencer la filiation ignatienne; nous interrogerons ensuite François de Sales, Yves de Paris et Fénelon.

1. **Tradition ignatienne.** — Il ne semble pas que dans la tradition ignatienne les auteurs spirituels s'écartent beaucoup de la notion qu'ils trouvent dans les *Exercices spirituels* ou même qu'ils en parlent longuement. Aussi ne relèverons-nous ici que quelques cas plus typiques.

1° Le *Breve compendio* d'Achille *Gagliardi* † 1607,

composé entre 1584 et 1592, recommande, selon le *Principe et fondement* ignatien, « l'indifférence à toutes les choses créées » pour permettre « le choix d'un état de vie conforme au vouloir divin ». Par cette conformité l'âme s'achemine au « parfait amour de Dieu » (éd. M. Bendiscioli, Florence, 1952, p. 59). Indifférence, conformité, amour de Dieu, telle est l'échelle spirituelle que gravit le chrétien désapproprié. Une des six méditations qui accompagnent souvent le *Breve compendio*, et qu'on attribue généralement à Gagliardi, est consacrée à *l'indifferenza* (p. 133-135). Elle précise à juste titre que la « parfaite et totale indifférence » est le moyen *(mediante)* de parvenir au bon plaisir divin. Dieu lui-même agit en quelque sorte de manière indifférente à l'égard des pécheurs (« Pluit super justos et injustos »). L'indifférence du chrétien est une participation à l'indifférence de Dieu. Gagliardi énumère sept sortes d'effets de l'indifférence; le second, par exemple, « rend l'esprit immobile et fort, prompt et prêt à tout, d'où naît une candeur d'âme *(candidezza d'animo)* qui fait croître l'âme dans l'amour de Dieu ». Les exercices suivants sont consacrés à la conformité, à l'uniformité de notre volonté avec celle de Dieu, à la déiformité. Autrement dit, Gagliardi distingue le rôle médiateur de l'indifférence sans l'assimiler ni à la conformité ni à l'amour pur, comme ce sera bientôt le cas. Sur ce point, il reste bien ignatien.

M. Viller et G. Joppin, *Les sources italiennes de l'Abrégé de la perfection*, RAM, t. 15, 1934, p. 381-402. — Art. GAGLIARDI, DS, t. 6, col. 53-64; le premier texte publié du *Breve* est sans doute la traduction française de 1596, puis son adaptation française par Pierre de Bérulle, 1597.

2° Si l'on met à part les *Directoires* et les commentateurs des *Exercices* qui parlent nécessairement de l'indifférence, Giulio *Fatio* † 1596 est sans doute l'un des tout premiers jésuites qui exposent et appliquent la notion d'indifférence ignatienne en dehors de ce contexte. Les six chapitres de son *Trattato utilissimo della mortificatione delle nostre passioni* (Naples, 1594; trad. latine, Ingolstadt, 1598, et française, Douai, 1598) qu'il y consacre, constituent vraisemblablement le premier essai sur ce thème. La « sainte indifférence », comme il l'appelle déjà avant François de Sales, qui a pu trouver chez Fatio une de ses sources d'inspiration, couronne la *renuntiatione*, l'*annegatione* et la *resignatione*.

Elle est « une disposition de notre âme, acquise par un long exercice de mortification (des « passions »), par laquelle disposition un homme s'étant résolument proposé le but et la fin de la perfection spirituelle à laquelle il aspire, et devant choisir les moyens, lesquels selon son état le peuvent conduire à la fin qu'il prétend, se rend également prompt à prendre ou quitter, suivre ou rejeter quel moyen que ce soit, au temps, au lieu et en la façon qui lui sera imposée ou signifiée par ses supérieurs » (ch. 14, trad. F. Solier, 1598, p. 194-195). Cf DS, t. 5, col. 121-122.

Ces « moyens » concernent les lieux, les ministères et les emplois, les charges honorifiques et le « conversare ». D'où l'indifférence ne s'exerce « sinon ès choses douteuses et touchant lesquelle on peut demeurer en suspens » (p. 197), jusqu'à ce que la volonté de Dieu se soit manifestée; jusque-là il faut s'efforcer de rester comme « une balance juste et parfaite ». Les notions précises et les applications de Fatio se retrouveront chez ceux qui désormais parleront de l'indifférence, à commencer par Rodriguez.

3° C'est dans son grand traité, si goûté des mystiques, de la « conformité à la volonté de Dieu » qu'Alphonse *Rodriguez* † 1616 parle de l'indifférence (*Ejercicio de perfección y virtudes cristianas*, Séville, 1609, 1e p., tr. 8; trad. Régnier-Desmarais, t. 1, Paris, 1688). Pour lui, indifférence, résignation et conformité se rejoignent. La conformité, explique-t-il, « produit la véritable résignation ou plutôt elle est elle-même cette résignation parfaite et entière » par laquelle « l'homme se remet entre les mains de Dieu afin d'y être comme un peu d'argile entre les mains d'un potier » (trad., ch. 3, p. 492).

Rodriguez consacre plusieurs chapitres de son traité à expliciter et illustrer la notion d'indifférence ignatienne.

Il l'introduit ainsi : « Saint Ignace met la résignation absolue comme la principale disposition pour recevoir toutes sortes de grâces de Dieu et il veut qu'on commence par là ses *Exercices spirituels*. Car le fondement qu'il établit pour les bien faire est d'avoir une indifférence si grande pour toutes les choses du monde et d'en être si entièrement détaché que, sans souhaiter plutôt l'une que l'autre, nous bornions tous nos désirs à l'accomplissement de la volonté divine sur nous » (ch. 7, p. 513).

« Sans envisager autre chose que le plus grand service et la plus grande gloire de Dieu » (ch. 13, p. 548), le traité passe ensuite longuement en revue les cas d'applications de « l'indifférence d'esprit » : l'apostolat (le vœu spécial d'obéissance au pape est le cas-type de l'indifférence pour Rodriguez), les emplois, les dons et talents naturels, la maladie et la santé, la vie et la mort, les états d'oraison, les dons surnaturels et jusqu'aux « biens de la gloire » du ciel.

Il faut se tenir « comme la languette de la balance, sans pencher ni d'une ou d'autre part » (ch. 13, p. 550); préférer « le contentement de Dieu » à notre intérêt particulier et à notre bonheur : « C'est là sans doute l'acte d'amour le plus parfait » (ch. 20, p. 593).

En bref, Rodriguez maintient la notion et le vocabulaire de l'indifférence dans la perspective ignatienne : attitude, disposition d'accueil de la volonté de Dieu. Passé ce seuil, l'indifférence tend à devenir conformité, une conformité entière et universelle.

4° Dans le *De natura et statibus perfectionis* (1643), écrit posthume d'Antoine *Le Gaudier* † 1622, il y a un traité sur la manière de faire les *Exercices spirituels* pendant la troisième année de probation des jésuites. L'indifférence est évidemment présentée, sans que l'auteur cependant y insiste beaucoup. « La fin de notre création est la règle certaine qui doit diriger notre intention dans toutes les actions indifférentes ou pouvant être indifférentes dans la Compagnie » (*De la perfection de la vie spirituelle*, trad. A. Bizeul, t. 4, Bruxelles, 1908, p. 46).

Le Gaudier a tendance, on le voit, à employer en même temps le mot indifférence au sens des moralistes et au sens des spirituels, ce qui peut provoquer quelque confusion, par exemple : « On s'étudiera à mettre son cœur dans un équilibre parfait pour arriver à posséder l'indifférence à l'égard des choses qui peuvent être bonnes ou mauvaises indifféremment » (p. 89-90; cf p. 223). La pensée est plus nette et ferme lorsqu'il s'agit de faire l'élection et d'écarter ce qui s'opposerait « à la plus parfaite imitation du Christ et de glorifier Dieu davantage » (p. 233).

N'oublions cependant pas que Lallemant est en quelque manière un disciple de Le Gaudier.

5° Comme l'a noté Fr. Courel dans sa réédition de la *Doctrine spirituelle* (coll. Christus 3, Bruges-Paris, 1959, p. 158), Louis *Lallemant* † 1635 donne en quelques pages un substantiel raccourci de l'indifférence dans l'article sur « l'abnégation de toutes nos inclinations pour nous mettre dans une sainte indifférence » (3e pr., ch. 2, art. 5, p. 152-158).

Lallemant recommande une égale indifférence pour tout ce qui n'est pas « posséder Dieu »; cette indifférence doit tendre à devenir « parfaite, universelle et constante »; comme par une sorte de contrepoids d'amour et dans l'esprit du troisième degré d'humilité des *Exercices*, elle doit même « se porter volontiers aux choses pour lesquelles on ressent le plus d'aversion ». C'est par le don d'oraison et l'adhésion du cœur à Dieu, sous la conduite de l'Esprit, que l'on parvient à cette indifférence, qui est une composante nécessaire de la pureté du cœur. Il est à remarquer que Lallemant n'emploie guère ailleurs le vocabulaire de l'indifférence.

6° C'est sans doute dans les *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu* (éd. A. Pottier et L. Mariès, Paris, 1930) que Jean-Joseph *Surin* † 1665 présente le plus clairement ce qu'il entend par l'indifférence. Pour parvenir à « l'amour de Dieu pur et parfait », il faut arriver à « ne vouloir que Dieu et ne se remplir que de lui » (liv. 1, ch. 3). Cette volonté de tout faire pour Dieu exige la volonté de nous mortifier. Droiture d'intention, mortification et purification disposent l'âme à chercher Dieu en tout, par un entier mépris d'elle-même, l'indifférence, l'amour des mépris, le total abandonnement et la perte de soi-même (livre 2).

Toujours au service de son lecteur, Surin se demande donc « comment se pratique et s'établit dans le cœur cette indifférence en toutes choses » (livr. 2, ch. 5). Il s'agit de n'être plus « captif d'aucune propre volonté », de ne plus désirer que l'accomplissement de la volonté de Dieu. Cette attitude est fondée sur la sagesse et la liberté du cœur; elle apporte paix et repos; « l'âme demeure toujours contente et c'est là la manière d'agir des plus parfaits », selon la doctrine des mystiques et en particulier, déclare Surin, de François de Sales.

L'auteur, au cours de ce chapitre, développe la comparaison de la balance avec tant de précision et de netteté, alors que les autres auteurs se contentent ordinairement d'allusions, que nous la reproduisons.

« Tout de même qu'une balance qui a deux plats également éloignés du centre autour duquel roule la barre à laquelle les plats sont suspendus : elle ne va pas de son poids plus d'un côté que d'autre, et c'est la posture la plus parfaite de la balance. Ainsi, la volonté ayant son arrêt constant dans la volonté de Dieu, quand un effet se présente avec son contraire, la perfection de la volonté humaine qui a toute la force tournée à Dieu, demeure entièrement indifférente à tout, hors de Dieu, et jamais de sa part ne produit rien qui la fasse pencher d'un côté plutôt que de l'autre. Mais elle se tient en équilibre, attendant de Dieu la détermination de tout; et Dieu, par sa providence, donnera le branle au côté qu'il voudra; et aussitôt qu'il l'a donné et que cette divine volonté est déclarée, l'âme s'y porte, sans perdre pourtant son indifférence. Car elle ne s'incline à cet effet par aucun motif tiré de la nature de la chose qui arrive, mais par le seul motif de la volonté de Dieu appliquée à cela ou au contraire ».

L'indifférence aboutit donc au « trépas de la volonté » ou à ne plus faire qu'une volonté de notre volonté et de celle de Dieu, puisqu'il s'agit de « ne vouloir que Dieu, ne chercher que lui, et fermer les yeux à tout autre objet et motif, ne donnant lieu qu'à son service, par l'entière abnégation de soi-même et le dégagement parfait de tout... marchant avec les pures lumières de la foi » (liv. 3, ch. 1).

Surin poursuit en étudiant les fruits et les richesses du pur amour. Des points de contact avec la doctrine fénelonienne sont indubitables, mais Surin se garde d'employer là le vocabulaire de l'indifférence. Il en est de même dans la septième partie de *La guide spirituelle* qui traite des « choses mystiques ». Mais y a-t-il plus belle et plus mystique description de l'indifférence que les vers du cantique de Surin (*Cantiques spirituels de l'amour divin*, n. 5) :

S'il faut avoir le meilleur ou le pire,
Je m'en remets à qui voudra choisir...
Dans un vaisseau sans voile et sans cordage...
J'aime bien mieux me perdre avec courage
En te suivant, que me sauver sans toy.

Surin parle à maintes reprises de la disposition d'indifférence, sans toujours employer le mot : par exemple, dans *Les Fondements de la vie spirituelle* (rééd. F. Cavallera, Paris, 1930), liv. 3, ch. 5; liv. 5, ch. 3 et 10, etc; *Catéchisme spirituel*, Paris, 1657, 3e p., ch. 1, 2, 8; 4e p., ch. 8, etc ; *Dialogues spirituels*, t. 2, Paris, 1723, liv. 4, ch. 7; liv. 5, ch. 1, etc.

7° Vincent *Huby* † 1693 emploie constamment le vocabulaire de l'abandon, de l'acquiescement et de l'amour pur, mais fort rarement celui de l'indifférence, sauf dans une petite pièce bien remarquable où il énumère les points où « il faut que j'aie égalité d'indifférence et de disposition », et qui s'achève par cette vue générale : « pour tout ce que Dieu veut que je sois ou que je ne sois pas, soit dans la nature, soit dans la grâce, soit dans la gloire » (*Écrits spirituels*, rééd. J.-V. Bainvel, t. 1, Paris, 1931, p. 176-177). Cf DS, t. 7, col. 842-851.

8° On pourrait faire la même remarque à propos de Jean-Pierre *de Caussade* † 1751. Si Caussade reprend la structure fénelonienne de la doctrine du parfait abandon et de l'amour pur, — dépouillée d'ailleurs de toute formulation ambiguë —, et d'où découle sa spiritualité du moment présent, il n'y mêle qu'occasionnellement le vocabulaire de l'indifférence (cf M. Olphe-Galliard, introduction aux *Lettres spirituelles*, coll. Christus 8, t. 1, Bruges-Paris, 1962, p. 30; cf p. 176).

Il dira, par exemple : « Tout ce qui précède le pur acquiescement est l'ouvrage de Dieu et non point l'ouvrage de l'homme, qui le reçoit à l'aveugle dans un abandon et une indifférence universelle. Dieu ne lui demande que cette seule disposition » (*L'abandon à la Providence divine*, éd. M. Olphe-Galliard, coll. Christus 22, Bruges-Paris, 1966, p. 51). Ailleurs, il compare indifférence et insensibilité (*Lettres*, t. 2, p. 90), ou le mot signifiera désintérêt (p. 147).

M. Olphe-Galliard, *L'abandon à la Providence divine et la tradition salésienne*, RAM, t. 38, 1962, p. 324-353; cf *Le Père de Caussade, directeur d'âmes*, RAM, t. 19, 1938, p. 394-417, et t. 20, 1939, p. 50-82; également DS, t. 2, col. 354-371. — M. Huillet d'Istria, *Le Père de Caussade et la querelle du pur amour*, Paris, 1964.

Pour se rendre bien compte du droit de cité qu'a obtenu le vocabulaire de l'indifférence chez les auteurs spirituels, il suffit de consulter, pour le 17e siècle, le *Pro theologia mystica clavis* du jésuite M. Sandaeus (Anvers, 1640). Il rappelle la notion ignatienne, reprend la définition de J. Fatio, que nous avons signalée plus haut, et les dispositions d'indifférence que recommandait fréquemment Louis de Blois, sans toutefois en

employer le vocabulaire. Sandaeus conclut, avec le 12e chapitre du *Directorium Exercitiorum*, qu'il infléchit quelque peu : « plus les assises de l'indifférence seront profondes, plus solide sera l'édifice de la vie spirituelle et mystique ».

Un siècle plus tard, le *Dictionnaire* de Trévoux (éd. 1738) consacre, lui aussi, un paragraphe à la « sainte indifférence ». Fait à noter, il ne se rattache plus aux *Exercices* ignatiens et il cite, comme pour les renvoyer dos à dos, une définition de Fénelon, commentée par deux ou trois autres passages du même Fénelon, puis une phrase de Bossuet dont on ne sait pas bien au juste si elle appuie ou non les affirmations de Fénelon. Au demeurant, le *Dictionnaire* entérine sans jugement et comme désormais reçue la position de Fénelon.

2. L'indifférence salésienne ou la conformité à la volonté de Dieu. — L'emploi du mot « indifférence » apparaît, en de brèves et rares mentions, dans la correspondance de François de Sales à partir de 1605. Il demeure encore occasionnel dans l'*Introduction à la vie dévote* (1608). François y recommande, dans les sécheresses et les stérilités spirituelles, de se tenir dans la « sainte indifférence », à l'image d'Abraham, « indifférent en cette pure résignation » de « se priver de son enfant Isaac ». Philotée doit « ne point s'affectionner et attacher au désir d'être délivrée » de ses épreuves, mais s'en « remettre à la pure merci de la spéciale providence du Dieu » (4e p., ch. 14, *Œuvres*, t. 3, Annecy, 1893, p. 328-329; cf lettre du 5 septembre 1607, t. 13, p. 318 : « se résigner fort en son Dieu et se rendre indifférente à le servir soit parmi les épines, soit parmi les roses »).

Déjà François de Sales, depuis plusieurs années, engageait ses correspondantes dans la voie de la conformité à la volonté de Dieu. Il écrivait à la présidente Brûlart, en mars 1605 : « En quelle sauce que Dieu nous met, ce nous doit être tout un; c'est là le blanc de la perfection » (t. 13, p. 21). Pour atteindre à ce degré, non seulement il cherche à établir ses dirigées dans la tranquillité du cœur, l'égalité d'esprit, la domination de l'affectif et du sensible, mais encore à en poser des actes. Dans la même lettre, à propos de l'oraison, il est vrai, il déclare qu'il est bon de se tenir « comme une statue » en la présence de Dieu, ajoutant : « Dieu animera cette statue quand il lui plaira » (*ibidem*, p. 20); il développera plus tard avec beaucoup d'habileté et d'humour la même comparaison et il voudra voir là l'attitude fondamentale de l'âme (lettre du 28 mars 1612, t. 15, p. 320-322).

Cette attitude, François de Sales l'appelle dès l'abord « indifférence et liberté d'esprit » (18 février 1605, t. 13, p. 8), « abnégation ou indifférence de la propre volonté » (20 avril 1605, p. 41), « l'esprit de sainte liberté et indifférence » (30 janvier 1606, p. 138).

Quelques semaines avant la publication de l'*Introduction*, il s'expliquait avec netteté : « J'approuve infiniment l'indifférence que vous avez.., puisque c'est en contemplation de la volonté de Dieu. Je n'aime nullement certaines âmes qui n'affectionnent rien et à tous événements demeurent immobiles... Celles qui, par une entière résignation en la volonté de Dieu, demeurent indifférentes, elles en doivent remercier sa divine Majesté, car c'est un grand don que celui-là » (28 octobre 1608, t. 14, p. 81-82).

C'est dans le *Traité de l'amour de Dieu* (1616) que François de Sales aborde de front le thème de l'indifférence. Pendant les années où le *Traité* reste sur le métier, ce sujet est assez souvent évoqué; les *Entretiens*, à cet égard, présentent, en quelque façon, des jalons de l'évolution de sa pensée.

Dans le 10e Entretien (1612), sur l'obéissance, le saint conseille aux visitandines, pour « acquérir la souplesse à la volonté d'autrui » et à fortiori à celle de Dieu, de « faire souvent en l'oraison des actes d'indifférence », puis de les « mettre en pratique, lorsque l'occasion s'en présentera » (t. 6, 1895, p. 165).

Le thème de l'indifférence prend ses dernières dimensions dans les textes de 1615-1616 : lettres, *Entretiens* et *Traité*. L'Entretien 2 (De la confiance et abandonnement, 1615) précise et distingue les « admirables abandonnements » des philosophes « pour une vaine prétention de s'adonner à la philosophie » et ceux des chrétiens « pour nous laisser à la merci de la volonté de Dieu » (t. 6, p. 23). Puis, reprenant le texte ignatien du *Principe et fondement*, François de Sales définit l'abandonnement comme « une parfaite indifférence à recevoir toute sorte d'événements, selon qu'ils arrivent par l'ordre de la Providence de Dieu, aussi bien l'affliction comme la consolation, la maladie comme la santé, la pauvreté comme les richesses, le mépris comme l'honneur et l'opprobre comme la gloire » (p. 23).

C'est alors que François de Sales établit sa distinction essentielle : à « la volonté de Dieu signifiée » en « ses commandements, ses conseils, ses inspirations, nos Règles et les ordonnances de nos supérieurs » nous nous abandonnons « par manière de résignation »; à « la volonté du bon plaisir de Dieu » qui regarde les événements imprévisibles, nous nous abandonnons « par manière d'indifférence » (p. 24). Certes, le saint n'a garde d'oublier de « joindre » les deux volontés divines : « demeurer en indifférence de la santé ou de la maladie », oui, mais ne pas oublier d'« appeler le médecin »! (p. 25). Choisir la volonté de Dieu, c'est trouver la paix de l'âme : « Là où est l'indifférence vraie, il ne peut y avoir du déplaisir ni de la tristesse » (8e Entretien, De la désappropriation, 1615, t. 6, p. 121); c'est trouver la liberté : « Notre franc arbitre n'est jamais si franc que quand il est esclave de la volonté de Dieu » (*Traité*, liv. 12, ch. 10, t. 5, p. 341).

A la comparaison de la statue, il en ajoute une autre, plus touchante, plus vraie et qui lui sera familière, celle de l'enfant porté par sa mère, de l'enfant Jésus porté par la Vierge : « Quand elle le met en bas pour cheminer il chemine jusqu'à tant que sa mère le reprenne... Il ne sait point et ne pense point où il va, mais il se laisse porter ou mener où il plaît à sa mère » (2e Entretien, t. 6, p. 28; cf *Traité*, liv. 9, ch. 13, t. 5, p. 151, et ch. 14, p. 152-154).

Le livre 9e du *Traité de l'amour de Dieu* reprend et systématise (si l'on peut se permettre ce mot à propos de François de Sales) la doctrine de l'indifférence. Comme on l'a vu, celle-ci entre en jeu lorsque s'exerce la « volonté de bon plaisir » (ch. 1). Cette volonté se manifeste « principalement ès tribulations » (ch. 2), « ès afflictions spirituelles » (ch. 3), « ès choses du service de Dieu » (ch. 6), « en notre avancement ès vertus » (ch. 7), « ès actions de l'amour sacré » (ch. 9), « ès trépas de notre volonté » (ch. 12-14); bref, elle « s'étend à toutes choses » (ch. 5) et même « en la permission des péchés » (ch. 8).

A l'accoutumée, le saint en appelle à des comparaisons, à des exemples ou à des images : Abraham et Job (ch. 2), saint Paul, saint Martin, le Christ lui-même (ch. 3). Il montre comment l'âme passe de la *résignation* à la volonté de Dieu à la « très sainte *indifférence* » : « L'indifférence est au-dessus de la résignation, car elle n'aime rien sinon pour l'amour de la volonté de Dieu »

(ch. 4, t. 4, p. 119). Suit une très belle description du « cœur indifférent » (ch. 4). Sans s'y laisser prendre, ce cœur peut « être touché de quelque affection tandis qu'il ne sait encore pas où est la volonté de Dieu », et rien ne le touche plus « en la présence de la volonté de Dieu » (p. 119). Mais, « héroïque, ains plus qu'héroïque » et « admirable indifférence de l'homme apostolique » : entre le paradis ouvert et mille travaux en terre, « l'un et l'autre leur est indifférent au choix, et il n'y a que la volonté de Dieu qui puisse donner le contrepoids à leurs cœurs » (p. 121).

Le cœur indifférent est « comme une boule de cire entre les mains de son Dieu »; c'est « un cœur sans choix, également disposé à tout » : « Le bon plaisir de Dieu est le souverain objet de l'âme indifférente » (p. 121). « Embarqué dans le bon plaisir divin », il « se laisse seulement mouvoir selon le mouvement du vaisseau » (ch. 13, p. 150-151). Et, inaugurant peut-être la série des auteurs spirituels qui parlent « par imagination de choses impossibles », François ose ajouter que le cœur indifférent « aimerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le paradis sans la volonté de Dieu » p. 122).

Au lieu de ces hypothèses chimériques, François de Sales entraîne la volonté à l'extrême pointe de l'abandon, jusqu'au « trépas de la propre volonté ». De ce trépas on doit s'approcher de plus en plus près. Il faut tout d'abord « *recevoir* les événements du bon plaisir céleste par une très simple tranquillité de notre volonté qui *acquiesce* simplement à tout ce que Dieu veut être fait en nous, sur nous et de nous » (ch. 14, p. 153), mais il faut aller plus loin, puisque « l'acquiescement est un acte de l'âme qui déclare son consentement » (ch. 15, p. 158); il ne suffit pas non plus d'*accepter* ou de *recevoir* ou de *permettre*. « L'âme qui est en cette indifférence et qui ne veut rien, ains laisse vouloir à Dieu ce qui lui plaira, doit être dite avoir sa volonté en une simple et générale *attente*... L'attente de l'âme est vraiment volontaire, et toutefois ce n'est pas une action, mais une simple disposition à recevoir ce qui arrivera. Et lorsque les événements sont arrivés et reçus, l'attente se convertit en consentement et acquiescement » (p. 158-159).

On serait tenté, avec Pierre Veuillot, de centrer la doctrine salésienne de l'ensemble de la vie chrétienne sur « la spiritualité de la très sainte indifférence ». Ne se présente-t-elle pas comme le lieu essentiel de toute la perfection évangélique? En réalité, François de Sales ne parle pratiquement jamais de l'indifférence sans parler de ses mobiles fondamentaux, qui en sont en même temps les conséquences : la recherche exclusive de la volonté de Dieu, la conformité et l'adhésion totale à cette volonté, l'abandon et l'amour pur, qui entraînent la régression de l'amour de soi et le trépas de la volonté propre. Le principe ignatien d'indifférence est au point de départ de cette démarche et de ce cheminement spirituel.

Bernard Mackey l'a justement noté dans son introduction au *Traité :* « Cette indifférence, telle que l'enseigne saint Ignace dans ses *Exercices*, telle que la conçoit à son tour saint François de Sales.., c'est l'équilibre parfait de la balance, attendant pour osciller que l'on charge l'un ou l'autre de ses plateaux. Mais que la volonté divine vienne toucher cette volonté humaine constituée dans l'état de surnaturelle indifférence, aussitôt cesse sa neutralité et elle se précipite de toute son énergie dans la direction que lui indique le mouvement d'en-haut » (t. 4, p. XLV-XLVI).

Cette description au demeurant assez prosaïque se transforme en un texte salésien hautement mystique : l'Entretien 21 (1622). « Ne rien demander, ne rien refuser » caractérise au mieux l'état d'indifférence, où l'âme « se laisse entre les bras de la Providence divine sans s'amuser à aucun désir, sinon à vouloir ce que Dieu veut de nous » (t. 6, p. 384). Cette pente à la passivité, esquissée chez Ignace de Loyola, est fortement marquée chez François de Sales; nous allons la retrouver chez Fénelon.

Les *Œuvres* de François de Sales sont citées d'après l'édition d'Annecy (cf DS, t. 5, col. 1094 et *passim*). — Pierre Veuillot († 1968, cardinal-archevêque de Paris), *La spiritualité salésienne de « très sainte indifférence »*, thèse de l'Institut catholique de Paris, 1936, ronéoté.

On trouvera les prolongements du thème de l'indifférence salésienne dans les articles : ABANDON, CONFORMITÉ, DÉPOUILLEMENT, DÉSAPPROPRIATION, DÉSINTÉRESSEMENT, DÉSIRS, S. FRANÇOIS DE SALES.

3. **L'indifférence dans le langage du 17e siècle.** — De François de Sales à Fénelon, le vocabulaire de l'indifférence est communément employé par les auteurs spirituels. Cette utilisation, devenue habituelle, est due sans doute à la grande diffusion des *Exercices spirituels* (voir le § 1 sur la tradition ignatienne), à celle des retraites, et au succès considérable des œuvres de l'évêque de Genève. Le mot est employé désormais aussi bien dans son acception ascétique que mystique. Les quelques exemples donnés ci-dessous montrent, dans leur diversité, qu'il s'agit là d'un vocabulaire parfaitement reçu, chez les personnes cultivées ou non, en hagiographie, dans la vie chrétienne, la vie religieuse ou la vie mystique.

1° On ne devrait pas lire le *Traité de l'indifférence* d'*Yves de Paris* † 1678 après avoir médité François de Sales! Le capucin rédigea sa brochure à la demande du président Charles de Bersy qui cherchait, en sa vieillesse, un apaisement religieux au milieu des vicissitudes politiques et militaires de la France. Le président mourut d'ailleurs avant de voir la publication (1638) du livre qui fut offert à son fils. Comme le montre R. Bady, le *Traité* est une « œuvre hâtive, incomplète, un simple raccourci » (introd., p. LXVII). Yves de Paris, philosophe, moraliste et apologiste, présente une dissertation froide et compassée sur les différentes sortes d'indifférence (des libertins, des philosophes, de « l'homme de la rue », pourrait-on dire, et enfin du commun des chrétiens), où la pointe stoïcienne n'est pas absente. François de Sales, chaud, direct, donnait, lui, une expérience spirituelle à des personnes qui cherchent à leur tour à vivre une expérience spirituelle.

Le « raccourci de la perfection chrétienne » qu'Yves de Paris a cru faire en son *Traité* (p. 2) n'ignore cependant ni Ignace de Loyola ni François de Sales, même s'il ne les cite pas : il distingue, lui aussi, la *résignation* et l'*indifférence*. Celle-ci « donne tout le cœur à Dieu sans réserve.., parce qu'elle est le grand effet de la charité » (ch. 4 et 5). Elle s'appuie sur « les leçons et les preuves illustres d'une parfaite indifférence » vécue par le Christ (ch. 4, p. 37). L'« indifférence du choix », que propose Yves de Paris, apporte « la parfaite liberté du cœur » (ch. 7, p. 48-49), « l'art de la paix intérieure et de se bien servir des choses du monde sans se séparer de Dieu » (ch. 10, p. 62). Mais cette ascèse attend sa récompense : « ce bon usage importe pour l'éternité » (ch. 7, p. 51).

Traité de l'indifférence, Paris, 1638, 1640, 1680; excellente édition critique commentée par R. Bady, Paris, 1966 (bibliographie sur l'indifférence).

Ch. Chesneau (= Julien-Eymard), *Le Père Yves de Paris et son temps*, 2 vol., Paris, 1946; Julien-Eymard d'Angers, *Sénèque et le stoïcisme dans l'œuvre du P. Yves de Paris*, dans *Collectanea franciscana*, t. 21, 1951, p. 45-88; *Saint François de Sales et Yves de Paris; étude comparative*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 39, 1965, p. 1-33; *L'humanisme chrétien au* XVIIe *siècle: saint François de Sales et Yves de Paris*, La Haye, 1970.

2° L'importance que saint *Vincent de Paul* † 1660 attache à l'indifférence est de tous points remarquable. Souvent il commente ce thème que présentent à maintes reprises les *Règles communes* des Filles de la Charité et il dialogue dans ses conférences avec les sœurs sur les applications concrètes.

« Tous s'étudieront, avec toute la diligence possible, à la vertu d'indifférence, que Jésus-Christ et les saints ont tant estimée et si bien pratiquée, en sorte qu'ils n'aient aucune attache ni aux emplois, ni aux personnes, ni aux lieux.., ainsi qu'ils soient toujours prêts à quitter tout cela de bon cœur... en la vue de Dieu » (t. 12, p. 228).

Voir les conférences spéciales sur ce thème : mai 1646 (*Correspondance, Entretiens..*, t. 9, Paris, 1923, p. 254-258), juillet 1651 (p. 554-571), juin 1656 (t. 10, p. 155-179), juin 1657 (« Sur la pratique de ne rien demander et de rien refuser », t. 10, p. 271-287), décembre 1659 (p. 692-708), août 1658 (p. 48-51), et mars 1659 (t. 12, 1924, p. 150-165). Voir la table, t. 14, 1925, au mot Indifférence.

Une étude sur l'indifférence chez Vincent de Paul semble manquer.

3° Le vocabulaire mystique de l'indifférence est familier à Jean de *Bernières* † 1659 dans ses *Maximes et avis*, ses *Lettres*, et surtout dans *Le chrétien intérieur*.

Il reprend volontiers le vocabulaire de François de Sales (vg Lettre 13 de 1644, *Œuvres*, t. 2, Paris, 1677, p. 36, sur « la statue inutile »); il reconnaît avoir « la suprême indifférence qui me fait consentir avec paix intellectuelle à être le plus misérable de tous les hommes » (Lettre 5 de 1643, p. 15). « L'âme qui possède cette indifférence [qu'il appelle aussi *insensibilité*] ne peut plus rien désirer, non pas même les vertus »; c'est une attitude propre de la *désoccupation*, laquelle conduit au pur amour (*Le chrétien intérieur*, liv. 3, ch. 11, Paris, 1662, p. 202-207). Il est particulièrement nécessaire d'avoir « l'indifférence à tout état d'oraison » : « Quand Dieu veut que nous soyons dans les ténèbres, sans chandelle et sans soleil.., l'âme se doit tenir indifférente » et acquiescer au bon plaisir divin (liv. 7, ch. 2, p. 537; et ch. 1-3, p. 530-545).

4° Le récollet *Hardouin de Saint-Jacques* † 1661 demande « une indifférence passive aux inactions divines », qui est « une indifférence parfaite » (*L'empire de Jésus-Christ souffrant dans les cœurs*, Paris, 1655, p. 320, 322; cf DS, t. 7, col. 75-77, et col. 1636-1637).

Mansuet du Neuf-Chasteau a publié la *Vie de Claire-Françoise d'Anvers* (Mons, 1673). Le chapitre 22 (p. 191-200) est consacré à « l'indifférence » de la capucine.

4. **L'indifférence fénelonienne ou l'état d'indifférence.** — Quoi qu'il en soit de tout le bruit qui a été fait autour de la doctrine de Mme Guyon et de Fénelon, et des principales péripéties de la querelle Bossuet-Fénelon (*Articles d'Issy*, procès et condamnation des *Maximes des saints*), et dont le Dictionnaire a parlé à maintes reprises, on ne peut démontrer que l'indifférence fénelonienne soit foncièrement quiétiste. Sans reprendre ici le problème en son entier, — ce qui a été fait par J.-L. Goré —, parcourons simplement l'un des documents essentiels sur la question, le *Mémoire sur l'état passif*, composé par Fénelon, en juillet 1694, à l'occasion des Conférences d'Issy (nous suivrons l'éd. de J.-L. Goré, p. 194-243). Les *Maximes des saints* (1697) reprennent ensuite et développent la question de l'indifférence, en particulier les § v à x.

L'affinité entre les indifférences fénelonienne et salésienne est grande, voire complète. Fénelon s'est parfaitement assimilé la pensée de François de Sales : il reprend le même cheminement, la même gradation; il la systématise et il l'explicite davantage encore. Il s'attache à étudier l'*état d'indifférence*.

Certes, occasionnellement, Fénelon rappelle le point initial de la notion d'indifférence, et il y voit « un état d'équilibre parfait de la volonté » (p. 202). « L'indifférence est l'état où la volonté doit toujours être, en sorte que toutes les fois qu'elle en déchoit tant soit peu elle doit se remettre dans ce parfait équilibre » (p. 200). Cet « état d'équilibre » concerne tout particulièrement l'état mystique. Par exemple : « La passivité bien entendue n'est que la sainte indifférence, où l'âme en parfait équilibre ne reçoit le contrepoids que de Dieu seul, n'ayant aucun mouvement ou désir propre... C'est comme une boule » (p. 218 et 219).

Fénelon, avec beaucoup de lucidité, précise ce par rapport à quoi nous devons être indifférents. Ses distinctions sont classiques et en accord avec la doctrine salésienne. « On n'est pas indifférent pour sa volonté (la volonté de Dieu) qui est Lui-même, ni par conséquent pour aucun des points de sa loi et des préceptes de son Église », mais, si nous considérons les événements dans leur déroulement temporel et à notre point de vue, « nous sommes en suspens pour toutes les choses où la volonté de Dieu est encore suspendue à notre égard, ensuite, nous ne voulons que ce que Dieu nous paraît précisément vouloir » (p. 196).

Cet état est « permanent ». Il ne signifie nullement qu'on ne puisse le perdre « dans les grands péchés » ou que de « petites infidélités » ne l'altèrent (p. 195). En revanche, en se purifiant toujours, il élève l'âme. L'âme écarte de plus en plus tout retour sur elle-même, aussi bien sur son amour (« ce retour volontaire serait une petite altération de la sainte indifférence », p. 197) que sur la récompense de son amour, pour s'occuper uniquement du Bien-aimé et ne plus voir que lui (p. 195 et 197).

François de Sales parlait du « trépas de la volonté »; Fénelon, qui le résume, dit qu'il faut « laisser mourir la volonté entre les mains de la volonté de Dieu » (p. 200). « On se laisse simplement porter par une certaine sorte de consentement admirable » (p. 200).

Mais, pour Fénelon, l'indifférence dépasse cet aspect ascétique et volontaire. Elle est, pour lui, synonyme de passivité, d'amour pur, d'abandon, de conformité (p. 194-195), d'amour de bienveillance (p. 201), de contemplation (p. 204) et même d'« amour divin extatique » (p. 226). Sauf don spécial de Dieu, on se prépare à cette indifférence par une purification progressive qui nous fait vivre « de plus en plus dans l'habitude de la sainte indifférence » (p. 195). L'état d'indifférence est, pour Fénelon, essentiellement un état passif. L'âme est indifférente entre les mains de Dieu, indifférente même au regard du salut. Cet état n'est d'ailleurs qu'un maillon dans l'exposé systématique de la doctrine fénelonienne de l'amour pur, tel que la résume la conclusion des *Maximes de saints* :

Le principe de la sainte indifférence n'est que le désintéressement de l'amour. Les épreuves n'en sont que la purification. L'abandon n'est que son exercice dans les épreuves... La contemplation pure et directe n'est que l'exercice simple de cet amour réduit à un seul motif... L'état passif.., c'est un exercice paisible de l'oraison et des vertus par le pur amour. La transformation et l'union la plus essentielle ou immédiate n'est que l'habitude de ce pur amour qui fait lui seul toute la vie intérieure... (éd. A. Cherel, Paris, 1911, p. 301-302).

On retrouve la même doctrine chez Mme Guyon, par exemple dans ses *Justifications* (t. 1, Paris, 1790, § XXIX Indifférence) et dans ses *Discours chrétiens et spirituels* (n. 61, t. 1, Paris, 1790, p. 413-420 De la mauvaise et de la bonne indifférence).

La doctrine de l'indifférence, telle qu'elle est exposée dans les œuvres de Fénelon (*Mémoire sur l'état passif, Explication et réfutation des propositions condamnées de Molinos, Maximes des saints*, etc), de Mme Guyon et des auteurs quiétistes a pu prêter à des abus, en raison de formulations ambiguës ou d'interprétations tendancieuses; ce n'est pas le lieu d'en parler. On a traité déjà des altérations de l'indifférence à l'art. ABANDON, DS, t. 1, col. 29-49; à noter qu'il y est surtout question de l'indifférence-impassibilité, de l'illuminisme ou du quiétisme proprement dit. Se reporter aussi aux articles spéciaux, tels APATHEIA, DÉSAPPROPRIATION, ILLUMINISME, PASSIVITÉ, QUIÉTISME, etc.

G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938. — J.-L. Goré, *La notion d'indifférence chez Fénelon et ses sources*, Paris, 1956. — L. Cognet, *Crépuscule des mystiques. Le conflit Fénelon-Bossuet*, Tournai-Paris, 1958; art. FÉNELON et Mme GUYON, DS, t. 5 et 6.

Conclusion. — Le vocabulaire de l'indifférence ignatienne, employé par les auteurs spirituels, glisse insensiblement vers l'indifférence-apatheia ou vers l'indifférence-conformité et amour pur. Mêlé aux divers sens profanes, que relèvent les dictionnaires, tels ceux de Furetière et de Trévoux, l'ambiguïté est inévitable.

L'indifférence ignatienne, comme l'explique G. Fessard (*La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace*, t. 1, coll. Théologie 35, Paris, 1956) est tout d'abord un « non-vouloir absolu et total », — ce qui nous oriente vers la passivité fénelonienne —, mais elle est en même temps « un acte » de notre liberté « sensible au moindre mouvement de la Liberté divine », acte dont la répétition « engendrera peu à peu un *habitus*, un état de disponibilité » (p. 31). D'après saint Ignace, l'homme sort de l'indifférence « uniquement par le désir et le choix de ce qui conduit davantage à sa Fin »; bien plus, le saint prévoit pour ainsi dire « comme un dépassement de l'indifférence » dans le troisième degré d'humilité, qui prépare immédiatement à l'élection : indifférence et troisième degré d'humilité aboutissent logiquement au choix du plus parfait (p. 32-34).

Au-delà des premiers commentateurs qui limitaient le champ d'application de l'indifférence aux événements de la vie extérieure et à l'état de vie, les auteurs spirituels, de François de Sales à Fénelon, universalisent l'indifférence et l'intériorisent toujours davantage. Ils le font de telle manière qu'elle devient un état intérieur et passif d'acquiescement à la conduite de Dieu. Aussi tend-elle à se confondre avec la conformité à la volonté de Dieu, avec l'abandon total entre les mains de Dieu, et avec le pur amour, qui est le motif le plus élevé de la vie spirituelle. Tout au long de ce cheminement et à ce sommet, on s'abandonne soi-même et on se rend progressivement indifférent à tout, non seulement « aux biens de la gloire », comme le disait Rodriguez, mais jusqu'au salut et au ciel, si, par impossible, c'était là le bon plaisir de Dieu.

Devant certaines ambiguïtés et certains paradoxes, le magistère de l'Église est intervenu à juste titre. En même temps le vocabulaire de l'indifférence fénelonienne disparaissait, alors que la doctrine de l'archevêque de Cambrai, en se décantant, devenait un bien commun, et que le vocabulaire de l'indifférence ignatienne continuait à désigner, au service de Dieu et pour sa gloire, une disposition spirituelle de choix et d'attente de la volonté de Dieu, d'acquiescement et d'abandon à cette même volonté.

Voir les art. du DS, déjà signalés; pour une anthropologie théologique, voir FIN DE L'HOMME et INTENTION.

André RAYEZ.

INDULGENCE. — La vertu d'indulgence n'est guère étudiée pour elle-même. D'où la nécessité de la distinguer de ses voisines, afin d'éviter redites et confusions. On en trouve cependant des traits dans l'Écriture. De leur côté, les théologiens et les moralistes parlent plus de la clémence et de la mansuétude que de l'indulgence. Ce rapide inventaire préparera à mieux comprendre la nature de l'indulgence.

1. *L'indulgence et les vertus voisines.* — 2. *Dans l'Écriture.* — 3. *Chez les théologiens et les moralistes.* — 4. *Nature de l'indulgence.*

1. L'indulgence et les vertus voisines. — On risque de confondre cette vertu avec la bienveillance, la bénignité, la miséricorde, la patience, la clémence, la mansuétude, la longanimité, la compassion, la sympathie, la tolérance. Équivoques dommageables à une saisie exacte des richesses morales et spirituelles de l'indulgence.

La bienveillance consiste à vouloir du bien à quelqu'un qu'on n'aime pas toujours spontanément. On peut être bienveillant par volonté, sans que l'affection naturelle y porte. Parallèlement, on dira que l'indulgence invite à ne pas faire et à ne pas vouloir du mal à quelqu'un qui nous en a fait.

La bénignité est une tendance, non pas seulement à vouloir du bien, mais à le faire. Si on accomplit ce bien, elle se mue en bienfaisance (S. Thomas, *Somme théologique*, 2a 2ae q. 27 a. 2). L'indulgence consiste à être compréhensif par rapport au mal dont on est le juge ou le témoin.

La miséricorde est faite de tendresse et de pitié à l'égard de ceux qui sont faibles et malheureux (2a 2ae q. 30). L'indulgence réserve cette tendresse et cette pitié à ceux qui sont fautifs ou coupables. Elle est toujours prête à excuser les gauchissements en alléguant les ignorances qui les expliquent.

La patience aide à supporter les maux qui, sans elle, seraient source de tristesse (2a 2ae q. 136 a. 1; cf art. *Patience*, DTC, t. 11, col. 2247-2251). Elle supporte ces maux en vue d'un bien. Elle est une partie de la vertu de force. Tandis que la patience se présente comme une endurance du cœur, l'indulgence est une endurance de l'esprit.

La clémence est la condescendance qui tempère les châtiments (2a 2ae q. 157; cf DS, art. CLÉMENCE, t. 2, col. 944-947). C'est le pardon que le souverain accorde à son sujet qui l'insulte. Par contre, l'indulgence est la grâce faite à quelqu'un, que l'on considère comme un frère et dont on pénètre les desseins pour les innocenter.

La mansuétude est la vertu de douceur qui modère la colère (2a 2ae q. 157; cf DS, art. COLÈRE et mansuétude, t. 2, col. 1063-1068). Mais avant la douceur qui

tamise la colère provoquée par des injures et des injustices, avant la clémence qui surseoit à la punition, il y a l'indulgence prompte à relever le coupable.

Quand les maux sont supportés en vue d'un bien qu'on pressent devoir être lointain, le support de ces peines s'appelle longanimité (2^a 2^{ae} q. 136 a. 5). La longanimité est une patience tournée vers l'avenir. L'indulgence s'exerce et a toujours occasion de s'exercer au moment présent.

La compassion et la sympathie sont une capacité de s'identifier à d'autres existences, surtout lorsqu'elles sont endolories. Si la miséricorde est la blessure du cœur devant les misères, la compassion ou la sympathie est le partage de ces malheurs. L'indulgence invite à les partager, même lorsque celui qui les subit en est partiellement responsable.

Enfin, la tolérance pousse à respecter les idées et les opinions des autres, bien qu'elles soient différentes des nôtres. L'indulgence va jusqu'à minimiser les excès idéologiques et pratiques.

De ces premières approximations descriptives, on peut déjà conclure que l'indulgence est une compréhension qui excuse les maladresses et les malices et porte à pardonner les fautes. Elle est une relation personnelle de sympathie avec un coupable à l'égard de qui on éprouve des sentiments fraternels.

2. **Dans l'Écriture.** — Le terme grec qu'utilise la Septante est συγγνώμη (Kittel, t. 1, p. 716-719). On note deux emplois explicites de ce vocable dans l'*Ecclésiastique*. Dans le prologue, le traducteur invite le lecteur à parcourir son œuvre « avec une bienveillante attention et à se montrer indulgent » (16-18). Tous ses efforts d'interprétation ne sont pas nécessairement couronnés de succès. Il n'a pas toujours trouvé en grec les termes équivalents à l'hébreu. C'est pourquoi, il invite à la compréhension à son égard, c'est-à-dire à l'indulgence.

De même, il convient de secourir son père dans sa vieillesse et de ne pas lui faire de peine pendant sa vie. « Même si son esprit faiblit, sois indulgent, ne le méprise pas, toi qui es en pleine force » (*Sir.* 3, 13). Un fils ne doit pas s'étonner de l'affaiblissement que subit son père. Il est tenu à tous ses devoirs quelles que soient les infirmités du vieillard.

1° *L'indulgence-faiblesse.* — Certaines formes d'indulgence sont répréhensibles, telle celle du roi David à l'égard de son fils Amnon. Celui-ci, épris de Tamar, sœur d'Absalom son frère, simula une maladie pour la séduire plus sûrement. Parvenu à ses fins, il chasse sa victime. « Lorsque David apprit toute cette histoire, il en fut très irrité, mais il ne voulut pas faire de peine à son fils Amnon, qu'il aimait parce que c'était son premier-né » (2 *Sam.* 13, 21). Ce qui n'empêcha pas Absalom de perpétrer une vengeance et de faire assassiner son frère (13, 29). L'indulgence est compatible avec la punition que pourtant Amnon méritait. Quand on inflige une punition, elle a pour but l'amendement du coupable. C'est pourquoi, la vengeance d'Absalom était un crime et l'attitude de David une faiblesse.

Le comportement de David vis-à-vis de son fils Adonias fut également blâmable; fausse indulgence, puisqu'elle conduisit le jeune homme « à jouer au prince » dans la pensée qu'il règnerait et à provoquer un conflit avec Salomon, choisi comme successeur. « De sa vie son père ne l'avait affligé en disant : « Pourquoi agis-tu ainsi? » (1 *Rois* 1, 6).

Rappelons encore la faiblesse d'Éli dont les « fils étaient des vauriens qui ne se souciaient pas du Seigneur, ni du droit des prêtres vis-à-vis du peuple » (1 *Sam.* 2, 12). Leur père les semonça (2, 22-25), mais ne les châtia pas. Alors Dieu laissa ce message à Samuel : « J'accomplirai contre Éli tout ce que j'ai dit sur sa maison, du commencement à la fin. Tu lui annonceras que je condamne sa maison pour toujours; parce qu'il a su que ses fils maudissaient Dieu et qu'il ne les a pas corrigés » (3, 12-13).

2° *L'indulgence divine.* — L'indulgence de Dieu est différente. C'est celle d'un père qui consent à corriger son enfant : « Comprends donc que le Seigneur ton Dieu te corrigeait comme un père corrige son enfant » (*Deut.* 8, 5). Les châtiments que les impies endurent sont adoucis pour les fils : « Tu les éprouvais en père qui avertit; les autres, tu les châtiais en roi sévère qui condamne » (*Sag.* 11, 10). L'indulgence évite les pièges de la faiblesse, mais elle a la rectitude d'une justice souple. « Ne méprise pas, mon fils, la correction du Seigneur, et ne prends pas mal sa réprimande, car le Seigneur reprend celui qu'il chérit, comme un père son fils bien-aimé » (*Prov.* 3, 11-12). La faiblesse est la marque d'un amour défaillant, tandis que l'indulgence est le signe d'un amour exigeant et patient : « Ceux que j'aime, je les semonce et les corrige » (*Apoc.* 3, 19). Elle sait attendre la contrition : « Tu fermes les yeux sur les péchés des hommes, pour qu'ils se repentent » (*Sag.* 11, 23), et pour que la légèreté du châtiment rappelle la bonté de son auteur : « Tandis que tu nous corriges, tu frappes mille fois plus nos ennemis, pour nous apprendre, quand nous jugeons, à songer à ta bonté, et quand nous sommes jugés, à compter sur ta miséricorde » (12, 22). Dieu ajourne sa colère et ne brise pas l'offenseur : « A cause de mon nom, j'ajournais ma colère, à cause de mon honneur je la contenais, je ne te brisais pas » (*Is.* 48, 9).

Un cas typique où se manifeste l'indulgence du Christ est le pardon qu'il accorde à la pécheresse repentante (*Luc* 7, 47). On sait que ce verset a fait l'objet de nombreux commentaires. Dans son traité sur la grâce, François Suarez ne lui consacre pas moins d'un chapitre entier (*De gratia*, lib. 8, c. 10, éd. Vivès, t. 9, Paris, 1858, p. 355-363). L'indulgence du Seigneur contraste avec la sévérité légaliste des assistants (*Luc* 7, 39). Est-ce que la pécheresse est pardonnée parce qu'elle a beaucoup aimé, ou plutôt a-t-elle beaucoup aimé parce qu'il lui avait été beaucoup pardonné? Ce qui nous intéresse ici, c'est la compréhension du Christ qui efface le passé et annule les dettes. Cette indulgence prend toute son ampleur au sommet de la Croix, lorsque Jésus s'écrie : « Père, pardonne-leur, car ils ne savent ce qu'ils font » (*Luc* 23, 34). Elle atteint non seulement ceux qui se tournent vers lui, mais aussi ceux qui semblent s'en détourner.

L'indulgence, on le voit, est une propension à pardonner les fautes. Elle est aussi une facilité pour oublier les dettes. C'est l'enseignement qu'illustre la parabole du serviteur impitoyable (*Mt.* 18, 23-35). Nous devons manifester une indulgence analogue à celle dont Dieu nous gratifie : « Remets-nous nos dettes comme nous-mêmes nous avons remis à nos débiteurs... Oui, si vous pardonnez aux hommes leurs manquements, votre Père céleste vous pardonnera aussi » (*Mt.* 6, 12-14). Si nous parvenons à balayer nos rancunes et nos ressentiments, nous pourrons obtenir un pardon semblable. « Pardonne à ton prochain ses

torts, alors, à ta prière, tes péchés te seront remis » (*Sir.* 28, 2).

L'indulgence n'a rien de la faiblesse. Seulement, elle est sensible aux signes de contrition. Bien plus, elle sait excuser lorsque le repentir n'est pas visible. Elle ne tient pas compte des dettes et oublie les rancunes. Ainsi, se faisant l'écho de l'indulgence divine, elle peut en goûter les effets.

3. **Chez les théologiens et les moralistes.** — 1° Il n'est pas indispensable de remonter au-delà d'Aristote. Dans l'*Éthique à Nicomaque*, le stagyrite écrit : « Quand nous voulons désigner un homme particulièrement doué de qualités, nous disons qu'il est homme de sens et porté à l'indulgence, συγγνώμη. Être équitable, c'est faire preuve d'indulgence. L'indulgence est donc un sens qui apprécie l'honnête et qui juge droitement » (6, 11, 1143a).

Dans le texte, comme dans le mot, sont rassemblés les deux éléments de jugement et de sympathie qui constituent l'indulgence. En effet, la racine, γνώμη, suggère l'effort d'intellection. Le préfixe implique l'idée de sympathie et de compréhension. L'indulgence crée ou suppose une certaine connivence. Il faut même ajouter qu'elle est une compréhension par connaturalité. Celui qui est indulgent ne juge pas de l'extérieur, mais il lit de l'intérieur à la lumière d'une sympathie clairvoyante et de la justice assouplie par l'équité.

Il est frappant qu'on ne trouve dans Aristote guère plus que ce passage sur l'indulgence. Une allusion encore dans les *Lois* (6, 757d), où elle fait figure d'entorse à la justice. Mais, sous cette acception, elle s'identifie pratiquement à l'équité (S. Thomas, *Somme théologique*, 2ª 2ae q. 120).

2° Les philosophes et moralistes païens ou chrétiens parlent fort peu de l'indulgence pour elle-même, d'abord parce que le sage stoïcien ne prône pas cette vertu, mais bien plutôt l'insensibilité; il se cuirasse dans une hautaine indifférence. Ensuite, parce que les Pères de l'Église et les auteurs spirituels développent plutôt les thèmes du pardon et de la miséricorde.

Pourtant, dans un chapitre consacré à l'indulgence, Alcuin † 804 commente *Matthieu* 6, 14-15. En fait, il parle indistinctement de pardon, d'indulgence, de clémence, de miséricorde (*De virtutibus et vitiis* 8, PL 101, 618). De sorte que l'imprécision du vocabulaire révèle qu'à cette époque cette vertu n'a pas encore trouvé sa spécificité.

Les auteurs scolastiques parlent d'indulgence, lorsqu'ils en viennent à commenter, dans le 4e livre des *Sentences*, la partie consacrée au sacrement de pénitence. Dans cette perspective, l'indulgence est la rémission de la peine due au péché. Elle est liée soit à la contrition, soit à la confession, soit aux mérites du Christ. Les questions 25 à 27 du Supplément à la *Somme théologique* de saint Thomas lui sont consacrées.

Il est frappant de constater l'ampleur que prendra cette question d'ordre juridique dans le cadre d'un examen sur la satisfaction. A titre de simple indication, rappelons que Suarez † 1624 lui consacre neuf discussions, c'est-à-dire plus de deux cents pages d'un texte dense (*Disputationes* 49-57, éd. Vivès, t. 22, Paris, 1861, p. 979-1185). On était plus porté à analyser les conditions objectives et juridiques du pardon que les conditions subjectives et éthiques de l'indulgence. Saint Robert Bellarmin † 1621 fournit une liste des auteurs qui ont traité ce sujet, dans l'opuscule en deux livres et trente-quatre chapitres qu'il composa lui-même sur les indulgences (éd. Vivès, t. 7, Paris, 1873, p. 16-17). La vertu pour elle-même ne retient pas encore l'attention.

Dans son traité sur *La politique tirée de l'Écriture*, Bossuet consacre quelques paragraphes à l'indulgence. Au livre 8e, il examine les devoirs particuliers de la royauté. Parmi ces devoirs, après la religion, le second est la justice. Il énumère trois vertus qui accompagnent la justice : la constance, la prudence, la clémence. La clémence est le pardon généreux que le prince accorde à ses sujets. Curieusement, Bossuet lui oppose l'indulgence, la fausse indulgence, celle de David pour Amnon et Adonias et celle d'Éli à l'égard de ses fils (liv. 8, art. 4, propos. 11, éd. J. Le Brun, Genève, 1967, p. 311).

3° Pour Kant † 1804, l'indulgence ne doit jamais être du côté de la loi. Celle-ci est sainte et ne peut donc pas être appropriée à notre convenance (*Critique de la raison pratique*, trad. Fr. Picavet, Paris, éd. de 1949, p. 132). Par contre, on doit trouver l'indulgence du côté du sujet, parce que le châtiment qui venge le crime ne saurait jamais être un acte de l'autorité privée, mais de l'autorité publique et, surtout, du suprême législateur moral, Dieu. C'est même un devoir d'être indulgent, car chacun de nous a commis assez de fautes pour avoir lui-même besoin de pardon (*La doctrine de la vertu*, trad. J. Barni, Paris, 1855, § 36, p. 139).

V. Jankélévitch, dans un chapitre sur l'équité, fait cette réflexion : « Si la sévérité est toujours à quelque degré sommaire et littérale, qui punit l'instant du délit matériel, l'indulgence, à condition qu'elle ne soit pas lâcheté, est toujours la plus vraie et la plus profonde qui essaie de comprendre l'infiniment complexe de chaque situation mentale; tout lui est circonstance atténuante, car les causes d'un acte sont pour cet acte autant d'excuses » (*Traité des vertus*, Paris, 1949, p. 408). A la limite, pour l'indulgent, il n'y a pas de coupables, mais des gens qui se trompent.

On conclura donc que, chez Aristote, l'indulgence est une compréhension sympathique ou une sympathie compréhensive. Après lui, on la confond avec la miséricorde et le pardon. Puis on la trouve cantonnée dans le sacrement de pénitence, lorsqu'on réfléchit sur la satisfaction et sur les trésors dont l'Église peut faire bénéficier ses membres (cf art. Indulgences). Elle retrouve enfin son identité subjective, et non plus un contenu juridique, lorsqu'elle se caractérise par la capacité de comprendre, d'excuser et de pardonner.

4. **Nature de l'indulgence.** — Pour synthétiser les indications récoltées en cours de route, en vue de mieux comprendre ce qu'est l'indulgence, il semble commode de distinguer trois points de vue, en considérant l'auteur, le bénéficiaire et l'objet de cette vertu.

L'auteur est tout homme, considéré dans sa dignité d'homme, et non pas dans sa fonction de supérieur, par exemple, comme lorsqu'il s'agit de clémence. L'indulgent ne se contente pas de vouloir du bien, comme dans la bienveillance. L'objet de cette vertu n'est pas de faire du bien, comme dans la bienfaisance, ni d'avoir le cœur meurtri par les malheurs dont on est témoin, comme dans la miséricorde. L'indulgent comprend l'interlocuteur en qui il reconnaît la faillibilité qu'il éprouve en lui-même. Mais il ne se contente pas d'une compréhension intellectuelle ou théorique; il le comprend par sympathie et connaturalité. Il adopte volontairement son point de vue, et un élan d'affection le met

au même diapason. Il ne manque pas de le châtier équitablement, quand c'est nécessaire.

Le bénéficiaire de l'indulgence n'est pas nécessairement un pauvre ou un malheureux; auquel cas, il serait digne de pitié. Ce n'est pas non plus un être anonyme, perdu dans une foule, que couvre une absolution générale, à la suite d'une satisfaction publique. C'est un frère qui m'a offensé et qui ne prend pas toujours la peine d'implorer sa grâce.

Le lien particulier qui unit ces deux hommes, l'objet même de l'indulgence, c'est une offense, une injure, une blessure, une insulte, un outrage, bref, une faute ou un péché. Remarquons encore une fois que le motif de l'indulgence, ce n'est pas l'excuse demandée, mais le pardon accordé. Précisons que son mobile n'est pas la générosité ni la magnanimité, mais la compassion et la sympathie.

Comme toutes les vertus, l'indulgence ne va pas de soi. Elle requiert un effort pour oublier les ressentiments et les rancunes, pour supporter les contradictions et les affronts, pour éliminer les élans de colère et les désirs de vengeance, pour attendre patiemment les amendements, en somme pour reconnaître que je dois moi-même accorder libéralement le pardon dont j'ai toujours besoin.

On peut dire que le pardon est le fruit de l'indulgence, l'excuse le motif qu'elle se donne, la bonté et la charité la source où elle puise. Elle considère que l'offenseur est plus faible que méchant, plus aveugle que pervers, plus excusable que coupable.

L'indulgence est une vertu indispensable aux relations humaines. Elle ne prend cependant tout son relief que dans le contexte de la vertu théologale de charité. Elle en est une expression et partie intégrante, car, explique saint Paul, « la charité excuse tout, croit tout, espère tout, supporte tout » (1 *Cor.* 12, 7). Voir spécialement DS, art. Charité envers le prochain, t. 2, col. 649-661.

Il n'y a pas de bibliographie sur la vertu d'indulgence. La question est abordée, ordinairement en passant, par les exégètes (commentaires de 1 *Cor.* 12, par exemple) ou par les moralistes, tel V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, 1949, p. 405-412, et *Le pardon*, Paris, 1967, p. 79-138.

Les prédicateurs en traitent parfois, à l'occasion de la charité fraternelle, par exemple : Étienne Borderies † 1832, évêque de Versailles, consacre une conférence ecclésiastique à « l'indulgence mutuelle entre les prêtres » (*Œuvres*, t. 1, Paris, 1834, p. 307-321). On trouverait d'autres sermons sur le sujet.

Il est souvent parlé de l'indulgence pour introduire le problème des « indulgences ». Voir l'article suivant.

Raymond Saint-Jean.

INDULGENCES. — Il s'agit ici de mettre en relief la valeur des indulgences pour la vie spirituelle. La meilleure manière de le faire, c'est de donner des indulgences elles-mêmes une juste idée à la lumière du dogme, de l'histoire et de l'enseignement actuel du magistère. Seule une doctrine bien comprise des indulgences sera capable en effet de leur conserver, ou de leur rendre, la place qu'elles méritent dans la piété chrétienne. — 1. *Fondements dogmatiques.* — 2. *Aperçu historique.* — 3. *Enseignement actuel du magistère.* — 4. *Valeur.*

1. Fondements dogmatiques. — Les indulgences sont une institution ecclésiastique qui repose sur plusieurs vérités dogmatiques, dont elle découle.

1° Péché et peine temporelle. — Le péché a pour conséquence une peine temporelle qui peut demeurer, et de fait demeure souvent, après que la faute a été pardonnée. Le concile de Trente l'affirme à plusieurs reprises (Denzinger, n. 1543, 1689, 1712, 1715). C'est la persistance de cette peine, non encore expiée ici-bas, qui explique l'existence du purgatoire (n. 1580), où, comme le déclare le 2e concile de Lyon (1274), sont purifiées les âmes des défunts, « morts dans l'amour de Dieu, en vrais pénitents, avant d'avoir satisfait par de dignes fruits de pénitence pour les péchés qu'ils ont commis ou pour leurs fautes d'omission » (n. 856).

Le magistère ne s'est jamais toutefois prononcé sur la nature exacte de cette peine. Les théologiens en ont proposé diverses explications. A titre d'exemple, on rapportera deux théories, parmi les plus récentes.

1) A la suite de J. Maritain (*Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Paris, 1951, p. 72, 184), le cardinal Charles Journet (*Théologie des indulgences*, dans *Nova et vetera*, t. 41, 1966, p. 81-111) voit dans la peine temporelle du péché comme l'effet d'une loi de rééquilibration de l'univers dont l'ordre a été perturbé par le péché. Celui-ci comporte une faute et un double désordre, qu'accompagne une double peine, « car la peine suit le désordre comme l'ombre suit le corps » (p. 83). Par le péché, en effet, l'homme se détourne de Dieu et lui préfère un bien créé de ce monde, auquel il s'attache. Cette préférence, outrageante pour Dieu, voilà l'offense, la faute *(culpa)* du péché. Mais en se détournant de Dieu, l'homme creuse en lui-même un vide, une privation de Dieu, Bien infini, seul capable de combler son cœur. Cette privation, c'est la peine infinie du péché, appelée « peine du dam » *(poena damni)*.

En s'attachant, d'autre part, avec dérèglement à un bien créé de ce monde, l'homme viole la sainteté de l'ordre providentiel de l'univers et de la nature sensible elle-même, dans lequel il était bon pour lui de s'insérer. Il introduit ainsi dans le cours des choses d'ici-bas, pour autant qu'elles dépendent de lui, un désordre, un déséquilibre, dont il ne peut pas ne pas éprouver le contrecoup, et qui finit par revenir sur lui à la manière d'une privation soufferte par lui, d'un vide douloureux qui se creuse en lui : désinséré par rapport à l'ordre providentiel de l'univers qu'il a violé, il subit tout le poids répressif de cet ordre, auquel il se heurte et qui le blesse. C'est la peine finie du péché, appelée communément « peine du sens » *(poena sensus)*, mais qu'on pourrait mieux encore appeler « peine cosmique, peine de la création, parce qu'elle est comme la revanche de l'univers, du cosmos, contre la violence qui lui a été faite par le péché de l'homme » (p. 84).

La mort, surprenant le pécheur, éternise sa faute, et du même coup sa double peine. C'est l'enfer. Mais que le pécheur se laisse toucher par la grâce, qu'il se convertisse, et la peine du dam, privation du Bien infini, est à tout jamais abolie en même temps que la faute, puisqu'il est rentré dans l'amitié de Dieu.

Il n'en va pas toutefois ainsi pour la peine finie du sens, car le désordre, le déséquilibre introduit dans le cours des choses ici-bas et, en contre-partie, dans le pécheur lui-même n'est pas de soi aboli par la conversion de celui-ci à Dieu. Justifié, il n'est pas pour autant réinséré dans l'ordre providentiel de la création. La peine finie du sens a simplement, chez lui, cessé d'être éternelle pour devenir temporelle, c'est-à-dire réparable, expiable par une libre et amoureuse compensation du désordre, une satisfaction restauratrice de l'équilibre

rompu par le péché (p. 83-86, ou dans *Documentation catholique*, t. 63, 1966, col. 1867-1895).

2) Prenant pour base une ontologie existentielle de la personne humaine, Karl Rahner voit dans la peine temporelle du péché comme un effet de la loi d'incarnation propre à l'homme, être pluri-dimensionnel, esprit dans un corps, élément lui-même d'un monde matériel constituant un tout indivisible. Les actes de la liberté spirituelle, et donc le péché, s'incarnent nécessairement dans la matérialité de l'essence de l'homme, laquelle n'est pas purement identique au noyau spirituel de la personne, et, au-delà, dans le milieu de vie de l'homme. Ces incarnations, ces extériorisations de la libre décision de la personne ne sont pas, une fois posées, simplement supprimées par un changement de disposition du noyau spirituel de la personne, dû au repentir devant Dieu. Tant qu'elles subsistent en elles-mêmes, la personne éprouve inévitablement comme une peine connaturelle, génératrice de souffrance. La suppression de cette peine serait à concevoir comme le résultat d'un processus temporel de maturation de la personne, par lequel, peu à peu, toutes les énergies de l'être humain sont lentement et douloureusement intégrées dans la décision foncière de la personne. Cela ne s'oppose pas à l'idée d'une remise possible de la peine temporelle par Dieu, dans les indulgences ou au purgatoire. Il faudrait seulement se représenter le processus d'intégration de tout l'être humain dans la décision libre, prise avec la grâce, comme s'accomplissant plus rapidement et plus intensivement, et par conséquent aussi moins douloureusement. L'expérience ne fournit-elle pas l'observation de possibilités analogues? Ainsi, un problème moral important, qu'on ne pourrait résoudre seul que laborieusement, trouve parfois sa solution pratique avec aisance et rapidité grâce à l'apport d'une aide amie (*Bemerkungen zur Theologie des Ablasses*, dans *Schriften zur Theologie*, 2e éd., t. 2, Einsiedeln, 1956, p. 204-208; trad. fr., *Remarques à propos de la théologie des indulgences*, dans *Écrits théologiques*, t. 5, Paris, 1966, p. 133-137).

Cette explication n'est peut-être pas très éloignée de celle, classique chez les thomistes, selon laquelle la peine temporelle serait l'effet de « l'adhésion déréglée » au bien créé, qui n'est pas nécessairement « rétractée » par le simple retour du pécheur à Dieu (cf Th. Deman, art. *Péché*, DTC, t. 12, 1933, col. 222-223). De quelque manière qu'on explique cette peine, on se gardera en tout cas de la concevoir comme purement juridique, infligée en quelque sorte de l'extérieur. Il existe toujours un lien intrinsèque entre la peine et le péché lui-même (cf M. Schmaus, *Handbuch katholischer Dogmatik*, t. 2, Munich, 1970, p. 476-481).

2° La communion des saints. — Les chrétiens, unis au Christ dans un seul Esprit qui leur a été donné au baptême, sont, chacun pour sa part, membres du corps du Christ (1 *Cor.* 12, 12-27). Le Christ, en effet, est la Tête de l'Église, « laquelle est son corps » (*Éph.* 1, 23; *Col.* 1, 18). Ils constituent avec lui le Christ total, *Christus totus*, comme dit saint Augustin (*Tr. in Joannem* 28, 1, PL 35, 1622b), une sorte de personne mystique, *quasi una persona mystica*, comme dit saint Thomas d'Aquin (3a, q. 48, a. 2, ad. 1; q. 49, a. 1). En vertu de cette unité, ils peuvent participer aux fruits de la rédemption, qui leur deviennent communicables, qui sont réellement leurs.

Mais l'unité qui existe entre la Tête et les membres du corps, se poursuit au niveau des membres eux-mêmes. L'Église, corps mystique du Christ, est une communion liant les personnes entre elles dans une étroite solidarité. Prise dans toute son extension, cette solidarité englobe les hommes voyageurs sur terre, en marche vers leur destinée éternelle (l'Église pérégrinante et militante), les justes du purgatoire, achevant leur purification (l'Église expiante et souffrante), les bienheureux dans la gloire du ciel, avec à leur tête la Vierge Marie (l'Église glorieuse et triomphante). Or, s'il y a communion entre les personnes, il y a aussi communion des biens spirituels. C'est proprement le mystère de *la communion des saints*. Quoi que fasse un membre du Christ, il ne peut le faire sans que tous les membres du Christ n'en soient affectés (cf 1 *Cor.* 12, 26). Le péché de l'un nuit à la sainteté actuelle de l'ensemble du corps. Mais, en retour, la sainteté personnelle d'un autre profite à la sainteté actuelle de tout le corps, et en accroît le niveau. Les membres de l'Église s'identifient en quelque sorte les uns aux autres et mettent réellement en commun, sans en avoir toujours conscience, les biens spirituels qu'ils tiennent de la grâce du Christ, leurs mérites et leurs satisfactions, nés des mérites et des satisfactions du Christ, infinis en valeur, qu'ils accomplissent sans rien y ajouter, et dont ils manifestent l'inépuisable fécondité.

C'est cette mise en commun des biens spirituels des membres de l'Église qui constitue ce qu'on appelle, métaphoriquement, le *trésor* de l'Église. Ou plus exactement elle n'est qu'un aspect du trésor de l'Église, l'aspect second et dérivé. Le trésor de l'Église, en effet, c'est fondamentalement la valeur infinie de la rédemption du Christ, s'épanchant en fruits de sainteté dans les membres de l'Église, unis au Christ et unis entre eux.

Chaque chrétien trouve dans ce trésor aide, secours et réconfort. Il se fait comme une communication mutuelle et un interéchange des biens spirituels mis en commun. Cet échange, toutefois, ne doit pas être compris d'une manière matérielle, pas plus que le trésor n'est, lui-même, une somme de biens matériels. Il y a dans la sainteté, le mérite et même la satisfaction, un aspect strictement personnel qui, comme tel, n'est pas communicable. Mais la sainteté des uns incline Dieu à la clémence envers les autres et coopère ainsi à leur salut. Les mérites des uns valent aux autres les grâces dont ils ont besoin, et qui sont le secret de Dieu. Les souffrances des uns, acceptées dans la charité, lorsqu'elles dépassent la mesure nécessaire à l'expiation de leurs propres péchés, comme c'est le cas dans la vie des saints, deviennent une satisfaction surabondante dont la valeur sert à compenser aux yeux de Dieu la peine temporelle qui reste due pour les péchés des autres.

Ces échanges, tout spirituels, s'opèrent selon un rythme et des modalités qui ne dépendent en définitive que de la libre volonté de Dieu. Cependant, rien n'empêche de penser qu'ils ne puissent être orientés aussi par l'intention de ceux qui sont unis au Christ dans la charité. Le simple fidèle peut faire l'application des mérites et des satisfactions qui découlent de ses propres actes méritoires et satisfactoires à telle personne déterminée, vivante ou défunte, ou bien encore aux pécheurs en général, autrement dit les offrir à Dieu pour qu'il en fasse bénéficier ceux qui sont ainsi désignés. Ce que le simple fidèle peut faire par rapport à ses propres mérites et satisfactions, pourquoi les responsables de la communauté chrétienne ici-bas, c'est-à-dire l'Église hiérarchique, ne pourraient-ils pas le faire, mais à un plan plus universel et avec toute l'autorité qui revient à leur charge, par rapport aux

mérites et satisfactions qui constituent le bien commun et comme le trésor spirituel de l'Église dont ils sont les pasteurs? Il n'y a pas de raison qu'ils ne puissent manifester l'intention d'appliquer ces mérites et ces satisfactions au bénéfice de ceux qui en ont besoin pour la pleine réparation des conséquences de leurs péchés (la peine temporelle en particulier), et qu'ils ne puissent également, en vertu de leur fonction pastorale, fixer les conditions à remplir par chacun s'il veut bénéficier de cette application, laquelle, par l'entremise des vivants, pourra s'étendre même aux défunts, qui ne sont plus sans doute sous la juridiction de l'Église, mais font partie du Corps mystique. C'est là, au fond, ce qui paraît être le principe des indulgences, telles qu'elles existent au moins depuis plusieurs siècles. Cf art. COMMUNION DES SAINTS et CORPS MYSTIQUE, DS, t. 2, col. 1292-1294 et 2378-2408.

2. **Aperçu historique.** — L'institution des indulgences n'est pas née spontanément. Son apparition a été longuement préparée. Elle est organiquement issue de l'évolution de la discipline ecclésiale de la pénitence. De cette histoire, on ne retiendra que les quelques lignes de faîte nécessaires à une meilleure intelligence de la pratique actuelle.

1° PRÉPARATION. — Du début de l'ère chrétienne jusqu'aux 6e et 7e siècles, la rémission des péchés commis après le baptême, à la différence de ce qui se passe dans ce sacrement, est lente et laborieuse. C'est l'époque de la pénitence dite « publique ». La réconciliation du pénitent n'a lieu qu'après l'accomplissement de la pénitence qui lui a été imposée par l'évêque. Du fait même, on ne distingue pas encore très bien entre la faute *(culpa)* du péché et la peine due au péché devant Dieu. La pénitence a pour but l'expiation plénière du péché, en lui-même et dans ses conséquences, l'entière guérison et purification de l'âme. L'Église l'adapte d'ailleurs aux possibilités et aux dispositions du pénitent, qui est soutenu par la coopération de toute la communauté ecclésiale : la prière des fidèles, l'intercession des martyrs (en raison de laquelle une partie de la pénitence est parfois remise), les « supplications » liturgiques que les prêtres font sur lui, l'accompagnent en effet tout au long de son onéreux itinéraire et le préparent à la réconciliation.

Du 7e au 11e siècle se répand et se codifie la pénitence dite « privée », caractérisée, entre autres choses, par le déplacement de la réconciliation, qui se situe maintenant après la confession et avant l'accomplissement de la pénitence. Cette transformation conduit à distinguer plus clairement dans le péché la faute, remise par la réconciliation, et la peine. Car la pénitence imposée ne peut plus à présent être rapportée qu'à l'effacement de la peine temporelle due au péché et à l'obligation de satisfaire pour elle devant Dieu. Les mortifications corporelles (jeûnes surtout), en quoi consiste cette pénitence, dont la durée est « tarifée », selon les livres pénitentiels, en jours, semaines et même années, peuvent du reste être commuées par le confesseur en des bonnes œuvres d'une exécution plus commode et plus réaliste, estimées toutefois avoir une valeur équivalente (aumônes, pèlerinages, fondations pieuses). Ces « rédemptions » ne font que prolonger et élargir la pratique antérieure d'adapter la pénitence. D'autre part, l'assistance apportée au pénitent par l'Église se retrouve sous la forme principalement d' « absolutions », ou absoutes. Mais le nom ne doit pas induire en erreur. Prolongements authentiques des anciennes supplications sacerdotales en faveur du pénitent, ces absolutions sont à concevoir avant tout comme une prière d'intercession de l'Église, faite avec autorité, pour demander à Dieu la pleine remise des péchés du pénitent, et donc aussi celle de la peine due à ses péchés. Ce qui les distingue des supplications de l'époque précédente, c'est qu'elles ne sont plus insérées directement dans le processus pénitentiel sacramentel qui aboutissait à la réconciliation, mais prennent place en dehors ou après. Papes et évêques en font grand usage, les envoyant même au loin par écrit.

2° PREMIÈRES INDULGENCES. — Au 11e et au 12e siècles, des évêques, puis des papes, en accordant ces absolutions-intercessions extra-sacramentelles, commencent à remettre en même temps tout ou partie de la pénitence imposée aux fidèles par le confesseur. C'était assez logique. L'efficacité objective de l'intercession qualifiée de l'Église au tribunal de Dieu paraît justifier raisonnablement une remise correspondante des œuvres satisfactoires à accomplir pour les péchés déjà pardonnés. A l'absolution-intercession, telle qu'elle existait jusqu'alors, s'ajoute donc un élément nouveau : la remise partielle ou plénière de la pénitence imposée en confession, remise qui est, elle aussi, une absolution, mais dans un autre sens, juridique et au for de l'Église. Ce sont les premières indulgences connues.

Cette remise n'est d'ailleurs pas absolument gratuite. Elle se fait sous la forme d'une commutation de la pénitence en l'accomplissement d'une œuvre pie beaucoup plus facile. De ce point de vue, les premières indulgences prolongent les rédemptions de l'époque précédente. Mais elles en diffèrent par l'abandon du principe d'équivalence qui les régissait, et par le fait qu'elles ne sont plus seulement individuelles, mais valables pour tous les fidèles sans que le confesseur ait à intervenir. Longtemps encore les indulgences garderont ainsi l'aspect d'une réduction ou relaxation de la pénitence imposée en confession.

3° INDULGENCES PROPREMENT DITES. — Au 13e siècle, les théologiens sont généralement d'accord pour admettre la légitimité de la pratique des indulgences. Mais le simple recours à l'efficacité de l'intercession de l'Église ne paraît pas suffisant à tous pour la fonder en théorie. Il semble, en effet, qu'au regard de la justice divine toute peine exige une satisfaction proportionnée et effective : l'indulgence ne peut donc être considérée comme une pure relaxation de la pénitence qui aurait dû être faite. Si le bénéficiaire de l'indulgence n'accomplit pas une œuvre satisfactoire équivalente à la pénitence remise, c'est donc qu'un remplacement, une suppléance vient de la part d'un autre se substituer à la satisfaction qui n'est pas fournie par le bénéficiaire lui-même de l'indulgence. Où trouver cette suppléance? L'idée d'un « trésor » de l'Église permit alors de répondre à la question. Les satisfactions, surabondantes, des saints ont une valeur de compensation qui remplace la pénitence remise en vertu de la solidarité qui unit les membres du Corps mystique. Quand on eût ajouté que l'Église hiérarchique a le pouvoir de dispenser ce trésor un peu à la manière dont un supérieur religieux peut disposer des biens de sa communauté, la doctrine des indulgences se trouva établie dans ses lignes essentielles.

4° DÉVELOPPEMENTS ULTÉRIEURS. — Par une évolution subséquente, la notion d'indulgence va maintenant se dissocier de la pénitence imposée en confession. Celle-ci s'est peu à peu tellement allégée qu'il n'y a plus guère matière, en ce domaine, à relaxation.

L'indulgence qui, primitivement, valait en même temps au for de l'Église et au for de Dieu, puisqu'elle se présentait à la fois comme une remise de la pénitence imposée en confession et comme un effacement correspondant de la peine temporelle due devant Dieu, finit par ne plus être envisagée que comme une rémission gracieuse de cette peine, dont nous sommes tous chargés, ne serait-ce qu'en raison de nos péchés quotidiens de fragilité. Dans cette perspective, les indulgences pourront être largement accordées par l'Église et gagnées par tous, même par les personnes qui n'auraient pu précédemment en gagner faute d'une pénitence à faire remettre.

On n'en continuera pas moins, curieusement, à compter les indulgences en jours, semaines, années, comme on faisait autrefois quand les indulgences étaient une vraie remise de la pénitence fixée selon les « tarifs » pénitentiels du haut moyen âge. Mais désormais, lorsqu'on parlera de quarante jours, sept semaines, sept ans d'indulgence, il faudra comprendre que l'Église entend accorder la rémission de la peine temporelle due devant Dieu que l'on aurait anciennement expiée par quarante jours, sept semaines, sept ans de pénitence effectivement accomplie au for de l'Église.

Quant à l'œuvre pie, prescrite par l'indulgence, qui était à l'origine une commutation adoucie de la pénitence imposée en confession, elle demeurera aussi, mais comme une condition pour le gain de l'indulgence, que l'on interprétera par le désir qu'a l'Église d'induire ses membres aux bonnes œuvres.

Enfin, du fait même que les indulgences ne sont plus en premier lieu la remise réelle d'une pénitence imposée à titre personnel, mais une faveur qui concerne uniquement la remise de la peine temporelle due devant Dieu, il était normal que l'indulgence gagnée par les vivants puisse être transférée par eux aux défunts. Les premières indulgences applicables aux défunts apparaissent officiellement au 15e siècle.

5° Documents ecclésiastiques et explications théologiques. — Le concile de Trente n'a pas donné d'exposé dogmatique sur la nature des indulgences. Il se contente de décréter que l'usage des indulgences, « très salutaire au peuple chrétien », doit être maintenu, et il réprouve « ceux qui prétendent qu'elles sont inutiles, ou nient que l'Église ait le pouvoir d'en concéder » (Denzinger, n. 1835). D'autre part, sans être définie, l'existence d'un trésor de l'Église est suffisamment enseignée par le magistère ordinaire (n. 1025-1027, Benoît xii, en 1342; n. 1448, Léon x, en 1518; n. 1467, Léon x, en 1520; n. 2641, Pie vi, en 1794), pour être considérée comme une vérité théologiquement certaine.

Les théologiens modernes ne sont pas pour autant d'accord quand il s'agit d'expliquer le mode d'agir et l'efficacité des indulgences. Selon les uns, l'indulgence serait une véritable absolution juridique, par laquelle l'Église remet directement la peine temporelle, qu'elle enlève selon l'extension de l'indulgence qu'elle concède, tout en fournissant la compensation équivalente, qu'elle prend dans le trésor des satisfactions du Christ et des saints. Mais cette théorie, commune pendant longtemps, est à présent fort critiquée. Selon d'autres, depuis que la pratique des indulgences s'est en fait dissociée de celle de la pénitence à remettre, on ne peut plus dire, à proprement parler, que les indulgences sont concédées par mode d'absolution juridique. C'est indûment que l'on transporterait ce qui était dit autrefois de la remise de la pénitence imposée en confession, objet en effet d'une véritable absolution juridique de la part de l'Église, à la rémission de la peine temporelle due devant Dieu, laquelle n'était pour les scolastiques et saint Thomas en particulier que l'objet d'une pure « solutio » ou d'un simple paiement effectué par l'Église. L'indulgence n'est plus aujourd'hui qu'une simple dispensation des satisfactions contenues dans le trésor de l'Église. La peine temporelle est enlevée par Dieu lui-même dans la mesure où l'Église dispense au fidèle, en prenant sur son trésor, ce qu'il faut pour l'éteindre devant Dieu (L. Billot, P. Galtier). D'après une troisième théorie enfin, l'indulgence serait fondamentalement, encore maintenant, une prière d'intercession, une supplication de l'Église sollicitant de Dieu qu'il veuille bien, en considération des satisfactions du Christ et des saints, sur lesquelles l'Église est en droit de s'appuyer, remettre à celui en faveur de qui l'indulgence est concédée la peine temporelle qui lui reste à acquitter (B. Poschmann, K. Rahner, M. Schmaus).

L'histoire des indulgences nous est surtout connue grâce aux travaux de N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter, vom Ursprunge bis zur Mitte des 14. Jahrhunderts*, 3 vol., Paderborn, 1922-1923, et aux recherches de B. Poschmann, *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte*, Bonn, 1948; *Busse und Letzte Oelung*, dans *Handbuch der Dogmengeschichte*, t. 4, fasc. 3, ch. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1951, p. 112-123 (trad. française, *Pénitence et onction des malades*, ch. 8, Paris, 1966, p. 183-201).

Voir aussi : G. Le Bras, *Les indulgences*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 5, 1925, p. 525-537 (recension de l'ouvrage de Paulus). — P. Galtier, *Les indulgences : origine et nature* (recension de l'ouvrage de Poschmann), dans *Gregorianum*, t. 31, 1950, p. 258-274. — H. Chirat, *Les origines et la nature de l'indulgence* (recension de Poschmann), dans *Revue des sciences religieuses*, t. 28, 1954, p. 39-57. — J.-C. Didier, art. *Indulgences*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1960, col. 1520-1528. — D. O'Callaghan, *Indulgences*, dans *The Irish theological Quarterly*, t. 33, 1966, p. 291-308. — K. Rahner, art. *Ablass*, dans *Sacramentum mundi*, t. 1, 1967, col. 20-33.

3. **Enseignement actuel du magistère.** — Mais par-delà les théories théologiques et les synthèses historiques, c'est en réalité à l'enseignement autorisé de l'Église qu'il convient de s'adresser pour savoir ce que sont les indulgences. Puisque c'est l'Église qui les accorde, c'est à elle que revient avant tout le soin de nous dire ce qu'elle entend faire exactement par là, aujourd'hui au moins.

La constitution *Indulgentiarum doctrina*, du 1er janvier 1967, s'est donné pour tâche d'expliquer, avec une ampleur inhabituelle en la matière, la doctrine de l'Église sur les indulgences, la signification qu'elle attribue à leur pratique, et l'esprit dans lequel les fidèles devaient les acquérir (AAS, t. 59, 1967, p. 5-24; trad. fr., *Document. cath.*, t. 64, 1967, col. 197-218).

Cette constitution avait été précédée par une consultation des conférences épiscopales en 1965, et par un rapport qui, proposé à la quatrième session du 2e concile du Vatican, donna lieu à diverses interventions, lesquelles ne font cependant pas partie des débats conciliaires (cf *Documentation catholique*, t. 63, 1966, col. 349-360; A. Wenger, *Vatican* ii. *Chronique de la quatrième session*, Paris, 1966, p. 414-425).

1° Notion. — D'après la constitution *Indulgentiarum doctrina*, « l'indulgence a des points communs avec d'autres moyens destinés à effacer les conséquences des péchés, mais elle s'en distingue nettement. Dans l'indulgence, en effet, usant de son pouvoir de ministre de la rédemption du Christ notre Seigneur, l'Église non seulement prie, mais de par son autorité dispense

aux fidèles bien disposés le trésor des satisfactions du Christ et des saints pour la rémission de la peine temporelle » (IV, 8). Aussi la constitution définit-elle l'indulgence comme « la rémission devant Dieu de la peine temporelle pour les péchés déjà effacés quant à la faute, rémission que le fidèle du Christ bien disposé obtient, à certaines conditions déterminées, par l'action de l'Église, laquelle, en tant que ministre de la rédemption, dispense et applique avec autorité le trésor des satisfactions du Christ et des saints » (*Norme* 1).

Cette définition appelle naturellement quelques réflexions. Pour produire l'effet de rémission de la peine temporelle, l'indulgence requiert, chez le fidèle, certaines dispositions intérieures, une attitude spirituelle et l'accomplissement de certains actes prescrits par l'Église. Il doit être, en effet, « bien disposé » et remplir « certaines conditions déterminées ».

Ce n'est pas toutefois en vertu même de ces dispositions subjectives et de l'accomplissement de ces actes que l'indulgence produit son effet propre, mais grâce à une action spéciale, une intervention objective de l'Église, *ope Ecclesiae*. L'expression, assez vague de soi, est précisée en ce sens que l'Église « dispense et applique » au fidèle les satisfactions du Christ et des saints.

Cette dispensation, l'Église l'accomplit « en tant que ministre de la rédemption ». La rédemption du Christ, dont le prix est infini auprès de Dieu, et qui assume les satisfactions surabondantes des saints auxquelles elle a donné naissance, est en effet comme un « trésor » que le Christ a acquis pour son Corps mystique qui est l'Église (cf II, 4-5). Et c'est elle que le Christ a constituée dépositaire et dispensatrice de ce trésor.

Parce qu'en concédant les indulgences elle remplit un ministère, l'Église agit, dans cette concession, « avec autorité ». Cette autorité n'est d'ailleurs pas une autorité purement ministérielle, comme celle qui s'exerce dans l'administration des sacrements, institués par le Christ lui-même, mais une autorité propre, quoique dérivée, que l'Église tient du Christ, son Époux. C'est en vertu de cette autorité que l'Église a institué les indulgences, fixé les conditions à réaliser de la part du fidèle, déterminé l'ampleur qu'elle entend donner à son intervention (indulgence partielle ou plénière).

La constitution ne paraît pas nier pour autant que l'indulgence soit en même temps une prière de l'Église en faveur du fidèle, une intercession officielle auprès de Dieu. Car si l'Église, dans l'indulgence, « ne prie pas seulement » *(non tantum orat)*, c'est donc bien qu'elle prie aussi. Selon la constitution, en effet, ce n'est pas l'Église elle-même, semble-t-il, qui remet directement la peine temporelle, mais c'est le fidèle qui l' « obtient » *(consequitur)* de Dieu grâce à la dispensation du trésor des satisfactions du Christ et des saints que l'Église lui « applique » d'une manière extra-sacramentelle. Or, le terme d'application suggère ici spontanément l'idée d'une prière d'intercession, au moins implicite et virtuelle. Car, dans l'ordre extra-sacramentel, qu'est-ce qu'appliquer? C'est non seulement désigner par un acte de volonté quelqu'un comme le bénéficiaire de quelque chose, mais demander à Dieu de vouloir bien accepter cette désignation et lui donner effet. C'est ainsi que le prêtre applique une messe à une intention déterminée. Il désigne à Dieu la personne, vivante ou défunte, pour qui la messe est célébrée, et demande à Dieu, au moins implicitement, de vouloir bien accepter en sa faveur les fruits spirituels de cette messe. On peut penser que quelque chose d'analogue se produit dans l'indulgence. Lorsque l'Église l'accorde au fidèle bien disposé qui accomplit les actes prescrits, l'Église dispense à ce fidèle le trésor des satisfactions du Christ et des saints, c'est-à-dire les met gracieusement à sa disposition, et en outre les lui applique, c'est-à-dire le désigne comme le bénéficiaire de cette dispensation qu'elle offre à Dieu pour lui en priant Dieu de vouloir bien l'accepter en vue de la rémission de sa peine temporelle.

Il ne faut certes pas réduire l'indulgence à une simple prière de l'Église. Il y a en elle quelque chose de plus, à savoir l'exercice d'un pouvoir ministériel de dispensation des satisfactions qui sont le bien commun du Corps mystique. Mais on ne doit pas non plus la vider de tout aspect déprécatif d'intercession. Très peu marqué dans la manière dont les indulgences sont aujourd'hui concédées, au point qu'il risque de passer inaperçu, cet aspect n'en est pas moins virtuellement contenu dans l'idée même d'application extra-sacramentelle.

Et c'est peut-être là finalement que réside l'explication du comment de l'efficacité des indulgences. La prière officielle de l'Église, Épouse du Christ, en faveur de l'un de ses membres ne peut pas ne pas être exaucée par Dieu, surtout lorsque celui-ci se présente devant Dieu, non les mains vides, mais muni par les soins mêmes de l'Église de ce qui peut satisfaire, et bien au-delà, pour la peine temporelle de ses péchés.

Ces considérations dépassent sans doute notablement la teneur explicite de la constitution. Mais on ne peut dire qu'elles lui soient opposées (cf C. Larnicol, *Les indulgences*, dans *L'Ami du clergé*, 18 mai 1967, p. 305-319).

2° Normes. — La constitution *Indulgentiarum doctrina* a en outre introduit d'importantes innovations dans la discipline canonique des indulgences jusqu'ici en vigueur. Elles visent surtout à revaloriser la coopération personnelle demandée au fidèle. Une spiritualisation plus grande de la pratique des indulgences devrait normalement en résulter. C'est le seul point qui nous intéresse ici.

Est maintenue la distinction entre indulgence partielle et indulgence plénière, selon que, dans l'intention de l'Église, « elle libère partiellement ou totalement de la peine temporelle due pour le péché » (*Norme* 2).

Pour l'indulgence partielle, l'ancien décompte en jours, semaines, années, qui n'était plus depuis des siècles qu'une survivance symbolique de la discipline pénitentielle du haut moyen âge, est désormais aboli. On a préféré, dit la constitution, « une nouvelle mesure où est prise en considération l'action du fidèle qui accomplit une œuvre à laquelle une indulgence est attachée » (V, 12). Cette action, animée par la charité, a en effet, comme toute action bonne faite en état de grâce, une valeur devant Dieu, non seulement méritoire mais satisfactoire, par laquelle le fidèle peut obtenir la rémission de sa peine temporelle, « rémission qui sera d'autant plus grande que seront plus grandes sa charité et la bonté de l'œuvre accomplie » (V, 12). C'est cette valeur de l'action du fidèle qui sera prise désormais « comme mesure de la rémission de la peine que l'autorité de l'Église ajoute libéralement par l'indulgence partielle » (V, 12).

La norme 5 statue en conséquence : « Au fidèle qui, dans un esprit de contrition, accomplit une œuvre à laquelle est attachée une indulgence partielle, il est accordé par l'intervention de l'Église autant de rémission de la peine temporelle qu'il en perçoit déjà par sa propre action » *(tribuitur ope Ecclesiae tantadem poenae temporalis remissio, quantam ipse sua actione iam percipit)* ».

Autrement dit, et si on peut parler ainsi, la rémission de la peine temporelle, que le fidèle acquiert par son action, est en quelque sorte « doublée » par l'intervention de l'Église attachant à l'œuvre qu'il accomplit une indulgence partielle. Cette intervention de l'Église donne à l'action du fidèle, déjà satisfactoire en elle-même, une valeur de satisfaction plus grande encore, une portée satisfactoire qu'elle n'aurait pas autrement au même degré. Dès lors, l'effet de l'indulgence est proportionné dans son amplitude, non seulement à la perfection de l'œuvre accomplie, mais aux dispositions subjectives du fidèle. Cette amplitude pourra varier d'un fidèle à l'autre, selon les dispositions subjectives, l'esprit de foi et de pénitence, la ferveur de la charité, que chacun apportera à accomplir une œuvre indulgenciée objectivement semblable. La mesure de la rémission de la peine temporelle demeure évidemment le secret de Dieu. Et il n'est pas interdit de penser qu'elle dépend aussi de sa libéralité, de sa libre miséricorde. Il ne faudrait pas retomber dans une conception trop juridique que l'on semble précisément vouloir écarter.

Quant aux indulgences plénières, le nombre en est diminué, « afin que les fidèles gardent une juste estime de l'indulgence plénière, et puissent la gagner s'ils sont dans les dispositions voulues ». Ce qui est offert trop souvent, finit en effet par être peu apprécié. « En outre, la plupart des fidèles ont besoin d'un certain temps pour bien se préparer à gagner l'indulgence plénière » (v, 12). La norme 7 spécifie les modalités auxquelles est soumise l'obtention de cette indulgence : exécution de l'œuvre prescrite et réalisation de trois conditions, savoir confession sacramentelle, communion eucharistique, prière à l'intention du Souverain Pontife. Mais « il faut de plus que soit exclu tout attachement à n'importe quel péché, même véniel. Si cette pleine disposition vient à manquer.., l'indulgence sera seulement partielle », c'est-à-dire proportionnée, dans son effet, à la coopération de fait apportée par le fidèle. C'était d'ailleurs depuis longtemps déjà une doctrine commune que l'état de grâce ne suffit pas pour l'indulgence plénière. Un seul péché véniel, pour lequel on conserve un secret attachement, rend incapable de gagner une indulgence plénière dans toute son étendue. Car cet attachement s'oppose à la rémission de la faute du péché véniel et, le péché persistant dans son essence, la peine temporelle due pour ce péché ne peut être elle-même remise.

Les indulgences attachées à des objets et à des lieux, anciennement appelées « réelles » et « locales », se trouvent non seulement réduites quant à leur nombre, mais supprimées quant à leur nom, « pour que l'on voie plus clairement que les indulgences sont liées aux actions des fidèles, non aux choses et aux lieux, lesquels sont seulement l'occasion d'acquérir des indulgences » (v, 12; *Norme* 12). Ainsi est écartée toute forme d'obtention qui pourrait faire croire à une distribution quasi automatique.

Enfin, « les indulgences, tant partielles que plénières, peuvent toujours être appliquées aux défunts par mode de suffrages » (*Norme* 3). Autrement dit, le fidèle est toujours autorisé à se désister en faveur des défunts de l'effet qu'il aurait pu recevoir lui-même de l'indulgence, effet qu'il offre à Dieu et qu'il le prie de vouloir bien accepter pour eux. Ce faisant, il accomplit « une excellente œuvre de charité » (IV, 8).

3° Nouvelles concessions. — L'*Enchiridion indulgentiarum* ou recueil des indulgences, dont le texte authentique a été approuvé par Paul VI à la date du 15 juin 1968, met en œuvre les normes fixées par la constitution. Beaucoup d'anciennes indulgences ont été éliminées, tandis que d'autres ont été réunies en trois nouvelles concessions de caractère plus général, concernant les actes de piété, de charité et de pénitence. C'est la partie la plus intéressante et la plus caractéristique de ce recueil.

« Une indulgence partielle est accordée au fidèle qui, lorsqu'il accomplit ses devoirs et supporte les épreuves de la vie, élève son âme vers Dieu avec humilité et confiance, et récite, ne serait-ce que mentalement, une pieuse invocation » (*Enchiridion*.., Rome, 1968, p. 31-33). Cette oraison jaculatoire n'est plus considérée, pour l'acquisition de l'indulgence, comme une pratique ayant valeur en soi, mais comme le complément de l'acte par lequel le fidèle se tourne vers Dieu. On donnera la préférence à l'invocation qui est la mieux adaptée aux circonstances et à l'état d'âme du fidèle. Elle pourra jaillir spontanément ou être choisie parmi celles déjà approuvées et entrées en usage.

Une indulgence partielle est également concédée à celui qui, « mené par l'esprit de foi et mû par un sentiment de miséricorde ou de charité, se dépense lui-même ou donne de ses biens pour servir ses frères dans le besoin », et à celui qui, « en esprit de pénitence, se prive spontanément d'une chose libre et agréable », abstinence qui sera d'autant meilleure qu'on fera profiter le prochain de ce dont on se prive (p. 33-38).

Comme le fait remarquer le commentaire autorisé, qui accompagnait la présentation de l'*Enchiridion* (p. 13; cf *Documentation catholique*, t. 65, 1968, col. 1685-1688), on a voulu « mettre davantage en évidence l'action du fidèle (ce qu'on appelle l'*opus operantis*), en donnant, au lieu d'une longue liste de pratiques *(opus operatum)* étrangères à la vie ordinaire des fidèles, un nombre limité de concessions qui inciteront plus efficacement les fidèles à rendre leur vie plus utile et plus sainte ». Car « les petites choses dont la vie est généralement tissée, prennent une grande valeur si elles sont éclairées par la foi, soutenues par l'espérance, purifiées et affermies par la pénitence, vivifiées par la charité ».

Le recueil entend situer la pratique des indulgences dans leur vraie lumière, exprimée ainsi par la constitution : « La fin que se propose l'autorité ecclésiastique en distribuant les indulgences, c'est non seulement d'aider les fidèles à satisfaire pour les peines dues, mais aussi de les inciter à accomplir des œuvres de piété, de pénitence et de charité, particulièrement celles qui servent à l'accroissement de la foi et au bien commun » (IV, 8).

4. **Valeur des indulgences.** — Il ne faut ni méconnaître ni exagérer la valeur spirituelle des indulgences.

1° Leur usage n'est pas nécessaire. — Les indulgences ne sont pas, loin de là, le seul moyen dont dispose le chrétien pour obtenir la rémission de la peine temporelle. Le sacrement de pénitence y contribue d'abord, soit par l'absolution qui, selon une doctrine commune, la procure dans une certaine mesure, soit par la contrition, qui est un élément essentiel de ce sacrement, et dont l'intensité peut parfois être telle qu'elle suffise à opérer la complète rétractation de l'acte d'adhésion déréglée au bien créé, objet du péché, et donc à libérer le pécheur de toute peine en même temps que de sa faute, soit surtout par la pénitence ou satisfaction sacramentelle qu'impose le confes-

seur. D'autre part, toutes les œuvres de pénitence que le chrétien assume de lui-même librement avec l'intention de réparer ses péchés, et qu'il accomplit en état de grâce, toutes les souffrances aussi et les épreuves de la vie, petites ou grandes, qu'il accepte avec foi, patience et charité, ont un résultat analogue.

Les indulgences ne sont pas non plus, en un sens, le meilleur moyen d'obtenir la rémission de la peine temporelle. On ne peut les mettre sur le même plan que la satisfaction sacramentelle et les œuvres volontaires de pénitence. Directement tout au moins, et par elles-mêmes, elles ne produisent aucune amélioration morale et spirituelle. Elles ne sauraient guérir l'âme de ses inclinations mauvaises, ni la fortifier et la prémunir contre le péché, ni assurer son progrès dans la vertu. La satisfaction sacramentelle et les œuvres volontaires de pénitence, au contraire, ont non seulement un effet sur la peine temporelle qu'elles diminuent, mais une efficacité médicinale par rapport aux inclinations mauvaises, dont elles procurent la guérison; elles ont, de plus, une valeur surnaturelle de mérite, qui contribue beaucoup au perfectionnement de la vie spirituelle.

Les premiers théologiens scolastiques, — il est vrai que de leur temps l'indulgence se présentait encore réellement comme une remise de la pénitence imposée en confession —, voyaient dans la recherche des indulgences plutôt une imperfection qu'une marque spéciale de piété, car cette recherche leur semblait procéder d'un manque d'esprit de pénitence. Certains ne voulaient en permettre l'usage que dans le cas où l'œuvre satisfactoire de la pénitence était difficilement praticable pour cause de maladie ou raison de profession (Alain de Lille, Étienne Langton). On considérait, en particulier, que les indulgences ne convenaient pas aux clercs et aux religieux. Saint Albert le Grand (*In* IV *Sent.*, dist. 20, a. 18) et saint Bonaventure (*In* IV *Sent.*, dist. 20, p. 2, a. 1, q. 4) ne voulaient les autoriser que pour les religieux peu zélés ou relâchés.

Saint Thomas d'Aquin écarte cette manière de voir, et enseigne que les religieux même fervents, ne pouvant éviter tout péché, sont donc, comme les laïcs, susceptibles d'être aidés par les mérites et les satisfactions des autres (*In* IV *Sent.*, dist. 20, q. 1, a. 5, sol. 2, ad 1 = *Suppl.*, q. 27, a. 2, ad 1). Il n'en veut pas moins qu'on exhorte en général ceux qui gagnent des indulgences à ne pas s'abstenir des œuvres personnelles de pénitence, qui sont un « remède » (*In* IV *Sent.*, dist. 20, q. 1, a. 3, sol. 1, ad 4 = *Suppl.*, q. 25, a. 1, ad 4). L'indulgence, en effet, ne remplace pas la satisfaction en tant que médicinale (*Quodlib.* II, q. 8, a. 16, ad 3). En outre, ces œuvres, parce que plus méritoires en elles-mêmes, font grandir la charité, et donc augmentent la récompense essentielle de la vie éternelle, ce qui est un résultat incomparablement plus précieux que la simple rémission de la peine temporelle (*In* IV *Sent.*, dist. 20, q. 1, a. 3, sol. 2, ad 2 = *Suppl.*, q. 25, a. 2, ad 2).

Certains théologiens postérieurs, comme Cajetan (*Opuscula*, t. 1, tr. 10, q. 1), ont même enseigné que, pour le gain de l'indulgence, il fallait que le fidèle ait la volonté d'effectuer, autant que possible, quelque satisfaction personnelle, car l'indulgence n'est par essence qu'un complément ou supplément de la pénitence personnelle. La nouvelle réglementation des indulgences lève à cet égard toute ambiguïté, puisqu'elle prend pour mesure de l'indulgence partielle la valeur satisfactoire des actes posés par le fidèle, valeur que l'indulgence n'entend pas remplacer, mais prolonger et parfaire. L'indulgence complète la satisfaction personnelle, l'intervention de l'Église venant parachever ce qui peut manquer à cette réparation, en vue d'une libération plus totale des suites du péché.

L'usage des indulgences n'étant pas de soi nécessaire, il revient donc à chacun d'y recourir à propos, « dans la sainte et juste liberté des enfants de Dieu » (Const. *Indulgentiarum doctrina* IV, 11). L'Église, qui a institué elle-même les indulgences, ne les a jamais imposées à personne. Elle se contente de les « concéder ». Il y aurait sans doute erreur grave, pour ne pas dire plus, à nier doctrinalement les indulgences, vu les données dogmatiques qui sont engagées dans leur notion traditionnelle. Un certain dédain ne serait qu'une marque de présomption spirituelle. Mais une abstention pratique, sans critique théorique de leur usage, ne mérite pas en soi réprobation. Par là, cependant, on risquerait de se priver, non seulement du bienfait direct et propre des indulgences elles-mêmes, savoir une plus grande rémission de la peine temporelle, mais d'un certain nombre d'autres bienfaits que portent indirectement et médiatement avec elles les indulgences.

2° Leur utilité est certaine. — D'abord, la pratique des indulgences entretient chez le chrétien, au grand bénéfice de sa vie spirituelle, le sens du péché, et lui rappelle qu'il ne doit pas trop vite et trop facilement se considérer comme délivré de ses actes passés, qui continuent souvent à le suivre et à peser sur lui. Le péché, en effet, ne passe pas normalement sans laisser de suites. Certaines conséquences en demeurent, même une fois qu'il a été pardonné, qui exigent une juste et amoureuse réparation. En même temps, cette pratique enseigne au chrétien qu'il est plus impuissant peut-être qu'il ne le croit à réparer comme il le devrait, et plus endetté qu'il ne le pense. « Lorsqu'ils gagnent des indulgences, les fidèles comprennent qu'ils ne peuvent pas expier par leurs propres forces le mal que par leur péché ils se sont faits à eux-mêmes et qu'ils ont fait à toute la communauté et ils sont ainsi incités à une salutaire humilité » (IV, 9).

Ensuite, la pratique des indulgences fortifie la foi du chrétien dans le mystère de l'Église, corps du Christ et communion des saints, et lui donne le sentiment de ne pas être un isolé, livré à lui-même dans le dur combat de la sainteté. « La pratique des indulgences nous montre combien intime est le lien qui nous unit entre nous dans le Christ, et combien la vie surnaturelle de chacun peut servir aux autres pour qu'ils puissent s'unir plus facilement et plus étroitement au Père » (IV, 9). De ce lien de solidarité qui, par-delà le temps et l'espace, unit terre, ciel et purgatoire, la pratique des indulgences procure une conscience réelle, existentielle et, pour ainsi dire, vécue. Il ne s'agit pas d'ailleurs de s'installer ici dans un naïf égoïsme spirituel. La solidarité ecclésiale implique la réciprocité. Bénéficiaires du bien des autres, nous devons travailler, dans la mesure de nos possibilités, à accroître le trésor commun à tous. Soutenus par la charité des autres, nous avons le devoir de l'exercer à notre tour à leur égard. « La pratique des indulgences incite efficacement à la charité, et constitue une excellente pratique de la charité lorsqu'elle est destinée à aider nos frères qui dorment dans le Christ » (IV, 9).

Enfin, cette pratique fait souvenir le chrétien du caractère gratuit des dons divins. Car si les indulgences ne sont pas en elles-mêmes, à proprement parler, une grâce de sanctification, elles n'en sont pas moins des « dons gratuits », *gratuita beneficia* (IV, 10). Sans doute,

la remise de la peine temporelle n'est-elle pas accordée par Dieu sans égard à des mérites et à des satisfactions qui sont le trésor de l'Église, et que celle-ci dispense et applique au fidèle, ni sans que celui-ci n'ait accompli certaines œuvres prescrites, qui sont des conditions de l'indulgence. Mais cette remise n'est pas causée par les mérites et les satisfactions propres du fidèle lui-même, que l'indulgence a, au contraire, pour fonction de suppléer en leur insuffisance. De ce point de vue, l'indulgence est pour le fidèle un don et, en un sens large, une grâce. Ce faisant, la pratique des indulgences est comme une protestation en acte contre le rationalisme voilé d'une certaine piété trop humaniste, qui pourrait être un danger aujourd'hui, et qui ancrerait le fidèle dans la conviction qu'il est le principal, sinon le seul artisan de sa vie surnaturelle.

Mais surtout les indulgences servent, dans l'intention de l'Église, à promouvoir la réalisation d'œuvres bonnes, utiles non seulement au fidèle lui-même mais encore à la communauté tout entière, et souvent éminemment sanctifiantes, que le fidèle peut-être n'accomplirait pas autrement. C'est une invitation que l'Église adresse à ses membres. Certains de ceux-ci n'iront peut-être pas jusqu'au bout des désirs de l'Église : ils arrêteront trop leur attention à l'effet direct et immédiat de l'indulgence, négligeant ainsi de recueillir en même temps tout le fruit qu'ils auraient pu tirer de l'accomplissement même de l'œuvre prescrite. Ils ne sauraient toutefois obtenir le premier en faisant totalement abstraction du second. D'autant plus que l'accomplissement de cette œuvre doit être animé, de la part du sujet, par des dispositions intérieures. Il faut que le fidèle « aime Dieu, déteste ses péchés, ait confiance dans les mérites du Christ, et croie fermement que la communion des saints lui est d'une grande utilité » (IV, 10). On ne peut gagner les indulgences « sans conversion sincère et sans union avec Dieu ». Est respecté par là « l'ordre de la charité » (IV, 11).

C'est l'insertion du fidèle dans cet ordre que l'Église entend avant tout favoriser quand elle concède des indulgences. Il n'a jamais été dans son esprit de faire des indulgences l'accomplissement de gestes machinaux, la récitation de formules sans âme. Une telle conception n'aurait aucune portée religieuse. Les nouvelles normes, par leur manière de mesurer l'indulgence partielle et par les exigences qu'elles fixent à l'obtention de l'indulgence plénière, ne permettent, à cet égard, aucune erreur d'interprétation. La rémission de la peine temporelle, effet direct et immédiat de l'indulgence, n'est qu'un surcroît ajouté par grâce à la valeur intrinsèque de l'action du fidèle.

Conclusion. — La spiritualité, — on pourra s'en étonner —, a montré peu d'intérêt pour les indulgences. S'il a existé dans le passé une abondante littérature pieuse, destinée à expliquer aux fidèles la nature et l'usage salutaire des indulgences, les auteurs spirituels, les traités de spiritualité les plus classiques n'en parlent généralement pas, comme si elles ne concernaient pas la vie spirituelle. Évidemment, ce qui intéresse avant tout la spiritualité, c'est la purification active de l'âme par l'exercice de la vertu de pénitence, la mortification, le renoncement volontaire, et sa purification passive par les diverses épreuves de la voie mystique ou pré-mystique. Il s'agit pour l'âme d'être délivrée de tous les obstacles qui s'opposent à sa complète union avec Dieu. Mais il ne faudrait pas oublier que la peine temporelle due pour le péché, tant qu'elle n'est pas effacée, est, elle aussi, un obstacle « qui, en quelque sorte, empêche l'homme de s'unir plus étroitement à Dieu » (Paul VI, Lettre *Sacrosancta Portiunculae*, AAS, t. 58, 1966, p. 634).

Il n'y a d'ailleurs pas lieu de se faire de cette peine, et conséquemment des indulgences, une conception trop juridique, comme ce fut souvent le cas autrefois. Lorsque sainte Catherine de Gênes, dans son *Traité du purgatoire*, décrit l'état des âmes souffrantes au purgatoire, elle le fait par comparaison à l'état d'une âme que Dieu fait passer par les purifications passives qu'elle-même a éprouvées. La « rouille du péché », qui se consume dans le feu d'amour du purgatoire, et qui empêche ces âmes de s'élancer vers Dieu, objet de leur béatitude, c'est au fond ce que les théologiens, à la suite de saint Thomas (*Summa theologica*, 3ª, q. 86, a. 5), appellent « les restes du péché » : inclination non volontaire au mal, née du péché originel et des péchés commis, propension exagérée vers les choses créées qui ont donné matière au péché personnel, tache des imperfections cachées non encore suffisamment effacée, égoïsme secret d'un amour de soi non encore pleinement spiritualisé. Le retardement que cause cette « rouille » à l'élan de l'âme vers Dieu engendre une souffrance indicible, qui est une peine justement méritée. On peut se demander si la peine temporelle due pour le péché ne serait pas précisément l'aspect douloureux de ce retardement que « les restes du péché » imposent nécessairement à l'union parfaite de l'âme avec Dieu.

Quand on dit que l'effet des indulgences est de remettre la peine temporelle due pour le péché, on veut peut-être dire que, grâce à l'intervention de l'Église, ministre de la rédemption, dont la prière d'intercession ne peut pas ne pas être entendue de Dieu, l'action propre du fidèle reçoit libéralement un accroissement de valeur satisfactoire produisant une guérison, une purification intérieure qui serait autrement bien plus longue et bien plus douloureuse à obtenir.

De toute façon, il convient de se souvenir du lien historique qui unit indulgence et pénitence sacramentelle, lien que l'ancienne réglementation des indulgences avait au moins l'avantage de maintenir par le moyen de son comput symbolique, et qu'on risque désormais de perdre quelque peu de vue. Les indulgences sont une institution ecclésiastique à situer dans la mouvance du sacrement de pénitence. Leur but n'est plus sans doute aujourd'hui d'alléger la pénitence sacramentelle, réduite à peu de chose, mais d'en pallier gracieusement les insuffisances. Du fait même, elles nous rappellent le devoir que nous avons de faire notre possible pour suppléer dans la vie quotidienne à ce qui a peut-être manqué à cette pénitence que l'Église n'a pas voulu ou pu nous imposer dans toute l'étendue souhaitable. « L'indulgence n'est donc pas une voie de facilité par laquelle nous pouvons éviter la nécessaire pénitence des pécheurs. Elle est plutôt un secours que chaque fidèle, humblement conscient de son infirmité, trouve dans le Corps mystique du Christ *qui, par la charité, l'exemple, les prières, travaille à leur conversion* » (Const. *Lumen gentium* II, 11) » (Paul VI, Lettre *Sacrosancta Portiunculae*, AAS, t. 58, 1966, p. 632).

Pierre ADNÈS.

(Fascicules 48-49. — 8 décembre 1970).

INDUSTRIES SPIRITUELLES. Voir Méthodes.

1. INÉS DE LA CROIX, hiéronymite, 1651-1695. Voir Jeanne Inés.

2. INÉS DE L'INCARNATION, augustine récolette, 1564-1634. — Inés Lopez Melendez naquit à Genestosa, près de Concejo de Babia de Abajo (León) en 1564. Cette année-là, ses parents subirent de grands revers et devinrent pauvres; ils moururent peu après. A neuf ans, Inés, orpheline, s'occupe de petits enfants à Valladolid. De douze à quarante-sept ans, elle est servante ou dame de compagnie à Quintanilla de Trigueros ou à Valladolid. Elle exerce alors une grande influence : elle dote treize jeunes filles pour leur entrée en religion malgré sa pauvreté personnelle, elle suscite de nombreuses vocations religieuses, elle retarde de sept ans son entrée au monastère pour aider de plus pauvres. En octobre 1611, elle prend l'habit des augustines récolettes au couvent de l'Incarnation de Valladolid. De sa dix-huitième année jusqu'à sa mort (19 avril 1634), elle connut une constante alternance de grâces mystiques et de délaissements spirituels.

Inés eut successivement pour confesseurs ou directeurs spirituels deux jésuites du collège de Valladolid, Clavel et Jérôme de Acosta, puis, à partir des environs de 1602, le jésuite Louis de La Puente † 1634, enfin François Sobrino (1545-1618), professeur de théologie, recteur de l'université et évêque de Valladolid. Par ordre de La Puente, de Sobrino et aussi du recteur du collège, Gaspard de Vega, Inés, qui ne savait peut-être ni lire ni écrire, dicta son autobiographie de 1627 à 1634, connue sous le titre de *Vida de la ven. madre Inés de la Encarnación, escrita por ella misma.*

Ce qui intéresse dans cette *Vida,* c'est l'ensemble des descriptions qu'Inés donne, à partir de son expérience, des grâces mystiques et des phénomènes concomitants par lesquels Dieu se communique : visions imaginaires et intellectuelles (ch. 11 et 22), mariage spirituel (ch. 5), grâces d'union et de transformation dans les différents états d'oraison (ch. 7 et 19). La terminologie est ici très proche de celle qu'emploie Thérèse d'Avila dans les septièmes demeures du *Château de l'âme.* La *Vida* témoigne aussi de l'intense vie spirituelle en certains milieux féminins de Valladolid au début du 17e siècle.

La *Vida* fut éditée par A. Villerino dans *Esclarecido Solar de las religiosas recoletas...* (t. 1, Madrid, 1690, p. 193-239). Voir aussi le ms 116 (172) du collège de Santa Cruz de Valladolid, décrit par G. de Santiago Vela et qui présente, dans une seconde partie, les vertus d'Inés. Ce ms comporte, à la fin de chaque chapitre, une *Anotación theológica y moral* de l'augustin Manuel Duque de Estrada † 1713; Villerino en reproduit des extraits sous forme de notes marginales; d'après ce ms, ces notes étaient rédigées dès 1677, date du permis d'imprimer (cf p. 105-128). Le ms 13474 de la Bibliothèque nationale de Madrid a groupé (p. 699-853) ces annotations sous le titre *Notas hechas a la Vida de la madre Inés de la Encarnación... en que defiende y explica las doctrinas, visiones y revelaciones que refiere la ven. Madre en buena teologia.*

G. de Santiago Vela, *Ensayo de una biblioteca ibero-americana de la orden de San Agustín,* t. 2, Madrid, 1915, p. 293-295. — C. M. Abad, *Vida y escritos del V. P. Luis de la Puente,* Comillas, 1957, p. 475-481.

Quirino Fernandez.

INFUS. — Le terme « infus » désigne le mode de l'action directe de Dieu dans l'homme aux plans de la science, des vertus ou de la contemplation; il s'oppose à « acquis », qui désigne ce qui est produit par l'effort humain.

On se borne à donner ici quelques notions sommaires. Le lecteur trouvera les explications nécessaires et circonstanciées aux articles qui traitent *ex professo* des thèmes abordés dans cette note de vocabulaire, notamment aux articles Accroissement des vertus, Contemplation, Dons du Saint-Esprit, Écoles de spiritualité, Grâce. La préparation à la contemplation infuse et la description de cette contemplation ont été spécialement exposées par Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine à l'article Carmes, t. 2, col. 179-197.

1. *Science infuse.* — La question de la science infuse s'est surtout posée à propos de la science du Christ. Outre la vision béatifique, le Christ, selon la théologie, a joui pendant sa vie d'une science infuse qu'on a divisée en science infuse *per se,* constituée par des idées qui transcendent tout ce que l'homme peut concevoir par lui-même, et en science infuse *per accidens,* comportant des idées qui peuvent être acquises par l'activité naturelle de l'esprit humain, mais que Dieu imprime cependant directement dans l'intelligence. On place aussi une science infuse en Adam, dans l'état d'innocence, et dans les anges. On peut également considérer comme une science de type infus les dons du Saint-Esprit qui perfectionnent l'intelligence croyante : sagesse, intelligence, science et prophétie.

2. *Vertus infuses.* — S'il est vrai que la grâce pénètre dans l'être de l'homme et dans ses facultés pour les perfectionner et les ordonner à une fin surnaturelle, il devient nécessaire, selon saint Thomas d'Aquin spécialement, de placer dans les facultés de l'homme des vertus qui dépassent la puissance de l'effort humain et relèvent directement de l'action divine en l'homme : ce sont les vertus infuses qui rendent l'homme capable d'agir en vue de la fin surnaturelle. Aux vertus théologales qui élèvent nos facultés spirituelles, intelligence et volonté, à l'ordre surnaturel, saint Thomas ajoute des vertus morales infuses qui proportionnent les vertus morales aux vertus théologales et à leur fin. Comme saint Thomas, les théologiens enseignent que, lors de la justification, avec la grâce sanctifiante sont infusées dans l'âme les vertus théologales et les vertus morales surnaturelles. A l'encontre des vertus naturelles, les vertus infuses ne causent cependant pas directement la facilité dans l'agir. Liées à la charité, elles se perdent avec elle; cependant, la foi et l'espérance ne sont détruites que par un acte qui leur est directement contraire.

Aux vertus infuses saint Thomas ajoute les sept dons du Saint-Esprit qu'il fait correspondre aux sept vertus principales comme une disposition à recevoir l'action de l'Esprit, soit une sorte d'instinct divin et de motion spirituelle nécessaire pour conduire l'homme à la fin surnaturelle.

La théorie des vertus morales infuses a été rejetée notamment par Duns Scot et Occam qui, plaçant les vertus morales dans la volonté, estiment que la charité suffit à les élever à l'ordre surnaturel.

3. *Contemplation infuse.* — En spiritualité, on distingue deux sortes d'oraison ou de contemplation, l'une acquise par les efforts et exercices du croyant, l'autre que Dieu seul peut opérer dans l'âme. On peut partager les écoles de spiritualité selon qu'elles mettent l'accent sur l'une ou sur l'autre de ces formes d'oraison ou de contemplation.

L'école de l'*oraison acquise* considère que Dieu ne peut manquer de récompenser les efforts de l'homme dans la vie contemplative; le progrès dans l'oraison dépendra donc des exercices accomplis, qui en seront soit la cause principale, soit la cause dispositive en ce qu'ils rendent l'homme réceptif à la grâce de contemplation que Dieu accorde librement. Cette dernière conception est celle de la *Dévotion moderne* des 14e et 15e siècles qui a composé toutes sortes d' « exercices », d' « échelles », de « montées » pour préparer l'âme à la grâce de la contemplation. Cependant, l'insistance sur la préparation active et la concentration de l'attention sur les exercices extérieurs des vertus ont incliné ce courant de spiritualité dans une direction ascétique où risquaient d'être peu à peu perdues de vue la relation intime avec Dieu et la grâce passive, qui est le couronnement et le centre de la vie contemplative.

A l'opposé, l'école de l'*oraison infuse* considère la vie mystique comme un pur don de Dieu infusé en l'homme de telle sorte que l'effort humain est sans effet au regard de cette grâce. Dans cette tendance, à côté de l'*école quiétiste* qui attend tout de Dieu dans la vie spirituelle et recommande une entière passivité, nous rencontrons une conception plus mesurée qui réclame la contribution de l'homme à la vie contemplative comme une exigence de gratitude et une réponse d'amour.

L'*école dominicaine* place en général un fort accent sur ce qui est proprement divin et infus dans la vie mystique, sans négliger toutefois la préparation et la collaboration de l'homme; mais elle met en garde contre une exagération de l'effort humain. L'*école augustinienne*, fidèle à saint Augustin dans l'exaltation de la grâce, se rapproche en général de l'école dominicaine.

Les *jésuites*, dans la ligne des *Exercices spirituels* de saint Ignace, construisent sur les principes de la Dévotion moderne tout en évitant les conséquences excessives qui ont pu en naître; ils suivent ainsi une voie moyenne caractérisée par une estime particulière et une recommandation de la collaboration de l'homme.

L'*école franciscaine*, avec sa prédilection pour la considération des mystères de la vie de Jésus qui a favorisé la pratique de la méditation comme exercice indépendant, met plutôt l'accent sur le cheminement de l'homme vers Dieu.

Sainte Thérèse d'Avila a posé les jalons d'une voie moyenne en disant que, dans l'ordre habituel suivi par Dieu, la contribution humaine doit précéder, accompagner et suivre la grâce mystique. Elle continuait ainsi la tradition du *Carmel* exprimée dans l'ancienne « Institutio monachorum » où un double but est assigné à la vie du Carmel : l'acquisition d'un cœur pur, libre du péché, par l'effort personnel que vient aider la grâce, et l'expérience de Dieu obtenue par pure grâce dès ici-bas comme un avant-goût du ciel. Cela suppose expressément un appel à la vie mystique et démontre la liaison intime entre l'effort personnel et la grâce infuse.

La doctrine de l' « infusion » recouvre tout le domaine de l'action de Dieu dans l'homme aux plans de la grâce, de la science, des vertus, de la vie spirituelle. Elle acquiert son plus grand développement dans une théologie qui pousse au plus loin ce qu'on peut appeler l'incarnation de la grâce dans l'homme, comme c'est le cas dans la morale des vertus de saint Thomas. Elle a cependant souffert du caractère analytique de sa présentation qui distingue les œuvres de la grâce et celles de l'effort humain sans assez montrer leur coordination, et aussi du problème des relations de la liberté avec la grâce qui, spécialement à l'époque moderne, oppose l'une à l'autre au point que leur conjonction semble parfois impossible.

C'est au sein de l'expérience spirituelle, au-delà des théories et des spéculations abstraites, que se perçoit le mieux cette indispensable conjonction : la grâce avec son accompagnement de vertus, de sciences, de dons infus ne détruit nullement, mais développe les capacités humaines et leur accorde une perfection d'un ordre supérieur. Sans doute cet accord, cet embrayage, si on peut employer ici ce terme mécanique, ne se fait-il pas sans recherche, sans épreuves même dramatiques, comme en témoignent les ouvrages mystiques; mais pourrait-il en aller autrement dans une rencontre qui engage tout l'homme à l'égard de Dieu? C'est dans la relation d'amour personnel entre l'homme et Dieu que cette coordination trouve son accomplissement et sa mesure, si bien que tous les problèmes de cet ordre se nouent, et là seulement, dans la charité qui est le départ, le fondement et le terme de la vie chrétienne.

Servais Pinckaers.

INGOLD (David?), dominicain, 15e siècle. — La vie de ce dominicain est fort mal connue. David Ingold était probablement alsacien; des hommes d'affaires, fixés à Strasbourg au début du 15e siècle, portaient le même nom que lui. En 1435, il appartenait au couvent strasbourgeois de son ordre; peut-être y fut-il lecteur et confesseur dans l'un des monastères de la ville.

Ingold n'aurait pas retenu l'attention des historiens s'il n'avait laissé que ses sermons; nous en connaissons deux qu'il donna en 1435 à Strasbourg (ms Berlin, Staatsbibl., Germ. 4° 35, f. 34a-48b et 57b-70a) et un troisième qu'il prononça devant le chapitre provincial de Spire à une date inconnue (*ibidem*, Germ. 8° 224, f. 67a-72b; Munich, Staatsbibl., Cgm 456, f. 45a-53b; Karlsruhe, Landesbibl. 94, f. 182b-185a).

L'ouvrage qui assura la réputation de « maître Ingold » s'intitule « Le Jeu d'or » *(Guldin Spiel)*. Le sujet en a été d'abord traité en chaire, probablement à la fin de l'année 1432. L'auteur propose à ses lecteurs de combattre les sept péchés capitaux en s'adonnant à sept jeux. Contre l'orgueil, il recommande les échecs; contre la gourmandise, les dames; contre la luxure, les cartes; les dés servent de remède à l'avarice; le tir, à la colère; la danse, à la paresse; enfin pour éteindre l'envie, il est bon de jouer du luth. L'Église condamne formellement certaines de ces distractions; elle se résigne à tolérer les autres. Maître Ingold ne peut donc pas les considérer telles quelles comme des instruments de mortification. Il les transforme en allégories dont les éléments doivent rappeler aux fidèles des exercices spirituels ou des pratiques ascétiques. Ainsi, le chrétien qui sent monter en lui la colère, est invité par l'auteur du *Guldin Spiel* à se laisser pénétrer par la grâce comme la cible est offerte aux traits de l'archer.

Ni l'idée directrice du traité, ni même sa mise en œuvre n'étaient originales. Ingold s'est inspiré du *Liber de moribus* composé par son confrère Jacques de Cessoles. La traduction que Conrad d'Ammenhausen avait faite de ce livre fameux,

se trouvait dans plusieurs bibliothèques alsaciennes au 15e siècle. Ingold devait beaucoup, également, à certains écrits du dominicain bâlois Jean Hérolt (DS, t. 7, col. 343-346), mais il ne sut pas agencer parfaitement ces divers matériaux. Les parties de l'ouvrage sont de longueur très inégale; les digressions foisonnent; le raisonnement en est souvent obscur. Néanmoins, en dépit de ses faiblesses, le *Guldin Spiel* connut le succès. Il en subsiste encore de nos jours sept manuscrits. En 1472, un imprimeur d'Augsbourg ne jugea pas inutile de l'éditer (cf Hain, n. 9187). Cette faveur persistante n'est pas inexplicable : les hommes du moyen âge finissant aimaient beaucoup les comparaisons ingénieuses, ils trouvaient un grand intérêt à la littérature didactique.

Ingold eut des imitateurs : à la veille de la Réforme, Geiler de Kaisersberg († 1510; DS, t. 6, col. 174-179) et le franciscain Thomas Murner † 1537 eurent recours au même procédé que lui. Ils s'efforçaient de faire découvrir, sous les réalités apparemment les plus éloignées de la vie religieuse, les occasions et les instruments du progrès spirituel.

Édition : E. Schroeder, *Das Guldin Spiel von Meister Ingold*, dans *Elsässische Literaturdenkmäler..*, t. 3, Strasbourg, 1882.

A.M.P. Ingold, *Miscellanea alsatica*, t. 3, Colmar-Paris, 1897, p. 269-273. — L. Pfleger, *Zur Geschichte des Predigtwesens in Strassburg vor Geiler von Kaisersberg*, Strasbourg, 1907, p. 27-30. — É. Sitzmann, *Dictionnaire de biographie... de l'Alsace*, t. 1, Rixheim, 1909, p. 841-843. — Notice de H. Niewoehner, dans W. Stammler, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1936, col. 549-556; t. 5, 1955, col. 438. — J. Fuchs, *Richesse et faillite des Ingold, négociants et financiers strasbourgeois*, dans *La bourgeoisie alsacienne*, Strasbourg, 1954, p. 203-223.

Francis Rapp.

INGUIMBERT (Malachie d'), dominicain, puis cistercien et évêque, 1683-1757. — Joseph-Dominique d'Inguimbert naquit à Carpentras le 26 août 1683; il fit ses études chez les dominicains et entra dans cet ordre en 1700. Envoyé à Paris pour y suivre les cours de philosophie et de théologie, il se trouva mêlé aux controverses jansénistes.

Il aurait aimé se rendre dans les missions confiées aux dominicains, mais à cause de sa faible santé, il dut rentrer à Carpentras. Il en repartit presque aussitôt (en 1709) pour l'Italie, muni de plusieurs recommandations pour le grand-duc de Toscane, Cosimo III, et plusieurs cardinaux. Après un court séjour à La Minerva, le couvent romain de son ordre, il se rend au monastère trappiste de Buonsollazzo, fondé en 1703 par le grand-duc. Une crise religieuse, mal définie, le décide à entrer dans cette communauté en septembre 1710.

Mais ses nombreuses relations et son ambition lui font quitter Buonsollazzo dès septembre 1711, sans cesser pour autant d'être moine. Il séjourne dans plusieurs villes d'Italie, notamment à Florence, Pise et Pistoie où il est supérieur du séminaire. Rentré à Buonsollazzo, il fait sa profession monastique le 2 août 1715 et prend le nom de Malachie. En 1717, il est envoyé avec un petit groupe de religieux à l'ancienne abbaye de Casamari pour y introduire la réforme de la Trappe. Restant toujours religieux de Casamari ou de Buonsollazzo, il passe les années suivantes dans les abbayes de Tre Fontane à Rome et de Cistello à Florence. Alors qu'il résidait dans ce dernier monastère, il donnait en même temps des cours de théologie au lycée de la ville.

Lorsqu'en 1725 Clément XII est élu pape, Inguimbert, grâce à ses nombreuses relations, se trouve faire partie de la famille pontificale. La même année, il est successivement nommé bibliothécaire, archevêque *in partibus* de Théodosie et comblé de nombreux bénéfices. En 1730, il devient évêque de Carpentras, fonction qu'il remplit jusqu'à sa mort, survenue le 6 septembre 1757. Deux fondations perpétuent sa mémoire à Carpentras, l'hôtel-Dieu et la bibliothèque.

Grand prélat du 18e siècle, Inguimbert ne manque certes pas de bonnes intentions ni de zèle pour la réforme de son diocèse; son caractère difficile et sa maladresse entravent souvent le succès qu'il aurait mérité. Son ambition personnelle et l'instabilité de son caractère expliquent sa vie mouvementée, mais également sa médiocrité tragique, malgré une nature richement douée.

Il a laissé beaucoup d'écrits, en partie encore inédits. Un de ses meilleurs ouvrages est sans doute une apologie sur l'existence de Dieu et la vérité de la religion chrétienne : *Specimen catholicae veritatis*, Pistoie, 1722. L'auteur y manifeste une assez vaste connaissance de la littérature ancienne et contemporaine, mais l'exposé est écrit dans un style assez impersonnel. Nombreuses sont ses compilations et traductions en vue de propager en Italie l'esprit de la Trappe.

Voici les principaux titres : *Genuinus charachter... Armandi Johannis Butillerii Rancaci..*, Rome, 1718 (édition plus complète en italien : *Vita di D. Armando Giovanni Le Bouthillier di Ransé..*, Rome, 1725; autres textes de la même vie : Bibl. de Carpentras, mss 623, 624, 625, 626); *Vita di D. Malachia di Garneyrin, Abate de' Monaci cisterciensi... della Badia di Buonsollazzo*, avec à la fin : *Sentimenti pii e religiosi cavati dalle istruzioni o conferenze di Don Armando Giovanni Le Boutillier di Ransé... raccolte da Don Malachia de Garneyrin..*, Rome, 1726; *I prodigi della grazia, espressi nella conversione di alcuni grandi peccatori, morti da veri penitenti, nei Monasteri della Trappa, e di Buonsollazzo..*, Rome, 1727 (l'avis au lecteur contient l'histoire de la réforme de la Trappe en Italie; dans le tome 3e se trouve une *Relazione della vita e morte di F. Colombano, monaco... di Buonsollazzo*, déjà publiée en 1724); *La Regola S. Benedetto, tradotta e spiegata secondo il suo vero spirito*, 3 vol., Rome, 1728-1729; *La teologia del chiostro, overo la santità e le obbligazioni della vita monastica*, Rome, 3 vol., 1731 (le troisième porte le titre : *Dilucidatione di alcune difficoltà formate sopra la teologia del chiostro, cioè sopra il libro della santità della obbligazione della vita monastica*). La *Regola* et la *Teologia* sont la traduction de deux ouvrages de Rancé.

A Inguimbert, auteur ou traducteur, sont attribués les *Motivi pii et cristiani per indurre l'anima in quali si sia afflizione a riceverla con sommissione, con piacere e profitto..*, Rome, 1726 et 1730. Il écrivit également la *Vita di Monsignor Don Bartolomeo de' Martiri, arcivescovo di Braga..*, Rome, 1727, dont il publia en 1735 les *Opera omnia*. En 1731, il fit paraître à Rome une traduction italienne de l'ouvrage du bénédictin Matthieu Petitdidier contre les jansénistes : *Trattato teologico dell' autorità ed infallibilità de' Papi*, auquel il joignit *I caratteri dell' errore ne' difensori di Giansenio e di Quesnellio*. Du temps de son épiscopat, rappelons encore ses *Sentiments de piété en forme de prières*, Carpentras, 1740, à utiliser pendant l'adoration publique du Saint-Sacrement, plusieurs mandements et surtout ses *Testaments* de 1742, 1743, 1745.

Ses ouvrages restés manuscrits sont conservés pour la plupart à la bibliothèque de Carpentras.

C.-F. Barjavel, *Dictionnaire... biographique et bibliographique du... Vaucluse*, t. 2, Carpentras, 1841, p. 75-84. — J.-D. Fabre de Saint-Véran † 1812, *Mémoire historique sur la vie et les écrits de dom M. d'Inguimbert*, publié par Barjavel, Carpentras, 1859. — R. Cavaillon, *Histoire de Mgr d'Inguimbert, évêque de Carpentras*, 1867. — Th. Bérengier, *Vie de Mgr d'Inguimbert*, Marseille, 1888; *Une correspondance littéraire au XVIIIe siècle entre dom de la Rue, bénédictin... de Saint-Maur et Mgr d'Inguimbert*, Paris, 1888. — *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*,

t. 34-36, *Carpentras*, Paris, 1901; voir M. Duhamel, Introduction, p. XIV-XXXIV. — DTC, t. 7, 1923, col. 1934-1936. — R. Caillet, *Un prélat bibliophile et philanthrope, Mgr d'Inguimbert archevêque-évêque de Carpentras*, Paris, 1952 (la meilleure étude).

Edmundus MIKKERS.

INHABITATION. — Étant donné que la vocation de l'homme, c'est la communion avec Dieu (Vatican II, Constitution *Gaudium et spes*, n. 19) et que cette communion se réalise surtout dans la « koinonia » avec les divines Personnes (1 *Jean* 1, 3), aucun autre aspect du mystère chrétien ne touche de plus près la perfection spirituelle que l'inhabitation. Le concile du Vatican II enseigne que, « par la Révélation divine, Dieu a voulu se manifester et se communiquer lui-même ainsi que manifester et communiquer les décrets éternels de sa volonté concernant le salut des hommes, à savoir de leur donner part aux biens divins qui dépassent toute pénétration humaine de l'esprit » (Constitution *Dei Verbum*, n. 6). Dans cette révélation de son grand amour, Dieu parle aux hommes comme à des amis et s'entretient avec eux pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie (n. 2). Il s'ensuit que la substance de la Révélation c'est justement ce qu'elle nous dit du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, et en particulier leur recherche d'une intime communion avec les hommes *dans l'histoire du salut*. Nous voulons ainsi affirmer que le nœud de la théologie spirituelle c'est l'explication de ce mystère qui domine la vie chrétienne depuis la grâce baptismale jusqu'aux formes les plus élevées de l'expérience mystique. L'inhabitation occupe une grande place dans les sources bibliques, dans la littérature spirituelle, dans l'expérience chrétienne comme dans la réflexion théologique. Tels sont les aspects de cet exposé : I. *Sources bibliques*. — II. *Réflexions théologiques*. — III. *Expérience des mystiques*.

1. SOURCES BIBLIQUES

Bien que l'inhabitation trinitaire soit un « fait » typiquement néotestamentaire, puisque la révélation trinitaire caractérise essentiellement le nouveau Testament, il est cependant nécessaire de recueillir les clartés que peut nous donner l'ancien Testament, puisque l'histoire du salut est une, et qu'elle est en même temps l'histoire de la vie spirituelle et de la sainteté. L'immense progrès que comporte l'économie de la Révélation ne doit pas en faire oublier l'unité. Et si cela est vrai de la révélation du mystère de Dieu en lui-même, c'est également vrai au plan de la perfection spirituelle.

1. Ancien Testament. — Dans l'ancien Testament, deux faits d'importance servent de prélude et de prémisses à la révélation évangélique : la présence de Dieu au milieu de son peuple et le rôle primordial de l'Esprit de Dieu dans l'expérience religieuse.

1° PRÉSENCE DE DIEU. — Ce qui frappe de façon extraordinaire dans l'attitude religieuse d'Israël, c'est la connaissance de la présence de Dieu. Elle est manifeste chez les grands personnages, dans les théophanies publiques, dans les hauts faits de la vie d'Israël, dans les cérémonies cultuelles. Cette présence était la garantie de l'amour particulier et de la protection efficace de Yahvé, mais elle était aussi le signe d'une « consécration », le sceau d'un destin de salut, l'incitation à une réponse d'adoration cultuelle d'amour et de sainteté (*Exode* 19, 5-8; *Lév.* 11, 44-45).

Dieu se manifeste aux patriarches et il fait alliance avec eux. « Je suis El Shaddaï, dit-il à Abraham, marche en ma présence et sois parfait. J'établis mon alliance entre toi et moi » (*Gen.* 17, 1-2). Le dialogue entre Dieu et Abraham à propos de l'imminente destruction de Sodome et de Gomorrhe s'établit sur le ton de la confidence : « Vais-je cacher à Abraham ce que je vais faire? ». « Je suis bien hardi de parler à mon Seigneur, moi qui suis poussière et cendre... » (18, 17 et 27). La Bible souligne que « Yahvé conversait avec Moïse face à face, comme un homme converse avec un ami » (*Exode* 33, 11). Elle insiste beaucoup sur la théophanie de la Tente de réunion. Lorsque Moïse y pénétrait, « la colonne de nuée descendait, se tenait à l'entrée de la Tente et Yahvé s'entretenait avec Moïse » (33, 9). Le peuple se prosternait par respect pour le Seigneur. A la demande d'une présence protectrice Dieu répond : « J'irai moi-même et je te donnerai le repos » (33, 14). Moïse exprime sa confiance en la présence de Yahvé : « Si tu ne viens pas toi-même, ne nous fais pas quitter ce lieu. A quel signe connaîtra-t-on que je jouis de ta faveur, moi et ton peuple? » (33, 15-16). Suit alors, toujours dans le halo d'une présence de Dieu mystérieuse et révélatrice, le récit de la grande vision dans laquelle Dieu conduit Moïse jusqu'à la profonde contemplation de l'être et des perfections divines (33, 18-23). Le texte sacré remarque le visage « rayonnant » de Moïse après son entretien en la présence de Dieu (34, 29-33). On trouve un comportement analogue chez Élie, l'homme qui se tenait devant Dieu (1 *Rois* 17, 1) : Dieu se manifeste à lui dans la grotte de l'Horeb, non dans l'ouragan ni dans le tremblement de terre, ni dans le feu, — signes habituels des théophanies —, mais dans le murmure d'une brise légère (19, 9-13).

La révélation du nom de Yahvé signifie qu'il est présent toujours et partout et qu'il fait route avec son peuple (*Exode* 3, 13-16; 33, 16). La promesse de cette présence toute-puissante, faite à l'occasion de l'alliance (34, 9-10), est renouvelée aux guides du peuple de Dieu : à Josué (*Jos.* 1, 5) et aux juges (*Jug.* 6, 16; *Sam.* 3, 19), aux rois et aux prophètes (2 *Sam.* 7, 9; 2 *Rois* 18, 7; *Jér.* 1, 8). L'enfant de qui, d'après la prophétie d'Isaïe (7, 14), dépendra le salut du peuple, s'appellera *Emmanuel*, c'est-à-dire « Dieu avec nous ». La présence de Dieu, dont l'arche d'alliance est le signe, accompagne le peuple et le guide à travers le désert, et dans le peuple Dieu veut faire sa demeure vivante et sainte. Dieu avait promis de consacrer la Tente de réunion par sa gloire (*Exode* 29, 43) : « J'habiterai au milieu des enfants d'Israël et je serai leur Dieu. Ils sauront alors que c'est moi Yahvé leur Dieu, qui les ai fait sortir du pays d'Égypte pour demeurer parmi eux, moi Yahvé, leur Dieu » (29, 45-46). De fait, quand elle fut achevée, Dieu en prit possession avec sa « gloire » : « La nuée couvrit la Tente de réunion et la gloire de Yahvé remplit la demeure » (40, 34). Ainsi en advint-il encore après la consécration du temple de Salomon (1 *Rois* 8, 10-11). La restauration définitive prophétisée par Ézéchiel est scellée par le retour de la « gloire » de Dieu dans la cité sainte, laquelle s'appellera désormais : « Yahvé est là ». La présence de Dieu, avec tous les bienfaits qu'elle apporte, indique que l'essentiel de l'alliance est réalisée : le Seigneur est devenu le Dieu d'Israël, Israël est devenu le peuple de Dieu (*Éz.* 48, 35).

Ce don de la présence de Dieu a pour effet d'appro-

fondir le sens religieux dans la communauté d'Israël comme dans le cœur de chacun. Elle apporte sécurité et confiance dans la bienveillance et dans l'amitié du Seigneur, dans la lumière de sa face, dans l'amour de son regard : le signe de la bienveillance divine s'exprime dans le fait de trouver grâce à ses yeux (*Exode* 33, 12-13). Son regard donne la félicité (*Ps.* 4, 7) : « Aussi mon cœur exulte, mes entrailles jubilent et ma chair reposera en sûreté » (*Ps.* 16, 9). Tout Israël vit dans l'allégresse parce qu'il marche à la lumière de la face de Yahvé (*Ps.* 89, 16). Il supplie en sa prière : « Que Dieu nous prenne en grâce et nous bénisse, faisant luire sur nous sa face » (67, 2), et il demande que les yeux de Dieu soient toujours ouverts sur sa prière (1 *Rois* 8, 29-52; 2 *Chron.* 6, 20). Et du temple qui est consacré à son culte Dieu déclare : « Mes yeux et mon cœur y seront toujours » (2 *Chron.* 7, 16).

Dans le cœur de l'israélite s'élève alors le désir ardent de rencontrer le visage du Seigneur, en particulier dans son temple : « Comme languit une biche après l'eau vive, ainsi languit mon âme vers toi, mon Dieu. Mon âme a soif de Dieu, du Dieu de vie; quand irai-je voir la face de Dieu? » (*Ps.* 42, 2-3). Et il peut dire au Seigneur : « En toi est la source de vie, par ta lumière nous voyons la lumière » (36, 10). L'orant prie les yeux ouverts levés vers le ciel pour y chercher et rencontrer le regard de Dieu : « J'ai les yeux levés vers toi qui te tiens au ciel » (123, 1); les yeux attentifs comme ceux des serviteurs sur les gestes de leurs maîtres, mais surtout des yeux implorants : « Ainsi nos yeux vers Yahvé notre Dieu, tant qu'il nous prenne en pitié » (123, 2). Comme le don de la présence, la quête de Dieu est source de piété intérieure et de bonheur : « Je garde Yahvé devant moi sans relâche; puisqu'il est à ma droite, je ne bronche pas. Aussi mon cœur exulte » (16, 8-9).

La présence de Dieu constitue beaucoup plus qu'un lien ou un signe extérieur de l'appartenance au peuple de l'alliance. Elle est une affirmation concrète de l'intervention puissante et continuelle de Dieu dans l'histoire du salut; elle souligne en même temps, de la part de l'homme, un sens personnel et communautaire de donation religieuse, d'engagement moral, de contacts profonds avec Dieu. Une véritable communion se réalise. La réalité de cette divine présence s'élargit aux dimensions eschatologiques de la Jérusalem céleste décrite dans l'Apocalypse de saint Jean : « Voici la demeure de Dieu avec les hommes. Il aura sa demeure avec eux; ils seront son peuple et lui, Dieu-avec-eux, sera leur Dieu » (21, 3). Et le Très-Haut répond : « Celui qui a soif, moi, je lui donnerai de la source de vie, gratuitement. Telle sera la part du vainqueur, et je serai son Dieu et lui sera mon fils » (21, 6-7). La sainte cité « qui descendait du ciel de chez Dieu, avec en elle la gloire de Dieu » (21, 10-11), a dans cette gloire la lumière qui l'illumine (21, 23). Les saints « l'adoreront, ils verront sa face et son nom sera sur leurs fronts. De nuit, il n'y en aura plus, ils se passeront de lampe ou de soleil pour s'éclairer, car le Seigneur Dieu répandra sur eux sa lumière » (22, 3-5). La puissance transfiguratrice de la présence de Dieu, qui sera le signe éternel de la parfaite inhabitation dans l'Église céleste, invite à comprendre de la sorte les premiers mots de l'ancien Testament.

2° L'Esprit de Dieu. — La théologie de l'inhabitation dans l'ancien Testament s'appuie aussi essentiellement sur le rôle exceptionnel attribué à « l'Esprit de Dieu », ce qui aide à mieux comprendre le rôle attribué à l'Esprit Saint dans le nouveau Testament. Née de l'expérience du souffle vital et du vent impétueux, la notion biblique d' « esprit de Dieu » demeure liée à celle de l'intimité mystérieuse et de la puissance de l'activité divine. Dans les plus anciens livres de l'ancien Testament l'action de l'esprit en l'homme est d'abord et avant tout violente, subite, momentanée, incitant à agir, mais graduellement le concept s'affine.

On peut relever des effets charismatiques, moraux et messianiques. Les effets *charismatiques* se remarquent habituellement chez les personnes choisies pour une mission spéciale : ainsi les « juges », investis par l'esprit, deviennent des sauveurs irrésistibles d'Israël (cf *Jug.* 3, 10; 6, 34-35; 11, 29).

En effet, la présence plus intime, plus continue de l'Esprit marque les guides habituels du peuple de Dieu. Dieu fait passer une part de l'esprit de Moïse aux soixante-dix anciens (*Exode* 18, 22-25); pareillement, par l'imposition des mains de Moïse, l'esprit de sagesse remplit Josué (*Deut.* 34, 9); par l'onction de Samuel, l'esprit de Yahvé investit David (1 *Sam.* 16, 13); l'esprit d'Élie passe à Élisée, qui est alors reconnu comme son légitime successeur (2 *Rois* 2, 9 et 15); Osée le prophète est « l'homme de l'esprit » (*Osée* 9, 7) : quand il parle, illuminé par l'esprit, il est « la bouche de Yahvé » (*Isaïe* 30, 1-2).

« L'esprit de Dieu » se révèle non seulement comme une *énergie* divine qui guide l'histoire du salut, mais aussi comme une *lumière* surnaturelle qui ouvre l'intelligence à la connaissance du mystère et des intentions de Dieu.

Les effets *moraux* se produisent à l'intime du cœur en y opérant la conversion, la rectitude, la docilité aux commandements de Dieu. L'expérience de la faiblesse humaine appelle « l'esprit de Dieu »; plus elle est vive, plus est ressenti le besoin de « l'esprit » : « Enseigne-moi à faire tes volontés, car c'est toi mon Dieu; que ton souffle bon me conduise par une terre unie » (*Ps.* 143, 10). D'une manière plus profonde on peut dire que « l'esprit de Dieu » apparaît, dans le *Miserere*, par exemple, comme le principe authentique et nécessaire de la piété. Le psalmiste expérimente combien est grande sa condition de pécheur : « O Dieu, crée pour moi un cœur pur, restaure en ma poitrine un esprit ferme » (51, 12). Il sent que toute sa force est dans « l'esprit de Dieu » : « Ne me repousse pas loin de ta face, ne retire pas de moi ton esprit saint. Rends-moi la joie de ton salut, assure en moi un esprit magnanime » (51, 13-14). Plus profonde encore et surtout plus étendue sera l'action de « l'esprit de Dieu » que prophétise Ézéchiel pour les temps messianiques : « Je répandrai sur vous une eau pure et vous serez purifiés... Je vous donnerai un cœur nouveau, je mettrai en vous un esprit nouveau, j'ôterai de votre chair le cœur de pierre et je vous donnerai un cœur de chair. Je mettrai mon *esprit* en vous et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes coutumes... Vous serez mon peuple et moi je serai votre Dieu » (*Éz.* 36, 25-28). C'est déjà le règne de l'Esprit; Jérémie (31, 31-34) l'appelle une « nouvelle alliance ». Plus tard, pour saint Paul, l'économie nouvelle sera celle de l'Esprit Saint répandu sur l'Église et les fidèles (2 *Cor.* 3, 6; *Rom.* 2, 29; 6, 14; 7, 6; 8, 2-4).

Les effets *messianiques* de « l'esprit de Dieu », déjà en gestation dans l'alliance nouvelle et dans le « cœur nouveau » prophétisé par Jérémie et par Ézéchiel,

sont annoncés par Joël comme une inondation de l'esprit : « Je répandrai mon esprit sur toute chair » (3, 1). Sur les adultes et les jeunes gens, sur les fils et les filles, sur les esclaves, les hommes et les femmes, sur tous, aux jours messianiques, « je répandrai mon esprit » (3, 2). Mais la plénitude de l'esprit sera celle répandue sur le Messie, le rejeton à naître de la souche de Jessé : « Sur lui repose l'esprit de Yahvé, esprit de sagesse et d'intelligence, esprit de conseil et de force, esprit de science et de crainte de Yahvé » (*Isaïe* 11, 1-2). La plénitude de l'esprit explique et garantit sa mission de salut non moins efficacement que la bienveillance de Dieu : « Voici mon serviteur que je soutiens, mon élu que préfère mon âme. J'ai mis sur lui mon esprit, pour qu'il apporte aux nations le droit » (42, 1). « L'esprit du Seigneur Yahvé est sur moi, car Yahvé m'a oint. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres » (61, 1). Cet enseignement prend toute sa valeur dans la théologie néotestamentaire de l'inhabitation du Saint-Esprit.

2. **Nouveau Testament.** — Dans le nouveau Testament l'inhabitation se présente sous deux aspects tout à fait connexes mais bien distincts : l'un en quelque sorte statique et l'autre dynamique. L'aspect *statique* est celui d'une union amicale, d'une fruition par connaissance et amour; par l'aspect *dynamique* se réalise la sanctification. Le premier aspect est en quelque manière comme la fin et le fruit du second, puisque les divines Personnes opèrent la sanctification en nous introduisant dans leur communauté d'amour et dans la participation de leur vie.

Dans l'enseignement néotestamentaire l'aspect dynamique de l'inhabitation prend une importance plus grande et l'action de l'Esprit Saint y semble bénéficier d'une attention plus vive; aussi la théologie de l'inhabitation doit-elle être étudiée dans les synoptiques et les *Actes*, comme dans saint Paul et saint Jean.

1° Évangiles synoptiques et Actes. — L'action et la présence sanctifiante de l'Esprit, dans les synoptiques et les *Actes*, sont mises en relief et par rapport au Christ et par rapport aux fidèles. C'est à l'action de l'Esprit qu'est due la conception virginale du Christ (*Mt.* 1, 18-20; *Luc* 1, 35-38); l'Esprit descend sur Jésus au baptême comme pour inaugurer l'œuvre messianique (*Marc* 1, 9-11; *Mt.* 3, 13-17; *Luc* 3, 21-22); il le conduit au désert pour y être tenté par le démon (*Mt.* 4, 1); du désert, toujours sous l'impulsion de l'Esprit (*Luc* 4, 14), Jésus retourne en Galilée où il inaugure la prédication du Royaume (cf *Marc* 1, 14-15). Venu à Nazareth, il s'applique à lui-même la parole d'Isaïe : « L'Esprit du Seigneur est sur moi, car il m'a oint », et il affirme : « Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles ce passage de l'Écriture » (*Luc* 4, 21; *Isaïe* 61, 1). Par la vertu de l'Esprit il opère des miracles et combat le règne de Satan : « Jésus de Nazareth, Dieu l'a oint de l'Esprit Saint et de puissance, lui qui a passé en faisant le bien et en guérissant tous ceux qui étaient tombés au pouvoir du diable » (*Actes* 10, 37-38). Élisabeth fut remplie du Saint-Esprit, de même Zacharie et Siméon (*Luc* 1, 41 et 67; 2, 25-27). Le Christ baptise dans l'Esprit (3, 16); l'Esprit parle par les apôtres qu'il transforme en témoins intrépides de Jésus (*Mt.* 10, 20). On pourrait appeler les *Actes* l'Évangile de l'Esprit Saint, car à tout moment ils parlent de son action sanctifiante et charismatique. Le nouveau Testament, dans l'effusion et les effets de l'Esprit, souligne l'actualisation du plan salvifique (*Actes* 1, 5-8; 2, 17-21) : « Exalté par la droite de Dieu, Jésus a reçu du Père l'Esprit Saint, objet de la promesse, et l'a répandu. C'est là ce que vous voyez et entendez » (2, 33).

2° Saint Paul. — La doctrine paulinienne est fortement christocentrique. Elle semble porter principalement l'attention sur la place occupée par le Christ dans l'actualisation de l'histoire du salut. La théologie de l'inhabitation doit tenir compte de cette perspective. Toutefois, la pensée de Paul se meut dans une ambiance évidemment trinitaire et c'est seulement à la lumière de l'inhabitation trinitaire qu'il nous introduit très fortement dans sa théologie du salut et de la sainteté.

La synthèse très dense de la lettre aux Éphésiens sur la « sagesse » dans le mystère du Christ peut servir de guide pour comprendre les lignes fondamentales de l'enseignement de Paul. Dieu est le Père de notre Seigneur Jésus-Christ (*Éph.* 1, 3-17); dans son amour, pour que soit magnifiée la gloire de sa grâce (1, 6) et actualisé son dessein salvifique (1, 11), il a remis au Christ, son Bien-aimé, l'adoption, la rédemption des péchés, l'héritage céleste (1, 6-14); en lui et avec lui nous revivons, nous ressuscitons et il nous fait asseoir aux cieux (2, 5-6). Tout cela, le Père le réalise en son Fils ressuscité des morts, glorifié, unissant toutes choses en lui et en les plaçant sous ses pieds (1, 10), le constituant Tête de l'Église son corps et Plénitude (1, 19-23). En lui, il nous a marqués du sceau de l'Esprit Saint (1, 13); en lui, nous avons tous accès au Père en un même Esprit (2, 18); en lui, avec toute l'Église, nous grandissons dans la construction de la demeure de Dieu dans l'Esprit (2, 21-22). La vie divine doit se développer; c'est ce qui advient lorsque le Père de toute paternité nous illumine en son admirable plan de salut (1, 18-19), nous fortifie par son Esprit dans l'homme intérieur, fait habiter le Christ en nous par la foi, nous enracine dans la charité, nous baigne dans la pleine connaissance du mystère du Christ et spécialement de son amour, pour que nous puissions entrer dans toute la Plénitude de Dieu (3, 14-19).

Comme on le voit, il s'agit là d'un prodigieux dynamisme de salut qui concerne le Christ et l'homme intérieur, qui est actualisé par les divines Personnes et qui tend à promouvoir la communion avec elles. L'activité du Père s'est concrétisée dans le don et l'envoi du Fils et de l'Esprit, mais elle est aussi le terme ultime de la prière et de toutes nos relations filiales; les caractères particuliers de l'action du Père relèvent tous de son amour miséricordieux pour l'homme, mais tout se ramène finalement à l'amour unique dont il aime le Fils envoyé dans le monde.

Pour comprendre la valeur trinitaire de l'œuvre salvifique du Christ, il faut se souvenir que le Jésus de Paul n'est pas d'abord celui de la kénose (*Phil.* 2, 8) et de la ressemblance à la chair de péché (*Rom.* 8, 3). Le Christ de Paul est celui en qui et par qui ont été créées toutes choses et en qui elles subsistent (*Col.* 1, 16-18); image du Dieu invisible, premier-né de toute créature (1, 15; cf 2 *Cor.* 4, 4), « resplendissement de sa gloire, effigie de sa substance », en qui il a parlé, en qui il a fait les siècles, parole puissante qui soutient l'univers (*Héb.* 1, 2-3); il est celui en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse, en qui habite corporellement toute la Plénitude de la Divinité, et de cette Plénitude nous sommes devenus participants en lui (*Col.* 2, 3-9). Le

Christ est aussi puissant par la vertu de Dieu (2 *Cor.* 13, 4) et il est constitué Fils de Dieu « avec puissance selon l'Esprit de sainteté » (*Rom.* 1, 4); il siège à la droite de la Majesté au plus haut des cieux (*Héb.* 1, 3), devenu l'Adam céleste, l'Esprit vivifiant (1 *Cor* 15, 45). Tel est le Christ « définitif », et c'est à son image que par une divine prédestination nous sommes appelés à être conformés (*Rom.* 8, 29). Il habite par la foi dans nos cœurs (*Éph.* 3, 17), il est devenu pour nous justice et sanctification (1 *Cor.* 1, 30), il est notre vie, cachée maintenant en Dieu, mais qui sera un jour révélée, nous transfigurant aussi dans la gloire (*Col.* 3, 2-4); c'est le Christ que nous avons revêtu (*Gal.* 3, 27), le vrai homme nouveau selon lequel nous devons être renouvelés dans la sainteté et la vérité (*Col.* 3, 20; *Éph.* 4, 24). En lui, nous sommes vitalement entés, comme des rejetons sur un tronc, pour former un seul plant (*Rom.* 6, 5). Le Christ est constitué la Tête de l'Église, d'où le corps tout entier reçoit le mouvement et en qui il grandit en agissant dans la vérité et la charité (*Éph.* 2, 21; 4, 12-16). Oui, en lui, le Père nous a tout donné (*Rom.* 8, 32).

Paul pouvait à juste titre exulter « en attendant la bienheureuse espérance et l'apparition de la gloire de notre grand Dieu et Sauveur, le Christ Jésus » (*Tite* 2, 13). Dans cette théologie du Fils Bien-aimé nous pouvons saisir tout le sens de « l'accès auprès du Père », qui est le fruit et la substance de l'œuvre de Jésus (*Éph.* 2, 18), et de la parfaite inhabitation glorieuse de Dieu en tous, lorsque le Fils aura remis toutes choses à son Père, après les avoir réunies en lui (1 *Cor.* 15, 28). La valeur trinitaire de l'amour sans égal et éternel par lequel le Père nous unit à lui dans le Christ (*Rom.* 8, 39), n'en est pas moins riche de sens. En conclusion, de même que le don du Fils nous donne accès à la communion du Père, ainsi notre vie « dans le Christ Jésus » est en même temps communion de frères avec le Premier-né (*Rom.* 8, 29) et communion de fils au Père.

La tâche accomplie par l'Esprit Saint, selon la théologie paulinienne, n'est ni moins grande ni moins riche de signification trinitaire. Avec toute la tradition vétérotestamentaire sur « l'esprit de Dieu » et spécialement avec l'expérience vivante et abondante de l'Église et de ses communautés, le rôle de l'Esprit devait nécessairement s'imposer. Rappelons brièvement ses différentes activités mentionnées par saint Paul.

L'Esprit Saint est le don du Père et du Fils, car il est appelé Esprit de Dieu et aussi Esprit du Christ (1 *Thess.* 4, 8; *Rom.* 8, 9-11; 1 *Cor.* 3, 16-17; 6, 11, etc). Il est donné avec surabondance dans le baptême (*Tite* 3, 5-7) et nous en avons été abreuvés (1 *Cor.* 12, 13). Il est l'Esprit d'adoption filiale; infus en nos cœurs, il crie « Abba, Père » (*Gal.* 4, 6; *Rom.* 8, 15) et il rend témoignage à notre esprit que nous sommes fils de Dieu (*Rom.* 8, 16). Nous recevons l'Esprit comme un gage de l'héritage céleste (2 *Cor.* 1, 22; 5, 5; *Éph.* 1, 13). Il vient en nos cœurs pour y répandre la charité. Il aide notre faiblesse et prie en nous, nous inspirant ce que nous devons demander, car il sait ce qui plaît à Dieu, connaissant les tendances profondes de nos cœurs (*Rom.* 8, 27). Il scrute toutes les profondeurs de Dieu et il les manifeste en enseignant la sagesse cachée dans le mystère et inaccessible à l'homme. L'homme terrestre, fermé aux choses de l'Esprit, n'accueille pas, car cela lui paraît sottise, ce que l'homme spirituel en revanche accueille, et qui lui est communiqué « en langage d'esprit » et par l'Esprit lui-même (1 *Cor.* 2, 10-15).

L'Esprit habite en l'homme comme dans un temple (1 *Cor.* 6, 19). Il sanctifie non seulement l'esprit mais aussi le corps (1 *Cor.* 6, 19; 2 *Cor.* 6, 16), dans lequel il dépose le germe de la résurrection glorieuse (*Rom.* 8, 11). Précisément parce qu'il est l'Esprit du Christ, il communique à l'homme l'appartenance au Christ (*Rom.* 8, 9); il devient le principe moteur des vrais fils de Dieu (8, 14); il rend les hommes spirituels (8, 9), il les transforme en quelque sorte en Dieu, car « celui qui s'unit au Seigneur n'est avec lui qu'un seul esprit » (1 *Cor.* 6, 17). L'homme passé complètement sous sa domination est enrichi et embelli des « fruits de l'Esprit », qui sont le signe d'une féconde maturité du chrétien (*Gal.* 5, 22). C'est le propre de l'Esprit de fortifier « l'homme intérieur » en lui donnant l'amour, la connaissance et la plénitude de Dieu (*Éph.* 3, 16). Les charismes sont aussi des dons multiples de l'Esprit; il les accorde à son gré pour l'édification du Corps du Christ (1 *Cor.* 12, 4-11). Paul leur attribue une grande valeur; il les présente en étroite harmonie avec la prédication et l'acceptation de l'Évangile (1 *Thess.* 1, 5-10; 1 *Cor.* 2, 4).

L'Esprit Saint domine donc toute l'existence chrétienne et en détermine le développement : il est l'Esprit de la justification et de la sanctification (1 *Cor.* 6, 11), de la révélation essentielle, de la prière intérieure, de l'espérance eschatologique, de la consolation intime, de la liberté spirituelle, de la maturité chrétienne, de l'unité du Corps mystique. Et comme il est pour nous le don du Père et du Fils, ainsi, en se rendant toujours plus maître de notre agir, il nous conduit à vivre une vie filiale dans le Christ, en un colloque familier d'amour avec le Père. Pour Paul, la vie du chrétien et de la communauté ecclésiale se développe dans la lumière trinitaire. La clausule finale de la deuxième épître aux Corinthiens en est comme le programme : « La grâce du Seigneur Jésus-Christ, l'amour de Dieu et la communion du Saint-Esprit soient avec vous tous » (13, 13).

3° Saint Jean. — Dans saint Jean l'enseignement sur l'inhabitation est particulièrement clair : sa théologie est toujours centrée sur le Fils dans ses relations avec le Père; les relations avec l'Esprit Saint et avec nous sont constamment présentées dans ce contexte. La communion entre la Trinité et l'homme est, pourrait-on dire, comme le noyau du message johannique aux Églises. Dans le prologue de la première lettre de Jean l'attention se porte toute sur l'expérience immédiate de la vie éternelle qui était près du Père, qui est venue et s'est manifestée aux hommes, le Verbe de vie. L'évangéliste, comme son message en témoigne, veut communiquer aux Églises la vérité et la joie de cette expérience, qui est la communion avec le Père et le Fils; pour Jean, être en communion avec les apôtres, c'est l'être avec le Père et le Fils. Le mot « communion », *koinonia*, exprime la communauté des biens, des pensées, des sentiments, de la vie, dans une immanence mutuelle où la transcendance de Dieu est sauve, mais qui manifeste en même temps les relations vitales existant entre l'âme et les divines Personnes (1 *Jean* 1, 1-4). A juste titre, le concile du Vatican II (Constitution *Dei Verbum*, n. 1) a repris ces paroles de Jean pour affirmer le caractère de communion de la Révélation divine et du dessein de salut.

A la catégorie de « vie » il faut joindre celles de « lumière » et de « vérité », et en conséquence celles de « foi » et d' « agapè ». Toutes ces catégories resplendissent de la lumière trinitaire. Pour Jean, le Fils de Dieu est essentiellement le Verbe qui révèle le Père (*Jean* 1,

1 et 9) : à ce titre, il a été envoyé et il est venu demeurer avec nous (1, 14). Lui seul, il nous apporta la grâce et la vérité, parce que, seul, le Fils unique de Dieu qui est dans le sein du Père a vu Dieu et l'a révélé (1, 17-18). Jésus a consacré sa vie à cette mission, il l'a fidèlement remplie, suivant le témoignage qu'il en a rendu lui même devant son Père et ses apôtres : « Je t'ai glorifié sur la terre, j'ai achevé l'œuvre que tu m'avais donnée à faire... J'ai manifesté ton nom aux hommes » (17, 4 et 6). Pour Jean, cela équivaut à donner la vie éternelle car « la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et ton envoyé » (17, 3). Puisque posséder la vérité ou posséder la vie, c'est pratiquement la même chose, le contenu trinitaire de ce don manifeste l'importance de l'inhabitation dans la vision théologique de Jean. Ainsi, le Christ, Verbe et Fils, « voie, vérité et vie » (14, 6), est tellement uni au Père et dans le Père, par ses paroles et par ses œuvres, que celui qui le voit voit le Père non seulement dans la vision éternelle mais déjà dans la vie présente, dans la foi (14, 5-11).

La connaissance johannique, c'est la possession et l'union; c'est aussi l'*agapè*. Du reste, la vraie charité engendre la connaissance : « L'amour est de Dieu et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Celui qui n'aime pas n'a pas connu Dieu, car Dieu est amour » (1 *Jean* 4, 7-8). L'immanence réciproque de Dieu et de l'homme est la caractéristique de la charité : « Dieu est Amour; celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu » (v. 16). Pour Jean, l'amour est une exigence de donation, et non pas seulement de jouissance tranquille et heureuse : « Oui, Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que tout homme qui croit ne périsse pas mais ait par lui la vie éternelle » (*Jean* 3, 16); ce qui est répété fortement dans 1 *Jean* 4, 9-10.

Il y a donc là un réseau vivant de réalités entre révélation, parole, vérité, foi, amour, et en chacune d'elles l'âme est en communion avec le Père et le Fils. Le discours après la Cène illustre particulièrement cet échange. Les termes qui entrent en jeu dans cette communion sont les divines Personnes et l'homme. Jésus est dans le Père et le Père est en lui. C'est une vérité que la foi doit professer (*Jean* 14, 9-11); croître dans la possession de cette vérité, c'est progresser dans la vie du Fils et du Père (14, 19-20), ce qui devient source inépuisable de joie (15, 11; 16, 22). Jésus ne fait qu'un avec sa parole qui révèle le Père, il ne fait qu'un aussi avec l'amour dont le Père et lui s'aiment mutuellement, selon sa parole. De manière analogue, notre amour accueille les paroles par lesquelles Jésus nous parle du Père, de l'amour du Père pour son Fils et pour nous.

Telle est la substance de notre vie dans la Trinité et telle est la substance de notre foi salvifique : « Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru » (1 *Jean* 4, 15-16). Dans ce contexte prennent tout leur relief les paroles par lesquelles Jésus révèle le mystère de l'inhabitation trinitaire : « Celui qui a mes commandements et qui les garde, voilà celui qui m'aime, et celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et me manifesterai à lui... Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons chez lui notre demeure » (14, 21-23). La venue et la demeure en nous du Père et du Fils ne sont pas le privilège d'une expérience mystique, qui serait rare. Même sans avoir une résonance psychologique particulièrement intense, elles sont l'effet de la foi et de l'amour avec lesquels nous accueillons pleinement et vitalement le dessein salvifique du Père réalisé dans le Christ.

L'enseignement johannique sur le Saint-Esprit prend ainsi tout son relief. L'Esprit réalise notre renaissance en dehors de toute loi de génération charnelle, car ce qui est né de l'Esprit est esprit (3, 6-8). Le Christ glorifié répand avec abondance sur les croyants des fleuves d'eau vive rejaillissant jusqu'à la vie éternelle (7, 38-39). De même, le Christ retourné au Père envoie à l'Église pour qu'il demeure toujours en elle « l'Esprit de vérité que le monde ne peut recevoir, parce qu'il ne le voit ni ne le connaît; vous, vous le connaissez, parce qu'il demeure avec vous et qu'il est en vous » (14, 17). L'Esprit est donc, selon les paroles du Seigneur, un dynamisme sanctificateur et, pour cela, il revendique le Mystère de vérité et d'amour actualisé et communiqué dans le Christ (cf 16, 7-11). Il a en réalité une mission précise : glorifier le Fils, en prenant tout ce que le Fils a reçu du Père, principe fontal de vie et de vérité, pour le faire pleinement connaître par l'entremise des apôtres et de l'Église (16, 13-15). Précisément, par cette mission d' « introduction », par cette « connaissance » qui est typique de la doctrine johannique, dans cette « vérité » salvifique, l'Esprit Saint qui nous est donné comme une onction intérieure pour illuminer et préserver (1 *Jean* 2, 20 et 27), est le signe et le sceau de l'inhabitation divine : « A ceci nous savons qu'il demeure en nous, à l'Esprit qu'il nous a donné » (3, 24).

C'est bien dans un contexte d'inhabitation trinitaire qu'il convient de comprendre les instances faites par Jésus aux apôtres pour qu'ils demeurent en lui et dans son amour (*Jean* 15, 4 et 9) et, plus encore, celles qu'il adresse au Père pour qu'il introduise les apôtres et l'Église dans le cercle de l'unité du Père et du Fils : « Afin que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, afin qu'eux aussi soient un en nous... Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un et que le monde sache que je les ai aimés comme tu m'as aimé » (17, 21-23). La prière de Jésus n'exprime pas seulement une demande, mais elle annonce la réalisation parfaite du dessein de salut; elle se termine sur la vision de la vie éternelle des fidèles avec lui, dans la contemplation bienheureuse de la gloire que le Père lui a donnée éternellement dans son amour, qui est la contemplation de la nature divine que le Père communique au Fils par sa génération éternelle (17, 24). En cette vision qui rendra l'âme semblable à Dieu (1 *Jean* 3, 2), l'inhabitation trinitaire sera parfaite.

Conclusion. — La vision biblique des rapports entre Dieu et l'homme trouve dans l'inhabitation trinitaire son expression la plus parfaite; elle suit une courbe ascendante de l'ancien au nouveau Testament. La présence de Dieu au milieu de son peuple connaît son point culminant dans la venue du Fils unique qui « dresse sa tente » parmi nous dans la réalité de notre chair. L'Esprit de Dieu est annoncé de plus en plus clairement comme le principe intérieur de vie, répandu avec plénitude dans le Christ et qui s'est ensuite répandu avec abondance, par le Christ glorifié, sur toute l'Église. Le Verbe, le Fils unique, a révélé et communiqué

la vie qui était près du Père, ses secrets d'amour, sa gloire, par l'Esprit qui scrute toutes les profondeurs de Dieu.

La foi, c'est croire à l'amour du Père qui se communique dans le Fils, et qui se fait clarté et sagesse dans l'action intérieure de l'Esprit. Tout l'homme, intelligence et amour, entre dans la profondeur du mystère de Dieu et il vit sa vie de communion avec les divines Personnes. Logiquement l'inhabitation trinitaire domine toute la vie spirituelle des fidèles et de l'Église.

2. RÉFLEXION THÉOLOGIQUE

Le mystère de l'inhabitation a attiré l'attention constante des théologiens. Aujourd'hui nous parlons habituellement de l'inhabitation en traitant de la grâce; autrefois, on en traitait dans le contexte de la théologie trinitaire, à propos des « missions » et des « processions temporelles » des divines Personnes. La diversité du contexte n'est pas sans intérêt lorsque surgissent des problèmes théologiques aux incidences spirituelles. Le contexte trinitaire nous semble le plus riche, encore qu'il soit le plus complexe. Il éclaire mieux le mystère de l'homme en relation immédiate avec le mystère trinitaire et il met plus en évidence l'unité de la connaissance théologique en reliant la théologie spirituelle à la révélation du plus profond mystère de Dieu.

1. **Problématique complexe.** — La grande diversité des solutions présentées par les théologiens montre bien la complexité de la question. D'où vient-elle? Dans l'inhabitation on doit rendre raison d'une présence vraie, réelle, mais en même temps spéciale de la Trinité dans l'âme; présence profondément différente de la présence ordinaire ou « d'immensité », par laquelle Dieu, cause première et universelle, est intimement présent à toute créature, la conserve dans l'être et la meut. La présence dont il est question dans l'inhabitation est une réalité complexe, où entrent de nombreux éléments difficiles à analyser. L'action de Dieu est évidemment la cause de cette présence et de cette union. Des effets ou dons surnaturels sont nécessairement et essentiellement liés à la présence des Personnes divines. Les opérations de l'âme, telles que la connaissance et l'amour, ont pour objet Dieu Un et Trine. Chacun de ces éléments peut être diversement considéré. En effet, l'opération causale de la présence est-elle une « efficience » commune de Dieu ou bien une causalité spéciale? Doit-on l'attribuer à Dieu cause commune ou la rapporter aux Personnes divines comme telles? Quels effets et quels dons sont connexes à la présence de Dieu, et sont-ils en rapport avec chacune des Personnes présentes? Ou encore, le terme de nos opérations surnaturelles de connaissance et d'amour est-il l'unique essence de Dieu ou bien ce terme est-il approprié aux Personnes? Ces quelques questions font comprendre la complexité des problèmes; on pourrait en ajouter d'autres non moins délicats, tels la connaissance de la vie trinitaire, la nature des missions invisibles des Personnes, la nature de la grâce, la structure et l'évolution de notre activité immanente, etc. Le terrain est donc hérissé de difficultés, d'autant plus que la rareté des documents du magistère de l'Église sur ce point est notoire.

Rappelons pourtant les encycliques *Divinum illud munus* de Léon XIII et *Mystici corporis* de Pie XII. Le premier document (9 mai 1897; ASS, t. 29, p. 644-658) expose la doctrine de la présence et de la puissance de l'Esprit Saint dans l'Église, à travers les diverses activités par lesquelles s'opère la sanctification du Corps mystique et de ses membres. Sur la nature intime de l'inhabitation l'encyclique reste dans les généralités, mais donne quelques précieuses lumières qui ont attiré l'attention des théologiens.

Praeterea Deus ex gratia insidet animae justae tamquam in templo, modo penitus intimo et singulari; ex quo etiam sequitur ea necessitudo caritatis, qua Deo adhaeret anima conjunctissime, plus quam amico amicus possit benevolenti maxime et dilecto, eoque plene suaviterque fruitur. Haec autem mira conjunctio, quae suo nomine *inhabitatio* dicitur, conditione tantum seu statu ab ea discrepans qua caelites Deus beando complectitur, tametsi verissime efficitur praesenti totius Trinitatis numine, ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus (*Jean* 14, 23), attamen de Spiritu Sancto tamquam peculiaris praedicatur (n. 13-14, p. 653).

En plus de la théologie de l'appropriation en général et de l'appropriation de l'inhabitation au Saint-Esprit, parce qu'il est Amour, on trouve dans ce texte quelques précisions importantes. L'inhabitation est le fait de l'action commune de toute la Trinité : « efficitur praesenti totius Trinitatis numine »; c'est une présence par grâce : « ex gratia insidet animae justae », et aussi une présence par amour, un amour d'amitié, qui unit l'âme à Dieu plus intimement que n'importe quelle amitié, si parfaite soit-elle, et qui donne à l'âme une fruition de Dieu totale et délicieuse : « eoque plene suaviterque fruitur »; enfin, il y a une substantielle identité de l'inhabitation de la terre avec celle de la gloire, si l'on tient compte des différences de condition et d'état : « conditione tantum seu statu ab ea discrepans ». L'inhabitation céleste est réalisée dans la vision et dans l'amour béatifiques. Ces indications sont déjà significatives, d'autant qu'il est d'abord parlé d'intime union par amour.

L'encyclique *Mystici corporis* (29 juin 1943; AAS, t. 35, p. 193-248) développe davantage le thème de l'inhabitation. Pie XII insiste sur l'obscurité de cette vérité, « multa obstare velamina », et il loue la confrontation d'opinions diverses qui peut permettre d'approcher davantage de la vérité (p. 231-232).

L'encyclique établit les frontières d'une recherche conforme à la foi : « Omnem nempe rejiciendum esse mysticae hujus coagmentationis modum, quo christifideles, quavis ratione, ita creatarum rerum ordinem praetergrediantur, atque in divina perperam invadant, ut vel una sempiterni Numinis attributio de iisdem tamquam propria praedicari queat. Ac praeterea certissimum illud firma mente retineant, hisce in rebus omnia esse habenda Sanctissimae Trinitati communia, quatenus eadem Deum ut supremam efficientem causam respiciant » *(ibidem)*.

Toute forme, plus ou moins déguisée, de panthéisme rejetée, ainsi que toute causalité efficiente exclusive dans les divines Personnes, l'encyclique décrit l'inhabitation de façon assez nuancée : « Inhabitare quidem divinae Personae dicuntur, quatenus in creatis animantibus intellectu praeditis imperscrutabili modo praesentes, ab iisdem per cognitionem et amorem attingantur, quadam tamen ratione omnem naturam transcendente, ac penitus intima et singulari » *(ibidem)*. Pour concrétiser quelque peu la doctrine, l'encyclique recourt à la méthode de l'analogie de la foi, spécialement à la lumière de la fin ultime surnaturelle, en se reportant au texte de Léon XIII qui parle de l'inhabitation dans

la vision béatifique. Et Pie XII conclut : « Qua quidem visione, modo prorsus ineffabili fas erit Patrem, Filium Divinumque Spiritum mentis oculis superno lumine auctis contemplari, divinarum Personarum processionibus aeternum per aevum proxime adsistere, ac simillimo illi gaudio beari, quo beata est sanctissima et indivisa Trinitas » *(ibidem)*. Certes, les indications de l'encyclique sont très sobres, mais elle insiste sur la connaissance et l'amour, sur la vision des divines Personnes et des processions, sur la participation à la joie et à la béatitude de la Trinité; elle semble mettre ainsi en plus grand relief les rapports qui dérivent dans la ligne « opérative ».

Le concile du Vatican II, de son côté, fait diverses allusions à la doctrine de l'inhabitation à peu près toujours dans un contexte ecclésial; il se limite aux affirmations scripturaires et il ne présente aux théologiens aucun élément vraiment nouveau de recherche (cf constitution *Lumen gentium*, n. 4, 7, 12, 39, 40-42; *Gaudium et spes*, n. 21).

Les nombreuses opinions divergentes des théologiens pourraient faire croire que l'ensemble de la question demeure incertain et discuté. Il n'en est rien. Les vérités essentielles de la théologie et de la vie spirituelle sont de « possession tranquille ». Il suffit d'en énumérer quelques-unes : le *fait* de l'inhabitation; le fait que les *trois* Personnes habitent l'âme; que les trois Personnes *elles-mêmes* sont présentes, et pas seulement des dons sanctifiants; la *connexion* nécessaire et efficace entre la grâce et l'inhabitation; l'importance de la *connaissance* et de l'*amour*, au moins au niveau des « habitus »; la nécessité d'une *action*, — qui est commune aux trois Personnes —, pour réaliser la présence; la distinction profonde entre l'inhabitation et la *présence commune*, dite « d'immensité ».

Telles sont les données communément admises sur l'inhabitation. Ce que les théologiens n'ont pas réussi à trouver, c'est une solution satisfaisante à la « ratio formalis » de l'inhabitation; autrement dit, la « cause » précise pour laquelle l'inhabitation est une présence *réelle* et en même temps une présence *spéciale des personnes divines elles-mêmes*. Les théologiens ont apporté les solutions les plus diverses, indépendamment des écoles auxquelles ils appartenaient. Nous résumerons ici, aussi objectivement que possible, les principales tendances et solutions, à quoi nous ajouterons une synthèse sommaire de la pensée de saint Thomas d'Aquin, auquel se réfèrent aujourd'hui encore, communément, les théologiens, du moins sur ce point, malgré la diversité d'interprétations.

2. **Principales opinions des théologiens.** — Sur ce sujet la bibliographie est très riche. Nous exposerons les positions diverses des principaux auteurs depuis le concile de Trente jusqu'à nos jours (pour S. Thomas, cf. § 3).

Pour un regard d'ensemble, on peut consulter principalement : Enrico di Santa Teresa, *Proprietà o appropriazione?*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 4, 1950, p. 239-290. — J. Trütsch, *SS. Trinitatis inhabitatio apud theologos recentiores*, Trente, 1949. — T. Urdanoz, *Influjo causal de las divinas Personas en la inhabitación en las almas justas*, dans *Revista española de teología*, t. 8, 1948, p. 141-202. — Victorino Rodriguez, *Inhabitación de la SS. Trinidad en el alma en gracia*, dans *La Ciencia tomista*, t. 86, 1959, p. 65-115. — M. Flick et Z. Alszeghy, *Il Vangelo della grazia*, Rome, 1964, p. 454-498, 530-592.

Vues dans leur ensemble, les opinions des théologiens pourraient être ramenées à trois groupes.

1) Quelques-uns ont cru trouver dans la *causalité* divine la réalité et le caractère spécifique de la présence trinitaire : ou en se contentant de l'*efficience commune*, ou en recourant à une causalité plus adaptée, telle la causalité *exemplaire*, ou encore à une certaine causalité *quasi-formelle* qui concerne les effets ou les dons sanctifiants et renvoie aux Personnes elles-mêmes.

2) D'autres ont voulu voir la raison formelle de la présence réelle ou spéciale dans une soi-disant « ligne opérative », c'est-à-dire dans les opérations surnaturelles de connaissance et d'amour dont la Trinité est l'objet et le terme. Ils disent bien que l'essentiel, c'est le rapport à Dieu comme « objet », mais ce rapport peut n'être qu'un simple *habitus* de la grâce, de la charité, de la sagesse, sans exiger d'opérations actuelles, du moins au stade imparfait de l'inhabitation. Ces théologiens, pour accentuer l'efficacité de la présence par connaissance et amour, ont coutume de dire que si par impossible Dieu n'était pas réellement présent par immensité dans la créature raisonnable, la connaissance et l'amour suffiraient à l'y rendre réellement présent.

3) D'autres enfin maintiennent que la *ratio formalis* de la présence trinitaire, réelle ou spéciale, c'est la *connaissance quasi-expérimentale* de Dieu, c'est-à-dire la connaissance et l'amour (habituels ou actuels); mais que la *réalité* de cette présence ne se peut expliquer en un rapport objectif, c'est-à-dire d'opération, si l'on ne présuppose pas la présence réelle par immensité. C'est une voie moyenne entre les deux précédentes.

Pour avoir un cadre plus précis, il sera bon d'employer la méthode habituellement suivie et de présenter ces opinions en prenant Dieu ou comme *principe* ou comme *terme* de la présence.

1° En considérant DIEU COMME PRINCIPE, c'est-à-dire comme cause de la grâce et de l'inhabitation, on peut mentionner les opinions suivantes :

1) L'inhabitation comme *présence réelle* est expliquée, en dernière analyse, par la seule *efficience divine*, présentée sur le même plan que l'efficience divine commune qui fonde la présence d'immensité. Dans l'inhabitation, la production de la grâce est évidemment un effet spécial. La grâce, avec la connaissance et l'amour, ont en propre d'unir l'âme à Dieu également dans la ligne de l'opération et dans celle de l'affection; toutefois cette nouvelle présence ou union ne peut expliquer à elle seule la *réalité* de la divine présence. Cette opinion est communément attribuée à Gabriel Vazquez † 1604 (*Commentarii... in* I *Partem S. Thomae*, disp. 30, c. 3; disp. 119, c. 2-3).

2) L'opinion de Vazquez a été à peu près complètement abandonnée, parce qu'elle semble réduire l'inhabitation à la seule présence commune d'immensité. Pourtant, ceux qui ont continué à chercher dans la ligne de la causalité divine ont pensé mieux résoudre la question en insistant sur la notion de *cause exemplaire* et surtout *quasi-formelle*. Denys Petau † 1632 a cru voir cette solution dans la théologie des Pères grecs, exprimée de façon significative par l'image bien connue du « sceau ». Petau pense que ce n'est pas la grâce créée qui sanctifie « formellement », mais plutôt le Saint-Esprit. Ce qui se produit par un contact immédiat, « per seipsum propriamque substantiam » (*Dogmata theologica. De Trinitate*, lib. VIII, c. 5, n. 3).

3) Mathias-Joseph Scheeben † 1888 semble adopter substantiellement la même opinion en ce qui concerne l'union immédiate, « sigillative » et quasi-formelle. Mais il parle de toutes les Personnes divines, et non pas seulement du Saint-Esprit. Il semble exiger aussi une causalité productrice spéciale pour réaliser cette union, laquelle devrait produire les relations et les propriétés personnelles de la Trinité dans l'âme. Par l'action divine, « la procession de la Personne est reproduite selon son caractère spécifiquement divin, si cette Personne apparaît comme un sceau, qui, imprimé à la créature, reproduit en elle sa particularité divine et hypostatique » (*Mysterien des Christentums*, Fribourg-en-Brisgau, 1865; trad. A. Kerkvoorde, *Les mystères du christianisme*, ch. 2, § 28, Bruges-Paris, 1949, p. 161).

La charité, par exemple, continue dans l'âme l'effusion de l'amour personnel de Dieu; par la sagesse, le Verbe s'imprime en nous comme une manifestation du Père. Par cette « sigillation » s'expriment non seulement la nature divine mais aussi les « propriétés personnelles », c'est-à-dire les termes immanents en la nature de Dieu et qui en procèdent; de la sorte, les Personnes divines, et quant à leur nature et quant à leurs caractéristiques propres, entrent en relation intime et vitale avec l'âme, s'unissant à l'âme, pénétrant sa vie, se donnant et se manifestant à elle (M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik. Gotteslehre*, édition critique, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1948, n. 125 svv, 1069).

4) Paul Galtier † 1961 présente une solution toute semblable. Encore qu'il rejette tout lien particulier avec le Saint-Esprit, il retient pourtant avec Petau que l'on peut dire que l'Esprit est la cause formelle de notre sanctification et de notre filiation adoptive plus encore que le don créé de la grâce, étant donné que l'existence de la grâce créée s'explique par la présence des Personnes divines, et non *vice versa*. La grâce ne peut être un simple effet de l'efficacité : « Image de Dieu en nous, elle n'y est produite que par l'application directe et immédiate que les Personnes nous font de leur substance » (*L'habitation en nous des trois Personnes*, Paris, 1928, et Rome, 1950, p. 218).

5) On peut rapprocher de cette explication celle de Maurice de la Taille † 1933. Il appelle la causalité une « actuation créée par Acte incréé » (dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 253-268, 297-325). Il voit cette actuation dans l'union hypostatique, dans la vision béatifique et dans la grâce. L'acte confère la perfection en *se communiquant* et en *s'unissant*; ce n'est donc pas précisément par efficience, même si celle-ci est requise. Dans l'ordre naturel, une telle communication ou union comporte toujours une mutuelle dépendance de l'acte et de la puissance, donc une imperfection; mais dans l'ordre surnaturel, il peut en être autrement. Dans l'union hypostatique l'acte actuant, c'est l'être du Verbe qui s'unit la nature humaine du Christ. Dans la vision béatifique, l'essence divine par la lumière de gloire actue immédiatement et par elle-même l'intellect, se l'unissant dans l'ordre intelligible. Analogiquement, dans la « déification » par la grâce, l'âme est actuée par le Principe vital incréé, qui, en se communiquant à l'âme *sans l'informer*, lui donne la puissance radicale à la vie divine, qui a pour terme la vision béatifique.

6) Karl Rahner, indépendamment de l'étude de M. de la Taille, est parvenu à une analyse semblable, encore que ses présupposés gnoséologiques généraux, lorsqu'ils s'appliquent à la connaissance de Dieu par grâce et à la vision béatifique, présentent des particularités (*Zur scholastischen Begrifflichkeit der ungeschaffenen Gnade*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 63, 1939, p. 137-156).

7) L'opinion de M. Flick et Z. Alszeghy (*Il Vangelo della grazia*, p. 493-498) est très proche de celle de K. Rahner. Ces auteurs croient cependant devoir insister sur les implications profondes et complexes de l'amitié surnaturelle, qui comporte non seulement les exigences d'une communication interpersonnelle entre Dieu et l'âme dans la plénitude de la connaissance, de l'amour et de la possession joyeuse, mais comporte aussi, au préalable, un changement ontologique dans le sujet dès le simple état de grâce et avant les opérations, auxquelles cependant cette amitié doit disposer.

Pour un jugement d'ensemble des fondements préalables de ces diverses opinions, on peut voir, en un sens favorable : J. Trütsch, *op. cit.*, p. 107 svv, et F. Bourassa, *Présence de Dieu et union aux divines Personnes*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 6, 1954, p. 5-23; — en un sens défavorable : M. Retailleau, *La Sainte Trinité dans les âmes justes*, Angers, 1932, p. 92-140, et T. Urdanoz, *art. cité*, p. 186-192.

2° En considérant la présence et l'inhabitation en tant qu'elles se réfèrent à DIEU COMME TERME, on rencontre également de nombreuses opinions notablement divergentes, surtout lorsqu'on veut fonder la *présence réelle de la Trinité* sur l'efficacité de la connaissance et de l'amour.

1) Beaucoup de théologiens ont vu la raison formelle de la présence réelle et spéciale de la Trinité dans une soi-disant *connaissance quasi-expérimentale*, dans laquelle Dieu est connu *comme présent*. C'est un présupposé nécessaire, car ce qui se produit, c'est la présence de Dieu par sa causalité universelle, qui se concrétise en particulier dans la production des dons sanctifiants. Jean de Saint-Thomas † 1644 et à sa suite Ambroise Gardeil † 1931 soutiennent spécialement cette opinion. Le premier a particulièrement souligné la notion de connaissance *par connaturalité*, autrement dit, la connaissance que l'âme a de Dieu par l'union et la transformation en lui dans l'amour (connaissance qui s'opère par le don de sagesse); par cette expérience, l'âme « juge » de Dieu et des choses qui sont ordonnées à Dieu. Cette connaissance s'appelle aussi « jouissance » de Dieu, car il s'agit précisément de la connaissance expérimentale par amour. Jean de Saint-Thomas écrit par exemple : « Supposito contactu et existentia Dei intima intra animam, novo modo efficitur Deus praesens mediante gratia ut objectum experimentaliter cognoscibile et fruibile intra animam » (*Cursus theologicus in primam partem*, q. 43, disp. 17, a. 3, n. 10).

Ambroise Gardeil soutient la même opinion, en développant longuement le parallélisme, déjà présent chez Jean de Saint-Thomas, entre la connaissance que l'âme a d'elle-même et de ses opérations et celle qu'elle a de Dieu opérant en elle. Comme l'âme est toujours présente à son intellect car elle émane de lui et lui demeure conjointe, ainsi notre intellect à cause de sa dépendance radicale et intime de Dieu se tourne vers lui. Dès que la grâce, la charité, la sagesse sont présentes en l'âme, alors se réalise immédiatement cette tendance vers Dieu qui opère en l'âme. La connaissance de la vie profonde en Dieu et de l'action de Dieu en l'âme, c'est la connaissance expérimentale qui explique la réalité de la divine présence. Cette doctrine est longuement

exposée dans *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927; de façon plus schématique, dans la *Revue thomiste*, t. 34, 1929, p. 274-285.

2) François *Suarez* † 1617 recourt exclusivement à l'efficacité de la grâce et de la charité, et prescinde de la nécessité absolue de la présence d'immensité : si par impossible celle-ci n'existait pas, l'amour et la connaissance suffiraient également à rendre la Trinité réellement présente. La preuve de cette assertion repose sur les exigences de la charité : puisqu'elle est amitié parfaite, elle exige que Dieu et l'âme s'unissent non seulement affectivement, mais aussi réellement (*De Trinitate*, lib. 12, c. 5).

Les *Salmanticenses* poussent bien plus à fond le raisonnement. La Trinité est réellement présente à l'âme en vertu de la grâce et de la charité. La grâce, comme participation de la nature divine, ordonne l'âme radicalement vers la possession réelle de Dieu. Tandis que dans l'ordre de la connaissance la possession réelle est seulement *virtuelle* en raison de l'imperfection intrinsèque à la condition terrestre, la possession *dans l'ordre de la charité est déjà actuelle*, car la charité est la même sur terre et au ciel. L'union hypostatique et la vision béatifique sont prises en exemple, car toutes les deux indiquent une présence *réelle* du Verbe et de l'essence divine, sans recourir à la présence d'immensité (*De Trinitate*, disp. 19, d. 4, n. 67-89; d. 5, n. 97).

3) Dans une étude très fouillée (*Fils de Dieu par grâce*, Paris, 1948), S. I. Dockx a poussé à fond la recherche « dans la ligne de l'opération » (p. 32). Selon lui, la « déification » qui rend fils de Dieu n'a pas d'explication suffisante par un don créé, mais par la communication de Dieu lui-même; c'est bien ce qui se réalise, car la nature divine est terme immanent de notre connaissance et de notre amour. Cette communication est faite par l'action surnaturelle commune de la Trinité. La Trinité est ainsi comme présente à la grâce soit comme principe soit comme terme des opérations immanentes de l'âme, mais seulement en raison de l'*unique nature commune aux Personnes*. En revanche, en raison de la mission sanctifiante du Verbe par le don de sagesse, le Verbe lui-même est le terme (« in quo ») dans lequel l'âme connaît les trois divines Personnes soit par une connaissance quasi expérimentale dans la vie présente, soit dans la vision béatifique. Dans un parallélisme strict appliqué aux opérations de la volonté, l'auteur affirme ensuite que dans l'Esprit Saint considéré comme « res amoris », — analogiquement à l'action du Verbe dans la connaissance —, l'âme aime les trois Personnes. En conséquence, les Personnes sont présentes et unies à l'âme dans la connaissance et l'amour de charité, dans le Verbe et le Saint-Esprit. Il est question d'une présence réelle, parce que, dans le même Verbe et dans le même Esprit, les trois Personnes s'unissent à l'âme. Dockx entend au sens strictement théologique les affirmations de saint Thomas et de saint Jean de la Croix déclarant que l'âme aime Dieu dans l'Esprit Saint lui-même au cours de l'expérience mystique (p. 36-38, 67, 75-76, 96-97, etc).

4) Pour terminer cette rapide revue des opinions théologiques, rappelons celle qui voit l'inhabitation trinitaire comme une relation spéciale au Verbe incarné. François Catherinet, en effet (*La Sainte Trinité et notre filiation adoptive*, VS, t. 39, 1934, p. 113-128), pense que la nature humaine du Christ en raison de l'union hypostatique entre en quelque manière dans la vie trinitaire : avec le Verbe elle a des relations de filiation avec le Père, et avec le Père et le Fils elle participe à la spiration du Saint-Esprit. Parce que notre grâce est comme une continuation de la grâce du Christ, nous sommes aimés par le Père dans l'amour dont il aime le Fils et avec l'amour du Fils nous aimons le Père. Aussi est-il vrai, quoique de façon analogique, que nous participions à l'amour du Fils pour son Père avec lequel il concourt à la spiration du Saint-Esprit. On lirait une doctrine équivalente dans É. Mersch, *Filii in Filio*, NRT, t. 65, 1938, p. 551-582, 681-702, 809-830.

3° Les études de ces dernières années se caractérisent par le souci de sortir d'une réflexion trop abstraite et trop « naturaliste » du mystère de l'inhabitation. Loin de faire abstraction de l'incarnation, dont dépend essentiellement tout l'ordre de la grâce, les théologiens réfléchissent sur le « cas » du Christ en tant que « prototype » de l'inhabitation pour mieux comprendre ce qu'elle peut être et signifier *mutatis mutandis* dans les chrétiens. D'autre part, on essaie de dépasser une considération trop « naturaliste » par une réflexion selon la catégorie de personne.

I. Willig est représentatif de la première tendance. Nettement dans la mouvance des idées rahnériennes, il se refuse à considérer l'inhabitation en faisant abstraction du mystère de l'incarnation : « L'incarnation et rien que l'incarnation est la raison pour laquelle il y a une causalité efficiente en Dieu, produisant un accident créé, si bien que Dieu-créateur est à juste titre appelé grâce incréée » (*Geschaffene und ungeschaffene Gnade*, p. 298).

L'autre tendance a pour représentant H. Mühlen, qui essaie de repenser le mystère de l'inhabitation dans la catégorie de personne. L'analyse de la notion biblique d'alliance et celle de l'alliance matrimoniale, qui en est l'analogue naturel, lui fournissent les éléments permettant de définir un nouveau genre de causalité (la *causalitas efficiens moralis personalis*). Ce type de causalité a le double avantage, d'une part, d'être strictement réservé au rapport entre personnes et ainsi de permettre une conception « personnaliste » du mystère, et d'autre part de ne rien laisser disparaître de ce que la tradition, notamment chez un saint Thomas, a pu affirmer de « réel » sur l'inhabitation de Dieu dans l'homme.

Karl Rahner, dont la première contribution sur l'inhabitation a été signalée (col. 1749) et qui a repris le même sujet sous des points de vue différents au long de sa recherche théologique, témoigne dans l'une de ses récentes publications de cette double tendance des études actuelles, c'est-à-dire de concevoir le mystère de l'inhabitation à partir d'une réflexion sur l'incarnation et comme un rapport entre personnes (*Methode und Struktur.*, 1967).

3. Points fondamentaux de la doctrine de saint Thomas.

— La doctrine de saint Thomas a grandement contribué à stimuler la recherche théologique sur l'inhabitation, et la diversité des opinions n'est pas sans relation avec elle; on peut dire que la majeure partie des travaux sur l'inhabitation se réfèrent à la pensée de l'Aquinate. Il est utile en conséquence d'en rappeler les principaux points.

Saint Thomas en parle surtout dans *In Sent.* I, dist. 14-18, et dist. 37, q. 1, a. 2; dans le *Contra gentiles* IV, 21-22, en rapport avec les opérations du Saint-Esprit, et dans la *Summa theologica* 1ª, q. 8, a. 3, à propos de la présence de Dieu dans les créatures, et à la q. 43 à propos des missions divines.

Le contexte est franchement trinitaire, car il est toujours

en rapport avec les missions et les processions temporelles des Personnes pour sanctifier les créatures. Saint Thomas n'est pas préoccupé, comme les modernes, de préciser la *ratio formalis* de la présence, mais il considère le problème dans sa plus grande extension et il parle en toute liberté. Les nombreux éléments qu'il utilise dans sa synthèse, accentuant tantôt l'un tantôt l'autre, peuvent faire songer à une pensée vacillante, et l'on a pu parler de doctrine mouvante. Une étude plus profonde et plus complète fait disparaître cette impression.

En plaçant le problème dans le contexte trinitaire, la préoccupation principale de saint Thomas est d'expliquer comment les Personnes divines, procédant éternellement *ad intra*, peuvent procéder dans le temps et être « envoyées » pour sanctifier les créatures. La notion fondamentale utilisée est celle de *relatio temporalis*. Les Personnes procèdent temporellement et sont envoyées, parce qu'un changement s'est produit dans la créature, qui acquiert ainsi une relation nouvelle avec Dieu et avec les Personnes divines. De quelle relation s'agit-il dans le cas de l'inhabitation?

En s'appuyant sur la Révélation, nous savons qu'il s'agit de la relation qui fait entrer en possession de Dieu comme ultime fin surnaturelle, selon le mode propre aux créatures intellectuelles, c'est-à-dire par connaissance et amour. La possession naît de l'amour de Dieu qui appelle l'homme à une communion personnelle avec lui, laquelle consiste en fin de compte dans la participation à la même béatitude et à la même vie en Dieu. Pour la rendre possible, Dieu élève l'homme, par grâce, à un être nouveau, « déifique », avec participation à sa nature; de la grâce émanent les vertus théologales, des dynamismes proportionnés à la grâce, en particulier la charité qui a pour but de faire vivre selon l'exigence de cet être nouveau. A partir de ces présupposés, la relation de la créature raisonnable à la possession de Dieu et à la vie avec lui comporte pardessus tout les *habitus* et les opérations surnaturelles, car c'est seulement par là que l'homme peut atteindre à la *fruitio* des divines Personnes au sein de la vie trinitaire. Quand cette relation à la possession de Dieu est imparfaite, il n'est question que des *habitus* opératifs; quand on parle de possession plénière, il s'agit nécessairement des opérations. Ceci signifie chez saint Thomas une relation à Dieu *fin* ou *objet*. Réellement, l'inhabitation comme relation à Dieu ou aux autres Personnes divines *donne la possession*, si on peut s'exprimer ici en concepts d'opération ou d'objet.

L'opération peut être connaissance, amour ou fruition; elle peut être parfaite ou imparfaite. D'où la formule classique de saint Thomas : « ut cognitum in cognoscente et amatum in amante ». Dans la 1ª, q. 8, a. 3, le mode propre de l'être de Dieu dans l'âme est dit de l'ordre de l'objet : « Alio modo sicut objectum operationis est in operante; quod proprium est in operationibus animae, secundum quod cognitum est in cognoscente, et desideratum in desiderante. Hoc igitur secundo modo Deus specialiter est in rationali creatura, quae cognoscit et diligit illum actu vel habitu ». Dans la q. 43, a. 3, nous avons la formule précise : « Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante ».

Il s'agit d'un « novus modus essendi » de Dieu, constitutif de la « mission » d'une Personne divine. Ainsi, en connaissant et en aimant, l'homme « attingit ad ipsum Deum » et Dieu habite en l'homme comme en son temple. Un autre mot exprime encore la procession temporelle, c'est *dari*, se donner, et qui veut signifier la possession de la Personne divine : « Illud solum habere dicimur quo libere possumus uti vel frui » (q. 43, a. 3). La possession de la Personne divine n'est donnée que par la grâce : « Sed tamen in ipso dono gratiae gratum facientis Spiritus Sanctus habetur et inhabitat hominem » *(ibidem)*.

Saint Thomas, dans l'inhabitation trinitaire, met en lumière trois éléments strictement connexes : les opérations (*habitus* ou actes) par lesquelles l'âme a ou *possède* les Personnes; la grâce et les autres dons sanctifiants, par lesquels elle a pouvoir d'opérer; l'action divine par laquelle Dieu cause la grâce et meut l'âme à posséder les Personnes. Saint Thomas insiste tantôt sur l'un tantôt sur l'autre élément, ce qui lui permet de fort bien expliquer l'inhabitation par l'un de ces éléments sans contradiction aucune.

Mais parce que toute la doctrine est traitée dans le contexte trinitaire, c'est-à-dire selon les catégories bibliques de « mission » ou de procession « temporelles » des Personnes, les opérations de l'âme, ou les dons sanctifiants, ou la causalité divine elle-même qui réalise l'inhabitation sont exposés en rapport avec les Personnes qui « envoient » ou « sont envoyées ». Quand il s'agit d'une Personne qui « se donne » ou qui « vient », il faut l'entendre également de toutes. Quand il s'agit de l'âme qui « possède », les termes sont également les Personnes, parce que connaissance, amour et fruition concernent les trois Personnes. Par contre, lorsqu'il s'agit d'expliquer la procession temporelle du Verbe ou de l'Esprit Saint, il faut considérer les dons sanctifiants ou les opérations de l'âme en fonction de ces deux Personnes.

D'où l'importance de la sagesse comme don connexe avec la procession temporelle du Verbe, de la charité comme don connexe avec la procession de l'Esprit. Les dons sanctifiants rendent présentes les Personnes; la nature particulière de ces dons détermine un mode particulier de présence; les dons font que « propria relatio ipsius Personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae : sicut proprius modus quo Spiritus Sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est Verbum ipsius manifestans ipsum » (*In Sent.* I, d. 15, q. 4, a. 1).

Il semble pourtant que dans la synthèse de saint Thomas sur l'inhabitation trinitaire l'élément ultime et le plus important soit les opérations (ou *habitus* opératifs), par lesquelles nous sommes unis aux divines Personnes elles-mêmes et les possédons; viennent ensuite les dons sanctifiants, ressemblances des Personnes et source des opérations; enfin, l'opération divine qui crée cette réalité en l'âme. A l'origine de tout, il y a l'amour libre de Dieu qui produit la vie divine dans l'âme en introduisant l'homme dans la communion intime de la vie intratrinitaire.

In processione Spiritus, secundum quod hic loquimur, prout scilicet claudit in se dationem Spiritus Sancti, non sufficit quod sit nova relatio, qualiscumque est, creaturae ad Deum; sed oportet quod referatur in ipsum *sicut ad habitum* : quia quod datur alicui habetur aliquo modo ab illo. Persona autem divina non potest haberi a nobis nisi vel ad fructum [*fruitionem*] perfectum, et sic habetur *per donum gloriae*; aut secundum fructum imperfectum, et sic habetur *per donum gratiae gratum facientis*; vel *potius* sicut id *per quod fruibili conjungimur*, inquantum ipsae Personae divinae *quadam sui sigillatione* in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet *amore et sapientia*; propter

quod Spiritus Sanctus dicitur esse pignus hereditatis nostrae (*In Sent.* I, d. 14, q. 2, a. 2, ad 2).

On retrouve dans ce texte tous les éléments dont nous parlions : les *Personnes* possédées dans la fruition, les *opérations* par lesquelles nous les *possédons*; les *dons sanctifiants* qui nous en rendent capables; la *qualité* de ces dons, qui est comme une empreinte ou une image des Personnes; le caractère de l'action des Personnes, un sceau imprimé en l'âme.

Le contexte particulier, la complexité des aspects, la liberté du langage expliquent que plus d'un problème ne soit pas clair et qu'il y ait une telle diversité d'interprétations. Mais au-delà de toutes ces considérations on est frappé de l'ampleur avec laquelle la vision trinitaire domine l'existence chrétienne, plus encore toute la création :

In exitu creaturarum a primo principio attenditur quaedam circulatio vel regiratio, eo quod omnia revertuntur sicut in finem in id a quo sicut a principio prodierunt. Et ideo oportet ut per eadem quibus est exitus a principio, et reditus in finem attendatur. Sicut igitur dictum est, quod processio Personarum est ratio productionis creaturarum a primo principio, ita etiam est eadem processio ratio redeundi in finem, quia per Filium et Spiritum Sanctum sicut et conditi sumus, ita etiam et fini ultimo conjungimur (*ibidem*, d. 14, q. 2, a. 2).

Il semble donc que saint Thomas ait parfaitement synthétisé l'enseignement biblique et celui de la tradition spirituelle chrétienne lorsqu'il écrit : « Cognitio Trinitatis in unitate est fructus et finis totius vitae nostrae » (d. 2 « expositio textus »).

La bibliographie qui suit se borne aux travaux récents; les auteurs déjà étudiés ou cités n'y figurent ordinairement pas; se reporter en particulier à la col. 1747.

B. Froget, *De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après la doctrine de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1898; 7e éd., 1937. — J.-B. Terrien, *La grâce et la gloire ou la filiation adoptive des enfants de Dieu*, Paris, 1897, etc. — A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique*, Paris, 1927; *Examen de conscience..*, dans *Revue thomiste*, t. 33-34, 1928-1929; cf DS, t. 6, col. 122-123. — M. de la Taille, *Actuation créée par Acte incréé*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 18, 1928, p. 253-268; trad. C. Vollert, *The Hypostatic Union and created Actuation by uncreated Act*, West Baden, 1952; *Entretien amical d'Eudoxe et de Palamède sur la grâce d'union*, dans *Revue apologétique*, t. 48, 1929, p. 5-26, 129-145.

P. Galtier, *L'habitation en nous des Trois Personnes*, Paris, 1928; 2e éd., Rome, 1950; *De SS. Trinitate in se et in nobis*, Paris, 1933; *Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs*, Rome, 1946; *Grazia e inabitazione della SS. Trinità*, dans *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, t. 2, Milan, 1957, p. 609-640; cf DS, t. 6, col. 85-86. — É. Mersch, *Filii in Filio*, NRT, t. 65, 1938, p. 551-582, 681-702, 809-830; *La théologie du Corps mystique*, Bruges-Paris, 1944; 3e éd., 1952. — H. Schauf, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes*, Fribourg-en-Brisgau, 1941. — M. J. Donnelly, *The Theory of the R. P. Maurice de la Taille on the Hypostatic Union*, dans *Theological Studies*, t. 2, 1941, p. 510-526; *The Indwelling of the Holy Spirit according to M. J. Scheeben*, *ibidem*, t. 7, 1946, p. 244-280; *The Inhabitation of the Holy Spirit. A Solution according to St. Thomas and de la Taille*, dans *Proceedings of the Fourth Annual Meeting of... America*, 1949, p. 38-89; *Sanctifying Grace and our Union with the Holy Trinity. A Reply*, dans *Theological Studies*, t. 13, 1952, p. 190-204.

J. Daniélou, *Le signe du Temple ou de la présence de Dieu*, Paris, 1942. — L. Chambat, *Les missions des Personnes de la Sainte Trinité selon saint Thomas d'Aquin*, Saint-Wandrille, 1943. — J. F. Sagüés, *El modo de inhabitación del Espíritu Santo según Santo Tomás de Aquino*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 2, 1944, p. 159-201. — J. M. Alonso, *Relación de causalidad entre gracia creada e increada en Santo Tómas de Aquino*, dans *Revista española de teología*, t. 6, 1946, p. 3-59. — T. Urdanoz, *La inhabitación del Espíritu Santo en el alma del justo*, *ibidem*, t. 6, 1946, p. 465-533; *Influjo causal de las divinas Personas en la inhabitación en las almas justas*, *ibidem*, t. 8, 1948, p. 141-202. — J. M. Gonzalez Ruiz, *La semejanza divina de la gracia. Explicación de una inhabitación formalmente trinitaria*, *ibidem*, p. 565-600. — T. J. Fitzgerald, *De inhabitatione Spiritus Sancti doctrina S. Thomae Aquinatis*, Mundelein, Illinois, 1949.

S. I. Dockx, *Fils de Dieu par grâce*, Bruges-Paris, 1948; *Du fondement propre de la présence réelle de Dieu dans l'âme*, NRT, t. 72, 1950, p. 673-689. — R. Morency, *L'union de grâce selon saint Thomas*, Montréal, 1950. — F. Bourassa, *Les missions divines et le surnaturel chez saint Thomas d'Aquin*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 1, 1948, p. 41-94; *Adoptive Sonship. Our Union with the Divine Persons*, dans *Theological Studies*, t. 13, 1952, p. 309-335; *Présence de Dieu et union aux divines Personnes*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 6, 1954, p. 5-23; *Appropriation ou « propriété »*, *ibidem*, t. 7, 1955, p. 57-85; *Rôle personnel des Personnes et relations distinctes aux Personnes*, p. 151-172; *L'inhabitation de la Trinité*, *ibidem*, t. 8, 1956, p. 59-70; *Actuation de l'âme par acte divin*, *ibidem*, t. 10, 1958, p. 139-166; *Présence intentionnelle - Présence réelle*, *ibidem*, t. 12, 1960, p. 307-350.

D. Greenstock, *La causalidad ejemplar y la vida sobrenatural*, dans *La Ciencia tomista*, t. 79, 1952, p. 577-610. — P. De Letter, *Sanctifying Grace and our Union with the Holy Trinity*, dans *Theological Studies*, t. 13, 1952, p. 33-58; *Sanctifying Grace and the Divine Indwelling*, *ibidem*, t. 14, 1953, p. 242-272; *Created Actuation by the increated Act. Difficulties and Answers*, *ibidem*, t. 18, 1957, p. 60-92; *Grace, Incorporation, Inhabitation*, *ibidem*, t. 19, 1958, p. 1-31; *Sanctifying Grace and Divine Indwelling*, dans *Gregorianum*, t. 41, 1960, p. 63-69. — R. Verardo, *Polemiche recenti intorno all'inhabitazione della SS. Trinità*, dans *Sapienza*, t. 7, 1954, p. 29-44. — F.L.B. Cunningham, *The Indwelling of the Trinity. A historico-doctrinal Study of the Solution of St. Thomas Aquinas*, Dubuque, Iowa, 1955. — B. Fraigneau-Julien, *Grâce créée et grâce incréée dans la théologie de Scheeben*, NRT, t. 77, 1955, p. 337-358.

G. Gambari, *Le relazioni soprannaturali dell'anima alle Persone della SS. Trinità*, dans *Miscellanea francescana*, t. 56, 1956, p. 509-537. — H. Volk, *Gnade und Person*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Festschrift M. Schmaus), Munich, 1957, p. 219-236 (et sous le titre *Gott alles in allem*, dans H. Volk, *Gesammelte Aufsätze*, t. 1, Mayence, 1961, p. 113-129). — Ch. Baumgartner, *Bulletin de théologie dogmatique : Grâce et justification*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 47, 1959, p. 125-135. — E. Haible, *Die Einwohnung der drei göttlichen Personen im Christen nach den Ergebnissen der neueren Theologie*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 139, 1959, p. 1-27. — K. Rahner, *Natur und Gnade*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 4, Einsiedeln, 1960, p. 209-236 (trad. franç., dans *Écrits théologiques*, t. 3, Paris, 1963, p. 9-33); *Ueber den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 4, p. 51-99. — J. B. Alfaro, *Person und Gnade*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 11, 1960, p. 1-19 (en même temps dans *Gregorianum*, t. 41, 1960, p. 5-29 *Persona y gracia*). — P. F. Chirico, *The divine Indwelling and distinct Relations to the Indwelling Persons in modern theological Discussion*, Rome, 1960.

Roberto Moretti di S. Teresa, *De inhabitatione SS. Trinitatis. Doctrina S. Thomae in scripto super Sententiis*, Rome, 1961. — A. Combes, *Le P. John F. Dedek et la connaissance quasi expérimentale des Personnes divines selon saint Thomas*, Rome, 1962; en réponse à J. F. Dedek, *Experimental Knowledge of the Indwelling Trinity. An historical Study of the Doctrine of St. Thomas*, Mundelein, 1958. — H. Mühlen, *Der Heilige Geist als Person. In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund*, Münster, 1963 (2e éd., 1967), surtout § 9, p. 260-305 Die personale Funktion des Heiligen Geistes im Gnadenbund. — Ch. Baumgartner, *La grâce du Christ*, Tournai-Paris, 1963; 2e éd., 1965 (bibliographie impor-

tante). — I. Willig, *Geschaffene und ungeschaffene Gnade. Bibeltheologische Fundierung und systematische Erörterung*, Münster, 1964, surtout p. 283-295 Zur Frage der Inhabitatio, et la bibliographie, p. 304-310. — H. Mühlen, *Person und Appropriation. Zum Verständnis des Axioms : In Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 16, 1965, p. 37-57. — K. Rahner, *Methode und Struktur des Traktates « De Deo trino »*, dans J. Feiner et M. Löhrer, *Mysterium Salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik*, Einsiedeln, 1967, p. 318-347. — A. Turrado, *Eres templo de Dios. La inhabitación de la Sma. Trinidad en los justos según San Agustín*, dans *Revista agustiniana de espiritualidad*, t. 7-10, 1966-1969.

Voir les articles du DS : Divinisation, t. 3, col. 1376-1459, et Grâce, t. 6, col. 701-750 (importante bibliographie).

Roberto Moretti.

III. EXPÉRIENCE MYSTIQUE DE L'INHABITATION

Après avoir exposé la doctrine théologique de l'inhabitation et ses fondements scripturaires, il importe de l'illustrer par des exemples tirés de l'expérience des mystiques, ou, du moins, de les rapprocher.

1. **Remarques générales.** — 1° Témoignage des mystiques. — Du point de vue du théologien, l'inhabitation des Personnes divines est, pour tout chrétien, la source de la vie divine donnée en germe dès le baptême, comme elle en est l'accomplissement donné en plénitude dans l'union béatifique. Pour l'historien de la spiritualité, l'inhabitation est vue sous un angle très différent; elle est d'abord et avant tout objet d'enquête : comment les auteurs mystiques font-ils l'*expérience* de cette inhabitation divine en eux?

Ce qui est propre au mystique, en effet, c'est qu'il « saisit par expérience ce que le simple fidèle possède lui aussi par le don de la grâce » (A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Ratisbonne, 1936, p. 95). Or, c'est « la perception expérimentale et directe (de Dieu) que les mystiques placent au sommet de leurs expériences... C'est à cette perception, à l'exclusion de tout degré mystique inférieur, que devrait être réservée l'expression d'expérience mystique » (DS, art. Contemplation, t. 2, col. 2174), qu'elle soit transitoire ou surtout durable.

Quand nous envisageons le témoignage des mystiques sur l'expérience directe de Dieu pour éclairer la doctrine théologique de l'inhabitation, il faut nous souvenir que le mot inhabitation dit durée, permanence. Nous sommes donc à la recherche, dans leur expérience, d'états qui demeurent, même s'ils comportent des variations d'intensité ou de clarté, et non pas seulement de grâces dites « extraordinaires », même si elles produisent des effets durables d'un ordre inférieur à l'inhabitation divine. En effet, une grâce transitoire de la perception directe de Dieu présent ou agissant en l'âme n'introduit pas nécessairement à un état durable de même nature. Il est donc préférable, en ce qui concerne la terminologie de la théologie mystique, de garder l'expression d'inhabitation pour signifier l'état habituel de la saisie expérimentale. C'est sur la perception de cet état que nous interrogerons les mystiques.

2° Langage des mystiques. — Le mot « inhabitation » est un terme théologique plutôt abstrait qui se rencontre rarement chez les mystiques quand ils relatent leur expérience sans se soucier de l'expliquer au niveau de la doctrine théologique. Si leurs récits illustrent cette vérité que c'est bien la réalité de l'inhabitation divine qui rend compte de leur plus haute expérience, ils ne l'explicitent pas nécessairement, ni même souvent, à l'aide de cette doctrine théologique précise. Il est beaucoup plus fréquent, et cela est normal, qu'ils s'expriment en recourant aux textes de l'Écriture et à ses symboles. Quoi qu'il en soit, le vocabulaire des mystiques chrétiens relatif à l'inhabitation divine est très varié; il emploie des images, dont d'ailleurs quelques-unes paraissent s'exclure mutuellement. La dernière étape de l'itinéraire mystique a été exprimée en termes d'illumination et de ténèbres, d'image et de ressemblance, de sortie de l'âme vers Dieu, de mariage mystique ouvrant sur l'union transformante; il est question de lumière, d'amour, de présence, de vue, tout cela infus dans le fond ou au centre de l'âme ou à la cime de l'esprit.

Saint Bernard, par exemple, dans son *Commentaire sur le Cantique*, parle de l'union spirituelle de l'âme avec le *Verbum Sponsus* dans une charité toujours croissante, mais il n'utilise que rarement de façon explicite (vg *Sermo* 31, 6-7) des images suggérant l'inhabitation du Verbe dans l'âme.

Il arrive aussi qu'une même expression, par exemple la présence de Dieu, soit utilisée pour signifier des grâces particulières transitoires ou des états d'oraison qui ne sont pas cette présence substantielle de Dieu expérimentée par grâce au fond de l'âme. Elle peut n'exprimer, en effet, qu'un sentiment de présence, de proximité, d'amitié, un sentiment d'immersion diffuse en Dieu, un attrait ou une tendance plus ou moins durable vers les mystères du Christ, etc.

Notons enfin que le mystique écrivant la relation de son expérience est en dépendance de sa formation théologique. Le cas de sainte Thérèse d'Avila est ici éclairant : la doctrine des *effets* de la grâce ne pouvant pas la satisfaire pour comprendre et exprimer son expérience mystique, elle a besoin d'être instruite pour oser recourir à celle de l'inhabitation substantielle, au don incréé, à la présence et à l'action directes de Dieu lui-même dans l'âme.

> Il y a un point que j'ignorais au début... Il me semblait qu'une présence qui me paraissait si intime à mon âme était impossible. D'un autre côté, cesser de croire qu'il fût là, je ne le pouvais pas. Car, d'après ce que je croyais avoir clairement compris, Dieu était là vraiment présent. Des gens peu instruits me disaient qu'il s'y trouvait seulement par sa grâce... Je me trouvais donc dans l'angoisse, quand un religieux très instruit (le dominicain Vincent Baron) vint dissiper mon doute. Il me dit que Dieu était véritablement présent en moi et m'expliqua comment il se communique à nous (*Vida*, ch. 18, *in fine*; trad. Grégoire de Saint-Joseph, *Œuvres complètes*, Paris, 1949, p. 179-180).

Concluons : aussi bien à cause de la variété du vocabulaire susceptible d'exprimer une vraie inhabitation mystique qu'à cause de la variété des grâces et états spirituels qu'on peut relater en termes évoquant l'idée d'inhabitation, l'historien de la spiritualité doit nécessairement procéder à une analyse des textes; il doit surtout les remettre dans le contexte de l'itinéraire personnel de chaque mystique pour pouvoir en apprécier la portée et le sens.

Parmi la grande diversité des mystiques chrétiens, nous nous arrêterons à deux témoignages majeurs, ceux de Thérèse d'Avila et de l'ursuline Marie de l'Incarnation. Elles ont en commun un cheminement spirituel qui est marqué par le primat donné à l'intériorisation. Leur langage et leur symbolique renvoient

clairement à la doctrine de l'inhabitation. Cependant, le profil de leur itinéraire mystique, surtout si on en considère les étapes successives, diffère notablement. Cette diversité de l'expérience mystique de l'inhabitation est à elle seule instructive. Nous laisserons de côté la question de savoir dans quelle mesure la connaissance intellectuelle de la doctrine théologique de l'inhabitation a pu influencer la formulation de leur témoignage.

Nous n'évoquons pas ici le cas d'*Élisabeth de la Trinité* † 1906, carmélite; son expérience de l'inhabitation trinitaire a été décrite au t. 4, col. 590-594.

2. **Thérèse d'Avila** (1515-1582). — On peut considérer la période qui s'ouvre avec la première vision de la Sainte Trinité (29 mai 1571) et qui débouche sur la grâce du mariage spirituel (18 novembre 1572) comme le temps pendant lequel Thérèse est introduite dans l'union transformante. On sait que, selon l'expérience thérésienne, il y a équivalence entre union transformante, *état* de mariage spirituel ou d'épouse, et inhabitation mystique; on y entre par la grâce transitoire du mariage spirituel.

Les deux grâces auxquelles nous venons de faire allusion sont brièvement relatées dans les *Cuentas de conciencia* 14 et 25 (*Obras completas*, par Efren de la Madre de Dios et O. Steggink, 2e éd., BAC, Madrid, 1967, p. 462 et 464-465; trad. citée *supra*, p. 538-539 et 551-552 = *Relations* 9 et 28). En 1577, la sainte décrit dans les « septièmes demeures » du *Château de l'âme* comment elle fut préparée au mariage spirituel (ch. 1), puis cette grâce elle-même (ch. 2) et enfin l'état ainsi inauguré et dans lequel elle vit depuis cinq ans. Thérèse a alors soixante-deux ans, elle vient de fonder une seconde série de monastères (1574-1576) et depuis 1575 sa réforme est attaquée; c'est une des périodes les plus actives et les plus mouvementées de son existence. Plus qu'à l'étude des grâces particulières, fût-ce celle du mariage spirituel, attachons-nous à ce que Thérèse nous dit de son *état* habituel.

1° Acheminement ultime. — Au plus intime du château de l'âme, « il y a une demeure pour Dieu ». Lorsque Dieu choisit d'accorder à Thérèse la faveur du mariage spirituel, il « commence par l'introduire dans sa demeure ». Là, les grâces d'union, transitoires, qu'elle reçoit sont autres que lors des ravissements ou de l'oraison des fiançailles spirituelles, dans lesquelles « l'âme, ce semble, n'est pas appelée si fortement à entrer dans son centre ». Cette préparation immédiate est marquée par une « vision intellectuelle » de la Sainte Trinité : « Ce que nous connaissons par la foi, l'âme le comprend, on peut le dire, par la vue; néanmoins, elle ne voit rien.., car ce n'est pas une vision imaginaire. Les trois Personnes se communiquent alors à elle, lui parlent et lui donnent l'intelligence de ces paroles par lesquelles Notre-Seigneur dit... qu'il viendra lui-même avec le Père et le Saint-Esprit habiter dans l'âme » (ch. 1, n. 7; trad., p. 1030). A la suite de cette illumination, Thérèse se trouve établie dans un état qu'elle décrit ainsi : « Il lui semble que depuis lors ces trois adorables Personnes ne se sont plus éloignées; elle voit même avec évidence... qu'elles sont dans... cette partie la plus intime d'elle-même; c'est dans cette partie la plus profonde qu'elle sent cette divine compagnie » (ch. 1, n. 8; trad., p. 1030-1031). La sainte note ensuite la liberté psychologique que laisse cette présence habituelle pour s'occuper à l'extérieur : « Il lui semblait que, malgré tous les travaux et toutes les occupations, l'essentiel de son âme ne s'éloignait jamais de cette demeure où étaient les trois Personnes divines, et qu'il y avait comme une sorte de division dans son âme » (ch. 1, n. 11; trad., p. 1032). Elle remarque enfin les variations d'intensité et de clarté dans cet état de présence intérieure; celle-ci est moins parfaite que lors de la vision intellectuelle décrite plus haut, mais Dieu est libre de renouveler cette faveur; de son côté, l'âme garde une certaine liberté d'attention et, pourrait-on dire, d'inattention à l'égard de cette présence, puisqu'« elle n'a qu'à y faire attention pour se retrouver en cette compagnie ». L'élément le plus stable n'est pas la clarté, mais le sens de la présence :

> Tant que la lumière ne revient pas, elle ne cesse point cependant d'être assurée de la présence (de Dieu)... Il n'est pas en son pouvoir que cette lumière revienne; elle doit attendre qu'il plaise à Notre-Seigneur d'ouvrir la fenêtre de son entendement. Mais c'est déjà une insigne miséricorde qu'il lui fait que de ne jamais se séparer d'elle et que de vouloir lui en donner une connaissance si ferme (ch. 1, n. 11).

2° Au chapitre 2e, Thérèse relate la grâce et l'état de mariage spirituel, tout en les contredistinguant des fiançailles (n. 1-6). Il n'est pas inutile de rappeler ici comment elle caractérise l'état des fiançailles :

> « Les fiançailles spirituelles sont toutes différentes. Une fois qu'elles ont été célébrées, il y a souvent séparation. L'union aussi est différente, car bien que l'union soit la jonction de deux choses en une seule, ces deux choses peuvent se séparer et subsister chacune de son côté; on voit ordinairement, en effet, que cette faveur de l'union que Notre-Seigneur accorde passe promptement, et que l'âme reste ensuite privée de cette compagnie; du moins, dis-je, elle ne la sent pas ».
>
> Au contraire, dans le mariage spirituel, « l'âme *demeure* toujours avec Dieu dans ce centre dont nous avons parlé » (n. 5).

Quant à la grâce proprement dite du mariage spirituel du 18 novembre 1572, « ce qu'on peut en dire, autant qu'on est capable de le comprendre, c'est que l'âme, ou mieux, l'esprit de l'âme est devenu une seule chose avec Dieu ». Puis Thérèse commente : « Dieu... veut montrer l'amour qu'il nous porte; il fait comprendre à certaines âmes jusqu'où va cet amour... Il s'unit d'une façon tellement intime à sa créature que... il ne veut plus se séparer d'elle » (n. 4; trad., p. 1036). Après quoi, la sainte propose quelques comparaisons imagées, comme celle de la flamme unique de deux cierges joints.

3° Le reste du livre des septièmes demeures (ch. 2, n. 7-14, ch. 3-4) décrit surtout les « effets » de l'union transformante telle que la vécut Thérèse dans les années qui suivirent le mariage spirituel. Relativement à l'inhabitation, il n'est pas facile de distinguer nettement entre la perception, à l'intime de l'âme, de la présence et de l'action divines, d'une part, et, de l'autre, ses effets proprement dits. Thérèse, si elle eut cette préoccupation, s'est certainement heurtée à cette difficulté. Car, lorsque l'Ineffable est perçu comme tel, — et c'est là une caractéristique des plus hauts états mystiques —, tout ce que l'homme peut en cerner dans sa conscience et surtout en exprimer avec des mots n'est plus de l'ordre de l'Ineffable. C'est probablement pourquoi Thérèse emploie ici le mot « effet ». Relevons donc dans sa relation les traits qui se rapportent à l'expérience de l'inhabitation substantielle de Dieu et à ses principaux « effets » dans l'intime de l'âme.

« L'âme voit clairement que c'est Dieu qui lui donne vie... L'âme comprend clairement qu'il y a dans son intérieur Quelqu'un qui lui lance ces flèches dont elle est blessée et qui donne la vie à cette vie où elle est élevée » (ch. 2, n. 7).

« Le Seigneur met l'âme dans sa demeure à lui, qui est le centre de l'âme »; celle-ci, « entrée dans ce centre, n'éprouve plus, ce semble, les agitations qu'elle ressent d'ordinaire dans les puissances et l'imagination; du moins, elle n'en reçoit plus préjudice et sa paix n'en est pas altérée » (n. 11). « Il ne faut pas croire que les puissances, les sens et les passions soient toujours dans cette paix. L'âme seule s'y maintient. Mais dans les autres demeures, elle ne manque pas d'avoir des époques de combats, de croix et de fatigues qui cependant ne sauraient... l'arracher au poste qu'elle occupe » (n. 13).

Au chapitre troisième, Thérèse s'étend sur d'autres effets de l'union transformante, le souci de soi remplacé par l'occupation de la gloire de Dieu, la soif de souffrir tout pour que la volonté de Dieu s'accomplisse en elle, celle de Le servir auprès d'autrui, celle enfin de la ressemblance du Christ : « Ces âmes ne désirent plus ni joies ni goûts comme autrefois, dès lors qu'elles ont en elles le Seigneur lui-même; c'est sa Majesté qui vit maintenant en elles. Or, il est clair que la vie de ce Divin Maître n'a été qu'un tourment continuel. Aussi, il agit de telle sorte que la leur ressemble à la sienne, au moins par les désirs » (n. 6). Parallèlement, l'âme n'éprouve presque jamais sécheresses ou peines intérieures : sa vie « s'écoule dans le souvenir et l'amour tendre de Notre-Seigneur... Vient-elle à s'oublier, le Seigneur lui-même la réveille » par une « impulsion » qui « vient de l'intérieur de l'âme... Elle ne procède ni de la pensée, ni de la mémoire, ni d'une autre source qui laisse supposer le moindre concours de l'âme. Cette faveur est tellement ordinaire et fréquente qu'on a pu l'observer à loisir » (n. 8).

Thérèse souligne enfin le caractère passif qui domine cet état spirituel. « Toutes les faveurs dont Dieu la comble ici, il les lui fait sans qu'elle y apporte d'autre coopération que celle par laquelle elle s'est déjà donnée tout entière à lui ». Dans la paix et la quiétude, « Lui seul et l'âme jouissent mutuellement l'un de l'autre dans un silence très profond » des puissances (n. 11).

Le dernier chapitre des septièmes demeures souligne le but de ces grâces élevées : elles ne sont pas données pour combler l'âme de délices, mais « sa Majesté ne saurait nous faire une plus haute faveur que celle de nous donner une vie qui soit semblable à celle que son Fils Bien-aimé a menée sur la terre » (ch. 4, n. 4). L'union transformante fortifie l'âme de manière qu'elle peut désormais tout souffrir pour son Seigneur, à l'exemple de saint Pierre et de saint Paul.

La compagnie où elle se trouve lui donne des forces beaucoup plus grandes que jamais... Il n'y a pas de doute que cette âme qui est devenue une seule chose avec le Dieu fort, par l'union si souveraine d'esprit à esprit, ne participe à sa force... Il est certain que l'âme, après l'avoir reçue dans cette union, la communique à tous les habitants du château et au corps lui-même... La vigueur qu'elle puise à boire le vin de cette cave mystique où l'a introduite son Époux et d'où il ne la laisse pas sortir rejaillit jusque sur le faible corps (n. 11-12).

Cette force de l'esprit, qui s'alimente et se renouvelle à la source divine présente en l'âme, lui permet d'accomplir la parole intérieure entendue lors de la grâce du mariage spirituel : « Tu auras soin de mon honneur, comme ma véritable Épouse : mon honneur est le tien, et ton honneur est le mien » (*Cuentas de conciencia* 25 = *Relation* 28). « L'âme en qui le Seigneur habite d'une manière si particulière, dès lors qu'elle se tient constamment en sa compagnie.., doit songer bien peu à elle-même. Toute sa pensée est de chercher comment elle lui plaira de plus en plus, en quoi et par quels moyens elle lui témoignera son amour... Voilà à quoi sert le mariage spirituel qui doit toujours produire des œuvres et encore des œuvres! » (n. 6).

DS, art. Contemplation, t. 2, col. 2034-2036 et 2058-2067; *Connaissance mystique de* Dieu, t. 3, col. 916-920, avec les bibliographies indiquées, et Eucharistie *et expérience mystique*, t. 4, col. 1605-1606. — A. Garcia Evangelista, *La experiencia mistica de la inhabitación* (centré sur Thérèse d'Avila), dans *Archivo teológico granadino*, t. 16, 1953, p. 63-326, surtout à partir de la p. 285 (tiré-à-part, Grenade, 1955). — Ermanno del SS. Sacramento, *Le settime mansioni*, dans *Santa Teresa maestra di orazione*, coll. Fiamma viva 4, Rome, 1963, p. 221-242.

3. **Marie de l'Incarnation,** l'ursuline (1599-1672). — Pour présenter le témoignage de cette mystique sur l'inhabitation, nous utiliserons sa *Relation* spirituelle de 1654, la plus importante pour notre sujet. Elle l'écrivit, en effet, au monastère de Québec à la demande de son directeur spirituel, à une époque où elle était parvenue à la plénitude de ses dons naturels et spirituels, où aussi elle poursuivait des tâches apostoliques absorbantes dans la fondation missionnaire de la Nouvelle-France. Nous citerons ce document d'après l'édition de A. Jamet, *Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours... Écrits spirituels et historiques..*, t. 2, Paris, 1930, p. 151-498 (cité *Relation* 2, avec indication de la page).

L'itinéraire spirituel de Marie, tout comme son existence extérieure, diffère notablement de celui de Thérèse d'Avila. Nous rappelons d'abord rapidement les principales étapes qui la menèrent à ce qu'elle appelle son « état foncier et permanent » (*Relation* 2, p. 498), sur lequel nous nous arrêterons.

1° Les étapes mystiques de sa montée spirituelle sont nettement distinguées par Marie de l'Incarnation dans la *Relation* de 1654 : elle les organise en treize états d'oraison. Le premier recouvre la période de sa jeunesse et de son mariage. Sur l'instance de ses parents, Marie Guyard a accepté de se marier à Claude Martin, mais celui-ci mourut bientôt et Marie se retrouve veuve à 20 ans avec un jeune fils, le futur bénédictin Claude Martin. Ce qu'on peut appeler sa « seconde conversion » survient avec sa première expérience mystique caractérisée, le 24 mars 1620 (*Relation* 2, p. 180-182, 483-484). Sa vie spirituelle est alors aidée par les circonstances : « Mon père me rappela chez soi, où ma solitude fut favorisée. Je me logeai au haut de la maison où, en faisant quelque ouvrage paisible.., mon cœur parlait sans cesse à Dieu.., poussé par une puissance qui m'était supérieure, qui l'*agissait* continuellement » (p. 187). Elle s'en était remise à la direction des feuillants; Raymond de Saint-Bernard, en particulier, après s'être enquis de ses voies spirituelles, lui permit de s' « abandonner entièrement à la conduite de l'Esprit de Dieu qui jusqu'alors avait dirigé mon âme » (p. 193).

Marie passe alors au service, assez humble, de son beau-frère. Les troisième, quatrième et cinquième états d'oraison sont sous le signe de la purification « dans la vue des abaissements du Fils de Dieu » (p. 202). Son âme est dans une tendance continuelle à la possession de l'esprit de Jésus-Christ. Pour cette période, Marie parle aussi bien d'une présence de proximité

que d'une présence intérieure : « Dès que la divine Majesté m'eut communiqué le don d'oraison, il me donna ensemble la grâce de sa sainte présence.., ce qui me soutenait et établissait en un colloque continuel avec Notre-Seigneur... J'avais quelquefois un sentiment intérieur qu'(il) était proche de moi, à mon côté, lequel m'accompagnait. Cette présence et compagnie m'étaient si suaves et étaient une chose si divine que je ne pouvais dire la manière comme cela était » (p. 205). En d'autres passages, elle exprime son expérience de grâces reçues comme une sortie de soi vers Dieu (vg p. 219 et 223). Marie est alors en état de tendance, d'attrait, d'aspiration (p. 220); elle est soutenue, y compris physiquement, par la communion quotidienne.

Il faut souligner ici une des richesses majeures de la vie spirituelle de Marie de l'Incarnation : son expérience mystique de l'Eucharistie; elle fait partie intégrante de l'expérience de l'inhabitation. Ces grâces eucharistiques commencèrent à lui être données en cette période de sa vie qui précède le mariage spirituel. Nous n'en parlerons pas ici en détail, parce que ce sujet a déjà été étudié ci-dessus (DS, t. 4, col. 1611-1613).

Marie parle de la « privauté très grande » dans laquelle son âme s'entretenait alors avec Dieu, transportée qu'elle était « par une puissance qui la mettait dans un état passif.., sans que je pusse... m'en empêcher ». L'âme « a un attrait qui la fait aimer le Bien-aimé du Père éternel, et lorsqu'elle croit en aller jouir et se perdre dans son sein, une lumière de la grandeur de la Majesté le dérobe » (p. 227).

Le sixième état peut être considéré comme la préparation prochaine du mariage spirituel. Cette période couvre deux ans environ, du 19 mai 1625, date de la première vision trinitaire, jusqu'au mariage spirituel qu'on peut situer en mai ou juin 1627. Marie est devenue la surintendante de la maison de son beau-frère et elle pense de plus en plus à la vie religieuse.

Après avoir rapporté sa première vision trinitaire, Marie note : « Cette grande lumière susdite me fit entrer en un nouvel état intérieur. Je fus un grand espace de temps que je ne pouvais sortir de l'application aux trois Personnes divines ». Survint une grande crainte d'être trompée, dont elle est délivrée par une parole intérieure : « Demeure là, c'est ton lit » (p. 236-237), qui lui donne paix et assurance en son cœur. « J'étais tellement occupée là-dedans qu'allant vaquer à diverses affaires extérieures avec le prochain, je n'en pouvais être divertie » (p. 237).

Dès lors, les accents mis sur l'inhabitation divine sont plus nombreux, même si Marie parle encore parfois de cet « océan » dans lequel l'âme « se trouve perdue » (p. 243) et si la purification passive se poursuit (« ces touches divines, si délicates mais très crucifiantes, sont une purgation de l'intime de l'âme pour la rendre digne d'être la couche royale de l'Époux », p. 242).

Après avoir, toujours dans le même état d'oraison, évoqué ces lumières surnaturelles qui font autant de « générations d'amour » (p. 243) et l'*impression* dans l'âme des « divines perfections » *(ibidem)*, Marie décrit cet « amour substantiel » habitant l'âme et qui la porte à aimer Dieu, « divine Source de vie » avec « l'abondance et la plénitude de cette divine Vie » qu'est « le Verbe du Père qui nous a rendus participants de son abondance » (p. 243-244). Dans cet état d'oraison, Marie utilise assez souvent le mot *impression*; on doit le comprendre d'une marque, d'une effigie vivante et dynamique reçue dans l'âme et qui demeure.

2° Le mariage spirituel (mai ou juin 1627) se réalisa au cours d'un second ravissement en la sainte Trinité. Sans reprendre au long cet épisode, dont la *Relation* de 1633 nous offre une narration plus complète, nous recueillerons, toujours d'après la *Relation* de 1654, ce qui regarde plus directement notre sujet.

Marie note d'abord que, lors du premier ravissement en la sainte Trinité, l' « impression » reçue « avait fait son principal effet dans l'entendement » (p. 251), par conséquent, d'ordre illuminant. Tandis que, « en cette occasion-ci, quoique l'entendement fût aussi éclairé, et plus qu'en la précédente, la volonté emporta le dessus, parce que la grâce présente était toute d'amour » (p. 252).

> Marie écrit ensuite au sujet du Verbe : « En ce moment cette suradorable Personne s'empara de mon âme, et l'embrassant avec un amour inexplicable, l'unit à soi et la prit pour son épouse... Ce fut par des touches divines... de lui en moi et d'une façon admirable de retours réciproques de moi en lui, de sorte que n'étant plus moi, je demeurai lui par intimité d'amour et d'union, de manière qu'étant perdue à moi-même, je ne me voyais plus, étant devenue lui par participation » (p. 252-253).
>
> Marie précise ainsi un peu plus bas : « Je dirai mieux, disant que les puissances de mon âme, étant englouties et absorbées et réduites à l'unité de l'esprit, étaient toutes dans le Verbe qui y tenait lieu d'Époux, donnant et la privauté et la faculté à l'âme de tenir le rang d'épouse, laquelle en cet état expérimente que le Saint-Esprit est le moteur qui la fait agir de la sorte avec le Verbe » (p. 254).

Dans ce mariage spirituel, « l'âme a entièrement changé d'état ». Elle était auparavant « en une tendance continuelle et attente de cette haute grâce », tandis que « maintenant elle n'a plus de tendance parce qu'elle possède Celui qu'elle aime. Elle est toute pénétrée et possédée de lui » (p. 255). « L'âme n'a plus de désirs, elle possède le Bien-Aimé » (p. 256). « Il n'y a rien à faire qu'à souffrir la divine maîtrise de la sacrée Personne du Verbe. L'âme, en souffrant, aime d'un amour fixe, qui lui est infus » (p. 262). On pourrait multiplier les citations équivalentes dans les pages suivantes de la *Relation* de 1654.

Le troisième ravissement en la sainte Trinité eut lieu peu après l'entrée de Marie chez les ursulines de Tours, en mars 1631, et consomma l'union spirituelle de l'âme avec le Verbe. Cette fois, c'est sur les paroles mêmes de notre Seigneur en *Jean* 14, 23, que se fit la communication :

> Un jour, à l'oraison du soir.., un soudain attrait ravit mon âme. Lors les trois Personnes de la très sainte Trinité se manifestèrent de nouveau à elle, avec l'impression des paroles du suradorable Verbe Incarné : *Si quelqu'un m'aime, mon Père l'aimera; nous viendrons à lui et nous ferons une demeure chez lui.* Cette impression portait les effets de ces divines paroles et les opérations des trois divines Personnes en moi, plus éminemment que jamais; et elles me les donnèrent à connaître et à expérimenter dans une pénétration d'elles à moi. Et la très sainte Trinité, en son unité, s'appropriait mon âme comme une chose qui lui était propre et qu'elle avait rendue capable de sa divine impression et des effets de son divin commerce... Lors l'effet s'en ensuivit, et comme les trois divines Personnes me possédaient, je les possédais aussi dans l'amplitude de la participation des trésors de la magnificence divine (p. 285-286).

3° La vocation apostolique. — Jusqu'à présent, le développement des états spirituels de Marie de l'Incarnation est compatible avec celui que connut sainte

Thérèse; la différence la plus évidente entre elles, — la précocité mystique de Marie tandis que Thérèse atteint aux septièmes demeures vers cinquante-six ans —, n'est que secondaire. Mais à partir du mariage mystique de l'ursuline, son itinéraire se poursuit dans de nouveaux états d'oraison; il est assez remarquable d'ailleurs que, dans la plupart des cas, ils apparaissent en concomitance avec son existence extérieure. Elle-même dira qu'elle ne se croit arrivée « à son terme » que vers 1647, soit seize ou dix-sept années après l'époque du mariage spirituel. Mais surtout ses plus fortes et plus longues « nuits passives » ont lieu dans les années 1631-1634, très vite après la troisième vision de la Trinité, « la plus haute grâce de toutes celles reçues au passé » (*Relation* 2, p. 286), puis au Canada de 1639 à 1647. Ces divergences notables, étonnantes pour ceux qui considèrent l'itinéraire thérésien comme normatif, fondent en partie le choix que nous avons fait de Marie de l'Incarnation pour être mise en regard de la réformatrice du Carmel.

Selon nous, il importe de souligner très nettement le fait de la vocation apostolique de l'ursuline; elle n'en prendra claire connaissance qu'en 1634-1636 et elle la réalisera concrètement à partir de 1639, en partant fonder le monastère des ursulines de Québec. Là-bas, elle tiendra, pour sa part, le rôle de fondatrice d'une Église missionnaire et rien dans ses *Relations* n'interdit de comprendre les particularités de son cheminement spirituel comme des préparations divines à ce rôle; nous pensons ici surtout au renouvellement de ses nuits passives, à la place que prennent l'Esprit Saint, l'intelligence de l'Écriture (cf DS, t. 4, col. 253-258), la pauvreté spirituelle et l'état de victime.

Mais il faut nous borner à la question qui ici nous occupe : comment Marie témoigne-t-elle de la permanence de l'inhabitation divine à travers ces nouveaux états d'oraison? Comment la saisit-elle dans l'accomplissement de sa mission apostolique?

Dès les premières années de sa vie d'ursuline, Marie note, d'abord brièvement, le besoin de communication extérieure et le grand amour pour le salut des âmes, que produisait en elle l'action brûlante de l'Esprit (vg *Relation* 2, p. 307-309). Mais bientôt, c'est en des aspirations directement apostoliques et missionnaires que va se muer son mouvement intérieur, et cela le plus souvent en référence explicite avec l'habitation de l'Esprit en elle :

> A l'âge de trente-quatre à trente-cinq ans, j'entrai en l'état qui m'avait été comme montré, et duquel j'étais comme dans l'attente. 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, étant toute dans les intérêts de ce divin et suradorable Maître et dans le zèle de sa gloire, à ce qu'il fût connu, aimé et adoré de toutes les nations qu'il avait rachetées de son sang précieux. 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, dans l'Amérique, dans l'Orient, dans l'Occident (p. 309-310).

La *Relation* de 1654 nous raconte ensuite comment Marie fut orientée progressivement par les événements vers les missions de la Nouvelle-France, et comment elle fut finalement choisie, avec quelques compagnes, pour la fondation des ursulines de Québec.

Quoique parvenue à l'état d'union, Marie devait encore traverser durant sa longue vie apostolique à Québec, nous l'avons dit, des années d'épreuves spirituelles, sans lui faire perdre cette union foncière de l'âme à Dieu : « Dans ce purgatoire, on ne perd point la vue du sacré Verbe Incarné, et Celui qui n'avait paru qu'amour et qui auparavant consommait l'âme dans ses divins embrassements est Celui qui la crucifie et la divise d'avec l'esprit (dans) toutes ses parties, excepté en son fond où est le cabinet et le siège de Dieu, qui en cet état paraît un abîme et lieu séparé » (p. 379). « J'ai expérimenté que, dans cette partie ou centre de l'âme, qui est la demeure de Dieu et comme son ciel, rien de souillé n'y peut compatir et que le démon même, quoiqu'il soit un esprit, y trouve de l'inaccessibilité » (p. 400-401).

Marie est sortie de sa dernière et plus longue nuit passive le 15 août 1647; elle entre dès lors en un nouvel état; elle relève quelques effets de l'action de l'Esprit qui s'assimilent fort bien à la description concrète des missions divines dans l'âme : « Ces vues et ces expériences qu'elle a en ce changement d'état ne sont pas des lumières par retours, mais par des impressions plus distinctes que toutes lumières par le suradorable Verbe Incarné qui habite en elle, impressions qui portent des effets dignes du sujet qui les imprime et tout conformes aux maximes du saint Évangile, en sorte qu'il ne se peut rien opérer qu'en cet esprit et conduite » (*Relation* 2, p. 422; cf p. 425 et 427), y compris les affaires séculières (p. 423-425 et 429). Lorsque, en juin 1651, Marie est de nouveau élue supérieure, elle précise que le Verbe la tient alors dans « un état de victime continuel, plus subtil et intense qu'à l'ordinaire, qui par diverses manières me va consommant par son Saint-Esprit ». La première de ces manières est de recevoir du Christ « la grâce de me communiquer les effets... des huit béatitudes » (p. 450). Suit un petit traité, plus doctrinal que biographique, où Marie précise les différentes étapes de la purification passive des puissances de l'âme et celle où elle est parvenue, afin d'être comprise quand elle parle « du dépouillement de l'âme, état de victime et vraie pauvreté spirituelle et substantielle » (p. 452).

Au terme de la purification de l'appétit naturel des puissances, « l'âme dans son unité et dans son centre demeure dans un amour actuel... 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..., qui fait que... Jésus-Christ est ma vie et ma vie est Jésus-Christ » (p. 459; cf p. 494-495). Alors, « Dieu permet arriver plusieurs croix du dehors, à cette fin que de tout point soit accompli ce que dit saint Paul : Il les a faits conformes à l'image de son Fils » (p. 460).

« L'état que maintenant j'expérimente... est une clarté... dans les voies de l'Esprit... du Verbe Incarné, lequel j'expérimente dans une grande pureté et certitude être l'Amour objectif, et intimement uni et unissant mon esprit au sien, et que tout ce qu'il a dit a esprit et vie en moi. Surtout mon âme expérimente qu'étant dans l'intime union avec lui, elle en est de même avec le Père éternel et le Saint-Esprit » (p. 461).

Le texte que nous allons citer est particulièrement remarquable. Il nous semble être le témoignage le plus explicite que donne Marie de son expérience foncière et de l'unité divine et de l'appropriation des missions des Personnes :

« Cette manière d'union est très haute et très pure... Dans une pureté et simplicité spirituelle, l'âme expéri-

mente que le Père et le Verbe Incarné ne sont qu'un avec l'Esprit adorable, quoiqu'elle ne confonde point la personnalité; et cette âme porte les opérations divines par l'Esprit du suradorable Verbe Incarné. Or, ces motions, impressions et opérations sont que le même Esprit me fait tantôt parler au Père éternel, puis au Fils et à lui. Sans que j'y fasse réflexion, je me trouve disant au Père : O Père, au nom de votre très aimé Fils, je vous dis cela ». Et au Fils : « Mon Bien-aimé, mon très cher Époux, je vous demande que votre testament soit accompli en moi », et autres choses que ce divin Esprit me suggère, et j'expérimente que c'est le Saint-Esprit qui me lie au Père et au Fils... 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... je ne puis trouver de termes pour m'exprimer. Mes regards à cette suradorable Majesté portent ce que l'Esprit me lui fait dire, et c'est par lui que je parle, car dans ce langage de l'Esprit.., je ne puis rien entièrement que par sa motion très simple... Comment ma langue dirait-elle ce que... mon esprit ne peut distinguer pour sa très grande simplicité et pureté et qui va de plus en plus au plus simple? » (*Relation* 2, p. 462-463; cf p. 464, 496-497).

La correspondance de Marie de l'Incarnation avec son fils, dom Claude Martin, donne des renseignements sur la période postérieure à la *Relation* de 1654, jusqu'à la mort de Marie en 1672. Un seul extrait illustrera la continuation, pour l'essentiel, de l'état d'union et de la saisie expérimentale de l'inhabitation : « Ces divins états ne finissent point jusqu'à ce que (l'adorable Sagesse), ayant purifié... l'âme dans laquelle elle se plaît d'habiter, elle la possède enfin parfaitement dans son fond. Il ne se trouve plus là d'inquiétudes, plus d'efforts, plus de désirs, mais une paix profonde, qui par expérience est inaltérable : non que l'on devienne impeccable, car ce serait une illusion de le présumer, mais l'on jouit de la liberté des enfants de Dieu... Les embarras des affaires, les croix, les peines, les maladies, ni quoi que ce soit, ne sauraient troubler ni inquiéter ce fond qui est la demeure de Dieu et je crois qu'il n'y a que le péché et l'imperfection volontaires qui le puisse faire » (lettre de septembre 1666, dans A. Jamet, *Le témoignage de Marie de l'Incarnation*, Paris, 1932, p. 319).

Voir les introductions et les notes des ouvrages, cités plus haut, de A. Jamet. — P. Renaudin, *Marie de l'Incarnation... Essai de psychologie religieuse*, Paris, 1935. — H. Cuzin, *Du Christ à la Trinité d'après l'expérience mystique de Marie..*, Lyon, 1936. — F. Jetté, *L'itinéraire spirituel de Marie..*, VS, t. 92, 1955, p. 618-643. — R. Gagnon, *Les visions intellectuelles (Thérèse d'Avila et Marie de l'Incarnation)*, thèse de l'Angelicum, *pro manuscripto*, 1959.

DS, art. *Connaissance mystique de* Dieu, t. 3, col. 924-925; État, t. 4, col. 1381-1384; Fond de l'âme, t. 5, col. 661-666.

Guy-M. Bertrand.

1. INNOCENT III, pape, vers 1160-1216. — Innocent III a été considéré du 13e siècle jusqu'au début du 17e comme un maître de vie spirituelle; ce renom s'est effacé ensuite, au moment où sa personne et son œuvre étaient principalement étudiées en fonction de son activité politique. Cependant, les allusions à sa doctrine spirituelle ne font pas défaut dans les biographies; il faut aussi étudier sous cet aspect sa vie et ses écrits avant et pendant son pontificat, en les replaçant dans l'histoire de la spiritualité médiévale. — 1. *Formation.* — 2. *Activité littéraire jusqu'en 1198.* — 3. *Vie et œuvres du pontife.*

1. **Formation spirituelle et intellectuelle.** — Né à Gavignano, près de Segni, aux environs de 1160, de la famille de petite noblesse des « comtes de Segni », alliée avec la noblesse romaine par le mariage de son père Trasmondo avec Clarice degli Scotti, Lothaire reçut, à Rome, au monastère de Saint-André in Coelio, riche de traditions religieuses, sous la conduite de l'abbé Pierre Ismaël, son éducation dans les lettres, le chant et la psalmodie.

Peut-être en raison de ses dons naturels, mais surtout grâce aux relations de sa puissante famille maternelle, Lothaire fut nommé chanoine du chapitre de Saint-Pierre, alors en pleine ascension, fidèle à la vie commune (elle se relâchait déjà), zélé pour le culte et le service divin. Grâce à cette riche prébende, il suivit l'exemple d'autres clercs romains et, pour acquérir la formation théologique et juridique qu'il ne pouvait recevoir à Rome, il se rendit aux centres universitaires les plus florissants, Paris et Bologne. Ces années furent décisives : le futur pape sortit du milieu clos de sa famille provinciale et du cercle trop restreint du clergé romain et entra en contact avec un monde où s'inaugurait la nouvelle culture de l'Europe occidentale.

Paris fut la première et grande expérience du jeune romain. Lothaire se concentra sur l'étude de la théologie, à l'école d'un des meilleurs maîtres, Pierre de Corbeil; celui-ci suivait la voie ouverte par le « Maître » parisien, Pierre Lombard † 1160, et accordait un intérêt particulier à l'exégèse biblique. A cette école, le futur pape acquit une réelle connaissance et familiarité avec la Bible qui devint pour lui une source et un centre de référence constant, dans ses écrits, ses conceptions politiques et ecclésiales, ses réactions devant les événements. Lothaire connut à Paris des formes variées de vie religieuse; il fit un pèlerinage à Cantorbéry, au tombeau de saint Thomas Becket. Il noua des amitiés avec ses maîtres et ses condisciples; il leur resta fidèle, ce qui lui permit d'employer plus tard dans le gouvernement pontifical des hommes de valeur. Lothaire, à Bologne, fréquenta l'école du célèbre canoniste Uguccione de Pise, qui lui enseigna et lui fit assimiler le droit civil et le droit canonique qu'il avait rassemblés dans sa monumentale *Summa super decreto*.

Riche de cette double formation intellectuelle, la plus haute que l'on pût acquérir alors, Lothaire revint à Rome sous Lucius III. Aussitôt employé à la curie (sans doute débuta-t-il comme « auditeur » d'un cardinal), il fut promu sous-diacre par Grégoire VIII et élevé au cardinalat par Clément III vers 1189, avec le titre des Saints-Serge-et-Bacchus. Il se fit remarquer comme juge dans les causes qui lui étaient soumises, devint maître dans la préparation des procès et le jugement entre les parties (pape, on le surnommait « Salomon III »). En plus de cette vie curiale, qu'il dominait grâce à la rapidité de son intelligence et à son extraordinaire capacité de travail, Lothaire alimentait sa piété dans les obligations que lui imposait sa charge de cardinal-diacre : prenant part aux cérémonies pontificales, il prêchait dans les basiliques, assurait le culte dans son église titulaire, qu'il fit restaurer et agrandir.

2. **Activité littéraire jusqu'en 1198.** — 1° Son premier ouvrage fut composé vers 1194-1195 (il avait environ trente-cinq ans); c'est aussi le plus célèbre, le

De miseria humanae conditionis (titre attesté par l'auteur, à l'encontre du titre courant *De contemptu mundi*). Le choix du sujet, la structure et la division logique révèlent une préparation attentive; cette œuvre veut être, explique le prologue, un petit traité ascético-moral qui décrit la bassesse de la condition humaine afin de rabaisser notre orgueil. Un second traité parallèle sur la dignité de la nature humaine, annoncé dans le prologue, ne fut jamais rédigé, non seulement parce que Lothaire se tourna vers d'autres sujets, mais encore parce que la thèse de la dignité de l'homme lui paraissait plus difficile à traiter et moins adaptée à son génie, en l'absence d'une tradition et de sources aussi abondantes que celles de la première partie.

Le thème de la misère de l'homme avait sa source principale dans la Bible, spécialement dans l'ancien Testament; Lothaire en fait le tissu du livre (environ 550 citations bibliques). Après la Bible, Lothaire utilise, dans une bien moindre mesure, des florilèges de Pères, d'auteurs scolastiques, et des classiques profanes auxquels il reconnaît une autorité dans l'enseignement moral. En raison de cette dépendance de ses sources, le *De miseria* se présente plutôt comme un recueil de citations. Ce n'est cependant pas un centon; si la suite continue des citations finit par devenir pesante et monotone, on discerne cependant la trame qui guide la pensée et l'intention. L'auteur cherche à montrer comment l'homme se trouve dans une situation de misère à tout moment et dans toutes les conditions, de la naissance au jugement général. Sur ce canevas, Lothaire organise et développe sa réflexion; il divise l'ouvrage en trois parties, dont la succession présente en crescendo les phases et les aspects de la misère humaine.

Le livre premier *(Du commencement misérable de la condition humaine)* montre comment la nature de l'homme, en raison de son corps et de ses passions, le place dans un état de misère. Tel il naît, dit Lothaire en décrivant avec réalisme le commencement de la vie humaine, tel il demeure à cause des douleurs et des soucis qui affectent tout homme, riche ou pauvre, serviteur ou maître, célibataire ou marié, bon ou mauvais. D'autres misères lui viennent des événements qui le frappent et frappent la société dans laquelle il vit. Ce cadre a des teintes toujours sombres; le colorent des récits vivants et les citations bibliques ou profanes. Le second livre *(Du progrès coupable de la condition humaine)* présente l'homme comme l'auteur de son malheur et de sa misère : sollicité par les richesses, les plaisirs et les honneurs, il pèche par avarice, injustice, incontinence, luxure, orgueil et vanité. Dans ce livre à l'analyse aiguë et pénétrante, l'auteur cède à l'excès aux artifices littéraires et aux réminiscences superflues. Plus lourd encore, le troisième livre *(De la déchéance lamentable de l'homme)* débute par la description de la mort. Lothaire accepte l'opinion de quelques théologiens de son temps selon laquelle Jésus-Christ apparaît à chaque homme à la mort et lui offre la possibilité de se sauver. Les peines de l'enfer et du jugement dernier sont ensuite décrites de façon fruste et brutale.

Le *De miseria*, sans rien contenir de neuf, est une œuvre originale, car il n'a aucun précédent dans la littérature médiévale. Ce petit traité, bien divisé en livres et chapitres, se prêtait à devenir un classique de la spiritualité médiévale pour la méditation des aspects fondamentaux de l'existence. Les côtés négatifs, en particulier son pessimisme, son caractère abstrait et conventionnel, ses répétitions excessives, ne constituaient pas un obstacle parce qu'ils correspondaient au goût et aux vues de l'époque. Ainsi s'explique son énorme succès : quelque 600 manuscrits existent encore, de nombreuses éditions dont la première est de 1473, des traductions en diverses langues. Le livre s'imposa au-delà des cercles universitaires et ecclésiastiques, plus par ses qualités d'ouvrage propre à la méditation que par le prestige de son auteur.

La renommée du *De miseria* fut atténuée par de rares critiques, dont deux au moins nous sont parvenues. L'inquisiteur catalan Nicolas Eymerich † 1399 raconte dans son *Correctorium correctorii* (Paris, Bibl. nat. lat. 3171, f. 50r-58r) comment un membre de la curie pontificale d'Avignon lui soumit un ouvrage (il en tait l'auteur, mais ne l'ignore pas) dans lequel il avait trouvé « nonnulla male sonantia prima facie ». Stimulé par cette dénonciation, Eymerich analysa le *De miseria* et crut y découvrir des inexactitudes, des erreurs et même des propositions contraires à la foi. Mis à part le fanatisme d'un chasseur d'hérésies, on ne peut nier que beaucoup de critiques ne soient fondées, ne serait-ce que les généralisations de Lothaire et son pessimisme.

C'est ce dernier point, que développe, mais avec une intention toute différente, l'humaniste italien Giannozzo Manetti, dans son *De dignitate et excellentia hominis* (1452). Il critique âprement ce pessimisme mais aussi tout le contenu de l'ouvrage qu'il présente comme un « miserabile aedificium » et une lourde erreur. Les humanistes ne le suivirent pas, ils tenaient au contraire le *De miseria* en grande estime (Pétrarque en avait parlé avec vénération), parce qu'il traitait un sujet de caractère moral, la condition de l'homme et sa misère, thème qui leur était cher. La renommée du *De miseria* continua; il fut pris comme livre de méditation dans les premiers collèges des jésuites et loué par Bellarmin. Son déclin commence au 17e siècle, quand apparaît une nouvelle conception de l'homme; Pascal aborde alors le même thème, mais dans une autre perspective et avec une tout autre profondeur de pensée.

2° Le *De missarum mysteriis* eut un succès plus limité, mais l'influence qu'il exerça sur la théologie et la liturgie fut grande. Lothaire, changeant de sujet et de genre, joint la tradition liturgique romaine et la théologie de Paris. Dans un long commentaire de la messe papale, il approfondit la doctrine eucharistique qui se développait à la fin du 12e siècle, et il apporte une contribution importante à l'histoire de la dévotion eucharistique. Il manifeste un sens profond et un grand respect du mystère qui s'accomplit en la consécration, *ipsum cor divini sacrificii.*

Réservé devant les discussions alors assez vives sur l'Eucharistie, il se range du côté de ceux qui prennent une position de refus ou de doute à l'égard des *logiciens* qui cherchent à expliquer le mystère à l'aide de concepts philosophiques : « Ego divina sacramenta magis veneranda quam discutienda profiteor, simplicitati fidei ratus sufficere » (PL 217, 863c), écrit-il à la suite de Hugues de Saint-Victor. Cela ne l'empêche point cependant de prendre position personnelle sur des questions actuelles, position qui dénote certes des incertitudes, car la doctrine eucharistique n'avait pas encore atteint le plein épanouissement du 13e siècle. L'apport majeur de Lothaire consiste dans la formulation claire de la doctrine de la transsubstantiation et des effets du sacrement : sa *virtus unitatis* qui signifie et produit l'unité de l'Église par l'action causale du corps réel sur le corps mystique du Christ, son efficacité comme « nourriture spirituelle », thème dont Lothaire développe les éléments affectifs et dévotionnels que la piété du 13e siècle élargira.

3° Un troisième ouvrage manifeste un intérêt nouveau : le *De quadripartita specie nuptiarum*. Ce long commentaire du psaume 44 n'eut pas le succès des

ouvrages antérieurs, en raison de son sujet limité et de la recherche scolastique et artificielle des allégories et des rapprochements. Les passages bien venus n'y manquent pas, par exemple là où Lothaire revient sur la doctrine eucharistique et l'exprime en une formule qui sera reprise dans l'antienne des vêpres de l'office du *Corpus Domini* : « O magnum et salutare convivium, in quo caro Christi comeditur, et sanguis Christi potatur! » (PL 217, 946b).

3. **Le pontife.** — L'élection de Lothaire au pontificat (8 janvier 1198) le plongea dans les grands problèmes de son époque. Il y montra tout de suite des vues larges et une capacité de dominer les hommes et les événements dans une activité intense et prolongée († 16 juillet 1216).

1° Il trouva son *dynamisme* et ses *orientations* dans sa culture et sa spiritualité; il les fit passer dans le gouvernement de l'Église. Il devint un prédicateur célèbre parmi ses contemporains (les sermons des premières années, groupés selon les principales fêtes liturgiques, furent rassemblés par Arnaud, abbé de Cîteaux, et eurent une grande diffusion); la prédication fut l'une de ses activités pontificales, et il la recommande dans la lutte contre les hérésies, spécialement dans la France méridionale, les missions du nord et dans la préparation de la croisade. Ses lettres révèlent, au-delà des formules curiales traditionnelles, un accent personnel et une doctrine théologique et juridique qui portent son empreinte. Il rédigea même de nouveaux ouvrages, tel le volumineux *Commentarium in septem psalmos poenitentiales*, certainement authentique, et d'autres œuvres mineures. Par là s'expliquent son renom d'écrivain et l'attribution de plusieurs écrits d'auteurs inconnus.

2° Dans sa *vie personnelle*, il voulut donner l'exemple d'une discipline qui refléterait son idéal spirituel. Son biographe décrit, — et ce n'est pas seulement complaisance de panégyriste —, le règlement de vie qu'il instaura au Latran, dans sa famille pontificale; il en éloigna les laïcs et y appela des clercs (à l'exemple de saint Grégoire le Grand); il abolit le luxe et le faste (en 1207, il fait adopter la laine blanche pour ses vêtements et ceux de ses familiers); il réglemente la récitation commune de l'office divin. Son biographe note encore ses fréquentes visites aux monastères et aux maisons religieuses, parce que ces visites entraient dans son programme de réforme monastique romaine, qu'illustre son projet (1207) de construire près de Saint-Sixte un « universale coenobium » pour toutes les religieuses de la ville (projet repris plus tard, sous une autre forme, par saint Dominique).

3° Innocent III établit, dès le début de son pontificat, un *programme de réforme de la vie religieuse* qu'il mit en œuvre au cours de son gouvernement et qui trouva sa conclusion dans les décrets du 4e concile du Latran. Rentre dans ce programme l'approbation de nouvelles formes de vie religieuse, comme les hospitaliers de Guy de Montpellier (appelés à Rome pour diriger le grand hôpital de Santa Maria in Sassia que le pape avait fondé), les trinitaires de saint Jean de Matha et les humiliés; en approuvant ces derniers (laïcs venus de l'hérésie), Innocent III les distingue en plusieurs rameaux, mais les unifie sous une direction unique (cf DS, t. 7, col. 1129-1136). C'est ce principe d'unification que le pape proposa aux religieux qui évangélisaient la Livonie, leur suggérant (1201) de se regrouper sous un seul « regulare propositum » avec un habit commun. Le projet ne fut pas réalisé, mais conduisit Innocent III à encadrer les nouvelles institutions dans des *Règles* déjà existantes, tout en sauvegardant leur liberté d'action. L'approbation de la *Règle* de saint François, donnée en 1210 par égard pour l'idéal évangélique qui animait le fondateur, fut une exception à ce programme. La constitution 13 du concile du Latran prescrivit aux fondateurs d'adopter désormais une Règle ou une « institution » déjà approuvées (Mansi, t. 22, col. 1001-1004).

Le concile sanctionna également (constitution 12, col. 999-1002) une autre directive de la réforme poursuivie par Innocent III : l'obligation du chapitre général triennal pour tous les monastères de plusieurs provinces ou d'un royaume, selon le modèle du chapitre cistercien. Le pape avait déjà tenté l'expérience en 1203 en Italie, en France et en Angleterre, et favorisé la tenue de chapitres communs pour unifier les monastères de type ancien.

Bien que ces deux constitutions conciliaires, inspirées par Innocent III, n'aient pas obtenu les effets escomptés, — la première fut débordée par le développement des ordres mendiants et la seconde peu appliquée —, elles cherchaient à encadrer et à vivifier les nouvelles formes de vie religieuse qui se multipliaient alors, en les intégrant davantage dans les structures de l'Église et du droit canonique et en les amenant à collaborer plus étroitement avec le Saint-Siège et les évêques.

4° *Le concile général de 1215* fut pour Innocent III l'occasion de faire confluer dans le droit de l'Église les idéaux qu'il avait poursuivis. Outre le problème des religieux, le concile aborda celui des évêques auxquels il proposa le modèle tracé par saint Grégoire, le problème du clergé diocésain en suggérant l'institution dans chaque diocèse d'un groupe de prêtres voués à la prédication et au ministère, le problème de la vie sacramentelle des fidèles en leur prescrivant la communion et la confession annuelles, le culte eucharistique, et celui de la piété populaire en réglementant l'usage des indulgences et des reliques. Enfin, le concile fut le couronnement des idées d'Innocent sur la croisade et de l'action entreprise pour préparer une nouvelle expédition où serait engagée toute l'Église.

Les résultats de certaines initiatives d'Innocent III furent négatifs; il est difficile de dire si ces échecs sont dus à son manque de réalisme, et d'apprécier la cohérence de son action (souvent embarrassée dans des interventions politiques et temporelles) et de son inspiration religieuse. Son activité pontificale prenait son point de départ dans la haute conscience qu'il avait d'être le chef de l'Église et le vicaire du Christ et de Dieu, idée qu'il développe et applique dans tous ses actes. C'est en ce domaine que se fait jour la transposition qu'il opère du spirituel au temporel, déjà remarquée par ses contemporains. Césaire d'Heisterbach rapporte le propos prêté au grand adversaire de la politique papale à l'égard de la commune de Rome, le sénateur Capocci : « Ta bouche est de Dieu, mais tes œuvres sont du diable ». Cette contradiction tenait aux aspects antinomiques de son caractère. Il en était conscient, s'il est vrai, comme le raconte son biographe, qu'il avait coutume de s'appliquer la formule biblique : « qui tangit picem, inquinabitur ab ea » (*Eccli.* 13, 1).

1. *Éditions.* — La biographie, les lettres des Registres pontificaux et les écrits d'Innocent III sont publiés dans PL 214-

217. — Éditions récentes : *De miseria humanae conditionis* par M. Maccarrone, coll. Thesaurus mundi, Lugano, 1955 (avec liste des mss et éditions); *Die Register Innozenz'* III., vol. 1, par O. Hageneder et A. Haidacher, Gratz-Cologne, 1964; voir aussi *Acta Innocentii papae* III, par Th. Haluščynskyj, coll. Pont. Commissio ad redigendum codicem iuris canonici orientalis, Città del Vaticano, 1954; C. R. et M. G. Cheney, *The Letters of Pope Innocent* III *(1198-1216) concerning England and Wales*, Oxford, 1967.

2. *Biographies et histoire générale.* — F. Hurter, *Geschichte Papst Innocenz des Dritten und seiner Zeitgenossen*, 4 vol., Hambourg, 1834-1836; plusieurs éd. et trad. franç. et ital. — A. Luchaire, *Innocent* III, 6 vol., Paris, 1904-1908. — M. Maccarrone, *Chiesa e Stato nella dottrina di papa Innocenzo* III, coll. Lateranum, Rome, 1940. — A. Fliche, *Le pontifica d'Innocent* III, dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Église* t. 10, Paris, 1950, p. 11-213. — H. Tillmann, *Papst Innocenz* III, Bonn, 1954; abondante bibliographie. — H. Wolter, *Das Papsttum auf der Höhe seiner Macht (1198-1216)*, dans *Handbuch der Kirchengeschichte*, t. 3, vol. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1968, p. 168-236.

3. *Études diverses.* — U. Berlière, *Innocent* III *et la réorganisation des monastères bénédictins*, dans *Revue bénédictine*, t. 32, 1920, p. 22-42, 145-159. — M. Florin, *Innocenz* III. *als Schriftsteller und als Papst*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 45, 1926, p. 344-358. — G. Barbero, *La dottrina eucaristica negli scritti di papa Innocenzo* III, Rome, 1953. — H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2e éd., Darmstadt, 1961. — M. Di Pinto, *Il « De miseria conditionis humanae » di Innocenzo* III, dans *Studi medievali A. De Stefano*, Palerme, 1956, p. 177-201. — A. Oliver, *Táctica de propaganda y motivos literarios en las cartas antiheréticas de Inocencio* III Rome, 1956. — R. Bultot, *Mépris du monde, misère et dignité de l'homme dans la pensée d'Innocent* III, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 4, 1961, p. 441-456. — W. de Vries, *Innozenz* III *(1198-1216) und der christliche Osten*, dans *Archivum historiae pontificiae*, t. 3, Rome, 1965, p. 87-126.

M. Maccarrone, *Innocenzo* III *prima del pontificato*, dans *Archivio della Società romana di storia patria*, t. 66, 1943, p. 59-134; *Orvieto e la predicazione della Crociata; Riforme ed innovazioni di Innocenzo* III *nella vita religiosa; Innocenzo* III *teologo dell' Eucaristia*, dans *Studi su Innocenzo* III, Padoue, 1971 (« Italia sacra »).

Thèses de doctorat (Latran) : B. Devlin, *The Concept of Poverty and Praeching in the Writings of Pope Innocent* III, 1956; G. Scuppa, *I sermoni di Innocenzo* III, 1961; L. Monti, *Il « Commentarium in septem psalmos poenitentiales » di Innocenzo* III, 1961; C. Petraccini, *L'Ordinario dell'ufficio di Innocenzo* III, 1962.

Michele Maccarrone.

2. INNOCENT V (Pierre de Tarentaise; **bienheureux**), pape, vers 1224-1276. — Pierre naquit vers 1224 à Tarentaise-en-Forez, dans l'archidiocèse de Lyon. Il ne faut pas le confondre avec ses homonymes, l'un, abbé cistercien de Tamié, dauphinois († 1174), et l'autre, Pierre dit Roschelin de Tarentaise, dominicain de Lyon et contemporain du futur Innocent v.

Pierre prit l'habit dans l'ordre des frères prêcheurs vers sa quinzième année, au couvent de Lyon probablement. Il est vraisemblable qu'après avoir suivi les cours du *studium* conventuel de Lyon et y avoir étudié les *Sentences* de Pierre Lombard, il fut assigné au couvent Saint-Jacques à Paris pour y parfaire ses connaissances théologiques. Vers 1250, il enseigne comme lecteur dans un des couvents de sa province. En 1255, nous le retrouvons enseignant comme bachelier biblique à l'université de Paris et parcourant les étapes qui allaient le mener en 1258-1259 à la maîtrise en théologie, titre fort rare chez les prêcheurs du 13e siècle. Le premier enseignement magistral de Pierre de Tarentaise, à la chaire « des français » de l'université de Paris, où il sera nommé pour l'année scolaire 1259-1260 (le cours inaugural de saint Thomas date de mars 1256), fut interrompu au bout de cinq ans par une dénonciation d'ordre doctrinal qui se révéla en grande partie calomnieuse.

Élu une première fois, en 1264, provincial de France, il fut exonéré de sa charge en 1267 par le chapitre général de Bologne qui lui demanda de reprendre son enseignement à l'université de Paris. Élu à nouveau provincial de France en 1269, il devait être appelé en 1272 au siège de Lyon par Grégoire x qui avait besoin d'un homme capable de pacifier la cité déchirée par les luttes intestines et de préparer le concile œcuménique qui allait s'y tenir.

Son habileté politique et administrative, la science théologique qu'il manifesta tant dans sa charge de provincial que dans celle d'archevêque, le firent choisir par Grégoire x comme cardinal-évêque d'Ostie. Le second concile de Lyon, ouvert le 7 mai 1274, l'initia aux grandes affaires de la chrétienté.

Le 10 janvier 1276, Grégoire x mourait à Arezzo. Le 21 janvier, le conclave lui donnait pour successeur Pierre de Tarentaise qui, sous le nom d'Innocent v, fut le premier pape dominicain. Ce pontificat se caractérisa par une nouvelle tentative de la papauté en faveur de la croisade en Terre sainte et par la signature de trêves et de paix entre diverses principautés italiennes. Mais le 22 juin 1276, Innocent v mourait à Rome. Il a été déclaré bienheureux.

Les écrits d'Innocent v, qui attendent une édition critique, n'ont qu'un intérêt spirituel secondaire. Cet aspect de sa doctrine théologique n'a guère été étudié. Notons seulement que dans les questions de théologie morale il est plus proche de saint Bonaventure que de saint Thomas.

L'ouvrage le plus important est le *Commentaire des Sentences* qui nous est parvenu dans sa rédaction définitive de 1259-1264; il a été édité d'après un seul manuscrit toulousain (4 vol., Toulouse, 1649-1652; cf F. Stegmüller, *Repertorium commentariorum in Sententias..*, t. 1, Wurtzbourg, 1947, p. 333-338).

Le commentaire didactique des Épîtres pauliniennes *(Postille dedi te)* nous est connu sous deux recensions; la première, qui est de notre auteur, reste inédite (parmi d'autres mss, Paris, Bibl. nat., lat. 15276; etc). La seconde, plus longue et retouchée, est dite de Nicolas de Gorran, dominicain; elle a été éditée (Cologne, 1478; Haguenau, 1502; Paris, 1531; Anvers, 1617; Lyon, 1692); voir F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, n. 6868-6895.

Comme l'ouvrage précédent, un exposé sur le Pentateuque daterait de la première période d'enseignement magistral de Pierre de Tarentaise, mais il n'a pas encore été identifié.

Un *Quodlibet* précède immédiatement celui de saint Thomas daté de 1271 (éd. P. Glorieux, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 9, 1937, p. 237-280). — Des questions disputées *De lege et praeceptis* (mss Vatican, *Borgh. lat.* 139 et *Pal. lat.* 612), dont la première est éditée par O. Lottin (dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 14, 1937, p. 295-297). — Des *Sermons* restent dispersés dans les mss (vg Paris, Bibl. nat., lat. 14952, 15956, 16500; Milan, Ambrosienne, A. 11; etc).

Un commentaire sur saint Luc, appartenant au second enseignement magistral, est perdu. — Par ailleurs, trois traités, *De motu corporis gloriosi*, *De materia coeli*, *De aeternitate mundi*, sont attribués par la critique à notre auteur.

Voir surtout l'ouvrage collectif *Beatus Innocentius PP.* v *(Petrus de Tarantasia, OP). Studia et documenta*, Rome, 1943, où H.-D. Simonin étudie les écrits (p. 163-335), — et M.-H. Laurent, *Le bienheureux Innocent* v... *et son temps*, coll. Studi e testi 129, Vatican, 1947 (avec l'étude sur les écrits par L.-B. Gillon, p. 361-390).

K. Renner, *Die Christologie des Petrus von Tarantasia* Rome, 1941. — I.-M. Vosté, *Beatus Petrus de Tarantasia in epistolam ad Hebraeos*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 46, 1943, p. 3-28. — O. Lottin, *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, 8 vol., Louvain-Gembloux, 1942-1960, voir les tables.

Jean-Pierre Mérimée.

3. INNOCENT DE SAINT-ANDRÉ, carme déchaussé, 1553-1620. — Andrés Lacarra Lopez naquit à Tafalla (Navarre) en 1553. Il fit ses études à Alcala de Henares et apparaît sur les matricules de l'université de cette ville comme théologien pour les années 1570/71 et 1571/72. Sur le conseil de saint Jean de la Croix, il prit l'habit des carmes à Pastrana à la fin de 1571, fit sa profession religieuse le 1er janvier 1573 sous le nom d'Innocent de Saint-André. Désigné pour faire partie du groupe allant fonder le couvent du Calvario, il vécut là avec le réformateur du Carmel, puis il l'accompagna dans la fondation du couvent de Baeza (5 juin 1579). Innocent assista au chapitre de la séparation de la province en 1581 en qualité de *socius* de Jean de la Croix et à celui de 1583, mais on ne sait en quelle qualité. Il est sûr qu'Innocent vécut à Grenade en compagnie du saint, bien qu'il soit difficile de préciser les dates. Innocent fut ensuite prieur de Fuensanta (1585-1587); il apparaît à Ségovie en 1588 et en 1618 à Baeza. Il mourut à Grenade en 1620.

En 1615, parut à Rome une *Theologia mistica y espejo de la vida eterna, por el qual son encaminadas las almas que dessean alcançalla..*, composée par Andrés Lacarra y Cruzate, chanoine régulier. Bien que publié sous ce nom, l'ouvrage est au moins partiellement d'Innocent.

Cette attribution, sur laquelle les historiens carmes s'accordent, ne rencontre aucune opposition en dehors de l'ordre; le texte d'ailleurs démontre sans doute possible que son auteur est un carme. Pour sa part, Andrés de la Encarnacion, archiviste général de la congrégation d'Espagne au 18e siècle, affirme l'existence de l'original au monastère de Grenade et dénonce les divergences entre ce manuscrit et l'édition romaine (*Memorias historiales*, Bibl. nac. de Madrid, ms 13484, f. 24r). Qui a établi cette copie, qui l'emmena à Rome, qui est l'auteur des divergences d'avec l'original, qui fut chargé de l'édition, tout cela demeure obscur.

L'ouvrage imprimé se divise en trois traités : *De la oración mental, De la mortificación, De la mistica teologia y hombre interior y espiritual.* Les deux premiers traités sont marqués par l'influence du carme déchaussé Thomas de Jésus † 1627 et des jésuites Alonso Rodriguez † 1616 et Francisco Arias † 1605; le troisième l'est par Harphius, Louis de Blois et le franciscain Juan de los Angeles. On note que l'auteur utilise saint Jean de la Croix; il recopie quelques chapitres de la *Subida del Monte Carmelo*, qui n'était pas encore imprimée (livre 2, ch. 13, 14 et une partie du ch. 15).

Innocent a témoigné lors des informations faites à Baeza en janvier 1618 en vue de la béatification de Jean de la Croix (texte dans *Obras de san Juan de la Cruz*, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 5, Burgos, 1931, p. 58-67).

José de Santa Teresa, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen*, t. 4, Madrid, 1684, livre 15, ch. 20, n. 8. — Crisogono de Jesús Sacramentado, *La escuela mistica carmelitana*, Avila, 1930, p. 136-139. — Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo..*, t. 9, Burgos, p. 137-139. — Eulogio de la Virgen del Carmen, *Fray Inocencio de San Andrés, discipulo predilecto de S. Juan de la Cruz*, dans *Archivum bibliographicum carmelitanum*, t. 3, 1958, p. 237-246. — Fortunato de Jesús Sacramentado, *Inocencio de San Andrés.., Testimonio autorizado de la espiritualidad carmelitana?..*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 19, 1960, p. 106-127. — DS, t. 2, col. 173, et t. 4, col. 1169.

Fortunato de Jesús Sacramentado.

INQUIÉTUDE. — On entend par inquiétude une certaine instabilité intérieure causée par une insatisfaction, une déception, une incertitude ou une menace. Le mouvement de l'être inquiet est à la fois transitif et immanent ainsi que le traduit bien le verbe réfléchi « s'inquiéter ». Le sujet est impliqué directement dans son rapport avec l'objet. Je puis m'inquiéter aussi bien de mon avenir que de la santé d'un ami. Mais dans les deux cas je sens que, selon la tournure qu'ils prendront, les événements compromettront ou affermiront mon identité personnelle et mon assurance intérieure. L'inquiétude diffère en cela de la curiosité. Le curieux reste neutre en face de l'objet de son enquête parce qu'il n'est pas mis lui-même en question par sa recherche.

L'inquiétude est le fait d'un être inachevé qui doit prendre le temps de se faire et de se dire afin de s'achever et de se connaître. A ce titre, elle est le lot de tout homme. Mais elle apparaît comme ambivalente. Elle peut être féconde et donner son ressort au mouvement de dépassement par lequel nous tendons vers notre perfection. Mais elle peut aussi conduire à l'angoisse de l'être paralysé par son manque d'assurance ou à l'anxiété de celui qui tente d'échapper par l'agitation à son trouble intérieur. Certains états d'inquiétude peuvent être nettement pathologiques (obsession, doute phobique, psychasténie) et relever du diagnostic, du pronostic et du traitement du clinicien. Nous n'envisagerons ici que cette inquiétude inhérente à notre condition et à laquelle nul n'échappe. En l'analysant pour elle-même et en tentant de l'interpréter nous sommes conduits à nous prononcer sur nous-mêmes et sur nos rapports avec Dieu. Nous dégagerons d'abord ce que l'Écriture nous dit de l'inquiétude humaine et ensuite nous verrons comment un tel donné requiert et stimule la réflexion du croyant.

1. LE DONNÉ SCRIPTURAIRE

1° Un fait d'expérience. — Pour la Bible, l'inquiétude est une constante de la vie humaine. On l'éprouve à tout âge et dans toutes les couches sociales. « Un sort pénible a été fait à tous les hommes, un joug pesant accable les fils d'Adam, depuis le jour qu'ils sortent du sein maternel jusqu'au jour de leur retour à la mère universelle. L'objet de leur réflexion, la crainte de leur cœur, c'est l'attente anxieuse du jour de leur mort. Depuis celui qui siège sur un trône dans la gloire jusqu'au miséreux assis sur la terre et la cendre.., ce n'est que fureur, envie, trouble, inquiétude, crainte de la mort, rivalités et querelles » (*Sir.* 40, 1-4). Les relations entre les hommes sont troublées et nul n'est en paix avec lui-même. Chacun est agité par les passions qui naissent en lui ou par les soucis qu'apportent l'incertitude du lendemain et surtout la menace de la mort.

L'inquiétude est donc apparentée à la crainte. Elle est comme un prolongement de la stupeur provoquée par l'annonce d'une catastrophe ou la menace d'un grave danger. L'impression immédiate d'étonnement

s'estompe. Le sujet fait retour sur soi et c'est alors que s'installe l'inquiétude (1 *Macc.* 6, 8). L'esprit est assailli d'idées obsédantes (*Sir.* 42, 9) dont il ne peut se défaire et qui perturbent les fonctions vitales : on perd l'appétit (*Sir.* 30, 21-24) et surtout le sommeil (1 *Macc.* 6, 10). Ainsi affaibli, l'inquiet perd toute assurance. Il doute de lui, se sent isolé dans un monde hostile et n'a plus confiance que dans les autres. L'inquiétude peut entraîner l'agitation anxieuse de celui qui fuit la menace au lieu de l'affronter. Elle peut aussi se transformer en angoisse paralysante (cf *Sag.* 17,15).

2° L'interprétation dans le cadre de l'alliance. — Cette analyse psychologique que l'on trouve surtout dans les livres sapientiaux est menée à partir de l'expérience la plus commune. L'originalité de la Bible, c'est d'intégrer ces données de la sagesse universelle dans le cadre de la révélation de l'alliance entre Dieu et son peuple et de proposer ainsi son interprétation et son évaluation de l'inquiétude humaine. Nous allons repérer les principales composantes de ce jugement dans l'ancien Testament et dans le nouveau.

1) L'ancien Testament. — L'inquiétude, surtout lorsqu'elle atteint son paroxysme dans l'angoisse, nous est présentée comme une des caractéristiques de l'état d'âme des pécheurs. H. Urs von Balthasar nous a rendus attentifs à *Sag.* 17 où l'auteur relisant *Ex.* 10, 21-23 voit dans la détresse des égyptiens envahis par les ténèbres une expression figurée de la situation des pécheurs (*Le chrétien et l'angoisse*, p. 30-33). Dans l'obscurité totale, les pécheurs perdent le contact avec la réalité du monde. Les êtres sont perçus comme fantomatiques et menaçants (versets 4, 16-17). Dispersés et repliés sur eux-mêmes, les pécheurs n'attendent aucun secours (v. 2-3). De leur nuit ils ne peuvent sortir. Leur trouble est incurable (v. 7-8), il est ressenti comme une captivité (v. 2). N'ayant plus la force de réfléchir, ils ne parviennent pas à retrouver assez de lucidité pour se défaire de leurs illusions obsédantes. Paralysés (v. 14) dans un monde ressenti comme hostile, ils sont saisis par l'angoisse. Ils ne peuvent plus se supporter eux-mêmes (v. 20b). Si les pécheurs sont ainsi dans un état d'hostilité avec le monde, s'ils sont privés de la paix intérieure, c'est parce qu'ils se sont écartés de Dieu auquel ils ont désobéi (v. 2). Leur inquiétude et leur angoisse ont leur principe dans cette rupture et dans l'éloignement de la Providence qui en est résulté (v. 2).

Alors que les pécheurs figurés par les égyptiens sont prisonniers des ténèbres et voués à une inquiétude irrémédiable, Israël figure des justes est dans la lumière, en union avec Dieu et guidé dans sa marche par la colonne flamboyante (*Sag.* 18, 3). En raison des relations que Dieu a nouées avec lui, le fils d'Israël se voit interdire l'inquiétude du pécheur. Certes, il éprouve la crainte en face de la sainteté et de la toute-puissance de Yahvé. Mais ce sentiment religieux par excellence est toujours mêlé d'amour et de confiance (cf É. Boularand, art. Crainte, DS, t. 2, col. 2467). Le Dieu saint est le Dieu d'amour et de fidélité qui en donnant la terre assure à son peuple une sécurité fondamentale (*Deut.* 12, 10). Ce don est accompagné de celui de la loi. Yahvé est Seigneur de la terre et par la rédemption il s'est acquis chacun des membres du peuple. Il garantit à chacun son lot dans le patrimoine commun et impose le respect du sang. L'alliance entre Dieu et le peuple sera le motif fondamental de l'interdiction de l'inquiétude en face de l'adversité. Tout au long de l'ancien Testament on retrouve la formule : « Ne crains pas car je suis avec toi ». Les patriarches doivent prendre appui sur cette présence personnelle de Dieu (*Gen.* 15, 1; 26, 24). Malgré la supériorité des forces ennemies, les soldats comme les chefs d'Israël doivent garder leur assurance (*Deut.* 20, 1; *Juges* 6, 12, 16). En exil, le peuple tenté de douter de la pérennité de l'alliance reçoit un message de consolation qui lui enjoint de ne pas s'inquiéter car Dieu est avec lui (*Isaïe* 41, 10, 13, 14). Le prophète qui doute de ses capacités reçoit le même ordre formulé au nom de la fidélité de Dieu à son alliance (*Jér.* 1, 7-8).

Cette alliance entre Dieu et son peuple va néanmoins laisser place à une forme particulière d'inquiétude. La paix n'est assurée que dans la mesure où chacun reste fidèle aux prescriptions de la Torah. Le peuple est menacé de perdre sa terre et avec elle sa tranquillité s'il trahit son Seigneur et son Sauveur (*Deut.* 28, 62-68). Or, face à la loi, Israël fait l'expérience de son péché. Il n'obéit pas à Dieu et ses efforts de conversion n'aboutissent pas (cf *Ps.* 78). Et peu à peu il se rend compte que, si la vigne donne du mauvais raisin (*Isaïe* 5, 1-7), c'est que la racine est atteinte. Le pécheur découvre que son cœur, source de ses pensées et de ses actes, est mauvais. Dès lors une inquiétude va naître. Si le cœur est mauvais, peut-il produire autre chose que du péché? Et Dieu va-t-il maintenir son alliance avec un peuple irrémédiablement rebelle? N'en viendra-t-il pas à oublier les infidèles? Lorsqu'il se trouve dans une situation désastreuse, le membre du peuple se demande si Dieu n'a pas mis à exécution les menaces qu'il a transmises par les prophètes (cf *Osée* 4, 6; *Michée* 3, 4; *Jér.* 14, 8-9). Il a l'impression que Yahvé l'oublie (*Ps.* 44, 10-18; 60, 3-4, 12; 74, 1-2). Une telle inquiétude est réelle, mais elle ne s'installe pas de façon durable. Il est à noter en effet qu'elle s'exprime au cours d'une prière. On continue d'invoquer Dieu dont on se demande s'il a oublié les siens. Et surtout on rappelle ses hauts faits (*Ps.* 74, 12-15; 44, 5-9; 22, 4-6). Il ne s'agit pas alors seulement d'une évocation nostalgique. En intervenant comme Sauveur, Dieu s'est engagé une fois pour toutes à l'égard de tous les fils d'Abraham. C'est en prenant appui sur sa parole qu'on lui demande de se souvenir de la génération présente et de lui communiquer le salut accordé définitivement aux pères. L'inquiétude momentanée est ainsi surmontée grâce à une confiance mieux assurée.

En même temps qu'elle s'affermit, cette confiance s'éclaire. On fait l'expérience de la profondeur du pardon de Dieu. L'angoisse du péché peut rester tenace (*Ps.* 38, 5-7). Mais le pécheur ne se replie pas sur lui-même. Il se sait en présence de Dieu. Il avoue le péché qui le tourmente et s'ouvre ainsi à la miséricorde (38, 18-19; 51, 5-6) de celui qui reste le Sauveur (38, 22). On découvre que ce Sauveur est le Créateur et qu'il peut de l'intérieur renouveler le cœur mauvais (51, 12-13). Même lorsque l'épreuve atteint l'innocent, jamais ce dernier n'en vient à se croire complètement abandonné. Son cri a toujours l'accent d'une invocation.

Dans son désastre matériel et sa maladie, Job se sent mal à l'aise avec Dieu. Il se croit épié, il ne peut avaler sa salive et connaît une inquiétude sans répit (*Job* 7, 16-21; 10, 20-22; 14, 16-17). Or, comme l'a bien montré D. Barthélemy (*Dieu et son image*, p. 24-39), au long de cette épreuve Job sent le désir de se défaire d'une représentation qui voit en Dieu un être

soupçonneux au profit d'une image plus pure mais encore indistincte. Il attend de Dieu qu'il manifeste au terme de cette épreuve son vrai visage. Le cri que provoque son inquiétude lancinante est une invocation : il en appelle de Dieu à Dieu (19, 23-27). Avec Job l'inquiétude se portait aux confins du tragique tel que le conçoivent les grecs, mais elle n'y sombre pas. Dieu est certes incompréhensible. Mais on n'en fait pas le dieu méchant qui livre l'homme à son caprice. Encore moins ne s'affronte-t-on pas à un destin anonyme. Job parle toujours à Dieu à la deuxième personne. C'est dans le cadre de l'alliance que l'on fait retentir le cri de l'inquiétude humaine. Job garde envers et contre tout l'espérance, car le Dieu qu'il invoque n'a pas dit son dernier mot. Ce dernier mot, nous sommes tout proches de l'entendre lorsque nous lisons les chants du Serviteur. Par l'intermédiaire de celui qui reçoit docilement sa parole, Dieu va en quelque sorte faire sienne notre détresse (*Isaïe* 50, 4-7). Si Dieu se fait si proche, nous pouvons décharger sur lui notre inquiétude (*Ps.* 55, 23). Il nous laisse espérer qu'il la prendra sur lui. Une telle confiance a donné sa note à la spiritualité des « anawim » qui nous conduit au seuil du nouveau Testament.

2) Le nouveau Testament. — Avec la venue de Jésus les temps sont accomplis (*Marc* 1, 14-15). Dieu a mené à bien son œuvre de salut. Par le pardon et la justification il rétablit les relations que les hommes avaient rompues. Il vient en la personne de son Fils. Ce Fils devenu l'un des nôtres nous engage dans les liens qui l'unissent à son Père. Par lui et en lui nous recevons l'Esprit d'adoption (*Rom.* 8, 15). En face de Dieu qui dit son dernier mot nous sommes appelés à répondre sans tergiverser. Nous avons à prendre la mesure de notre détresse et à nous ouvrir à la miséricorde divine. Dans cette conversion nous adhérons définitivement et sans réserve à la personne de Jésus. En lui nous avons l'assurance des enfants de Dieu. Cette assurance doit donner sa note à toute la vie du disciple. Celui-ci se défait de l'inquiétude née du péché pour s'ouvrir à l'inquiétude de l'amour.

En même temps qu'il notifie la miséricorde pour les pécheurs, l'Évangile annonce le jugement du péché. Pour nous montrer de quel désastre nous sommes sauvés, saint Paul rappelle comment le péché nous tyrannise en entretenant l'inquiétude dans notre cœur (*Rom.* 7, 14-24). Chacun éprouve en soi une contradiction entre le bien qu'il veut et ne fait pas et le mal qu'il ne veut pas et qu'il fait (7, 19). Cette contradiction, il la ressent comme un esclavage dont il ne peut sortir par lui-même (7, 24). Pourtant aucun alibi n'est possible. Si l'homme est dans un tel état, c'est qu'il s'y est mis, ainsi que le souligne au verset 11 la référence à la faute d'Adam selon *Gen.* 3, 13. La pire des fautes pour le pécheur serait alors de ne pas connaître son péché et de tromper son inquiétude par une fausse sécurité en se prévalant de ses œuvres (*Luc* 18, 9-14) ou en s'appuyant sur ses richesses (12, 13-20). Dès que le pécheur se replie ainsi sur lui-même, il endurcit son cœur et il se voue aux ténèbres et à l'inquiétude sans fin (*Luc* 16, 19-27; *Jacq.* 5, 1-6; *Apoc.* 9). Par contre, en avouant sa détresse, il s'ouvre à la miséricorde de celui qui « n'est pas venu appeler les justes mais les pécheurs » (*Mt.* 9, 13).

Dans la mesure où il a reçu le pardon de Dieu et l'esprit d'adoption, le chrétien garde un sentiment de crainte religieuse à l'égard de son Seigneur (*Mt.* 17, 6; *Luc* 5, 9, 26; 7, 16; 24, 37), mais il se voit interdire une certaine forme d'inquiétude (*Rom.* 8, 15). Ce qui caractérise cette inquiétude dont le disciple doit se défaire, c'est d'abord son objet. Cet objet, le nouveau Testament le désigne souvent d'une façon générale. On parle des « soucis du monde » (*Marc* 4, 19), des « soucis de la vie » (*Luc* 21, 34). Cette inquiétude peut porter en effet sur les moyens de subsistance (*Mt.* 6, 25; *Luc* 12, 22). Et dans le mariage elle aura trait au moyen de plaire à son conjoint (1 *Cor.* 7, 33-34). Elle peut même avoir un objet plus noble : le persécuté se demande que dire devant ses adversaires (*Luc* 12, 11-12; *Mt.* 10, 19). Or, qu'elle porte sur les soucis de la vie ou sur la réponse à fournir aux persécuteurs, l'inquiétude est interdite au disciple. Le motif de cette défense est de même nature que dans l'ancien Testament. C'est parce qu'il a part aux biens de l'alliance que le chrétien doit se défaire des soucis.

Mais l'alliance est renouvelée par Jésus. Cette nouveauté ressort de la façon dont le Christ parle de Dieu. Certes, en *Mt.* 6, 25, 30, et *Luc* 12, 24, 28, Dieu reste le Créateur qui prend soin de toutes ses créatures. Mais Jésus le désigne à ses auditeurs comme « votre Père » (*Mt.* 6, 26, 32; *Luc* 12, 30; cf *Mt.* 6, 8; 10, 20, 29). Dieu s'est attaché aux hommes, ainsi que le montre le possessif « votre ». Les liens sont si intimes que Dieu peut être dit le Père de ceux auxquels Jésus s'adresse. Sur le contenu de ces liens le logion sur le petit troupeau que *Luc* 12, 32, est seul à nous présenter, est le plus explicite. Nous trouvons la même structure que dans les formules notées tout au long de l'ancien Testament, « ne crains pas... car... » La façon dont Jésus souligne le diminutif ποίμνιον par μικρόν porte à croire que dans le groupe des disciples une inquiétude était née du fait du caractère dérisoire que lui donnait son caractère minoritaire (voir la discussion de ce point délicat dans S. Légasse, *Jésus et l'enfant*, p. 116). En réponse, Jésus souligne que ses disciples constituent le « reste », prémice du nouvel Israël (l'image du troupeau était reçue pour désigner le reste, cf *Éz.* 34; Énoch éthiopien, 90). Ils bénéficient de l'εὐδοκία, c'est-à-dire de la générosité salvifique de Dieu. Cette bienveillance prend corps dans le don du Royaume en qui se résument tous les biens eschatologiques. Or, ce faisant, Dieu se comporte bien comme le Père. En donnant le Royaume, il offre ses biens patrimoniaux à ceux dont il fait ses enfants en son Fils unique. Lorsque le don est total, la confiance peut être totale elle aussi et l'inquiétude n'a plus de place dans le cœur de ceux qui se savent les enfants du Père.

Mais l'interdiction de l'inquiétude motivée par le rappel de la bienveillance paternelle de Dieu s'accompagne souvent d'un commandement positif. Le disciple est appelé à grandir dans la foi. L'inquiétude en effet étouffe la parole de Dieu et l'empêche d'être féconde (*Marc* 4, 18, 19, et par.). Aussi, lorsqu'elle se manifeste, est-elle le fait d' « hommes de peu de foi » (*Mt.* 6, 30; 8, 26; 14, 31; 16, 8; *Luc* 12, 28), c'est-à-dire de disciples qui ont adhéré au message de Jésus mais qui, au moment de l'épreuve, ne lui font pas une confiance inconditionnelle (cf X. Léon-Dufour, *La tempête apaisée*, dans *Études d'Évangile*, p. 165-169). Or, une telle confiance est une des caractéristiques de la spiritualité du « pauvre », membre attitré du reste. En effet μικρόν mis en *Luc* 12, 32 comme épithète à ποίμνιον a un sens qualitatif aussi bien que quantitatif. Il traduit le vocable hébreu « qatan » qui est un équivalent de « anaw ».

Il désigne l'être insignifiant au regard des hommes et qui attend tout de la faveur de Dieu. Dans la perspective d'un tel idéal, on comprend que l'interdiction de l'inquiétude soit accompagnée de l'invitation à la prière. Le « pauvre » se décharge en Dieu de son souci (1 *Pierre* 5, 7). C'est dans l'action de grâces qu'il fait sa demande (*Phil.* 4, 4-7). Il reconnaît qu'en lui donnant son Fils Dieu lui a tout donné (*Rom.* 8, 31-32). Il se place sous l'à priori de la paternité divine (*Mt.* 5, 7-11), et la prière elle-même se formule sans vaine agitation (6, 7-8).

Si le chrétien est fils de Dieu et héritier (*Rom.* 8, 17), les affaires de son Père sont désormais ses affaires et il doit y travailler de toute urgence. Or, les soucis de ce monde divisent notre cœur et risquent de faire oublier les « affaires du Seigneur » (1 *Cor.* 7, 32-35). Ces « affaires du Seigneur » consistent avant tout dans le travail missionnaire et dans le service des églises, ainsi que nous pouvons le constater dans l'éloge de Timothée en *Phil.* 2, 19-22. C'est pourquoi, le disciple est invité à se libérer des soucis de ce monde pour donner la priorité à l'annonce de l'Évangile. Non qu'il doive mépriser le travail : en 1 *Thess.* 5, 14, et 2 *Thess.* 3, 6-7, saint Paul exclut formellement une telle conception. Mais le missionnaire doit avoir l'esprit libre pour l'annonce de l'Évangile et nulle préoccupation ne doit faire obstacle à la tâche que Jésus lui a confiée. J. Jeremias a montré que c'était dans un tel contexte qu'il fallait entendre l'instruction de *Mt.* 6, 25-34, et de *Luc* 12, 22-31 (*Les paraboles de Jésus*, Le Puy, 1962, p. 203-205; trad. de la 6e éd. de *Die Gleichnisse Jesu*, Goettingen, 1962). Certes, ce propos est placé par Matthieu dans le cadre du discours sur la montagne. L'absence d'inquiétude pour les moyens de subsistance apparaît alors comme une requête de l'éthique du nouvel Israël. Mais prise en elle-même, cette déclaration de Jésus, telle que Luc nous la livre, consonne avec *Marc* 6, 8 et par. Or, il s'agit dans ces passages de consignes données aux disciples envoyés en mission. Le temps presse, la tâche est immense (*Mt.* 9, 37), il faut éviter tout ce qui pourrait compromettre la priorité absolue de la recherche et de l'annonce du Royaume (6, 33; 10, 7). Les disciples se défont des soucis de nourriture et de vêtement et ils s'en remettent à la providence du Père qui se traduira par l'hospitalité de leurs auditeurs (6, 30). Ils seront en butte à l'hostilité (10, 16). Cela ne doit faire naître en leur cœur aucune inquiétude paralysante. Ce qu'ils auront à dire au moment où on les accusera leur sera donné par l'Esprit dont la mission est conjointe à la leur (*Mt.* 10, 19-20; *Luc* 12, 11-12).

S'en remettant pour l'avenir à la bienveillance de Dieu son Père, le disciple consacre tout son souci à la tâche présente de l'annonce de l'Évangile. C'est dire qu'il y a place en son cœur pour une inquiétude stimulante et féconde. Il est en effet le disciple de celui qui s'est reconnu personnellement dans la figure du Serviteur. Or, si Jésus a pris sur lui notre détresse, c'est par obéissance et amour envers son Père. Il a donc mis fin en lui à l'inquiétude qui vient du péché et de la séparation d'avec Dieu. C'est ainsi que sa souffrance de victime innocente devient féconde. Dans l'ancien Testament, on utilise l'image de la douleur de l'accouchement qui ne donne aucun fruit pour traduire la désolation et l'angoisse du pécheur (*Isaïe* 26, 17-18). Dans le nouveau Testament, cette même image évoque la douleur qui accompagne la passion du Christ. Mais la souffrance est alors suivie de la joie car elle est féconde (*Jean* 16, 21; cf H. Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 63-64). Et toute souffrance humaine peut dans la communion à celle du Christ devenir féconde (1 *Cor.* 4, 15). L'inquiétude n'est plus alors inquiétude pour soi mais pour les frères. Paul revit pour son propre compte le destin du Serviteur et il porte sa souffrance au bénéfice de l'Église (*Col.* 1, 24). Aussi son inquiétude est-elle le « souci de toutes les églises » (2 *Cor.* 11, 28). Il participe ainsi activement à la solidarité qui unit entre eux les membres du Corps du Christ (1 *Cor.* 12, 25). Cette inquiétude est tout le contraire de l'angoisse ou de l'anxiété. Elle ne s'accompagne d'aucune insécurité intérieure dans la mesure où l'apôtre trouve son assurance dans cette force de Dieu qui triomphe dans la faiblesse (2 *Cor.* 12, 9). Elle n'isole pas non plus. Elle met en communion avec le Christ et tourne les énergies vers le service des frères. Une telle inquiétude est un des fruits de la foi.

R. Bultmann, art. μεριμνάω, προσμεριμνάω, μέριμνα, dans Kittel, t. 4, p. 594-597. — P. Auvray et P. Grelot, art. *Crainte de Dieu*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris 1970, col. 219-222. — J. Duplacy, art. *Soucis*, *ibidem*, col. 1247-1248.

H. Urs von Balthasar, *Le chrétien et l'angoisse*, trad. par C. Champollion, Bruges-Paris, 1954, p. 21-105. — D. Barthélemy, *Dieu et son image*, Paris, 1964. — X. Léon-Dufour, *Études d'Évangile*, Paris, 1965, p. 153-189. — S. Légasse, *L'appel du riche*, Paris, 1966, p. 171-175; *Jésus et l'enfant. « Enfants », « petits et simples » dans la tradition synoptique*, Paris, 1969, surtout p. 112-117. — A. Gelin, *Les pauvres que Dieu aime*, Paris, 1967. — P. Adnès, art. Fidélité, DS, t. 5, col. 307-332. — H. Jaeger, art. Foi et confiance, col. 619-630.

2. L'INTELLIGENCE DE LA FOI

Ce que l'Écriture nous dit de l'inquiétude nous montre comment l'homme en recevant la révélation divine apprend à se connaître lui-même. La lecture de la Bible provoque un échange entre la raison et la foi. L'apport de la réflexion philosophique permet au théologien une meilleure intelligence de la parole de Dieu. Et cette parole à son tour éclaire et interprète les données fournies par l'analyse de l'inquiétude humaine.

Pour l'Écriture, cette inquiétude revêt deux modalités nettement différenciées selon qu'elle est éprouvée par le pécheur ou par le fidèle. Alors que l'un, par suite de sa rupture avec Dieu, se trouve isolé dans un monde hostile, l'autre prend appui sur le Dieu de l'alliance et se tourne vers ses frères. L'un est accaparé par les soucis de la vie, l'autre donne la priorité absolue à la recherche du Royaume. Mais le pécheur et le fidèle ont en commun une certaine insatisfaction intérieure qui sert de ressort à leur quête d'un achèvement. C'est ce moment neutre de l'inquiétude, que suppose chacune des modalités retenues par l'Écriture, qui fait surtout l'objet de l'analyse philosophique. On y trouve en effet une des caractéristiques de l'homme comme tel. Nous verrons comment une telle analyse nous met en demeure de prendre une option : ou bien nous adorons le Créateur et nous attendons le Sauveur, ou bien nous ratifions le péché d'Adam. Nous verrons ensuite comment l'échange entre la raison et la foi nous procure une certaine intelligence de l'inquiétude du pécheur et de l'inquiétude du fidèle.

1° **L'inquiétude de la créature spirituelle.** — Dans son étude de la conscience malheureuse, Hegel a montré que la conscience de soi s'éveillait dans

un climat d'inquiétude. En s'opposant au monde qui le heurte ou le déçoit, l'homme découvre sa transcendance par rapport à tout ce qui change autour de lui et il se reconnaît une liberté que nulle contrainte externe ne peut atteindre. Mais un tel moi, s'il est pur, reste vide de tout contenu. Dès qu'il veut se combler par l'action, la déception recommence. Car aucune des œuvres produites par l'homme n'est à la mesure de cette transcendance qu'il s'est reconnue. A la contradiction avec le monde vient s'ajouter une contradiction intérieure. L'homme découvre qu'il porte en lui le principe de sa déception. La contingence ne lui est pas seulement extérieure, il est lui-même un être daté et localisé. Ce ne sont pas seulement les choses de la nature qui portent la marque de la finitude, ses propres œuvres sont elles aussi limitées. Cette contradiction entre la transcendance de l'être et sa contingence, entre l'ampleur d'un désir que rien ne comble et les limites de toute production humaine donne le principe de notre inquiétude. Et cette inquiétude est comme le ressort de tous les efforts par lesquels l'homme tend à s'unifier et à s'égaler lui-même. Sans suivre Hegel dans le détail de ses analyses et sans nous laisser abuser par les ambiguïtés de sa philosophie, nous devons lui reconnaître le mérite d'avoir posé à la pensée moderne le double problème que soulève l'analyse de l'inquiétude humaine : celui de la liberté créée et celui de l'achèvement de la créature spirituelle.

1) Le paradoxe de la liberté créée. — Si l'homme a le sens des limites des êtres qui se présentent à lui comme des œuvres qu'il produit, c'est qu'il perçoit ces objets sur un horizon illimité. Et un tel horizon donne l'ampleur du champ de son intelligence. Sa volonté a une même ouverture. Elle est ouverte à tout ce qui est bien sans être rivée à aucun bien particulier. C'est pour cette raison qu'une volonté peut être libre, à la différence de l'instinct qui, lui, n'est orienté que vers un seul objectif. Tant qu'elle n'est qu'ouverture sur l'indéfini, l'intelligence ne connaît rien. Mais qu'elle vienne à connaître un objet particulier, en même temps qu'elle en saisira le caractère défini elle restera étonnée par la contingence de ce qui s'offre à elle. Je puis déterminer toutes les caractéristiques propres de l'être qui est devant moi. Mais ce faisant je ne viendrai pas à bout de l'étonnement que provoque le fait même que quelque chose soit là plutôt que rien. Ce qu'est un être, ses propriétés générales ou spécifiques, ne donne pas une raison suffisante de son existence. Si les êtres sont ainsi contingents, la valeur que chacun représente ne s'impose pas de toute nécessité à la volonté. Pour la volonté également, être ouverte sur le bien en général, c'est encore ne rien vouloir. Mais dès que je veux un bien particulier, je me heurte à sa contingence. Cet homme est là, il me demande de l'aider à trouver du travail. Sa présence m'étonne et le bien que je suis invité à faire ne s'impose pas de toute nécessité. D'autres valeurs me sollicitent également. Il me faut opter pour l'une d'elles. La contingence des êtres me renvoie à ma liberté.

Les valeurs me sollicitent, mais la réponse dépend de ma décision. Et cette décision nul ne peut la prendre à ma place. Ma liberté et la responsabilité qu'elle comporte sont inaliénables. Or, cette liberté dont je ne puis me défaire, je ne me la suis pas donnée. La contingence des êtres me renvoyait à ma liberté. Mais cette liberté découvre à son tour sa propre contingence. Tout repose sur ma liberté. Mais cette liberté est là, donnée à elle-même en vertu d'une décision de principe qu'elle n'a pas prise. La conscience de soi s'éveille dans un climat d'inquiétude. Lorsque cette conscience est conscience de soi comme être tout à la fois libre et contingent, l'inquiétude peut devenir angoisse. Si je suis aussi contingent que les êtres qui m'entourent, je puis être tenté de croire que ni moi ni l'univers n'avons de fondement assuré. Tout se passe alors comme si les significations partielles que dégage mon intelligence ou que promeut ma volonté flottaient sur un non-sens foncier. La liberté peut, en se résignant à sa contingence, prendre son parti d'un « absurde » fondamental et irréductible. Pure contingence, une telle liberté se déploiera dans une atmosphère angoissée. Livrée à elle-même sans raison suffisante, une telle liberté est sans appui. Chacune de ses initiatives sera prise dans une sorte de vertige. Ne se reconnaissant aucun fondement, une telle liberté n'est assurée d'aucune stabilité intérieure.

Prendre ainsi son parti de l'absurde et se résigner à l'angoisse, c'est se refuser du fait même tout autre recours que l'homme et ce monde. Mais mise en face de la contingence des êtres, l'intelligence peut se demander s'il n'est pas un tout autre que le monde et mes semblables, qui m'a donné à moi-même et au monde. N'éludant pas une telle question, l'intelligence peut reconnaître que les exigences d'intelligibilité qu'elle porte en soi l'amènent à affirmer l'existence d'un tel être. Dès que nous reconnaissons qu'il y a un Dieu, nous cherchons à savoir qui il est. Une telle recherche, si difficile et si tâtonnante soit-elle, nous permet de surmonter le vertige qui nous menace dès que nous sommes en face de notre liberté. Si notre intelligence peut avoir quelque rapport avec celui qui nous a donné d'être, c'est que le fond de l'existence est intelligible et non pas absurde. Et si Dieu reste difficilement accessible, c'est non par défaut mais par surcroît d'intelligibilité. C'est de lui que les êtres tiennent leur sens et leur bonté en même temps que leur existence. Je puis prendre appui sur une telle expérience religieuse et spirituelle pour construire ma vie.

Si je reçois de Dieu la certitude que mon être a un sens, j'acquiers en même temps la conviction que mon action n'est pas vaine. La recherche de Dieu n'a pas seulement pour but d'assurer le fondement de notre liberté. En nous mettant en quête de Dieu, nous allons dans le sens de notre achèvement. Car, comme saint Augustin ne cesse de le répéter, faits par Dieu nous sommes faits pour lui. C'est en Dieu seul que nous trouvons notre perfection et notre bonheur. « Quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem, procul dubio ut vera sapiamus ipsum debemus habere doctorem; ipsum etiam ut beati simus, suavitatis intimae largitorem » (*De civitate Dei* XI, 25, PL 41, 339c). Que nous ayons en Dieu notre béatitude, c'est ce que permet de montrer l'étude de l'inquiétude envisagée non seulement du point de vue de l'être mais du point de vue de l'agir. « Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te » (*Confessions* I, 1, 1, PL 32, 661a; cf X, 40, 65, 806-807; XIII, 8, 9, 848).

2) L'achèvement de la créature spirituelle. — L'élucidation de l'inquiétude du point de vue de l'être peut conduire à la reconnaissance du Créateur, l'élucidation du point de vue de l'agir peut conduire à l'attente du Sauveur. C'est pourquoi, une telle étude

constitue un moment décisif d'une apologétique intégrale (cf N. Dumas, *Les problèmes et le statut de l'apologétique*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 43, 1959, p. 643-680; H. Bouillard, *Le sens de l'apologétique*, dans *Logique de la foi*, coll. Théologie 60, Paris, 1964, p. 15-37). L'apologétique dite objective établit l'objectivité d'une révélation qui se donne comme historique. D'autre part, elle montre qu'il n'est pas déraisonnable de tenir comme révélante l'histoire qui commence avec Abraham pour s'achever avec Jésus-Christ. On met en relief l'irréductibilité des faits et des propos qui en marquent les étapes en montrant qu'ils sont de telle nature qu'ils mettent Dieu directement en cause. Mais dans la mesure où une telle histoire avec ses événements et ses acteurs donne corps à la révélation, la signification religieuse et la portée salvifique lui sont inhérentes. Aussi, en même temps que l'on s'assure de l'objectivité et de l'irréductibilité de cette histoire, faut-il mettre l'esprit en état d'en percevoir la signification et en demeure de s'y intéresser. Il faut alors montrer qu'un tel intérêt est différent de la simple curiosité pour des informations dont nous pourrions nous passer sans compromettre la réussite de notre vie. Convaincre par un examen loyal de l'inquiétude humaine que la volonté de s'achever conduit l'homme à prêter attention au fait chrétien : tel est le rôle de l'apologétique subjective.

Hegel nous a montré que l'inquiétude venait de cette déception que provoque l'écart permanent entre notre aspiration profonde et nos acquisitions successives. Il s'agit par une réflexion méthodique de déterminer ce manque dont nous avons le sentiment afin de savoir à quelles conditions il peut être comblé. C'est alors que nous pouvons voir dans quelle mesure l'homme peut s'achever. D'une telle entreprise saint Thomas a donné comme une épure dans le *Contra gentiles*, liv. III, ch. 25-51.

Dans un contexte historique qui imposait une problématique différente, dès lors que c'était moins la possibilité de la vision béatifique qui était en cause que la question de savoir si l'homme pouvait rester fidèle à lui-même et s'égaler sans s'en remettre dans l'abnégation à l'initiative d'un absolu, Maurice Blondel a néanmoins retrouvé l'inspiration fondamentale de l'entreprise thomiste. Sur les rapports entre M. Blondel et saint Thomas en cette matière, voir H. Bouillard, *Blondel et le christianisme*, Paris, 1961, p. 129-131.

Saint Thomas parcourt successivement tous les niveaux où s'exerce notre activité. Chaque palier le renvoie à un palier supérieur, car l'action que nous déployons dans la réalisation d'une œuvre tire son énergie d'un mouvement qui nous entraîne toujours plus loin. Après avoir constaté qu'aucun objectif créé, ni les biens du corps, ni ceux de la vie sociale, ni les réalisations de l'intelligence pratique, ni l'étude désintéressée de l'univers, n'a pu nous saturer, il en conclut que seul l'absolu qui transcende toutes les limites des créatures pourra nous combler.

De cet absolu nous pouvons grâce à notre intelligence nous procurer une certaine connaissance. Mais cette connaissance acquise par nos propres forces reste insuffisante. Nous reconnaissons la transcendance de Dieu. Du même coup nous admettons qu'en raison de sa plénitude et de sa simplicité il réalise d'une manière unique les propriétés que nous lui attribuons. Ce caractère unique des attributs et de l'être divin, nous ne pouvons pas le saisir positivement. Pour ce faire, il nous faudrait rejoindre Dieu directement en nous affranchissant de l'intermédiaire des créatures. Or, un tel dépassement, notre intelligence qui est elle-même créée ne peut l'opérer d'elle-même. Aussi les rapports que nous établissons de nous-mêmes avec Dieu, loin de procurer le repos, ne font qu'aviver notre désir. Notre connaissance d'un être en effet n'est achevée que lorsque nous le connaissons directement en lui-même. S'agissant de Dieu, je vois qu'il faudrait m'affranchir des créatures pour en avoir une connaissance qui me comble et je reconnais aussitôt que je ne puis de moi-même réaliser une telle condition. La connaissance de Dieu en lui-même, parce qu'elle reste toujours au-delà de mes prises, maintient donc la tension de mon désir. Mais désirant un tel bien, je désire l'achèvement de mon être spirituel. Si ce désir se porte vers un tel objectif, il ne saurait être vain. Sa réalisation n'est pas absolument impossible. Ce que je ne puis opérer de mes propres forces, je puis l'attendre de la bienveillance de Dieu.

De ce que je ne puis pas conquérir le bien qui m'achève, il ne s'ensuit pas que je ne puis pas le recevoir. Nous avons vu que l'intelligence et la volonté de la créature spirituelle avaient une ouverture illimitée. Je suis donc toujours plus grand que mes œuvres qui, elles, sont toujours limitées. Et une telle « inadéquation » montre qu'il y a en moi place pour autre chose que le produit de mes pouvoirs actifs. Mais reconnaître une telle inadéquation et une telle capacité d'accueil, c'est en même temps, comme M. Blondel le montre nettement, avouer une insuffisance. Je ne puis me procurer à la force du poignet ce qui me comble. Il me reste dans l' « abnégation » à m'en remettre à l'initiative de Dieu. Si je ne puis mettre la main sur lui, j'ai de quoi accueillir le don qu'il lui plaira de me faire. Que Dieu vienne et qu'en venant il me donne la force de m'engager activement dans une telle rencontre, cela dépend de lui seul. Son initiative sera aussi gratuite que celle par laquelle il a donné ma liberté à elle-même. Et la connaissance et l'amour de Dieu qui alors pourront s'éveiller en mon cœur seront eux-mêmes un don de sa prévenance. Élucider jusqu'au bout l'inquiétude humaine, c'est conduire l'intelligence à avouer notre inadéquation et notre insuffisance et mettre la volonté en demeure de se rendre disponible pour l'éventuelle venue du Sauveur. Dès que nous adoptons une telle attitude, nous nous en remettons entièrement à une initiative qui ne peut être que grâce.

2° **L'inquiétude et le péché.** — Qu'il recherche le fondement de sa liberté ou qu'il se mette en quête de son achèvement, l'homme se trouve mis en demeure d'opter. Ou bien il se replie sur lui-même et il tente de se satisfaire de ses œuvres. Ou bien il s'en remet à l'initiative de celui qu'il a reconnu comme son Créateur et qu'il attend comme un Sauveur. Mais, selon le témoignage de l'Écriture, cette option nous avons à la prendre comme membres d'une humanité marquée à la fois par le non du premier Adam qui a rompu avec le Créateur pour se cantonner dans sa suffisance et par le oui du second Adam qui dans l'obéissance a renoué avec Dieu (*Rom.* 5, 12-19). Si l'analyse de l'inquiétude comme caractéristique de la créature spirituelle nous permet de comprendre qu'un message de grâce puisse avoir un sens pour l'homme, la révélation de notre péché et de notre rédemption nous permet de comprendre les circonstances dans lesquelles

notre liberté prend ses initiatives et les modalités que revêt notre inquiétude.

Solidaires de l'un et de l'autre Adam, nous nous trouvons comme congénitalement dans une situation ambiguë. Une telle ambivalence affecte toutes les valeurs qu'a promues notre histoire et que nous offre la civilisation. Le concile du Vatican II nous a rappelé en effet que toutes ces valeurs sont bonnes dans la mesure où « elles procèdent du génie humain qui est un don de Dieu ». Comme telles, elles permettent à celui qui les fait siennes de se construire. Mais le risque est toujours là de faire de ces biens un usage désordonné (*Gaudium et spes*, n. 11). Comme l'écrit M.-D. Chenu en commentant ce passage : « Ces authentiques valeurs de la conscience humaine peuvent être et sont aussi des pierres d'achoppement, par leur densité même dont la séduction surtout à l'instant de leur découverte provoque une ivresse individuelle et collective » (*Les signes des temps, réflexion théologique*, dans *Vatican* II. *L'Église dans le monde de ce temps*, t. 2 *Commentaires*, Paris, 1967, p. 218). Parce qu'en même temps qu'ils nous offrent une chance de promotion, les biens qui se présentent à nous comportent la menace d'une illusion pour notre intelligence et de détérioration pour notre être, nous les abordons avec une inquiétude toujours un peu angoissée.

Si nous nous laissons fasciner par une de ces valeurs au point de tout lui sacrifier, nous en faisons un faux absolu. Réalisant la « conversio inordinata ad creaturas », nous nous détournons par le fait même du chemin qui conduit au Créateur. Nous ratifions le non du premier Adam. Le péché originel devient notre péché personnel et notre inquiétude revêt toutes les nuances de cette inquiétude du pécheur dont la description proposée par l'Écriture a été méditée et prolongée par les maîtres spirituels.

Loin d'agir, nous nous agitons. Nous sommes prisonniers de ce que Hegel appelle le « mauvais infini » du désir. Ayant fait d'un bien créé un absolu, nous lui demandons ce qu'il ne peut nous procurer. Nous allons alors de déception en déception. Notre désir prend l'allure de l'appétit malsain du boulimique. Rivés sur un seul bien, nous voyons notre faim s'exaspérer au fur et à mesure de nos accaparements. Nous sommes alors victimes de l'instabilité intérieure que nous avons provoquée. S'étant laissée fasciner, notre intelligence a du mal à retrouver la hiérarchie des valeurs. Notre volonté a peine à ne pas se donner avec excès à ce qui l'attire. L'équilibre spirituel est compromis. Nous connaissons alors cette inquiétude qui dérive du péché et qui en favorise le renouvellement. C'est elle que stigmatise saint François de Sales : « L'inquiétude est le plus grand mal qui arrive en l'âme excepté le péché... Notre cœur étant troublé et inquiété en soi-même perd la force de maintenir les vertus qu'il avait acquises » (*Introduction à la vie dévote*, liv. 4, ch. 11).

Cette agitation et cette instabilité, l'être marqué par le péché les recherche d'ailleurs pour elles-mêmes. Nous avons alors le « divertissement » étudié par Pascal. Si on fuit le repos, c'est qu'on veut échapper à cette présence de soi à soi qui nous mettrait en face de « notre condition faible et mortelle et si misérable que rien ne peut nous consoler lorsque nous y pensons de près ». Qu'importe alors que l'objet recherché soit décevant. On « aime mieux la chasse que la prise ». Et ainsi lorsqu'on fait remarquer aux êtres livrés aux divertissements que ce qu'ils recherchent avec tant d'ardeur ne saurait les satisfaire, « s'ils répondaient comme ils devraient le faire... qu'ils ne recherchent en cela qu'une occupation violente et impétueuse qui les détourne de penser à soi.., ils laisseraient leur adversaire sans répartie » (*Pensées*, éd. Lafuma, n. 136; éd. Brunschwicg, n. 139). Cf art. DIVERTISSEMENT, DS, t. 3, col. 1364-1370.

La lucidité à l'égard de soi-même est en effet angoissante. Nous avons vu plus haut que l'angoisse menace dès que la créature spirituelle prend conscience tout à la fois de sa liberté inaliénable et de sa contingence. Or, notre expérience effective, telle que l'analysent, chacun à sa manière, Pascal à propos du divertissement et Kierkegaard dans son étude du concept d'angoisse, nous montre que l'angoisse pour nous est plus qu'un risque, elle est une réelle épreuve. Nous sommes déjà angoissés en face de cette menace de séduction et de détérioration qui accompagne les biens de la civilisation, nous le sommes encore plus lorsque nous nous trouvons en face de nous-mêmes purement et simplement. Or, pour Pascal comme pour H. Urs von Balthasar dans l'interprétation qu'il propose de l'étude de Kierkegaard (*Le chrétien et l'angoisse*, p. 129-140), cette angoisse est comme un symptôme de l'état dans lequel se trouve une humanité blessée par le péché.

En raison de l'écart infini entre le Créateur et la créature, notre intelligence ne parvient d'elle-même qu'à une connaissance de Dieu toujours insuffisante. Mais du fait du péché les rapports entre Dieu et l'homme ont été faussés. En même temps qu'il désobéit au Créateur, l'homme falsifie le sens de la volonté divine. Il prend la loi de Dieu non comme l'expression d'un amour, mais comme l'indice d'une rivalité. L'homme s'imagine que Dieu se méfie de lui et que par crainte d'être supplanté il tient sa créature sous une surveillance tatillonne. Pris au jeu de son injustice, l'homme est conduit à un faux dilemme. Ou bien il entre en relation avec Dieu, mais sa liberté risque d'être crispée et comme paralysée sous le regard soupçonneux du Tout-Puissant. Ou bien il ne tient pas compte de Dieu, et il faut alors se résigner à une absurdité foncière avec les risques de vertige qu'elle comporte (sur cette interprétation du péché comme injustice, voir D. Barthélemy, ouv. cit., p. 23-63). Dès qu'elle est prise dans un tel dilemme, notre conscience ne peut surmonter l'angoisse. Tout semble se passer comme si la liberté n'échappait à l'absurde que pour être menacée d'accaparement. Il n'est alors d'issue que dans la reconnaissance de l'amour. Lorsqu'il se sait voulu pour lui-même, comme partenaire d'un échange d'amour, l'homme peut voir dans la liberté de Dieu non une rivale mais la source et le garant de sa propre liberté.

Aussi attendre un salut, pour des êtres tels que nous, c'est non seulement attendre que Dieu veuille bien se livrer, mais c'est encore désirer qu'en se révélant il rectifie les représentations déformées que nous nous faisons de lui. Nous avons vu plus haut que c'est un tel désir qui inspire le cri de Job. En face du témoignage que l'amour se rend à lui-même, notre angoisse pourra se convertir en cette crainte religieuse qui est faite d'adoration de la toute-puissance et de la sainteté de Dieu, et de reconnaissance pour son amour et sa fidélité.

3° **Inquiétude et vie selon l'esprit.** — Face à un homme qui en rompant avec lui fausse sa volonté, Dieu manifeste la droiture de ses intentions. En nous pardonnant, il nous rejoint dans le plus extrême de

notre détresse. Jésus assume toutes les conséquences du péché, il partage notre angoisse. Mais en la faisant sienne, il la convertit. En se faisant pauvre (2 *Cor.* 8, 9) et en invitant ses disciples à l'imiter, il met fin à la fascination des faux absolus et il rend la liberté disponible pour le Royaume de Dieu. Ce Royaume est là où la volonté de Dieu est faite (*Mt.* 6, 10). En faisant cette volonté de son Père, le Fils manifeste dans son cœur d'homme ce qu'elle est à l' « heure » même où il va jusqu'au bout de la solidarité avec notre misère (cf *Jean* 12, 27; 13, 1). En face de Jésus nous voyons que Dieu n'a vis-à-vis de nous qu'une attitude, celle de l'amour (3, 16).

Parce que Dieu nous a ainsi livré son Fils, nous savons qu'il nous a tout donné (*Rom.* 8, 31-32). Notre foi prend appui sur cet engagement définitif et sans réserve de la part de Dieu. Et tout comme le pécheur ratifie le non du premier Adam en se vouant aux faux absolus, le fidèle fait sien le oui du second Adam en s'ouvrant à l'amour du Père. Dans sa foi il trouve alors une assurance que rien ne saurait ébranler (8, 35-39). Ce n'est pas pour autant que le chrétien est débarrassé de toute inquiétude. Mais l'inquiétude qu'il connaît est alors féconde. Elle est le ressort de son progrès spirituel. Tout est décidé dans l'engagement du baptême. Nous sommes justifiés et reconnus comme enfants de Dieu. Mais tout reste à faire. Dieu s'est engagé une fois pour toutes. Mais nous sommes encore affectés par les blessures du péché et notre existence n'est pas sous tous ses aspects et à tous ses moments dans la logique de notre foi. La parole de Dieu est en nous, mais à l'état de germe appelé à croître (*Mt.* 13, 3-23 et par.).

C'est pourquoi le chrétien ne saurait s'installer dans une fausse sécurité. Le concile de Trente nous le rappelle : lorsque nous considérons combien nous restons faibles et combien nous nous disposons mal à recevoir le don de Dieu, nous avons de quoi connaître la peur et la crainte (Denzinger, n. 1533, 1563). Mais les motifs d'inquiétude viennent de nous et non pas de Dieu. Nous n'avons pas le droit de douter de la miséricorde de Dieu, ni des mérites du Christ, ni de l'efficacité des sacrements (n. 1533). Si le chrétien doit éviter de se croire quitte à l'égard de toute inquiétude, il n'est pas pour autant conduit au désespoir. Il sait qu'il peut bénéficier de la force même de Dieu pour unifier son existence dans la logique de la foi et pour rendre féconde la vie nouvelle qui lui a été donnée. Prendre appui sur la toute-puissance de Dieu pour construire sa vie de croyant, c'est, selon saint Thomas, le propre de la vertu théologale d'espérance (*Somme théologique*, 2ª 2ae, q. 17, a. 1; *De spe* a. 1).

Si Dieu dans sa toute-puissance et sa miséricorde est l'objet formel de l'espérance du chrétien, l'inquiétude en est pour ainsi dire le ressort humain. Car, en construisant sa vie dans la fidélité de l'Évangile, le chrétien travaille à son achèvement. Ce surcroît que nous ne pouvons qu'attendre de Dieu sans déterminer de nous-mêmes aucune de ses modalités, nous savons qu'il nous est offert et nous savons ce qu'il est. Dieu nous a rejoints en la personne de son Fils, si bien que nous pouvons l'aborder directement et entrer dans l'intimité de sa famille. Une telle rencontre néanmoins se fait encore dans une certaine obscurité (1 *Cor.* 13, 12-13). Dieu nous a donné l'esprit d'adoption, mais de cet esprit nous n'avons que les arrhes (2 *Cor.* 1, 22; 5, 5). C'est pourquoi, la vie du chrétien comme celle de toute l'Église est une tension entre un « déjà » et un « pas encore ». Sur la base de la foi nous éclairons tous les aspects de notre vie à la lumière de la parole de Dieu.

Nous développons ainsi une sagesse chrétienne et nous nous acheminons vers la pleine connaissance et la claire vision (*Col.* 2, 2-3; 1 *Cor.* 13, 12-13). Justifiés et adoptés par Dieu, nous produisons les fruits de l'esprit (*Gal.* 5, 22-23; *Éph.* 5, 9). La vie nouvelle qui a son principe dans le nouvel Adam irrigue notre personne et nous nous préparons à la glorification où nous serons totalement transfigurés à l'image du Christ ressuscité (1 *Cor.* 15, 35-49; 2 *Cor.* 3, 17-18; *Phil.* 3, 20-21). C'est alors que, voyant Dieu tel qu'il est, nous serons comblés par ce don qui n'est que grâce et nous saurons qui nous sommes (1 *Jean* 3, 1-2). C'est vers cette glorification, qui est à la fois illumination et achèvement, que nous tend cette inquiétude qui reste en notre cœur de croyant.

Nous ne sommes pas encore à l'heure du repos. Mais notre marche est un authentique progrès et non une vaine agitation. Chaque étape fait rebondir le désir et éveille une exigence de dépassement. De cet itinéraire spirituel, Grégoire de Nysse a repéré les étapes dans sa *Vie de Moïse*. Même si sa conception de la vision béatifique appelle des mises au point, nous pouvons retenir ce qu'il dit de la marche vers Dieu. « L'âme s'élève toujours davantage au-dessus d'elle-même, tendue par le désir des choses célestes... et son vol la mènera toujours plus haut... Seule en effet l'activité spirituelle a cette propriété de nourrir sa force en la dépensant ». Mais cette course qu'il faut toujours poursuivre n'a rien à voir avec le piétinement de l'anxieux. Le sol que l'on foule est ferme comme le roc et non incertain comme le sable.

Cette course à un autre point de vue est stabilité. En effet, « je t'établirai sur le roc ». C'est là la plus paradoxale de toutes les choses que stabilité et mobilité soient la même chose... Plus quelqu'un demeure fixé et inébranlable dans le bien, plus il avance dans la voie de la vertu... Ceux qui font l'ascension d'une dune ont beau faire de grandes enjambées, c'est en vain qu'ils se donnent du mal, car le sable en s'éboulant les ramène toujours en bas : il y a du mouvement dépensé, mais aucun progrès dans ce mouvement. Si quelqu'un... a affermi ses pieds sur le roc, — le roc c'est ici le Christ, la plénitude de la vertu —, sa course est d'autant plus rapide que, selon le conseil de Paul, il est plus ferme et plus inébranlable dans le bien (II, 225-227, 243-244, trad. J. Daniélou, SC 1 bis, Paris, 1955, p. 105, 110).

H. Rombach, J.-B. Metz, P. Matussek, art. *Angst*, LTK, t. 1, 1957, col. 556-559. — M. Nédoncelle, art. *Inquiétude*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 1679-1682.

J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1929; 2e éd., 1951. — J. Hippolyte, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, 1946, p. 184-208. — S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, 1935. — La meilleure présentation de l'intention et de l'œuvre de M. Blondel est celle qu'il a faite lui-même en 1927 dans *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, propos recueillis par F. Lefèvre, Paris, 1928; rééd., Paris, 1966.

P. Archambault, *Plaidoyer pour l'inquiétude*, Paris, 1931. — Daniel-Rops, *Notre inquiétude*, Paris, 1953. — J. Lavigne, *L'inquiétude humaine*, Paris, 1953. — H. Urs von Balthasar, *Le chrétien et l'angoisse*, p. 109-155. — G. Marcel, *L'homme problématique*, Paris, 1955, p. 77-187. — L. Barjon, *Le silence de Dieu dans la littérature contemporaine*, Paris, 1955; *De Baudelaire à Mauriac. L'inquiétude contemporaine*, Paris, 1962. — J. Boutonier, *L'angoisse*, Paris, 1945; 3e éd., 1963. — H. de Lubac, *Le mystère du surnaturel*, coll. Théologie 64, Paris, 1965. — S. Pfürtner, *Angoisse et certitude de notre salut. Luther et saint Thomas au-delà des oppositions traditionnelles*,

trad. H. Rochais, Paris, 1967. — R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, Paris, 1953; 2e éd., t. 1, 1968, p. 219-220.

François Bussini.

INSPIRATIONS DIVINES. — Après quelques remarques sur le vocabulaire, on étudie : 1. *la situation des inspirations dans le Dessein de Dieu*, — 2. *le domaine des inspirations divines*, — 3. *la nature et les caractères des inspirations*, — 4. *la place et le rôle des inspirations dans la vie chrétienne*. — 5. *la primauté de l'inspiration*.

Vocabulaire. — 1° Au sens *profane*, l'inspiration se définit comme une « variété de l'intuition » (G. Isaye, dans *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 1708; A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7e éd., Paris, 1956, sens C et D; P. Foulquié et R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1962, sens B et C). Cependant, l' « inspiration » ne signifie pas seulement la perception d'une vérité, mais elle implique ordinairement l'idée d'un mouvement à entreprendre (parler, écrire, chanter, danser, etc). Les domaines de l'inspiration sont multiples : esthétique, scientifique, militaire, etc. Toutefois, c'est à propos de l'art et de la religion que l'on parle le plus souvent d'inspiration.

2° Dans le domaine *religieux*, l'inspiration est l'action de Dieu, d'un dieu ou d'un demi-dieu par laquelle les hommes sont avertis de quelque réalité cachée, poussés à quelque entreprise. Toutes les religions historiques font état de ces inspirations plus ou moins spectaculaires : divination, oracles de Delphes, augures de Rome, Sibylle de Cumes, etc (cf G. Boissier, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 1878; J. Toutain, *Les cultes païens dans l'empire romain*, 3 vol., Paris, 1907-1920; R. Flacelière, *Devins et oracles grecs*, Paris, 1961).

3° Dans le domaine *chrétien*, le mot « inspiration » fait son apparition non pas dans l'Écriture sainte qui ignore le terme, ni chez les Pères grecs, qui ne possèdent pas de mot abstrait et technique pour exprimer l'idée. On le trouve dans le vocabulaire latin chez Tertullien (*De patientia* 1, PL 1, 1249a).

1. **Situation des inspirations dans le Dessein de Dieu.** — 1° Les inspirations et le Don de l'Esprit. — Il est impossible de parler convenablement des inspirations, si l'on ne sait pas quel est leur *sens* dans le Dessein de Dieu révélé en Jésus-Christ.

1) Au principe de toute compréhension, il faut placer cette vérité primordiale : *Dieu est Agapè*. C'est pourquoi, il veut se communiquer lui-même aux hommes pour leur donner part à sa Vie et à sa Béatitude dans l'Amour éternel. Tel est le Dessein bienveillant qui s'accomplit, dans l'Esprit, par le Fils Unique, Jésus-Christ (*Éph.* 1, 3-14).

Le Paraclet est donc répandu à travers tous les siècles et parmi tous les hommes, afin que se déploie et parvienne à son terme l'Économie du salut. Dès lors, tout homme est appelé, dans l'Esprit Saint, à devenir « participant de la divine nature » (2 *Pierre* 1, 4). Dès lors aussi, toute inspiration devient possible, qui acheminera l'homme à la divinisation dans l'Amour éternel (cf entre autres, S. Basile, *Sur le Saint-Esprit* xvi, 39, SC 17 bis, 1968, p. 384; Jean de Saint-Thomas, *Les dons du Saint-Esprit*, ch. 1, n. 18, trad. R. Maritain, Juvisy, 1930, p. 20).

Davantage, les inspirations de l'Esprit sont certaines, car ses interventions sont un moment de la Charité divine : lumière et force, pour ce moment présent. C'est bien le sentiment qui se dégage des textes de l'ancien Testament (*Éz.* 11, 25; 36, 24-27; 39, 29; *Sag.* 1, 6; 6, 13-16; 7, versets 11, 22-23, 27; etc) et des paroles du Christ, tout particulièrement dans le Discours après la Cène (*Jean* 14-16).

2) D'ailleurs, l'Écriture atteste non seulement la *promesse de l'Esprit* et de ses inspirations mais la réalité de ses interventions (art. Esprit Saint, DS, t. 4, surtout col. 1246-1257; *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-Paris, 1960, art. *Esprit*, col. 568-572; J. Guillet, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1970, art. *Esprit de Dieu*, col. 392-395, 397-401). Quant aux théologiens, ils enregistrent les faits rapportés par l'Écriture. Ils expriment alors l'action de l'Esprit en termes de « mission », à la manière même de l'Écriture (*Jean* 14, 26; 15, 26; *Rom.* 5, 5; 8, 9-25; *Gal.* 4, 6, etc) et ils tentent d'en donner quelque intelligence en la présentant comme *temporalis processio*, c'est-à-dire comme une certaine irruption des processions divines dans le temps et comme leur reflet sur l'histoire (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a, q. 43, a. 3).

Le concile du Vatican ii, faisant appel à l'Écriture, redit la présence du Paraclet et son action enveloppante, comme le magistère ne l'avait plus fait depuis l'encyclique *Divinum illud* de Léon xiii, en 1897. Il le fait, d'ailleurs, en déployant de plus vastes horizons que Léon xiii. Mais, comme celui-ci, il réaffirme la confiance de l'Église dans les inspirations de l'Esprit pour toutes les tâches et pour tous les temps (*Ad gentes*, n. 13; *Gaudium et spes*, n. 38, § 1; *Lumen gentium*, n. 4; n. 8, § 1; n. 34, § 2).

3) Pourquoi la tradition théologique et spirituelle, quand elle parle des inspirations, nomme-t-elle si souvent l'Esprit Saint? Sans entrer dans les querelles théologiques au sujet de l'action de l'Esprit dans la sanctification, — querelles auxquelles est mêlé au point de départ le nom de Denis Petau —, on peut donner une réponse.

Sur le problème théologique, on peut consulter : A. Chollet, art. *Appropriation*, DTC, t. 1, 1903, col. 1708-1717; — A. Michel, art. *Trinité*, DTC, t. 15, 1950, col. 1830-1854, avec la bibliographie; et très succinct, O. Semmelroth, art. *Esprit Saint*, dans *Encyclopédie de la foi*, t. 2, Paris, 1965, p. 26-28.

Il est juste que le Saint-Esprit soit nommé chaque fois qu'est nommée l'action divine pour éclairer et mouvoir l'homme en vue du salut éternel. En effet, l'Esprit est, dans la Trinité, Dieu communicable, Dieu « donnable ». *Habet rationem primi doni*, en tant qu'il est l'Esprit d'amour (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1a, q. 38, a. 1 et 2; q. 43, a. 5). Aussi bien, le Christ a-t-il révélé ce qui est l'action propre à l'Esprit, quand il déclare par deux fois : « C'est de mon bien, — plus exactement encore : « c'est du mien » —, qu'il prendra pour vous en faire part » (*Jean* 16, 14-15). Le Saint-Esprit est, s'il est permis de dire, « diffuseur » de Dieu. Dans le même sens vont ces mots de Paul : « L'amour (qui vient) de Dieu a été répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné » (*Rom.* 5,5).

De leur côté, Pères de l'Église, docteurs, magistère, liturgie expriment la même vérité sur l'Esprit, tandis qu'ils le nomment « Don », « Amour », « Donation » (δωρεά, δώρημα). Cf S. Basile, *Sur le Saint-Esprit*, n. 22, SC 17 bis, p. 327; — Th. de Régnon,

Études de théologie positive sur la Sainte Trinité, t. 4, Paris, 1899, p. 471-478, 487-498.

2° On n'aurait pas recueilli tout l'essentiel sur les inspirations dans le plan du salut, si l'on omettait de dire leur RELATION A L'ÉGLISE. Les inspirations ne sont pas répandues sans certaine médiation ecclésiale, quel qu'en soit le mode, visible ou invisible.

En effet, l'action du Saint-Esprit s'exerce en faveur et en vue de l'Église, comme en témoignent largement les Actes des Apôtres, saint Paul, saint Jean. C'est donc en considération de l'Église que l'Esprit est donné (cf *Éph.* 1, 11-14). Ainsi l'Église est la fin immédiate que se donne l'Esprit Saint et, en ce sens, elle médiatise pour l'homme les dons de l'Esprit et ses inspirations. De plus, quiconque « s'intègre à la construction pour devenir une demeure de Dieu », c'est-à-dire quiconque s'intègre à l'Église obtient, dans l'Esprit, l'accès au Père (*Éph.* 2, 22; cf 2, 18). Ici est affirmée de nouveau la médiation de l'Église. C'est une médiation *instrumentale* (déjà impliquée dans 1 *Cor.* 12, 12, à propos du baptême).

La médiation de l'Église est donc certainement affirmée par l'Écriture. Mais faut-il comprendre qu'il n'y a aucune inspiration de l'Esprit Saint sans que soit exercée la médiation de l'Église? (cf M.-H. Lavocat, *L'Esprit de vérité et d'amour*, Paris, 1968, p. 481-497; H. W. Robinson, *The christian Experience of the Holy Spirit*, Londres-Glasgow, 1928, p. 123-172).

Supposons la réponse négative. L'unité du « Dessein bienveillant » s'obscurcit. En effet, si la médiation de l'Église n'est pas nécessaire, il y a deux voies de salut, l'une par l'Église, l'autre sans l'Église.

La réponse doit être affirmative. En effet, il n'est qu'une voie de salut. C'est à l'Église que l'Esprit a été donné et c'est en considération de l'Église qu'il est donné (cf en particulier *Actes* 10, 44-48). Elle est le lieu de l'Esprit, le Corps dont l'Esprit est l'âme (cf Pie XII, encyclique *Mystici Corporis*, AAS, t. 35, 1943, p. 218-220; dans Denzinger, n. 3807-3808; — Concile du Vatican II, *Lumen gentium*, n. 7, § 7 et 8; n. 39). De même donc que l'homme ne peut avoir Dieu pour Père s'il n'a l'Église pour mère (S. Cyprien, *De unitate Ecclesiae* 6, PL 4, 503), de même aucun homme ne peut être éclairé et mû par l'Esprit sans une certaine médiation de l'Église. Ce que, d'ailleurs, Vatican II confirme : « Il a plu à Dieu que les hommes ne reçoivent pas la sanctification et le salut hors de tout lien mutuel » (*Lumen gentium*, n. 4 et 9).

Cette assertion ne fera aucune difficulté, si l'on se souvient, d'une part, que les inspirations de l'Esprit sont données en vue du salut et de la sanctification, salut et sanctification qui, selon le « Dessein bienveillant », s'accomplissent par la médiation de l'Église, et si, d'autre part, on reconnaît que la médiation de l'Église et la relation à l'Église peuvent être visibles ou invisibles. Si donc il n'est point de salut et de sanctification sans l'Église, il n'y a pas non plus d'inspiration de l'Esprit sans l'Église.

3° De là se découvre la SITUATION DU CHRÉTIEN. Il est *personnellement* exposé aux instances de l'Esprit Saint. Il sait que Dieu enveloppe son existence et l'assiège par les inspirations du Paraclet.

Saint Athanase exprime cette évidence avec les termes mêmes de l'Écriture : « Où irai-je pour me dérober à ton Esprit? Et il est encore écrit dans la Sagesse : Ton esprit incorruptible est dans tous les êtres » (*Lettres à Sérapion sur le Saint-Esprit* I, 25-26, PG 26, 592bc; SC 15, 1947, p. 131). Cette même conviction est partagée par saint Grégoire le Grand (vg *Moralia* XXX, 1, 5, PL 76, 525ab), par saint Bernard (*Sermo* 23, 6, PL 183, 602d-603a), entre bien d'autres textes.

Mieux, la situation *personnelle* du chrétien et de tout homme se dévoile comme la situation d'un être exposé à l'amour de Dieu, à travers les événements les plus simples de la vie quotidienne. Jean de Saint-Thomas le souligne à propos des dons du Saint-Esprit. Toute proportion sauvegardée, sa pensée s'applique aux inspirations divines les plus ordinaires : « Ces gages d'amour par lesquels le Saint-Esprit joint d'une manière toute spéciale son cœur à notre cœur, en nous unissant à lui et en nous rendant dociles à soi, sont appelés esprits, parce qu'ils procèdent en nous de la spiration et du poids de l'amour » (*Les dons du Saint-Esprit*, ch. 1, n. 10, p. 11).

La situation *personnelle* du chrétien, si elle s'établit dans la fidélité à l'Esprit, s'établit également dans la fidélité à l'Église animée par l'Esprit. Saint Paul n'y contredit pas. Après avoir exercé son autorité d'apôtre dans l'Église de Dieu pour condamner toute paresse et toute faute contre la charité fraternelle, il ajoute immédiatement : « Ne contristez pas l'Esprit Saint de Dieu » (*Éph.* 4, 30), enseignant implicitement que la fidélité à l'Esprit demande d'accueillir l'Église. Cf art. FIDÉLITÉ, DS, t. 5, col. 330-332.

2. **Domaines et niveaux des inspirations.** — Si l'on veut discerner et approfondir ce que sont les inspirations, il est indispensable de considérer les domaines où agit l'Esprit et les niveaux de son action. Ce faisant, on s'expose au risque et au ridicule de dessécher et de morceler « la sagesse polymorphe de Dieu » (*Éph.* 3, 10). Cependant, il n'est pas possible de découvrir autrement l'étendue de « la communion du Saint-Esprit » (2 *Cor.* 13, 13).

1° L'ESPRIT SAINT ET L'ÉGLISE. — 1) Que l'Église soit sous l'action du Saint-Esprit et sous ses inspirations et qu'elle soit ainsi constituée Corps du Christ, une dans la foi et dans la charité (*Éph.* 4, 13-16), qu'elle soit, grâce à l'Esprit et à ses inspirations, sanctifiante par la prédication de la Parole de Dieu et par les sacrements (cf Vatican II, *Lumen gentium*, n. 12; n. 50, § 3), il n'est aucun chrétien qui en doute. Dans l'Esprit, l'Église est devenue « une création nouvelle » (2 *Cor.* 5, 17), missionnaire aussi, parce qu'elle est docile et fidèle à ses inspirations.

Un des aspects particuliers et remarquables de l'action de l'Esprit dans la fondation de l'Église est la constitution progressive et la rédaction de l'Écriture. On sait que la tradition y reconnaît l'inspiration par excellence, tellement que le mot « inspiration » sans autre qualificatif a fini par désigner les motions divines qui dirigèrent et éclairèrent les auteurs sacrés (Concile de Trente, Session 4, Denzinger, n. 1501; Vatican I, *De fide*, Denzinger, n. 3006; Vatican II, *Dei Verbum*, n. 11-13).

2) Ce sont de nouveau les inspirations de l'Esprit que proclame la foi chrétienne, lorsqu'elle parle, mais en un sens différent, de « l'assistance de l'Esprit » pour éclairer et soutenir la marche de l'Église au cours de son « pèlerinage ». Les inspirations de l'Esprit sont données à la hiérarchie, évêques et prêtres, pour qu'elle soit fidèle et dévouée dans sa mission, pour qu'elle s'acquitte comme il faut de son rôle de guide

responsable (Vatican II, *Lumen gentium*, n. 22, § 2; n. 27, § 3; *Christus Dominus*, n. 2, § 2; *Presbyterorum ordinis*, n. 12; n. 13, § 2, etc). Elles sont accordées aux laïcs et aux religieux, pour les aider à servir, efficacement et selon leur vocation propre, l'édification de l'Église, à demeurer indéfectiblement dans la foi et dans la charité (Vatican II, *Lumen gentium*, n. 12, § 2; *Perfectae caritatis*, n. 1, § 2; *Apostolicam actuositatem*, n. 1, § 3; n. 3, § 4).

De plus, parmi les inspirations de l'Esprit répandues dans le Peuple de Dieu, certaines sont accordées à des individus en faveur du bien surnaturel et universel de l'Église, et elles les invitent à quelque action ou entreprise utile à la communauté chrétienne. Ces inspirations ont reçu le nom de « charismes » (art. CHARISMES, DS, t. 2, col. 503-507; art. GRÂCE D'ÉTAT, t. 6, col. 750-763; H. Schürmann, dans *L'Église de Vatican* II, Paris, 1966, p. 544-569 en particulier).

2° LES INSPIRATIONS DANS LA SANCTIFICATION. — La sanctification de tout homme s'accomplit dans l'Esprit Saint. C'est en lui que l'âme s'élève à la foi (1 *Cor.* 12, 3), à l'espérance et à la charité (Vatican II, *Lumen gentium*, n. 13 et 16). Cette action divine sur les personnes dans l'Église transforme la communauté en Corps du Christ, en sainte Église (*supra*, § 1).

A cette action divine on donne parfois le nom d'inspiration. Mais il est clair que de telles « inspirations » atteignent la personne au plus profond d'elle-même, au point de la rendre « conforme à l'image du Fils de Dieu » (*Rom.* 8, 29), de lui conférer participation à la divine nature (2 *Pierre* 1, 4) ou, pour le dire avec saint Basile, au point de « rénover l'âme de l'état de mort dans le péché à la vie d'origine » (*Sur le Saint-Esprit* XV, 35, PG 32, 131d; SC 17 bis, p. 369. Voir également : Vl. Lossky, *Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 162-163).

Dans cet état de sanctification, nommé « état de grâce », l'âme reçoit toujours les dons du Saint-Esprit. Il n'y a pas lieu d'en parler longuement ici (cf DS, art. DONS DU SAINT-ESPRIT, t. 3, col. 1579-1641). Il faut cependant les mentionner, car leur présence crée une disposition permanente d'ouverture et de docilité à toutes les inspirations divines (cf Jean de Saint-Thomas, *Les dons..*, ch. 1, n. 9, p. 11; Léon XIII, encyclique *Divinum illud*, dans J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Rome, 1931, n. 566, p. 372-373).

Dans cette dernière acception, les inspirations divines ne sont pas « divinisation » de l'âme. Ce sont des motions qui éclairent et guident la vie quotidienne, familiale et professionnelle, la vie intérieure personnelle et la vie sociale (Vatican II, *Lumen gentium*, n. 34, § 2), et qui entraînent vers l'apostolat (*Apostolicam actuositatem*, n. 1, § 2; n. 2, § 1).

Enfin, c'est aux inspirations divines que le chrétien doit d'être appelé à la vie mystique.

3° INSPIRATIONS, CONVERSION ET ACTION TEMPORELLE. — 1) Croyant ou non, coupable ou non, tout homme est appelé au salut. C'est dire équivalemment que l'Esprit Saint assiège tout homme de ses inspirations pour le mener vers la voie du salut, s'il n'y est pas encore (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1ª 2ae, q. 109, a. 2 et 6; q. 111, a. 2; S. Basile, *Sur le Saint-Esprit* XVI, 40, SC 17 bis, p. 391), pour convertir sa liberté du mal au bien, « Dieu touchant le cœur de l'homme par l'illumination de l'Esprit Saint » et « l'homme recevant cette inspiration » (Concile de Trente, *De justificatione*, Denzinger, n. 1525). Le désir même de la conversion, le désir de « commencer une vie nouvelle », « d'observer les commandements de Dieu », sont dus aussi à l'action de l'Esprit (n. 1526).

2) Les inspirations de l'Esprit sont-elles à l'œuvre pour aider l'homme même à travers les circonstances profanes et banales de l'existence? Saint Bernardin de Sienne répond affirmativement et donne des exemples. Il voit l'Esprit « aiguisant de l'intérieur l'intelligence, la mémoire et la volonté à l'égard de certains objets utiles au salut », rendant l'homme « docile à quelque serviteur de Dieu qui peut le diriger et l'aider », « amenant parfois à quelque texte de l'Écriture sainte » (*De inspirationibus*, sermo 2, art. 1, c. 1, *Opera omnia*, t. 6, Quaracchi, 1959, p. 225). La relation avec le salut apparaît dans ces exemples et explique l'action de l'Esprit.

Mais l'Esprit aide-t-il l'homme dans ses entreprises séculières? Le concile du Vatican II n'hésite pas à reconnaître l'action de l'Esprit en tout ce qui « anime, purifie, fortifie ces aspirations généreuses qui poussent la famille humaine à améliorer ses conditions de vie et à soumettre à cette fin la terre entière » (*Gaudium et spes*, n. 38, § 1). De même les reconnaît-il dans le mouvement qui entraîne les chrétiens à construire avec tous les hommes la cité temporelle (*Lumen gentium*, n. 36). Déclaration qui n'a rien de surprenant puisqu'il existe un certain rapport, qui n'est d'ailleurs en aucune manière un rapport d'identité, entre l'organisation temporelle de l'univers et le Royaume de Dieu (*Gaudium et spes*, n. 34, § 1 et 2; surtout n. 39, § 2).

4° DIVERSITÉ DES INSPIRATIONS. — Tous les auteurs chrétiens disent que les inspirations peuvent être et sont de diverse valeur. D'où provient cette diversité?

1) Si par inspirations bonnes on entend celles qui orientent vers le salut et la sainteté, il faut dire qu'elles viennent de *Dieu*. Bien plus, il faut dire que Dieu seul peut en être l'auteur, puisque Dieu seul peut produire dans l'esprit de l'homme une inclination vers les biens surnaturels. En parlant ainsi, on ne prétend pas que l'inclination qui entraîne l'âme soit due à un acte créateur compris en rigueur de terme (quel que soit sur ce point le langage de saint Bernardin de Sienne, *loc. cit.*). Aussi bien, la grâce n'est-elle pas à proprement parler une création. Mais on veut dire que l'action de Dieu dans l'inspiration permet à l'esprit humain de déployer sa vigueur, le rend capable de se dépasser vers des lumières qu'il ne saurait atteindre en raison de ses forces natives et de s'orienter vers un terme auquel il est impuissant à parvenir en vertu de ses pouvoirs naturels (cf Jean de Saint-Thomas, *Les dons..*, ch. 2, n. 30, p. 41).

2) Les inspirations bonnes sont aussi attribuées aux *anges* (cf art. ANGES, DS, t. 1, col. 590-593). Certains auteurs se complaisent même à détailler ce que les anges opèrent ou n'opèrent pas dans cet ordre (cf Bernardin de Sienne, *op. cit.*, c. 2, p. 227-229). A vrai dire, ces détails ne présentent guère d'intérêt.

3) Il y a aussi des inspirations mauvaises. L'auteur en est-il le *démon* ou est-ce simplement le jeu de la malice humaine naturelle? On doit répondre que le démon n'est pas à l'œuvre chaque fois qu'une inspiration mauvaise surgit dans l'esprit. La nature humaine est capable par elle-même de donner naissance à des inspirations mauvaises, sans qu'on soit obligé de recou-

rir au démon pour les expliquer (art. DÉMON, DS, t. 3, col. 175-238). De même que tout péché n'est pas nécessairement commis à l'instigation du démon et sous son influence directe, de même toute inspiration mauvaise ne vient pas nécessairement du mauvais ange. Il est nécessaire d'opérer le discernement des inspirations. Les règles à appliquer sont celles du discernement des esprits (cf DS, t. 3, col. 1247-1291).

3. **Nature des inspirations divines.** — 1° GRÂCE, RÉVÉLATION ET INSPIRATION. — 1) *Grâce.* — Après avoir parcouru l'usage théologique et spirituel du mot « inspirations », il apparaît que grâce et inspiration sont tellement semblables qu'on voit mal pourquoi on utilise deux vocables différents. En effet, la grâce est un don gratuit en vue du salut et l'inspiration est également un don gratuit de Dieu en vue du salut.

Il est indiscutable que les inspirations appartiennent au « genre » grâce. Cependant si le mot « inspiration » s'est détaché et imposé, c'est qu'on signifie, en l'employant, une intervention divine non pour « diviniser » l'âme (ce qui est « grâce habituelle » et « vertus théologales »), mais pour l'aider à s'orienter vers le Christ Sauveur en aidant l'intelligence et la volonté à agir selon leur puissance naturelle et dans l'ordre naturel (ce qui est « grâce actuelle »), et cela à travers (ou à l'occasion de) quelque événement (Jean de Saint-Thomas, *Les dons..*, ch. 1, n. 15, p. 16). L'inspiration détermine dans le sujet une réaction spirituelle face à ce qui arrive.

Certains auteurs, entre autres saint Bernardin de Sienne, parlent alors comme si l'Esprit était l'auteur des circonstances concrètes à travers lesquelles parviennent les inspirations divines. C'est une manière de parler. On tient un langage plus rigoureux si l'on dit que l'Esprit Saint se sert des circonstances pour faire entendre ses invitations ou pour les rendre plus pressantes.

2) *Révélation.* — Les inspirations divines ne sont pas une révélation. Si toute révélation implique « inspiration », la révélation théologique au sens strict donne à l'homme la connaissance de ce qu'il ne savait pas ou lui manifeste une manière nouvelle de comprendre ce qu'il savait, et cela en relation avec l'ordre du salut (cf J.-R. Geiselmann, art. *Révélation*, dans *Encyclopédie de la foi*, t. 4, Paris, 1967, p. 88-95). Or, les inspirations de l'Esprit dont parlent les auteurs ne communiquent pas de tels messages.

Quant aux « paroles intérieures », dont font état par exemple sainte Thérèse d'Avila, saint Jean de la Croix et bien d'autres auteurs spirituels, elles sont dues aux inspirations du Saint-Esprit, c'est évident. Mais toutes les inspirations du Saint-Esprit ne sont pas des « paroles intérieures ». Il faut même dire qu'elles le sont rarement.

2° DÉFINITION DE L'INSPIRATION. — On peut proposer comme définition celle de J.-B. Noulleau † 1672. Elle est belle, mais un peu vague : « C'est un esprit qui vient (à l'homme) de dehors, *de foris adveniens*... C'est en quelque façon l'esprit de l'esprit de l'homme ». Toute sa force lui vient de l'Esprit Saint (*De l'esprit du christianisme*, t. 1, Paris, 1664, p. 180 svv, cité par H. Bremond, t. 7, p. 249). Bernardin de Sienne se contentait d'une définition nominale, à la suite de Hugues Panziera (DS, t. 7, col. 892-893) : « L'inspiration est une certaine excitation de l'esprit *(quaedam excitatio mentis)* à faire quelque chose de méritoire, de déméritoire ou d'indifférent » (*loco cit.*, sermo 2, art. 1, p. 224). De manière plus didactique on définira l'inspiration : une motion divine qui éclaire l'intelligence de l'homme, invite sa volonté à se décider, à entreprendre. Ainsi se trouvent exprimés l'aspect intellectuel, l'aspect volontaire et, le cas échéant, l'orientation vers l'action. Si l'on ajoute que l'inspiration « vient du dehors », on veut dire par là qu'elle est donnée à l'occasion d'un événement, de certaines circonstances.

3° MODE D'ACTION. — Parler d'inspiration, c'est affirmer un échange entre l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme, autant que la docilité de l'homme s'y prête. Cet échange fait naître en l'âme comme « un instinct divin » (Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1ª 2ae, q. 68, a. 1). Ainsi se trouvent constitués une disponibilité aux choses de Dieu, un attrait par connaturalité et consonance, avant même qu'intervienne la réflexion consciente, raisonnée, délibérée. En effet, « en ce commencement de la grâce céleste, nous ne faisons rien que sentir l'esbranlement que Dieu fait en nous, comme dit saint Bernard, mais sans nous » (S. François de Sales, *Traité de l'amour de Dieu*, livre 2, ch. 9 fin; cf *Introduction à la vie dévote*, 2e p., ch. 18 : Comme il faut recevoir les inspirations; R. Garrigou-Lagrange, *Perfection chrétienne et contemplation*, t. 1, Paris, 1923, p. 362).

Que l'inspiration de l'Esprit agisse de cette manière ne peut surprendre, puisque toute inspiration est une avance de la charité divine. Celle-ci opère en créant une connivence mystérieuse entre les esprits, en suscitant la liberté.

4. **Vie chrétienne et inspirations.** — 1° LES INSPIRATIONS SONT-ELLES NÉCESSAIRES A LA VIE CHRÉTIENNE? — Il n'est pas possible de douter de la réponse.

Dès le concile de Carthage en 418, la nécessité de la grâce pour accomplir toute œuvre ordonnée au salut a été explicitement déclarée (Denzinger, N. 225-227). Le concile d'Orange, en 529, à son tour, affirme la nécessité des interventions de l'Esprit, ne serait-ce que pour « concevoir, comme il convient, une bonne pensée touchant le salut de la vie éternelle, ou la choisir » (n. 377). Le concile de Trente *(De justificatione)* répète la doctrine (n. 1521, 1524, 1525).

Or, déclarer la nécessité de la grâce pour le salut, c'est déclarer également la nécessité des inspirations du Saint-Esprit, laquelle n'est pas une autre nécessité que celle de la grâce (Ch. Baumgartner, art. GRÂCE, DS, t. 6, col. 728-729).

Sur ce point, catholiques et protestants se trouvent d'accord. Comparer par exemple : Luther, *De servo arbitrio*, dans *Werke*, t. 18, Weimar, 1908, p. 693-697; trad. *Du serf arbitre*, dans *Œuvres*, t. 5, Genève, 1958, p. 120-123; — Jean Calvin, *Institution de la Religion chrétienne*, éd. J.-D. Benoît, Paris, 1957, liv. II, ch. 2, n. 27; ch. 15, n. 5. — Concile de Trente, Denzinger, n. 1551-1553; — Léon XIII, *Divinum illud*, dans J. de Guibert, *Documenta..*, n. 566.

Puisque les inspirations de l'Esprit sont nécessaires au salut et à la sanctification, il est évident qu'il y a obligation morale à leur obéir. Cette obligation fait partie de la vocation à la sainteté, vocation que tous les chrétiens sont tenus de suivre (cf Vatican II, *Lumen gentium*, n. 40, § 1), et, par voie de conséquence, elle

fait partie également de la vocation de tout homme à devenir chrétien et à le demeurer (n. 13, § 1).

2° Disposition aux inspirations de l'Esprit. — L'initiative divine est inconditionnelle. Toutefois, la coopération de l'homme est demandée par Dieu (Concile de Trente, Denzinger, n. 1525).

Comment l'homme se disposera-t-il aux inspirations de l'Esprit? Saint Paul avertit des obstacles : « L'homme psychique n'accueille pas ce qui est de l'Esprit de Dieu, c'est folie pour lui et il ne peut le connaître » (1 *Cor.* 2, 14). En d'autres termes : celui-là ne peut comprendre ni accueillir les inspirations de l'Esprit, qui n'a d'autre critère de valeur que les critères temporels, naturels. Ainsi donc, pratiquement, il n'y a pas d'inspirations de l'Esprit pour « l'homme psychique ».

Grégoire le Grand donne un enseignement analogue (*Moralia* xxx, 1, 4, PL 76, 524c). Les auteurs spirituels sont unanimes et formulent, chacun avec son langage, les mêmes avertissements : « La dissipation, l'activité naturelle et nos autres petites passions mettent obstacle dans notre cœur aux lumières de l'Esprit Saint » (A. Brou, *Recueil de pensées et de maximes de la sainte mère Madeleine-Sophie Barat*).

La disposition fondamentale est d'être « homme spirituel » (1 *Cor.* 2, 15). Par cette expression est désignée toute attitude intérieure qui met en résonance avec les appels de la foi et de la charité. Autant dire qu'il faut une certaine communion au moins inchoative, ébauchée, avec Dieu même. C'est pourquoi, il n'est pas de plus haute disponibilité aux inspirations de l'Esprit que de vivre en grâce avec Dieu (Jean de Saint-Thomas, *Les dons..*, ch. 1, n. 9 et 15, p. 11 et 17; Denys le chartreux, *De donis Spiritus Sancti*, tr. 1, art. 16, *Opera omnia*, t. 35, Tournai, 1908, p. 172).

3° Les fruits des inspirations. — Là où agit l'Esprit, là sont les fruits de l'Esprit. Saint Paul en a donné l'énumération devenue classique (*Gal.* 5, 22-23; cf art. Fruits de l'Esprit, DS, t. 5, col. 1569-1575). Il n'y a pas à reprendre cette énumération. On signale simplement les dimensions communes à toute inspiration de l'Esprit Saint, c'est-à-dire leur caractère formel.

Les motions divines invitent toujours à accomplir un « mieux » et un « plus », directement ou indirectement. C'est le côté positif, en consonance avec les paroles mêmes du Christ : « Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt.* 5, 48). Elles invitent en même temps, explicitement ou implicitement, à se dépasser soi-même, afin de réaliser le « mieux » et le « plus », c'est-à-dire à se renoncer.

Ces deux aspects, positif et négatif, sont si caractéristiques qu'ils seront invoqués comme critères de discernement (par exemple, Jean de Saint-Thomas, *Les dons..*, ch. 1, n. 5, p. 7, et non, sans exagérer la valeur de l'aspect négatif, Bernardin de Sienne, *De inspirationibus*, sermo 3, art. 1, c. 1, et art. 3, c. 3-4).

4° Attitudes et exigences spirituelles. — 1) *La prière.* — Le chrétien prie pour recevoir les inspirations de l'Esprit en temps opportun et pour y être docile. Il le doit. « Quiconque demande reçoit » (*Mt.* 7, 8). Sans doute, les initiatives de Dieu sont prévenantes. Si l'Esprit est envoyé aux hommes, ce n'est pas qu'ils puissent le mériter. C'est à la demande du Fils et par ses mérites (*Jean* 14, 26; 15, 26). Dieu est en effet toujours celui qui aime le premier (1 *Jean* 4, 19). Néanmoins, la prière ouvre l'âme à la venue de l'Esprit. Elle est le premier geste d'accueil, le plus simple. Aussi Léon xiii la recommande-t-il avec instance (encyclique *Divinum illud*, ASS, t. 29, 1896-1897, p. 656-657).

2) *La foi.* — La prière est le premier acte de foi en l'action du Saint-Esprit et elle ne peut naître que de la foi en son action. Or, cette foi n'est pas du surérogatoire. Elle fait partie de la vraie foi chrétienne et elle l'achève, s'il est vrai que croire en l'action de l'Esprit, c'est croire en l'Amour enveloppant de Dieu pour l'homme, tel qu'il est en lui-même et dans les circonstances concrètes de son existence.

Une remarque s'impose. Les inspirations de l'Esprit ne viennent à l'homme qu'en vue de l'aider à atteindre le salut et la sanctification. Aussi ne convient-il pas d'attribuer pieusement à une inspiration du Saint-Esprit n'importe quelle pensée bonne et profitable naturellement ou n'importe quelle décision heureuse temporellement. Il ne suffit pas non plus qu'une entreprise, honnête ou pieuse, ait réussi pour qu'on puisse en attribuer l'idée à une inspiration particulière de l'Esprit. Le succès n'a jamais été par lui-même un critère du caractère surnaturel d'une entreprise. Une autre remarque s'impose également. La foi aux inspirations de l'Esprit Saint serait complètement déviée, si elle justifiait un quiétisme larvé, si elle dispensait d'agir, de chercher, de se donner de la peine pour trouver les solutions des problèmes posés par la vie (cf J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica..*, n. 25, 448, 493, 495).

3) *Certitude et sécurité.* — Les inspirations divines dûment discernées apportent-elles à l'homme la sécurité absolue sur la valeur chrétienne de sa vie ou sur la valeur humaine de ses choix et de ses entreprises? Jean de Saint-Thomas sait que l'on peut discerner les inspirations de l'Esprit Saint. Mais il avertit qu'il n'est pas toujours possible de parvenir à un discernement absolument certain. En effet, le discernement des esprits ne peut aboutir à une certitude métaphysique. On aboutit à une certitude morale, prudentielle. Parfois même, on ne dépasse pas la vraisemblance. Jean de Saint-Thomas invite à ne pas s'en troubler et à ne pas requérir des évidences rassurantes, « sécurisantes ». Cette exigence est très humaine, trop humaine. Il y a en effet dans le désir « d'agir en toutes choses avec une souveraine sécurité et certitude » (*Les dons..*, ch. 1, n. 7, p. 8) une dimension égocentrique et même égoïste : le besoin de se posséder soi-même, de s'assurer en soi par soi. C'est un rétrécissement du cœur et déjà sans doute un ralentissement de la foi. En même temps le chrétien s'expose à la pusillanimité. S'il ne veut agir qu'avec la garantie évidente de l'inspiration divine, quand osera-t-il entreprendre? Cf DS, art. Discernement des esprits.

Il faut, — et c'est la perfection —, « s'appuyer entièrement sur Dieu et sur son assistance intérieure » (*Les dons.., ibidem*). Cette confiance et cet abandon se font toujours dans l'obscurité, l'obscurité même de la foi. Et c'est une épreuve.

5. **Primauté de l'inspiration sur l'institution?** — S'il y a un conflit entre les inspirations de l'Esprit et les prescriptions émanant de l'Église-institution, qui doit l'emporter? On peut énoncer le problème d'une autre manière : s'il y a un débat entre la liberté chrétienne du baptisé et l'autorité ecclésiale, qui aura le dernier mot? Par là, on rejoint un problème

général et universel : lequel a la primauté, du bien de l'individu ou du bien de la société?

1° Quelques rappels historiques. — La question est soulevée, dans des contextes différents, par les « pauvres de Lyon » au 12e siècle, par les frères du libre Esprit, entre le 13e et le 15e siècle, par les fraticelles au cours des 14e et 15e siècles, par les illuminés de toute espèce. La même question se retrouve au 19e siècle, lorsque les charismes de l'Esprit commencèrent d'être invoqués contre le magistère et l'autorité. Elle est présente au 20e siècle autant que jamais, surtout à partir des années 1950 (Denzinger, n. 760-761, 910-916; J. de Guibert, *Documenta..*, n. 198, 406, 448, 568; cf art. Fraticelles, DS, t. 5, col. 1167-1188; Frères du libre esprit, col. 1246-1259; Illuminisme, t. 7, col. 1367-1392).

2° Éléments de réponse. — Avant tout, il faut énoncer aussi correctement et explicitement que possible la question posée. Il ne suffit pas, en effet, de l'énoncer en termes de personne d'un côté et d'institution de l'autre. Pour tenir compte des données réelles, il convient de se demander : à qui revient la primauté, en cas de conflit entre individu et autorité? Aux inspirations données par le Saint-Esprit à tel chrétien ou aux prescriptions formulées par l'Église assistée par le Saint-Esprit pour conduire le Peuple de Dieu, dont ce chrétien fait partie?

1) Saint Paul déclare que « l'homme spirituel juge de tout et ne relève lui-même du jugement de personne » (1 *Cor.* 2, 15). Il revendique la liberté de l'Esprit pour l'homme uni à Jésus-Christ dans l'Esprit, pour quiconque a reçu la vérité révélée et l'a intériorisée (cf 1 *Cor.* 1, 30; 2, 12). Revendication qui ne saurait surprendre, puisque « là où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté » (2 *Cor.* 3, 17). Dans l'épître aux Galates, l'apôtre affirme la liberté des chrétiens. Celle-ci est leur vocation propre (*Gal.* 5, 13) et cette liberté leur est acquise par Jésus-Christ (5, 1). La liberté est, ici, la libération des prescriptions de la loi ancienne.

Mais saint Paul ne déclare nulle part que la libération obtenue par le Christ évacue, pour le chrétien, la validité des préceptes (*Gal.* 5, 13). On peut d'ailleurs s'en convaincre aisément en relisant les véhémentes exhortations ou même les menaces de l'apôtre au cours de ses lettres lorsqu'il touche à la conduite morale. Pas davantage la liberté selon l'Esprit ne diminue l'autorité de l'Évangile et de l'apôtre (cf *Gal.* 1, 11-24; 3, 1-9). Il y a un principe d'ordre qu'on ne saurait mettre en question (1 *Cor.* 14, 33-40). C'est au nom de ce principe que Paul résiste à Pierre (*Gal.* 1, 18; 2, 2 et 11-14. — Cf A. George et P. Grelot, *Charismes*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, 2e éd., col. 152-156; H. Schürmann, *Les charismes spirituels*, dans *L'Église de Vatican* II, t. 2, surtout p. 566 svv).

2) Des certitudes se dégagent. La liberté instaurée par le Christ dans l'Esprit est la liberté d'aimer, de marcher dans les voies de l'amour à l'exemple du Christ (*Éph.* 5, 1). Or, dès que ce principe est reconnu, tout le reste suit. C'est en effet la charité qui révèle et découpe, en raison et à la mesure des circonstances concrètes, en vertu du donné humain, les exigences immédiates et pratiques, c'est-à-dire, les impératifs, les commandements, les règles, etc. D'autre part, c'est encore la charité, soucieuse du bien commun, qui justifie l'existence de l'autorité et provoque les différentes formes de son exercice. Ainsi donc, la croissance de la charité est la fin dernière de toute autorité et de tout précepte. Elle est aussi la fin dernière de toutes les inspirations accordées par l'Esprit à l'individu. Au niveau de cette fin, il ne saurait y avoir de contradiction entre les inspirations de l'Esprit et l'institution ecclésiale.

Mais au niveau des applications et des faits concrets, le conflit apparaît; les exemples en sont innombrables. Comment agir de manière prudente et chrétienne? Le premier point est de s'assurer que les inspirations qui se réclament du Saint-Esprit doivent être, avec une certitude suffisante, attribuées à l'action divine. C'est le problème du discernement. Il faut aussi examiner si les prescriptions de l'autorité émanent de l'autorité légitime selon la mission propre dévolue à cette autorité. Ceci fait, si les inspirations présentent les marques de l'Esprit et si les prescriptions de l'autorité revêtent également les caractères de l'Esprit, il faut suivre les règles que Paul suit dans l'affaire des charismes à Corinthe. Le principe est que les « charismatiques » demeurent soumis à l'autorité ecclésiale, car il n'est pas de plus haut charisme que l'autorité apostolique et que celle qui dérive des apôtres par succession apostolique (1 *Cor.* 12, 28; *Éph.* 4, 11; cf 1 *Tim.* 1, 18; 4, 16. Voir George et Grelot, *loc. cit.*, col. 156; H. Schürmann, *loc. cit.*, p. 566, 569-571). Cela d'ailleurs ne signifie pas que la décision de l'autorité possède une valeur définitive.

Ces idées directrices se retrouvent au cours des âges, monnayées en conseils pratiques. Le plus répété est l'invitation de recourir aux conseils des anciens et l'obligation rappelée de s'en tenir à leur avis (entre autres : Grégoire le Grand, *In librum* I *Regum* 2, 16, PL 79, 134bc; Bernardin de Sienne, *De inspirationibus*, sermo 3, art. 3, c. 4, t. 5, p. 288-290).

Il existe d'ailleurs une tradition, exprimée dans l'Église avec plus d'autorité, selon laquelle il n'est pas permis, sous prétexte d'inspirations personnelles, de se dérober à l'obéissance envers les supérieurs légitimes (voir les documents cités plus haut).

Léon XIII, en 1899, récusait la légitimité d'inspirations dites « charismatiques » qui inviteraient à contester le magistère assisté par l'Esprit Saint (cf Lettre *Testem benevolentiae*, dans J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica..*, n. 568). Le concile du Vatican II, qui affirme la liberté chrétienne dont jouissent les fils de Dieu dans l'Église (cf *Lumen gentium*, n. 9, § 2; *Apostolicam actuositatem*, n. 3, § 4; *Gaudium et spes*, n. 38, § 1; n. 41, § 2), et proclame en même temps l'existence des charismes répandus dans le peuple chrétien en faveur de l'Église au gré de l'Esprit, affirme avec la même force que « c'est à ceux qui ont la charge de l'Église de porter un jugement sur l'authenticité de ces dons et sur leur usage bien entendu » (cf *Lumen gentium*, n. 12, § 2; n. 37).

La bibliographie qui suit relève de préférence des ouvrages d'auteurs modernes; elle ne répète pas les titres déjà mentionnés au cours de l'article.

1. *Études générales.* — Madeleine Daniélou, *Action et inspiration*, Paris, 1938, ch. 3 et 5. — M. Llamera, *La vida sobrenatural y la acción del Espíritu Santo*, dans *Revista española de teologia*, t. 7, 1947, p. 423-481. — A. Riaud, *L'action du Saint-Esprit dans nos âmes*, Paris, 1953. — Arsène-Henry, *Les plus beaux textes sur le Saint-Esprit*, Paris, 1957. — A. Combes, *Le Saint-Esprit dans notre vie spirituelle*, Paris, 1958. — J. Galot, *L'Esprit d'amour*, Bruges-Paris, 1959. — B. Welte, *Vom Geist des Christentums*, trad. R. Tandonnet

L'Esprit, vie des chrétiens, Paris, 1959. — R. Spiazzi, *Lo Spirito Santo nella vita cristiana*, Rome, 1964. — H. Cazelles, P. Evdokimov et A. Greiner, *Le Mystère de l'Esprit Saint*, Tours-Paris, 1968. — M.-H. Lavocat, *L'Esprit de vérité et d'amour*, Paris, 1968.

2. *Études particulières.* — B. Maréchaux, *Les charismes du Saint-Esprit*, Paris, 1921. — R. Garrigou-Lagrange, *De speciali inspiratione Spiritus Sancti secundum charitatis augmentum*, dans *Xenia thomistica*, t. 2, Rome, 1925, p. 211-232. — J. Biard, *Les dons du Saint-Esprit. Dons, charismes, fruits, béatitudes, d'après saint Thomas d'Aquin et les épîtres de saint Paul*, Avignon, 1930. — A. Stolz, *Theologie der Mystik*, Ratisbonne, 1936 : Die Fülle des Geistes, p. 193-209; *Théologie de la mystique*, Chevetogne, 1939, La plénitude de l'Esprit, p. 197-215. — A. Viard, *Le fruit de l'Esprit*, VS, t. 88, 1953, p. 451-470. — K. Rahner, *Das Charismatische in der Kirche*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 160, 1957, p. 161-186; *Bemerkungen über das Charismatische in der Kirche*, dans *Geist und Leben*, t. 42, 1969, p. 251-262. — J. Giblet, *Mystique chrétienne et don de l'Esprit*, dans *Spiritus*, n. 15, 1963, p. 172-176.

3. *Études d'Écriture Sainte.* — B. Allo, *Sagesse et « pneuma » dans la première épître aux Corinthiens*, dans *Revue biblique*, t. 43, 1934, p. 321-346. — J. Huby, *La vie dans l'Esprit d'après saint Paul*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 30, 1940, p. 5-39. — I. de La Potterie et S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, coll. Unam Sanctam 55, Paris, 1965.

4. *Autorité et inspirations.* — S. Lyonnet, *Liberté chrétienne et loi de l'Esprit selon saint Paul*, dans *Christus*, n. 4, 1954, p. 6-27. — H. Bouillard, *Karl Barth*, t. 2 *Parole de Dieu et existence humaine*, 1e partie, coll. Théologie 39, Paris, 1957, p. 79-92. — G. Salet, *La loi dans nos cœurs*, NRT, t. 79, 1957, p. 449-462, 561-578. — J. M. Alonso, *Libertad y Ley. Una sintesis teológico-biblica*, dans *Revista española de teologia*, t. 24, 1964, p. 435-450. — *Morale de la loi ou morale de la liberté?*, note n. 4 du Bureau d'études doctrinales et pastorales, dans *Documentation catholique*, t. 66, 1969, p. 24 svv. — Y. Congar, *Autorité et liberté dans l'Église*, dans J. Lœw, R. Voillaume, *A temps et à contretemps*, Paris, 1969, p. 7-39.

5. *Ouvrages d'auteurs non-catholiques.* — a) *Orthodoxes* : Vl. Lossky, déjà cité. — S. Boulgakof, *Le Paraclet*, Paris, 1946.

b) *Protestants* : Regin Prenter, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Église*, coll. Cahiers théologiques de l'actualité protestante, Neuchâtel-Paris, 1949. — P. Bonnard, *L'Esprit Saint et l'Église selon le Nouveau Testament*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 37, 1957, p. 81-90. — J. de Senarclens, *Le Saint-Esprit et la sanctification des chrétiens*, dans *Foi et vie*, n. 62, 1963, p. 113-128. — M. A. Chevallier, *Esprit de Dieu, paroles d'hommes. Le rôle de l'Esprit dans les ministères de la parole selon l'apôtre Paul*, Neuchâtel, 1966, surtout p. 137-200.

6. Voir spécialement dans le DS, les art. Charismes, Grâce d'état, Discernement des esprits.

André de Bovis.

« INSTINCT », INSTINCTUS. — *Instinctus*, dans la langue classique, désigne soit l'instigation d'autrui, soit une inspiration personnelle, mais qui se manifeste au niveau de la conscience sans y avoir été préparée, comme si elle venait d'un autre, notamment de la divinité. — 1. *Sens thomiste.* — 2. *« Un instinct ».* — 3. *« Des instincts ».*

1. *Le sens thomiste.* — A partir de sa découverte du *Liber de bona fortuna* où le mot figure, saint Thomas d'Aquin emploie volontiers *instinctus* pour désigner l'effet d'une opération divine en l'esprit de l'homme.

Au niveau de la nature humaine, c'est un *instinct* qui fait désirer le bonheur (*Somme théologique*, 1a, q. 19, a. 10), un *instinct* qui incline la volonté au bien (1a 2ae, q. 9, a. 4), instincts qui ne s'expliquent que par un premier Principe. Au niveau de la vie de la grâce, c'est un *instinct supérieur* qui fait voir intérieurement ce qu'on doit faire et meut à l'exécuter (*In ep. ad Romanos* VIII, lect. 3, n. 635); c'est un *instinct intérieur, divin* qui, aux temps les plus reculés, a poussé des hommes à rendre à Dieu un culte prophétique (1a 2ae, q. 103, a. 1; 2a 2ae, q. 3, a. 1, ad 2; 3a, q. 60); les dons de l'Esprit consistent en des *instincts* qui s'ajoutent aux vertus (1a 2ae, d. 68, a. 1). L'expression est employée en particulier dans la théologie de la foi : c'est un *instinct intérieur* qui porte à acquiescer à ce qui est dit extérieurement (*In ev. Joannis* VI, lect. 5, n. 935).

Exceptionnellement, saint Thomas rapproche l'*instinctus interior* d'un *habitus* (cf 1a 2ae, q. 68, a. 1). Presque toujours, il le présente comme un mouvement *(motus)* opéré par Dieu (*In 4 Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1, sol. 2), comme une motion divine qui, sans porter atteinte à la liberté, anime du dedans la volonté.

Parfois, cette motion est présentée comme une illumination intérieure (*Quodl.* 2, q. 4, a. 6, ad 3); cependant, elle n'a rien d'une connaissance réflexive et demeure pour cela entourée d'obscurité. Et plus souvent *instinctus* désigne l'action divine sur la volonté. Seul Dieu qui a créé l'esprit peut ainsi mouvoir la volonté et éclairer l'intelligence par l'intérieur. C'est sans doute la raison pour laquelle les deux expressions *instinctus interior* et *instinctus divinus* sont interchangeables.

Dans le cas de la foi, il semble que l'*instinct intérieur* porte précisément à discerner l'objet formel, à s'incliner devant la « vérité première » (*De veritate*, q. 14, a. 3, ad 3). Selon le mot de J. Alfaro, « à la transcendance suprême de Dieu qui parle, correspond l'immanence suprême de l'*interior instinctus* par lequel Dieu intériorise sa parole dans le cœur de l'homme, en l'invitant à se dépasser lui-même et à la croire » (*Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam*, dans *Gregorianum*, t. 44, p. 785).

2. *Précisions et nuances ultérieures : un instinct.* — L'emploi du mot *instinct* pour désigner l'impact en l'esprit de l'homme de l'opération de Dieu se retrouve avec des nuances diverses chez de nombreux auteurs (jusqu'à Bossuet, *Explication de la prophétie d'Isaïe*, lettre 3, dans *Œuvres complètes*, éd. F. Lachat, t. 2, Paris, 1863, p. 258).

C'est spécialement au niveau de la nature que saint Bonaventure mentionne l'*instinct* (*Opera*, t. 2, Quaracchi, 1885, p. 594a, 891a, 901a). Bérulle également : il appelle *instinct* le mouvement de la créature vers Dieu qui est inséparable de son être (*Œuvres de piété*, éd. Migne, Paris, 1856, n. 111, col. 1131; n. 112, col. 1134; n. 113, col. 1135), voire le dessein de Dieu (n. 140, col. 1177).

D'autres évoquent davantage l'aspect subjectif de cet *instinct* vers Dieu, tel qu'il se manifeste dans l'homme, sans toujours distinguer ce que cet *instinct* doit à la nature et ce qu'il doit à la grâce. Le terme désigne alors ce qui conduit à la vérité d'une manière non rationnelle ou même occulte, en faisant « sentir » plutôt que voir. C'est le cas chez saint François de Sales (*Sermon* du 24 décembre 1613; *Œuvres*, t. 9, Annecy, 1897, p. 3), chez Jean de Silhon qui « défère beaucoup » à « l'instinct de la partie raisonnable, à cause du Principe d'où il descend, qui est Dieu » (*De l'immortalité de l'âme*, Paris, 1634, p. 742) et surtout chez Pascal (*Pensées*, éd. Brunschvicg, n. 411; cf 282, 344, 395).

Au 17e siècle encore, la bonne foi de tant de réformés pose aux théologiens avec une acuité nouvelle la question de l'infaillibilité de la foi. Plusieurs mentionnent en leur réponse l'*instinct* du Saint-Esprit qui ne

supplée pas au défaut d'arguments, mais fait découvrir certains indices qu'on ne saurait voir sans lui; il permet ainsi de discerner la vraie proposition de la Révélation d'une proposition fausse (M. de Esparza, *Cursus theologicus*, t. 1, Lyon, 1685, lib. 6, q. 22, a. 14, p. 622, etc; cf DTC, t. 6, col. 252).

Ce ne sont plus les problèmes de la théologie de la foi, c'est l'expérience et la pratique de la direction qui conduisent Jean-Joseph Surin † 1665 à mentionner l'*instinct* : si Dieu laisse parfois l'âme « dans les ténèbres, il lui fait toujours sentir dans son fond plus intime un secret instinct qui supplée au manque de lumières et qui la dirige dans l'accomplissement de ses devoirs. Elle doit se rendre attentive à cet instinct, et, par ce moyen, elle ne perdra jamais Dieu de vue » (*lettre* 367, éd. M. de Certeau, *Correspondance*, Bruges-Paris, 1966, p. 1111).

3. *Précisions et nuances ultérieures : « des instincts »*. — En fait, d'autres explications ne peuvent-elles pas rendre compte de cet instinct qui affleure à la conscience? Il est nécessaire de discerner les « *esprits* » ou « *instincts* ». Henri de Friemar † 1340 (DS, t. 3, col. 1258-1259, et t. 7, col. 195-196) en reconnaît quatre, *instincts* divin, angélique, naturel et diabolique (*De quatuor instinctibus*, Anvers, 1652, p. 49). Malheureusement, le mot *instinct* est aussi imprécis chez lui que le mot *esprit* dont il est synonyme. Le chapitre 1er du traité en fait un « mouvement »; au deuxième chapitre, il s'agit de suggestions divines que seuls ceux qui veillent sur leur cœur peuvent percevoir et sentir (§ 4); enfin l'*instinct* naturel semble un autre nom de l'amour-propre.

En critiquant Henri, Denys le chartreux † 1471 s'en prend aux critères de discernement plus qu'à l'imprécision du vocabulaire (*De discretione et examinatione spirituum*, art. 11, *Opera*, t. 40, Tournai, 1911, p. 282-284). Il reste aussi flou chez les auteurs qui, après Henri de Friemar, font allusion au discernement des esprits. Dans l'*Imitation de Jésus-Christ* (liv. 1, ch. 4, 1) et chez Jean Gerson (*De probatione spirituum*, *Opera*, t. 1, Anvers, 1706, col. 37-43), l'instinct semble une inspiration; chez Jean Bona † 1674, dont la pensée, trois siècles après pourtant, ne dépasse guère celle d'Henri de Friemar, les *instincts* sont plutôt des mouvements, des motions (*De discretione spirituum*, Rome, 1671). Cf DS, t. 3, col. 1275-1278.

Pour Jean-Joseph Surin, les *instincts* recouvrent « l'attrait d'amour » et tous les mouvements intérieurs qui ne sont pas le fruit de la raison. Certes, à leur sujet les illusions sont possibles, mais rejeter systématiquement « toutes les choses extraordinaires » serait refuser ce qui est causé par l'Esprit de Dieu (*Guide spirituel*, éd. M. de Certeau, coll. Christus 12, Paris, 1963, p. 268-271; cf p. 48-49).

Thesaurus linguae latinae, Leipzig, 1962, *ad verbum*.

M. Seckler, *Instinkt und Glaubenswille nach Thomas von Aquin*, Mayence, 1961. — Juan Alfaro, *Supernaturalitas fidei iuxta S. Thomam. 2 Functio « interioris instinctus »*, dans *Gregorianum*, t. 44, 1963, p. 731-787. — J. H. Walgrave, *Instinctus Spiritus Sancti. Een proeve tot Thomas-interpretatie*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 45, 1969, p. 417-431.

Michel Dupuy.

INSTITOR (Jean), chartreux. Voir Kraemer (Jean).

INSTITUTS SÉCULIERS. — 1. *Documents pontificaux.* — 2. *Vie consacrée séculière.* — 3. *La sécularité.* — 4. *Consécration à Dieu et au monde.* — 5. *Engagement aux conseils.* — 6. *Fraternité vivante.* — 7. *Charité.* — 8. *Type de vie consacrée.* — 9. *Pluralisme.*

1. **Documents pontificaux.** — Pie xii, par la constitution apostolique *Provida Mater Ecclesia* du 2 février 1947, approuvait les instituts séculiers comme troisième état de perfection dans l'Église (AAS, t. 39, 1947, p. 114-124). Un an plus tard, le 12 mars 1948, il revenait sur cette approbation dans le motu proprio *Primo feliciter* (t. 40, 1948, p. 283-286), bientôt suivi d'une instruction de la congrégation des Religieux *Cum sanctissimus*, du 19 mars 1948 (p. 293-297). S'adressant aux membres d'un institut séculier le 5 août 1948, Pie xii définissait mieux encore la condition séculière de ces instituts (texte dans *Documentation catholique*, t. 51, 1954, col. 117-120). Enfin, dans ses allocutions aux congrès des états de perfection, en 1950 et 1957, le pape précisait la situation des instituts séculiers sacerdotaux (AAS, t. 43, 1951, p. 26-36) et la signification de l'approbation ecclésiale par rapport à la vie consacrée et ses exigences de charité parfaite (t. 50, 1958, p. 34-43). L'année même de sa mort (1958), il reprenait ce dernier point pour justifier une vie consacrée par les conseils évangéliques, sans approbation ecclésiale explicite, comme état de perfection (p. 566-567).

Jean xxiii encouragea les associations sacerdotales et, parmi celles-ci, les instituts séculiers de prêtres (AAS, t. 51, 1959, p. 550-551). Dans ses encycliques *Mater et Magistra* (15 mai 1961; t. 53, 1961, p. 460-462) et *Pacem in terris* (11 avril 1963; t. 55, 1963, p. 296-297), il soulignait l'importance de la présence au monde de chrétiens pleinement engagés. Cette doctrine se situe dans la ligne de celle de Pie xii concernant la *consecratio mundi* (29 septembre 1957; AAS, t. 49, 1957, p. 927) : pénétrer de l'esprit du Christ le monde dans toutes ses manifestations, pour que ne prévale pas celui qui s'appuie presque exclusivement sur l'habileté humaine et la puissance des moyens économiques, scientifiques et techniques (AAS, t. 54, 1962, p. 516).

Le concile du Vatican ii reprend ces positions. Il approfondit les exigences de la vie consacrée dans la constitution *Lumen gentium* (21 novembre 1964), sans cependant expliciter sa pensée sur la vocation séculière, qui ne sera mise en valeur que dans le décret *Perfectae caritatis*, n. 11 (28 octobre 1965). Le concile y affirme solennellement que ces instituts séculiers ne sont pas religieux, que leur genre de vie et leur apostolat sont et doivent rester pleinement séculiers et s'insérer comme ferment dans l'Église et dans le monde. La sécularité, approfondie grâce à la vie et à la réflexion des instituts séculiers, si elle est caractéristique du laïcat (*Lumen gentium*, n. 32), se trouve réalisée plus intensément par les laïcs consacrés (*Perfectae caritatis*, n. 11); les prêtres diocésains, membres d'un institut séculier, la vivent dans leur condition propre, dans le *presbyterium* local et une action pastorale toujours plus proche des hommes (*Presbyterorum ordinis*, n. 8; 7 décembre 1965).

Paul vi, dans son allocution du 23 avril 1969 (*Osservatore Romano*, 24 avril), reprend la pensée de Pie xii sur la *consecratio mundi* et fait voir toute sa portée selon la doctrine même du concile (*Lumen gentium*, n. 34; cf aussi n. 31, 35, 36, et *Apostolicam actuositatem*, n. 7, du 18 novembre 1965). Il y revient dans son allo-

cution aux « Milites Christi » en juillet 1969 *(Osservatore Romano)*.

2. **La vie consacrée séculière,** comme don de Dieu à l'Église, est tout entière dirigée vers le monde pour le sanctifier. Pour ce faire, elle emploie les moyens du monde comme instruments de progrès humain et en fait des moyens de salut. Elle agit par le dedans, en pénétrant le monde à la façon d'un ferment et poursuit ainsi d'une façon éminente le mystère de l'incarnation du Verbe. Vie consacrée en plein monde, elle unit tout l'humain dans l'acte du salut, offre le monde au Père dans l'oblation de son Fils et sanctifie par le don de l'Esprit les réalités terrestres au progrès desquelles elle se dévoue.

Elle a sa physionomie propre comme vie consacrée par les conseils évangéliques, sa prière particulière, son apostolat de présence et d'insertion. Fait nouveau dans l'Église, elle provoque un meilleur discernement des vocations et des charismes tout en approfondissant le mystère du Christ. Les membres des instituts séculiers vivent, comme consacrés, la vie de tous les jours, insérés dans une famille, un milieu, — milieu d'origine ou d'insertion volontaire — , une époque et une culture déterminées. Ils vivent parmi les hommes, comme l'un d'eux, avec les mêmes droits et devoirs, sans privilèges, gardant la pleine responsabilité de l'orientation et de l'organisation de leur vie personnelle et professionnelle. Ils choisissent librement leur profession et participent aux activités civiles, syndicales et politiques. Leur genre de vie, — habitation, loisirs, relations, amitiés —, est celui de leur milieu en tout ce qu'il a d'honnête et de permis par Dieu. Connus et approuvés par l'Église mais inconnus du monde qui ignore souvent leur présence, ils vivent dans la discrétion leur consécration à Dieu et aux hommes et leur appartenance à leur institut. Ils accomplissent leurs tâches humaines avec compétence et amour, laissant parfois soupçonner, souvent à leur insu, la grâce qui les anime et prolongent ainsi l'action du Christ dans le monde.

La vie consacrée séculière a de profondes racines *dans le Christ*. Comme sa contemplation solitaire et sa prédication aux foules, sa compassion pour les pauvres et les malades et sa bonté pour les enfants inspirent la vie monastique et les divers instituts voués aux œuvres d'apostolat, ainsi le Christ de Nazareth inspire l'idéal de vie séculière, son apostolat de présence aux hommes, d'insertion en un milieu déterminé, d'animation du laïcat et d'approfondissement de la vie sacerdotale. Elle traduit ainsi le mystère de l'incarnation qui unit Dieu au monde pour réunir le monde à Dieu. Le Christ, pour les membres des instituts séculiers, est le Christ discret, pèlerin d'Emmaüs, le Christ qui apparaît sans se faire directement connaître à Marie-Madeleine, aux apôtres au bord du lac. C'est le Christ seul du Thabor, ce Christ effacé qui cache sa divinité pour ne pas éblouir les hommes d'une lumière qu'ils ne peuvent supporter, le Christ du sacrifice solitaire, le grain qui meurt, le sel de la terre, le levain dans la pâte, le Christ de l'Eucharistie où, prêtre et victime, il sauve et consacre le monde. Marie, par son silence et son effacement, ne fait qu'accentuer l'aspect séculier de cette vocation.

3. **La sécularité** a été l'objet de la recherche des instituts séculiers et marque leur évolution. Voulant continuer un apostolat adapté en plein monde dans la ligne même de l'Action catholique, les instituts ont voulu se consacrer à Dieu sans être séparés des hommes, ni soumis au droit des religieux, et obtenir pour cette nouvelle forme de vie consacrée l'approbation, la compréhension et la protection de l'Église.

Dans la constitution *Provida Mater Ecclesia*, l'image de cette vocation était celle d'une vie « substantiellement religieuse » libérée de ses signes extérieurs, habit uniforme, vie communautaire, observances conventuelles. Rien d'étonnant si on songea à les dénommer *sodalitia religiosa*, si on les reconnut comme troisième état de perfection, dont le prototype était la vie religieuse organisée par le Droit canon et que déjà les sociétés de vie commune sans vœux « imitaient » comme deuxième état de perfection. Le texte faisait de ces instituts des instituts de suppléance, providentiels en temps de révolution pour travailler dans des milieux fermés à l'action du clergé et à la vie religieuse traditionnelle sous un anonymat adapté à ces circonstances exceptionnelles.

Ces vues ne furent pas acceptées par les instituts séculiers de pleine sécularité. Du fait de cette opposition, Pie XII revoit sa position dans le motu proprio *Primo feliciter*, où il reprend l'idéal de vie consacrée séculière décrit par Agostino Gemelli † 1959 (cf DS, t. 6, col. 183-186) : vie et apostolat dans le monde et par les moyens du monde, en toutes circonstances de vie et de travail, de profession, de lieu et de temps. Vocation nouvelle, spéciale, elle n'était pas une vie religieuse adaptée, simplifiée, libérée de ses formes accessoires, et, à voir ses exigences, certainement pas une vie religieuse au rabais.

Du fait même de ce contraste, une nouvelle réflexion chercha à approfondir le sens de la vie consacrée séculière. Elle voulut dépasser le fait de l'approbation canonique pour définir la sécularité apostolique comme présupposé de toute nouvelle approbation. Pour les uns, seuls les laïcs peuvent être séculiers et membres d'instituts séculiers, les clercs ne pouvant être affectés aux *negotia saecularia*. Pour les autres, les clercs, eux aussi, ont leur sécularité grâce à leur vie dans le monde, leur action pastorale dans un ministère qui suppose la proximité des hommes et la vie dans leur milieu. Plusieurs instituts séculiers étaient mixtes, groupant prêtres et laïcs, hommes et femmes.

Le concile du Vatican a permis de nouvelles formes d'adaptation pour le ministère sacerdotal. Cette présence du prêtre dans le monde du travail et dans toutes les formes de l'activité humaine peut être soutenue par une consécration plus évangélique, une fraternité spirituelle plus forte, une expérience partagée.

Cette réflexion a permis de mieux situer la vocation des instituts séculiers, leur sécularité et la nature de leur consécration de vie par les conseils évangéliques. Elle éclaire leur comportement, leur genre de prière, leur apostolat, leur style de vie et leurs structures. Cette sécularité doit être comprise non en comparaison avec d'autres genres de vie mais à partir de la vocation séculière même : son apostolat est un apostolat de présence; il suppose, chez le laïc, une profession civile exercée en pleine responsabilité; chez le prêtre, l'incardination au diocèse, un ministère autonome sans dépendance des responsables de l'institut. Plusieurs estiment qu'un apostolat collectif, des œuvres propres à l'institut, une vie communautaire, des maisons communes, une spécialisation, un recrutement limité à une classe de personnes ou à un groupe professionnel particulier

marquent l'institution, la rendent plus visible et nuisent à sa sécularité et à celle de ses membres. L'apostolat de présence suppose une action individuelle, une discrétion particulière adaptée au milieu de vie et d'action et le rejet de tout ce qui peut être séparation du milieu naturel, familial, social ou professionnel.

4. **Consécration à Dieu et aux hommes.** — Cette prise de conscience devait entraîner une adaptation de la vie intérieure à l'apostolat propre, provoquer une recherche d'équilibre entre action et contemplation, spiritualité et structures. Ces exigences avaient nécessairement leur influence sur la pratique des conseils évangéliques et faisaient conclure à la nature séculière de la consécration.

La consécration des instituts séculiers a été, dès le motu proprio *Primo feliciter*, définie comme « consécration à Dieu et aux hommes ». Ainsi s'exprime mieux ce qu'elle est : charité envers Dieu et envers tous ceux qu'il unit dans le Christ Sauveur. Tout en explicitant sa dimension universelle, elle allait dorénavant se distinguer mieux de la consécration propre à la profession religieuse et manifester sa physionomie propre, séculière. Dans ce but, les instituts choisirent souvent d'autres formes d'engagement aux conseils que les vœux.

Désirant l'approbation de l'Église, les instituts ont mis en relief la valeur consécratoire de leur vie offerte à Dieu en vue d'un apostolat plus fécond. Cette consécration est tout d'abord celle du choix de Dieu qui appelle et envoie, choix dans une vocation personnelle qui, enracinée dans la consécration baptismale, tout en l'approfondissant, la fait mieux comprendre. Elle est, en fait, une union plus intime au Christ dans la consécration au Père et aux hommes. Si le baptême fait du chrétien un fils adoptif du Père en Jésus et un frère universel des hommes dans son Corps mystique, ce nouveau choix intensifie cette grâce d'incorporation au Christ Jésus et d'union au monde créé et sauvé en Lui.

Cette incorporation au Christ est essentiellement une participation à sa mort pour vivre de sa résurrection. Elle élève et guérit l'homme par grâce et, du coup, elle humanise le monde en le sanctifiant : elle l'introduit dans la vie nouvelle du Ressuscité et refait, par-dessus la division du péché et de la mort, l'unité de l'humanité et de la création tout entière dans la liberté des fils de Dieu.

La consécration dans les instituts séculiers suppose une *consécration de la personne dans l'amour*. Se donner à Dieu, c'est l'aimer d'un amour qu'il nous communique, car il nous aime toujours le premier. Cet amour du Père qui nous aime en son Fils et nous unit en Jésus-Christ est don de l'Esprit. Ainsi le Christ est le centre vital de toute vie consacrée. Don du Père aux hommes, il porte à Dieu le don des hommes dans l'Esprit. Avec le Christ, en lui et par lui, l'homme répond au choix de Dieu, il se consacre à lui pour le salut du monde et s'unit ainsi au sacrifice de Jésus prêtre et victime.

5. Cette union baptismale au Christ, vécue en l'Eucharistie, s'épanouit dans la consécration nouvelle que comporte **l'engagement aux conseils.** Les instituts séculiers ont leur manière particulière de les voir et de les vivre. Ils ont tout d'abord voulu retenir l'essentiel : participation à la mort et à la résurrection du Christ, les conseils expriment sa filiation divine dans la pauvreté de celui qui a tout reçu du Père et retourne tout à lui. Tout ce qu'il a, il l'a reçu; tout ce qu'il fait est l'œuvre du Père; toute sa doctrine, il l'a entendue chez le Père. Jamais le Fils n'est seul, jamais il n'agit seul, toujours son Père est avec lui. Qui le voit, voit le Père. Cette dépendance du Christ est reflet de l'amour unique qu'il a vécu sur terre dans le célibat virginal dont il reste l'initiateur et le modèle, tout dirigé qu'il est vers le Père dans l'intensité de l'amour filial étendu à toute l'humanité par obéissance à la volonté du Père.

C'est en effet par l'obéissance de la croix que le Christ a manifesté son amour au monde. Obéir, c'est aimer, faire la volonté du Père, en faire sa vie, sa nourriture, donner sa vie pour la reprendre.

Ces conseils n'expriment donc que l'*attitude filiale* vécue par l'Homme-Dieu pour manifester les exigences de l'amour, motivation ultime du célibat consacré, de la pauvreté vouée à l'imitation du Christ, de l'obéissance poussée jusqu'aux dernières conséquences de son sacrifice. Ainsi dégagés, les conseils sont repris et vécus par les instituts séculiers dans leur milieu propre, tout en admettant l'extériorité parfois contrastante que les circonstances de leur situation dans le monde peuvent imposer.

Pauvreté non plus uniforme mais adaptée à la vie de chaque membre, à son milieu de vie et de travail, pauvreté d'intention maintenue dans les occupations professionnelles, le travail rémunéré, le commerce, l'industrie, les activités bancaires. Vivant comme les autres, employant les mêmes moyens, les membres des instituts vivent la pauvreté en esprit : dégagement du créé, sobriété de vie personnelle, dépendance des responsables, générosité dans l'aumône, destination et partage chrétiens des biens par testament.

Isolés, les membres ne se réunissent pas souvent, si possible dans des maisons qui n'appartiennent pas à l'institut et dont il n'a pas la charge; ce qui permet de réduire le patrimoine de l'institut au strict nécessaire pour sa bonne marche; grâce aux cotisations de ses membres, il évite le superflu, les frais de fonctionnement et les cadres administratifs. Un institut qui n'a pas de maisons communes et ne prend pas de responsabilité économique envers ses membres peut vivre une *pauvreté collective* très poussée. Du coup, la puissance financière ne peut faire obstacle à son témoignage ni influencer sa position ecclésiale. Un institut soucieux de pauvreté évangélique évite tout statut canonique qui lui permettrait de devenir une puissance économique, une force politique, un corps qui puisse se soustraire à la vigilance de la hiérarchie et faire de l'apostolat une forme de pénétration ou de pression dans la vie ecclésiale ou civile. Les membres doivent agir en leur nom personnel, sous leur responsabilité propre, et éviter toute action commune concertée.

L'expérience a peu à peu démontré quelles voies nouvelles les instituts devaient suivre en matière d'*obéissance*. L'obéissance première est toujours l'obéissance à Dieu, à son appel, aux circonstances de la vie. Obéissance crucifiante du moment présent qui se détaille dans les responsabilités de la vie, les requêtes du milieu, les rencontres fortuites, les amitiés humaines, les contacts professionnels, les exigences familiales. Elle ne met pas l'accent sur la médiation d'un supérieur : elle est dictée par les statuts de l'institut, sa loi de vie. Elle ne suppose pas une totale soumission aux responsables, mais leur conseil, leur vigilance, leur dépendance particulière; elle vit les relations sociales, civiles, selon

l'esprit d'obéissance chrétienne et donne ainsi, dans la vie publique, un témoignage d'authenticité qui rejaillit sur le milieu de vie. Obéissance à Dieu par les signes de la vie courante, elle rejoint le contexte normal d'une vie laïque ou sacerdotale, ses sujétions et ses structures ordinaires.

Cette obéissance devient une recherche continuelle de la volonté de Dieu dans le discernement des esprits où la décision se fait toujours plus personnelle, décision de chaque membre responsable de sa vie familiale, sociale et personnelle.

Cette même adaptation de l'idéal évangélique se fait dans les attitudes particulières que supposent le *célibat* et la *chasteté consacrée*. Ce don à Dieu dans la charité doit pénétrer et transformer la vie et se manifester dans une foi plus vive et un plus grand dévouement aux autres. Il suppose les conséquences de ce choix : le renoncement aux joies d'un foyer et une certaine solitude du cœur qui permettent cependant une plus grande ouverture aux autres, un amour plus universel et un engagement plus libre au service des hommes.

Ce choix initial se maintient dans un discernement personnel pour rester vrai, tout en étant présent aux autres, en communion à leurs joies, leurs peines, leurs efforts et leurs difficultés. Il assure cette qualité d'amitié que doit avoir la vie consacrée.

Ce don se vit dans la proximité des autres, en vivant comme eux, tout en gardant éveillée et vigilante l'exigence d'un amour fixé sur Dieu et dévoué à son règne. Il s'affermit dans l'Eucharistie, la prière personnelle et l'intimité avec le Seigneur.

6. Entre eux, les membres des instituts séculiers forment une **fraternité vivante**, fondée sur un même idéal de vie, un même esprit, une même doctrine spirituelle. Elle a ses formes d'entraide spirituelle et matérielle, souvent laissées à l'invention de ceux qui sont plus proches et dont la générosité parvient à s'exprimer d'une façon vraiment efficace dans une discrétion assurée et sans appareil administratif.

Cette vie séculière se traduit inévitablement dans la *prière*. Malgré la dispersion de leurs activités, les membres des instituts doivent fixer leur cœur en Dieu, trouver Dieu en toutes choses, rapporter tout à lui, se dégager de tout pour être à lui et ramener la création à Celui qui est origine de tout, le principe et la fin. Cette prière a son rythme personnel, son temps de silence et de solitude, sa forme de prière vocale, ses voies particulières. Dieu est son guide. Il dirige ceux qu'il comble dans l'action profane d'une présence divine continuelle, mystique, celle du Christ qui vit, purifie et unit à sa croix ceux qui se consacrent à l'avènement de son règne. Cette prière qui est au cœur de toute union de grâce et déjà s'exprime en une expérience contemporaine, un jour mieux connue, sera pour les instituts séculiers d'une clarté et d'une aide providentielles. Dès maintenant, la prière des instituts se veut simple, silencieuse et solitaire : elle retrouve de façon étonnante dans la vie en plein monde l'isolement et l'anonymat du désert, sa solitude, son harmonie et sa paix.

Isolés par vocation, les membres des instituts séculiers trouvent en Dieu une communion et une liberté qui font leur force. De préférence trinitaire, leur prière se nourrit de la Parole de Dieu et y puise l'assurance de leur action spirituelle dans le monde, grâce à la victoire du Christ. Elle surmonte ainsi l'inefficacité voulue de leur effacement et l'incertitude de leur vie qui les obligent à contempler dans la foi ce que leur action ne permet pas de constater.

7. **La charité.** — Le cadre de leur vie, l'objet concret de leurs engagements, le caractère de leur vocation, tout confirme la sécularité de l'apostolat et de la consécration de vie dans les instituts séculiers. Voulant éviter les usages et le droit des religieux, ils ont évité de donner à leur acte de consécration un caractère religieux et rituel; ce qui leur a fait découvrir que, — culte intérieur —, leur vie consacrée se situait dans la charité. Leur consécration est, selon Pie XII, don à Dieu et aux hommes dans le monde et par les moyens du monde. Elle anime leur action sur le monde et sous-tend toutes leurs activités. La charité, forme de toutes les vertus, informe ainsi toute leur vie, l'unifie et lui donne force et élan. Don de Dieu, elle est encore grâce dans la réponse baptismale ainsi approfondie et se fait consécration nouvelle de par l'engagement aux conseils, adoptés définitivement comme forme de vie.

A étudier la consécration séculière ainsi vécue, on remarque combien de valeurs chrétiennes y sont mises en lumière et comment le relief qu'elles prennent dans les instituts séculiers est éclairant pour tous.

8. Dans l'Église, les instituts séculiers forment un nouveau **type de vie consacrée,** une vocation séculière. Leur sécularité exige d'eux une solidarité spéciale. On ne peut admettre que certains instituts ne répondent pas aux critères de la vocation séculière. Celle-ci suppose un attrait pour la vie séculière, la volonté de rester dans le monde pour agir sur lui, le faire progresser et le sanctifier par le dedans. Toute vocation de sécularité douteuse ne peut que nuire à l'esprit d'un institut séculier authentique.

9. A l'encontre de la vie religieuse, les instituts séculiers ne peuvent prôner le **pluralisme** des formes et la variété des œuvres d'apostolat. Les religieux sont de plus en plus sensibilisés contre tout concept nivellateur : le « religieux » n'existe pas. Il y a *des* instituts religieux; il y a des types de vie religieuse : moines et apôtres. Ce pluralisme des instituts religieux est d'autant plus normal que tous affirment une certaine séparation du monde : témoignage qui fait choc. Ce qui permet des nuances, des variétés nombreuses qu'un apostolat plus proche des hommes cherche cependant à diminuer aujourd'hui.

Dans les instituts séculiers, il suffit qu'un groupe fasse exception pour qu'il nuise à la sécularité des autres. Les membres des instituts doivent s'effacer; forment dans la pâte, souvent ignorés, ils doivent être parmi les hommes comme un des leurs. Ils ne peuvent pas *faire comme si* ils étaient du monde, du milieu, de la profession. Citoyens comme les autres, laïcs comme les autres, prêtres diocésains comme les autres prêtres séculiers, sans obligations qui fassent « sortir du rang », leur consécration renforce leur insertion dans la cité, le laïcat, le *presbyterium* local. Pour préserver leur vocation, les instituts devront, une fois pour toutes, convenir que certains critères de sécularité sont essentiels à l'authenticité de chaque institut et à la survie de tous. Cette sécularité exprime une volonté de vivre comme consacrés dans le monde en faisant de sa vie un apostolat de présence que l'on veut pour lui-même, comme action dans le monde, sur le monde et pour le

monde en vue de son progrès sur terre conçu comme réalisation du projet de Dieu.

Ainsi les instituts séculiers participent à la *consecratio mundi*, à la sanctification du monde qu'ils offrent au Père dans l'oblation de son Fils pour l'unir dans l'Esprit créateur qui le vivifie et le glorifiera.

Consulter la bibliographie dressée par N. Gil dans *Commentarium pro religiosis*, t. 33-39, 1954-1960, et par J. Beyer, dans *Periodica*, t. 52, 1963, p. 239-259. De ces listes on peut retenir ou on peut leur ajouter les ouvrages et articles suivants :

H. Urs von Balthasar, *Der Laie und der Ordensstand*, Einsiedeln, 1948, et Fribourg-en-Brisgau, 1949; trad. franç. par E. Bernimont, *Laïcat et plein apostolat*, Liège-Paris, 1949. — *De institutis saecularibus. Documenta pontificia, necnon studia dogmatica, juridica, historica, practica*, t. 1, Rome, 1951. — G. Escudero, *Los Institutos seculares. Su naturalezza y su derecho*, Madrid, 1954. — J. Beyer, *Les Instituts séculiers*, Bruges-Paris, 1954. — R. Lemoine, *Le droit des religieux. Du concile de Trente aux Instituts séculiers*, Bruges-Paris, 1956, p. 447-486 Commentaire de *Provida Mater Ecclesia*. — H. Urs von Balthasar, *Wesen und Tragweite der Säkularinstitute*, dans *Civitas*, t. 11, 1956, p. 196-210. — *Apostolic Sanctity in the World. A Symposium on total Dedication in the World and Secular Institutes*, éd. par J. E. Haley, Notre Dame, Indiana, 1957. — J.-M. Perrin, *Consécration à Dieu et présence au monde. Les Instituts séculiers*, Bruges-Paris, 1957. — F. Wulf, *Kriterien für die Echtheit eines Berufes zum weltlichen Institut*, dans *Geist und Leben*, t. 30, 1957, p. 218-221.

Les Instituts séculiers dans l'Église. Doctrines et réalisations actuelles, Paris, 1959. — K. Rahner, *Laie und Ordensleben. Ueberlegungen zur Theologie der Säkularinstitute*, dans *Sendung und Gnade*, Innsbruck, 1959, p. 364-396; trad. par Ch. Muller, *Mission et grâce*, t. 2, Tours, 1963, p. 167-210. — S. Canals, *L'Église et les Instituts séculiers*, Paris, 1960. — F. Wulf, *Die Spiritualität der Säkularinstitute und das Problem ihrer Verwirklichung*, Stuttgart, 1960. — J. Beyer, *Kongregation oder Säkularinstitute?*, dans *Geist und Leben*, t. 33, 1960, p. 133-135. — H. Urs von Balthasar, *Zur Theologie der Säkularinstitute*, dans *Sponsa Verbi*, Einsiedeln, 1961, p. 434-469. — J. Beyer, *Le rôle du prêtre dans les Instituts séculiers*, NRT, t. 84, 1962, p. 365-386. — J.-M. Perrin, *Instituts séculiers*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1962, col. 1777-1785. — *Les Instituts de vie parfaite*, coll. Les enseignements pontificaux, Tournai-Paris, 1962.

En collaboration, *Études sur les Instituts séculiers*, 3 vol., Bruges-Paris, 1963-1966. — M. Pila, *La formation dans les Instituts séculiers*, dans *Carmel*, 1964, n. 1, p. 46-60. — G. Moioli, *Considerazioni teologiche sugli Istituti secolari*, dans *Scuola cattolica*, t. 92, 1964, p. 384-424. — *Wesen und Wirkformen des Rätestandes in der Kirche*, éd. par S. Richter, Paderborn, 1964. — J. Beyer, *La vocation séculière*, NRT, t. 86, 1964, p. 137-156; *La consécration à Dieu dans les Instituts séculiers*, coll. Analecta gregoriana 141, Rome, 1964; *L'avenir des Instituts séculiers*, dans *Gregorianum*, t. 46, 1965, p. 545-594. — G. Lazzati, *Il Concilio e gli Istituti secolari*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 34, 1965, p. 549-558; *Il « problema » degli Istituti secolari laicali, ibidem*, t. 36, 1967, p. 418-433.

F. Wulf, *Wesen und Aufgaben der Säkularinstitute nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, dans *Geist und Leben*, t. 40, 1967, p. 442-458. — M. Wijnants, *La structure juridique des conseils évangéliques dans les Instituts séculiers*, Extr. thèse Univ. grégorienne, Bilzen, 1967. — J. F. Castaño, *Gli Istituti secolari nel nuovo codice della Chiesa*, dans *Angelicum*, t. 45, 1968, p. 44-67. — J. Beyer, *Vie religieuse ou Institut séculier?*, NRT, t. 92, 1970, p. 505-535.

On trouvera des nomenclatures d'instituts séculiers dans *Les Instituts séculiers dans l'Église* (1959), cité *supra*, et dans *Catholicisme*, t. 5, 1962, col. 1785-1792.

Jean Beyer.

INSTRUCTION RELIGIEUSE ET SPIRITUALITÉ. — Les mots « enseignement religieux » et « spiritualité » évoquent, semble-t-il, des réalités fort diverses et même opposées. La spiritualité, la vie spirituelle, est la vie selon l'Esprit; c'est la manière dont se vivent la foi, l'espérance et la charité. L'enseignement religieux serait l'acte par lequel se transmet la connaissance de foi; on emploie l'expression plutôt pour désigner un enseignement méthodique, didactique, scolaire. Dès lors, l'enseignement religieux paraît transmettre surtout des connaissances; il les transmet de façon objective, froide, séparée de l'action et de la pratique immédiate; tel que nous le présente Lambert Beauduin, il est coupé de la prière et sans grande efficacité pour la vie chrétienne :

> Pour assurer une vraie éducation des fidèles, l'Église utilisait jadis un procédé que l'on peut appeler surnaturel. L'enseignement était une prière et la prière un enseignement. La vérité religieuse, pour franchir le sanctuaire de l'âme, n'est pas coulée au préalable dans des formules dogmatiques et des exposés méthodiques, elle se fait adoration, louange, action de grâces, prière. Elle fuse dans des hymnes, des antiennes, des doxologies, des péricopes, des homélies, des chants, tout palpitants de foi et d'amour..; quand il s'agit de religion, l'école, c'est avant tout l'église...
>
> Le procédé surnaturel n'est-il pas trop négligé et les formules des prières sont-elles encore en nous le principal véhicule de la doctrine chrétienne? Les méthodes d'enseignement suivies dans les leçons de catéchisme... ou dans les cours de religion.., les méthodes d'enseignement religieux ne sont-elles pas identiques à celles employées pour l'enseignement des matières profanes?... Cet enseignement catéchistique est légitime, nécessaire, indispensable aujourd'hui; il sert à fixer l'élément matériel de la foi, le donné révélé, défini par l'Église, et celui-ci a besoin d'être connu avec précision sous peine de compromettre la foi elle-même (*Liturgie et catéchisme en Occident et Orient*, dans *Bulletin catholique international*, t. 6, 1931, p. 167-178).

Dom Beauduin se trouvait en face d'un catéchisme très conceptuel et presque entièrement coupé de la vie liturgique. A. d'Alès pouvait alors dire de la connaissance catéchistique qu'elle était « celle du catéchumène dans l'esprit duquel, tant bien que mal, le catéchiste a versé son propre savoir », connaissance « infime, presque verbale » (art. *Dogme*, dans *Dictionnaire apologétique*, t. 1, 1911, col. 1132 et 1143). Mais ce n'était là qu'un enseignement religieux dégradé, falsifié, fruit de l'intellectualisme. La catéchèse du Christ, qui reste le modèle de tout enseignement religieux, ne répond guère à la description ci-dessus, ni celle de saint Paul ou de saint Jean. Et saint Augustin demande au catéchiste de parler « de telle manière que votre auditeur croie en écoutant, espère en croyant, aime en espérant » (*De catechizandis rudibus* 4, 8, PL 40, 316a, trad. de la coll. Bibliothèque augustinienne 11, *Le Magistère chrétien*, Paris, 1949, p. 36-37). Les auteurs du catéchisme de Trente, dans leur préface (n. 14-15), proclament de même que toute la catéchèse vise à exciter le peuple chrétien à aimer l'immense bonté de Dieu envers nous, afin qu'il s'établisse ensuite dans la charité de Dieu.

Il importe donc d'affirmer que l'enseignement religieux, même méthodique, même scolaire, ne saurait oublier sa fin propre, qui est de provoquer l'auditeur à une relation confiante, amoureuse entre Dieu et l'homme, en quoi consiste la foi. L'essentiel de l'enseignement religieux est là, qu'il doit atteindre même à travers les modalités didactiques qu'il peut devoir présenter. Dire les relations de l'enseignement religieux

et de la spiritualité, c'est simplement exprimer comment l'enseignement religieux authentique nourrit la vie spirituelle, la foi vivante qui agit dans la charité.

1. **L'enseignement religieux, l'imitation du Christ et la vie trinitaire.** — C'est le Christ qui est le centre de tout enseignement religieux; le catéchiste parle toujours du Christ, il ne fait que détailler les mots de la Parole de Dieu qu'est Jésus. Chaque élément de la catéchèse a l'importance que lui confère sa relation avec Jésus : ancien Testament, histoire de l'Église sont encore le mystère du Christ, et de même la Vierge, l'Église, les sacrements. Le catéchiste s'efforce de placer le catéchisé face au Christ, comme les apôtres étaient face à Jésus, afin que peu à peu le catéchisé s'attache à lui comme à celui qui a la vie éternelle et que l'on suit par amour.

Mais le Christ ne retient pas à lui. Il nous conduit vers le Père : il nous place dans son sillage de Fils de Dieu; il nous introduit dans la Trinité même. C'est dans cette orientation du Christ, Dieu et homme, que doit nous établir l'enseignement religieux : celui-ci est essentiellement trinitaire.

C'est dire qu'il fait grande la place du Saint-Esprit. C'est un catéchisme bien peu « spirituel » que celui qui ne parle de l'Esprit qu'en présentant le baptême du Christ, la Pentecôte et la confirmation. Car l'Esprit préside à la création, inspire les prophètes, couvre la Vierge de son ombre, dirige toute la vie de Jésus, éclaire l'Église et lui rappelle tout ce que Jésus lui a dit, suscite les docteurs, les prophètes, et conduit tous les enfants de Dieu. Il est partout où il y a don, amour, élan, force, enthousiasme, gratuité, renouveau. Le catéchiste doit provoquer à se laisser conduire docilement en tout par l'Esprit de Jésus.

Ainsi l'enseignement religieux, par sa visée la plus centrale, veut former à une spiritualité christique et trinitaire. On remarquera facilement qu'il y a là, pour l'enseignement religieux, l'assurance de former à une spiritualité équilibrée : toutes les dévotions seront jugées par rapport au Christ, qui est centre, et à la Trinité qui est fin.

2. **Enseignement religieux, spiritualité biblique.** — L'enseignement religieux est nécessairement amené, compte tenu de l'âge et des possibilités des auditeurs, à parler de la Bible, et à utiliser un langage biblique. Or, à travers les récits évoqués, à travers les événements, le catéchiste doit annoncer le mystère de ce dialogue dramatique qui s'ébauche et se poursuit entre Dieu et son peuple, qui s'achèvera dans le Christ, mais auquel, dans l'Esprit, nous participons encore, car il est actuel, dans la foi et l'amour.

Chaque fois que le catéchiste parle de la Bible, il s'agit d'annoncer un des éléments de ce dialogue qui est la spiritualité même : Dieu a toujours *l'initiative* et son intervention est gratuite; il s'agit d'accueillir sa Parole dans la foi et de la mettre en pratique; Dieu *choisit* : il faut répondre à ce choix. Dieu choisit un peuple; avec lui il veut faire *alliance*, alliance dans la sainteté de Dieu même, alliance qui aboutit à rapprocher de Dieu, à rapprocher aussi les hommes les uns des autres, à « rassembler », à faire une Église.

Mais si Dieu est toujours *fidèle*, l'homme n'est guère fidèle à Dieu : sa difficulté semble radicale d'être « saint » comme Dieu. Et tout le travail de Dieu va être de *délivrer* l'homme de sa faiblesse, de ce péché qui empêche l'amour de Dieu d'être libre en nous; la puissance de Dieu se manifeste dans cette délivrance de l'homme. Puissance de Dieu qui sera punition, pour faire sentir à l'homme l'amertume de son infidélité, mais qui se termine toujours par la *miséricorde* et le pardon, car le cœur de Dieu est plus grand que le péché de l'homme. A travers les péripéties dramatiques occasionnées par le péché de l'homme, à travers des purifications incessantes, le dialogue avec Dieu apparaît dans sa pureté : dialogue des *pauvres* qui s'abandonnent à Dieu et qui découvrent que tout est grâce. Ce dialogue prend sa profondeur et sa richesse dans le Fils, en qui s'accomplit la rédemption et en qui nous sommes introduits dans la Trinité.

C'est ainsi que le catéchiste, ayant pénétré par la foi dans l'essentiel du message de la Bible, pourra, à travers tout son enseignement biblique, ouvrir les âmes aux richesses et aux drames du dialogue avec Dieu et provoquer à la fidélité.

3. **Enseignement religieux et spiritualité liturgique.** — C'est dans toute la liturgie que la foi de l'Église s'exprime de la façon la plus plénière. Nulle part cette foi n'est à un plus haut degré de conscience et d'explicitation que dans la célébration de l'Eucharistie : nulle part le mystère du Christ n'apparaît davantage comme un mystère actuel, qui, réalisé dans le temps, ayant un passé et un futur, est pourtant actuel et opère actuellement en tous ceux qui croient. Le catéchiste aura maintes fois l'occasion de dire le sens des fêtes de l'Église qui s'étendent sur l'année entière, d'employer le langage de la liturgie, de faire prier avec les prières de l'Église. Il aura l'occasion de former à une piété liturgique.

Ce qu'est une piété liturgique, le catéchiste pourra facilement le comprendre, et il pourra y former ses catéchisés, en suivant les temps liturgiques, dont il aura pénétré la richesse symbolique. Car, pendant que passent devant nos yeux les mystères du Christ annoncé, réalisé, épanoui, nous sommes invités à vivre actuellement la même marche spirituelle qu'a suivie le peuple de Dieu depuis Abraham jusqu'à nous, ou que suivirent les apôtres depuis leur rencontre avec le Christ jusqu'à leur mission apostolique et leur mort. La suite des temps liturgiques est, au plus profond, la suite des « degrés » de la vie spirituelle.

En avent, nous apprenons le sens du désir, de l'attente, de la prière; le sens de notre faiblesse augmente et aussi celui de notre confiance en la promesse de Dieu : ces sentiments nous préparent à accueillir le don de Dieu. A Noël et durant l'Épiphanie, nous sommes appelés à contempler et à admirer davantage Jésus, le don de Dieu : nous nous attachons à lui. Durant le carême, à la suite toujours de la Vierge et des apôtres, nous suivons le Christ dans sa lutte contre le péché; nous entrons dans le mystère du renoncement et de la croix. A cette condition nous pourrons réaliser ce qu'est la joie pascale. A Pâques, nous entrons dans le mystère de notre libération, dans la joie d'être, dans le Christ, plus forts que le péché. Cette foi dans notre libération est notre force, car elle nous fait entrer dans la puissance de Dieu. Notre vie est déjà avec le Christ en Dieu : nous avons reçu l'Esprit de Dieu. Après la Pentecôte, nous comprenons le sens du « peu de temps » qu'il nous faut passer ici-bas; notre vie spirituelle s'épanouit dans la charité envers les autres, dans le zèle apostolique, et, au fond de notre âme, dans l'attente de la rencontre totale avec Dieu.

Ainsi le catéchiste, expliquant la vie et les temps liturgiques, doit former aux divers degrés de la vie spirituelle. Sa catéchèse est « réussie » seulement s'il a pu faire pénétrer ses catéchisés dans ce mystère de la montée spirituelle qui pénètre textes et temps liturgiques.

4. **Enseignement religieux et spiritualité théologique.** — Il semble plus difficile de définir en quoi l'enseignement religieux, parce que théologique, assure une spiritualité plus authentique. Pourtant l'affirmation est vraie.

Reconnaissons d'abord que tout enseignement comporte plus ou moins de théologie : c'est-à-dire qu'il annonce non pas seulement les faits bruts de l'histoire du salut, mais ces faits tels que les ont compris, pénétrés, l'intelligence et la raison humaines et tels que la réflexion, plus ou moins poussée, nous a permis de les percevoir. Reconnaissons aussi qu'il y a un danger, pour l'enseignement religieux, dans l'utilisation d'une théologie savante et technique, dont les concepts abstraits semblent nous éloigner des relations personnelles concrètes qui sont l'essentiel de la foi vive.

Reste que l'on peut y échapper. La théologie alors permet de considérer les faits divins, faits du Christ, faits de l'Église, avec l'apport de toute la réflexion de l'Église : elle permet de mieux « comprendre », de situer à leur place tous les éléments du message divin et de les saisir dans leur ensemble. La théologie est donc partout dans l'enseignement religieux. Ce dernier, nourri de la réflexion théologique, s'il sait s'exprimer dans un langage concret et à la portée de l'auditeur, peut préparer une spiritualité intelligente, critique, moins soumise aux sentiments. La vie spirituelle, rendue plus totalement humaine d'avoir entraînée en elle les forces de réflexion, est assurée d'être plus équilibrée, et plus authentique.

On peut ajouter ceci : la théologie apporte avec elle le danger d'orgueil, en ce sens que, résultat de l'effort humain et portée à édifier des systèmes, elle peut se complaire en ses constructions et perdre le sens du mystère. Mais, là encore, l'utilisation normale de la raison théologique ne peut au contraire que faire davantage mesurer la grandeur du mystère de l'amour de Dieu dans le Christ et placer dans l'humble admiration. Le catéchiste, si sa raison théologique est soumise à la lumière de la foi, travaille pour une spiritualité plus intelligente et plus humble.

5. **Une parole dans l'Esprit.** — L'Esprit est présent dans l'enseignement religieux non seulement comme « objet » d'enseignement, mais comme celui qui enseigne. C'est lui qui fait parler le catéchiste; celui-ci parle dans l'Esprit, dans sa lumière et sa puissance. L'enseignement religieux est authentique dans la mesure où la présence de l'Esprit remplit le lieu où il se donne, quand c'est lui qu'on écoute, lui qu'on entend.

Or, parler dans l'Esprit, c'est manifester dans sa parole, les qualités de l'Esprit. Le catéchiste parle dans la *force* de l'Esprit : il a le sentiment d'être envoyé de Dieu; c'est là sa force et de là vient son audace; il ressent pour ses auditeurs le zèle même de l'amour de Dieu. Il parle certes dans la *faiblesse* humaine face au mystère d'amour; il ne parle pas facilement de Dieu; et quand il ouvre la bouche, il reste prosterné dans l'adoration et l'admiration du mystère : mais sa faiblesse est sa force, la force de l'Esprit.

Parler dans l'Esprit, c'est encore savoir dire l'urgence, la profondeur, l'intensité des *exigences* de l'amour de Dieu et ce qu'est le jugement qui accompagne cet amour; mais c'est savoir faire comprendre aussi que cette exigence est exigence *d'amour*, douce et patiente; la parole du catéchiste se déploie non pas dans l'ordre du démontrable, du nécessaire, mais dans l'ordre du don de soi libre, de la gratuité, de la générosité personnelle. Et ainsi l'enseignement religieux non seulement requiert la bonne volonté, pour que la parole soit comprise, mais requiert par après la conversion pour que la parole soit mieux comprise : la compréhension est amour. Enfin l'enseignement religieux se développe dans l'ordre de la joie et de la paix; le message chrétien n'est pas agressif, négatif, triste, sous le signe du péché : il est bonne nouvelle, épanouissement, espérance, sous le signe de la grâce et donc de l'Esprit; il dit les fruits de cet Esprit et les béatitudes.

C'est ainsi dans une atmosphère spirituelle de respect et d'adoration, de générosité et de joie que doit se dérouler un enseignement religieux.

6. **Enseignement religieux, foi et vie mystique.** — A mesure que se déroule l'enseignement religieux au cours de toute la vie, il est normal que notre intelligence acquière une docilité de plus en plus grande sous la motion de l'Esprit, qu'elle reçoive les dons d'intelligence, de science et de sagesse, qu'elle grandisse dans l'esprit de foi.

Or l'esprit de foi, c'est d'abord vivre en présence de Dieu : la Bible, la liturgie, la théologie, sources de l'enseignement religieux, nous parlent sans cesse de cette présence; si l'enseignement religieux est vrai, il doit placer de plus en plus le catéchisé face à la présence de Dieu, obscure, certes, et qui passe par le Christ, présence mystérieuse, et qui fait désirer la vision, mais présence active qui sans cesse nous interpelle et nous juge : jugement d'amour, jugement dans l'Esprit. Présence qui se manifeste aussi par nos frères; jugement qui est loi de charité : le sens de la présence de Dieu est aussi sens de la nouvelle présence des autres à nous dans l'Esprit.

L'esprit de foi, c'est se fier à Dieu, lui faire confiance, s'abandonner à lui. L'enseignement religieux doit placer de plus en plus dans l'assurance et la sécurité et la paix de Dieu. Car il annonce sans cesse sa fidélité et sa bonté. Notre assurance ne repose pas sur nos mérites, mais sur l'amour de Dieu : notre victoire, c'est notre foi. Cet abandon à Dieu n'est pas faiblesse et laisser-aller, il est initiative et audace, liberté suprême, parce qu'il nous place dans l'audace même de l'Esprit de Dieu, bien au-delà des timidités et prudences humaines.

L'esprit de foi, c'est aller vers Dieu, poussés par le courant de charité que l'Esprit a mis en nous : l'enseignement religieux s'il n'aide pas à l'intensité de cette charité, s'il n'apprend pas à aimer, se montre inutile. Mais en disant sans cesse comment Dieu vient à nous, comment il nous appelle à lui, il tend à produire en nous la libération de la crainte et de l'égoïsme, il tend à nous faire pénétrer dans la liberté des enfants de Dieu, ce qui est entrer dans la charité de Dieu, dans la communion avec Dieu et avec le prochain.

Et ainsi, s'il est vrai que la vie mystique n'est rien autre que la prise de conscience, plus ou moins poussée selon la grâce et selon les capacités du sujet, de la présence active et aimante de Dieu en nous, il faut dire

que l'enseignement religieux, même didactique, apporte avec lui un germe de vie mystique ou s'achève en vie mystique. Il suffit pour cela qu'il soit apte à provoquer un acte de foi authentique. Ce qui donne son authenticité à la catéchèse, c'est justement ce qu'elle renferme, plus ou moins consciemment, de vie mystique. Et toute l'ascèse qu'il est nécessaire d'appliquer aux méthodes d'enseignement religieux et aux facultés humaines qui entrent en jeu dans la parole du catéchiste, n'est là que comme condition de l'illumination de foi, de la perception de la présence de Dieu dans la foi.

7. **Enseignement religieux et devenir personnel de la foi.** — La vie spirituelle ne reste jamais stagnante : elle s'approfondit en ferveur ou devient superficielle et tiède. L'enseignement religieux doit tenir compte de ce devenir de la vie spirituelle, dont il doit assurer pour sa part le progrès, au cours de toute la vie humaine.

Aussi bien, la catéchèse doit viser à être catéchèse d'intériorisation ou de personnalisation : elle doit toujours révéler l'exigence intérieure de l'Esprit; la loi ne sera pas supprimée, mais intégrée dans la liberté et l'appel de l'Esprit. Une catéchèse qui ne libère pas de l'extériorité de la loi, qui ne permet pas d'intérioriser les lois par amour, qui ne forme pas à l'obéissance véritable, n'est pas catéchèse authentique. De même, celle qui ne révélerait pas au baptisé le mystère de son oui personnel, qui ne l'appellerait pas à une originalité personnelle indispensable dans la communauté chrétienne. Car l'Esprit s'adresse à chacun, pour une vocation singulière, et chacun doit apprendre à répondre personnellement à l'Esprit. De même encore, l'enseignement religieux serait mal donné s'il n'aidait pas à l'éclosion de l'esprit prophétique. Le prophétisme est nécessaire à la spiritualité de l'Église, lui qui manifeste que l'Esprit n'est jamais enclos dans les institutions, les systèmes, les habitudes, les diplomaties; lui qui est ministre de nouveauté, de réforme, d'audace dans la tradition. La catéchèse, qui doit parler de la liberté des enfants de Dieu, dans l'Esprit, doit assurer, pour sa part, la présence prophétique dans l'Église.

Disons enfin que la catéchèse est catéchèse d'inquiétude et ne peut pas ne pas l'être. Elle échoue radicalement si elle donne au catéchisé l'impression qu'il en sait assez ou qu'il en vit assez. Déjà dans les disciplines profanes, on ne pense avoir réussi que si on a donné le goût et le désir d'apprendre encore et toujours. A plus forte raison quand il s'agit de connaître le message de Dieu : au milieu de l'assurance de sa foi, le croyant ressent de mieux en mieux son ignorance et ses péchés. Plus on aime et plus on désire connaître et aimer celui qu'on aime déjà. C'est pourquoi, l'enseignement religieux n'est jamais terminé pour celui qui a compris ce qu'est l'esprit de foi.

Il est difficile à celui qui « enseigne la religion » de toujours orienter tous ses efforts vers la formation de l'esprit de foi, vers l'éducation d'une vie spirituelle, vers la spiritualité. Pourtant, c'est là l'exigence la plus essentielle, la plus foncière de toute catéchèse, fût-elle scolaire et didactique. Les réformes à accomplir dans l'enseignement religieux sont au fond commandées et jugées d'après cette aptitude de l'enseignement religieux, — compte tenu des âges, des mentalités, des conditionnements actuels —, à assurer l'éveil d'une authentique vie de foi, d'une vie selon l'Esprit.

Les pages qui précèdent n'avaient pas pour but de traiter des méthodes catéchétiques ou pastorales. Sur ces thèmes nous renvoyons à la littérature spécialisée, foisonnante de nos jours, et propre à chaque pays. En plus des congrès, sessions et réunions qui abordent de front ces problèmes depuis un demi-siècle, il y aurait lieu de consulter les périodiques spécialisés.

L'aspect que nous avons effleuré, c'est « la spiritualité du catéchiste » et la « spiritualité de la catéchèse », telles que nous les avions déjà présentées dans notre ouvrage, *Le service de l'Évangile* (2 vol., Tournai-Paris, 1968, spécialement le t. 1, et au t. 2, p. 758-779). Il convient évidemment de s'imprégner surtout de la catéchèse des synoptiques, des *Actes des apôtres*, de saint Paul et de saint Jean.

Une histoire de la catéchèse apporterait sans doute des éléments de réflexion enrichissants, mais cette histoire commence à peine à attirer l'attention (cf notre t. 1, ch. 3, p. 25-52). Signalons, par exemple, deux thèses récentes : Élisabeth Germain, *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse. La catéchèse dans la France de la Restauration*, coll. Théologie historique, Paris, 1967; Jean-Claude Dhôtel, *Les origines du catéchisme moderne d'après les premiers manuels imprimés en France*, coll. Théologie 71, Paris, 1967. — Consulter aussi les articles, copieux mais anciens, du DTC, *Catéchèse* et *Catéchisme*, t. 2, col. 1877-1895 et 1895-1968, et l'ouvrage de A. Laurentin et M. Dujarier, *Catéchuménat. Données de l'histoire et perspectives nouvelles*, Paris, 1969.

Joseph Colomb.

INSTRUCTIONS SPIRITUELLES. Voir Conférences spirituelles, Entretiens spirituels.

INSTRUMENTS DE LA PASSION. — 1. *Généralités.* — 2. *Principaux instruments de la Passion.* — 3. *Dévotion.*

1. **Généralités.** — On appelle « instruments de la Passion » divers objets qui ont été utilisés au cours de la passion du Christ. A la fin du moyen âge, dans la dévotion et l'art, on les nommait « les armes du Christ », voulant suggérer par là que tous les objets qui avaient servi, de près ou de loin, au cours du procès et jusqu'à la mort du Christ, c'était en définitive des « armes » dans sa lutte victorieuse contre Satan. Ces trophées du Sauveur crucifié furent honorés d'un culte spécial. Selon une croyance médiévale, le Christ apparaîtra au jour du jugement général, portant les principaux instruments de sa Passion : ils seront pour les réprouvés comme un signe de leur condamnation et pour les élus un symbole d'amour et de victoire.

Cette croyance est illustrée, par exemple, dans une miniature du psautier d'Utrecht (première moitié du 11e siècle) : le Christ apparaît en juge portant la croix, la couronne d'épines, la lance et l'éponge. Dans une scène byzantine du Jugement dernier (11e siècle), le Christ est entouré de la croix, de la lance et de l'éponge, qui sont les *signa Christi*. L'art de la seconde moitié du 12e siècle, en France, y ajoute les trois clous.

La mystique de la Passion, en particulier celle de saint Bernard, a renforcé ce culte aux instruments de la Passion. La représentation d'un ange avec les *arma Christi* réunit l'aspect du Christ triomphant et celui du Christ souffrant. Mais à la fin du moyen âge c'est ce dernier aspect qui l'emporte ordinairement, sans doute parce que théologiens et dévots cherchaient à préciser l'essence de la dévotion à la Passion : les souffrances du Christ sont vues comme la source de notre salut, aussi le chrétien peut-il bénéficier des fruits de la rédemption en compatissant au Christ crucifié.

Les instruments de la Passion furent alors vénérés comme des signes de l'humiliation rédemptrice du Sauveur. C'est ce que mettaient en relief les thèmes dévotionnels et iconographiques de la *Misericordia Domini*, de la Messe de saint Grégoire, de la Descente de croix, du Christ au tombeau, de l'*Imago pietatis*, du *Vir dolorum*, dans lesquels le Christ apparaît avec divers instruments de sa Passion.

Le thème des *arma Christi* s'est enrichi avec la mystique de la Passion aux 13e et 14e siècles, avec le culte des reliques, les pèlerinages en Terre sainte, les croisades (spécialement au temps de la conquête de la Palestine en 1099 et de Constantinople en 1204). Le culte des instruments de la Passion atteignit son apogée à la fin du moyen âge. On n'a pas d'histoire exhaustive des reliques de la Passion, ni d'études critiques sur chacun des instruments. Aussi n'avons-nous pas l'intention d'en faire l'histoire et voulons-nous simplement donner quelques renseignements sur la propagation du culte de ces reliques et en décrire les formes les plus représentatives.

C'est un peu avant 326 que fut identifié le tombeau du Christ. En 333, le pèlerin de Bordeaux vit à Jérusalem la colonne de la flagellation, conservée aujourd'hui dans l'église Sainte-Praxède, à Rome. En même temps que la croix on retrouva, entre 320 et 345, les clous, le titre de la croix (conservé dans l'église Sainte-Croix de Jérusalem, à Rome), la lance, la couronne d'épines, le roseau et l'éponge. S'ajoutèrent par la suite d'autres trouvailles où la fantaisie sinon l'intérêt se mêlent sans doute à la piété.

Ainsi on découvre : la pierre sur laquelle se tenait Jésus devant Pilate, la lampe du tombeau, le siège de Pilate, la colonne de la seconde flagellation et les vêtements du Seigneur. Vers 670, on commence à parler du linceul de la sépulture et de la pierre sur laquelle s'appuya Jésus durant sa prière au jardin. Au 9e siècle, c'est le vase dans lequel fut présenté au Seigneur le vin mêlé de myrrhe; au 10e siècle, le vêtement de dérision dont il fut couvert chez Hérode; vers la fin du 11e siècle, le fouet, le manteau de pourpre, les vêtements partagés par les soldats et la tunique sans couture. Après la prise de Constantinople par les latins (1204) et jusqu'à la fin du 15e siècle, la fantaisie et le mercantilisme s'accroissent encore, et l'on prétend découvrir les deniers de Judas, l'aiguière dans laquelle Pilate se lava les mains, les dés à jouer des soldats, les lanternes qui éclairèrent l'arrestation de Jésus, et bien d'autres objets plus étranges encore et plus inattendus. Ces prétendues reliques étaient devenues la propriété des princes, des églises ou de simples particuliers, et le peuple les vénérait avec une piété candide. Les artistes s'emparèrent de ces thèmes et en firent des ornements décoratifs pour les vêtements liturgiques, les tapisseries, les peintures, etc.

Parmi les documents anciens, on peut retenir les *Itinera hierosolymitana saeculi* IV-VIII, éd. P. Geyer, CSEL 39, 1898, et en particulier l'*Itinerarium Aetheriae* ou *Journal de voyage* d'Éthérie, éd. et trad. par H. Pétré, SC 21, 1948.

On a beaucoup écrit aux 16e et 17e siècles sur les instruments de la Passion et la dévotion qui leur est due, par exemple : Marc Viger † 1516, franciscain et cardinal, défend le culte des divers instruments de la Passion dans sa *Controversia de excellentia instrumentorum dominicae passionis*, imprimée à la suite de son *Dechachordum christianum*, Douai, 1607. — Daniel Malloni, hiéronymite, intercale et développe longuement des *elucidationes* sur les instruments de la Passion entre chaque chapitre de l'*Historia admiranda de Jesu Christi stigmatibus sacrae sindoni impressis*, Douai, 1607, d'Alphonse Paleotti † 1610, archevêque de Bologne. — Jacques Gretser † 1625, *De sancta cruce*, 3 vol., Ingolstadt, 1598, 1600 et 1605; cf DS, t. 6, col. 1631-1634. — Jacques Bosio, *Crux triumphans et gloriosa*, Anvers, 1617.

Ch. Rohault de Fleury, *Mémoire sur les instruments de la Passion*, Paris, 1870. — É. Mâle, *L'art religieux à la fin du moyen âge en France*, 2e éd., Paris, 1922, p. 103-107. — W. Molsdorf, *Christliche Symbolik der mittelalterlichen Kunst*, 1926, p. 18 svv, 106 svv, 207 svv. — H. Leclercq, *Instruments de la Passion*, DACL, t. 7, 1926, col. 1149-1161. — G. Schreiber, *Volk und Volkstum*, t. 1, Munich, 1936, p. 147-164, 283-294; t. 3, 1938, p. 211-231. — *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, t. 5, col. 435-436. — A. Mackeprang, *Christi Lidelsesredskaber « Christi Vaaben »*, dans *Aarböger for nordisk Oldkundighed*, Copenhague, 1951. — W. Mersmann, *Der Schmerzensmann*, Düsseldorf, 1952. — R. Berliner, *Arma Christi*, dans *Münchener Jahrbuch der bildenden Kunst*, t. 6, Munich, 1955-1956, p. 35-132. — L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien*, t. 2, vol. 2, Paris, 1957, p. 504-509, appelle des réserves. — E. Sauser, *Waffen Christi (Arma Christi)*, LTK, t. 10, 1965, col. 907-908. — *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1968, col. 183-187.

L'iconographie des instruments de la Passion est souvent présentée avec celle du Cœur de Jésus; voir le dossier recueilli par Grimouard de Saint-Laurent dans *Revue de l'art chrétien*, t. 27-29, 1879-1880.

2. **Principaux instruments de la Passion.** — Parmi les principaux instruments de la Passion, nous retenons ceux qui jouirent d'un culte universel jusqu'à nos jours : ainsi la croix, la lance, la couronne d'épines et les clous. Ce que nous en dirons n'engage évidemment en rien le problème de l'authenticité de telle ou telle relique; la dévotion qui les entoure peut en être indépendante.

1° La Croix. — La Croix est l'instrument principal de la Passion du Christ, celui qui fut et demeure le plus vénéré par l'Église dans sa liturgie et par les fidèles dans leur dévotion privée. Ce sujet a été traité déjà de diverses manières dans le Dictionnaire, et il suffit ici d'y renvoyer : Confréries, t. 2, col. 1472-1477; Croix *(chemin de la)*, t. 2, col. 2576-2606, et *Mystère de la croix*, col. 2607-2623; Dévotions, t. 3, surtout col. 768; Humanité du Christ, t. 7, col. 1070-1073.

2° La Lance. — Les pèlerins de Jérusalem au 4e siècle ne mentionnent pas, parmi les reliques de la Passion, la lance avec laquelle le soldat romain transperça le côté de Jésus (*Jean* 19, 34). Ce silence apparaît d'autant plus notable que la pèlerine Étherie vénère l'arbre de la croix et même le titre de la croix (n. 37, éd. citée, p. 233-239). Saint Jérôme, lorsqu'il parle de la découverte de reliques de la Passion, ne mentionne pas la lance (*Ep.* 108, 9, PL 22, 883-884). Les premiers témoignages directs datent du 6e siècle. Un bréviaire de Jérusalem, copié vers 530 (sûrement avant 614), fait mention de la lance du Seigneur, qui se transforme en croix lumineuse la nuit, conservée dans la basilique de Constantin sur le Calvaire (D. Baldi, *Enchiridion locorum sanctorum*, Jérusalem, 1955, n. 931). Selon la relation d'un pèlerin anonyme de Plaisance en 570, la lance se trouvait dans la basilique du Mont Sion (*ibidem*, n. 741). Pour accorder ces deux témoignages, certains auteurs disent que déjà en ce temps-là la lance était divisée en deux parties, qui se conservaient en deux endroits différents (DACL, t. 7, col. 1158).

Par la suite, l'histoire de la sainte lance s'obscurcit. Les Perses emportèrent de Jérusalem le fer de la lance en 614; repris par Héraclius † 641, il fut replacé dans la basilique du Saint-Sépulcre. Au siècle suivant, en raison du danger que faisaient courir les arabes, la lance fut probablement transportée en même temps que la croix à Sainte-Sophie de Constantinople. Il est impossible de préciser les liens entre cette lance

et celle retrouvée miraculeusement, dit-on, par les croisés dans l'église Saint-Pierre à Antioche, en 1098.

Au temps de la domination des latins à Constantinople, le fer de la lance fut offert par l'empereur Baudouin II aux vénitiens, qui le cédèrent à saint Louis, roi de France, en 1239. Ce fer fut vénéré en même temps que d'autres reliques de la croix et la couronne d'épines dans la Sainte-Chapelle à Paris (A. Bugnini, *Il messale della Sainte-Chapelle*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 63, 1949, p. 70-76). Au temps de la Révolution française, en 1796, il fut transporté au Musée national et on en perdit bientôt toute trace.

La hampe de la lance resta à Constantinople jusqu'à la fin du 15e siècle, lorsque le sultan Bajazet II l'offrit au pape Innocent VIII en 1492. Conservée dans un reliquaire de cristal elle se trouve au trésor de la basilique Saint-Pierre au Vatican. Le pape Benoît XIV ordonna la reconnaissance des parties de la lance conservées à Paris et à Rome; elles correspondaient parfaitement entre elles (Benoît XIV, *De servorum Dei beatificatione et canonizatione*, Venise, t. 4, 1764, lib. IV, p. 2, c. 24, n. 6, et c. 31, n. 8-13; Rohault de Fleury, *Mémoire..*, p. 274-275).

Tandis que dans le haut moyen âge les empereurs byzantins prenaient grand soin de la sainte lance, l'Occident vénérait d'autres lances. Elles étaient liées aux noms de grands rois ou de saints soldats. La lance entre les mains d'un gouvernant symbolisait le pouvoir, aussi bien chez les romains que chez les germains (H. Dennenberg, *Die deutschen Münzen der sächsischen und fränkischen Kaiserzeit*, Berlin, 1876, p. 291 et tableau XXXIII, n. 760; F. de Mély, *Reliques de Constantinople*, dans *Revue de l'art chrétien*, t. 40, 1897, p. 1-11, 120-127, 287-302).

Quand un gouvernant offrait une lance, il donnait par là même le droit à sa succession (cf Grégoire de Tours, *Historia Francorum* VII, 33, dans MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 1, Hanovre, 1884, p. 313). Chez les carolingiens, la lance royale était considérée comme le signe de la force; qui la possédait obtenait de Dieu la victoire. Ainsi, disait-on, Charles Martel, grâce à la lance de saint Maurice chef de la légion thébaine, martyr en 280/300, avait vaincu les sarrasins près de Poitiers en 732. Entre-temps, on apprenait que dans le trésor de Charlemagne il y avait la lance qui ouvrit le côté du Seigneur (A. Przezdziecki, dans *Biblioteka Warszawska*, t. 82, 1861, p. 510).

C'est au milieu du moyen âge que commence le culte de la lance chez les empereurs allemands. Henri Ier obtint cet *insignium* du roi de Bourgogne Rodolphe II en 935 (peut-être en 926). Celui-ci l'avait acquise du comte Samson en haute Italie en 922. Liutprand, évêque de Crémone et chroniste du temps d'Otton Ier, raconte ces événements (*Antapodosis* IV, 25, dans MGH *Scriptores rerum germanicarum*, éd. J. Becker, 3e éd., Hanovre, 1915, p. 118-119). Selon Liutprand, la sainte lance, symbole du pouvoir chez les lombards, avait été fabriquée par sainte Hélène pour son fils Constantin; elle enfermait dans sa hampe un clou de la croix du Seigneur. Cet *insignium* devint au temps d'Otton Ier le symbole du pouvoir royal, d'autant plus important qu'il était lié directement à l'empereur Constantin.

A. Hofmeister, *Die heilige Lanze, ein Abzeichen des alten Reichs*, Breslau, 1908. — A. Brackmann, *Die politische Bedeutung der Mauritius-Verehrung im frühen Mittelalter*, dans *Sitzungsberichte der deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1937, p. 279-305. — H. Fillitz, *Die Insignien und Kleinodien des Heiligen Römischen Reiches*, Vienne-Munich, 1954, p. 13-15. — R. Holtzmann, *Geschichte der sächsischen Kaiserzeit 900-1024*, Munich, 1955, p. 103-104. — M. Uhlirz, *Zu den heiligen Lanzen der karolingischen Teilreiche*, dans *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung*, t. 68, 1960, p. 197-208.

A la fin du 11e siècle, la « sainte lance impériale » est appelée « la lance de saint Maurice ». Ce martyr, spécialement vénéré au moyen âge par les soldats, devint le patron de la Bourgogne. Quand, en 1032, la dynastie bourguignonne s'éteignit et que le pays passa sous la domination de la dynastie saxonne, le patron de la Bourgogne devint alors celui de la famille régnante en Allemagne et la « sainte lance impériale » se transforme en « lance de saint Maurice ». Mais, en 1227 le pape Grégoire IX, en écrivant à l'empereur Frédéric II, l'appelle la sainte lance qui ouvrit le côté du Seigneur, l'arme du centurion Longin (cf Hofmeister, *op. cit.*, p. 79; Fillitz, *op. cit.*, p. 39). Cette nouvelle appellation plut aux empereurs allemands parce qu'elle renforçait le caractère sacré de la puissance impériale. La sainte lance était portée dans les cérémonies de la cour immédiatement devant l'empereur, à côté des reliques de la croix.

L'insistance mise sur le caractère sacré de la lance impériale en modifia le culte. Vers la fin du moyen âge, elle apparaît peu à peu comme l'*insignium* du pouvoir politique, et la sainte lance commence à être vénérée comme une relique. Elle fut même exposée au peuple et enrichie de nombreuses indulgences à partir de 1350. Le 13 février 1353, le pape Innocent VI, à la demande du roi de Bohême Charles IV, institua par la bulle *Redemptor noster* une « festum lanceae et clavorum Domini » pour l'Allemagne et la Bohême. Elle se célébrait le vendredi après l'octave de Pâques (Fack, *Die Einführung des Festum lanceae et clavorum sive armorum Christi*, dans *Katholik*, 1883, t. 1, p. 544-546; H. Grotefend, *Zeitrechnung des deutschen Mittelalters und der Neuzeit*, t. 1, Hanovre, 1891, p. 62; S. Baümer, *Geschichte des Breviers*, Fribourg-en-Brisgau, 1895, p. 355).

La fête comportait messe et office propres. En dehors de l'Allemagne et de la Bohême, il y avait une messe votive de la sainte lance et des clous (V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 3, Paris, 1924, p. 55, 56, 116, 142, 252, 267). Cette fête fut insérée dans la liturgie des ordres militaires et des autres ordres religieux, du moins comme fête votive, sous l'appellation de : festum lanceae et clavorum, festum trium clavorum, festum spineae coronae, lanceae et clavorum, festum armorum Christi, Speerfeier, Wehrfeier, etc (cf Grotefend, *op. cit.*, t. 1, p. 62).

Les empereurs allemands conservèrent le *sacrum insignium* dans leur trésor; à partir du 14e siècle, il passa aux églises de Prague et de Nuremberg, et, à partir de 1800, on le trouve au château impérial de la Hofburg à Vienne.

De nos jours, le culte de la sainte lance est uni au culte du Sacré-Cœur. En 1736, un indult de la congrégation des Rites confirma pour l'Allemagne un nouvel office de la « Festum SS. Lanceae et Clavorum Domini nostri Jesu Christi ». Une confirmation semblable fut accordée au diocèse de Brixen le 20 septembre 1806; on peut noter que l'existence de la fête ne confirmait

pas *ipso facto* l'authenticité de la relique (LTK, t. 6, col. 792). La congrégation des passionistes jouit d'une fête propre de la lance et des clous, qui exalte l'amour qui porta le Christ à souffrir jusqu'à la croix. Ce motif est celui qu'on retrouve dans divers formulaires « pro aliquibus locis » des missels romains.

A. Paleotti et D. Malloni, *op. cit.*, p. 371 svv. — J. Gretser, *op. cit.*, lib. 1, c. 61-62, 96. — J. Bosio, *op. cit.*, p. 111-126. — DHGE, t. 7, 1926, col. 1157-1160. — RGG, t. 4, 1960, col. 231. — LTK, t. 6, 1961, col. 791-792.

3° La couronne d'épines. — Les soldats romains placèrent par dérision une couronne d'épines sur la tête de Jésus (*Mt.* 27, 29; *Marc* 15, 17; *Jean* 19, 2-3). Elle était probablement faite de branches de jujubier *(rhamnus catharticus)*, qui pousse abondamment dans les environs de Jérusalem. On discute encore sur la forme de la couronne : couvre-chef ou rameaux épineux entrelacés. Cette dernière hypothèse est confirmée par les plus anciennes représentations du couronnement d'épines qu'on trouve dans les catacombes de Prétextat et qui datent du milieu du 2e siècle (DACL, t. 5, 1922, fig. 4141, col. 188-189). Le plus ancien témoignage de la présence de la couronne d'épines à Jérusalem et de la vénération qui l'entourait est celui de saint Paulin de Nole en 409 (*Ep.* 49, 14, PL 61, 407b).

Des pèlerins et des écrivains ecclésiastiques du 6e siècle donnent des informations plus copieuses et plus précises. Dans les siècles suivants, la relique est conservée dans la basilique du Mont Sion. Au 11e siècle, la couronne est à Constantinople, car, en 1092, l'empereur byzantin Alexis Comnène écrit à Robert de Flandre que la couronne d'épines de notre Seigneur est en possession des empereurs orientaux. Elle était vénérée dans le trésor de la chapelle impériale, dite Bocoléon. L'empereur latin de Constantinople, Baudouin II, offrit cette précieuse relique à saint Louis, roi de France. Mais les dominicains Jacques et André, envoyés pour ramener la relique, ne la trouvèrent plus à Constantinople : les latins l'avaient remise en gage aux vénitiens. Pour obtenir la relique, le roi n'hésita pas à rembourser aux vénitiens l'argent prêté. La relique fut solennellement accueillie à Sens le 11 août 1239 et à Paris le 18. Le roi la porta à Notre-Dame et à son oratoire; de là, elle fut déposée dans la Sainte-Chapelle construite à cet effet par Pierre de Montereau dans les années 1245-1248. Pendant la construction, la relique fut gardée dans l'abbaye de Saint-Denis, qui possédait déjà une épine de la couronne, offerte en 1205 à Philippe-Auguste par l'empereur latin Baudouin Ier. Beaucoup d'églises en France, en Italie et en Allemagne se flattaient de posséder des fragments de la couronne d'épines; une partie de ces reliques provenait à coup sûr de la couronne de Paris.

La couronne d'épines fut conservée à la Sainte-Chapelle jusqu'en 1791. Elle fut alors transférée à l'abbaye de Saint-Denis, puis déposée à la Bibliothèque nationale. En 1804, la municipalité restitua la couronne à l'archevêque de Paris. Le 10 août 1806, elle fut solennellement transférée à Notre-Dame où elle se trouve encore de nos jours. La relique consiste simplement aujourd'hui en un rameau sans épines.

A l'histoire de la couronne d'épines de la Sainte-Chapelle est étroitement liée la genèse des fêtes liturgiques. La *Vita S. Ludovici* dit que le roi institua une fête en l'honneur de la relique (AS, août, t. 5, p. 551-552). Cette fête était célébrée le 11 août sous le titre « Exaltatio, susceptio seu translatio S. Coronae Domini »; elle s'étendit bientôt à de nombreuses églises de Paris et de la France, en particulier dans celles qui possédaient des fragments de la relique, telles Sens, Autun, Lyon, Arras, Clermont, Chartres, Poitiers.

Dès 1241, les cisterciens français inséraient dans leur office, au 11 août comme à Paris, la fête de la couronne d'épines; les dominicains la célébrèrent le 4 mai. Cette date fut adoptée dans beaucoup d'églises de France et, à partir du 14e siècle, en Allemagne, dans l'ordre teutonique et en Scandinavie. Ailleurs, il y avait du moins, à la fin du moyen âge, une messe votive. De nos jours, par exemple, dans certains diocèses allemands ou chez les passionistes, cette fête se célèbre le vendredi après le premier dimanche de carême.

Dans les représentations artistiques le Crucifié est souvent représenté avec la couronne d'épines. Dans les premiers monuments de l'art chrétien le Christ ne portait jamais la couronne. Peu à peu on le voit avec une couronne royale en signe de triomphe. Ce type de représentation se répandit aux temps des Ottons. Cent ans plus tard apparaît une couronne d'épines, signe du Christ souffrant. Selon saint Anselme de Cantorbéry † 1109, les épines de la couronne ont valeur satisfactoire et expiatrice; la même idée se retrouve dans beaucoup de prières en l'honneur de la couronne d'épines.

La mystique de la Passion ne négligea pas non plus la couronne d'épines. Les mystiques allemands du 14e siècle en particulier confirmèrent l'interprétation réaliste de la couronne et l'introduisirent définitivement dans la représentation du Crucifié. A partir de la seconde moitié du 14e siècle elle devint universelle dans l'art occidental. Peu à peu la couronne d'épines devint également un motif décoratif dans les autres représentations de la vie et de la passion du Christ, comme le voile de Véronique, la mise au tombeau, l'enfant Jésus avec les instruments de la Passion (tableau de Désiré de Settignano dans l'église Saint-Laurent à Fiesole), la *Misericordia Domini*, la Messe de saint Grégoire, les *Arma Christi*. La couronne d'épines jusqu'à la fin du moyen âge veut donc rappeler les souffrances et les humiliations du Seigneur en sa Passion.

Geoffroy de Beaulieu, confesseur de saint Louis, *Vita S. Ludovici*, ch. 5, n. 42, AS, 25 août, t. 5, Anvers, 1741, p. 551-552; J. Stiltung, dans le *Commentaire* qui accompagne la *Vita*, *ibidem*, § 30 et 36-37, p. 354-356 et 371-377, a recueilli les documents contemporains qui décrivent les solennités et les manifestations de dévotion du roi et de sa famille, du clergé et de l'immense foule.

A. Paleotti et D. Malloni, *op. cit.*, p. 187-218. — J. Gretser, *op. cit.*, lib. 1, c. 11-12, 22, 62, 69, 79, 95. — J. Bosio, *op. cit.*, p. 80-94.

E. Ha-Reubéni, *L'épine de la couronne de Jésus*, dans *Revue biblique*, t. 42, 1933, p. 230-234. — U. Holzmeister, *Dominus spinis coronatur*, dans *Verbum Domini*, t. 17, 1937, p. 65-69. — H. S. J. Hart, *The Crown of Thorns in John 19, 2-5*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 3, 1952, p. 66-75.

J.-M. Canivez, *Statuta capitulorum generalium ordinis cisterciensis*, t. 2, Louvain, 1934, p. 216. — J.-E. Gosselin, *Notice historique et critique sur la sainte couronne... de la Sainte-Chapelle* (la croix et les clous), Paris, 1828. — M. Vloberg, *La Couronne d'épines au royaume de saint Louis*, Paris, 1939.

H. Leclercq, DACL, t. 7, 1926, col. 1155-1156. — E. von Witzleben, *Dornenkrone, Dornenkrönung Christi*, dans *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte*, t. 4, col. 299-311, 315-326. — K. A. Wirth, *Dornenkronenreliquiar*, *ibidem*, col. 312-315.

4° Les clous. — Le Christ fut probablement cloué à la croix par quatre clous. Saint Ambroise mentionne deux clous aux pieds de Jésus (*De obitu Theodosii* 47, PL 16, 1401). Rufin en parle, sans en dire le nombre. Grégoire de Tours dit que sainte Hélène a retrouvé quatre clous avec la croix (*De gloria martyrum* 6, PL 71, 710). Selon les *Historia ecclesiastica* (Socrate 1, 17, PG 67, 120; Sozomène, II, 1, PG 67, 933; Théodoret, 1, 17, PG 72, 477), l'histoire des clous est la suivante. L'impératrice Hélène en aurait employé un pour le mors du cheval de son fils Constantin, l'autre pour son casque, le troisième pour sa lance; elle aurait jeté le quatrième dans la mer pour calmer une furieuse tempête. Depuis lors le culte des clous aurait été conjoint à celui de la lance. Déjà, on l'a dit, une fête « lanceae et clavorum Domini » était instituée en Allemagne et en Bohême en 1353. L'office propre de la messe et du bréviaire fut ensuite étendu aux ordres militaires. Ailleurs, on avait au moins une messe votive de la lance et des clous.

Mais à côté de ce culte commun, se développait à partir du 11e siècle le culte des saints clous. Nous en avons des témoignages dans les prières, dans les objets d'art, dans les vêtements et les vases sacrés, dans les blasons nobiliaires, etc. Vingt-neuf villes d'Europe possédaient en tout trente-deux clous! Dans les représentations du Crucifié, depuis le milieu du moyen âge, le Christ est cloué à la croix par quatre clous; ensuite il n'y en eut plus ordinairement que trois. La vénération des clous se confond indirectement avec le culte des cinq plaies du Seigneur, comme le prouvent les ouvrages de dévotion et la poésie religieuse jusqu'à la fin du douzième siècle.

Giovanni Fr. Besozzo, *Breve historia dell'inventione della S. Croce et dei sacri chiodi, tratta dalli antichi Padri e da varii scrittori ecclesiastici*, Milan, 1603. — A. Palcotti et D. Malloni, *op. cit.*, p. 273 svv, 347-364. — J. Gretser, *op. cit.*, lib. 1, c. 19-20, 62, 69,93. — J. Bosio, *op. cit.*, p. 94-103. — Cornelius Curtius (de Corte) † 1638, augustin, *De clavis dominicis*, Munich, 1622; 4° éd., Leyde, 1695; à noter le ch. 12 sur la dévotion.

H. Leclercq, DHGE, t. 7, 1926, col. 1153. — W. Hewit, *The Use of Nails in the Crucifixion*, dans *The Harvard theological Review*, t. 25, 1932, p. 29-45. — E. A. Wirth, *Die Entstehung des Drei-Nägel-Crucifixus*, thèse inédite, Francfort, 1953. — J. Blinzler, *Nägel*, LTK, t. 7, 1962, col. 775.

3. **Dévotion.** — Sans chercher à exposer ici le bien-fondé de la dévotion aux instruments de la Passion, son développement ou son influence sur la vie spirituelle des chrétiens, nous voudrions rappeler simplement quelques faits et quelques textes qui ouvrent des pistes de recherches et convaincre en même temps du respect qui convient à tout ce qui concerne, de près ou de loin, le Seigneur, même si on rencontre des bavures en certaines pratiques excessives de dévotion.

1° Liturgie. — La piété authentique ne sépare jamais qu'en apparence les instruments de la Passion et la personne du Christ souffrant pour les pécheurs. La liturgie de l'adoration de la Croix, le Vendredi saint, en témoigne hautement. Elle associe, en un même texte et une même pensée, l'instrument et Celui qui souffre, expie et glorifie : elle chante et adore « le bois de la Croix », « l'arbre de la Croix », « le signe de notre foi » et de notre rédemption. Pourquoi n'aurait-elle pas aussi chanté et vénéré les autres instruments de la Passion? Les Impropères, le *Vexilla Regis* et le *Pange lingua* de Fortunat de Poitiers († vers 600; cf DS, t. 5, col. 725-727) honorent la Croix, les épines, les clous et la lance. L'Église, depuis plus d'un millénaire, en a inspiré aux fidèles un culte à la fois sain et riche de sens spirituel.

« C'est par le bois de la Croix *(per lignum)* qu'est venue la joie pour le monde entier », la joie du « glorieux combat du Christ » remporté avec les armes que furent les instruments de la Passion : « O bois très doux, ô clous bénis » *(dulce lignum, dulces clavos)*. Ce combat et cette victoire, que chantent ainsi Fortunat et le peuple chrétien après lui, sont célébrés à l'envi par les Pères de l'Église.

Les hymnes et offices liturgiques sur les instruments de la Passion sont nombreux au moyen âge. Consulter V. Leroquais, *Les sacramentaires...* (à la table), déjà cité, et la collection des *Hymnen des Mittelalters*, Leipzig, 1888 svv, éditée par G. M. Dreves. Voici quelques références à l'édition de Dreves.

Sur la Croix (*Exaltatio*, *Inventio*, etc) : t. 8, n. 17-28; t. 9, n. 23-31; t. 10, n. 24; t. 15, n. 24-26; t. 23, n. 35, etc. — Sur la couronne d'épines : t. 4, n. 18-23; t. 5, n. 8-11; t. 8, n. 15-16; t. 9, n. 10; t. 12, n. 18-20b; t. 23, n. 36; t. 24, n. 8-10, etc. — Sur la lance : t. 5, n. 7; t. 9, n. 21; t. 10, n. 26; t. 23, n. 37. — Sur les clous : t. 23, n. 38. — Sur les *arma Christi* : t. 4, n. 17; t. 19, n. 25; t. 16, n. 27, etc.

Fortunat composa le *Vexilla Regis* pour la « susception » d'une relique de la vraie Croix par sainte Radegonde à Poitiers en 569, relique conservée à l'abbaye de Ligugé (*Lettre de Ligugé* 139, 1970, p. 7).

2° Les Pères de l'Église et les auteurs spirituels ont souligné à leur tour le sens spirituel des instruments de la Passion.

1) *Croix.* — Des travaux et recherches littéraires, exégétiques, typologiques et théologiques ont été faits depuis longtemps sur l' « arbre de vie » (Paradis-Croix). Voir art. Croix. Nous intéresse ici le côté dévotionnel.

Bien des Pères de l'Église avaient en passant trouvé occasion de célébrer le culte de la Croix : Grégoire de Nazianze † 390, par exemple, dans ses *Poèmes* (vg *Poemata de seipso* 55, PG 37, 1400), et l'auteur du *Christus patiens*, s'il n'est pas de Grégoire (cf DS, t. 6, col. 936). Mais c'est dans la pastorale de Jean Chrysostome † 407 que la dévotion à la Croix prend une place nouvelle. Dans son *Adversus judaeos et gentiles*, il expose, avec une certaine emphase d'ailleurs, le déploiement universel de la vénération dont tous les chrétiens, en privé et en public, entourent la Croix. « Ce signe, nous l'imprimons tous continuellement sur les membres les plus nobles de notre corps, nous l'exposons chaque jour à tous les regards, tracé sur le front comme sur une colonne ». Il ne brille pas seulement dans les célébrations liturgiques, il est partout : « dans les maisons, sur les places publiques, dans les déserts, sur les chemins, sur les montagnes, dans les bois et sur les collines, sur la mer et sur les embarcations, dans les îles, à table, sur les vêtements et sur les armes.., sur les peintures murales.., dans les chœurs joyeux et les groupes d'ascètes ». « Tout le monde se dispute ce bois sur lequel a souffert et a été crucifié le Corps sacré. Tous ceux qui ont pu se procurer une parcelle du bois de la croix l'enferment dans des coffrets d'or et portent au cou comme un ornement ce bois, symbole de la condamnation et du dernier supplice » (9-10, PG 48, 826; cf *Hom. in Matthaeum* 54, 4, PG 58, 536-537).

Par la suite, de génération en génération, les chrétiens répètent les mêmes gestes de foi et les mêmes

paroles : gestes et paroles inventés naïvement ou tirés des rituels, à la manière d'une sainte Gertrude d'Helfta † 1302 :

Signe-toi du signe de la sainte Croix... Que de toi, ô mon amour crucifié, très doux Jésus, je reçoive le signe de la sainte Croix, tant sur le front que sur le cœur... Place, ô très aimant Jésus, le signe de ta sainte Croix dans ma main droite, afin que toujours je m'avance... environnée de ta protection comme d'un rempart... Ainsi tu demeureras crucifié pour moi et toujours cloué à mon cœur (*Exercices* 1, 52-164, SC 127, 1967, p. 60-71).

Désormais la place et le culte de la croix et du crucifix demeureront prépondérants dans la vie du chrétien. Les *Vitae Christi*, les livres d'Heures et de méditations, l'art et aussi les enluminures et les images de piété ont constamment présenté les instruments de la Passion à la dévotion des fidèles depuis des siècles.

« Porter sa croix » est pour le chrétien le signe par excellence de l'imitation du Christ. Retentit toujours aux oreilles du chrétien l'affirmation péremptoire : « Celui qui veut venir après moi doit renoncer à lui-même, *prendre sa croix* et me suivre » (*Mt.* 16, 24). Certains ont cru devoir prendre cette injonction à la lettre, pour mieux réaliser intérieurement le précepte du Seigneur. Combien ont voulu, en effet, porter le bois de la Croix comme Simon sur le chemin du calvaire! Selon la parole de saint Léon, ils voyaient dans le geste du cyrénéen « non pas quelque chose de fortuit, mais un sens figuré et mystique » (non fortuitum, sed figuratum et mysticum; *Sermon sur la Passion* 8, 5, PL 54, 340a).

2) *Couronne d'épines.* — Les Pères n'ont pas manqué d'évoquer, à la suite des auteurs classiques, le thème de la couronne; tout naturellement ils ont parlé de la couronne d'épines.

Tertullien († vers 235), dans son *De corona* (ch. 13-15, éd. J. Fontaine, Paris, 1966), composé entre 207 et 212, met en parallèle, en regard des couronnes civiles et profanes, la couronne d'épines, la « couronne de vie », la « couronne de victoire » : « seule peut convenir ici-bas au chrétien la couronne d'épines du Christ » (introduction, p. 12).

Clément d'Alexandrie († vers 215) enseigne dans son *Pédagogue* (II, 8, 70-75, SC 108, 1965) le bon usage des couronnes. En passant, il déclare que « la couronne de l'Église tout entière, c'est le Christ » (71, 2), mais il insiste principalement sur la couronne d'épines (73-75). Elle nous désigne prophétiquement, elle est le symbole de la foi, elle est signe de fécondité spirituelle pour le chrétien et de stérilité pour l'infidèle : « Nous, c'est dans les épines que nous récoltons les raisins..; eux sont écorchés jusqu'à être blessés » (74).

Saint Cyrille de Jérusalem † 386/7 parlait, lui, du *mysterium* de la couronne d'épines, qui figurait la purification des péchés et le pardon de la sentence de condamnation (solutio peccatorum, absolutio a condemnationis sententia; *Catéchèse* 13, 17, PG 33, 793c).

Aussi ne serons-nous pas étonnés du choix délibéré des mystiques. Selon Raymond de Capoue, qui l'atteste à titre de confesseur, le Seigneur déclara à Catherine de Sienne † 1380 : « Choisis ce que tu préfères. Veux-tu pendant cette vie porter la couronne d'épines, je te réserverai l'autre et sa beauté pour la vie éternelle? » Et la sainte de répondre : « Je veux avant tout me conformer toujours pendant cette vie à votre bienheureuse Passion ». Ceci dit, dans sa ferveur, elle prend à deux mains le diadème d'épines de la main du Seigneur et le met rudement sur sa tête » (*Vie de sainte Catherine de Sienne*, trad. É. Hugueny, Paris, 1903, p. 170).

D'autres mystiques ont connu des expériences analogues, telle sainte Marguerite-Marie † 1690 (L. Gauthey, *Vie et œuvres de la bienheureuse..*, t. 2, Paris, 1915, p. 114, 177-178).

3) *Clous.* — Le verset 120 du psaume 118 se lisait « Confige clavis a timore tuo carnes meas », ou sous une forme équivalente. Aussi a-t-il souvent donné aux commentateurs l'occasion de réflexions sur les instruments de la Passion, en particulier sur les clous. M.-J. Rondeau, qui le remarque, conclut que ce verset, « en grec ou en latin, véhiculait traditionnellement la notion de *clou* » (*loc. cit.*, *infra*, p. 447).

Le commentaire de saint Ambroise † 397 sur le *clavus spiritualis* est sans doute l'un des plus suggestifs. En un raccourci de la vie spirituelle, l'évêque de Milan passe de l'ascèse nécessaire au pécheur, *clavus timoris*, que le Seigneur crucifié réalise le premier en clouant à la croix le péché, à la mort et résurrection avec et par le Christ, *clavus caritatis*, qui s'achèvent en une blessure d'amour. Les clous spirituels sont rudes, mais ils se transforment en aiguillons mystiques.

« Celui qui aime les commandements du Seigneur transperce de clous sa chair, sachant que son vieil homme, transpercé à la croix avec le Christ, a détruit la luxure de sa chair » (*In ps. 118 expositio* 15, 37, PL 15, 1423a). « C'est en vérité un clou spirituel *(clavus spiritualis)* qui fixe sa chair au gibet de la croix du Seigneur ». « Les clous de la crainte nous transpercent... pour en finir avec le péché et vivre avec Dieu. Ces clous spirituels sont comme des aiguillons spirituels » (38, 1423b).

« Il est transpercé par ces clous celui qui est mort avec le Christ pour ressusciter avec lui. Il est transpercé par ces clous celui qui porte en son corps la mortification du Seigneur Jésus. Il est transpercé par ces clous celui qui mérite d'entendre, mais dites par Jésus, ces paroles du Cantique (8, 6) : Pose-moi comme un sceau sur ton cœur.., car l'amour est fort comme la mort » (39, 1423c). « Notre âme et notre chair sont transpercées par les clous de l'amour pour qu'elles puissent dire avec le Cantique (5, 8) : Je suis blessée par l'amour. L'amour a donc son clou, il a son glaive qui blesse l'âme. Heureux qui mérite ces blessures. Elles sont à préférer aux baisers » (39, 1424a).

Le jeu de mots de saint Bernard † 1153 est passé dans la littérature spirituelle : le *clou* de la Croix est la *clé* du Royaume.

« Le clou *(clavus)* qui pénètre en lui (le Seigneur) est devenu pour moi une clé *(clavis)* qui m'ouvre le mystère de ses desseins... Les clous et les plaies crient qu'en la personne du Christ Dieu se réconcilie avec le monde. Le fer (de la lance) a transpercé son âme et touché son cœur, afin qu'il sût compatir à ma nature vulnérable. Le secret de son cœur paraît à nu dans les plaies de son corps » (*Sermones in Cantica* 61, 4, PL 183, 1072c).

Conclusion. — Dans leur dévotion aux instruments de la Passion, les chrétiens pressentent le *mysterium*, le *sacramentum* qui s'y cache : signe de la rédemption, signe de la Personne du Sauveur.

Tertullien parle du *sacramentum ligni* (*Adversus judaeos* 13, PL 2, 636a), et il commente : « Ce qui avait été perdu autrefois par le bois en Adam nous fut rendu par le bois du Christ » (636b). Hilaire de Poitiers † 367, entre plusieurs autres, emploie fréquemment la même expression, par exemple dans son *Tractatus mysteriorum*

(1, 28, 34, 35, 36, 37), et J.-P. Brisson n'hésite pas à la traduire par « action sanctifiante du bois » en légitimant sa traduction (SC 19 bis, 1967, p. 24). Dans des prières de compassion au 14e siècle, nous lisons encore que nous vaincrons par les « armes du Christ » et l'intercession de Marie : « crucem, clavos, lanceam, coronam, flagra, vulnera ceteraque suae Passionnis *mysteria* » (A. Wilmart, *Auteurs*.., cité *infra*, p. 530).

Aux humbles, les auteurs spirituels n'hésitent pas à conseiller des méthodes toutes simples, réalistes et pleines d'esprit de foi. Henri Herp † 1477 leur demande d' « imprimer » en eux « l'image du Christ Jésus ». Que cette image leur soit présente à tout moment : « Si tu manges, trempe chaque bouchée dans ses blessures; si tu bois, pense au breuvage qu'il a pris sur la croix. Si tu te laves, songe au sang avec lequel il a lavé ton âme. Vas-tu dormir? Pense au lit de la croix et repose la tête sur l'oreiller de la couronne d'épines. En ces pensées, tu éprouveras un amour de compassion et le désir d'imiter ses traces » (*Spieghel der volcomenheit*, ch. 5, éd. L. Verschueren, Anvers, 1931, p. 46-49).

Les livres d'Heures et les ouvrages de méditations sur les Plaies du Christ donnent ordinairement des considérations sur les instruments de la Passion. Voir V. Leroquais, *Les livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. 2, Paris, 1927, table. — A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932, en particulier « les prières de compassion », p. 505-536. — Voir aussi art. Sainte Face, DS, t. 5, col. 26-33.

J. Gretser, *De sancta cruce*, *op. cit.* : exposé sur la *crux spiritualis*; cf DS, t. 6, col. 1032. — L. Gougaud, *Dévotions et pratiques ascétiques du moyen âge*, Paris, 1925, ch. 5 L'avènement du crucifix, p. 74-78. — P. Thoby, *Le crucifix, des origines au moyen âge*, Nantes, 1959. — J. Daniélou, *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris, 1966, ch. 4 La vie suspendue au bois, p. 53-75. — DS, t. 7, col. 1070-1077.

Vincent Carafa, *Fasciculus myrrhae sive considerationes variae de vulneribus Christi*, Munich, 1646 (la couronne, les clous). — Guillaume de Wael, *Croone der Alderheylichste Wonden Christi*, Anvers, 1649; contient des *Considerationes de spinea corona Christi* d'après la 3e éd. de la trad. latine, 1654, p. 372-388. — J. Daniélou, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, ch. 1 La palme et la couronne, p. 9-31.

L'exercice des trois cloux amoureux et douloureux, pour imiter Jésus-Christ attaché sur la Croix au Calvaire et pour nous unir à lui, Paris, 1635 (parfois attribué au capucin Charles Le Boullanger). — P. Courcelle, *La « colle » et le « clou de l'âme » dans la tradition néo-platonicienne et chrétienne*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 36, 1958, p. 72-95, et dans *Mélanges Ch. Mohrmann*, Utrecht-Anvers, 1963, p. 38-40. — M.-J. Rondeau, *L'arrière-plan scripturaire d'Hilaire, Hymne* II, 13-14, dans *Recherches de science religieuse*, t. 57, 1969, p. 438-450.

Jerzy Kopeć et André Rayez.

INTELLIGENCE. Voir Mens, Puissances.

INTELLIGENCE (don d'). — Vue, intelligence, savoir, saisie, ces mots ont toujours fait partie du vocabulaire chrétien concernant notre connaissance des choses divines, parce qu'ils sont déjà bibliques. Les apôtres ont *vu la gloire* du Fils de Dieu (*Jean* 1, 14). Personne n'a jamais vu Dieu (1, 18), mais voyant Jésus, on voit le Père (14, 19). Paul a vu le Christ ressuscité, vivant, et il l'a confessé comme son Seigneur. « Nous-mêmes avons entendu et nous *savons* que celui-là est vraiment le sauveur du monde », disent les samaritains (4, 42). Ces mots voisinent sans difficulté avec la terminologie qui caractérise la foi : croire, faire crédit, se plier à l'obéissance de la foi, accepter les réalités invisibles « comme si » on les voyait (*Héb.* 11, 27).

Bien loin d'être ressentie comme une contradiction, la vive opposition de certains de ces termes apparaît comme le signe de la richesse et de la singularité de ce qu'est pour le chrétien et de ce que peut devenir au cours de sa vie la connaissance du mystère de Dieu révélé en Jésus-Christ. Elle montre que cette connaissance ne se laisse réduire à aucun modèle de savoir humain ou même de croyance religieuse. Dans la spiritualité chrétienne, l'insistance se fera tantôt sur un aspect, tantôt sur l'autre : ou bien la foi nue, dépouillée, obscure, de ceux qui n'ont pas eu besoin de voir pour croire et qui refusent de rechercher quelque appui en dehors de la foi même, ou bien la foi éclairée de celui qui pèse toutes ses raisons de croire, la foi lumineuse qui permet de discerner la vérité du Seigneur et donne les « yeux illuminés du cœur » (*Éph.* 1, 18), la foi par laquelle « on *comprend* que les mondes ont été formés par une parole de Dieu » (*Héb.* 11, 3). Et, pour unir les deux, l'affirmation de Pierre (*Jean* 6, 69) : « Pour nous, nous avons cru (πεπιστεύκαμεν) et nous avons reconnu (ἐγνώκαμεν) que tu es le Saint de Dieu ». Bien des distinctions interviendront, entre la vue qui précède, au moins logiquement, la foi et la vue à laquelle tend le croyant, entre le développement d'une intelligence de la foi par réflexion rationnelle et celui d'une intelligence plus haute reçue de l'Esprit. Elles n'épuiseront pas la richesse de ce donné et restent à son service. De là naîtra d'ailleurs, non sans influences extra-bibliques, le vocabulaire contrasté de la contemplation et de l'expérience mystique.

Tout cela a déjà été étudié dans ce Dictionnaire, en particulier au mot Contemplation. Il importait de le rappeler globalement, car c'est l'arrière-plan nécessaire d'une étude du don d'intelligence. Cette étude sera néanmoins, par rapport à cet ensemble de notions, une considération spécialisée, qui suppose en outre la systématisation très poussée de la théologie des dons du Saint-Esprit. Sur cette systématisation, — qui, dans sa précision, a certes moins d'importance que le donné qu'elle veut aider à comprendre —, nous nous sommes expliqués dans l'article Dons du Saint-Esprit (t. 3, col. 1610-1635), auquel le présent exposé se rattache étroitement et qu'il continue sur un point précis. Nous n'en rappellerons, au besoin, que l'indispensable.

Il n'y a guère à ajouter à la bibliographie déjà donnée dans cet article. Saint Thomas d'Aquin nous paraît avoir conduit la théologie des dons à sa forme à la fois la plus sobre et la plus solide. Pour le don d'intelligence en particulier, voir : *Scriptum super libros Sententiarum* III, d. 35, q. 2, a. 2, et *Summa theologica* 2a 2ae, q. 8.

1. *Place du don d'intelligence.* — 2. *Intelligence et foi.* — 3. *Activité du don d'intelligence.* — 4. *Son extension.* — 5. *Refus de l'intelligence.* — 6. *Béatitude des cœurs purs.*

1. Place du don d'intelligence. — Dans le septénaire traditionnel, — quelle qu'en soit l'exacte portée : expression d'une plénitude ou énumération de sept activités distinctes —, un certain nombre de dons se rapportent à la connaissance. Saint Thomas en a proposé des classifications qui ne se recouvrent pas (art. Dons, col. 1628-1629). Peu importe; l'idée

qui commande sa recherche est d'utiliser, pour situer les dons d'intelligence, de science et de sagesse, l'analogie des vertus intellectuelles du même nom, qui ont pour rôle de porter à sa perfection la connaissance naturelle de l'intelligence. Ces vertus ne sont évidemment pas supérieures à l'intelligence elle-même dont elles sont la culture et qu'elles qualifient en explicitant sa richesse; elles lui permettent de passer de la connaissance encore empirique, déjà riche d'une perception globale du monde mais non critiquée, à une connaissance, en certains domaines au moins, vérifiée, sûre (plus ou moins) d'elle-même, de ses données et de ses raisons.

Or, la connaissance surnaturelle que la foi en Jésus-Christ inaugure dans le croyant se trouve dans une situation analogue : elle est déjà globale, adhésion sans réserve à la vérité divine tout entière telle qu'elle est révélée, mais très imparfaite encore comme connaissance et par là appelée à un incessant progrès. Si quelque chose caractérise l'adhésion du croyant au Dieu qui se présente à lui, c'est le dynamisme de cette connaissance où, pour utiliser un vocabulaire augustinien, on ne chercherait pas Dieu si on ne l'avait trouvé, mais où on ne le trouve jamais que comme à chercher toujours plus loin. Il n'y a pas de limite à cette quête. Il est normal que celui qui en est encore à croire cherche à comprendre, à savoir, à voir. Recherche de ce qui peut être par rapport à la connaissance de foi une intelligence, une science, une sagesse : voilà ce que l'analogie nous porterait déjà à soupçonner, sinon à postuler, si l'Écriture n'utilisait ces noms mêmes pour caractériser les développements de la connaissance inaugurée en nous par la foi. Ces développements ne sont d'ailleurs pas supérieurs à la foi; ils la supposent, c'est elle qu'ils mettent en valeur.

2. Intelligence et foi. — Qu'entendons-nous par intelligence? Deux notes, suffisamment générales pour n'être liées à aucune épistémologie particulière, peuvent nous servir ici. On pense d'abord à une *connaissance pénétrante (inter-legere)*, qui ne s'arrête ni à ce qui est accidentel, ni aux mots, ni aux figures, ni aux images sensibles, ni à ce qui est secondaire ou dérivé, mais va au fond, à ce qui est central, essentiel, premier. Et par ailleurs cette connaissance pénétrante n'est *pas discursive*; on parlerait d'intuition, si ce mot n'était historiquement rattaché à des significations philosophiques trop précises; mais c'est le coup d'œil, la saisie, saisie assertive de vérité, donc jugement, fût-ce de manière négative et par éloignement : « ce que je pressens ou devine, ce n'est ni ceci, ni cela ». Comment cette « intelligence » peut-elle trouver à se réaliser dans le domaine de la foi?

La foi est une réponse à la révélation de Dieu. Dans cette révélation, Dieu lui-même s'offre, il se fait l'interlocuteur de l'homme. Il ne s'offre pas seulement comme garant d'un certain nombre de vérités, il s'offre essentiellement comme la Vérité, la Vérité en personne, celui qui seul est tout à fait vrai, en qui il n'y a ni mensonge ni déception, la Vérité qui est amour créateur et rédempteur, pleinement révélée en Jésus-Christ. La réponse à un tel appel est la foi. Elle ne vient pas de l'homme seul. L'appel de Dieu n'est jamais simple interpellation extérieure, il est une parole, de soi efficace, qui provoque à répondre et à répondre au niveau même de l'appel. Il est essentiel à cette réponse d'être libre : la foi peut être refusée; mais elle n'est acceptée que dans l'élévation qu'a procurée l'appel, elle est entièrement fruit de grâce et grâce elle-même. Elle est en même temps, inséparablement, don de Dieu et accueil libre de l'homme, accueil qui, par la nature même de l'option qu'il inclut, est à son tour don de l'homme à Dieu, engagement à le reconnaître, à se fier à lui, à l'aimer.

Une telle conversion inclut certes plus que l'analyse théologique n'attribue à la seule foi, quand elle la distingue de l'ensemble convergent des énergies théologales et la considère dans le cas malheureux de ce qu'on appelle traditionnellement une « foi morte ». Ce cas ne nous intéresse aucunement ici; il ne peut être question de dons du Saint-Esprit qu'en synergie avec une foi vivante, dans le mouvement d'une vie théologale vraie, qu'anime l'amour de charité. Il importe précisément de comprendre combien la charité est *intérieure* à la foi *vraie* (au sens où saint Thomas entend que sans la charité il n'y a pas de *vraie* vertu). Elle la pénètre, non comme un appoint du dehors, mais comme comblant au mieux son propre vœu.

Si maintenant nous considérons la foi au point de vue précis des vérités par le moyen desquelles la Vérité divine se rend présente à l'intelligence, selon les exigences propres d'une intelligence humaine, il faut nous rappeler tout d'abord quels conditionnements ces « vérités » contractent du fait que leur révélation s'est faite au cours de deux millénaires, dans un milieu ou même un ensemble de milieux historiquement et géographiquement situés, selon le génie propre et les limitations de certaines langues.

De cette révélation, accomplie en Jésus-Christ, l'Écriture portée dans la tradition de l'Église est pour nous le document. Écriture si humaine et pourtant entièrement divine, si éclairante et en même temps si obscure, déconcertante, à la fois parce qu'elle regorge de mystère et parce que la parole y connaît toutes les servitudes de l'expression humaine. Or tout cet ensemble, où le progrès de la révélation s'est fait souvent par oppositions violemment contrastées, où le nouveau paraît contredire l'ancien, mais qui trouve mystérieusement son unité en Jésus-Christ, est d'un bout à l'autre, en son tout et en chacune de ses parties, parole de Dieu adressée à la foi, appelant la foi. Dans ce lieu privilégié de recherche du « Dieu caché », il y aura à scruter inépuisablement, à pénétrer, à discerner : voilà qui demande au croyant de l'*intelligence*. Ce n'en sera pas la seule occasion, bien entendu, et toute vie chrétienne en demandera; mais de quelque manière que parvienne à un fidèle la Parole de Dieu, elle sera le lieu majeur de ce besoin de pénétrer et de saisir.

3. Activité du don d'intelligence. — 1° Il y a une intelligence qu'il appartient à la foi elle-même de rechercher. Adhésion personnelle à Dieu, la foi, rendant captive l'intelligence à la vérité du Christ, ne la soumet pas à de l'inintelligible, mais à un mystère qui, pauvrement formulé en mots humains dont elle perçoit le sens, la dépasse de toutes parts, tout en l'invitant à y entrer. Rien n'empêche qu'elle utilise pour cela les procédés humains de la recherche; tout l'y porte au contraire, et ce sera tendre à une « intelligence de la foi », que, lorsqu'elle atteint un certain niveau, méritant analogiquement le nom de « scientifique », nous appelons théologie. Nous n'avons pas à nous y arrêter, sinon pour rappeler que les distinctions ici proposées sont toutes formelles et n'impliquent pas séparation : bien loin que la théologie en ce premier

sens doive se suffire à elle-même, elle aura toujours besoin non seulement, ce qui va de soi, de la lumière active d'une foi vivante mais aussi, pour ne pas déchoir, des secours de ce que nous dirons être don d'intelligence.

2° Par ailleurs, une foi vivante, par son activité même, familiarise l'esprit avec les vérités qu'elle lui présente et cette familiarité permet un premier type de connaissance par connaturalité, élément déjà important de ce qu'on appelle le sens ou l'instinct de la foi. Un esprit longuement formé à une discipline scientifique acquiert une sorte d'appréciation instinctive de ce qui est consonant à la vérité dans cet ordre, appréciation d'autant plus sûre qu'elle est immédiatement moins raisonnée. Il en va ainsi de la foi, si du moins elle est vivante, active, si elle *qualifie* vraiment l'intelligence.

3° Mais il y a beaucoup plus, et c'est proprement ici que nous ferons appel à un don du Saint-Esprit. La charité, disions-nous, est intérieure à la foi vraie; elle lui intériorise d'une autre manière que par la représentation conceptuelle ou l'objectivation devant l'esprit, celui-là même auquel la foi se porte comme réponse personnelle à un appel, celui auquel elle nous fie, auquel elle nous donne. Et c'est l'union à lui, l'union d'amour, qui va devenir principe de la connaissance que nous en prenons. Cette appréciation de la fin par l'amour qui nous attache à elle est, pour saint Thomas, caractéristique du don d'intelligence (2ª 2ªe, q. 8, a. 5). C'est pourquoi ce don exige l'état de grâce et réciproquement ne peut manquer à qui est en grâce. Apprécier ainsi celui qui est notre fin dernière, c'est tout juger par rapport à lui. Ce sera mettre en œuvre pour le connaître tout ce que l'amour, qui le pâtit, qui le rend présent comme aimé, nous offre de ressources. Ce n'est pas à proprement parler l'amour qui connaît, mais il est, pour celui qui aime, un incomparable moyen de connaître. Cela est vrai plus ou moins des amours humains : l'amour est à la fois clairvoyant et aveugle; il a un bandeau sur les yeux, mais précisément ce n'est pas par les yeux qu'il voit.

Or, pour ce qui est de la connaissance de Dieu et des choses divines, l'amour va jouer un rôle bien plus décisif. La foi, au point de vue de l'esprit, est essentiellement un assentiment, grâce auquel Dieu lui-même se rend présent par manière de vérité. Selon le mot cent fois cité de saint Thomas, l'acte du croyant ne se termine pas aux énoncés, mais à la Réalité divine elle-même. Il reste que ces énoncés sont le moyen de l'assentiment. Et comme inévitablement ils sont infiniment éloignés de la Vérité divine, on peut dire qu'ils nous cachent Dieu en même temps qu'ils le révèlent. N'y a-t-il rien qui permette d'aller au-delà? Dans la même voie, non : toute lumière prophétique ou parole claire de Dieu connaîtra les mêmes servitudes d'expression. Il n'y a que l'expérience dans l'amour. L'amour de charité précisément nous fait atteindre Dieu plus directement que nous ne le connaissons; nous le portons en nous comme aimé. C'est une autre sorte de « contact », qui ne passe pas par des représentations, où ce n'est pas l'amour qui est expérimenté comme un intermédiaire, mais l'Aimé, auquel il est tout relatif. A mesure que l'amour grandit, nous sentons mieux qu'il y a en Dieu infiniment plus à connaître que nous ne pouvons nous le dire. Voilà qui va permettre, sous l'illumination du Saint-Esprit, une expérience obscure, supra-conceptuelle, du Dieu présent et donné, tel qu'il est aimé.

Nous n'avons encore parlé en effet que des énergies de vie divine qui nous sont données, qui appartiennent à la grâce sanctifiante. La tradition occidentale a insisté sur cette réalité d'une grâce créée qui élève l'âme et la qualifie (art. Dons, col. 1620-1621), mais il ne faudrait pas oublier ce que la revendication opposée contient de juste et de capital : que la grâce sanctifiante est avant tout le don de l'Esprit, la présence opérante, toujours active, des Personnes divines (cf art. Grâce, DS, t. 6, col. 709-722). Le but de notre élévation à la vie divine, remarquait saint Thomas (1ª, q. 43, a. 3, ad 1), n'est pas que nous puissions utiliser le don créé de la grâce, mais que par son moyen nous atteignions à la fruition de la Personne divine elle-même, ce qui ne peut évidemment se faire que par la connaissance et l'amour. En ce que l'intelligence ou la sagesse mystique est connaissance se marque en nous la mission invisible du Verbe; en ce que cette connaissance est fruit d'amour s'exprime la mission invisible de l'Esprit. Rien d'extraordinaire à cette animation constante par la motion divine, la grâce actuelle sous toutes ses formes, opérante et coopérante, et jusqu'aux « inspirations » caractéristiques des dons (art. Dons, col. 1632-1633).

4. A QUOI S'ÉTEND LE DON D'INTELLIGENCE? — Dire que celui-là seul possède le don d'intelligence qui apprécie justement la fin dernière d'après l'union qu'il a avec elle, c'est donner un principe et déterminer un type de connaissance, ce n'est pas manifester le domaine où elle s'exerce, l'ensemble des réalités auxquelles elle s'étend. Si les analyses précédentes sont justes, il faut dire que le don d'intelligence peut trouver à s'exercer en tout ce que de quelque façon la foi atteint, mais à sa manière d'aperception et de saisie par connaturalité d'amour aux choses divines. Or, la foi porte sans doute d'abord et essentiellement sur le mystère divin révélé en Jésus-Christ; mais en dépendance de ce mystère et par rapport à lui, elle embrasse bien des réalités créées, des données contingentes, dont rien n'empêche qu'elles soient accessibles à la raison; elles ne présentent alors par elles-mêmes aucune obscurité particulière, mais se trouvent de plus ou moins près rattachées au mystère.

On sait en outre que la foi transcende notre distinction du spéculatif et du pratique; elle est règle de vie; le mystère divin nous attire et nous transforme et nous fait tels qu'aucune anthropologie jamais n'en rendra compte. La lecture et la méditation de la sainte Écriture mettent constamment en présence de cet ensemble et de ce va-et-vient, et c'est pourquoi elle sera pour beaucoup le lieu habituel de provocation à l' « intelligence ». Son étude se prête aux mêmes méthodes rationnellement rigoureuses que n'importe quel texte humain; elle ne sera néanmoins tout à fait à hauteur que si la foi prend en main cette raison et conduit ainsi plus loin la recherche; mais si cette foi est vivante et pure, si elle reste priante, il lui sera donné de s'épanouir en intelligence spirituelle, de telle sorte que Celui qui a inspiré l'Écriture soit aussi celui qui aide à la comprendre. Il faut en dire autant du labeur de la théologie, qui ne s'épanouit vraiment qu'en climat d'adoration et de docilité à l'Esprit. C'est qu'en toutes ces recherches on n'est jamais confronté à un donné purement humain. C'est d'abord du mystère de Dieu qu'il s'agit et c'est en définitive à lui que tout se rapporte.

Or ce mystère, il ne peut être question de le saisir clairement. Quelque lumière qu'il puisse apporter pour bien des difficultés, le don d'intelligence ne permettra jamais de voir Dieu : son rôle sera de faire sentir, éprouver, que Dieu est infiniment élevé au-dessus de tout ce qui se formule à son sujet et que rien de ce qui s'oppose aux vérités de la foi ne l'atteint vraiment. Déjà pour l'étude théologique, saint Thomas, on le sait, était très conscient du rôle essentiel de la négation dans notre connaissance de Dieu : nous connaissons plutôt ce que Dieu n'est pas que ce qu'il est. Mais, à ce niveau, il s'agit encore d'une apophase *pensée*; avec le don d'intelligence, nous en sommes à l'*apophase vécue*. Et c'est la véritable « théologie négative », l'authentique « théologie mystique ». « Tanto in hac vita Deum perfectius cognoscimus quanto magis intelligimus eum excedere quidquid intellectu comprehenditur » (2ª 2ªe, q. 8, a. 7). De même, on ne peut connaître ce qu'est en elle-même la vérité que la foi atteint, mais on connaît que rien de ce qui apparaît n'est de nature à nous en détourner : « quod propter ea quae exterius apparent non est recedendum ab his quae sunt fidei » (a. 2).

Si ce que l'on dit de Dieu reste bien loin de sa vérité, ce que l'on dit contre lui ne s'en approche pas davantage. Un fidèle pourra bien être embarrassé pour résoudre des arguments rationnels et n'en pas moins saisir l'insuffisance, la déficience radicale. Ce n'est pas qu'il fermerait les yeux aux questions ou contestations ou se réfugierait dans le fidéisme; simplement, il éprouve l'élévation de la vérité et sent qu'elle est d'un autre ordre. Serait-ce en appeler au mysticisme? Non, c'est plutôt que la foi est déjà en nous œuvre de grâce, que la vie chrétienne est une vie en esprit, entrée dans le mystère de Jésus-Christ à l'école de l'Esprit Saint.

5. Le refus de l'intelligence. — La foi est et reste une libre adhésion qu'il est toujours possible de révoquer. Mais on peut aussi, sans la perdre, ne pas lui donner dans la pensée et dans la vie la place qui lui revient et qui ne peut être que la première. Comment pourrait alors s'épanouir la docilité profonde qu'exigent les inspirations de l'Esprit? Une lumière de grâce est purement donnée : on ne peut que la recevoir; mais ce recevoir n'est pas la passivité de la glaise; ce qui, du côté de Dieu, est don, du côté de l'homme est accueil, consentement. Cela appelle une attitude habituelle d'écoute, une docilité en attente. En dehors de là, ou bien on oublie de considérer les choses divines, ou bien on se porte à en juger par soi-même, à en parler d'une façon toute naturelle et humaine, dont on ne perçoit plus la grossièreté. Bien loin d'être *sensibilisé* au mystère de Dieu, on tombe peu à peu dans cette « *hébétude du sens* » qui s'oppose au don d'intelligence et qui est une certaine épaisseur spirituelle, d'ailleurs parfaitement compatible avec de grandes richesses intellectuelles et une agilité dialectique assurée. Cela peut aller jusqu'à l'*aveuglement du cœur*, dont un exemple est sans doute la méconnaissance des œuvres de l'Esprit par la tendance constante à réduire à l'inférieur : « Musto madere deputant quos Spiritus repleverat ». Cf DS, t. 1, col. 1175-1184.

6. La béatitude des cœurs purs. — Il y a certainement beaucoup d'artificiel dans les correspondances que, à la suite de saint Augustin, tant d'auteurs et spécialement les théologiens scolastiques se sont plu à établir entre les dons, les béatitudes, les demandes du *Pater*, les fruits du Saint-Esprit. C'est de l'accommodation, et elle n'est pas toujours réussie. Mais certains de ces rapprochements s'imposent d'eux-mêmes et sont pleins de vérité spirituelle. Si le don d'intelligence est ce qui nous permet d'arriver, en cette vie, à ce qui mérite le moins mal d'être appelé une « vue » de Dieu, comment ne pas penser à la béatitude qui attribue cette vue à ceux qui ont le cœur pur? Avec ce don, il s'agit en effet très proprement de l'intelligence du cœur, au sens biblique de ce mot. Il comporte certes toute cette part d'affectivité humaine, dont l'indispensable pureté est entretenue par les vertus et par d'autres dons; mais le cœur, en ce sens-là, comprend l'esprit, et jusqu'à sa « fine pointe », dans la continuité et sous la mouvance de l'amour. Et c'est ici très spécialement que le don d'intelligence, au service des vertus théologales et avec elles, nous purifie de la fausse confiance en nos phantasmes et en nos représentations, de nos vaines subtilités comme des façons basses de penser les choses de Dieu. C'est alors le sens de Dieu lui-même au-delà de tout, c'est la foi portée à sa plus haute « lumière », désormais si fondée en sa certitude qu'elle bannit toute hésitation, atteignant à l'assurance de cette « foi » que saint Paul énumère parmi les « fruits » du Saint-Esprit (*Gal.* 5, 22).

Conclusion. — Nous le disions à la fin de l'article Dons (col. 1632 svv), cette théologie n'est jamais devenue tout à fait commune dans l'Église; elle l'est sans doute aujourd'hui beaucoup moins encore. Mais ce n'est pas tant sa systématisation qui importe que ce qu'elle a permis de manifester. Elle nous paraît un des efforts les plus efficaces et les mieux équilibrés pour comprendre en certains de ses aspects le développement de la connaissance surnaturelle du chrétien vers une « intelligence » dont l'amour est la source et le moyen, mais qui, loin d'échapper à la foi, en est une activité suprême, sous l'illumination de l'Esprit.

M. Michel Labourdette.

INTENTION. — Avec la notion d'intention se pose une des questions les plus importantes et les plus centrales de l'éthique, de la théologie morale et de la théologie spirituelle. Bien plus, le problème de l'intention et de la rectitude d'intention se présente comme un nœud de difficultés dans la morale chrétienne. Ce problème est, en effet, étroitement lié avec le développement de l'existence chrétienne dans la vie morale et spirituelle, en un mot, avec le progrès de la perfection chrétienne.

On laissera de côté, dans cet article, les aspects philosophiques de la notion d'intention : l'intention du point de vue de la théorie de la connaissance, l'intentionnalité de la conscience (E. Husserl) et de la personne (M. Scheler, N. Hartmann); on ne parlera pas non plus de l'aspect théologique de l'intention dans la doctrine des sacrements. Deux considérations, qui peuvent servir à poser le problème, resteront cependant présentes à notre attention : d'abord les applications *pratiques* de l'intention dans la piété, dans la vie ascétique et mystique (« intentions de prière », « intentions de messes », offrande de bonnes œuvres « à des intentions précises », « bonne intention », « intention droite », etc); ensuite la question *théorique* de l'intention comme facteur de valeur morale d'un acte donné, question qu'étudient les manuels de théologie morale dans la section « des sources de la moralité ». La première

considération pose le problème de la finalité *spirituelle* d'un acte qui a par lui-même une finalité immédiate différente; la seconde fait apparaître la liaison de l'intention avec la personne humaine comme sujet des actes moraux et religieux.

1. *Tour d'horizon historique.* — 2. *L'intention et l'anthropologie théologique.* — 3. *Signification biblique de l'intention.*

1. TOUR D'HORIZON HISTORIQUE

Dans un bref conspectus d'histoire de la théologie, les deux considérations précédentes doivent être envisagées d'abord sous l'angle du rapport de l'activité humaine avec un but final qui n'est pas immédiatement donné dans cette activité même, et la question se concentre alors sur la possibilité de rapporter l'action humaine à Dieu; ensuite sous l'angle de la spécification de la moralité humaine par l'intention. Quoique ces deux aspects de l'intention soient inséparables, ils ont été cependant considérés et étudiés de façon très différente.

Le problème que pose la moralité humaine résulte de cette constatation que l'action extérieure d'un homme ne concorde pas entièrement, et souvent ne concorde pas du tout, avec ses projets intérieurs, ses desseins et ses sentiments. L'observance de commandements, de préceptes ou de règles, ne suffit pas davantage à exprimer clairement la disposition morale intérieure. La conformité de l'action avec des normes et des lois extérieures (c'est-à-dire la « légalité » au sens kantien) ne garantit nullement l'adhésion intérieure à ces normes de la part du sujet agissant (la « moralité » au sens kantien, d'après la *Critique de la raison pratique* et la *Métaphysique des mœurs*).

En outre, on doit se demander si le rapport entre l'action et l'agent, du point de vue de l'intention, est saisi de façon adéquate quand on recourt à la distinction traditionnelle entre *finis operis* et *finis operantis* (terme réel de l'action, et fin que se propose le sujet qui agit). L'homme, en effet, comme unité d'âme et de corps, est le sujet d'une unique action morale, mais celle-ci se déploie selon deux dimensions : l'acte extérieur et la disposition intérieure de l'agent. Par suite, quand on affirme que l'intention a sa racine « dans l'intérieur de l'homme », cela veut dire que l'*acte humain*, en son unité, reçoit de là sa qualification morale. Ainsi on peut également comprendre comment est situé « dans l'intérieur de l'homme » le fondement à partir duquel l'acte humain reçoit sa référence à Dieu, apparaît comme agréable ou désagréable à Dieu, et donc comme « méritoire » pour la vie surnaturelle.

1° Écriture sainte. — Les prophètes de l'ancien Testament rappellent fréquemment que ce n'est pas l'observation extérieure et superficielle des commandements qui rend l'homme agréable à Dieu et le justifie, mais ce qui vient du « cœur ». Loin de confirmer le légalisme foncier de l'éthique judaïque, cet avertissement souligne plutôt le danger commun de placer la moralité dans l'action extérieure. Le *cœur* (hébreu *leb*, *lebab*), comme centre le plus intime de l'homme, est le siège de la vie psychique et spirituelle. De lui procèdent les projets et les vouloirs, en lui s'enracine le comportement moral de l'homme, ainsi que son comportement religieux. C'est le cœur, comme source originelle de toute action bonne ou mauvaise, qui détermine l'attitude de l'homme envers Dieu : son amour et sa confiance, ou à l'inverse son oubli et son éloignement du Sauveur qui firent sortir d'Égypte le peuple d'Israël. Le cœur « endurci » et « incirconcis » doit se convertir; Dieu veut donner à son peuple un « cœur nouveau », un « cœur pur », non pas un « cœur de pierre » mais un « cœur de chair », afin que le peuple tout entier se soumette à lui et à sa volonté.

Cf *Isaïe* 6, 9; 29, 13; 51, 5; — *Jérémie* 31, 33; 32, 40; — *Ézéch.* 11, 19; *Joël* 2, 13. — Voir J. Behm, Καρδία, dans Kittel, t. 3, p. 609-616. — B. Häring, *Das Gesetz Christi*, Fribourg-en-Brisgau (1955), 1963, p. 253 svv; trad. franç., *La loi du Christ*, t. 1, Tournai, 1955, p. 246-247. — Art. Cœur, DS, t. 2, col. 2278-2281.

Ainsi les exigences du Christ sur la pureté du cœur, que les synoptiques rapportent dans les sermons, les paraboles et les exhortations, ne devaient pas rendre un son entièrement nouveau pour des oreilles juives, bien qu'elles fussent prononcées avec une netteté jusque-là inouïe (« mais moi je vous dis... », *Mt.* 5-7, spécialement 5, 8 et 27-30). Dans le nouveau Testament, le cœur est toujours « le centre de l'homme, auquel Dieu fait appel, et où s'enracine la vie religieuse qui informe l'activité morale » (J. Behm, dans Kittel, t. 3, p. 615).

« Rien de ce qui pénètre du dehors dans l'homme ne peut le rendre impur.., mais c'est du dedans, du cœur de l'homme, que viennent les desseins pervers : débauches, vols, meurtres, adultères, convoitises, méchancetés, ruses, impureté, envie, calomnie, orgueil, déraison » (*Marc* 7, 18 et 21-22). Celui qui « paraît juste au-dehors, mais est plein au-dedans d'hypocrisie et d'impureté », ressemble « aux sépulcres blanchis, qui ont belle apparence au-dehors, mais au-dedans sont remplis d'ossements et de pourriture » (*Mt.* 23, 27).

Dans le même sens vont les formules normatrices de la théologie de saint Paul et de son entourage sur la foi et les œuvres, l'esprit et la lettre; de même, les exhortations de saint Jean à « rester dans l'amour » (1 *Jean* 4, 16) et à agir par amour.

Cf R. Schnackenburg, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testamentes*, Munich, 1962, p. 45-52, 230-238, 286-290; trad. franç. par Fr. Schanen, *Le message moral du Nouveau Testament*, Le Puy-Paris, 1963, p. 62-70, 243-254, 286-290. — C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, coll. Études bibliques, Paris, 1965, t. 1, p. 16-53; t. 2, p. 612-622, 751-756.

2° Saint Thomas d'Aquin. — La pensée des Pères de l'Église est pénétrée des mêmes idées; il suffira de citer deux formules typiques d'Augustin : « Aime, et fais ce que tu veux » (*In Epist. Joannis ad Parthos* VII, 8, PL 35, 2033). « Change ton cœur, et ton œuvre sera changée » (*Sermo* 72, 8, PL 38, 468). Ces formules montrent que c'est seulement ce qui est intérieur, seulement le cœur qui aime, qui rend l'œuvre de l'homme agréable à Dieu (pour plus de détails, voir A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzbourg, 1966). Cependant, le problème de la moralité spécifique de l'activité religieuse et de sa valeur méritoire et surnaturelle prend de plus en plus d'importance; saint Thomas unifie les deux points de vue dans une analyse très profonde de l'acte humain au début de la *Prima Secundae*. Aux questions sur la fin dernière et sur la béatitude fait suite un exposé sur la volonté humaine; c'est

dans cet exposé que se situe la question *De intentione*, à laquelle nous limiterons notre étude.

1) L'*intention* n'est pas un acte de la faculté de connaissance, mais un acte de la volonté, qui présuppose cependant un acte de l'intelligence (1ª 2ªe, q. 12, a. 1, ad 3).

2) L'intention est orientée vers une fin, « en tant que cette fin est le terme d'un acte qui lui est ordonné » (ad 4); ainsi l'intention est comprise comme actualisation de la faculté appétitive.

3) Il faut distinguer entre *élection* et *intention*, c'est-à-dire entre le vouloir du moyen pour la fin, et le vouloir de la fin elle-même : « En tant que le mouvement de la volonté se porte vers le moyen comme ordonné à la fin, il y a *élection*; mais le mouvement de la volonté qui se porte vers la fin, en tant que celle-ci est atteinte par les moyens qui lui sont ordonnés, on l'appelle *intention* » (a. 4, ad 3).

4) Bien que la fin ultime de toutes les volontés humaines soit unique, c'est-à-dire la béatitude, il y a cependant des *intentions diverses*; celles-ci se portent vers une fin provisoire « comme vers un terme moyen qui est commencement d'une partie du mouvement de la volonté, et fin ou terme d'une autre partie »; à travers ce terme moyen, l'intention se porte vers son terme ultime, la « fin dernière, en laquelle elle trouve son repos » (a. 2 c).

Mais comment l'activité tout entière de l'homme, même celle qui concerne les choses naturelles et quotidiennes, peut-elle être ou devenir une activité rapportée à Dieu? C'est par ce que saint Thomas appelle la *prima intentio* : par cette « intention primordiale », l'homme peut vouloir tout ce qu'il veut en référence à la fin dernière, c'est-à-dire en référence à Dieu. En effet, « la vertu de l'intention première, qui vise la fin dernière, existe en permanence dans tout désir, quel qu'en soit l'objet, *même si l'on ne pense pas en acte à la fin dernière*, tout comme celui qui marche sur le chemin n'a pas besoin de penser au but à chaque pas qu'il fait » (1ª 2ªe, q. 1, a. 6, ad 3). Quant au mode selon lequel se réalise cette visée permanente de la fin dernière et suprême dans chaque mouvement de volonté, saint Thomas cherche à l'expliquer par la *charité*.

Commentant 1 *Cor.* 10, 31 (« que vous mangiez, que vous buviez ou fassiez quelque autre chose, faites tout pour la gloire de Dieu »), il écrit : « Rapporter *en acte* toutes choses à Dieu (omnia *actu* in Deum referre) n'est pas possible en cette vie, pas plus qu'il n'est possible de toujours penser à Dieu : ce sera le privilège de l'état parfait dans la patrie; mais rapporter *virtuellement (virtute)* toutes choses à Dieu, *cela relève de la perfection de la charité*, à laquelle tous sont tenus; pour le prouver, il suffit de considérer que... tout homme qui vise, *en acte*, une fin secondaire, vise *virtuellement* la fin principale » (*De caritate*, a. 11, q. 2).

Les interprétations de ce texte sont très divergentes (cf A. Thouvenin, *Intention*, DTC, t. 7, 1922, col. 2267-2271; V. Cathrein, *Gottesliebe und Verdienst nach der Lehre des hl. Thomas*, ZAM, t. 6, 1931, p. 15-32); le désaccord porte surtout sur la signification des termes *actu*, *virtute*, *referre in Deum*. L'analyse de l'intention dans la perspective d'une anthropologie théologique, que nous exposerons plus bas, se rapproche, croyons-nous, de la position de saint Thomas.

3° **La Devotio moderna.** — Les applications pratiques de la vie morale et spirituelle sont au centre des préoccupations de la *Devotio moderna*, dont l'*Imitation du Christ* est le document le plus connu. Cet ouvrage cherche précisément à imprégner le chrétien des vrais sentiments du Christ, pour lui permettre de rapporter à Dieu toutes ses pensées, paroles et actions. Aucun livre n'a sans doute, par son contenu spirituel, enseigné si profondément et si largement comment régler la pratique quotidienne selon une intention droite, et comment conduire à sa perfection la vie chrétienne. Cf. DS, t. 7, col. 2355-2368.

Les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola contiennent également une doctrine très précise de l'intention, et dont la valeur théologique, malgré son caractère non systématique, est loin d'être totalement exploitée; elle se trouve dans les « Règles pour connaître et discerner en quelque manière les différents mouvements qui se produisent dans l'âme : les bons afin d'y correspondre, les mauvais afin de les repousser » (n. 314-336; voir un excellent commentaire de ces règles dans G. Fessard, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, t. 1 *Temps, Liberté, Grâce*, coll. Théologie 35, Paris, 1956, p. 234-304).

4° **Luther.** — La dévotion populaire en était venue à recourir à une « bonne intention » en vue de la gloire de Dieu (1 *Cor.* 10, 31), en l'appliquant à un acte moral ou religieux, ou encore en la formulant à cette occasion, afin d'assurer une valeur méritoire à cet acte, pour soi ou pour d'autres. Cette pratique fait l'objet d'une vive critique de la part de Martin Luther : « Avec l'effort pour former une intention, on reste encore sur le terrain des œuvres. De cette manière, on n'arrive pas à la conversion de la volonté, mais tout au plus à exciter un faible mouvement, sans efficacité réelle, une *voluntatula voluntatis* (une « velléité de volonté ») (*Der Brief an die Römer*, dans *Werke*, t. 56, Weimar, 1938, p. 359). Un vouloir artificiel n'est pas authentique; il dissimule pauvrement le vieil Adam et induit à se tromper soi-même (E. Schott, *Intention*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 3, Tübingen, 1959, col. 790). « Le renouvellement du cœur ne peut être obtenu que par la foi confiante au Christ » *(ibidem)*. Par la formulation de l'intention, l'homme mériterait, semble-t-il, l'assistance de la grâce : ainsi « la grâce devient un dû, c'est-à-dire qu'elle se change en loi contrairement à sa nature, et de surcroît fait perdre son importance à l'acte par lequel l'homme s'éloigne de Dieu » *(ibidem)*.

5° **L'enseignement traditionnel.** — Dans la théologie morale et la théologie ascétique, habituellement enseignées, la doctrine de l'intention n'est ni clairement élucidée, ni présentée de manière uniforme; nous rapporterons seulement les positions essentielles et communément admises.

1) *Définition de l'intention.* — L'intention est d'abord conçue, en un premier sens, comme un acte de la volonté visant la réalisation d'un bien et directement ordonné à une fin. Dans un sens plus précis et dérivé du précédent, l'intention est comprise comme l'acte volontaire qui ordonne un autre acte volontaire, antérieurement donné et déjà orienté vers une fin (celle-ci est l'intention dans le premier sens), à une fin distincte de celle-ci. L'intention est donc le propos de rapporter un acte moral, ou explicitement religieux, à Dieu et à sa gloire.

C'est dans ce sens que l'on interprète la formule du concile de Trente : « Nihil ipsis iustificatis amplius deesse credendum est, quominus plene *illis quidem operibus quae in Deo sunt facta*, divinae legi pro huius vitae statu satisfecisse et vitam

aeternam suo etiam tempore (si tamen in gratia decesserint, *Apoc.* 14, 13) consequendam vere promeruisse censeantur » (*Sessio* VI, c. 16; Denzinger, n. 1546).

Ce texte a fait difficulté pour les moralistes qui ont dû expliquer comment il faut comprendre ces « opera quae in Deo sunt facta ». Une visée particulière de la volonté, c'est-à-dire justement une « intention », semble ici nécessaire afin que les « œuvres » qui ne sont pas expressément accomplies en Dieu et pour Dieu, — et c'est le cas de la majeure partie des actions humaines « pro huius vitae statu » —, puissent néanmoins être méritoires pour la vie éternelle.

Mais il reste encore à dire comment interpréter les formules qui servent à diriger ainsi l'intention : « pour l'amour de Dieu », « au nom de Dieu », « pour l'amour du Christ ». A cette fin, l'intention en son premier sens est définie comme « l'acte volontaire par lequel nous décidons de faire ou d'omettre une chose » (A. Thouvenin, *Intention*, DTC, t. 7, col. 2268); mais, quant au second sens, l'intention est divisée en intention *actuelle*, *virtuelle*, *habituelle*, *interprétative*.

2) *Diverses espèces d'intention.* — On trouvera les formules traditionnelles qui définissent ces diverses catégories d'intention dans V. Cathrein, *Gottesliebe und Verdienst..*, p. 17-18; nous donnerons plutôt les définitions récentes de G. Römer, d'allure moins rationalisante et moins introspective.

— L'intention *actuelle* est « la référence à un motif intérieur, explicitement saisi dans la connaissance et le vouloir libre, motif qui est cause de l'action, qui l'accompagne et la conduit jusqu'à son terme ».

— L'intention *virtuelle* est « la référence à un motif explicitement voulu antérieurement, qui, dans le cours ultérieur de l'action, reste conscient seulement de façon marginale, et n'accompagne plus l'action avec la même intensité ».

— L'intention *habituelle* est « la référence à un motif non désavoué, qui n'exerce plus aucune influence causale sur l'action présente mais, parce qu'aucun acte de volonté ne l'exclut positivement, comporte une disposition et une inclination réelles à une nouvelle actualisation ».

— L'intention *interprétative* est « la référence possible mais non actuelle à un motif qui, en raison du comportement général de la personne, peut être présupposé dans l'exécution d'actes déterminés » (G. Römer, *Intention*, LTK, t. 5, 1960, col. 725).

L'enseignement traditionnel distingue en outre une intention *claire* ou *confuse*, *déterminée* ou *indéterminée*, d'après le degré de connaissance de l'objet; *directe* ou *indirecte*, selon que l'objet est directement visé ou contenu seulement dans l'objet d'une autre intention; *conditionnée* ou *inconditionnée*, selon que l'objet est ou n'est pas en dépendance d'une circonstance ou d'un événement. Du fait que l'intention ordonne l'action libre et responsable à une fin, elle peut être identifiée avec la *finis operantis*, comme le font par exemple B. Häring (*Das Gesetz..*, p. 255 svv; trad. franç., t. 1, p. 259-261) et A. Thouvenin : « Fin et intention se compénètrent et se confondent de l'une à l'autre » (DTC, t. 7, col. 2269).

3) *L'intention et la valeur morale de l'action.* — Comme troisième facteur de la moralité de l'action, à côté de la *finis operis* et des *circonstances*, l'intention détermine elle aussi la qualification morale d'une action particulière. L'influence de l'intention sur l'action morale est expliquée de la manière suivante : un acte bon en lui-même acquiert en plus de sa bonté propre une bonté accidentelle fondée sur la bonne intention; un acte mauvais devient doublement mauvais par une intention mauvaise; un acte indifférent de sa nature reçoit une qualification morale selon qu'il est fait avec une mauvaise ou une bonne intention; une intention radicalement mauvaise corrompt toujours et totalement la valeur de l'action; une intention véniellement mauvaise rend toute l'action mauvaise si elle en est la cause déterminante, en partie mauvaise seulement si elle n'en est que la cause partielle.

2. INTENTION ET ANTHROPOLOGIE THÉOLOGIQUE

Dans l'enseignement traditionnel, le problème de l'intention est étroitement lié au problème du mérite. Il existe en effet une opposition apparemment insurmontable entre une activité proprement religieuse (culte, prière, méditation, exercices d'ascèse et expérience mystique) et une activité profane (profession, vie de famille, vie sociale). Le recours à la « bonne intention » aurait précisément pour but de résoudre cette opposition et de faire ainsi droit aux exigences de saint Paul (1 *Cor.* 10, 31; *Col.* 3, 17). Mais, avec l'extension croissante des activités séculières et profanes, cette solution se révèle de plus en plus insatisfaisante; il semble qu'elle ne parvienne pas à établir un lien intime entre l'intention droite et l'activité concrète de l'homme. Aussi la théologie récente pose-t-elle la question dans une perspective différente :

La nouvelle manière de poser le problème de la bonne intention ne met pas en première place l'aspect du caractère méritoire de l'action. Elle suppose que le problème du mérite est déjà résolu en faisant appel à l'intention fondamentale d'amour et à la pénétration de l'amour dans tous les actes de l'homme justifié. Elle considère plutôt l'intention nettement exprimée, réflexivement consciente, d'un acte moralement bon, ou l'intention qui vise la valeur la plus haute, et examine la problématique qui s'y trouve impliquée (H. Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Fribourg-en-Brisgau, 1966, p. 172).

1° L'intention comme élément constitutif de l'action morale du chrétien. — La *moralité chrétienne* de la personne n'est pas une moralité simplement naturelle à laquelle viendrait s'ajouter l'élément chrétien, à la manière d'une broderie. C'est la vie morale de l'homme concret, interpellé par la parole salvatrice de Dieu en Jésus-Christ, « né de nouveau » au nom du Dieu éternel en trois Personnes par le baptême dans la mort et la résurrection du Dieu fait homme, et qui se tient prêt à répondre à cet appel d'amour divin par son action personnelle, dans une foi et une espérance aimantes : « En définitive, seul doit être appelé moral au sens plein un acte par lequel l'homme sanctifié par la grâce s'efforce de vivre dans l'amour la réalité de son élévation surnaturelle » (H. Reiners, *Grundintention..*, p. 169). L'analyse de l'intention dans l'action morale que l'on propose ici concerne donc toujours l'action morale du chrétien. Si les données d'une éthique philosophique y sont utilisées, c'est seulement dans la mesure où elles peuvent être intégrées à une anthropologie théologique; elles reçoivent de la parole salvifique de Dieu, adressée dans la grâce à l'homme pécheur, leur pleine et plus haute lumière. C'est dans la Révélation que l'homme apprend désormais à connaître et à interpréter plus profondément son existence humaine.

1) Être intérieur et agir extérieur. — L'intention, dans la totalité d'un acte moral et religieux,

concerne l'homme dans son unité de corps et d'âme, comme esprit dans la matière, comme personne dans le monde, appelé en tant que tel à la vie du Dieu en trois Personnes. Cette unité du sujet humain dans sa pensée, sa parole et son action, ne doit jamais être oubliée, même si l'on cherche, à partir de distinctions de méthode, à mettre des différences réelles dans le domaine de l'éthique. On risque de céder à cet oubli si l'on coupe l'intention du sujet de son acte extérieur. L'homme, en effet, ne peut se réaliser lui-même ni déployer son existence dans une spiritualité pure; son intériorité est ordonnée à l'*extériorisation* dans le monde des actions et des événements. Pourtant, tout comme l'homme est ainsi fait qu'il doit se réaliser objectivement, et se réalise sans cesse en fait, il sait aussi plus ou moins consciemment qu'il existe une différence entre sa tendance intérieure et son action extérieure; ce qu'il voulait expressément, il ne le réalise que d'une manière imparfaite et inadéquate; la valeur et le bien qu'il voulait produire n'ont pas la même force, la même intensité, la même pureté, dans la réalité que dans son intention. Son vouloir pur est brisé, soumis à l'ambiguïté d'une situation extérieure et contraignante. Ce vouloir cependant ne se satisfait pas de cette « aliénation », mais il cherche à la « supprimer » de nouveau par une « délivrance » *(Entäusserung)* du principe foncier de l'action morale et de la personne elle-même.

L'insatiabilité de sa tendance, conséquence de l'accessibilité purement asymptotique de l'objet du vouloir, conduit la personne à un effort incessant dans lequel K. Rahner voit précisément le propre de la « bonne intention » :

> On pourrait définir ainsi la bonne intention : un effort agissant pour instaurer, toujours plus parfaitement, l'unité nécessaire et cependant toujours abandonnée et toujours à refaire entre l'action intérieure et l'action extérieure; et ceci de telle manière que, dans cette unité, l'action extérieure devienne de plus en plus juste et de plus en plus parfaite, parce qu'elle jaillit toujours plus pure et plus directe de l'attitude intérieure juste, et qu'elle est dans une certaine mesure maintenue dans son origine; et de telle manière que la disposition intérieure (conçue comme acte libre) devienne de plus en plus vraie, de plus en plus authentique, parce qu'elle s'éprouve de plus en plus au contact de la réalité dure et tangible et s'y incarne toujours davantage; car c'est en elle seule qu'elle se réalise authentiquement (*Ueber die gute Meinung*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 3, Einsiedeln, 1956, p. 143; trad. franç. par H. Bourboulon, dans K. Rahner, *Éléments de théologie spirituelle*, coll. Christus 15, Paris, 1964, p. 104-105).

Une pure « éthique du sentiment » est ainsi rejetée comme infructueuse. Il est donc d'une importance décisive de comprendre que l'intention ne se limite pas à l'intériorité de l'homme, mais s'étend également à la réalisation du bien; elle est un élément constitutif de la moralité du sujet, et pas seulement un aspect surajouté. Mais, en même temps, l'intention demeure nécessairement inaccomplie, parce que l'homme, en tant qu'esprit dans la matière, ne parvient jamais à réaliser une adéquation parfaite entre l'agir extérieur et son être intérieur.

2) Complexité du bien moral. — Comme acte de la faculté appétitive, l'intention est ordonnée à la valeur morale, au bien moral. Or, cette valeur morale à réaliser n'est jamais théoriquement pure et isolée, car l'activité de l'homme ne peut pas viser une seule valeur, en la séparant des autres. La *fin de l'action (finis operis)* n'est pas à concevoir comme le terme d'un processus physique extérieur, — celui-ci est moralement indifférent —, mais comme une valeur naturelle et surnaturelle dont la virtualité agit comme cause finale et qui doit prendre consistance dans une action; en tant qu'*objet moral de l'action*, il faut la concevoir comme multiforme et pluridimensionnelle (cf M. Zalba,. *Theologiae moralis compendium*, Madrid, 1958, n. 10 svv) La valeur morale elle-même n'est pas une grandeur invariable et absolue; elle peut être atteinte selon une intensité, une profondeur, une pureté de degrés divers.

Et quand se produit un conflit de valeurs, il ne s'agit pas généralement d'une option entre une valeur et une non-valeur, pas davantage d'une opposition entre des valeurs contradictoires, il s'agit de valeurs distinctes, qui ne peuvent être effectivement visées ensemble; l'une d'elle est préférée, une autre est exclue ou visée seulement avec moins d'intensité. Une analyse précise (par exemple celle que N. Hartmann a élaborée) montre que des valeurs différentes et de degré différent peuvent être visées et atteintes dans une même action selon une intention différente.

En outre, des valeurs particulières et des séries de valeurs peuvent être comparées et appréciées les unes par rapport aux autres. Ainsi se manifeste la capacité de l'homme, en tant qu'esprit transcendant, de s'élever au-dessus des valeurs particulières et concrètes, de reconnaître le bien moral particulier et fini comme un bien limité, et de monter ainsi jusqu'à un ensemble plus vaste et une perspective englobante des valeurs, à partir de laquelle il accorde à chaque valeur particulière le rang qui lui convient dans sa vie.

Il n'est pas nécessaire cependant, pour qu'il y ait moralité, que le sujet agissant ait une conscience réfléchie de cette pluridimensionnalité et de cette multiplicité des valeurs. C'est plutôt d'une manière spontanée, par disposition naturelle et par l'effet de l'éducation, que les hommes discernent dans leurs actions les signes de cette virtualité et de cette complexité des valeurs, et ils les accomplissent parce que ces actions sont authentifiées par la marque des valeurs et reconnues comme telles. La vie morale serait d'ailleurs onéreuse, et presque impossible, si même une action spontanée ne pouvait prendre de l'importance au regard de la valeur morale. La distinction entre « valeur des choses » et « valeur des personnes » mérite en outre une attention particulière : « La plus haute de ces deux sortes de valeurs... n'est pas celle des choses, mais la valeur morale des personnes » (B. Häring, *Das Gesetz* .., p. 239; trad. franç., t. 1, p. 242).

Jusqu'ici il était seulement question des valeurs morales et du rôle de l'intention par rapport à ces valeurs. Mais l'action morale se déploie dans l'ensemble de *toutes les valeurs*; c'est pourquoi il convient de donner une égale importance au rôle de l'intention sous ce nouvel aspect : il lui revient en effet de saisir le caractère particulier d'une action qui vise la valeur morale en regard des autres classes de valeurs (par exemple, les valeurs de jouissance, d'utilité, d'art), et de composer ces valeurs différentes avec l'activité morale.

3) Intention et actes intérieurs. — L'intention ne saurait être confondue avec les *actes intérieurs* de la volonté; ceux-ci sont les expressions immédiates du centre de la personne et s'accomplissent pourtant « exclusivement dans la sphère intérieure de l'homme,

la collaboration même de l'organisme étant alors comme tournée vers le dedans » (B. Häring, *Das Gesetz* .., p. 237; trad. franç., t. 1, p. 239). Il s'agit d'actes intérieurs par nature, comme l'envie, la bienveillance, etc, ou d'actes que l'on appelle « simplement intérieurs », parce qu'ils n'ont pas abouti à une réalisation au-dehors (par exemple, un simple projet de meurtre). Ces actes sont particulièrement importants pour juger le déploiement ultérieur du vouloir dans l'action au-dehors; ils relèvent néanmoins eux aussi d'une orientation morale qui est du domaine de l'intention. Les actes intérieurs ne sont donc pas des expressions immédiates de la personne qui seraient soustraites à une influence quelconque; ils dépendent, au moins partiellement, de l'orientation globale, morale et chrétienne, de la personne.

Par suite, les actes extérieurs ne tirent pas leur valeur morale des actes intérieurs, ni ceux-ci d'eux-mêmes. Il faut bien plutôt présupposer aux actes intérieurs une capacité fondamentale de la personne, qui s'actualise dans la moralité. Cette capacité fondamentale est une réponse à la *valeur morale*, à l'*objectum morale actionis* qui, par son potentiel de valeur, exerce une force attractive sur le sujet agissant. La « réponse » de la personne est morale seulement si, par l'intention, elle s'oriente vers la valeur et sa réalisation et ne s'appuie pas sur un motif indépendant ou étranger par rapport à la valeur morale.

L'intention est ainsi un acte moral et personnel, par lequel l'homme s'ordonne lui-même et ordonne son action à une valeur morale qu'il doit et veut réaliser. C'est seulement par cet acte moral et personnel, c'est-à-dire par l'intention visant une valeur morale, que l'action tout entière devient morale, et du même coup la personne tout entière. Et c'est seulement par la réalisation de cette intention que prend consistance la valeur morale, puisqu'il n'y a pas d'*être-en-soi* de la valeur en dehors d'une action morale et personnelle. Dans l'action morale, il n'y a donc ni valeurs sans moralité, ni moralité sans valeurs : l'intention unit la personne avec les valeurs et constitue par là sa moralité.

4) Valeur visée par l'intention et valeur de l'intention. — Il faut donc distinguer une « valorité » (une capacité de valeur) objective du bien moral à réaliser (bonum morale *operandum*), — c'est-à-dire de ce qui *doit être* réalisé et qui est ensuite réalisé comme valeur —, et une « moralité » subjective de la personne agissante. Cette distinction est indispensable pour comprendre le rapport entre la valeur morale *réalisée*, c'est-à-dire le « bonum morale *operatum* » d'un côté, et la moralité de la personne de l'autre. En effet, la valeur morale de la personne peut être atteinte sans que l'intention morale aboutisse à un acte extérieur, mais non sans qu'il y ait visée de cet aboutissement.

D'autre part, il est fréquent de discerner dans la vie morale la présence de valeurs qui n'ont été ni visées ni voulues et qui se réalisent cependant sans une intention qui les cherche. Certaines de ces valeurs ne peuvent même faire l'objet d'une visée : tel est précisément le cas de la personne qui aime; en portant son intention sur le bien de l'autre, elle devient par là moralement meilleure, mais n'aurait pu devenir telle si elle s'était prise comme objet de sa bienveillance. L'intention de la personne elle-même, qui est une tendance orientée vers la valeur et qui constitue ainsi la moralité du sujet de cette tendance, a donc une valeur qui ne dépend pas de l'effet de la tendance et qui ne s'identifie pas à la valeur recherchée.

N. Hartmann en tire la conclusion suivante : « L'essence de la réalisation de la valeur morale, c'est précisément que l'homme, dans cet « être-orienté-hors-de-soi » *(Ausser-sich-gerichtet-sein)*, — disposition requise en tout comportement éthique positif —, et dans cette « non-intention » *(Nicht-Intention)*, n'en réalise pas moins justement la valeur morale propre de sa personne » (*Ethik*, Berlin, 1926, p. 241, n. 1; cf M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 4e éd., Berne, 1954, p. 528).

Si cette « orientation-hors-de-soi » manque entièrement, si l'homme se tourne uniquement vers lui-même et agit seulement « par amour-propre », il pervertit fondamentalement le sens moral de l'action et la qualité morale de sa personne : il se pervertit lui-même. Les synoptiques ont exprimé la nécessité de ce renoncement à soi-même et de cette orientation vers le bien tout autre en rappelant les mots de Jésus : « Celui qui veut sauver sa vie, la perdra; mais celui qui perd sa vie à cause de moi et de l'Évangile, la sauvera » (*Marc* 8, 35, et parall.). Il faut attirer fortement l'attention sur cette particularité de l'action humaine : c'est seulement lorsque la personne ne se prend plus comme fin de son action qu'elle se réalise elle-même dans son action morale. Il ne s'agit point de nier que la personne ne puisse aussi se prendre comme fin, et ainsi réaliser une valeur morale, mais de rejeter catégoriquement un illégitime retour sur soi *(incurvatio in seipso)* qui rendrait tout à fait impossible cette valeur.

5) Intention et grâce. — L'indépendance, en même temps que le lien, entre la réalisation des valeurs et l'intentionnalité morale du sujet, entre ce qui peut être réalisé et ce qui peut être « intentionné », entre la valeur « intentionnée » et la valeur de l'intention, sont d'une extrême importance pour l'évaluation de l'intention dans l'homme relevé par la grâce du Christ.

En effet, la réalisation et l'atteinte de la valeur surnaturelle présentée par la révélation dans la moralité chrétienne, c'est-à-dire la justification face au Dieu qui fait grâce, dépendent aussi de la volonté de l'homme et de la générosité de ses œuvres. Toutefois, la grâce de Dieu reste toujours trop grande pour que l'homme puisse s'égaler à elle par son intention. Une foi qui refuserait d'admettre cette insuffisance tomberait dans la recherche orgueilleuse d'une justification par soi-même, en prétendant s'approprier la grâce de Dieu. Et cependant le chrétien garde l'assurance que sa moralité chrétienne authentique est réalisable, car elle s'identifie en définitive avec l'amour de l'homme qui répond à l'amour de Dieu, provoqué en lui par l'acte sauveur du Fils de Dieu.

2° L'intention dans la totalité de l'existence chrétienne. — Les conclusions dégagées jusqu'ici à partir de l'analyse d'un acte personnel capable de valeur morale chrétienne doivent maintenant être étendues à la totalité de l'existence chrétienne.

1) Intention fondamentale et « optio fundamentalis ». — L'acte moral est enrobé dans le riche processus de l'existence qui se déploie historiquement dans le temps; il est déterminé par un commencement et une fin, un passé et un avenir, par le baptême et la perfection finale. L'intention d'un acte singulier s'origine donc dans une intention globale plus profonde,

dans ce que H. Reiners nomme « intention fondamentale » *(Grundintention)* ; celle-ci est en fait identique, ou intimement liée, avec ce que d'autres auteurs ont appelé « option fondamentale » *(optio fundamentalis)*, « premier acte de liberté » (Maritain), « décision fondamentale » *(Grundentscheidung)*, « pré-décision » *(Vorentscheidung)*, « attitude fondamentale » *(Grundhaltung)*, « orientation fondamentale » *(Grundrichtung)*, « motif fondamental » *(Grundmotiv)*, « leitmotiv », « sens fondamental » *(Grundgesinnung)*.

Le point commun à toutes ces expressions est de désigner un acte indépassable, incomparablement riche et intense, qui jaillit du centre et des profondeurs de la personne : « C'est dans le centre de la personne que siègent l'intelligence et le vouloir, et donc la liberté, encore indistinctes les unes des autres et entremêlées, sans être cependant identiques » (H. Reiners, *Grundintention..*, p. 44). Par suite, un tel acte qui vient de ces profondeurs et ne fait qu'un avec la personne, fonde l'orientation de la vie et de la personnalité tout entières; il transforme la personne du fait qu'il pénètre tous les actes moraux, influe sur toutes les motivations et toutes les décisions libres et responsables; il commande l'attitude de l'homme vis-à-vis des autres et finalement vis-à-vis de Dieu, parce que l'homme *s'est engagé* et *se trouve engagé* foncièrement dans cet acte. Cette intention ou option fondamentale, cette décision fondamentale, dans laquelle l'homme a décidé de lui-même et s'est décidé pour elle, — mais seulement de telle façon qu'il doit incessamment s'engager pour elle et se laisser engager par elle —, fixe également l'orientation foncière de laquelle procède l'intention qui fait la moralité d'un acte particulier. Telles sont les conclusions qui résultent d'une *analyse existentiale* (Heidegger) et d'une *anthropologie théologique* (K. Rahner, J. B. Metz, etc).

2) Intention fondamentale et grâce. — Cette option fondamentale, en tant qu'elle est aussi l'intention qui, dans sa totalité, enveloppe toute la personne, ne se rapporte pas à un bien particulier et fini, mais au Bien absolument personnel, c'est-à-dire à Dieu. L'adhésion à Dieu, qui implique le don de tout l'être durant toute la vie, reste cependant toujours menacée par l'impuissance de l'homme pécheur à s'engager ainsi foncièrement en faveur de Dieu. Aussi, dans l'ordre du salut, l'homme est-il absolument dépendant de la grâce divine; l'option fondamentale, en effet, dépasse en tous les cas les forces de l'homme, parce qu'elle transcende la nature de son être et ne peut résulter que d'un don de Dieu.

Toutefois, la grâce de Dieu n'est pas requise seulement pour l'acte de décision fondamentale, c'est-à-dire pour l'intention fondamentale en son origine; elle est aussi présente en toute action de l'homme justifié, aussi longtemps qu'il ne contredit pas sa décision première en faveur de Dieu par une autre décision fondamentale qui lui serait opposée. L'action de la grâce divine se produit au centre de la personne, là où la liberté et l'autonomie de l'homme se réalisent de la manière la plus haute et la plus pure. A partir de ce centre, la grâce exerce son influence informante sur chaque acte moral particulier, si bien que l'intention fondamentale, élevée par la grâce, peut ainsi s'incarner dans les actes concrets de l'homme.

3) Intention fondamentale et amour de Dieu. — Acte le plus foncier de la personne, l'intention fondamentale ne peut être qu'une décision pour ou contre Dieu, total abandon dans l'amour ou total mépris de Dieu. L'amour de l'homme pour Dieu est le fruit de la sanctification par la grâce donnée en Jésus-Christ; il est une réponse à l'initiative d'amour de Dieu pour l'homme. La grâce sanctifiante atteint l'intention fondamentale comme capacité de l'homme à se constituer lui-même et à s'engager, et l'homme doit, tout au cours de sa vie, atteindre ce que la grâce met en lui, ce qu'il est par la grâce qui l'élève à la vie et à l'amour du Dieu Trinité. Ici se pose à nouveau le problème de l'information des actes de l'homme par l'amour de Dieu, afin que tout acte moral puisse être ou devenir un acte d'amour de Dieu. Saint Thomas s'était déjà posé cette question et nous avons dit plus haut comment il l'a résolue; les théologiens qui se réclament de lui interprètent la *charité*, « forme des vertus », dans le sens d'une orientation habituelle ou d'une causalité virtuelle, ou encore d'une médiatisation de chaque acte vertueux par l'amour.

Mais ici encore la notion d'intention fondamentale ouvre la voie vers la solution : l'amour de Dieu, en tant qu'il est l'option la plus fondamentale, conserve durablement son « pouvoir informant comme intention fondamentale »; en effet, « une telle décision.., comme source authentique, commande le développement temporel de chacune des vertus » et, d'autre part, « confère immédiatement aux actes vertueux la plus grande profondeur possible en les enracinant dans le centre intime de la personne spirituelle » (H. Reiners, *Grundintention..*, p. 160; cf p. 143-168).

Voir V. Warnach, *Liebe*, dans *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 2, Munich, 1963, p. 54-75, avec bibliographie. — K. Rahner, *Das Gebot der Liebe unter den anderen Geboten*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 5, Einsiedeln, 1962, p. 494-517; trad. franç. par H. Rochais, dans *Écrits théologiques*, t. 7, Paris, 1967, p. 97-120. — J. Fuchs, *Theologia moralis generalis*, t. 2, Rome, 1967, p. 214 svv.

Il ne s'agit pas là d'un acte élicite et conscient d'amour, mais de l'entier déploiement de l'intention fondamentale d'amour dans chacune des vertus et chacun de leurs actes, ainsi informés et structurés par l'amour.

Le rôle de l'intention particulière est de faire passer l'intention fondamentale dans les actes particuliers, « en ce sens que l'intention fondamentale d'amour, comme motif originel, provoque à l'acte par l'intermédiaire d'un motif fondamental (c'est-à-dire un *habitus*, une vertu de la personne) » (H. Reiners, *Grundintention..*, p. 188).

Si l'on comprend l'intention fondamentale comme ce qui détermine tous les motifs profonds et toutes les vertus à partir d'un centre intime de la personne qui s'épanche lui-même dans un abandon à Dieu aimant et désintéressé, il devient alors plus facile de concevoir comment la *charité*, en tant que « forme des vertus », détermine toute action particulière à partir des profondeurs existentielles de la personne et, en tant qu'intention, informe tout acte en l'ordonnant à Dieu.

4) Intention fondamentale et histoire de la personne. — Dans l'option fondamentale et dans l'intention fondamentale qui en prolonge l'efficience, l'homme s'est engagé et se trouve pour toujours engagé. Pourtant, en raison de sa temporalité, il lui faut réaliser et parfaire au plan catégoriel des actes concrets ce qu'il

est déjà profondément en tant qu' « horizon transcendantal » (K. Rahner). La perfection de la décision en faveur de Dieu, dans un total abandon à son amour, se trouve encore devant lui dans l'avenir eschatologique. Vers cet avenir encore à atteindre, l'homme a le pouvoir, en tant qu'*être-pour-la-mort*, de se pro-jeter lui-même et de pro-jeter son existence, en dépendance de ce qui détermine pour toujours sa décision. Il lui est toujours offert, au plan transcendantal, de donner un sens à sa vie en la référant à Dieu; mais en même temps cela lui est refusé au plan catégoriel. Poussé en avant par son intention, il peut alors tourner vers Dieu son besoin et son renoncement, son vouloir et son refus, et ainsi, dans sa vie quotidienne, par son renoncement et par une conversion incessante, se rapprocher toujours plus de Dieu. Il ne lui est jamais permis de s'arrêter à un bien particulier et fini, comme s'il avait déjà atteint le bien transcendant et infini; mais plutôt, il lui faut se réaliser toujours plus lui-même en allant vers Dieu en chaque acte particulier.

Par cette projection vers l'avenir tout autant que par l'intention fondamentale, l'homme prend position vis-à-vis de son être concrètement déterminé; il le fait en réalisant son « oui » fondamental à Dieu et ainsi à lui-même, ou en se refusant à Dieu dans un « non » qui enveloppe toute sa personne.

3° **Intention et situation.** — 1) Réalisation de la personne dans la décision historique. — Ce n'est pas dans la réflexion qu'il est donné à l'homme de s'atteindre lui-même, ou d'atteindre la décision intime de sa personne dans l'acte originel de l'intention fondamentale, car, dans l'accomplissement de son être, il préexiste toujours à sa réflexion. C'est pourquoi, il ne se réalise jamais dans une réflexion pure qui le mettrait à distance des choses, — que ce soit la réflexion scientifique ou la réflexion pré-scientifique de la vie concrète —; il se réalise *dans* le moment présent d'une décision historique, c'est-à-dire *dans la situation* (cf J. B. Metz, *Entscheidung*, dans *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 1, Munich, 1963, p. 285). C'est seulement dans cet acte historique, unique et non répétable, non déductible de normes générales ou d'autres situations, qu'il dispose de lui-même; il a pouvoir sur lui-même non pas d'après des catégories abstraites et purement spirituelles, mais dans des structures spatio-temporelles, en dépendance de la Cause éternelle de son être (cf K. Rahner, *Ueber die Frage einer formalen Existentialethik*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 2, Einsiedeln, 1955, p. 227-246; trad. franç. par R. Givord, dans *Écrits théologiques*, t. 5, Paris, 1966, p. 143-163).

La décision fondamentale « dans laquelle la personne, quand elle commence à réfléchir sur elle-même, se trouve toujours déjà engagée » (K. Rahner, *ibidem*, p. 241; trad. franç., p. 158), doit donc toujours être mise en œuvre; c'est pourquoi, la personne est liée à la situation; elle s'y trouve prise tout entière, mais sans s'y enfermer pleinement du fait que, en tant que personne, elle est capacité de « retour sur soi-même » *(reditio subjecti in seipsum)*. Il lui est ainsi possible de prendre du recul par rapport aux contraintes de la situation et de les dépasser en s'élevant à un complexe plus élevé d'existence et de décision.

2) Valeurs objectives et disposition subjective. — Les analyses précédentes insinuent déjà que l'intention oriente l'appétitivité de la personne vers la valeur et vers le monde des valeurs, et celles-ci apparaissent comme les fins de la « raison pratique ». Pourtant, l'ordre des valeurs morales ne se présente pas comme un « domaine des valeurs » statique, clairement perçu et clairement perceptible. En effet, il n'y a pas correspondance entre l'ordre de gradation des valeurs, — ordre dont on ne saurait mettre en doute l'existence, bien qu'il soit très difficile d'en faire la théorie —, et la conscience adéquate qu'en prend le sujet, ou la gradation des motifs qui leur sont ordonnés. N. Hartmann a traité ce sujet au plan de son éthique philosophique et abstraite, mais l'ordre et les rapports réciproques des valeurs « naturelles » et « chrétiennes », dans une théologie morale dépendante de l'Écriture, ont été peu étudiés jusqu'ici. Il est facile de remarquer, dans un individu donné, des tendances préférentielles bien déterminées pour des valeurs déterminées (cf N. Hartmann, *Ethik*, p. 463 svv); cette correspondance imparfaite entre l'ordre des valeurs et l'importance qu'elles prennent dans la conscience mériterait une étude approfondie, de même que l'aveuglement, les préférences ou les indifférences vis-à-vis des valeurs.

Mais ce n'est là qu'un aspect de l'influence possible des valeurs sur la personne, qui suppose une connaissance préalable et bien déterminée des valeurs. L'autre aspect se situe du côté du caractère global de la personne, tel qu'il résulte des dispositions naturelles et des influences qui ont joué sur le psychisme et la volonté. Celles-ci impressionnent de façon décisive la perception des valeurs et informent profondément les possibilités de décision de la personne en ce qui concerne l'action morale. L'ignorance, l'erreur, l'inattention, les émotions, les passions, l'angoisse, la crainte, les contraintes extérieures ou intérieures, les complexes conscients ou inconscients, peuvent exercer une influence perturbatrice et souvent neutralisante sur les ressorts intimes de l'action. Cependant, l'état psychologique ne joue pas seulement dans un sens négatif : la joie, l'angoisse, les sentiments peuvent aussi favoriser notablement une décision morale.

L'intention se situe au cœur de cette tension entre les valeurs *objectives* et les dispositions *subjectives*; elle doit exercer une médiation entre les unes et les autres, non pas comme une instance supra-personnelle, mais comme ce qui jaillit de la totalité de la personne et conduit ainsi à l'action morale. L'intention, dans ces conditions, peut être interprétée formellement comme la tendance préférentielle vers la valeur suprême, en regard du « bien moral » dans son ensemble. Dans cette reconnaissance de la valeur suprême, la possibilité et la capacité de décision de la personne s'élèvent à une action de plus en plus riche en valeur morale. L'intention est alors la réponse que le chrétien donne dans la foi à l'initiative divine de la grâce salvifique, et cette réponse est à réaliser dans la disposition concrète de la personne; elle est en correspondance avec la souveraine et suprême Valeur, avec la gradation des valeurs, enfin avec la dignité originelle de l'homme appelé et adopté par Dieu dans le Christ.

3) Intention réfléchie et intention fondamentale. — L'intention ne se borne pas à exercer un rôle directif au plan conscient et réfléchi. La conduite consciente de la vie morale est sans doute une fonction réelle de l'intention, car « l'homme, en tant que nature capable de réflexion, doit aussi vivre consciemment selon les forces qui le meuvent » (H. Reiners, *Grundintention..*, p. 44); ce serait cependant trop demander

à l'homme, et sans nécessité, que d'exiger de lui « un entraînement psychotechnique de l'attention » (K. Rahner, *Ueber die gute Meinung..*, p. 143; trad. franç. dans *Éléments..*, p. 143). Mais l'intention possède un dynamisme qui obtient le même résultat, car il s'origine dans les profondeurs de la personne, dans ses orientations fondamentales et sa liaison intime avec Dieu, Valeur personnelle première, par le Christ. La tâche de la personne est de veiller à ce que cette tendance ne soit pas détournée de son but par l'éloignement de Dieu.

4) Intention et motifs. — Le terme « motif » est pris ici au sens très général de « ce qui pousse l'homme à agir »; la valeur est sans doute le plus important, mais non l'unique facteur du complexe de motifs qui interviennent dans l'action morale; ces motifs divers correspondent aux divers niveaux de l'être humain. L'homme en effet n'agit pas seulement d'après des motifs conscients, mais aussi d'après des motifs inconscients, dont il peut cependant être responsable (cf K. Rahner, *Ueber die gute Meinung..*, p. 137-154; trad. franç., p. 111-128). Parce qu'il est un esprit capable de réflexion sur soi-même et sur ses actions passées ou futures, l'homme a le devoir de parvenir, grâce à l'intention, à réaliser son être de façon consciente et morale dans ses actions.

La diversité des motifs est liée à la diversité des valeurs. Si l'on considère la personne comme un ensemble formé de couches superposées, la tâche de l'intention est de conduire des motivations et des valeurs les plus basses jusqu'aux plus élevées; si l'on comprend la personne sur le modèle de cercles concentriques autour d'un centre intime, l'intention doit conduire des motifs périphériques aux motifs centraux. Il y a des motifs faibles mais bons, des motifs plus forts mais moins bons, des motifs inférieurs et des motifs supérieurs, des motifs indifférents et des motifs moraux, des motifs égoïstes mauvais et des motifs individuels bons, des tendances altruistes imparfaites et des tendances hautement sociales et communautaires, des motifs organiques et des motifs spirituels, des motifs ordonnés aux valeurs matérielles et d'autres aux valeurs spirituelles; cette simultanéité, cette juxtaposition et interpénétration des motifs imposent l'obligation de les évaluer par rapport aux valeurs supérieures de la personne et par rapport à Dieu, Valeur personnelle suprême, et de les discipliner en les intégrant dans ces valeurs plus hautes.

5) Intention droite. — Puisque l'appel de Dieu atteint l'homme dans sa singularité et dans la situation, c'est dans une décision *droite* relativement à lui-même et à la situation qu'il pose son individualité; celui qui vise une valeur inférieure ou supérieure mais qui ne lui est ni convenable ni utile, ou qui s'égare en des valeurs générales mais étrangères à la situation, se conduit de façon imprudente et se dérobe du même coup à la réalisation des valeurs et à l'accroissement de sa propre valeur. Ce risque rend d'autant plus pressante l'exigence d'une intention réellement droite qui évalue lucidement l'état des choses et, par suite, influe réellement sur l'action comme motif déterminant et l'informe intérieurement. Il appartient en outre à l'intention de distinguer entre les valeurs qui concernent les moyens et celles qui concernent la fin, et de former le projet d'une action définie comme un moyen provisoire, dans la mesure où le but final n'est pas négligé.

6) Limites de l'élucidation théorique d'une intention pratique. — Les difficultés et les insuffisances qui se rencontrent dans l'élucidation de l'intention, telle qu'on l'a présentée ici, ne peuvent être sous-estimées. Elles rendent plus urgente la recherche d'une *logique existentiale formelle* et d'une *éthique existentiale formelle*, « qui, jusqu'à présent, sont restées étrangères à la théologie morale ». D'après J. B. Metz, « une logique et une éthique existentiales de la décision devraient d'abord, sous un aspect plutôt négatif, mettre en garde contre le danger de capituler trop facilement devant la difficulté de saisir intellectuellement une situation de décision, et de recourir à un « sentiment » sans contenu » (*Entscheidung*, p. 286).

Ainsi apparaît la limite d'une élaboration pratique de l'intention, même comme discipline des motifs, et demeure l'exigence d'une formation et d'une purification de l'intention pour diriger et intégrer l'activité morale du chrétien dans sa totalité, en prenant Dieu comme fin. La question des motifs naturels et surnaturels, et de la motivation surnaturelle par l'intermédiaire d'une « bonne intention », conduit finalement à concevoir l'intention comme l'attitude que prend l'homme, dans le Christ, en face du « Dieu toujours plus grand ».

3. SIGNIFICATION BIBLIQUE DE L'INTENTION

En cherchant la « signification biblique » de l'intention, il s'agit de confronter les analyses abstraites de l'anthropologie théologique avec quelques textes de l'Écriture, et de montrer par de brèves réflexions que ces analyses s'accordent avec le canon de la *norma normans* et peuvent ainsi s'avérer fructueuses pour une théologie de la vie spirituelle. L'Écriture montre précisément la liaison entre l'analyse formelle et la signification concrète de l'intention dans la vie chrétienne.

1° **Tout pour la gloire de Dieu** (1 *Cor.* 10, 31). — Le chrétien atteint une haute moralité quand il rapporte tout son agir à la gloire de Dieu, quand il s'efforce de discipliner et de purifier ses motifs pour qu'ils soient seulement l'expression de son amour pour Dieu, quand il travaille à sa propre sanctification et à celle du monde.

« La *bonne intention* est alors la désignation faible d'une réalité bien plus décisive qui s'exprime dans les maximes chrétiennes : « être en tout fils d'adoption à la louange de la grâce éclatante de Dieu » (*Éphés.* 1, 6), « afin que Dieu soit glorifié en tout » (saint Benoît), « que tout soit fait pour une gloire de Dieu toujours plus grande » (saint Ignace de Loyola) » (H. Urs von Balthasar (*Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, 1963, p. 74; trad. franç. par R. Givord, *L'amour seul est digne de foi*, Paris, 1966, p. 141).

Dans *Le milieu divin*, qui est aussi une interprétation de 1 *Cor.* 10, 31, P. Teilhard de Chardin exprime la même idée en termes enthousiastes. Il faut « apercevoir comment, sans la moindre concession à la « nature », mais par soif de plus grande perfection, il y a moyen de concilier, puis d'alimenter, l'un par l'autre, l'amour de Dieu et le sain amour du Monde, l'effort de détachement et l'effort de développement » (*Œuvres*, t. 4, Paris, 1957, p. 36; trad. allemande *Der göttliche Bereich*, 3e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1963, p. 31).

« Dieu, dans ce qu'il a de plus vivant et de plus incarné, n'est pas loin de nous, hors de la sphère tangible; mais il nous attend à chaque instant dans l'action, dans l'œuvre du moment. Il est, en quelque manière, au bout de ma plume, de mon pic, de mon pinceau, de mon aiguille, — de mon cœur, de ma pensée. C'est en poussant jusqu'à son dernier fini naturel le trait,

le coup, le point, auquel je suis occupé, que je saisirai le But dernier auquel tend tout mon vouloir profond » (*ibidem*, p. 54; trad. all., p. 49).

Teilhard de Chardin fait aussi entrer les passivités dans cet élan vers Dieu : « L'union au Christ suppose essentiellement que nous reportions en Lui le centre intime de notre existence, ce qui signifie le sacrifice radical de l'égoïsme... Chérir, parallèlement aux « pleins » de la vie, ses « vides », — c'est-à-dire ses passivités et les diminutions providentielles, par où le Christt ransforme directement et éminemment en Soi les éléments, la personnalité que nous avons cherché à développer pour Lui » (*ibidem*, p. 100-101; trad. all., p. 97; ce dernier texte est extrait d'une lettre à Auguste Valensin).

Ainsi Teilhard comprend 1 *Cor.* 10, 31, non comme un impératif, mais comme un indicatif : le Christ *est* le Seigneur de la Création, le Maître de toutes choses; tout est déjà rapporté à lui.

Pourtant l'intention qui produit cet élan vers Dieu ne peut oublier que le monde n'est pas Dieu et qu'il reste encore sous la domination du péché. Par suite, l'intention est brisée à l'intérieur d'elle-même et il faut toujours en finir avec la difficile question : comment l'action morale dans le monde peut-elle coopérer à la gloire du Dieu toujours plus grand? Nous ne savons pas, en effet, ce qui est pour la gloire de Dieu :

« Ce Dieu que nous devons glorifier en ce monde est inaccessiblement élevé au-dessus de tout ce qui est, de tout ce que nous pouvons subir ou agir, et tout ce ce que nous lui offrons pour sa gloire dans le monde nous semble aujourd'hui si infiniment éloigné de lui qu'il ne nous arrive pas (il ne devrait pas nous arriver) facilement de dire : ce que j'entreprends maintenant, c'est pour une plus grande gloire de Dieu. Nous devrions plutô, dire : il faut espérer que cela a quand même quelque rapport avec Dieu » (K. Rahner, *Vom Offensein für den je grösseren Gott. Zur Sinndeutung des Wahlspruches « Ad majorem Dei gloriam »*, dans *Schriften zur Theologie*, t. 7, Einsiedeln, 1966, p. 32-53; texte cité, p. 36).

2° Jésus-Christ, « gloire de Dieu ». — Pourtant la Parole de Dieu incarnée nous a dit elle-même comment une action peut être accomplie pour la gloire de Dieu et comment elle rend l'homme « juste » devant Dieu. Le texte de Matthieu sur le jugement dernier (25, 31-46) indique la bonne manière d'agir, et cependant soumet encore l'action humaine à l'instance de Dieu, l'unique Juge. Ce n'est pas l'homme qui peut décider de son salut ou de sa damnation à partir d'un savoir antérieur. Il doit demander : « Seigneur, quand t'avons-nous vu affamé et t'avons-nous nourri? assoiffé, et t'avons-nous donné à boire? étranger, et t'avons-nous recueilli? sans vêtements et t'avons-nous vêtu? malade ou en prison, et t'avons-nous rendu visite? » (25, versets 35, 37-39, 44).

La réponse de Dieu, qui juge en dernier ressort au retour de l'Homme-Dieu, « éveille un étonnement incrédule aussi bien chez ceux qui ont fait quelque chose que chez ceux qui n'ont rien fait.., car il n'est donné à personne en dehors du Christ de saisir la pleine relation de son œuvre à Dieu; en effet, pour la foi aimante, la mesure du bien éthique est dérobée à celui qui agit, et cachée dans l'amour de Dieu » (H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 74; trad. franç., p. 142-143).

C'est dans un sens identique que saint Paul écrit : « Faites tout pour la gloire de Dieu » (1 *Cor.* 10, 31). Cette δόξα peut à peine se traduire par ce que la théologie ascétique et la théologie morale ont appelé *gloria Dei*, « la gloire de Dieu ». Cela ne signifie nullement d'abord que nous devions sur la terre accroître la gloire de Dieu. Celle-ci ne dépend pas de nous et n'est pas à notre portée; elle est, bien plutôt, l'Être divin qui se révèle dans le Christ crucifié et ressuscité. Le texte de *Col.* 3, 17, parallèle de 1 *Cor.* 10, 31, s'exprime à ce sujet de façon explicite : « et quoi que vous puissiez dire ou faire, que ce soit toujours *au nom du Seigneur Jésus*, rendant par lui grâces à Dieu le Père ». D. Wendland commente ce texte de la manière suivante : « L'éthique paulinienne est basée sur l'annonce de Jésus-Christ, et elle n'est rien d'autre qu'une application du message chrétien à la question : que doit faire la communauté, que doit faire chaque chrétien? » (*Der Brief an die Korinther*, Göttingen, 1948, p. 77). Ainsi tout est rapporté au Christ en qui la gloire de Dieu s'est manifestée : il est lui-même la manifestation de cette gloire, bien mieux, il est la gloire et la glorification de Dieu. Cf art. Gloire de Dieu, DS, t. 6, col. 428-434.

L'homme est créé dans le Christ. Cependant, par le péché d'origine et par la ratification de ce péché dans son propre péché, l'homme est divisé d'avec lui-même; il a perdu son identité avec soi et l'intégrité de son être. Tel quel pourtant, il est sauvé par l'amour de Dieu fait chair en sa mort et sa résurrection, et appelé dans la grâce à participer à la vie du Dieu en trois Personnes. C'est dans cette tension qu'il doit parvenir à son salut. Il doit être « justifié » dans la foi par la grâce du Christ, il est déjà réellement justifié. C'est seulement dans la foi et dans l'espérance qu'il peut attendre que son intention toujours imparfaite, qu'il lui faut cependant mettre en œuvre joyeusement dans l'amour pour le monde et pour l'homme, soit agréée et non refusée par Dieu, lui dont la gloire s'est révélée sur la croix. Son « oui » au monde, dit sous l'emprise du péché, est toujours un « non » à Dieu; son effort vers les valeurs humaines et chrétiennes peut toujours être un refus; son activité et sa passivité, son application à former et purifier ses motifs pour épanouir authentiquement sa personnalité peuvent toujours être un amour de soi et un oubli de l'amour de Dieu; il doit donc attendre de la Parole du Seigneur qu'elle lui dise si toutes ses démarches vont réellement à la rencontre de Dieu.

C'est pourquoi, par son intention, le chrétien dans la foi doit en définitive s'orienter uniquement vers l'offrande d'amour dans le Christ à Dieu qui nous a aimés le premier :

« Il faut tout d'abord accepter cette absence apparente de forme, car l'amour est l'accord sans réserve avec la volonté et les dispositions divines, manifestées ou non. Il est le oui anticipé à tout, serait-ce la croix et la chute dans le délaissement, l'oubli et l'insignifiance absolus. Le oui du Fils à son Père, le oui de la Vierge à l'ange, car il apporte la parole de Dieu, le oui de l'Église, y compris ses membres, à son Seigneur qui dispose souverainement d'elle » (H. Urs von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, p. 83; trad. franç., p. 160).

3° L'intention dans l'attente eschatologique. — La nature de l'intention reçoit une signification nouvelle à partir de l' « entre-temps » de l'histoire chrétienne : la seigneurie de Dieu s'y exerce déjà, mais sans la plénitude qu'elle manifestera au temps de la Parousie. L'emprise de cette situation eschatologique prend dans l'éthique paulinienne une expression paradoxale. En des formules presque contradictoires, et qui ne sont intelligibles que dans la perspective d'une existence chrétienne *déjà* réelle mais *pas encore* parvenue à sa perfection, la première épître aux Corin-

thiens oppose à l'universelle valorisation du verset 10, 31, — et seulement quelques chapitres plus haut —, la dialectique de l'histoire du salut sous la forme du ὡς μή : « Le temps se fait court; à l'avenir, que ceux qui ont une femme vivent *comme s'ils n'en avaient pas*, ceux qui pleurent *comme s'ils ne pleuraient pas*, ceux qui achètent *comme s'ils ne possédaient pas*, ceux qui usent de ce monde *comme s'ils n'en usaient pas*, car elle passe, la figure de ce monde » (7, 29-31).

Comme le dit R. Bultmann, « admettre l'idée du monde comme œuvre de création, et en même temps l'idée d'un renoncement au monde par la participation à l'événement eschatologique, conduit nécessairement à concevoir le rapport au monde de manière dialectique » (*Theologie des Neuen Testaments*, 5e éd., Tübingen, 1965, p. 186); par suite l'intention, dans la moralité chrétienne, est brisée par la croix, mais elle est redressée et authentifiée par la résurrection du Christ. Son accomplissement et sa plénitude lui sont promis par Celui qui doit revenir « pour juger les vivants et les morts ».

Par la foi, le chrétien est entraîné dans le mouvement dynamique qui le conduit à la perfection, à la plénitude du Christ; son intention « est libérée de l'angoisse de l'homme qui se confie en lui-même, qui veut commander au monde et qui se perd en lui » (*ibidem*, p. 55). Car l'effort pour la moralité chrétienne trouve en Dieu, Père de notre Seigneur Jésus-Christ, « son fondement, et la gloire de Dieu vient à son effet comme sens ultime et comme fin dernière dans le Christ et dans le Père. Le Christ est *proclamé Seigneur à la gloire du Père* (*Phil.* 2, 11); les communautés doivent chanter louange et action de grâces à la gloire du Père (*Rom.* 15, 6; 2 *Cor.* 1, 20; 9, 12-15). Boire et manger, comme toute autre action, doivent se faire pour sa gloire (1 *Cor.* 10, 31), de même que le travail de l'apôtre (2 *Cor.* 4, 15), et c'est au Père que le Christ doit *remettre sa souveraineté* » (R. Bultmann, *ibidem*, p. 56), *ut sit Deus omnia in omnibus* (1 *Cor.* 15, 28).

Les études citées dans le cours de l'article ne seront pas mentionnées ici.

J. Ernst, *Die Notwendigkeit der guten Meinung*, Kempten, 1900; *Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung. Untersuchungen über die Gottesliebe als Prinzip der Sittlichkeit und Verdienstlichkeit*, Strasbourg, 1905; *Gottesliebe und Sittlichkeit. Neue Untersuchungen über die Notwendigkeit der guten Meinung*, Tübingen, 1907. — M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle, 1916; 4e éd., Berne, 1954; *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig, 1923; *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt, 1928; 2e éd., 1947. — O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Fribourg-en-Brisgau, 1932. — H. E. Hengstenberg, *Die Bedeutung der Vorentscheidung für das sittliche Leben*, dans *Monumenta Germaniae pacdagogica*, t. 100, Berlin, 1937, p. 436-440; *Die Bedeutung der vorrationalen Sphären für die religiös-sittliche und intellektuelle Entfaltung*, dans *Theologie und Glaube*, t. 32, 1940, p. 13-24; *Vorentscheidung und Gewissensbildung*, dans *Lebendige Seelsorge*, t. 9, 1958, p. 68-72.

J. Maritain, *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, dans *Nova et vetera*, t. 20, 1945, p. 418-435. — Th. Steinbüchel, *Die philosophische Grundlegung der katholischen Sittenlehre*, t. 1, 2e vol., 3e éd., Düsseldorf, 1947. — J. B. Lotz, *Das Personale und das Existentiale in der Gegenwart und die christliche Verwirklichung*, dans *Geist und Leben*, t. 21, 1948, p. 38-50; *Die christliche Frömmigkeit und der Mensch von heute*, *ibidem*, p. 418-429. — C. Feckes, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben*, Fribourg-en-Brisgau, 1949.

J. Fuchs, *Situation und Entscheidung*, Francfort, 1952; *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie*, dans *Scholastik*, t. 29, 1954, p. 79-87; *Theologia moralis generalis*, Rome, 1966-1967. — G. Gilleman, *Le primat de la charité en théologie morale. Essai méthodologique*, Louvain, 1952; 2e éd., Bruges-Paris, 1954. — A. H. Maslow, *Motivation and Personality*, New York, 1954. — D. von Hildebrand, *Wahre Sittlichkeit und Situationsethik*, Düsseldorf, 1957; *Christliche Ethik*, Düsseldorf, 1959.

J. Alfaro, *Person und Gnade*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 11, 1960, p. 1-19. — A. Auer, *Weltoffener Christ*, Düsseldorf, 1960. — M. Flick et Z. Alszeghy, *L'opzione fondamentale della vita morale e la grazia*, dans *Gregorianum*, t. 41, 1960, p. 593-619. — J. Sudbrack, *Existentielles Christentum. Gedanken über die Frömmigkeit der Nachfolge Christi*, dans *Geist und Leben*, t. 37, 1964, p. 38-63. — H. Schürmann, *Geistliches Tun*, Fribourg-en-Brisgau, 1965. — B. Schüller, *Gesetz und Freiheit*, Düsseldorf, 1966. — I. Weilner, *Zur Neubegegnung von spiritueller Theologie und moderner Psychologie*, dans *Geist und Leben*, t. 39, 1966, p. 133-142.

Voir aussi dans le DS les articles Conformité a la volonté de Dieu, Connaissance de soi, Cor et cordis affectus, Discernement des esprits, Discrétion, Examen de conscience, Examinatio, Gloire de Dieu, Homme, Homme intérieur, Honneur de Dieu; dans *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, les mots *Entscheidung*, *Freiheit*, *Leiblichkeit*, *Person*, *Sittlichkeit*; — dans LTK, les mots *Akt*, *Aszese*, *Ethik*, *Gesinnung*, *Gute Meinung*, *Vorentscheidung*.

Heinz-Joachim Fischer.

INTENTION (pureté d'). Voir Pureté d'intention.

INTERCESSION. — C'est dans le mot latin *intercedere* qu'il faut chercher l'étymologie d'intercession : *inter-cedere* veut dire mot à mot « aller entre », et par conséquent s'interposer, intervenir en faveur de quelqu'un, et, parfois, en s'opposant. Ce mot traduit le mot grec ἐντυγχάνειν qu'emploie saint Paul pour signifier l'intervention actuelle du Christ et de l'Esprit en notre faveur (*Rom.* 8, 34; *Héb.* 7, 24-25; cf *Rom.* 8, 26) et qui signifie : rencontre, se rencontrer avec, et, par suite, avoir une entrevue, puis solliciter, plaider en faveur de quelqu'un. Noter cependant que, dans les passages cités, la Vulgate a traduit le grec par le latin *interpellare* qui souligne une idée d'interruption, d'opposition à ce qui se dit et va se faire. Parler d'intercession, c'est parler de l'intervention auprès de Dieu en faveur d'autrui. Bien qu'il puisse s'agir de présenter, de faire accepter ses louanges et actions de grâces, il est clair que l'idée qui domine est celle de la prière pour autrui. C'est dans ce sens que nous parlerons ici d'intercession pour nous demander quel en est le sens dans l'économie du salut et par là même quelle place elle doit tenir dans la spiritualité chrétienne. — 1. *Fondements scripturaires.* — 2. *Tradition.* — 3. *Protestantisme.* — 4. *Théologie.* — 5. *Spiritualité.*

1. **Fondements scripturaires.** — 1° L'ancien Testament. — On ne trouve pas de mot spécifique pour désigner l'intercession. Les auteurs bibliques emploient indifféremment les verbes : demander, crier, prier, se tenir devant. Mais toujours « en faveur de ».

En Israël les *prêtres* (*Lév.* 1-5; *Nomb.* 17, 11-13; 2 *Sam.* 10-13; *Esdras* 9, 6-15; *Joël* 2, 17; cf R. de Vaux, *Institutions de l'ancien Testament*, t. 2, Paris, 1960, p. 210-211), et les *rois* (2 *Sam.* 7, 18-25; 24, 17; 1 *Rois* 8, 22-61; 2 *Rois* 19, 15-20; 2 *Chron.* 14, 10; 20, 6-12; 30, 18-20; 32, 20-21; 33, 12-13, 18-19; cf R. de Vaux, *loc. cit.*, t. 1, 1958, p. 170-171, 174-176; J. de Fraine, *L'aspect religieux de la royauté israélite*, Rome, 1954), sont des *intercesseurs d'institution*. Leur rôle d'inter-

cesseurs est fondé sur le fait qu'ils sont oints par Dieu et qu'ils représentent le peuple.

Le rôle d'intercesseurs que nous voyons assumé par les *prophètes* est lié à leur mission, et même, semble-t-il, à l'échec de leur mission, échec qui devrait entraîner la perte du peuple, contre quoi ils s'élèvent par leur supplication.

Le prophète le plus caractéristique à cet égard est Jérémie. Sa fonction d'intercesseur est à ce point liée à sa mission de prophète que, pour proférer la menace suprême, il annonce que Yahvé lui interdit d'intercéder pour son peuple (7, 16; 11, 14; cf aussi pour l'intercession de Jérémie : 10, 23-25; 37, 3; 42, 2-4; 27, 18). C'est à l'alliance dont il est le messager qu'il fait appel (14, 8, 21), c'est sur la proximité de Celui qui parle en lui qu'il s'appuie (1, 8, 19; 15, 20).

On retrouve cette idée de la fonction et de la puissance d'intercession des prophètes dans beaucoup de récits les concernant. Soulignons surtout la prière de Moïse pour Israël, dont la plus célèbre expression est celle de ses bras levés durant le combat contre Amaleq : « Tant que Moïse avait les bras levés, Israël était le plus fort. Quand il les laissait retomber, Amaleq avait l'avantage » (*Ex.* 17, 11). Moïse, qui parle au peuple au nom de Yahvé, parle à Yahvé au nom du peuple (*Ex.* 32, 11-14, 30-35; 33, 12-17; *Nomb.* 11, 14-16; 14, 13-25; 16, 22; 21, 7-8; cf *Jér.* 15, 1; *Ps.* 106, 23).

C'est peut-être encore plus en parlant de l'intercession des *amis de Dieu* que l'ancien Testament prépare ce que dira le nouveau de la *prière des saints*. L'intercession d'Abraham pour Sodome (*Gen.* 18, 16-33) est caractéristique et, on peut le dire, exemplaire. On retrouve dans les psaumes la prière du juste pour le peuple (cf *Ps.* 44, 74, 80, 123, etc).

Bien entendu, il ne s'agit jamais que des prières des vivants pour les vivants. Sauf, toutefois, dans 2 *Macc.* 12, 41-46, où l'on prie pour les morts, et 15, 11-14, où l'on voit Onias et Jérémie prier pour leur peuple.

Sur l'intercession dans l'ancien Testament on peut consulter : les diverses théologies de l'ancien Testament, parmi lesquelles celles de P. van Imschoot, t. 2, Paris, 1956, et G. von Rad, 4e éd., Munich, 1962. — A. Hamman, *La prière*, Tournai, 1959. — Dans le *Vocabulaire de théologie biblique* (Paris, 1970), les articles *Médiateur* et *Prière*. — Voir surtout le précieux article d'A. George sur les *Fondements scripturaires de l'intercession mariale*, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 1966, numéro consacré à des « Recherches sur l'intercession de Marie ».

2° Le nouveau Testament. — Avant tout, ce qui apparaît, c'est l'*intercession de Jésus* lui-même. Durant sa vie terrestre, il est vrai, le contenu de sa prière ne nous est pas livré, sauf, toutefois quand Jésus dit à Pierre : « J'ai prié pour toi, afin que ta foi ne disparaisse pas » (*Luc* 22, 32), ou encore quand il intercède pour les responsables de sa mort (23, 34), et surtout, selon l'évangile de Jean (ch. 17), quand Jésus prie pour ses disciples présents et futurs, ou qu'il leur promet de prier pour eux afin qu'ils reçoivent le Paraclet (14, 16).

C'est de cette intercession actuelle du Christ ressuscité revenu au Père que saint Jean nous parle : « Si quelqu'un vient à pécher, nous avons pour avocat auprès du Père Jésus-Christ le juste » (1 *Jean* 2, 1). En termes d'une grande plénitude théologique, saint Paul fera de la fonction d'intercession la fonction suprême de Jésus : « Le Christ Jésus qui est mort, que dis-je, qui est ressuscité, qui est à la droite de Dieu, qui même intercède pour nous » (*Rom.* 8, 34). Dans l'épître aux Hébreux (7, 24-25; 9, 24), ce rôle d'intercesseur est tellement lié au sacrifice de la croix que l'intercession du Christ paraît se confondre avec sa présence auprès du Père et l'offrande éternelle qu'il lui fait de son sang.

C'est un fait que l'intercession parfaite et constante de Jésus n'empêche pas celle des chrétiens. Elle était déjà prescrite dans l'Évangile, puisqu'il faut prier pour les ennemis (*Mt.* 5, 44) et que, dans la prière que Jésus nous enseigne, nous devons prier les uns pour les autres. C'est d'ailleurs à lui-même que l'on s'adresse, et c'est parfois en faveur d'un autre, comme on le voit dans l'intervention de Marie à Cana.

C'est après la Résurrection que va se manifester constamment cette forme de prière. Quand on lit saint Paul, on est frappé du rôle que joue l'intercession dans sa vie. Il ne cesse de se confier à celle des fidèles. Bien plus, lui-même, leur apôtre, qui se consacre à leur salut, qui leur exprime des sentiments de tendresse passionnée, qui leur parle comme à des enfants qu'il a engendrés dans le Christ, lui qui n'est pas, comme beaucoup d'autres, leur pédagogue, mais leur père, lui qui offre pour eux ses constantes souffrances d'apôtre, il supplie Dieu de leur accorder cette grâce dont il est le ministre, de leur faire vivre cet Évangile qu'il leur prêche. Ce qu'il demande avant tout dans sa prière, c'est l'accomplissement de ce salut auquel il a voué toute sa vie. C'est que le Christ soit formé en eux : « C'est pourquoi je fléchis les genoux en présence du Père de qui toute paternité, au ciel et sur la terre, tire son nom. Qu'il daigne, selon la richesse de sa force éclatante, vous armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en vous l'homme intérieur, que le Christ habite dans vos cœurs par la foi et que l'amour soit la racine, la base de votre vie » (*Éph.* 3, 14-17). Pour saint Paul, c'est la charité qui pousse à l'intercession comme elle pousse à l'action et au sacrifice, c'est le sentiment profond qu'entre chrétiens on est un seul corps et un seul esprit. Ce qui donne à la prière sa force, c'est avant tout l'ardeur de cet amour. C'est aussi la familiarité, l'intimité avec le Christ, avec le Père, avec l'Esprit « qui intercède pour nous avec des gémissements inénarrables » (*Rom.* 8, 26).

Que ce soit dans les écrits de Paul ou dans les *Actes* des apôtres (*Actes* 7, 60; 8, 15-24; 9, 40-41; 12, 5; 14, 23; 20, 32), jamais n'apparaît l'idée qu'en se confiant à l'intercession de ses frères on ferait appel à quelque autre puissance qu'à celle de la grâce ou à quelque autre mérite qu'à celui de Jésus-Christ.

L'évangile de Jean nous donne la clef de cette union de l'intercession des fidèles à celle du Christ : « En vérité, en vérité, je vous le dis, ce que vous demanderez au Père en mon nom, cela vous sera accordé » (16, 23).

Sur l'intercession dans le nouveau Testament, on peut se reporter aux commentaires classiques des textes cités; en particulier : C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, coll. Études bibliques, 2 vol., Paris, 1952-1953. — E.-B. Allo, *L'Apocalypse*, même coll., 4e éd., Paris, 1933. — A. Feuillet, *Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse*, dans *Revue biblique*, t. 65, 1958, p. 5-32. — A. George, art. cité *supra*.

2. **La tradition.** — Il est facile de passer de l'idée d'intercession des chrétiens les uns pour les autres à celle de la continuation de cette intercession

dans la vie éternelle. Et c'est bien selon cette logique immanente que s'est développée, de fait, la tradition de l'Église. Non par un raisonnement, mais par la pratique de l'invocation. Ce n'est pourtant pas tout de suite que cette pratique se fait jour. Il semble même que les premiers chrétiens aient été en retrait par rapport au judaïsme tardif en ce qui concerne l'attention apportée aux anges et aux « justes » d'autrefois. Jésus est bien, tout d'abord, pour cet espace de temps compris entre la Résurrection et son Retour, le seul Intercesseur envisagé et invoqué, le seul Médiateur entre Dieu et les hommes. Il semble pourtant que la vénération sinon encore l'invocation des apôtres témoins du Christ et fondateurs des églises soit aussi ancienne que celles-ci.

Mais l'idée d'imitation du Christ et de participation à sa mort et à sa vie est inséparable de la foi chrétienne. Et c'est la force interne de cette idée qui amena peu à peu les chrétiens à considérer l'entrée immédiate dans la gloire même du Christ comme la récompense du martyre. Les lettres d'Ignace d'Antioche expriment déjà incomparablement cette mystique du martyre (cf DS, t. 7, col. 1564). C'est vers le milieu du 2e siècle que nous voyons les signes d'honneurs cultuels rendus aux martyrs (saint Polycarpe). Conformément à la sensibilité de l'époque, mais, par suite d'une foi très réaliste en la résurrection de la chair, ce culte se localisa à leur tombeau. Peu à peu chaque communauté chrétienne eut son tombeau de martyr, centre d'un culte qui était repris par les autres églises. De là, en même temps que la constitution d'un calendrier comportant les dates de la « naissance au ciel » des principaux martyrs, l'extension du culte des reliques et des lieux où on les vénérait. C'est donc la méditation sur le martyre, sur sa récompense, sur la puissance d'intercession qu'il conférait, qui a fait s'expliciter et se développer la pratique de l'invocation. Si bien qu'on décorait du titre de martyr tout saint qu'on voulait invoquer, et d'abord les apôtres eux-mêmes. Bientôt cependant, avant même la fin des persécutions, les grands évêques furent invoqués (Grégoire le thaumaturge † vers 270, Paulin de Trèves † 358, Martin de Tours † 397, Ambroise † 397). On invoquait aussi les « confesseurs », chrétiens qui, pendant les persécutions, avaient souffert courageusement sans pourtant être condamnés à mort.

Après les persécutions, ascètes et vierges furent assimilés aux martyrs à cause de la valeur de leur vie comme imitation héroïque du Christ. La liaison originelle entre le culte du saint et son tombeau fera beaucoup pour localiser et aussi, d'une certaine manière, « spécialiser » le pouvoir d'intervention de chaque saint. Là où manqueront les reliques, il y aura les images, dont l'importance est surtout capitale en Orient. La liaison du culte des saints avec la célébration eucharistique est également originelle. Elle se traduira par la mention des saints et, premièrement, de la sainte Vierge, puis des apôtres, dans les diverses formes du canon de la messe.

L'idée d'une « communion » avec les fidèles reposant « dans le Christ », l'introduction d'un cycle des saints dans la liturgie, l'importance psychologique dans l'esprit des fidèles que prenait le calendrier des fêtes des saints parallèle à celui du mystère du salut, tout cela pénétra la mentalité en même temps que la pratique. Le danger de réveiller, surtout à propos du culte localisé des saints et de leurs images, de millénaires habitudes païennes était réel. Réelle aussi la polarisation de l'attention des fidèles vers l'obtention de biens matériels, fût-ce par la voie du miracle. Un grand saint devient vite un faiseur de miracles. La doctrine de l'Église a cependant toujours été fort précise. Elle s'est développée à propos du culte des images, non seulement en ce qui concerne le véritable rapport entre les images et leur signifié, mais encore en ce qui concerne la distinction entre culte des saints (dulie) et culte du Christ et de Dieu (latrie; cf le 2e concile de Nicée, 787). On remarquera d'ailleurs que, dans cette théologie, invocation et confiance en l'intercession des saints apparaissent comme intégrées dans cette attitude plus large et plus compréhensive que sont la vénération et le culte. Voir, par exemple, DS, art. Icône et Culte des Images, t. 7.

A partir du 5e siècle, quand on parle d'intercession, il faut détacher comme prenant une place à part le rôle propre de Marie. Sa fonction d'intercession universelle prend un relief vraiment unique, aussi bien par son importance dans le culte, que par le fondement théologique qui lui est de plus en plus reconnu : non seulement l'imitation du Christ dans sa vie et son entrée immédiate (corps et âme) dans la gloire, mais surtout son rôle dans le salut, sa qualité de Mère de Dieu (cf dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, 1966, les articles de M. Jourjon, d'A. Wenger et de H. Barré).

Il est inutile de poursuivre l'histoire d'une tradition qui pénètre de toutes parts la pratique aussi bien populaire que liturgique de l'Église. Il faut noter cependant qu'il est peu de domaines où apparaisse aussi fortement le parallélisme du développement des pratiques populaires, dont les abus sont indéniables et ont pris des proportions inacceptables à la fin du moyen âge, et de la doctrine officielle et théologique de l'Église, que nous pouvons encore utiliser telle quelle.

Parallèlement à la pratique de l'invocation des saints se développe, et tout aussi anciennement sinon plus, celle de l'intercession des vivants pour les défunts. Le fameux texte des *Maccabées* concernant la prière pour les morts était la base de cette pratique (2 *Macc.* 12, 41-46). Et peut-être ce que nous dit assez énigmatiquement saint Paul du « baptême pour les morts » témoigne-t-il, dès les temps apostoliques, de cette croyance en une intervention possible des vivants en faveur des morts. Ce n'est pas ici le lieu de développer la théologie du purgatoire qui s'est dégagée de cette pratique. Qu'il suffise de souligner cet aspect essentiel de la croyance chrétienne en la communion des saints, en la puissance de la prière pour autrui jusqu'au-delà de la mort et pour le temps qui nous sépare de la Parousie.

Voir la bonne étude de B. Kötting sur le *Culte des saints* dans la tradition et chez les Pères (dans H. Fries, *Encyclopédie de la foi*, t. 4, Paris, 1967, p. 166-175). — Plus anciens, H. Delehaye, *Le culte des martyrs*, 2e éd., Bruxelles, 1933, et l'art. *Saints (Culte des)* de P. Séjourné, DTC, t. 14, 1939, col. 870-978.

3. **Le protestantisme et la prière d'intercession.** — Pour comprendre les réticences des réformateurs au sujet du culte des saints et spécialement de l'appel à leur intercession, il faut d'abord y voir la réaction contre des abus particulièrement sensibles à la fin du moyen âge : vogue immense des récits de miracles dus aux saints, polarisation des pratiques religieuses sur les reliques, lieux ou images consacrés à des saints, caractère très utilitaire et d'un utilitarisme

souvent très temporel de ces pratiques, spécialisation des saints dans telle ou telle forme de secours, infléchissement de la messe elle-même dans le sens d'un honneur rendu aux saints, en un mot inflation du culte des saints dans les pratiques des fidèles et absence de doctrine pour le purifier et l'éclairer (cf R. Aubenas et son chapitre sur « Le culte à la fin du moyen âge », dans Fliche et Martin, *Histoire de l'Église*, t. 15, Paris, 1951, p. 339-357). Il y a pourtant plus dans le protestantisme qu'une réaction outrée contre des outrances. Ce qui est essentiellement en question, c'est la médiation unique de Jésus-Christ, la justification par la foi seule, c'est aussi l'autorité unique de l'Écriture, laquelle est silencieuse sur l'intercession des saints.

Les réformateurs n'ont pas nié entièrement celle-ci. Ils ont été sensibles à la place que donne l'Écriture à la prière des chrétiens les uns pour les autres et n'ont pas été jusqu'à refuser la continuation de cette prière dans le ciel. Mais beaucoup de réticences accompagnent cette concession. L'Écriture n'en parlant pas, elle n'est qu'une déduction. Seul le Christ est l'intercesseur dont les mérites fondent le pouvoir, et toute prière doit passer par lui. Et si les bienheureux prient pour leurs frères terrestres, ils ne pensent qu'aux besoins globaux de l'Église, toute communication précise semblant impossible entre les fidèles de la terre et les saints du ciel. En tout cas, l'invocation des saints, l'appel à leur intercession est à proscrire, car elle détourne, de fait, le culte des fidèles du seul qui y ait droit, qui est Dieu et l'unique médiateur Jésus-Christ.

Selon Calvin, Dieu veut pour lui seul nos hommages et « c'est un sacrilège tout manifeste d'adresser oraison à nul autre » (*Institution de la religion chrétienne*, liv. 3, ch. 20, n. 27, éd. J.-D. Benoît, t. 3, Paris, 1960, p. 366).

De même Luther avait écrit, entre autres véhémentes protestations : « C'est un culte dangereux et scandaleux en lui-même que les gens soient habitués à se détourner si facilement de Christ et qu'ils apprennent à mettre davantage leur confiance dans les saints qu'en Christ » (*Épître sur l'art de traduire et l'intercession des saints*, dans *Œuvres*, t. 6, Genève, 1964, p. 202).

Ou encore : « Vous savez que Dieu n'a pas encore prononcé un seul mot pour ordonner d'invoquer les anges et les saints afin d'obtenir leur intercession; de plus, vous n'avez dans l'Écriture aucun exemple de cela. Car on trouve que les bons anges ont parlé avec les Pères et avec les Prophètes; mais aucun n'a jamais été prié par eux d'intercéder » (p. 201-202).

Le protestantisme moderne reconnaît que les abus du culte catholique des saints sont moins criants. Il a parfois moins de réticence pour élargir la communion des saints de la terre au ciel et par suite pour reconnaître une intercession des bienheureux qui est, d'ailleurs, beaucoup moins impétration que « sympathie » et louange au nom des autres. Mais il maintient le refus d'invoquer les saints, la louange pour la grâce qui les a sauvés et sanctifiés constituant, avec l'imitation de leurs vertus, le seul « culte » qui soit légitime à leur sujet. Il trouve fausse et dangereuse la pensée qu'un saint ait plus de raison d'être exaucé au ciel que sur la terre, et que certains aient plus de pouvoir que d'autres. Mais surtout, Jésus-Christ leur apparaissant toujours comme le seul intercesseur véritable, toute prière doit s'effacer en réalité devant la sienne qui nous est acquise sans l'intervention d'aucun médiateur.

Sur la théologie protestante de l'intercession, consulter, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales* de 1967, l'étude de J. de Baciocchi sur *La crise du 16e siècle*, et celle du pasteur Marc Lods sur *L'intercession dans le protestantisme actuel*. — Voir aussi P.-Y. Émery, *L'unité des croyants au ciel et sur la terre* (Taizé, 1962), et surtout D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Berlin, 1930; 3e éd., 1960.

4. Théologie de l'intercession. — Que ce soit sous forme de controverse ou, au contraire, de dialogue œcuménique, la théologie catholique de l'intercession s'est précisée et développée en fonction de ces objections graves et profondes. Celles-ci, comme il arrive souvent, portaient davantage sur la doctrine courante du catholicisme, exprimée dans les pratiques, ouvrages de dévotion, ou théologie de seconde et troisième mains, que sur la théologie des Pères ou de la grande époque médiévale. C'est à celle-ci qu'aura recours le bref exposé qui suit. Mais d'abord à la doctrine définie ou officielle de l'Église.

1° Doctrine de l'Église. — C'est bien au protestantisme des réformateurs que s'oppose le concile de Trente. Il appuie toute sa doctrine sur la tradition la plus ancienne de l'Église qui s'exprime dans les coutumes immémorialement et universellement approuvées, sur les Pères et les conciles antérieurs. Et cette doctrine tient en peu de mots : les saints dans le ciel intercèdent pour les hommes; il est bon et utile de les invoquer; mais leur intercession ne nous obtient rien que par la médiation de Jésus-Christ qui est notre seul rédempteur et sauveur (Session 25; Denzinger, n. 1821-1825).

Le concile du Vatican II, dans sa préoccupation œcuménique, développe plus longuement la doctrine catholique de l'intercession. C'est d'abord dans un long passage du ch. 7 de la constitution *Lumen gentium*. Ce chapitre est consacré au « caractère eschatologique de l'Église en marche et à son union avec l'Église du ciel ». Il est remarquable que dans ce texte le recours à l'intercession des saints, fondé sur leur union au Christ et à nous, apparaît avant tout comme un acte de communion fraternelle dans le Christ, comme « un témoignage authentique d'amour que nous présentons aux habitants du ciel qui tend, comme vers son terme, au Christ, couronne de tous les saints, et par lui à Dieu qui est admirable dans ses saints et glorifié en eux » (n. 50). C'est ensuite, et plus rigoureusement, à propos de la Vierge Marie qui semble être le cas suprême et typique de l'intercession. Citons le texte le plus général : « Aucune créature ne peut jamais être mise sur le même pied que le Verbe incarné et rédempteur. Mais tout comme le sacerdoce du Christ est participé sous des formes diverses dans les créatures, ainsi l'unique médiation du Rédempteur n'exclut pas mais suscite au contraire une coopération variée de la part des créatures, en dépendance de l'unique source » (n. 62).

2° Interprétation théologique. — 1) Puisque l'intercession dont nous parlons est la prière pour autrui, la notion d'intercession suppose celle de *prière de demande*, qui sera analysée et développée à l'article Prière. Le sens de la prière de demande et, par suite, de l'intercession, n'est pas de modifier la volonté de Dieu, mais d'*associer* la créature aux dons mêmes que Dieu lui fait. « Demandez et vous recevrez afin que votre joie soit parfaite » (*Jean* 16, 24). Dieu fait désirer ce qu'il veut donner afin que l'expression confiante de ce désir, de cette espérance, joue son rôle, non pas celui du mérite, mais celui de la pauvreté elle-même

quand elle est consciente et confiante et qu'ainsi ce qui nous est purement donné, cela même qui est au-delà de tout mérite, soit une réponse.

Il n'est certes pas exclu que le désir puisse porter sur des biens temporels, car comment dans la vie humaine séparer entièrement les dons de la grâce des conditions temporelles dans lesquelles se vit la grâce?

Pourtant, il est évident que l'objet propre de la prière chrétienne, c'est la grâce, le Don par excellence. Une théologie de la grâce et de la disposition à la grâce ne peut pas être complète sans une théologie de la prière. Et si la prière précède la grâce, ou du moins si elle est le premier effet de la grâce, préparant à tous les autres, supposant et réalisant déjà une certaine proximité avec Dieu, la prière pour autrui se rattache à la solidarité de tous les humains entre eux dans l'ordre de la grâce. Mais une fois précisé le sens de l'intercession dans le plan divin, il faut nous demander quel est le fondement et, si l'on peut dire, la mesure du *pouvoir* d'intercession? D'une certaine manière, la foi seule donne pouvoir à la prière, l'Évangile nous le dit. N'importe quel pécheur priant pour son frère est puissant pour obtenir ce qu'il demande. Et cependant, la charité seule unit à Dieu. Seule aussi, elle fait de mon frère un autre moi-même. Seule, elle donne à la prière pour lui une totale intensité. Au pouvoir de la foi et de l'espérance qui est le pouvoir propre de la prière, s'ajoute celui de la charité. Il ne s'agit pourtant pas d'un mérite proprement dit, encore que les théologiens l'appellent mérite *de congruo*, mais de ce qu'on pourrait appeler la réciprocité de l'amitié. Aimer d'amitié, c'est faire sienne la volonté de l'autre, et cela est réciproque. A celui qui, par amour, fait la volonté de Dieu, Dieu accorde ce qu'il demande, faisant par là, lui aussi, sa volonté, comme l'explique saint Thomas : « Quia homo, in gratia constitutus, implet Dei voluntatem: congruum est, secundum amicitiae proportionem, ut Deus impleat hominis voluntatem in salvatione alterius » (*Somme théologique*, 1ª 2ªe, q. 114, a. 6c).

L'intercession des *saints* est donc non seulement plus intense et plus effective, mais plus puissante, plus efficace que celle des pécheurs. Elle est aussi à la mesure de leur amour de charité pour les hommes. A peine a-t-on énoncé ce principe, qu'il paraît trop absolu. Dans un cas donné, un pécheur peut avoir plus de foi et d'intensité d'amour pour son prochain qu'un saint, un sentiment plus aigu de son impuissance. A vrai dire, on n'est pas saint ou pécheur comme on est savant ou ignorant, et de toute façon la valeur et la puissance actuelles d'un acte lui viennent de la grâce actuelle de Dieu. Ajoutons qu'il y a une part de charisme dans la foi qui soulève les montagnes, une part de nature aussi dans l'amour qui unit des êtres entre eux, et que vient assumer la charité.

En tout ce que nous venons de dire, il ne s'agit encore que de la théologie de l'intercession des vivants au cœur même de l'Église militante. C'est tout un aspect capital de la communion des saints, du Corps mystique.

C'est ce qui faisait dire à sainte Thérèse de Lisieux (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux, 1957, p. 229) que, simple contemplative et n'ayant pas à coopérer par ses actes extérieurs à la mission de l'Église, elle était, dans le Corps de l'Église, le cœur. Elle ne disait pas, à vrai dire : je prie, mais plutôt, *j'aime* pour ceux qui combattent. C'est que la solidarité avec tous les membres du Christ était en elle un état plus qu'une addition d'actes de prière, et que l'amour divin dont elle vivait était reçu et vécu par elle comme une grâce à obtenir aux autres, à diffuser dans toute l'Église.

2) Un nouveau problème se pose, quand il s'agit de *l'intercession des saints après leur mort*. Ce problème est connexe à celui de la vie des âmes en Dieu entre le temps de la terre et celui qui commencera à la Parousie, autrement dit, pour employer le vocabulaire de O. Cullman, durant le « temps de l'Église ». Nous ne pouvons admettre que ces âmes soient sans existence jusqu'au jour de la résurrection, et, si elles sont saintes, elles sont déjà en Dieu. Mais cette résurrection, elles l'attendent; elles sont donc inachevées dans leur être et dans leur bonheur. A vrai dire, le mot « attendre » semblerait signifier qu'elles sont encore dans le temps. Or, c'est par son union au corps, uniquement, que l'âme est dans le temps. Cela ne veut pas dire qu'elle ne soit dans aucune durée et que se séparer de son corps par la mort se fasse dans le même instant que le retrouver par la résurrection. Il y a donc pour chaque être humain, ne disons pas un temps, mais un état intermédiaire entre sa mort et la fin des temps. Comment penser que dans cet état de participation à la lumière et à la gloire du Christ, les saints « qui sont dans la Patrie » se désintéressent de la terre? « S'il est vrai que la prière pour autrui vient de la charité, plus parfaite est la charité des saints qui sont dans la Patrie, plus ils prient pour ceux qui sont *in via*; et plus ils sont unis à Dieu, plus aussi leur prière est efficace » (*Somme théologique*, 2ª 2ªe, q. 83, a. 11c).

Y a-t-il aussi, entre cet état et la vie des êtres humains sur la terre, des relations de coexistence, de connaissance et d'amour? Certains Pères de l'Église, et saint Augustin en était, ont, il est vrai, pensé que les âmes échappées à leur corps sont entièrement coupées de tout ce qui se passe sur la terre, uniquement plongées en Dieu et dans la contemplation bienheureuse des essences éternelles. Mais d'autres, et saint Thomas cite saint Grégoire le Grand pour le suivre entièrement, ont affirmé que les bienheureux voient en Dieu ce qui les concerne sur la terre. Saint Thomas ne pense pas qu'on puisse appeler béatitude un état où l'on ignorerait ce qui nous touche, les pensées qui vont vers nous, et ce que deviennent les êtres que nous avons aimés. « Il ne manque à aucun bienheureux de connaître dans le Verbe tout ce qui le concerne » (3ª, q. 10, a. 2; cf *Supplementum*, q. 72, a. 1). Ceux qui, sur la terre, ont vécu de charité universelle, dont les liens avec le prochain étaient non seulement de nature mais de grâce, dont l'existence terrestre fut vouée au salut des âmes, à l'œuvre de l'Église, ne seraient pas heureux dans leur béatitude s'ils ne portaient pas encore en eux ce monde auquel ils se sont donnés et s'ils ne pouvaient rien pour lui.

Cela veut dire avant tout, et ici nous citons Calvin lui-même, « que par continuels désirs ils demandent l'accomplissement du royaume du Christ, auquel est contenu le salut de tout fidèle » (lettre au cardinal Sadolet, dans *Opera omnia*, t. 5, coll. Corpus reformatorum 33, Brunswick, 1866, col. 385). Nous ne craignons pas d'ajouter qu'ils continuent à participer aux événements de nature et de grâce par lesquels se déroule dans le temps l'histoire du Royaume, soit à l'appel de ceux qui les invoquent, soit par le mouvement spontané d'un cœur encore lié à tout ce à quoi ils s'étaient donnés sur la terre. C'est du plus petit des bienheureux qu'est vrai le mot de sainte Thérèse de Lisieux : « Je veux

passer mon ciel à faire du bien sur la terre ». Ainsi, les âmes, « inachevées » parce que dépouillées de leur corps, demeurent tournées dans leur être même vers la terre; elles sont encore engagées dans l'histoire. C'est tous ensemble que bienheureux et habitants de la terre vont vers la fin de l'histoire sous la conduite du Christ.

3) *Intercession du Christ.* — Le fondement de tout ce que nous venons de dire est l'idée de la continuité entre l'existence terrestre et celle de l'au-delà. Or, avant même de l'appliquer aux saints, elle vaut pleinement pour le Christ. Tout ce qu'il fait dans son état de résurrection est enraciné dans ce qu'il a fait sur la terre, dans sa vie et dans sa mort. L'action du Christ glorieux puise toute sa force dans son sacrifice terrestre. Et cette action, avant d'être une toute-puissante communication de grâce et de vie, est elle-même une intercession : « Il intercède pour nous » (*Rom.* 8, 34); « il est toujours vivant pour intercéder en notre faveur » (*Héb.* 7, 25).

Intercession, puisque véhémente expression de son désir de salut pour chacun de nous. Vraiment toute-puissante, puisqu'il est le Fils Bien-aimé et que toute sa vie terrestre a été au sens le plus fort du mot expiatrice pour tout péché, méritoire de tout bien, pour l'ensemble de l'humanité comme pour chacun de ses membres. Mais voilà que semble s'écrouler la signification de toute autre intercession! Que pourrait-elle obtenir qui ne soit déjà obtenu? Et si l'on veut distinguer entre la cause même du salut qui est le sacrifice du Christ et l'application de cette cause à chacun de nous, à chacune des situations dans lesquelles nous nous trouvons, quel ami plus proche de nous ou plus anxieux de notre bien, plus miséricordieux, invoquerions-nous plutôt que le Christ lui-même, pour que le salut de tous devienne, concrètement, aujourd'hui, le nôtre? Surtout si l'on pense qu'adressée au Christ, l'invocation n'est autre chose que l'expression même de notre foi et de notre confiance en ce qu'il a fait pour nous?

C'est en faisant droit à ces exigences du rôle primordial du Christ qu'une théologie de l'intercession peut prendre toute sa dimension.

Tout d'abord, il est évident qu'en parlant de la vie terrestre d'un chrétien et de la charité qui peut l'animer, nous avons parlé d'une vie dont le Christ lui-même est le principe. C'est lui-même qui vit dans le chrétien, qui y continue, qui y achève « ce qui manque à sa Passion » (*Col.* 1, 24), lui, Chef glorieux dans ses membres encore terrestres. Que la grâce du Christ soit le principe même de toute grâce n'enlève pas la liberté ni par suite la valeur méritoire de nos actes. Mais, en revanche, que nos actes les plus surnaturels soient vraiment les nôtres n'empêche aucunement qu'ils soient d'abord ceux du Christ en nous.

C'est bien encore sur l'œuvre du Christ qu'est fondée, enracinée toute œuvre bonne, toute charité, toute solidarité d'amour avec les hommes, toute communion de volonté avec Dieu. Et nul n'est exaucé que le Christ ne soit d'abord exaucé à travers lui. Bien plus : nul n'intercède, que ce soit sur la terre ou au ciel, sinon par une participation personnelle et libre à l'intercession même du Christ. De même que nul ne coopère au salut des hommes, par quelque ministère et action que ce soit, sinon par une participation libre et volontaire à l'action actuellement salvatrice du Christ.

Pour parler le langage de saint Paul, c'est dans l'Esprit du Christ qui diffuse la charité dans nos cœurs, que nous crions « Abba, Père », et que nous prions (*Rom.* 8, 15). Bien plus, non seulement « l'Esprit de Dieu se joint à notre esprit pour attester que nous sommes fils de Dieu » (8, 17), mais « l'Esprit vient au secours de notre faiblesse; car nous ne savons que demander pour prier comme il faut; 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 vues de Dieu » (8, 26-27).

S'il est impossible que l'Esprit intercède au sens où cela voudrait dire demander, puisqu'il est Dieu lui-même, il peut toutefois désirer, vouloir pour nous, et surtout il peut inspirer notre prière, notre intercession par une communication de ce qu'il inspire lui-même à l'âme humaine du Christ.

On aura remarqué les derniers mots du texte cité : de nous-mêmes, nous ne savons pas ce qu'il faut demander. L'inspiration même du désir qui jaillit pourtant de notre besoin, de notre cœur, de notre contact avec la misère et le besoin d'autrui, vient du Christ par son Esprit. Ce n'est pas à plus miséricordieux, à plus facile d'accès que le Christ que nous avons recours quand nous avons recours aux saints. Mais à une manifestation humaine, et toute proche de nous, de cette miséricorde, de cette facilité d'accès.

Invoquer un saint, c'est invoquer le Christ qui vit, agit et prie en lui. Le saint ne peut rien demander que par le Christ, seul véritable intercesseur. Bien plus, aucune invocation comme aucune assistance ne dispense personne de cet acte de foi, de confiance et d'amour par lequel on fait sien le salut du Christ et qui ne s'adresse qu'au Christ. Quant aux biens terrestres qu'il est tout autant permis de demander que de désirer, ils ne sont des *dons* de Dieu que par leur lien avec notre salut total et les saints ne nous les obtiennent jamais qu'au nom du Christ et par lui, comme le disaient saint Pierre et saint Jean après avoir guéri le boiteux de la Belle Porte du temple : « Car il n'y a pas d'autre nom au ciel et sur terre par lequel il nous faille être sauvés » (*Actes* 4, 12).

S'il est vrai que les « œuvres » des saints, fondement de leur puissance d'intercession, ne valent que par la charité, et que cette charité leur vient tout entière du Christ, rien n'empêche de penser qu'il y ait des degrés parmi eux. Et s'il est vrai qu'il y a une continuité entre la vie terrestre et la vie céleste, rien n'empêche qu'il y ait une diversité dans ce que les saints prennent en charge et en souci. C'est ce qui fonde l'idée de *patronage* attribué à certains saints, encore qu'il faille se garder de laisser s'infléchir une telle idée vers tout un système assez ridicule de « spécialisation » des saints.

Cette théologie de l'intercession vaut tout autant pour la *Vierge Marie* que pour les autres saints. Il n'y a aucune différence à mettre entre son rôle et celui des autres en ce qui concerne sa dépendance par rapport au mérite et à l'intercession du Christ. Ni sa charité, ni ses « œuvres », ni son actuelle intercession ne dépendent moins de la grâce du Christ et de son inspiration. La différence est que nul autre n'a, comme elle, été uni au Christ dans les actes mêmes qui ont fait notre salut. De nul autre l'intercession n'est aussi inséparablement unie à celle du Christ. De là son universalité, sa puissance. Mais si la volonté de salut du Christ se communique à elle et s'y exprime sous la forme convaincante et émouvante de la pitié maternelle, il n'y a pas d'autre source à cette pitié que le cœur même du Christ

auquel aucun autre saint ne nous fera si parfaitement accéder.

C'est dans ce sens que Marie, dans sa fonction d'intercession, est le type même de l'Église. Sans se séparer d'elle dans sa prière, car il n'y a pas d'intercession isolée. Quelle que soit la grâce particulièrement demandée par tel ou tel pour tel ou tel, c'est le Royaume de Dieu pour tous qu'à travers cela, dans le Christ et par le Christ, chacun demande premièrement. C'est le faisceau de toutes les prières que le Christ réunit en lui pour en faire un seul cri vers le Père. Ce qui s'exprime d'une manière visible, objective et comme sacramentelle dans la louange et l'intercession liturgiques de l'Église. « Comme sacramentelle » est un mot trop faible quand cette liturgie atteint son point culminant dans l'Eucharistie. C'est là que se rend présente dans le temps et sur la terre l'intercession toujours actuelle du Christ; c'est là qu'elle s'incorpore toutes les intercessions des hommes sur la terre et tout ce qui les fonde, qui est l'œuvre humaine quotidienne animée de foi, d'espérance et de charité.

Dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin, la doctrine de l'intercession des saints est étudiée *ex professo* à propos de l'eschatologie (*Somme théologique*, *Supplementum*, q. 72). Mais c'est à propos du sacerdoce, de la médiation du Christ et du culte qu'on lui doit (3ª, q. 21-22, 25-26), de la vision béatifique (1ª, q. 12; 3ª, q. 10), du mérite (1ª 2ae, q. 114, a. 6) et de la prière en général (2ª 2ae, q. 83, surtout a. 11) que l'on trouve les éléments complets d'une doctrine nulle part entièrement synthétisée.

Les principaux commentateurs de la *Somme* sont à consulter; parmi eux, François Suarez est caractéristique d'une théologie post-tridentine : voir *De religione*, traité 2, livre 2, ch. 8-9; traité 3, livre 1, ch. 6, n. 19, dans *Opera omnia*, éd. Vivès, t. 13, Paris, 1859, p. 281-292 et 465; — traité 4 *De oratione*, livre 1, ch. 10-11, et 13-14, *ibidem*, t. 14, p. 35-51 et 53-57; — aussi *Defensio fidei catholicae... adversus anglicanae sectae errores*, livre 2, ch. 7-9, *ibidem*, t. 24, p. 150-168.

Parmi les nombreux controversistes du temps de la réforme, voir par exemple Jean Eck † 1543, *Enchiridion locorum communium adversus lutteranos* (Landshut, 1525); — S. Pierre Canisius † 1597, *De Maria Virgine incomparabili*, livre 5 (Ingolstadt, 1577; cf DTC, t. 2, col. 1527-1528); — S. Robert Bellarmin † 1621, *Disputationes*, 7ª controversia generalis De Ecclesia triumphante, livre 1, ch. 12-20 (*Opera omnia*, éd. Vivès, t. 3, Paris, 1870, p. 167-197).

Dans la théologie contemporaine, on a étudié la théologie de l'intercession à propos du rôle actuel de Marie; la bibliographie en est immense. Quand à l'intercession en général, voir les art. de P. Séjourné et de B. Kötting cités *supra*, col. 1862, à quoi on ajoutera deux autres art. publiés dans le *Bulletin de la Société française d'études mariales* de 1967 : B. Fraigneau-Julien, *Théologie de l'intercession*, p. 45-56, et M.-J. Nicolas, *Théologie de l'intercession mariale*, p. 57-70. — Cf du même auteur, VSS, t. 58, 1939, p. 129-166. — É. Lamirande, *La communion des saints*, coll. Je sais, je crois, Paris, 1962.

5. **Intercession et vie spirituelle.** — Il est de foi que les saints intercèdent pour nous et qu'il est louable de les invoquer. Mais il n'est pas formellement dit par les conciles que cette invocation est nécessaire pour le salut. En tout cas, elle tient une place plus ou moins explicite dans la vie spirituelle. Le besoin de s'adresser directement et uniquement à Jésus-Christ, la gêne que peut être le passage vers lui par quelque intermédiaire, ne signifient pas forcément le rejet du dogme de la communion des saints, de leur intercession, de la valeur des prières qu'on leur adresse. De toute façon, il y a une manière vraiment « spirituelle » de s'adresser aux saints. Et l'on ne veut pas parler seulement du dépassement des anthropomorphismes et même des superstitions qui ont souvent menacé le culte populaire : l'invocation des saints fait partie de toute une attitude spirituelle à leur égard qui s'approfondit à mesure que s'approfondit la vie spirituelle.

Méditation de leurs exemples, louange à Dieu pour sa grâce qui triomphe en eux (selon le mot si remarquable de Luther disant, à propos de Marie, que ce qui importe et ce qu'il faut contempler et louer, c'est moins Marie elle-même que le regard de Dieu sur elle), mais aussi amitié spirituelle, communion d'âme avec eux, commencement dès cette terre de cette « vie ensemble » de tous ceux en qui vit la grâce du Christ (cf Vatican II, *Lumen gentium*, n. 50). C'est de cet « échange » véritable entre l'Église de la terre et celle du ciel que jaillit spontanément la supplication d'en bas et l'intercession d'en haut. Et l'on comprend alors que, si chaque bienheureux a quelque chose à obtenir pour ses frères de la terre qui lui soit propre, c'est cette grâce même, cette forme de la grâce qui a modelé son âme et à laquelle il a été fidèle (cf saint Jean de la Croix, *Vive flamme*, str. 2, vers 2, qui parle de ces personnages « dont la vertu et l'esprit devaient se répandre en la succession de leurs enfants »; trad. Lucien-Marie de Saint-Joseph, *Œuvres spirituelles*.., t. 2, Paris, 1947, p. 997).

D'ailleurs, une telle manière de faire appel à l'intercession des saints stimule notre propre intercession.

Plus la vie spirituelle est intense, plus s'accroît, avec la communion à Dieu, le souci des autres hommes et de leur salut. S'il est bien vrai que la contemplation de Dieu fait souvent disparaître de l'attention expresse le détail des besoins pour lesquels on prie, il est bien rare que la rencontre, sous quelque forme que ce soit, fût-ce par la simple méditation, des besoins et des misères humaines, ne suscite pas un élan vers Dieu, pour que sa lumière et sa grâce soient données où elles manquent, pour que son secours se manifeste où le mal triomphe. Prier pour autrui ne se fait pas toujours par des actes spéciaux mais d'une manière constante au fur et à mesure qu'on pense à autrui et qu'on fait quelque chose pour lui. Si l'on était très purement uni à Dieu, très détaché de ses propres désirs, très sensible à l'action de l'Esprit, on ne désirerait plus rien (selon le mot de sainte Thérèse de Lisieux), du moins d'une certaine façon. Mais il ne faut jamais séparer l'intercession et tout le dynamisme de la vie spirituelle. Elle n'est qu'un effet de l'union au Christ, de la vie théologale intense. Elle n'est qu'une suppléance à ce qu'on ne peut pas faire par soi-même ou seul. Et cet appel qu'est la prière à l'action transcendante de Dieu, n'ayant pas d'autre sens que de coopérer à cette action au moins par le désir et par la foi, s'accompagne forcément d'une disponibilité totale à faire ou à subir tout ce qui pourra servir au salut de ceux pour lesquels on prie.

Marie-Joseph Nicolas.

INTÉRIEUR DE JÉSUS. — 1. *Dans le sillage de Windesheim.* — 2. *Autour de l'Oratoire de Jésus.* — 3. *Chez Olier.* — 4. *Après Olier.*

1. **Dans le sillage de Windesheim.** — L'expression *intérieur de Jésus* figure dans divers écrits spirituels des Pays-Bas, à commencer par ceux de Hadewijch et ceux de Jean Ruusbroec. Une liste de

références est donnée par S. Axters dans son article *Over Christus' Binnenste* (dans *Verslagen en Mededelingen van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Taal en Letterkunde*, Gand, 1958, p. 225-241). Il insiste spécialement sur Jean van Leeuwen † 1378. Chez ce dernier, la considération de l'*intérieur de Jésus* est intermédiaire entre l'attention à son humanité souffrante et une dévotion sans images. Elle achemine à la contemplation face à face de la gloire de Dieu, dans le pur miroir de la divinité (S. Axters, *Jan van Leeuwen. Een Bloemlezing uit zijn werken*, Anvers, 1943, p. 103). Telle est aussi la pensée de Rodolphe de Biberach † 1360; l'*intérieur de Jésus* n'évoque nullement pour lui la psychologie du Christ : il s'agit de ce que l'humanité du Christ révèle, mais qui demeure néanmoins essentiellement invisible, à savoir sa divinité (*De septem itineribus aeternitatis*, parmi les *Opuscula* de saint Bonaventure, t. 2, Venise, 1611, p. 373-374). De Jean van Leeuwen on rapprochera encore Gerlac Peters † 1411, pour qui, « entre la divinité et l'humanité, l'esprit est comme plongé dans l'*intérieur de Jésus* » (*Ignitum cum Deo colloquium*, ch. 35, Cologne, 1616).

Par la suite, l'expression *intérieur de Jésus* met l'accent, tantôt sur sa divinité, — ainsi Hendrik Mande † 1431 (cf DS, t. 7, col. 222-225) —, tantôt sur son humanité; ainsi Thomas Hemerken a Kempis † 1471 pour qui le coup de lance dans le côté de Jésus donne accès « ad intima Redemptoris » (éd. M. J. Pohl, Fribourg-en-Brisgau, t. 5, 1902, p. 198; cf t. 2, 1904, p. 176). Ces mots évoquent plus spécialement l'affectivité du Christ. Sous cette forme, l'intérêt pour l'*intérieur de Jésus* se manifeste en particulier dans les méditations de la Passion. Il rejoint l'attention portée au Cœur de Jésus, non seulement dans les Pays-Bas, mais déjà aussi dans des contrées variées. On ne reviendra pas sur ces formes de piété mentionnées par les articles Cœur (Sacré) (DS, t. 2, col. 1026) et Dominique de Prusse (t. 3, col. 1541).

2. **Autour de l'Oratoire de Jésus.** — On sait à quel point l'intérêt pour l'intériorité grandit dans la première moitié du 17e siècle. En philosophie, le *cogito* provoque à la réflexion la génération issue de Descartes. Les théologiens s'interrogent davantage sur l'âme de Jésus et les répercussions que causa l'incarnation dans ce que nous appelons la psychologie du Christ. C'est précisément le sujet que Pierre Coton † 1626 propose à « l'âme dévote » en son « intérieure occupation ». Elle dira à l'âme du Christ : « En mémoire de toutes ces éminentes actions de votre intérieur.., par toutes les appartenances de votre incarnation, je vous supplie de remercier pour moi celui auquel vous êtes unie » (*Intérieure occupation d'une âme dévote*, Paris, 1609, ch. 2, n. 7). L'Oratoire de Jésus, dont la vocation est d'honorer le Verbe incarné, est spécialement attentif aux « actions intérieures et spirituelles de l'âme de Jésus traitant avec Dieu » (Bérulle, *Vie de Jésus*, Paris, 1627, ch. 29). Il s'interroge en particulier sur les sentiments et souffrances intérieures de Jésus pendant sa Passion. Louis Chardon † 1651 développera bientôt ce thème avec une ampleur sans pareille (cf DS, t. 2, col. 498-503).

Ce qui dans le Christ est caché suscite une spéciale curiosité dont Pierre de Bérulle † 1629 est conscient; il la justifie par l'opportunité d'honorer ce qui ne l'a pas encore été suffisamment, faute d'être connu. Pour Charles de Condren † 1641, « les mystères cachés sont beaucoup plus divins et adorables (que ceux qui sont déjà) représentés dans l'Église » (*Sermons et conférences de Bérulle, Condren et Du Val aux carmélites*, inédit, p. 81). Car le fils unique « communique avec son Père (par) sa vie inconnue » (p. 82). Et la résurrection, qui rend le Christ invisible, est « la consommation de l'humanité sainte de Jésus en Dieu » (p. 131). Le même Condren explique comment les martyrs et les saints en leur diversité ont manifesté « toutes les sortes de voies et de vies » qui étaient déjà en l'âme du Christ (p. 210-211).

Bérulle ne parle pas de l'*intérieur* de Jésus, ni de l'*intérieur de Marie*, mais du *Cœur* de Jésus et du *Cœur* de Marie. Bien que Coton ait déjà fait mention de l'*intérieur* de Jésus (cf *supra*) ainsi que Guillaume Gibieuf † 1650 (*La vie et les grandeurs de la très Sainte Vierge Marie, Mère de Dieu*, Paris, 1637, 2e partie, p. 45), les expressions *intérieur de Jésus* et *intérieur de Marie* sont plutôt caractéristiques de J.-J. Olier. Il pense emprunter la première à saint Ambroise (*In Lucam* v, 43, PL 15, 1648a; cité dans *Mémoires*, t. 1, p. 309); il est cependant évident que le mot d'Ambroise, dans le contexte spirituel qu'on vient d'esquisser, fournit tout au plus à une pensée qui vient de Bérulle et de Condren une expression autour de laquelle elle va pouvoir se cristalliser.

3. **Chez Jean-Jacques Olier** † 1657. — Après quelques signes avant-coureurs (*lettres* 40 et 41, éd. E. Levesque, Paris, 1935), l'*intérieur de Jésus* est mentionné clairement pour la première fois dans une lettre du début de 1642 (*lettre* 88). Les *Mémoires* (inédits) lui consacrent de nombreuses pages à partir du mois de mars de la même année, en se référant à des expériences spirituelles légèrement antérieures. De celles-ci la correspondance ne fait pas état. Elle montre cependant qu'à l'époque la pensée de l'*intérieur de Jésus* hante l'esprit de J.-J. Olier (*lettres* 87, 88, 92, 426). Dès l'automne, l'expression devient beaucoup moins fréquente dans les lettres comme dans les *Mémoires*. L'idée n'est certes pas abandonnée. Mais, semble-t-il, l'émotion de la découverte s'apaise, tandis que l'assimilation et l'approfondissement se poursuivent : les dernières lettres et les œuvres imprimées en 1656 et 1657 parlent de la vie intérieure de Jésus en termes plus satisfaisants que les *Mémoires*. Et les disciples continueront ce travail de décantation théologique.

Les *Mémoires* sont donc pour notre sujet d'un intérêt primordial. Ils permettent d'atteindre la pensée dans son jaillissement. Ils en trahissent même les substructures psychiques avec un réalisme qui en fait pour la psychologie religieuse un document d'une rare valeur. Ils font ainsi remarquer des ambiguïtés latentes chez plus d'un prédécesseur de J.-J. Olier, de Thomas a Kempis à Coton et Condren, et montrent l'opportunité d'une critique théologique de la notion d'*intérieur de Jésus*. Mais il serait injuste de demander aux *Mémoires* plus que des intuitions; leur but n'est pas la réflexion; J.-J. Olier lui-même est parfaitement conscient de leurs limites et s'exprime autrement lorsqu'il écrit pour un correspondant ou pour la publication.

1° *Qu'est-ce que l'intérieur de Jésus?* — Il est constitué par les « sentiments et dispositions » (t. 1, p. 135) de Jésus, par ses « mouvements et inclinations » (t. 1, p. 295; = *Mémoires*, tome et page).

Détaillons un peu. D'abord, vis-à-vis du Père, l'*intérieur de Jésus* comprend ses « lumières et son amour » (t. 3, p. 29). Trois termes reviennent souvent

pour évoquer « les opérations intérieures du Fils de Dieu à l'égard du Père » (t. 2, p. 97), ceux d'amour, de respect, de louange. L'amour tient certainement la première place. Mais c'est au sujet de la louange que J.-J. Olier paraît le plus personnel : l'*intérieur de Jésus* est une « source sainte et magnifique qui comprend des abîmes inépuisables de louange, d'honneur et de respect à Dieu, dont nos redites ne sont que de légères expressions » (t. 1, p. 309).

Méritent une mention spéciale les « souffrances intérieures du Fils de Dieu » (t. 1, p. 259). Cependant, elles ne sont pas incompatibles avec les sentiments d'amour et de louange : son sacrifice est l'expression même de son amour : il s'offre « en hostie de louange » (cf t. 2, p. 47).

L'*intérieur de Jésus*, ce sont encore ses « opérations intérieures » à l'égard du prochain.

« Elles ne peuvent se raconter. Qu'est-ce que l'amour presque infini du Fils de Dieu envers sa Mère n'a point opéré de merveilles, d'illustrations, révélations et autres communications en son cœur! Ces opérations seules d'une année et d'un mois composeraient des volumes. Qu'est-ce qu'il n'a point fait dans celui de saint Joseph, de saint Jean.., dans tous les cœurs de ceux qui ont écouté ses apôtres et ses disciples?... Qui y a-t-il qui puisse raconter ce qui se passe en un instant dans le Cœur de Jésus et qui, par conséquent, pourra redire ce qui s'y est passé l'espace de trente-quatre années? » (t. 2, p. 97).

« L'espace de trente-quatre années », dit J.-J. Olier. En effet, comme beaucoup de ses contemporains, il n'envisage pas dans la vie intérieure de Jésus de développement. « Notre Seigneur, en son *intérieur*.., au moment de sa conception, était dans la perfection de sa gloire » (t. 2, p. 399).

Non seulement il connaissait les actions et mystères qu'il devait opérer, mais encore « l'étendue de son divin *intérieur* est telle qu'il comprend tout le possible pour la gloire du Père, qu'il vient exécuter lui-même en la personne des chrétiens » (t. 2, p. 333), par exemple, le désir de « prêcher partout à la fois », celui de souffrir davantage encore, etc.

Cette rapide revue suffit à montrer que la notion d'*intérieur* ne fait pas appel à des concepts philosophiques et ne se situe qu'au niveau de la psychologie. Un terme est synonyme et reprend parfois celui d'intérieur, on l'a peut-être remarqué, celui de *cœur*. C'est le cœur au sens large du début du 17e siècle, qui n'est pas plus l'organe de l'amour que des autres sentiments et dispositions. Cf DS, t. 2, col. 2300-2307.

Du point de vue de la théologie, nous remarquons que l'*intérieur* de Jésus ressortit à sa nature humaine; car il possède un commencement dans le temps, la conception du Christ; il est le lieu de souffrances, comme de sentiments de respect, qui ne conviennent qu'à la créature. Surtout, il est don de l'Esprit Saint (t. 1, p. 313).

Pourtant, « l'*intérieur* du Fils de Dieu est tout divin » (t. 2, p. 289). L'expression désignerait-elle donc aussi la divinité cachée, la Personne du Verbe? Mais confondre l'âme humaine de Jésus et la présence en lui du Verbe serait de l'apollinarisme. J.-J. Olier s'en garde bien : l'horizon des *Mémoires* est moins métaphysique que psychologique; ils envisagent moins l'union hypostatique que ses conséquences dans la pensée du Christ; celle-ci est déjà illuminée par la vision béatifique, alors que son corps n'est pas encore glorifié. C'est en cela que consiste la relation particulière de l'*intérieur* de Jésus à sa divinité.

Cette relation a deux conséquences. La première est « l'étendue » de cet intérieur de Jésus : sa science, son amour, ses opérations, sa souffrance, ont une ampleur surhumaine, à l'image de l'infinité divine. La seconde est le caractère caché de l'*intérieur* de Jésus. Il n'est connu que par un privilège tout à fait spécial (t. 1, p. 309). Nous comprenons que cette obscurité n'est pas due seulement à la discrétion des évangélistes; elle est l'*aura* du mystère gracieusement révélé.

L'imagination vive de J.-J. Olier présente d'une manière concrète (inspirée par l'iconographie du temps) la découverte émerveillée de l'*intérieur de Jésus* comme une « vision » : « Je voyais ces louanges comme des nuages de lumière et de feu dans cet *intérieur* de mon Maître, beau à merveille et ravissant. Je le voyais, cet *intérieur*, tout lumineux et enflammé, comme ces cieux qu'on représente pour figurer le paradis » (t. 1, p. 319).

Naturellement, ni les lettres, ni les œuvres imprimées ne soulignent le caractère caché de l'*intérieur* de Jésus et ne font état d'une expérience personnelle de leur auteur. Et la méthode d'oraison de J.-J. Olier invite chacun, au premier point, à adorer l'*intérieur* de Jésus ou du moins telle ou telle vertu qui y réside éminemment.

2° *Participer à l'intérieur de Jésus.* — La raison d'être des chrétiens est d'imiter le Christ. Quelques-uns reproduiront son exemple quant à « l'extérieur » et quant à « l'intérieur ». Ainsi saint Jean. Ainsi encore ceux qui suivent la voie des conseils. Mais la loi que tous ont à observer, notamment le premier commandement qui est l'amour, concerne principalement « l'intérieur » : « Il nous faut être semblables à lui, non à l'extérieur, comme né d'une Vierge.., passé en Égypte, mort sur une croix... Mais il nous faut être conformes à lui en son âme, et tellement conformes que ce ne soit qu'un même *intérieur* et une même âme.., la même en sentiments et dispositions, en pensées, en tout, si bien que son *intérieur* soit appelé Christ » (t. 1, p. 321). En particulier, J.-J. Olier souhaite pouvoir louer le Père, le cœur tout rempli des sentiments du Christ.

Dans l'oraison, selon l'ordre proposé par J.-J. Olier, la participation ou « communion » à l'*intérieur* de Jésus constitue le second point (*lettre* 255). Elle peut être si étroite qu'elle se présente comme une identification : « Je sentais n'être pas et je sentais Notre Seigneur *intérieurement* tenir ma place. J'avais l'extérieur de ce que je suis, mais l'*intérieur* de ce que je ne suis pas » (t. 2, p. 193). Cette fusion dans le Christ est parfois évoquée par l'image traditionnelle du fer incandescent qui se confond avec le feu où il est plongé *(ibidem)*. Mais J.-J. Olier préfère la comparaison avec l'Eucharistie qui exprime plus fortement encore la substitution de l'*intérieur* de Jésus à celui du fidèle, « comme les hosties sacrées dont l'extérieur demeure toujours le même pendant que l'*intérieur* et le dedans est tout changé et consommé en Jésus-Christ » *(ibidem)*.

J.-J. Olier se plaît à souligner le rôle de l'Esprit Saint : c'est lui qui rend l'âme conforme à celle de Jésus, qu'il s'agisse de cette première ressemblance opérée en tout baptisé, qu'il s'agisse de cette assimilation si parfaite qu'elle identifie au Christ.

La participation à l'*intérieur* de Jésus atteint son plus haut degré en Marie : « Rien n'est plus semblable à Jésus que Marie » (t. 1, p. 135). Car l'Esprit « venait pour répandre en son âme de semblables sentiments et dispositions à celles de son Fils » (t. 2, p. 279). Il est possible d'ailleurs que les réflexions de J.-J. Olier sur l'*intérieur* de Jésus aient d'abord eu pour objet plus précisément la relation de Jésus à Marie, lorsqu'elle

le portait en elle, sujet qui était depuis Bérulle cher à la piété oratorienne.

3° *L'Église manifeste l'intérieur de Jésus.* — 1) J.-J. Olier pense que son époque se signalera par une connaissance nouvelle de l'*intérieur de Jésus* qui augmentera beaucoup la dévotion (t. 1, p. 197). Il invite en particulier à le découvrir à travers les saints de l'ancienne et de la nouvelle Alliance. Car les figures de l'Écriture sont riches de sens.

Ainsi en Job transparaît le Christ douloureux (t. 1, p. 265). Les plaintes du sage, en même temps qu'elles évoquent sa propre souffrance intérieure, trahissent le « délaissement » du Christ sur lequel les Évangiles sont si discrets. Le Christ se profile surtout à travers David. Les sentiments de celui-ci s'expriment dans les psaumes, ces psaumes inspirés par l'Esprit Saint qui deviendront la prière du Christ lui-même. En nous dévoilant l'âme du Roi-Prophète, ils nous font connaître en même temps celle du Christ. « Notre Seigneur... donne (à son Église) ce grand prophète pour lecture perpétuelle, afin de (la) conformer à ses sentiments » (t. 1, p. 315).

2) Dans les saints de la nouvelle Alliance, nous discernons aussi les reflets de l'*intérieur* de Jésus.

Marie le reproduit intérieurement d'une manière invisible. Jean-Baptiste, les apôtres, saint François, saint Dominique (t. 2, p. 333) et bien d'autres, manifestent ce qui en Jésus demeure caché. Ils marquent « en leur extérieur ce qui se passe en son *intérieur*, n'y ayant rien dedans l'Église qui ne soit premièrement en Jésus-Christ et encore mille fois davantage. Car il n'y a de force dans les martyrs, de sainteté dedans les prêtres, de zèle dans les apôtres, de lumière dans les évangélistes et prophètes.., de lumière, piété et charité dans les évêques, de religion et sagesse dans les papes, qui ne soit renfermé en Jésus » (t. 2, p. 395).

La richesse de l'*intérieur* de Jésus est telle qu'il ne pourrait être représenté par une seule image (t. 2, p. 319). L'Église a pour fonction de déployer et de détailler en la multitude des saints les merveilles qu'il contient en lui seul. Elle « étend » (t. 1, p. 276) Jésus; et J.-J. Olier compare « l'*intérieur* de Jésus à l'âme d'un petit enfant, laquelle dans sa naissance est comprise et renfermée dans le petit espace et les limites d'un petit corps d'enfant » (t. 1, p. 305) et « se dilatera et augmentera » lors de la croissance. Cependant, toute la louange que l'Église rend à Dieu au cours des siècles ne saurait approcher de celle que le Cœur de Jésus lui adressait en un seul instant (t. 2, p. 99). L'Église est donc moins complément que manifestation, comme l'arc-en-ciel, en la détaillant, manifeste la richesse de la lumière du soleil (t. 3, p. 113).

On reconnaît l'influence d'une théologie platonicienne : il y a entre l'intérieur de chaque fidèle et l'*intérieur* de Jésus la même relation qu'entre les images et « l'Idée ». Mais J.-J. Olier n'est guère porté à l'abstraction et son imagination est plus à l'aise avec les comparaisons empruntées à l'ordre visible.

3) Le troisième point de la méthode d'oraison prépare à traduire extérieurement les dispositions de Jésus qu'on a fait siennes au second point. Car la conformité à l'*intérieur* de Jésus doit se manifester. Et les prêtres, comme vicaires du Christ, sont spécialement obligés d'entrer dans son esprit (*Écrits divers*, t. 2, p. 95).

4° *Appréciation.* — Dans la doctrine exposée, nous n'avons rien relevé que J.-J. Olier n'ait emprunté à l'Oratoire. Son originalité ne réside guère que dans certains accents qui semblent en fait sur deux points favoriser un gauchissement.

L'intérêt de Bérulle pour la vie intérieure de Jésus signifiait l'interrogation sur ce qu'est Jésus « en lui-même »; l'attirance pour ce qui est caché en lui enrichissait sa contemplation du mystère de l'incarnation du mouvement de dépassement propre à la théologie négative. Dans les *Mémoires* de J.-J. Olier, trop souvent le mystère se dégrade en secret et la théologie négative en ésotérisme : si l'*intérieur* de Jésus est peu connu, c'est qu'il n'a été vu que de rares privilégiés; c'est beaucoup moins parce que le mystère de l'incarnation confond l'intelligence. Quand celle-ci n'a plus le sentiment de ses limites, la conscience de la transcendance n'a plus pour s'exprimer que la ressource des hyperboles et des pieuses exagérations.

D'autre part, le platonisme de J.-J. Olier, si estompé qu'il soit par son imagination, ne paraît cependant pas sans risque. Dans les *Mémoires*, l'accent est mis trop unilatéralement sur l'*intérieur* de Jésus aux dépens de l'extérieur. Or, on peut penser que si le Verbe n'a pas épousé seulement une âme humaine, mais s'est incarné en une chair humaine, son corps a un rôle dans le salut.

J.-B. Saint-Jure † 1657 flaire le danger d'un tel platonisme : « Nous ne devons pas oublier le corps et l'extérieur du mystère : qui n'en voudrait prendre que l'intérieur et l'esprit se tromperait sans doute, aussi bien que celui qui, demandant un homme, se contenterait de n'en avoir que l'âme » (*L'union avec Notre Seigneur Jésus-Christ dans ses principaux mystères*, Paris, 1653, ch. 1, p. 15-16).

De même les formules des *Mémoires* relatives à l'Église pourraient être critiquées. Nous nous garderions de dire que « le christianisme consiste... en la société des âmes remplies d'un même *intérieur* que Jésus-Christ » et que par les sacrements celui-ci « se mêle lui-même dans les âmes » (*Mémoires*, t. 2, p. 427). Car l'Église n'étend pas seulement l'*intérieur* de Jésus; elle est corps du Christ. Elle a avec lui une relation à la fois d'ordre visible et d'ordre invisible. Les sacrements manifestent qu'elle n'est pas seulement l'union des âmes. Il est juste de remarquer que la piété de J.-J. Olier demeure réaliste et que ses œuvres imprimées (à partir de 1656) complètent ce qui pourrait être mal compris : elles invitent à se conformer au Christ tant extérieurement qu'intérieurement (*Vie et vertus chrétiennes*, ch. 2 et 3, etc).

Peut-être l'inconvénient du platonisme des *Mémoires* vient-il seulement du manque de rigueur de leur auteur. On a déjà signalé son incapacité d'abstraire et le débordement de son imagination qui le conduisent à se représenter de façon quasi-matérielle tant l'*intérieur* de Jésus que les relations qui lui unissent les fidèles. — Est-il le seul à encourir ce grief? Plusieurs de ses prédécesseurs y échappent-ils autrement que par leur laconisme? — Alors l'intériorité, faute d'être située par rapport au monde sensible, ne devient plus qu'un autre monde également sensible, mais imaginaire, où sont reléguées toutes les relations qui ne sont pas expérimentées dans le premier.

En dépit de ses exagérations qui prêtent le flanc à la critique, on saura gré à J.-J. Olier de la force avec laquelle il a mis en lumière un point de la pensée de l'Oratoire. Pour approfondir un sujet, ne faut-il pas le privilégier et laisser les autres à l'arrière-plan? La plupart des fidèles n'apprécient pas autant la précision et l'exactitude d'un Bérulle que la conviction et la vigueur d'un Olier.

Ses imprécisions elles-mêmes ont une contrepartie. Elles permettent de charger de sens le terme *intérieur* : pour ses disciples, il pourra évoquer, non seulement l'âme, mais aussi tout ce que saint Paul appelle l'homme intérieur. Il entr'ouvrira même les profondeurs d'intériorité qu'explore la théologie mystique. Le Christ sera le modèle « des âmes intérieures ». Cf art. HOMME INTÉRIEUR, DS, t. 7, col. 650-674.

4. **Après J.-J. Olier.** — Rappelons que pour J.-J. Olier les expressions *intérieur de Jésus* et *Cœur de Jésus* sont synonymes. En répandant le culte du Cœur de Jésus, saint Jean Eudes † 1680 a diffusé une pensée qui est étroitement apparentée et dont l'influence a déjà été signalée (DS, t. 2, col. 1032). Cette similitude rend difficile en bien des cas de distinguer ce qui est dû à Jean Eudes et ce qui vient de J.-J. Olier. Pour éviter les redites, on se limitera aux cas où l'expression *intérieur de Jésus* a été réutilisée.

Ce sont d'abord les sulpiciens qu'il faut mentionner. Alexandre de Bretonvilliers † 1671, premier successeur de J.-J. Olier, composa des offices pour les fêtes de l'*Intérieur* de Notre Seigneur et de l'*Intérieur* de la sainte Vierge (J. Grandet, *Vies manuscrites*, p. 149). Ils seront approuvés en 1668 et attireront l'attention des élèves de Saint-Sulpice sur ces dévotions oériennes. La communauté des Filles de l'*Intérieur* de la sainte Vierge, dont J.-J. Olier avait eu l'idée, fut constituée après sa mort. Mais elle n'eut qu'une existence éphémère.

Cependant l'influence de J.-J. Olier dépasse les fondations sulpiciennes. Elle se devine chez Antoine du Saint-Sacrement † 1676. Jean de Bernières † 1659 (DS, t. 1, col. 1522) fait contempler « l'intérieur de Jésus » (*Le chrétien intérieur*, Rouen, 1660, liv. 2, ch. 5, et liv. 3, ch. 5, 7, etc). Timothée de Raynier, minime, invite à communier « à l'*intérieur* de Jésus-Christ, dans son cœur divin » (*L'homme intérieur ou l'idée du parfait chrétien*, Aix, 1662, p. 149; cité par H. Bremond, *Histoire littéraire*, t. 3, p. 662). Le titre de l'ouvrage montre que le mot *intérieur* a désormais acquis une résonance qui n'apparaissait guère encore chez J.-J. Olier; il est par lui-même élogieux : « être intérieur » signifie être animé d'une vie spirituelle fervente. La source en est l'*intérieur* de Jésus. Cf Bernardin de Paris, *L'intérieur de Jésus-Christ dans l'eucharistie*, Paris, 1671.

Largement un siècle plus tard, le mot *intérieur* garde le même accent dans deux œuvres de Jean-Nicolas Grou, *L'Intérieur de Jésus* et *L'Intérieur de Marie* (rédigés en 1794, publiés à Paris en 1815). Les thèmes oériens (et bérulliens) y sont nombreux. Ils ont déjà été relevés (DS, t. 6, col. 1075). Notons seulement une importante différence de méthode ou au moins de présentation : tandis que J.-J. Olier progresse dans la connaissance de l'*intérieur de Jésus* grâce à des illuminations personnelles, Grou « conjecture » ce qu'expérimenta l'âme de Jésus, « par ce qui se passe d'ordinaire dans la vie spirituelle » (*Intérieur de Jésus*, ch. 13). Le Christ est encore le « modèle » (Avant-propos), mais le modèle connu surtout à travers ses imitations.

Michel DUPUY.

INTÉRIORITÉ. — I. *Le thème dans la Bible.* — II. *Intériorité et vie spirituelle.*

I. LE THÈME DANS LA BIBLE

Le thème de l'intériorité recouvre toute l'anthropologie et toute la spiritualité bibliques. Nous l'aborderons ici sous un seul angle, en essayant de répondre à la question suivante : quel est, en l'homme, le « lieu » de la rencontre spirituelle avec Dieu?

1. **Dans l'ancien Testament.** — Pour les auteurs de l'ancien Testament, le sujet de la rencontre avec Dieu n'est pas l'âme, mais l'homme, l'homme tout entier, avec son corps, son intelligence et son affectivité, et tout ce qui fait de lui un vivant libre et volontaire. L'anthropologie d'Israël, résolument moniste et réaliste, ignore le dualisme grec et cartésien, qui tend à opposer et à isoler en l'homme les principes matériel et immatériel, la chair et l'esprit, le corps et l'âme. Le corps, pour un israélite, n'est pas un objet qu'il possède ni un instrument étranger à son vrai moi, mais l'expression nécessaire de son être-au-monde et de sa vie personnelle. L'homme est perçu beaucoup plus comme un corps animé que comme une âme incarnée. Toutefois, cette perception très vive de l'homme comme unité indissoluble n'empêche nullement les israélites d'explorer le domaine de l'activité et de la passivité spirituelles. Les nuances qu'ils décrivent s'articulent pour la plupart autour de quatre notions-clés de l'anthropologie biblique : la *nefeš*, la *ruaḥ*, le *leb* et le *baśar*.

1° *La nefeš* (l'âme?). — Faute de mieux, on est contraint, en bien des cas, de traduire *nefeš* par « âme »; mais cette approximation s'avère souvent dommageable pour notre compréhension de la spiritualité des hommes de la Bible. La *nefeš*, c'est avant tout, chez l'homme comme chez l'animal, la vie liée à un corps et qui se manifeste par ce corps, en particulier par la respiration, le souffle, l'haleine (le sens primitif : « gorge », « cou », est encore sensible dans *Jonas* 2, 6; *Nomb.* 11, 6; *Is.* 5, 14; 29, 8; *Ps.* 107, 5 et 9), et par des fonctions ou des besoins organiques (nourriture ou boisson, ex. *Is.* 55, 2; *Jér.* 31, 25; 50, 19; *Ps.* 42, 2-3). Il s'agit donc toujours, fondamentalement, d'une vie concrète et individualisée. En ce qui concerne la *nefeš* de l'homme, l'évolution sémantique s'est faite dans deux directions.

1) Tantôt on a privilégié l'*aspect individuel*, et le mot *nefeš* en est venu à désigner l'individu vivant lui-même, celui que l'on peut isoler et compter (ex. *Gen.* 12, 5; 36, 6; *Éz.* 27, 13, à propos d'esclaves). L'idée de vie est même parfois perdue de vue, au point que l'auteur éprouve le besoin de préciser : *nefeš* vivante (*Gen.* 2, 7; c'est-à-dire « être vivant ») ou *nefeš* morte (c'est-à-dire « cadavre », *Nomb.* 6, 6). L'insistance sur l'individuel est particulièrement nette dans tous les cas où *nefeš* remplace le pronom personnel ou réfléchi (« mon âme » = moi en personne, etc). On rencontre cette tournure spécialement dans les avertissements solennels des prophètes ou de la loi, ou lorsqu'un psalmiste tente d'objectiver ses expériences spirituelles, ses souffrances ou son espoir (ex. *Ps.* 3, 3; 11, 1; 35, 17; 41, 6 et 12; 43, 5; 62, 6; 88, 15; 103, 1-2; 120, 6; 131, 2; 142, 5; *Lam.* 3, 58); il arrive même que Dieu fasse allusion à sa *nefeš* ou jure par elle (*Amos* 6, 8; *Jér.* 5, 9 et 29; cf *Ps.* 11, 5). Nous tenons là une sorte de pressentiment concret de la notion moderne de conscience : l'homme, qui *est nefeš*, parle de *sa nefeš*.

2) Tantôt le glissement sémantique s'est opéré au bénéfice de l'*idée de vitalité*. Sont rapportés alors à la *nefeš* le désir, l'envie, la convoitise, les sensations, les pulsions libidinales et agressives (*Ps.* 27, 12; 41, 3), les états d'âme (*Ex.* 23, 9), les impressions de rassasiement,

de rafraîchissement et de bien-être, ou au contraire celles de satiété et de dégoût (*Jér.* 6, 8; *Éz.* 23, 17-18; *Job* 10, 1), sans que jamais la moindre frontière soit tracée entre le sentiment et sa manifestation corporelle. La *nefeš* connaît ainsi la joie et le repos (*Jér.* 6, 16; *Lam.* 3, 17; *Ps.* 86, 14; 94, 19), l'attente impatiente et l'amour (*Gen.* 34, 3; 44, 30; 1 *Sam.* 20, 17; *Cant.* 1, 7; 3, 1-3), la haine et le mépris (*Is.* 1, 14; 49, 7; *Jér.* 15, 1; *Éz.* 25, 15; 36, 5), la tristesse, la douleur, l'amertume (1 *Sam.* 1, 10; 30, 6; *Éz.* 27, 31; *Job* 27, 2) et l'angoisse (*Ps.* 6, 4; 107, 26; 143, 12).

La même gamme de sentiments affecte la *nefeš* dans les relations de l'homme avec Dieu : la *nefeš* désire Dieu (*Is.* 26, 9), a soif de lui (*Ps.* 42, 2-3; 63, 2; 84, 2; 119, 81; 143, 6; *Lam.* 3, 25), attend ardemment et espère (*Ps.* 33, 20; 130, 5-6), s'élève vers Dieu (*Ps.* 25, 1; 86, 4; 143, 8), s'épanche devant lui (1 *Sam.* 1, 15), s'attache à Yahvé et se repose en lui (*Ps.* 62, 2 et 6; 63, 9); elle jubile lorsque Dieu la console (*Is.* 61, 10; *Ps.* 34, 3; 35, 9; 103, 1, 2 et 22; 104, 1 et 35; 146, 1). La *nefeš*, en tant que pôle vital et ligne de force affective, se présente donc bien comme une puissance spirituelle de la personne et comme un « résonateur » de son expérience de Dieu.

2° *Ruaḥ* (l'esprit). — Une part importante de l'histoire spirituelle d'Israël se condense dans ce mot *ruaḥ*, qui désigne à la fois l'Esprit de Dieu et l'esprit de l'homme. Comment les hommes de l'ancienne Alliance ont-ils distingué ces deux esprits, et comment ont-ils décrit leurs relations?

Au sens matériel, *ruaḥ* signifie : vent, souffle, haleine. Comme les peuples voisins de Mésopotamie et d'Égypte, les hébreux ont vu dans le vent, porteur de vie et de puissance, partout présent et toujours insaisissable, un symbole de la proximité de Dieu et de son action vivifiante. La *ruaḥ*, c'est d'abord l'énergie vitale que seul Yahvé possède et dont il dispose à son gré. Hommes et bêtes ne vivent que par la *ruaḥ* accordée par Dieu (*Gen.* 2, 7; 6, 17; 7, 15 et 22; *Job* 33, 4; *Eccl.* 3, 19 et 21). Que Dieu retire sa *ruaḥ*, et c'est la mort pour toute créature (*Gen.* 6, 3; *Ps.* 104, 29; *Job* 34, 14; *Eccl.* 3, 19 et 21; 12, 7). La santé d'un homme, sa vitalité et son tonus psychique dépendent étroitement de la présence et du dynamisme de cette *ruaḥ* venue de Dieu (*Gen.* 45, 27; *Nomb.* 16, 22; 27, 16; *Juges* 15, 19; 1 *Sam.* 30, 12; *Is.* 65, 14; *Éz.* 37, 14; *Ps.* 104, 30; 143, 7; 146, 4; *Job* 10, 12; 17, 1). Cette intuition fondamentale d'un principe unique de la vie a permis aux hébreux d'écarter les explications polythéistes du monde et, sans perdre de vue la diversité des créatures vivantes, de souligner leur radicale et commune dépendance par rapport au Créateur. Par ailleurs, tout danger de panthéisme se trouvait éliminé, du fait que le Maître de la *ruaḥ* se révélait comme le Dieu éminemment personnel et libre, détenteur de la parole créatrice (*Ps.* 33, 6; *Gen.* 6, 1-4), et dont Israël expérimentait la seigneurie dans sa propre histoire.

La *ruaḥ* de Dieu ne donne pas seulement la vie corporelle; elle confère parfois, pour un temps, à certains hommes la force et l'audace nécessaires pour accomplir des exploits qui les dépassent (*Juges* 3, 10; 13, 25; 14, 6 et 19; 15, 14; 1 *Sam.* 11, 6; 16, 13; 18, 10) ou une mission de caractère prophétique (*Ex.* 15, 20; *Nomb.* 11, 25-29; 1 *Sam.* 10, 6; 1 *Rois* 18, 12; 2 *Rois* 2, 9 et 15; *Amos* 7, 14-15; *Is.* 8, 11; *Jér.* 1, 9; 15, 17; 20, 7-9; *Éz.* 3, 14; 11, 5; *Joël* 3, 1). Là encore, la *ruaḥ* est *en* l'homme sans être *de* l'homme; ses impulsions travaillent en l'homme, mais sont clairement perçues comme venant d'ailleurs.

Cependant, par une évolution très naturelle, à cause de la puissance même de ses effets à l'intime de l'homme, on en vint à considérer la *ruaḥ* un peu moins dans sa source et davantage en liaison avec la subjectivité humaine. De plus en plus la *ruaḥ*, annexée au registre de la psychologie, désigna une force de perception intérieure et la source profonde des réactions affectives et spirituelles. On mit d'abord en relation avec cette *ruaḥ* de l'homme les affects les plus violents ou les plus incontrôlables (*Gen.* 26, 35; 41, 8; *Juges* 8, 3; 1 *Sam.* 1, 15; 1 *Rois* 10, 5; 21, 5; 1 *Chron.* 5, 26; 2 *Chron.* 36, 22; cf plus tard : *Aggée* 1, 14; *Is.* 54, 6; 65, 14; *Ps.* 34, 19; 51, 19; *Job* 7, 11; 17, 1; *Prov.* 15, 4 et 13; 16, 18 et 32), puis, probablement vers la fin de l'époque monarchique, en tout cas à partir d'Ézéchiel, quand on eut une idée plus exacte de l'autonomie de l'homme au sein des groupes et qu'on mesura mieux sa responsabilité personnelle, une généralisation définitive s'opéra : on rattacha à la *ruaḥ* de l'homme l'ensemble des manifestations de l'intériorité, dans le domaine intellectuel comme dans le domaine affectif (*Ex.* 35, 21; 1 *Chron.* 28, 12; *Éz.* 11, 5; 13, 3; 20, 32).

On parla volontiers de la *ruaḥ* de l'homme comme d'une disposition spirituelle stable, par exemple à propos de certaines vertus : longanimité (*Eccl.* 7, 8), humilité (*Is.* 57, 15; *Prov.* 16, 19; 29, 23), véridicité (*Nomb.* 14, 24; *Ps.* 32, 2; 51, 12 et 14; 78, 8; *Prov.* 11, 13), rectitude de la conduite (*Is.* 29, 24; *Mal.* 2, 16); à propos de défauts comme l'orgueil (*Prov.* 16, 18; *Eccl.* 7, 8; *Ps.* 76, 13) ou l'impatience (*Ex.* 6, 9; *Michée* 2, 7; *Prov.* 14, 29; *Job* 21, 4), à propos de la recherche des voies de Dieu (*Is.* 26, 9; *Ps.* 77, 7), de l'ardeur à son service (*Jér.* 51, 11; *Aggée* 1, 14; 1 *Chron.* 5, 26; 2 *Chron.* 21, 16; 36, 22; *Ex.* 35, 21; *Esdras* 1, 1 et 5) ou de l'abattement spirituel (*Is.* 57, 17; 61, 3; 66, 2; *Éz.* 21, 12; *Ps.* 77, 4; 142, 4; 143, 4 et 7; *Eccl.* 7, 9).

Aussi l'expression « esprit nouveau » (*Éz.* 11, 19; 18, 31; 36, 26; cf 39, 29) pouvait-elle désigner un renouvellement de tout l'être spirituel de l'homme, et en premier lieu de sa vie théologale. Dès lors la *ruaḥ*, individualisée en chaque homme et recouvrant en l'homme les plus hautes activités spirituelles, rejoignait la *nefeš* dans ses aspects les plus personnels et intérieurs. Parfois, la frontière entre les deux termes est restée indécise; quelques nuances cependant continuent à les distinguer : la *ruaḥ* est moins liée au corps; elle déborde plus nettement le champ du désir et du sentir pour atteindre celui du vouloir et de l'action; enfin, elle évoque plus directement la puissance obédientielle de l'esprit de l'homme par rapport à Dieu qui est Esprit.

3° *Leb* (le cœur). — Le mot *leb* est le terme le plus riche et le plus souple dont use l'ancien Testament pour décrire l'intériorité de l'homme et spécialement du croyant. Les sentiments et les émois affectent directement le cœur de l'homme, soit par un ralentissement ou une accélération des battements, soit par des sensations de gêne ou de douleur. Le cœur, organe physique de l'émotion, était ainsi prédestiné à devenir le symbole de ce qu'il y a de plus intime en l'homme (*Gen.* 34, 3; *Deut.* 29, 18; *Juges* 19, 3; *Zach.* 7, 10; *Job* 1, 5) au-delà de toutes les apparences (1 *Sam.* 16, 7).

Le cœur de l'homme vibre au chagrin et à la douleur (*Is.* 65, 14; *Jér.* 4, 19), à la joie et au bonheur (*Juges* 19, 9; 1 *Sam.* 2, 1; *Ps.* 45, 2), à l'estime et à l'affection

(2 *Sam.* 15, 13; *Mal.* 3, 24), au désir (*Nomb.* 15, 39; *Job* 31,[7]; *Ps.* 21, 3) et au souci (1 *Sam.* 9, 20; 25, 25), à la compassion (*Osée* 11, 8) comme à la jalousie (*Prov.* 23, 17) ou à la vengeance (*Deut.* 19, 6). Le cœur peut être source de l'orgueil (*Jér.* 48, 29; 49, 16), mais aussi siège de la résistance et du courage (2 *Sam.* 7, 27; *Éz.* 22, 14; *Ps.* 76, 6).

Pour l'occidental moderne, le cœur sert avant tout à aimer; pour un hébreu, il a sa part aussi dans l'activité intellectuelle (*Osée* 4, 11; 7, 11; *Jér.* 5, 21; *Job* 12, 3; *Prov.* 16,23). Dieu donne un cœur pour comprendre (*Deut.* 29, 3; 1 *Rois* 3, 12; 5, 9; cf *Prov.* 18, 15; *Job* 8, 10). Les « hommes de cœur » (*Job* 34, 10) sont les « sages de cœur » (37, 24) qui ont acquis l'intelligence (*Prov.* 19, 8).

Le sot, lui, est privé de cœur (*Deut.* 28, 28; *Eccl.* 10, 3; *Prov.* 10, 13; 11, 21; 12, 11, etc). Dans le cœur habitent les pensées, bonnes ou mauvaises (*Jér.* 14, 14; *Ps.* 73, 7), les réflexions (*Juges* 5, 16), les imaginations (*Daniel* 2, 30), les visions (*Jér.* 23, 16) et les souvenirs (*Deut.* 4, 9; *Is.* 33, 18; 65, 17; *Jér.* 3, 16; 51, 50; *Lam.* 3, 21; *Ps.* 31, 13).

Mais *leb* se réfère plus souvent encore aux divers niveaux de la volonté : l'attention (*Jér.* 31, 21; *Aggée* 1, 5), les inclinations (*Ex.* 36, 2; *Esther* 7, 5; *Is.* 57, 17), et surtout les intentions et les projets (*Ex.* 35, 35; 1 *Sam.* 2, 35; 1 *Rois* 8, 17; 10, 2; *Is.* 10, 7; *Jér.* 7, 31; 19, 5; 23, 20), ainsi que les décisions (*Daniel* 1, 8). C'est le cœur de l'homme qui « donne forme » *(yṣr)* à ses pensées (*Gen.* 6, 5; 8, 21).

Le *leb* apparaît donc comme le lieu du vouloir et des options essentielles : c'est le substitut concret du moi humain dans son autonomie, conscient de ses mobiles et responsable de ses actes (*Jér.* 11, 20). L'homme sent battre son cœur lorsqu'il prend conscience de la portée de son acte (1 *Sam.* 24, 6; 2 *Sam.* 24, 10; 1 *Rois* 8, 38) ou éprouve un remords (1 *Sam.* 25, 31); il conserve au cœur le souvenir d'une mauvaise action (1 *Rois* 2, 44; *Eccl.* 7, 22) aussi bien que la certitude de son innocence (*Gen.* 20, 5; *Job* 27, 6).

C'est dans le cœur enfin que s'enracinent l'attitude religieuse et la fidélité à Yahvé. Au contraire de l'impie, dont le cœur tortueux (*Prov.* 11, 20; *Job* 36, 13), « double » (1 *Chron.* 12, 34; *Ps.* 12, 3) ou incirconcis (*Deut.* 10, 16; *Jér.* 9, 25), s'éloigne de Dieu (*Deut.* 11, 16; 17, 17; 29, 17; *Is.* 29, 13; *Ps.* 44, 19), s'endurcit (*Ex.* 4, 21; 7, 3 et 13; 8, 11; 9, 7; *Deut.* 2, 30; *Éz.* 2, 4; *Ps.* 95, 8) ou se prostitue (*Éz.* 6, 9), le juste, « pur de cœur » (*Ps.* 24, 4; 51, 12; *Prov.* 22, 11; cf *Ps.* 7, 11), « droit de cœur » (*Deut.* 9, 5; 1 *Rois* 3, 6) et « parfait de cœur » (*Gen.* 20, 5), se confie en Yahvé (*Prov.* 3, 5), le sert (1 *Sam.* 12, 20) avec joie (*Deut.* 28, 47), d'un cœur fidèle (*Néh.* 9, 8); rempli de sa crainte (*Jér.* 32, 40), il applique (*ntn, kwn*) son cœur à la recherche de Dieu (1 *Chron.* 22, 19), à l'étude de sa loi (*Is.* 51, 7; *Esdras* 7, 10) et écrit ses préceptes sur la table de son cœur (*Prov.* 7, 3). A Salomon, qui demandait à Yahvé de lui donner « un cœur écoutant » (1 *Rois* 3, 9), fait écho le psalmiste : « Incline mon cœur vers tes témoignages » (*Ps.* 119, 36; cf 1 *Rois* 8, 58); et Dieu, en *Éz.* 11, 19 et 36, 26, promet à son peuple un cœur nouveau, capable d'intérioriser sa volonté. Parfois, *cœur* est mis en étroit parallélisme avec *nefeš* (ex. *Ps.* 13, 3; 84, 3) ou avec *ruaḥ* (ex. *Ps.* 143, 4), sans qu'il soit toujours possible de retrouver les nuances originelles. On le peut toutefois en certains cas : ainsi « esprit ferme » *(ruaḥ nâkôn)*, en *Ps.* 51, 12, signifie surtout « esprit affermi » par la *ruaḥ* divine, tandis que le « cœur ferme » (ou : prêt), de *Ps.* 57, 8; 108, 2; 112, 7, renvoie plus directement à l'effort humain, à l'affermissement personnel et volontaire dans les voies de Dieu.

En résumé, *leb* (cœur) se présente comme le concept le plus synthétique pour désigner le sujet de l'expérience spirituelle, et celui qui met le mieux en relief la prédominance de la volonté dans la psychologie biblique. A la fois conscience et mémoire, intuition et énergie, force de permanence et tension vers le but, à la fois réceptif, puisqu'il est le point de résonance de tous les affects, et créateur, puisqu'en lui les impressions et les idées se muent en décisions et en projets, le cœur est le tout de l'homme intérieur et le lieu privilégié du risque de la foi.

4° D'autres parties du corps sont utilisées, dans la Bible, comme métaphores de l'intériorité.

Les *reins (kᵉlâyôt)*, par exemple, sont capables de se consumer de langueur (*Job* 19, 27) ou d'éprouver de l'amertume (*Ps.* 73, 21) ou de la joie (*Prov.* 23, 16). Ils sont, comme le cœur, le siège des sentiments les plus secrets (*Jér.* 12, 2), que seul le regard de Dieu peut dévoiler, lorsqu'il « scrute les reins et les cœurs » (*Jér.* 11, 20; 17, 20; 20, 12; *Ps.* 7, 10; 26, 2). Il semble également, d'après *Ps.* 16, 7, que les israélites attribuaient aux reins un rôle d'éveil aux choses de Dieu : « Je bénis Yahvé qui me conseille; même durant la nuit, mes reins m'avertissent ».

Les *entrailles* de l'homme sont, elles aussi, à leur manière, partie prenante de la vie spirituelle. *Meʿim* désigne les intestins, mais également les entrailles nobles, d'une mère *(Gen.* 25, 23; *Is.* 49, 1; *Ruth* 1, 11; *Ps.* 71, 6) ou d'un père (*Gen.* 15, 4; 2 *Sam.* 7, 12; 16, 11). C'est pourquoi Jérémie peut parler des « entrailles de Dieu » qui frémissent *(hmh)* de pitié pour Éphraïm (31, 20), et, en *Is.* 63, 15, Israël s'écrie devant Dieu : « L'émoi de tes entrailles et tes compassions ont-ils été réprimés? C'est que tu es notre père! » De même les entrailles de l'épouse frémissent d'amour à l'approche du bien-aimé (*Cant.* 5, 4), et celles du prophète frémissent comme une cithare au sujet de Moab et de son châtiment (*Is.* 16, 11; cf *Jér.* 48, 36). Les entrailles bouillonnent (*Lam.* 1, 20; 2, 11; *Job* 30, 27) ou fondent (cf *Ps.* 22, 15) sous le coup du malheur; mais elles sont aussi le creux profond de l'être où le fidèle accueille la loi de Dieu (*Ps.* 40, 9).

Raḥamim, qui désigne les entrailles, avec une connotation plus nettement maternelle (1 *Rois* 3, 26; cf *Is.* 49, 15), rend également l'idée de pitié et de compassion (*Gen.* 43, 30; *Prov.* 12, 10). Il est employé très fréquemment à propos des sentiments de Dieu pour l'homme (ex. *Ps.* 25, 6; 40, 12; 51, 3, etc), mais jamais pour décrire une attitude spirituelle de l'homme.

Le *foie (kâbêd)* apparaît dans les textes, rarement, il est vrai, comme synonyme de *nefeš* (*Ps.* 7, 6) ou de cœur (*Ps.* 16, 9; 57, 8; 108, 2).

Les os *(ʿaṣamim, ʿaṣamôt)*, signe de vitalité et de robustesse intérieure (cf *Ps.* 6, 3; 31, 11; 38, 4), peuvent désigner métaphoriquement l'intime de l'être humain (*Ps.* 139, 15), le lieu des réactions profondes et durables, de souffrance (*Is.* 38, 13; *Jér.* 23, 9; *Ps.* 32, 3; 102, 4) ou de bonheur (*Ps.* 35, 10; 51,10; *Is.* 58, 11; *Prov.* 3, 8).

Le *ventre (beṭen)* n'évoque les profondeurs de l'être humain que dans trois livres poétiques : *Prov.* 18, 20; 20, 27 et 30; *Job* 15, 2 et 35; 32, 18-19; *Ps.* 31, 10; 44, 26. A deux reprises *beṭen* est opposé aux lèvres comme on oppose la pensée aux paroles, soit que la méditation précède l'expression (*Prov.* 22, 18), soit qu'elle la suive pour l'intérioriser (18, 20).

Qereb désigne aussi l'intérieur, le dedans de l'homme (*Gen.* 18, 12). C'est là que se trouve le cœur (1 *Sam.* 25, 37; *Jér.* 23, 9; *Ps.* 39, 4; 55, 5; 109, 22); c'est là que passe le souffle de vie, *nefeš* (1 *Rois* 17, 21), et que siège la *ruaḥ* (*Is.* 19, 3; 26, 9; 63, 1); c'est de là que proviennent les idées criminelles (*Ps.* 5, 10), mais c'est dans le *qereb* de l'homme que Dieu dépose sa sagesse (1 *Rois* 3, 28), sa loi (*Jér.* 31, 33) et l'esprit nouveau (*Éz.* 11,

19; 36, 26), et ce *qereb* de l'homme peut être le siège de la plus haute activité spirituelle :

« Mon âme, bénis Yahvé; et tout ce qui est *au-dedans de moi*, qu'il bénisse son saint nom ! » (*Ps.* 103, 1); « De mon âme je te désire pendant la nuit, et avec mon esprit, *au-dedans de moi*, je suis en quête de toi » (*Is.* 26, 9).

Il faut cependant noter que tous les textes où il est question de la présence de Yahvé « à l'intérieur de » (*bᵉqereb*) se rapportent non pas à l'individu croyant, mais au peuple de Dieu ou à la ville sainte, par exemple *Soph.* 3, 17 : « Yahvé ton Dieu est à l'intérieur de toi (Jérusalem), c'est un héros qui sauve; il exulte de joie à cause de toi, il te renouvelle son amour ».

5° *Baśar* (la chair). — Enfin, la chair elle-même (*baśar*), en vertu de l'unité psychosomatique de l'homme, prend aussi part à la vie spirituelle. En effet, bien que le mot *baśar* désigne en tout premier lieu le corps vivant, on l'emploie assez souvent pour nommer l'homme tout entier (*Lév.* 13, 18; *Eccl.* 4, 5; 5, 5; cf « toute chair », *kol baśar*, *Nomb.* 16, 22; 27, 16; *Is.* 40, 5), mais avec cet indice de fragilité, de caducité et de finitude qui le différencie radicalement de Dieu (*Gen.* 6, 3; *Is.* 31, 3; 40, 6; 49, 26; *Jér.* 12, 12; 17, 5; 25, 31; 32, 27; 45, 5; *Éz.* 21, 4; *Ps.* 65, 3; 78, 39; 145, 21). Capable d'éprouver des sentiments (*Job* 14, 22), la chair frissonne devant Dieu (*Ps.* 119, 120), languit après lui comme une terre aride (63, 2), pousse des cris de joie vers le Dieu vivant (84, 3) et demeure en sécurité auprès de lui (16, 9). Pour les hommes de l'ancienne Alliance, le corps, loin d'être la prison de l'homme ou un handicap pour l'esprit, constitue l'un des niveaux de manifestation de la vie personnelle, l'un des points de vue de l'homme sur l'homme, et c'est pourquoi il n'est jamais absent de la rencontre de Dieu.

6° La traduction grecque de la Septante ne modifiera pas, pour l'essentiel, l'anthropologie hébraïque sous-jacente aux textes de l'ancien Testament. Les mots ψυχή, πνεῦμα, καρδία traduiront régulièrement *nefeš*, *ruaḥ* et *leb*, avec leur polyvalence sémantique. La Septante, dans son ensemble, reste fidèle non seulement au monisme fondamental de l'ancien Testament hébreu, mais au tour concret de sa pensée. Toutefois, vers la fin du 2ᵉ siècle av. J.-C., une conception dichotomique du corps et de l'âme se fait jour en 2 *Macc.*

Quant au livre de la *Sagesse* (milieu du 1ᵉʳ siècle av. J.-C.), il superpose parfois à la conception juive de l'intériorité des schèmes empruntés à l'anthropologie grecque. D'où son importance pour l'histoire biblique de la spiritualité.

Comme les autres écrivains de l'ancien Testament, l'auteur de *Sag.* voit dans la ψυχή (âme) à la fois le principe vital qui anime le corps, la source de toutes les énergies et de toutes les activités de l'homme (ψυχὴ ἐνεργοῦσα, 15, 11), et le siège du moi individuel, donc de l'effort moral et des aspirations religieuses. Cette notion très riche occupe une place prépondérante dans l'anthropologie de *Sag.* Le mot *pneuma*, pour désigner l'esprit de l'homme, apparaît seulement au voisinage d'un thème de création : l'homme est celui à qui l'esprit a été « prêté » (15, 16; cf 15, 11, et 16, 14).

Par d'autres traits, le livre de la *Sagesse* trahit l'influence de la pensée grecque.

1) Les notions, typiquement vétérotestamentaires, de cœur (*kardia*) et de chair (*sarx*) ont perdu toute importance.

2) Le livre met l'accent sur le binôme ψυχή-σῶμα et souligne la nette distinction de nature et d'origine entre l'âme, qui a sa consistance propre, et le corps corruptible (9, 15).

3) Ce contraste se trouve renforcé en 4, 12 et 9, 15, par la présence du mot νοῦς (esprit pensant), de résonance très grecque. Ce *noûs*, d'ailleurs, n'est pas considéré comme une faculté distincte, mais plutôt comme l'activité supérieure de la ψυχή. Il ne constitue donc en aucun cas, dans *Sag.*, le troisième élément d'une division tripartite de l'être humain. L'auteur oppose ce *noûs* d'une part à « la tente faite de terre », c'est-à-dire le corps, et d'autre part au « désir vagabond » (4, 12; 9, 15).

4) Si l'on peut parler d'un dualisme grec dans *Sag.*, c'est uniquement dans le sens d'un dualisme psychologique et moral. En effet, sur plusieurs points essentiels, l'auteur prend ses distances par rapport aux penseurs grecs. Pour lui, l'âme n'est pas étrangère au corps, et il ne semble pas qu'il la considère comme réellement préexistante (même 8, 19-20 n'affirme rien en ce sens). Jamais l'union de l'âme et du corps n'est décrite comme une déchéance; au contraire, selon une conception très biblique, l'âme est créée par Dieu *pour* être unie au corps, et ce corps est son expression normale. Certes, *Sag.* réserve une grande place aux valeurs de connaissance et entrevoit nettement pour l'âme des possibilités d'épanouissement contemplatif (4, 12; 6, 15; 7, 7 et 15; 8; 9, 6 et 13-18; 10, 8), mais le salut concerne tout l'homme : l'homme tout entier, corps et âme, doit se soumettre aux exigences de l'Esprit ou de la Sagesse (1, 4-5). Dans la perspective de *Sag.*, il n'est jamais question, pour l'âme, de s'affranchir de la matière ou de s'évader du corps pour retrouver sa liberté et sa pureté premières.

Ainsi, dans *Sag.*, le réalisme biblique équilibre remarquablement les apports grecs. Voir C. Larcher, *Études sur le livre de la Sagesse*, coll. Études bibliques, Paris, 1969, p. 179-327.

2. **Dans le nouveau Testament.** — C'est cette anthropologie israélite, à la fois concrète et synthétique, que nous retrouvons à l'arrière-plan des textes de l'Évangile; il n'y a donc pas lieu d'y insister. Mieux vaut signaler plusieurs passages où Jésus évoque l'intériorité de l'homme au moyen d'images nouvelles.

1° Tout d'abord l'image du *trésor* : « L'homme bon, du bon trésor de son cœur, tire ce qui est bon, et celui qui est mauvais, de son mauvais (trésor), tire ce qui est mauvais; car sa bouche parle du trop-plein de son cœur » (*Luc* 6, 45; cf *Mt.* 12, 35). Le trésor de l'homme, ce à quoi il tient le plus, c'est l'ensemble des sentiments, des espoirs, des valeurs et des critères qui polarisent et motivent son comportement : « Là où est ton trésor, là aussi sera ton cœur » (*Mt.* 6, 21; *Luc* 12, 34). Plus encore qu'un acquis (*Mt.* 13, 52), le trésor du cœur est en l'homme l'origine du dynamisme moral et spirituel, qu'il s'agira de bien orienter (*Mt.* 6, 19-21; 19, 21; *Marc* 10, 21; *Luc* 18, 22).

L'image de la *bonne terre* qui reçoit la semence de la Parole (*Mt.* 13, 23; *Marc* 4, 20) exprime à elle seule le double aspect réceptif et actif de la foi. L'*œil* de l'homme, en tant que « lampe du corps » (*Mt.* 6, 22-23; *Luc* 11, 34) symbolise la lucidité de la conscience et le pouvoir qu'elle a d'éclairer tout le champ de l'agir humain et de discerner ses propres mobiles. Si l'œil d'un homme est ἁπλοῦς, c'est-à-dire sincère, intègre, droit, sans calcul, ni réserve ni compromis (cf l'hébreu *yâšâr*, *tâmim*), tout l'être et tout l'agir de cet homme participent de sa lumière intérieure. Le thème du *secret* (τὸ κρυπτόν), de cette profondeur cachée en l'homme où seul pénètre le regard de Dieu, revient par trois fois dans le discours évangélique de Matthieu (6 : 4, 6, 18). Ce thème, déjà présent dans l'ancien Testament (*Ps.* 44, 22), est repris par saint Paul en *Rom.* 2, 16; 1 *Cor.* 14, 25; cf *Col.* 3, 3. De même, la *1ᵉ Petri* oppose à la parure extérieure de la femme la personnalité authentique et secrète, « l'homme caché du cœur », ὁ κρύπτος τῆς

καρδίας ἄνθρωπος (3, 4). Autre caractéristique de la prédication de Jésus : *l'opposition entre l'extérieur et l'intérieur* (ἔξωθεν-ἔσωθεν, *Mt.* 7, 15; 23 : 25, 27, 28; *Luc* 11, 39-40; τὸ ἐκτός — τὸ ἐντός, *Mt.* 23, 26), l'intérieur de l'homme étant décrit comme la source du mal moral : ce qui sort de l'homme, voilà ce qui rend l'homme impur. Car c'est du dedans, du cœur de l'homme que sortent les desseins pervers (*Mt.* 7 : 15, 21, 23; cf 12, 34; 15 : 11, 18, 19, et le mot ἐνθύμησις, en 9, 4; 12, 25).

2° Avec saint Paul l'anthropologie biblique s'enrichit et se diversifie. Des éléments hébreux et hellénistiques se côtoient ou s'articulent dans la pensée très personnelle de l'Apôtre, sans que l'on puisse toujours les harmoniser de façon satisfaisante. Il est clair toutefois que Paul ne s'est enfermé dans aucun schéma, ni dualiste, ni ternaire (esprit, âme et corps).

Sur la portée de 1 *Thess.* 5, 23, voir B. Rigaux, *Les Épîtres aux Thessaloniciens*, coll. Études bibliques, Paris, 1956, p. 596-600, et la bibliographie donnée par C. Spicq, dans *Dieu et l'homme selon le Nouveau Testament*, p.154-155.

Commençons par deux mots typiquement grecs que Paul a annexés à son vocabulaire théologique : νοῦς et συνείδησις. Le mot νοῦς qui, dans le grec classique, désigne l'intelligence et la pensée, la capacité d'attention, la faculté d'appréhender le monde extérieur, ainsi que la réflexion théorique et créatrice, n'avait fait dans la Septante que des apparitions assez timides. Paul l'emploie dans trois groupes de textes : 1) lorsqu'il souligne la responsabilité de l'intelligence humaine devant les témoignages que Dieu donne de lui-même (création, *Rom.* 1, 18-32; loi, 7, 23-25; évangile prêché, cf 2 *Cor.* 4, 4); — 2) lorsqu'il met les Églises en garde contre les déviations de la foi. Νοῦς désigne alors la saine compréhension de l'Évangile (2 *Thess.* 2, 1-2) ou une manière de réagir intellectuellement au message chrétien (1 *Cor.* 1, 10) qui facilite ou contrecarre l'unité de l'Église. En 1 *Cor.* 14 (v. 14, 15, 19) Paul insiste sur le rôle irremplaçable du νοῦς dans l'explicitation de la foi et de l'expérience charismatique de Dieu; — 3) dans la partie parénétique de l'épître aux Romains. Le culte spirituel demandé au chrétien suppose une métamorphose morale que Paul décrit comme un renouvellement du νοῦς (*Rom.* 12, 2). Une capacité nouvelle de discernement confère au croyant une lucidité spirituelle plus immédiate, lui fait rejoindre la volonté de Dieu avec un surcroît de délicatesse et opter courageusement, dans la pratique, en fonction de ses convictions de foi (*Rom.* 14, 5).

Le mot συνείδησις, que la Septante n'avait guère employé (*Eccl.* 10, 20; *Eccli.* 42, 18; *Sag.* 17, 10), est également l'un de ceux que Paul a acclimatés à la pensée chrétienne. Prenant parti dans la polémique sur les viandes immolées, Paul fait appel à la *conscience* des baptisés (1 *Cor.* 8 : 7, 10, 12; 10, 25-29). Forte ou faible, elle n'est pas seulement l'instance, en l'homme, qui porte les jugements de valeur, mais l'homme lui-même, conscient de ses choix et engagé par ses propres décisions (*Rom.* 13, 5). La conscience à la fois lie et libère. D'une part, en effet, elle accuse ou fait des reproches (cf 1 *Cor.* 4, 4); mais par ailleurs son témoignage immanent à l'homme peut être source de fierté (2 *Cor.* 1, 12), d'apaisement (*Rom.* 2, 15), d'assurance en l'Esprit Saint (*Rom.* 9, 1) et devant le jugement d'autrui (2 *Cor.* 4, 2; 5, 11). En introduisant ainsi la *suneidèsis* dans le champ de la liberté chrétienne, Paul innove très nettement par rapport à l'usage hellénistique et philonien du mot. Dans les épîtres pastorales, cette valeur positive de la conscience chrétienne sera soulignée par des adjectifs. On parlera de conscience *bonne* (1 *Tim.* 1, 5, 19; cf *Actes* 23, 1; 1 *Pierre* 3, 16 et 21), *pure* (1 *Tim.* 3, 9; 2 *Tim.* 1, 3), en parallèle avec la foi (1 *Tim.* 1, 5-6 et 19; 3, 9; 4, 1-2; cf *Tite* 1, 15-16). *Kalè suneidèsis*, en *Héb.* 13, 18, désigne plutôt une attitude loyale et une volonté bien disposée à l'égard d'autrui (cf C. Spicq, *La conscience dans le nouveau Testament*).

3° Si nous examinons maintenant les termes que Paul reprend à l'anthropologie israélite, nous constatons que l'emploi de ψυχή dans ses épîtres n'offre rien de nouveau : la ψυχή, c'est la *vie de l'homme* (1 *Thess.* 2, 8; *Rom.* 11, 3; 16, 4; 2 *Cor.* 1, 23; *Phil.* 2, 30), sa personne (*Rom.* 2, 9; 13, 1; 1 *Cor.* 15, 45; 2 *Cor.* 12, 15) capable d'engagement et de service volontaire (*Éph.* 6, 6; *Col.* 3, 23). Le cœur (καρδία), comme dans l'ancien Testament, permet de comprendre (*Rom.* 1, 21; 2 *Cor.* 3, 15) et d'aimer (saint Paul met en relief cette composante affective : 2 *Cor.* 2, 4; 6, 11; 7, 3; 8, 16; *Phil.* 4, 7; *Col.* 2, 2; cf *Héb.* 4, 12), d'imaginer (1 *Cor.* 2, 9), de désirer (*Rom.* 1, 24), de choisir librement (1 *Cor.* 7, 37) et de décider (1 *Cor.* 4, 5; 7, 37; 2 *Cor.* 9, 7), et donc aussi de s'endurcir (*Rom.* 2, 5; *Éph.* 4, 18) ou de se donner à Dieu par la foi (*Rom.* 10, 9-10), l'obéissance (6, 17) et la louange (*Éph.* 5, 19; *Col.* 3, 16). Le cœur a des yeux, que Dieu illumine (*Éph.* 1, 18), et la lumière que Dieu fait ainsi briller dans le cœur y fait resplendir la connaissance de sa gloire, telle qu'elle rayonne sur la face du Christ (2 *Cor.* 4, 6). C'est par le cœur ou dans le cœur que le croyant accueille et intériorise les dons de Dieu : la foi, la charité (2 *Thess.* 3, 5; *Rom.* 5, 5), et l'Esprit Saint en personne (*Gal.* 4, 6; 2 *Cor.* 1, 22; cf *Rom.* 8, 11). Le *Christ* lui-même habite le cœur du baptisé (*Éph.* 3, 17) et y apporte la paix (*Col.* 3, 15).

Mis à part quelques textes où, comme dans l'ancien Testament, σάρξ *(chair)* désigne simplement l'homme (*Rom.* 3, 20; 1 *Cor.* 1, 29) et son enracinement dans une lignée ou un peuple (*Rom.* 1, 3; 4, 1; 9, 3 et 5; 11, 14; *Gal.* 4, 23 et 29; 1 *Cor.* 10, 18; *Éph.* 2, 11), le mot comporte généralement chez Paul une nuance dépréciative. La chair est liée à l'intériorité de l'homme, mais sous l'aspect négatif de l'indigence (*Gal.* 3, 3; 4, 13; *Rom.* 6, 19; 8, 3; 2 *Cor.* 11, 18; *Phil.* 3, 3-4), de la convoitise (*Rom.* 7, 5; 13, 14; *Gal.* 5 : 16, 17, 24; *Éph.* 2, 3; 4, 22), du péché (*Rom.* 7, 14; 8, 3; *Gal.* 5, 19-20), de la corruption (*Gal.* 6, 8), de la souffrance (1 *Cor.* 7, 28; 2 *Cor.* 7, 5; 12, 7; *Col.* 1, 24) et de la mort (*Rom.* 8, 6 et 13; 2 *Cor.* 4, 11). La chair, pour saint Paul, c'est surtout le moi pesant (*Rom.* 7, 18), aliéné (7, 25), écartelé (8, 5).

Par σῶμα *(corps)*, Paul n'entend pas seulement une partie de l'homme, mais la personne vivante dans sa consistance sensible, le moi en tant que sujet agissant, dont l'action et la présence sont perceptibles à lui-même et aux autres (1 *Cor.* 7, 4; 13, 3; *Rom.* 12, 1; *Éph.* 5, 28). Le σῶμα est donc constamment, pour le moi du croyant, une possibilité de réalisation. Dès lors, ou bien cette possibilité apparaît comme compromise, — et dans ce cas le σῶμα rejoint la σάρξ dans ses aspects négatifs (*Rom.* 1, 24; 6, 6 et 12; 7, 24; 8, 10; 2 *Cor.* 5, 1svv), ou bien la possibilité d'une réalisation harmonieuse de son être reste

ouverte au croyant parce qu'elle lui est rendue par le Christ, — dans ce cas « le corps est pour le Seigneur » (1 *Cor.* 6, 13), et Paul peut développer une théologie du σῶμα qui met sans cesse en œuvre les valeurs les plus intérieures de l'existence chrétienne. Le corps du chrétien est d'abord le lieu d'une *présence*, car il est membre du Christ et temple du Saint-Esprit (1 *Cor.* 6, 15 et 19) et manifeste la vie de Jésus (2 *Cor.* 4, 10); il est le lieu d'un *culte*, car le baptisé, dans et par son corps, glorifie Dieu (1 *Cor.* 6, 20) et magnifie solennellement le Christ (*Phil.* 1, 20); et ce corps sanctifié du chrétien devient « hostie vivante, sainte, agréable à Dieu » (*Rom.* 12, 1); enfin le σῶμα qui, dans la condition terrestre, est un corps de misère, est appelé à une *transfiguration* qui le rendra conforme au corps de gloire de Jésus-Christ (*Phil.* 3, 21) : semé psychique, il ressuscitera spirituel (1 *Cor.* 15, 44). Ainsi, pour saint Paul, l'intériorité n'exclut le σῶμα à aucun niveau de l'expérience chrétienne.

La notion de πνεῦμα *(esprit)* joue un rôle prépondérant dans la spiritualité paulinienne. Nous laisserons de côté les nombreux passages où le mot désigne uniquement l'Esprit de Dieu ou l'Esprit du Christ, pour analyser ce que l'Apôtre dit du *pneuma* de l'homme. Le *pneuma*, par rapport à la chair, est d'abord un *niveau* existentiel auquel le croyant, s'il y consent, peut situer sa conduite : on sème et on récolte dans l'esprit ou dans la chair (*Gal.* 6, 8; *Rom.* 8, 4-6). *Pneuma* peut aussi désigner la personne (*Phil.* 4, 23; 2 *Tim.* 4, 22) dans ce qu'elle a de plus précieux (1 *Cor.* 5, 5) et de moins tangible (1 *Cor.* 5, 3; *Col.* 2, 5). Parfois *pneuma* évoque seulement un état d'âme, une attitude affective (1 *Cor.* 4, 21; 16, 18; 2 *Cor.* 2, 13; 7, 13), une manière typique de réagir (1 *Cor.* 2, 12; 2 *Cor.* 12, 18; *Phil.* 1, 27; cf *Éph.* 4, 23) ou une disposition spirituelle donnée par Dieu (*Rom.* 12, 11; 2 *Cor.* 4, 13; *Gal.* 6, 1; 2 *Tim.* 1, 7; *Éph.* 1, 17). A un niveau plus radical, le *pneuma* humain permet à chacun de percevoir sa propre intériorité : « Qui donc chez les hommes connaît les choses de l'homme, si ce n'est l'esprit de l'homme qui est en lui? » (1 *Cor.* 2, 11). Cependant, lorsqu'il s'agit pour le croyant, non plus seulement de lire en lui-même, mais de percevoir la présence ou l'action intime de Dieu, la connaissance spirituelle dont le *pneuma* est le siège peut fort bien ne pas être directement objectivable : « Mon esprit prie, mais mon intelligence (νοῦς) reste sans fruit » (1 *Cor.* 14, 14).

Ainsi, sans les opposer rigoureusement comme deux facultés autonomes, saint Paul différencie le νοῦς et le πνεῦμα comme deux registres distincts d'une même vie spirituelle, celui de la pensée claire liée au langage, et celui de l'expérience directe de Dieu, qui peut rester non-dite ou indicible. Ce *pneuma* humain, par où l'être spirituel de l'homme est en prise sur la vie de Dieu, Paul le distingue nettement du *pneuma* divin qui habite personnellement en nous (*Rom.* 8, 9 et 11), crie en nos cœurs (*Gal.* 4, 6), intercède pour nous (*Rom.* 8, 26) et se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu (*Rom.* 8, 16). Devenu spirituel (πνευματικός, uniquement chez Paul et en 1 *Pierre* 2, 5), c'est-à-dire transformé (*Rom.* 12, 2; 2 *Cor.* 3, 18), renouvelé (*Tite* 3, 5) et fortifié (*Éph.* 3, 16) par l'Esprit Saint, le chrétien n'est pas pour autant identifié à l'Esprit transcendant, qui reste le don du Père. Toutefois, sensibilisé à l'Esprit par l'action libre de l'Esprit lui-même, admis à la communion (κοινωνία) de l'Esprit (2 *Cor.* 13, 13), le croyant expérimente réellement la présence, la permanence et l'efficience de cet Esprit Saint.

4° L'expression synthétique « l'homme intérieur » (ὁ ἔσω ἄνθρωπος), d'origine non biblique, apparaît trois fois dans les épîtres pauliniennes. En *Rom.* 7, 22, l'homme intérieur, en parallèle avec le « moi » (versets 17, 18, 20) ou le νοῦς (versets 23-25), désigne le croyant lui-même, en tant qu'il est accordé au vouloir de Dieu. Dans ce contexte où Paul décrit l'aliénation du pécheur, l'homme intérieur représente le côté intact d'un être déchiré. En 2 *Cor.* 4, 16, Paul distingue expressément l'homme extérieur, c'est-à-dire l'être terrestre, marqué par sa caducité de créature et qui s'en va en ruines, et l'homme intérieur, qui regarde aux choses invisibles (v. 18) et va se renouvelant de jour en jour, parce qu'il a reçu les arrhes de l'Esprit (5, 5) et qu'il est devenu, dans le Christ, une créature nouvelle (5, 17). Le lien entre l'homme intérieur et la puissance transformante de l'Esprit ressort plus nettement encore du texte d'*Éph.* 3, 16. A vrai dire, l'homme intérieur ne l'est jamais qu'en devenir : le chrétien, en qui le Christ habite par la foi, reçoit du Père la force de l'Esprit *en vue de* l'homme intérieur. L'homme devient intérieur dans la mesure même où il s'enracine dans l'*agapè* et connaît (c'est-à-dire expérimente vitalement) l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance (cf les thèmes de la σύνεσις, *Éph.* 3, 4; *Col.* 1, 9; 2, 2; 2 *Tim.* 2, 7, et de la σοφία, 1 *Cor.* 2, 6-7; *Éph.* 1, 8 et 17; *Col.* 3, 16). L'homme intérieur est celui qui, déjà comblé par l'Esprit de la régénération (*Tite* 3, 5), est en marche vers la plénitude de Dieu (*Éph.* 3, 19).

De toute évidence, ce thème de l'homme intérieur recoupe les axes majeurs de l'anthropologie et de la sotériologie pauliniennes : — l'opposition entre l'homme psychique et l'homme spirituel, avec la dialectique des deux Adam (1 *Cor.* 2, 14-15; 15, 40-57; 2 *Cor.* 5, 1-10); — l'opposition entre le vieil homme et l'homme nouveau (*Gal.* 6, 15; *Rom.* 6; *Col.* 2, 11-12; *Éph.* 4, 24), avec l'image baptismale du dépouillement et de la vêture (*Gal.* 3, 27; *Rom.* 13, 14; *Col.* 3, 9) et le thème de la métamorphose progressive (2 *Cor* 3, 18); — enfin et surtout le thème de l'identification du croyant au Christ et la théologie paulinienne de l'*image de Dieu*.

Voir P. Lamarche, art. Image et ressemblance dans l'Écriture, DS, t. 7, col. 1401-1406. — J. Dupont, *Le chrétien, miroir de la gloire divine, d'après* II *Cor.* III, 18, dans *Revue biblique*, t. 56, 1949, p. 392-411. — S. V. McCasland, « *The Image of God* » *according to Paul*, dans *Journal of biblical Literature*, t. 69, 1950, p. 87-100. — E. Lohse, *Imago Dei bei Paulus*, dans W. Matthias, *Libertas christiana* (Festschrift Fr. Delekat), Munich, 1957, p. 122-135. — N. Hugedé, *La métaphore du miroir dans les Épîtres de saint Paul aux Corinthiens*, Neuchâtel-Paris, 1958. — A. Derville, art. Homme intérieur, DS, t. 7, col. 650-653.

5° *Dans l'évangile de Jean*, l'intériorité se traduit avant tout en termes de réciprocité et de permanence. Si le croyant aime le Christ et garde sa parole (14, 23; cf 15, 7), le Père et le Fils viennent à lui et font chez lui leur demeure. Demeurer, c'est un des maîtres-mots de la spiritualité johannique : Dieu promet de demeurer en l'homme, et l'homme est invité à demeurer dans le Christ (6, 56; 15, 5 et 7) et dans son amour (15, 9-10) afin de porter du fruit et de partager sa joie en plénitude (15, 11; 17, 13). Le Christ ne pose que deux conditions : que le croyant, par amour, garde sa parole (14, 23) et qu'il mange sa chair, le Pain de Dieu (6, 56).

Cette présence réciproque du Christ au chrétien et du chrétien au Christ (« vous en moi et moi en vous », 14, 20; cf 6, 56), en laquelle se résume et culmine l'intériorité chrétienne, est inséparable de l'*agapè* fraternelle et a pour modèle transcendant l'unité éternelle du Père et du Fils (« qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux et toi en moi », 17, 22-23; cf 6, 56).

La *1ª Johannis* affirme également cette communion (κοινωνία) du chrétien avec le Père et le Fils (1, 3; 2, 28) : « Nous sommes dans le Véritable, dans son Fils Jésus-Christ » (5, 20). « Celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (4, 16). La parole de Dieu demeure en nous (2, 14), ainsi que son témoignage (5, 10), et l'onction que nous avons reçue du Christ demeure en nous et nous instruit de tout (2, 27). Le Fils de Dieu qui est venu nous a donné l'intelligence (διάνοια) afin que nous connaissions le Véritable (5, 20). Et déjà se fait jour, dans cette épître, le souci de dégager, pour l'expérience spirituelle, des critères d'authenticité : « *à ceci nous savons* que nous le connaissons » (2, 3), « *à cela nous savons* que nous sommes en lui » (2, 5), « *à ceci nous savons* que nous aimons les enfants de Dieu » (5, 2).

1. *Ancien Testament.* — A. R. Johnson, *The Vitality of the Individual in the Thought of ancient Israel*, Cardiff, 1949. — G. Pidoux, *L'homme dans l'ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1953. — C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, 2e éd., Paris, 1956. — C. Wiéner, *Recherches sur l'amour pour Dieu dans l'ancien Testament*, Paris, 1957. — A. Dubarle, *La conception de l'homme dans l'ancien Testament*, dans *Sacra Pagina*, t. 1, Paris-Gembloux, 1959, p. 522-536. — W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, 4e éd., Göttingen, 1961, p. 84-99. — É. Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien*, 2e éd., Paris, 1963. — D. Lys, *Néphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, Paris, 1959 : *Rûach. Le souffle dans l'ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*, Paris, 1962; *La chair dans l'ancien Testament*, « *Bâsâr* », Paris, 1967. — E. Jacob, *Théologie de l'ancien Testament*, 2e éd., Neuchâtel-Paris, 1968, p. 128-147.

2. *Nouveau Testament.* — C. Spicq, *La conscience dans le nouveau Testament*, dans *Revue biblique*, t. 47, 1938, p. 50-80. — J. Hering, *Die biblischen Grundlagen des christlichen Humanismus*, Zurich, 1946. — W. G. Kümmel, *Das Bild des Menschen im Neuen Testament*, Zurich, 1948. — J. Dupont, *Gnosis*, Paris-Louvain, 1949. — R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, 2e éd., Tübingen, 1954. — C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le nouveau Testament*, coll. Lectio divina 29, Paris, 1961. — L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris, 1962. — M. Bouttier, *La condition chrétienne selon saint Paul*, Neuchâtel-Paris, 1964. — P. Bonnard, *L'intelligence chez saint Paul*, dans *L'Évangile hier et aujourd'hui* (Mélanges F.-J. Leenhardt), Paris-Genève, 1968, p. 13-24. — H. Conzelmann, *Théologie du nouveau Testament*, trad. fr. par E. de Peyer, Genève, 1969.

3. *Articles de lexiques.* — *Vocabulaire de théologie biblique*, 2e éd., Paris, 1970 : *Ame*, col. 39-43 (X. Léon-Dufour); *Cœur*, col. 176-179 (J. de Fraine et A. Vanhoye). — *Dictionnaire de la Bible : Cœur*, t. 2, 1899, col. 822-826 (H. Lesêtre). — Kittel, Ἄνθρωπος, t. 1, p. 365-367 (J. Jeremias); Ἐσω, t. 2, p. 696-697 (J. Behm); Νοῦς, t. 4, p. 947-1016 (J. Behm); Συνείδησις, t. 7, p. 897-918 (C. Maurer).

Jean Lévêque.

II. INTÉRIORITÉ ET VIE SPIRITUELLE

1. Les facteurs qui prédisposent à la vie intérieure. — L'intériorité est l'un des concepts qui sont les plus familiers aux maîtres de la vie spirituelle, non seulement dans le christianisme, mais dans la plupart des grandes religions non-chrétiennes, en particulier dans les religions de l'Inde. Avant d'en examiner le sens, il faut reconnaître qu'elle est préparée et favorisée par certaines dispositions innées. La psychologie de Carl-Gustav Jung a rendu classique la distinction des individus introvertis et des extravertis : il est évident que l'introversion du psychisme incline l'âme religieuse à aller vers Dieu par un retour sur soi-même plutôt que par une réflexion sur le cosmos. De même, la distinction de G. Heymans entre les caractères primaires (qui se détachent aisément de leur passé) et les secondaires (chez lesquels toute émotion a un retentissement durable) semble indiquer que les « spirituels » se recrutent de préférence parmi les « secondaires ». Il y a une coïncidence partielle entre les introvertis de Jung et les secondaires d'Heymans; en outre, les uns et les autres accèdent spontanément à la vie intérieure dont parlent les auteurs spirituels.

Faut-il en déduire que celle-ci n'est que l'efflorescence d'une tendance congénitale? Cette affirmation serait simpliste et même monstrueuse. Du seul point de vue scientifique, les influences du milieu comptent autant que le déterminisme des chromosomes. Parmi tous les facteurs de l'environnement, nous nous bornerons à mentionner celui que constitue la langue. Louis Massignon a soutenu que « les langues indo-européennes ne sont faites que pour exprimer l'ordre du monde extérieur », tandis que « la stérilité apparente des langues sémitiques vient de ce qu'elles sont faites pour une contemplation intérieure ». Il rattache cette distinction au fait que le lexique des sémites « procède par infixes à l'intérieur des mots, qui ont des racines fixes et trilitères ». Et il illustre ainsi ce processus linguistique : « Ceux qui font de l'hébreu... savent... que ce n'est pas en ajoutant des suffixes aux mots, mais en introduisant une consonne à l'intérieur de la racine qu'on nuance une idée, consonne indiquant une nuance de passivité ou d'activité. Il faut se mettre à l'intérieur. C'est une involution de la pensée qui seule nous permet de comprendre ce travail, qui se fait naturellement chez les sémites ». Dans un raccourci assez vertigineux, l'auteur montre ensuite l'affinité de ce processus d'intériorisation avec une dialectique d'autorité qu'exprime une syntaxe paratactique de concentration et enfin avec une dialectique *a majori ad minus*, appelée par lui un principe du miracle et « qui oblige les causes secondes à s'humilier » (*La syntaxe intérieure des langues sémitiques et le mode de recueillement qu'elles inspirent*, dans *Technique et contemplation*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1949, p. 39-40).

Qu'elle soit ou non entièrement fondée, cette théorie nous aide à comprendre que le milieu culturel peut jouer un rôle important dans l'orientation de la vie religieuse vers le dedans. Mais l'essentiel dépendra d'une décision réfléchie et d'une initiative personnelle. L'intériorité ne nous intéresse que si l'on en fait une méthode ou, à plus forte raison, un but librement choisi.

2. L'intériorité comme méthode. — Les « voies intérieures », disions-nous, sont recommandées par presque toutes les religions. Mais elles sont conçues très différemment par un bouddhiste ou par un chrétien. Le premier n'y verra qu'un retrait ou recueillement, le second en fera la manifestation ordonnée d'une prière

à un Dieu personnel. Même à l'intérieur du christianisme, les principes d'un quaker seront incompatibles à coup sûr avec ceux d'un anglican. Bien plus, les écoles catholiques elles-mêmes montrent à cet égard des attitudes difficilement conciliables et en tout cas des différences d'accent selon la diversité des vocations. Nous ne pouvons songer à retracer ici l'histoire de ces variations ou de ces tensions. Nous essaierons simplement de classer les formes principales que peut prendre la méthode d'intériorisation, d'en montrer les limites et finalement d'en apprécier l'utilité, sans nous astreindre à un ordre chronologique ni à des énumérations complètes.

Le repérage de ces formes se fait inévitablement par leur aspect négatif : l'arrachement au monde extérieur, le détachement des états psychiques liés au corps, enfin le renoncement à la pensée discursive en tant qu'elle représente une activité périphérique de l'esprit.

1° *La fuite du monde extérieur* s'accomplit de la manière la plus radicale par l'emprisonnement volontaire. Mais en dehors de quelques tentatives excentriques, l'incarcération reste approximative et métaphorique. C'est ainsi qu'on lit au début du *Speculum inclusorum* : « O dulcissime Domine Jhesu Christe, pro cujus amore solent inclusi perpetuo carceri seipsos voluntarie mancipare... » (*Speculum inclusorum, auctore anonymo anglico saeculi* XIV, éd. L. Oliger, Rome, 1938, p. 65. Oliger note ce que déclarait déjà Pierre Damien † 1072 : « Auferamus carceris nomen, secessum vocemus »). Prise à la lettre, la réclusion absolue équivaudrait au suicide. Ce qui a été pratiqué en fait suppose un minimum de libre démarche physique et de contacts sociaux : c'est l'érémitisme (cf DS, art. Érémitisme, t. 4, col. 936-982). Encore les anachorètes rendus célèbres jadis par les Pères du désert sont-ils de moins en moins nombreux et contagieux dans l'Église, malgré la reviviscence que leur a donnée à certains égards l'exemple de Charles de Foucauld. Il s'agit le plus souvent de fuir le monde en entrant dans une communauté religieuse de plus ou moins stricte observance. Cf art. Fuite du monde, DS, t. 5, col. 1575-1605.

Que veut dire en somme la fuite du monde extérieur? Ce n'est pas le refus de la nature : les Chartreuses et les Trappes sont d'ordinaire situées dans des régions admirables, tout comme les *Carceri* de saint François d'Assise. C'est avant tout la fuite de la société et de ses mondanités artificielles, hypocrites, malsaines.

L'auteur de l'*Imitation* a dit là-dessus tout l'essentiel : « Les plus grands d'entre les saints évitaient le commerce des hommes dès qu'ils le pouvaient et choisissaient de servir Dieu dans le secret... Celui donc qui entend parvenir à la vie intérieure et spirituelle, il faut qu'avec Jésus il s'écarte de la foule... Dans ta cellule, tu trouveras ce que trop souvent tu perds au dehors » (liv. 1, ch. 20, vers. 4, 8, 23; trad. L. Baudry, Paris, 1950, p. 124-126).

Une telle retraite n'est pas fatalement l'abandon de la vie intellectuelle : les jansénistes, qui appelaient Port-Royal des Champs leur désert, y cultivaient non seulement leur jardin, mais aussi leur érudition; et ils étaient en cela fidèles aux grandes traditions monastiques.

Il est vrai que la rupture avec le monde extérieur s'est faite parfois, en dehors des Églises établies, de manière agressive et sectaire, sans respect pour la culture théologique. Le cas le plus intéressant à relever est celui de George Fox † 1691, le fondateur des quakers. Certes, loin de s'enfermer dans une grotte, il voyageait et prêchait partout, de façon envahissante. A la fuite qui conduit dans un refuge, il substituait celle qui court les grands chemins. Mais ce qu'il abandonnait et condamnait c'était l'extériorité que constituaient à ses yeux les institutions, les dogmes, les cérémonies ecclésiastiques ou profanes.

Pour les quakers, le christianisme est essentiellement une expérience de la lumière du Christ dans l'âme et une ligne de conduite basée sur cette expérience... Tout ceci impliquait le rejet de toutes les barrières humaines, Église, clergés, sacrements obligatoires, credos invariables et même la « lettre » de l'Écriture : voilà pourquoi le quakérisme fut condamné comme une affreuse hérésie (H. van Etten, *George Fox et les Quakers*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1956, p. 26; cf art. Fox, DS, t. 5, col. 770-779).

Il y a toutefois un illogisme dans le propos par ailleurs si logique de Fox : c'est qu'il ne peut réduire l'extériorité à un mode expressif de sa vie intérieure; il se veut chrétien et il a donc reçu du dehors la connaissance du Christ, l'annonce de l'Esprit. Il n'échappe pas à l'héritage d'une tradition; il a ses racines dans la Bible que lui offre une Église.

Ainsi apercevons-nous, à la fois, la diversité d'accent que comporte la fuite du monde extérieur et la constance des limites qui s'imposent à cette fuite, même dans les exemples extrêmes.

2° *Le détachement du corps* signifie lui aussi quelque chose de relatif. Il est avant tout le renoncement systématique aux plaisirs sensibles quand ils sont défendus ou superflus. Nicodème l'hagiorite † 1809 se fait l'écho de tous les ascètes chrétiens pour nous présenter cette vénérable doctrine :

L'esprit accoutumé avec le temps à habiter dans le cœur s'éloigne de tous les agréments de la vie : il hait les plaisirs et les évite. Saint Diadoque dit : « Celui qui habite sans cesse dans son cœur émigre définitivement hors des agréments de la vie. Marchant selon l'esprit, il ne peut connaître les convoitises de la chair » [*Chapitres gnostiques*, 57]. Il évite encore toute déviation de son imagination, afin d'écarter de lui toute attaque des mauvaises pensées opérées par l'imagination. Vu l'étroitesse du cœur, l'esprit fait descendre son acte (énergie) dans le verbe intérieur de celui-ci, nu, subtil et solitaire, se dégageant ainsi de toute image grossière et de toute représentation de l'imagination, tel le serpent qui doit ôter sa peau pour passer par un lieu étroit.

Mais l'esprit accoutumé à habiter dans le cœur, parce qu'il ne se contente pas de fermer la porte de sa cellule et de vivre en solitaire ni de fermer la porte de sa bouche et de se taire, est attentif en outre à ce que la porte du verbe intérieur soit close pour que les mauvais esprits et les démons ne puissent s'exprimer à travers lui, le montrant ainsi impur à la face de Dieu qui examine les cœurs et les reins. Jean Climaque recommande à ce propos : « Ferme la porte de ta cellule aux corps, celle de la langue aux paroles et celle de l'intérieur aux esprits » [*Discours aux solitaires* ou *Échelle du paradis*, degré 27, PG 88, 1100a] (trad. A. Argyriou, *Spirituels néo-grecs*, coll. Écrits des saints, Namur, 1967, p. 89-90).

Deux conceptions se font jour dans la technique du détachement sensible. Tantôt la méthode consiste en une réduction de la vie physique et une suppression de la sensibilité, autant que faire se peut; tantôt, en une harmonisation des activités organiques et une modération des affects qui s'y rapportent. La dissociation n'est pas claire dans ce texte de la *Bhagavad-Gîtâ* :

Celui qui se ferme aux sensations du dehors, qui ramène tout son pouvoir visuel entre ses sourcils, qui maintient en équilibre les deux souffles, respiration et inspiration, auxquels le nez livre passage, — le sage qui, dompté dans ses sens, dans sa conscience et dans sa pensée, uniquement tendu vers la délivrance, est toujours libre de désir, de crainte ou de colère, celui-là vraiment est affranchi (*Bhagavad-Gîtâ*, VI, 27-28, traduction É. Senart, Paris, 1967, p. 19).

Une équivoque semblable a souvent pesé sur l'hésychasme chrétien et plus généralement sur la spiritualité monastique qu'a influencée le néoplatonisme, soit en Orient soit en Occident. Toutefois, le dogme chrétien de la création oblige le chrétien à tenir la matière pour bonne ou bonifiable en son principe. C'est pourquoi, l'ascèse chrétienne ne s'en prend qu'à l'hédonisme ou à l'ensorcellement des sensations et des images sensibles, non au corps lui-même. Elle est rendue nécessaire par le péché et pour la réparation du péché en nous associant aux souffrances du Christ, mais sa raison d'être fixe aussi les bornes qu'elle doit se donner. On en trouverait des preuves abondantes au long des siècles. Le maître de l'intériorité, saint Augustin, n'a jamais hésité sur ce point.

Bien qu'il ait redouté l'obnubilation de l'esprit par les sens, il s'écrie : « C'est donc vous, Seigneur mon Dieu, qui avez donné au petit enfant avec la vie ce corps tel que nous le voyons, muni de sens, composé de membres bien assujettis, paré de formes gracieuses; c'est vous qui avez mis en lui toutes les impulsions de l'être vivant pour qu'il se conserve sain et sauf en son intégrité. Vous m'ordonnez de vous louer pour ces dons » (*Les Confessions*, liv. I, ch. 7, n. 12, trad. P. de Labriolle, coll. Budé, t. 1, Paris, 1933, p. 11).

En définitive, l'équivoque que nous discernions dans les techniques du détachement sensible peut mener à des abus; mais elle ne se serait jamais produite si nous n'avions un double devoir : il faut mater le corps dans la mesure où il s'oppose à la vie intérieure, et il faut le laisser s'épanouir dans la mesure où il en favorise l'accès. C'est pourquoi, la liturgie catholique choisit les gestes qui conduisent plus aisément à la paix de l'âme et à la prière. C'est pourquoi aussi saint Ignace de Loyola † 1556, dans ses *Exercices spirituels*, prête grande attention aux dispositions et aux rythmes physiques, admettant, par exemple, qu'on soit « à genoux ou assis, suivant que l'on s'y trouve plus disposé et suivant la dévotion plus grande qui accompagne », ou même qu'on ordonne la prière selon les souffles de la respiration, non pas pour bannir tout agrément et tout désir comme dans le texte de la *Bhagavad-Gîtâ*, cité plus haut, mais pour laisser l'esprit se porter plus commodément vers Dieu (n. 252 et 258, trad. F. Courel, coll. Christus, Paris, 1963)

3° *Le renoncement à la pensée discursive.* — Sainte Thérèse d'Avila † 1582 conseille de lutter contre toute divagation de l'esprit et saint Jean de la Croix † 1591 inclut dans cet exercice le travail réfléchi de la pensée.

« Jean de la Croix nous apporte une analyse qui se rapproche à certains égards de celle de sainte Thérèse. Les paroles que Thérèse considère comme constituées par l'entendement ressemblent à celles que Jean de la Croix qualifie de « successives ». Et de telles paroles, ils se détournent l'un et l'autre ».

Jean Baruzi, à qui nous empruntons cette remarque, continue : « En définitive, tout ce qui est discours intérieur, que ce soit d'ordre « successif » ou d'ordre « formel », est condamné... Il [Jean de la Croix] aboutit dans l'ordre mystique à une doctrine qui exclut totalement ce qui est extérieur à l'âme » (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1924, p. 537, 540, 550).

Saint François de Sales † 1622 ne parle pas autrement de la quiétude où tend l'oraison : « Ce repos passe quelquefois si avant en sa tranquillité que toute l'âme et toutes les puissances d'icelle demeurent comme endormies ». Il ne faut alors « ne se remuer nullement pour faire des actes sensibles ni de l'entendement ni de la volonté » (*Traité de l'amour de Dieu*, liv. 6, ch. 9, *Œuvres*, t. 4, Annecy, 1894, p. 331 et 334). Il est vrai que cette concentration a une forme très différente selon qu'elle est due à une passivité mystique dont la cause est une initiative spéciale de Dieu en l'âme ou à un recueillement actif qui est le fait de cette âme. Nous n'avons à considérer ici que ce dernier cas, puisque nous parlons de l'intériorité comme méthode spirituelle. Le disciple de saint François de Sales, Jean-Pierre Camus † 1652, fait clairement la distinction. A titre méthodique, il recommande seulement la pratique d'un recueillement actif « qui dépend tout à fait de notre vouloir et de notre pouvoir ».

A cette oraison de recueillement décrite par sainte Thérèse au chapitre 29 du *Chemin de perfection*, Camus donne le nom, salésien, de « retraite spirituelle » (*Acheminement de la dévotion civile*, Toulouse, 1624, p. 315 svv; cf P. Serouet, *De la vie dévote à la vie mystique. Sainte Thérèse d'Avila, saint François de Sales*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1958, p. 292-293 et 178).

La distinction sera plus difficile à tracer avec Madame Guyon † 1717 qui, dans une page saisissante, décrit le mouvement quasi-instinctif par lequel les actes et les facultés se replient vers le centre de l'âme, mouvement d'une rapidité et d'une impétuosité telles qu'on peut le comparer à celui des eaux qui dévalent les pentes et se déversent au fond d'une déclivité. On ne sait plus bien s'il s'agit ici d'un réflexe, d'une habitude ou d'un *raptus* extatique (J. M. B. de la Mothe Guion, *Opuscules spirituels*, nouv. éd. augmentée de son rare *Traité des torrents*, inédit, et d'une préface générale, Cologne, 1704; surtout le *Moyen court et très facile de faire oraison*, 5° éd., ch. 11, § 3, p. 32).

Le recueillement prôné par les auteurs chrétiens, qu'il soit ascétique ou mystique, est toujours conjugué ou ordonné à la foi en une présence de Dieu ainsi qu'à une prière adressée à ce Dieu vivant. C'est dans un tout autre style que la suppression de la pensée discursive s'accomplit chez certains hindouistes ou surtout chez les bouddhistes. Car, chez eux, la concentration mentale consiste à accroître lentement et systématiquement par une technique raffinée et périlleuse les interstices des états de conscience afin d'arriver à une disparition de tout objet pendant une période de temps aussi longue que possible. Comme nous aurons un peu plus bas à parler de cette intériorité vide, il suffit que nous signalions la discipline très spéciale qu'elle implique.

4° *Les réactions contre la méthode d'intériorité.* — En dépit de son universel prestige, mais peut-être aussi à cause de ses ambiguïtés, l'intériorité a eu et a de plus en plus des ennemis parmi les spirituels. Ces réactions sont d'allure et valeur fort inégales.

Nous avons cité à plusieurs reprises des mystiques du 16e et du 17° siècles. A cette époque même, il y a des dissonances et des réactions. En un sens, saint Ignace en est un exemple. Sans doute se propose-t-il de rentrer

en lui-même pour examiner sa conscience; lorsqu'il emploie les mots : « intérieur », « intérieurement », c'est souvent pour nous exhorter à avoir un sentiment plus vif et plus précis de nos fautes. Mais sa piété est extravertie et l'on s'en aperçoit dès les premières lignes des *Exercices*. « Celui qui propose à un autre un mode ou un plan de méditation ou de contemplation doit raconter fidèlement l'histoire à contempler ou à méditer, se contentant d'avancer d'un point à un autre par de courtes et sommaires explications » (n. 2). D'où l'admirable concision et la parfaite logique de ce livre. L'un de ses récents traducteurs écrit : « La méditation ou contemplation porte sur un fait objectif (le plus souvent par l'intermédiaire d'un texte scripturaire) lié à l'histoire de notre salut dans le Christ. Elle n'est donc pas d'abord introspection ou effort d'abstraction sur une idée ou sur un thème, mais attention à Dieu qui se révèle » (F. Courel, p. 14, note 2).

Entre le souci d'efficacité ignatienne et les élévations de l'école française s'établit ainsi une passerelle inattendue. Car avec Bérulle aussi, et même bien davantage, il ne s'agit pas tant de se tourner vers le dedans que de tendre les bras à un Sauveur et d'adhérer à Dieu. Voilà selon Henri Bremond ce qui a été la révolution dans l'histoire du sentiment religieux au grand siècle : la victoire du théocentrisme sur un anthropocentrisme qui n'avait que trop duré. « Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même, déclare Bérulle dans un texte célèbre, et ne point opérer par ce regard et recherche de soi-même, mais par le regard pur de Dieu ». C'est là par excellence la vertu de religion. On peut se reporter au développement nuancé et vigoureux à la fois d'Henri Bremond dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 3 *L'École française*, Paris, 1921, p. 29 svv.

De nos jours, la réaction s'est notablement accentuée. En premier lieu, on se méfie de tout ce qui fait figure de recette ou de calcul pour progresser spirituellement. Or, les méthodes d'intériorisation, par leur inévitable côté technique, sont exposées à fausser l'élan vers Dieu et à convertir la prière en stratégie. Jadis, les grands mystiques avaient soin de proclamer leur utilité au moins pour les débutants. Cette concession est désormais contestée et la pédagogie religieuse subit une crise analogue à celle qu'on peut constater dans le domaine profane pour l'enseignement des langues, où l'on préfère aux procédés classiques un apprentissage direct.

Puis, les conditions d'existence de la plupart des êtres humains les immergent dans un monde agité et accaparant, où l'on ne dispose plus du temps nécessaire à des méditations prolongées. Même dans les couvents, les exigences matérielles ou sociales envahissent toutes les heures de la journée et les fonctions des individus, au point de compromettre le calme des cellules et la sage ordonnance des horaires anciens, ou, en tout cas, au point d'infliger au psychisme un appel incessant vers le dehors. Enfin, la liturgie nouvelle est communautaire : le fidèle ne peut s'isoler ni adorer en silence. Il n'accède plus aux sacrements qu'en passant par des dialogues et des leçons de choses.

Toutes ces causes convergent vers un même résultat : la prière personnelle de type intériorisé ne peut subsister que par éclairs; elle est distribuée dans la journée au hasard des circonstances, son programme n'est plus fixe ni prévisible.

Il y a, dans le tableau qui vient d'être esquissé, de quoi se réjouir et de quoi s'inquiéter. Signalons d'abord ce qui paraît un gain. Le nouveau type de dévotion est souple, il se glisse dans les activités les plus variées sans se laisser encombrer par des règles compliquées; il est à la portée de toutes les bonnes volontés, et il va immédiatement à Dieu en faisant l'économie des retours sur soi-même et sur la marche qu'on doit suivre. Notre *devotio modernissima* n'est pas sans quelque ressemblance par là avec la *devotio moderna* de la fin du moyen âge. Elle est aussi un fruit tardif mais authentique de la « vie dévote » que François de Sales croyait possible dans tous les états de vie. Elle nous permet en toute liberté d'être « en perpétuelle communication » avec Dieu « qui ne cesse de parler à nos cœurs par inspirations, attraits et mouvements sacrés »; nous pouvons l'invoquer avec de muettes « aspirations, oraisons jaculatoires et bonnes pensées » (voir É.-M. Lajeunie, *Saint François de Sales et l'esprit salésien*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1962, p. 79-81).

Cette voie est loin d'être aussi peu intérieure qu'elle le paraît, puisqu'elle suppose un jardin secret de l'âme où l'on réussit à se rendre tout en vaquant à ses occupations. Bien plus, les personnes qui entretiennent en elles cet esprit de prière recourent fréquemment à la récitation de formules simples telles que le *Notre Père* et elles se servent de chaque membre de phrase comme d'un jalon. Elles laissent en quelque sorte chaque mot s'intérioriser, c'est-à-dire devenir le centre d'où jaillissent des pensées salutaires. Il subsiste bien un embryon de méthode, quoique ce ne soit peut-être pas consciemment; et la méthode est intérieure, bien qu'elle ne soit pas introspective ni stéréotypée.

D'autre part, si des actes on passe à l'être, l'intériorité, dégagée de tout appareil lourd et artificiel, prend encore un autre sens. Elle est un état et elle se confond même avec l'expérience personnelle. De tous les événements qu'un être a traversés et par lesquels il s'est religieusement formé, il reste un arôme; c'est cela qui fait son intériorité spirituelle; la qualité en mesure la valeur et cette valeur exerce un rayonnement. Paradoxalement, l'intériorité d'un homme ainsi comprise est ce qui agira le plus et le mieux sur autrui, sans qu'il l'ait cherché.

Malheureusement, les affranchissements contemporains ne sont pas toujours de cette nature. En se débarrassant de toute méthode, on se croit plus fort qu'on ne l'est en réalité; la religion s'évapore, elle quitte celui qui a cru se passer de béquilles; en évitant la retraite et le recueillement, on dissipe très vite la piété dans des activités qui se colorent de profanité et qui y sombrent. La dissolution de la vie intérieure se double en outre et quasi-fatalement de scepticisme doctrinal. La crise du christianisme contemporain se manifeste dans la crise de la spiritualité et y trouve même habituellement son point de départ, en vertu du principe qu'un être vivant périt par le dedans avant de s'effondrer au dehors. Les plaidoyers qui se font entendre afin de nous tourner vers le monde se terminent alors par des abdications dont il serait naïf ou coupable de nier la nocivité pour le destin religieux de l'humanité. L'appauvrissement qui se produit, même si l'issue n'en est pas mortelle, ferait songer à ce que devient l'arc sensori-moteur quand les relais associatifs disparaissent : il ne reste qu'une action dépersonnalisée et sans substance.

3. **Le contenu de la vie intérieure.** — L'intériorité que nous avons présentée comme une méthode

vient de nous apparaître aussi comme un état. Si nous la considérons sous cet aspect, quels en sont le contenu et, éventuellement, l'objet?

1° Une première réponse serait qu'elle n'a pas de contenu ni d'objet réel. Elle ne consisterait qu'en une « néantisation » et ne conduirait qu'à *un néant*. Il est certes malaisé d'affirmer un néant absolu et le nirvana des orientaux n'en est sans doute pas un. Toutefois, la doctrine du vide dans le Mahayana ne laisse pas d'étonner par son caractère radical : « Dans ce monde, la forme est vide et le vide est forme... Il en va de même des sensations, des pensées, des volitions et de la conscience... Dans ce monde, toutes les choses ont le caractère du vide; elles ne naissent, ni n'avortent, elles ne sont ni pures ni impures; elles n'augmentent ni ne diminuent » (cité par H. de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, Paris, 1951, p. 156). Si le Bouddha lui-même est une illusion, le mouvement par lequel on prend conscience du non-caractère de tout échappe-t-il à l'illusion? L'intériorisation ne réussit qu'à grand peine à garder un sens propédeutique et moral, et elle ne repose plus sur rien métaphysiquement. La conclusion est exorbitante. Débouche-t-on vraiment sur le rien intégral ou au contraire sur un absolu qui échappe à nos prises? C'est la grande énigme des prédicateurs du rien et c'est ce qui rend si équivoque leur doctrine.

Dans la théologie négative des chrétiens, qu'ils s'appellent le pseudo-Denys ou saint Jean de la Croix, le vide est provisoire, la nuit est l'envers d'une invasion lumineuse; la mort à la création est une condition d'accueil pour le Créateur et pour ses initiatives. Ce qui doit être vidé et anéanti n'est qu'un mode d'être du sujet que nous sommes; ce n'est pas notre être ni l'être en soi. Le néant des mystiques signifie peut-être une épreuve atroce, mais il n'a de prix que s'il nous fait accéder à toutes choses en Dieu. « Ce n'est pas l'annihilation que désire le mystique. L'annihilation de quoi que ce soit qui existe vraiment est inconcevable; mais c'est la démolition des barrières qui constituent l'existence *séparée* ». W. R. Inge pouvait s'exprimer ainsi dans un livre sur Plotin; à combien plus forte raison l'eût-il fait pour les mystiques chrétiens (W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus*, 3e éd., t. 2, Londres, 1929, p. 159).

On ne s'y trompe pas en lisant saint Jean de la Croix, quand il décrit l'âme en train de découvrir l'abîme de son indigence : « Elle sent en effet en elle-même un vide profond, une disette extrême de trois sortes de biens appropriés à ses goûts et qui sont les biens temporels, naturels et spirituels; de plus, elle constate qu'elle est au sein de trois sortes de maux opposés et qui sont les misères de ses imperfections, les sécheresses ou le vide de ses facultés et le délaissement de son esprit envahi de ténèbres » (*Noche oscura*, liv. 2, ch. 6). Dans le néant, qui est toujours relatif et privatif, il y a deux expériences distinctes : celle de notre incapacité active et celle de notre capacité passive (au sens particulier que ces auteurs spirituels donnent à ces adjectifs) et c'est au fond ce que résume la formule énergique par laquelle Bérulle définissait l'homme : un néant capable de Dieu.

2° *La subjectivité.* — Si le bouddhisme reste énigmatique, l'intériorité hindouiste ne l'est pas; elle se confond avec la subjectivité pure du Soi :

> Abandonnant sans réserve tous les désirs nés du *sankalpa* et retirant complètement par la seule force de sa pensée tous les sens de leurs attaches avec les objets, que l'intellect s'installe dans la patience, le regard fixé sur le Soi, et qu'il atteigne la quiétude par degrés, en ne pensant à rien. Quelle que soit la raison qui pousse l'esprit inquiet et instable à vagabonder, qu'il le ramène hors de ce chemin et qu'il le replace sous la sujétion du Soi (*Bhagavad-Gîtâ*, VI, 24-26, cité par le Swâmi Siddheswarânanda, *La technique hindoue de la méditation*, dans *Technique et contemplation*, p. 27).

Il s'agit d'un Soi transcendantal. On y parvient beaucoup moins par un examen de conscience ou un élan d'amour que par un retrait. Aussi n'est-il pas sans analogie avec ce que proposent certains penseurs occidentaux. Charles Villers, exposant pour la première fois Kant aux français, le leur présentait ainsi : « Il faut que l'homme habite avec lui-même; il lui faut le calme et l'intériorité, au moyen desquels seuls il peut se connaître ». Mais il ajoutait que par ce même moyen l'homme pourrait « découvrir les lois de la nature visible et les règles de ses devoirs » (*Philosophie de Kant*, Metz, 1801, p. 21, cité par É. Littré, *Dictionnaire de la langue française*, t. 3, Paris, 1885, au mot : Intériorité). La seconde moitié de la citation (peut-être plus fichtéenne que kantienne) nous fait soudain apercevoir l'écart entre l'Orient et l'Occident; car l'Occident a besoin de récupérer une extériorité; il ne peut abandonner sans vertige le corps et le monde, même s'il se représente le progrès spirituel comme un rejet des « tuniques de peau » que le mal moral a ajoutées à notre être foncier.

C'est pourquoi les auteurs spirituels rattachent ce qui se passe en eux à une cause qui n'est pas eux. Ils plongent au centre ou se hissent au sommet de leur âme; ils en analysent les expansions et les rétractions. Mais en toutes ces investigations, ils cherchent à rejoindre Dieu et à réintégrer en eux-mêmes une chair nouvelle, voire à introduire une corporéité dans leur intimité.

> Le mystique anglais Richard Rolle † 1349 déclare : « Soudain je sentis au-dedans de moi une chaleur joyeuse et inconnue. Je demeurai surpris pendant un bon moment, me demandant ce que cela pouvait être... Je sus qu'elle [la surabondance de vie] était allumée intérieurement par une cause spirituelle » (*Fire of Love*, trad. P. Renaudin, *Quatre mystiques anglais*, Paris, 1945, p. 29-31).
>
> Et Augustin Baker † 1641, dans sa description de lui-même à la troisième personne : « Il lui semblait que cette activité [*working*] qui procédait certainement de l'intérieur se passait à l'extérieur, en dehors des portes et des fenêtres du corps. Et cela dura pendant l'espace d'un an ou dix-huit mois. Il se figurait envoyer, projeter ses opérations hors de son corps. Ensuite, il lui sembla qu'elles se rapprochaient du corps et y pénétraient » (*Sancta Sophia*, cité par P. Renaudin, *op. cit.*, p. 135).

L'intériorité chrétienne comporte d'emblée une certaine épaisseur du créé; elle en respecte la réalité et la vie. Sans doute est-elle un triomphe sur l'opacité du sujet, mais elle est prête à reconnaître et à accueillir dans la subjectivité, devenue transparente à elle-même et autonome, les causes temporelles et éternelles de cette subjectivité. En termes simples, disons qu'elle s'ouvre à l'Être de Dieu et à l'être du monde. Dans les deux cas, elle prend alors une signification nouvelle : elle ne désigne plus seulement ce dedans qu'est le moi, mais elle découvre, si l'on peut ainsi s'exprimer, l'intérieur de Dieu et l'intérieur du monde.

3° *Le Dieu intérieur.* — Le docteur par excellence est ici saint Augustin, et l'on s'en doute. Dès les pre-

mières pages des *Confessions*, le but est dévoilé, l'itinéraire est fixé : « Cependant comment invoquerai-je mon Dieu, mon Dieu et mon Seigneur, puisque l'invoquer cela implique que je l'appelle en moi-même?... Je ne serais donc pas, ô mon Dieu, je ne serais absolument pas, si vous n'étiez en moi. Ou plutôt, je ne serais pas si je n'étais pas en vous. Non ergo essem, Deus meus, non omnino essem nisi esses in me. An potius non essem nisi essem in te » (liv. I, ch. 2, n. 1-2, trad. citée, p. 3-4). Connaître Dieu et se connaître *(noverim te, noverim me)*, voilà le but et voici le chemin. La connaissance de soi prépare à la connaissance de Dieu, mais l'interpellation de Dieu nous apprend à nous connaître plus véridiquement. L'intériorité qui commence par être moi-même se révèle finalement comme une élévation en Dieu et comme Dieu même : *ab inferioribus ad superiora ascendentes, vel ab exterioribus ad interiora ingredientes* (*De Trinitate* XIV, 3, 5, PL 42, 1039; cf *In psalm.* 145, 5, PL 37, 1887, itinéraire qui exprime d'un seul coup l'humilité et la grandeur du sujet). Les maximes célèbres d'Augustin nouent sans cesse l'immanence et la transcendance. Dieu qui est *interior intimo meo*, est aussi *superior summo meo*. Le Seigneur qui est l'objet du mouvement d'intériorisation rend possible ce mouvement par son action gracieuse en nous; il nous donne le goût de le connaître et de l'aimer. Ce n'est donc pas seulement l'immanence et la transcendance qui se conjuguent dans la vie intérieure, c'est encore la subjectivité et la grâce, de telle sorte que tout part de Dieu et nous traverse pour nous y ramener.

L'entrée de Dieu en nous est notre entrée ou notre retour en Dieu. Au-delà de nos apparences et de ses propres apparences, Dieu révèle son Être caché. Pour les alexandrins et les victorins, tout ce qui est extérieur devient de même un vêtement allégorique de l'intériorité divine. Ce n'est pas par hasard que les traités médiévaux de spiritualité portent si souvent le titre de « miroirs ». La vie de l'âme est un jeu de glaces; le tain de ces glaces, c'est, pourrait-on dire, le monde des apparences sensibles ou mentales, qui fait écran. Tournés vers le dedans, nous n'avons plus qu'à courir des reflets ou vestiges les plus périphériques aux images plus substantielles ou plus stables, afin de nous enfoncer moins imparfaitement dans l'intérieur de Dieu, qui excède toujours nos approches, mais ne nous fuit que pour se donner davantage à nous au fur et à mesure de notre quête.

Seulement, le Dieu intérieur n'est pas l'Un de Plotin; il est le Dieu Trinité de la révélation chrétienne; il est aussi le Verbe qui est entré dans le temps par son incarnation rédemptrice. Voilà qui bouleverse une fois encore notre idée de l'intériorité. Le Dieu véritable est un Dieu caché à notre raisonnement par sa Trinité; c'est un Dieu en quelque sorte déguisé et humilié par sa descente dans la chair. Son intériorité signifie sa faiblesse et abaisse notre suffisance; elle transforme l'extériorité et la sauve : « sanans tumorem et nutriens amorem », disait Augustin :

> Il a voulu empêcher [les hommes] de s'égarer par trop de confiance en eux-mêmes et qu'ils s'humiliassent en voyant à leurs pieds l'humble état d'une Divinité qui s'est revêtue de notre « tunique de peau » et que, las, se prosternant devant Elle, Elle les enlevât en se dressant elle-même (*Confessions*, liv. VII, ch. 18, n. 24, trad. citée, p. 168).

Plus christocentrique encore, la dévotion d'un Bonaventure † 1274 cherchera dans le Christ intérieur la science par les raisons éternelles, la sainteté par la discipline, la charité enfin qui achève tout : « Cet unique maître intérieur est celui que nous devons principalement honorer, écouter, interroger » (sermon *Christus unus omnium Magister*, n. 20, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 572). Toutefois, dans ce même sermon, Bonaventure se rend compte qu'il y a des sciences profanes et qu'il faut rendre à César ce qui est à César.

Le sentiment des paradoxes qui surgissent de toutes parts quand on intériorise un message venu de l'extérieur, à savoir la bonne nouvelle du message évangélique, c'est Sören Kierkegaard † 1855 qui l'aura surtout exprimé. Il distingue deux degrés de l'intériorité. Le premier, celui qu'il appelle la religion A ou le « pathétique existentiel », consiste en un rapport de l'homme, qui est dans le temps, à Dieu, qui est éternel, et en une transformation de soi-même par ce rapport; pour cela, point n'est besoin de grâce ni de révélation spéciale. En revanche, la religion B, celle de la foi chrétienne, est un rapport du temporel avec « l'éternité dans le temps » et c'est ce qui produit un paradoxe absolu : « Que celui qui est, selon sa nature, éternel apparaisse dans le temps, naisse, croisse et meure, cela est une rupture avec toute pensée » (*Post-scriptum aux Miettes philosophiques*, trad. P. Petit, Paris, 1949, p. 392). On comprend alors toute la force de sa définition de la foi : « Le paradoxe de la foi consiste en ceci qu'il y a une intériorité incommensurable à l'extériorité » (*Crainte et tremblement*, trad. P.-H. Tisseau, Paris, 1946, p. 109). On a pu conclure de sa doctrine : « La seule preuve valable du christianisme est la preuve intérieure ou la conviction intérieure, œuvre de l'Esprit, dans l'âme du croyant. Autrement dit, la foi elle-même est sa propre preuve » (Nguyen van Tuyen, *Foi et existence selon S. Kierkegaard*, thèse, Strasbourg, 1969, p. 81).

L'école française du 17e siècle ne s'est pas tant occupée de problèmes de ce genre que de la prière, grâce à laquelle nous dépassons les épisodes historiques de la vie du Christ pour nous attacher au « Fils caché » et à son *état* d'abaissement. Bérulle établit les bases d'une dévotion à « l'Intérieur de Jésus ». Jean-Jacques Olier distingue toujours la vie intérieure et la vie extérieure du Christ, afin que nous n'imitions pas un comportement mais acquérions un esprit. Les sulpiciens parlent en outre d'un « Intérieur de Marie ». Cf art. INTÉRIEUR DE JÉSUS, DS, t. 7, col. 1872 svv. Il est à remarquer que leur dévotion n'a pas recours aux images sensibles qu'on trouve par exemple dans le culte des Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie. Pour son but un peu désincarné, Louis Tronson savait se servir de métaphores très frappantes : ainsi il ne composait pas comme saint Ignace « une toile sur laquelle on étale des couleurs »; il voulait que l'âme fût « une toile plongée et imprégnée » dans le milieu divin à l'exemple de l'âme de Jésus. Mais la défiance à l'égard de l'extériorité restait constante; n'était-ce pas Olier qui disait : « L'âme du sous-diacre est dans son corps comme dans un vaisseau vide dont elle ne touche jamais les bords » (cité par P. Pierrard, *Le prêtre français*, Paris, 1969, p. 98).

4° *La récupération du cosmos* est en revanche l'orientation que prend l'intériorité chez d'autres auteurs : découvrir la profondeur religieuse du créé et coopérer à son achèvement. La chose n'est pas nouvelle : elle est esquissée dans certains textes de saint Paul, elle a son épanouissement le plus beau en saint François

d'Assise; elle n'est pas absente de saint Jean de la Croix.

Sous sa forme la plus philosophique, elle est magistralement présente dans la vision *en* Dieu de Nicolas Malebranche † 1715 (qui subsistera, amendée, chez Antonio Rosmini † 1855) :

> Je reconnais et je proteste que c'est à saint Augustin que je dois le sentiment que j'ai avancé sur la nature des idées. J'avais appris ailleurs [Descartes] que les qualités sensibles n'étaient que dans l'âme et que l'on ne voyait point les objets en eux-mêmes ni par des images qui leur ressemblent. Mais j'en étais demeuré là jusqu'à ce que je tombai heureusement sur quelques endroits de saint Augustin qui servirent à m'ouvrir l'esprit sur les idées. Et comparant ce qu'il nous enseigne sur cela avec ce que je savais d'ailleurs, je demeurai tellement convaincu *que c'est en Dieu que nous voyons toutes choses* que je ne craignis point d'exposer au public ce sentiment, quelque étrange qu'il paraisse à l'imagination et quelque persuadé que je fusse que cela ne me ferait pas d'honneur dans l'esprit de bien des gens. Cette vérité me parut si propre à faire comprendre aux esprits attentifs que l'âme n'est unie directement qu'à Dieu, que lui seul est notre bien et notre lumière, que toutes les créatures ne sont rien par rapport à nous, ne peuvent rien sur nous, en un mot cette vérité me parut de si grande conséquence par rapport à la religion et à la morale, que je me crus alors obligé de la publier et que j'ai cru dans la suite devoir la soutenir (*Entretiens sur la métaphysique et sur la religion*, dans *Œuvres complètes*, t. 12, éd. A. Robinet, Paris, 1965, p. 20-21).

Malebranche est sévère pour l'imagination. Ce n'est pas de lui que pourront se réclamer ceux qui recréent dans leur solitude un monde nouveau, une fantasmagorie de figures et de voix intérieures. Au reste, les saints ont généralement critiqué la gourmandise spirituelle qui, sous prétexte d'intériorité, déboucherait à l'extrême opposé. Les limites de cet article nous interdisent d'inventorier les espèces du cosmos imaginaire recréé au-dedans d'eux-mêmes par certains spirituels ou certains artistes, ni même à suivre l'examen nuancé auquel se soumettent à cet égard une Thérèse d'Avila ou un Jean de la Croix. Mais il est certain que tout ne mérite pas un égal traitement dans les visions et auditions intérieures, ne serait-ce qu'au titre d'une anticipation de la matière glorieuse. Il serait téméraire surtout de refuser aux artistes et aux mystiques un don d'intuition qui, à des niveaux plus ou moins élevés, leur permet de saisir l'être mystérieux des créatures sous le rideau des phénomènes.

Mais la conquête du cosmos a pris de nos jours une forme directe et l'on n'a que dédain pour les rêveries de l'homme intérieur. Bien peu d'esprits sont disposés à discerner une correspondance entre l'intériorité de Dieu, celle du moi et celle du monde; ils ne sont pas près d'admettre, par exemple, comme Rainer Maria Rilke, que la musique s'adresse à Dieu et ne dévoile en quelque sorte son essence que dans une église. Nous pourrions transposer ici ce que nous avons déjà dit sur l'hostilité de beaucoup de nos contemporains envers les méthodes d'intériorisation. Aussi leur prétention de découvrir l'en-soi du monde par la seule science des phénomènes sans passer par la prière ou le recueillement de l'âme, — bref d'aller à l'intérieur des créatures sans se soucier de l'intérieur de soi-même et de Dieu, — a-t-elle pour résultat la sécularisation sinon le sécularisme.

Condamner sommairement cette tendance serait pourtant injuste, car le meilleur s'y mêle au pire. Dieu en créant le monde n'y a pas créé seulement la religion. Si l'homme doit être religieux en tout ce qu'il fait, il doit respecter la nature propre à toutes les formes d'être; il doit aussi les aider à réaliser ce qui est leur destinée particulière. Kierkegaard, qui fut l'apôtre passionné de l'intériorité subjective au nom du christianisme, fut amené progressivement à y renoncer en partie, car il ne pouvait admettre la foi sans les œuvres que lui enjoignait Luther. Or, les œuvres nous mettent bon gré mal gré au contact d'un univers physique et d'une société qui sont profanes, mais sanctifiables. Récemment Gerhard Ebeling a soutenu que le contraire du profane n'est pas le sacré mais le mystérieux. Ne peut-on entendre par là que toute réalité a une individualité et une vocation et que l'une et l'autre sont sacrées?

Si au contraire la sécularisation était une désacralisation, l'intérieur du monde qu'on voudrait atteindre et servir s'aplatirait soudain et s'évanouirait. Et si certains chrétiens entendent extravaser leur foi, leur communauté même, dans un monde ainsi exténué, il est à craindre qu'ils ne suppriment purement et simplement le christianisme.

4. **Conclusion.** — 1° On voit quel éventail de sens a parcouru l'intériorité, même dans l'histoire du christianisme. Une heureuse expression de M. F. Sciacca a consacré l'usage des termes « intériorité objective » pour désigner l'attitude de saint Augustin. Mais même cette formule revêt plusieurs sens, puisqu'elle peut s'appliquer soit à la réalité et à l'intelligibilité du sujet, soit à ce que, grâce à la connaissance de soi, l'on peut découvrir de Dieu et du monde, soit enfin à ce qu'un élan direct peut nous faire atteindre de l'Être divin ou de l'être créé en leur profondeur, quand ils s'offrent à nous dans la perception naturelle ou dans la parole révélée.

2° Dans la mesure où la « vie intérieure » qualifie la vie religieuse en ce monde, l'appel à l'intériorité soit comme méthode soit comme objet a parfois été conçu de façon aristocratique. Une élite seule pourrait en avoir le bénéfice. Il y a eu là l'origine de bien des excès : l'élite a pu se scléroser dans des calculs prétentieux ou s'évader des tâches humaines les plus urgentes. Nous ne croyons pas pourtant que ces déformations soient inévitables ni même fréquentes. Si on lit correctement le pseudo-Denys, on s'aperçoit que la hiérarchie est faite pour la circulation de la connaissance et de l'amour en tous les hommes; la supériorité n'est qu'un service. Si on lit correctement Maître Eckhart, on y trouve non seulement une libération des schèmes trop rigides enseignés dans les couvents, mais une large distribution de la grâce à tous les baptisés : en chacun de nous réside, d'après lui, l'homme intérieur, l'être de toute jeunesse et de toute noblesse. Que dire si l'on parcourt ensuite les écrits de Jean Gerson, de saint François de Sales et les récentes exhortations du cardinal Mercier.

> Quiconque, arrivé à l'âge de raison, dit ce dernier, est capable d'un acte libre, est appelé à faire de cet acte libre un acte d'amour et à employer son cœur, son âme, son esprit, ses énergies, à monter jusqu'au stade où l'adhérence à Dieu est l'objet prédominant de la volonté (*La vie intérieure*, Bruxelles, 1919, p. 99-101).

3° La désaffection que subit de nos jours la vie intérieure chez certains chrétiens ne se borne pas à une

critique des abus dont elle a été l'occasion. Elle risque de conduire à la perte des biens les plus fondamentaux, tels que la foi en un monde invisible et éternel, le rôle de la personne dans la communauté, la valeur du recueillement et de la contemplation individuelle dans la pratique sacramentelle ou dans l'action.

La vocation la meilleure de notre époque ne serait-elle pas précisément d'introduire la vie intérieure dans toutes nos actions extérieures grâce à l'habitude de l'invocation et à une paisible présence de l'amour divin dans l'accomplissement de nos tâches les plus diverses ou dans le support de nos épreuves les plus décourageantes? Ainsi (avec les précautions plus haut indiquées) pourrait se réaliser l'espoir que ce qui est au-dedans s'exprime au-dehors et que l'extériorité même soit sanctifiée, conformément au dessein divin de l'Incarnation, qui couronne l'œuvre de la création.

Entendue au sens large, l'intériorité ou vie intérieure est synonyme de vie dévote et tous les livres de spiritualité en traitent.

Au sens plus précis que nous avons essayé de dégager, la bibliographie reste immense, mais dispersée. Outre les ouvrages cités au cours de l'article, on pourra se reporter à l'art. *Innerlichkeit* de I. Wilmer, LTK, t. 5, 1960, col. 684; à certains chapitres de P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris, 1919-1928; de L. Bouyer, J. Leclercq, F. Vandenbroucke, L. Cognet, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, 4 vol. parus, Paris, 1960-1966; à des ouvrages tels que F. Heiler, *La prière*, Paris, 1931 d'après la 5e éd. allemande; A. Cuttat, *La rencontre des religions*, Paris, 1957; R. Guelluy, *Présence de Dieu*, Paris, 1970, etc.

Maurice Nédoncelle.

INTRAS (Jean d'), 17e siècle. — Né à Bazas, « aux Landes », Jean d'Intras, ami d'Arnaud de Pontac, évêque de Bazas, est un romancier du commencement du 17e siècle. Son œuvre littéraire, qui suscita quelques « censures », ne nous intéresse pas ici. Nous retiendrons simplement un ouvrage de piété devenu fort rare qu'il convient de sauver de l'oubli : *Le Pressoir mystique* (Paris, R. Fouët, 1609, in-12, 238 f.; Bibl. nat. Paris, Rés. D. 80423, exemplaire acquis en 1949). L'approbation et le privilège sont datés de 1605; quatre au moins des romans d'Intras (à la bibliothèque municipale de Bordeaux) parurent en 1603-1604. Nous ne connaissons pas d'autre ouvrage qui porte le titre de « Pressoir », alors que ce thème est classique dans l'art médiéval.

Un beau frontispice gravé par Léonard Gaultier représente le Christ courbé sous le pressoir; l'ensemble est d'un réalisme plus vigoureux que celui des vitraux reproduits par Émile Mâle (p. 119-121). Huit figures sur bois illustrent autant de scènes de la Passion et accompagnent chaque « conception » ou chapitre. Du texte on peut dire ce que note avec justesse É. Mâle à propos des vitraux : « C'est à la fois le poème de la vigne et le poème du sang » (p. 120). Intras allégorise et maniérise sur le thème d'Isaïe : « Seul j'ai foulé le pressoir, à savoir la Croix » (f. 77v). Il relève en outre et particulièrement les symbolismes de la couronne d'épines, du roseau et du manteau de pourpre. « Tous les instruments de votre Passion sont heureusement mystiques à vos serviteurs », et il précise : « Nous accommoderons la vigne à l'Église, les raisins aux fidèles, la cuve à la Passion, le pressoir à la Croix, la pierre au saint sépulcre et le fouleur à vous, Sauveur, qui avez couru cet office de toute éternité » (f. 74v et 78r). En bref, avec les procédés littéraires qui lui sont familiers et un brin de dévotion, Intras cherche à montrer que le sang du Christ est rédempteur : « La rosée qui choit de vos plaies » transforme en « un grain qui fructifie en l'immortalité » (f. 172rv).

Si le *Pressoir mystique* n'était guère du goût du carme aveugle Jean de Saint-Samson † 1636, et on le comprendrait à moins, l'ouvrage ne fut pourtant pas ignoré des milieux dévots.

Tout laisse à penser, — emphase du style et ton pieux, allusions diverses —, qu'Intras est aussi l'auteur des *Lamentations de la ville de Bazas frappée de la peste*; c'est « une pièce que l'on ne rencontre jamais », affirme Ph. Tamizey de Larroque, qui l'édita dans *Arnaud de Pontac... Pièces diverses*, Bordeaux, 1883, p. 93-108 et p. 40.

Notes de Paul Lacroix, dans le *Bulletin du bibliophile*, Paris, 1879, p. 82-83, 243, 338-340. — Éd. Féret, *Statistique générale... du département de la Gironde*, t. 3, 1e p. *Biographie*, Bordeaux-Paris, 1889. — É. Mâle, *L'art religieux à la fin du moyen âge en France*, Paris, 1922, p. 115-122. — S. Bouchereaux, *La réforme des carmes en France et Jean de Saint-Samson*, Paris, 1950, p. 132.

André Rayez.

INTROVERSION. — Il ne semble pas y avoir de continuité entre l'usage que les spirituels rhéno-flamands ont fait de ce mot et le sens que les psychologues modernes lui donnent. Seule la première acception fait l'objet de cet article.

1. *Quelques jalons historiques.* — 2. *Bilan de l'enquête.* — 3. *Sens traditionnel et sens moderne.*

1. **Quelques jalons historiques.** — 1° Les sources. — Plotin fournit un point de départ incontestable. Il invite à « la conversion à l'intérieur » (*Ennéades* VI, 9, 9). Au lieu de se disperser en de multiples objets sensibles, imaginaires ou conçus, le sujet, par un mouvement de retour vers son principe, s'élèvera vers l'Un, en tendant à coïncider avec lui-même. Cette intuition fondamentale va se trouver reprise de diverses façons.

C'est d'abord saint Augustin † 430 qu'il faut mentionner à cause de l'influence de ses formules vigoureuses : « Totus in me redibam » (*Contra Academicos* II, 2, 5, PL 32, 921c); « Deus intimior intimo meo et superior summo meo » (*Confessions* III, 6, 11; cf Plotin, *Ennéades* V, 1, 12). Cependant, en dépit de l'influence plotinienne qu'il subit, la voie que suit Augustin reste celle des degrés des êtres : il s'élève de palier en palier jusqu'aux ordres supérieurs, plus semblables à Dieu. Entrant en lui-même, il voit, avec l'œil de l'âme, la vérité immuable (*Confessions* VII, 10, 16), la lumière intérieure dont son intelligence est éclairée (VII, 17, 23). Mais c'est encore la relation à un objet, tout spirituel qu'il soit, qui constitue chaque étape, tandis que la conversion néoplatonicienne est dans le refus de se référer à un objet. Le Dieu d'Augustin demeure au sommet de la hiérarchie des êtres, hiérarchie dont l'âme est un échelon, tandis que l'Un néoplatonicien est le pôle d'un mouvement spirituel. Ce n'est d'ailleurs pas Augustin qui a forgé le mot « introversion ». Il a seulement fourni des arguments à ceux qui le vulgarisèrent.

Est-ce par le pseudo-Denys que l'inspiration néoplatonicienne s'est transmise? Pas plus qu'Augustin, il ne parle d'introversion. Les traducteurs du *Corpus dionysien*, de Scot Érigène à Marsile Ficin, comparent le retour de l'âme à Dieu à un mouvement circulaire

plutôt qu'à une rentrée en soi-même. L'autorité de l'Aréopagite et les emprunts au néoplatonisme d'un Guillaume de Saint-Thierry et d'un Alain de Lille ont certes contribué au climat spirituel où la théorie de l'introversion a pu se développer. Il n'empêche que le terme « introversion » est plus proche encore du vocabulaire de Plotin et de Proclus (cf *In Timaeum*, éd. E. Diehl, t. 2, Leipzig, 1904, p. 129, 21), ce qui oblige à s'interroger sur la possibilité d'une filiation directe. De fait, Jean Tauler cite fréquemment Proclus, qu'il pouvait connaître par la traduction de Guillaume de Moerbeke (datée de 1268 pour l'*Elementatio*, un peu plus tardive pour les fragments du *Commentaire du Timée*). Bonaventure aussi, reprenant le terme d'Augustin, insiste fortement sur le « reditus ad interiora » : « Quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis » (*In 2 Sent.*, dist. VIII, pars 2, q. 2, t. 2, Quaracchi, 1885, p. 227). Déjà cependant, au milieu du 14e siècle, Jean Ruusbroec aux Pays-Bas et l'auteur du *Nuage de l'inconnaissance* en Angleterre (ch. 8 et 68) expriment leur méfiance à l'endroit de ceux qui s'efforcent de rentrer en eux-mêmes. Est-ce dans les milieux béguins qu'on s'y serait exercé? Faute de textes, il est difficile de préciser la part respective des influences néoplatoniciennes et bonaventuriennes qu'ils ont subies (cf DS, t. 1, col. 1334).

La première Hadewijch (13e siècle; DS, t. 7, col. 13-23) est déjà très proche de la mystique d'introversion par son évocation du fond de l'âme (*lettre* 18). La seconde Hadewijch compare celui-ci, en reprenant l'image platonicienne (*Alcibiade* 133cd), à un clair miroir et invite à « se tourner vers l'unité de l'esprit à l'intérieur » (*Mengeldichten*, 19), là où Dieu fait briller son éclat éternel (*Mengeldichten*, 27). Nous retrouverons ces thèmes plus développés chez Ruusbroec.

2° Jean Ruusbroec (1293-1381). — Ruusbroec, sans omettre la première étape de l'itinéraire spirituel que constitue la méditation, n'en traite que brièvement et s'attache surtout à décrire les degrés qui suivent dans la vie intérieure et la vie contemplative.

1) *Description de l'introversion.* — Le premier degré est la maîtrise des puissances inférieures. Au lieu de se déployer et de se disperser en désirs, elles sont ramenées (*inghetrocken*, dans *Werken*, éd. J.-B. Poukens et L. Reypens, t. 1, Tielt, 1944, p. 150, 7) à l'unité sous l'empire du cœur. Cette étape n'est pas encore appelée introversion *(inkeer)*, mais seulement recueillement *(vergadhering)* ou conversion (*keer*, p. 178, 14).

Le deuxième degré concerne les puissances supérieures de l'esprit, mémoire, intellect et volonté. La mémoire est introvertie quand, au lieu de se disperser en évoquant de multiples objets, elle se dépouille de toute image (p. 179, 24). L'intellect s'introvertit quand, dépassant la raison, il se simplifie et tend à la nudité (*blootheit*, t. 2, p. 95, 27). Alors l'esprit, allant « à contre-courant » (t. 3, p. 207, 11) du jaillissement des images et des idées, tend à rejoindre la source d'où elles procèdent. La volonté et l'amour (t. 2, p. 93, 34, et p. 95, 34) sont introvertis quand, au lieu de se disperser sur de multiples objets, ils ont rompu avec toute attache et se sont établis dans un renoncement total (t. 1, p. 27, 17). Alors l'esprit tend à coïncider avec lui-même en tant que principe des actes extérieurs et intérieurs et fait dans la paix l'expérience d'une liberté radicale (t. 3, p. 181, 35). L'introversion est ainsi rentrée dans le fond (*grond*, t. 1, p. 160, 32) ou l'essence (*wesen*, t. 1, p. 70, 14).

Le mot *inkeer* désigne tantôt le mouvement par lequel on se recueille, tantôt l'état qui en résulte. Au premier sens, l'introversion est recherche, effort se traduisant par des exercices intérieurs (t. 1, p. 151, 10; p. 160, 30) : il faut pouvoir passer fréquemment et librement de l'action au recueillement (p. 149, 6). Au second sens, l'introversion est repos au-dessus de la multiplicité et de l'instabilité, possession tranquille de l'unité de l'esprit (p. 187, 23), équilibre hors de la dispersion de l'activité (p. 70, 18; p. 100, 14), dans l'attente de l'extase d'amour.

Jean Ruusbroec envisage un troisième degré : l'esprit, une fois attiré en son « sommet » et ainsi unifié, peut encore être « introverti dans la suressence divine » (p. 99, 24).

Cependant la distinction de ces trois degrés n'apparaît pas toujours et il arrive souvent qu'on ne sache pas quelle étape de la vie spirituelle l'introversion mentionnée concerne; c'est qu'à tous les niveaux elle demeure une démarche fondamentale, si bien que la vie spirituelle dans son ensemble peut être désignée par l'expression « vie introvertie » (t. 3, p. 178, 4).

Dans ses premières œuvres (*Rijcke*, *Brulocht* et début du *Tabernakel*), Ruusbroec explique encore ce qu'il veut dire par *inkeer* et précise le sens du verbe *inkeeren* en lui adjoignant des compléments. Mais très vite ces mots deviennent des termes techniques supposés connus qui peuvent être employés sans compléments. Alors ils n'évoquent plus guère l'image originelle qu'indique leur étymologie. Cette évolution sémantique permet de présenter la même attitude spirituelle appelée introversion en même temps comme une sortie de soi ou comme une ascension au-dessus de soi. L'accent est beaucoup moins sur l'entrée en soi que sur l'unification et surtout le dépassement de soi-même. Et il importe peu que ce dépassement soit comparé à une montée (t. 1, p. 151, 1) ou à une plongée (p. 99, 21) dans le fond, à un retour ou à une sortie (p. 184, 6); toutes ces images évoquent l'attention à Dieu, non à soi-même.

A l'inverse, le regard sur soi-même par lequel on découvre ses péchés est extroversion (*uutkeer*, t. 3, p. 182, 32), en tant qu'il oriente l'esprit vers ce qui est particulier et créé.

L'opposition augustinienne des deux amours, amour du Créateur qui élève, et amour des créatures qui tourne vers la terre, affleure souvent : l'introversion est amour de Dieu (t. 3, p. 180, 3). Elle s'oppose en cela à la pensée sur soi-même, en laquelle l'esprit risque de « se recourber » (t. 1, p. 230, 12 et 28).

2) *Nature et grâce dans l'introversion.* — La possibilité de l'introversion est fondée dans la nature humaine. L'introversion consiste à retrouver aux divers degrés une unité qui existe naturellement, même si elle est voilée par le péché. Il est clair, en effet, que la dispersion habituelle de l'esprit n'abolit pas l'unité du sujet. L'introversion dans la suressence divine consiste encore à rejoindre l'unité naturelle de l'esprit avec Dieu, en tant qu'il est son Créateur. L'essence est exactement le principe des actes en deçà de la distinction entre le possible et l'existant : on pourrait dire que l'essence de l'esprit est l'esprit en tant qu'il demeure en Dieu. L'introversion consiste à rejoindre cette relation à Dieu.

Puisqu'elle est fondée dans la nature humaine, elle est possible même à ceux qui n'ont pas la foi. Et Jean Ruusbroec s'en prend fréquemment aux hérétiques qui

se croient des hommes intérieurs parce qu'ils la pratiquent, et en réalité prennent pour vie spirituelle ce qui n'est introversion qu'en leur propre essence (t. 1, p. 62, 5; t. 3, p. 281, 2; t. 4, p. 40, 20).

Le *Rijcke* fait de l'introversion une démarche naturelle préalable à la contemplation et y disposant; les œuvres ultérieures ne mentionnent l'introversion naturelle que comme une contrefaçon de l'introversion surnaturelle, la seule qui les intéresse. En cette dernière, c'est le Christ qui élève la mémoire et l'établit dans l'unité de l'esprit (t. 1, p. 184, 10). De même, l'illumination qui permet l'oubli de soi est donnée par grâce (p. 148, 25); on s'y prépare par des considérations sur les bienfaits de Dieu (ce qui n'a rien de platonicien assurément) (p. 160, 30). Quant à l'amour qui lie les puissances supérieures (p. 149, 6), il est dû à la motion divine : d'elle-même, la créature ne pourrait aimer que pour elle, d'un amour de désir ou d'un amour de fruition; seule la touche divine peut, par l'extase, abolir la distinction entre notre amour et l'amour de Dieu (t. 3, p. 208, 2; t. 4, p. 60, 16). Alors l'introversion doit être dite opérée par Dieu plutôt que par l'homme (t. 1, p. 224, 7); c'est Dieu qui introduit dans l'unité (t. 3, p. 291, 18).

La distinction entre activité et passivité n'a d'ailleurs qu'un intérêt limité; l'esprit introverti en sa simplicité est au-dessus d'une telle distinction : au sommet de la vie intérieure, on trouve « en un seul exercice le repos et l'action » (t. 1, p. 227, 26); l'essence avec laquelle l'esprit coïncide alors est en deçà de la production des actes; elle est en Dieu (p. 73, 32). A plus forte raison, s'il s'agit, non pas seulement de la vie intérieure, mais de la vie contemplative ou de l'union sans différence, l'esprit, à moins qu'il ne soit hors de lui-même, n'est plus que désir de la touche divine.

3) *Théologie exemplariste de l'introversion.* — La justification de l'effort d'introversion réside en ce que

> Dieu nous est plus intérieur que nous ne le sommes à nous-mêmes, et son activité ou la motion qu'il exerce en nous, naturellement ou surnaturellement, nous sont plus proches et plus intimes que notre propre activité; c'est pourquoi l'action de Dieu s'exerce en nous du dedans vers le dehors, et celle des créatures, du dehors vers le dedans. Et c'est pourquoi la grâce et tous les dons ou inspirations de Dieu procèdent du dedans, dans l'unité de notre esprit, non du dehors, dans l'imagination, par images sensibles (t. 1, p. 148, 10-18, traduction J.-A. Bizet, *Ruysbroeck, Œuvres choisies*, Paris, 1946, p. 238).

De même, « le Christ vient à nous de l'intérieur vers l'extérieur, et nous venons à lui de l'extérieur vers l'intérieur » (t. 1, p. 202, 21). Ainsi l'introversion est en relation avec l'inhabitation divine dans le fidèle (t. 2, p. 98, 16) : « Les hommes de bien... en s'introvertissant en leur essence trouvent le Royaume de Dieu en eux, et Dieu dans son Royaume » (t. 4, p. 40, 2).

Une telle expérience spirituelle est interprétée en un sens panthéiste par ceux qui « prétendent être l'essence divine » (t. 4, p. 41, 10). Jean Ruusbroec met fréquemment en garde contre une telle confusion, précise sa pensée en distinguant parfois l'essence de l'homme et la « suressence divine » et emploie volontiers la comparaison du miroir qui suggère la permanence d'une distance entre la créature et le Créateur : le fond est le calme miroir qui renvoie la lumière éternelle (t. 1, p. 227, 31; t. 2, p. 240, 25), si du moins il est pur de toute image créée.

Il y a plus : non seulement le fond reflète l'abîme divin, mais en outre les deux mouvements opposés de l'esprit, jaillissement et introversion, reflètent le mystère trinitaire lui-même. Jean Ruusbroec met parfois en relation les trois puissances supérieures avec les trois Personnes divines et rappelle ainsi l'exemplarisme augustinien. Mais, en réalité, il s'intéresse beaucoup moins à cette division tripartite des puissances supérieures qu'à la dualité des mouvements de l'esprit, extroversion et introversion, flux et reflux, jaillissement et remontée à contre-courant. C'est cette dualité qui imite le mystère trinitaire, lequel unit deux mouvements opposés, l'un de génération et de procession, l'autre de circumincession. Certes, le terme de mouvement est impropre; il faut cependant indiquer que même en Dieu le rapport de l'unité et du multiple est conçu de manière moins statique que dynamique, comme un jaillissement en trinité et un reflux vers l'unité. Ce reflux est parfois appelé *inkeer*, introversion (t. 1, p. 87, 13).

Ces deux mouvements opposés se retrouvent en l'esprit créé : tantôt il s'introvertit, tantôt il se répand en actes. Et il ne s'agit pas seulement d'une alternance; il s'agit plus profondément d'une dualité qu'on pourrait dire constitutive qui fait que les deux mouvements ne sont jamais absolument séparables. Ainsi l'esprit se sent appelé à une introversion sans réserve, absolue, définitive, irréversible; elle ne serait pas « plongée » dans le fond, si on se ménageait la possibilité de remonter. Cependant ici-bas l'extase ne saurait être perpétuelle (t. 3, p. 208, 12); l'esprit ne peut ignorer qu'il en reviendra à des actes.

On pourrait voir là une limite et une infirmité de la créature inévitablement partagées. Pour Jean Ruusbroec cette dualité de mouvements, loin d'être un obstacle, est au contraire ressemblance avec Dieu même en qui circumincession et émanations sont indissociables.

Cette ressemblance avec Dieu fait que le commandement de charité est double. En Dieu un et trine, nous confessons, d'une part, l'amour qui porte le Père vers le Fils et l'Esprit et l'amour qui se traduit *ad extra* par la création, et, d'autre part, l'amour du Fils pour le Père dans l'Esprit. De même, en l'esprit créé, la grâce divine invite à l'amour du prochain; et l'amour de Dieu s'exprime dans l'introversion. Il y a plus : cette double orientation de l'esprit se retrouve, semble-t-il, jusque dans la relation même à Dieu, faite à la fois de jouissance passive et d'effort pour saisir : la touche divine « entraînant au-dedans » (t. 3, p. 32, 18), abîme dans l'unité, tandis que la touche divine « nous répandant au-dehors » (p. 32, 22), nous rend libres et stimule notre désir.

En faisant de l'introversion un élément de la ressemblance avec la Sainte Trinité, Jean Ruusbroec lui donne la justification la plus profonde qui soit. Mais en même temps il la situe : elle ne saurait constituer la totalité de l'élan spirituel; elle n'en est qu'une des deux composantes. Il fixe ainsi une limite au platonisme qui ne peut plus menacer le second commandement. Et il évite l'angélisme en tenant compte avec réalisme de la condition humaine. Remarquons enfin que chez lui l'introversion n'exclut à aucun stade le rôle du Christ, puisque celui-ci « vient de l'intérieur ». Cependant, l'avènement intime du Christ n'a rien d'une contemplation de son humanité qui illuminerait et enflammerait d'amour. Il signifie essentiellement un appel intérieur à l'introversion.

Traités de Jean Ruusbroec cités ci-dessus (*Werken*, Tielt, 1944-1948) : t. 1 *Dat Rijcke der Ghelieven* (Le royaume des amants), p. 1-100; *Die gheestelike Brulocht* (Les noces spirituelles), p. 101-249; — t. 2 *Vanden gheestelike Tabernakel* (Le tabernacle spirituel); — t. 3 *Vanden blinckenden steen* (La petite pierre), p. 1-41; *Een spieghel der eeuwigher salicheit* (Le miroir du salut éternel), p. 129-219; *Dat boecsken der verclaringhe* (Le livre des éclaircissements), p. 275-298; — t. 4 *Vanden* XII *Beghinen* (Les douze béguines), p. 1-224.

3° Jean Tauler (1300-v. 1361). — Nous avons déjà rencontré chez Jean Ruusbroec les thèmes qui fournissent les grandes lignes de la pensée de Jean Tauler : introversion des puissances inférieures, puis des puissances supérieures (éd. F. Vetter, Berlin, 1910, p. 9, 20), et « introversion essentielle » (p. 68, 21), mise en garde contre une introversion seulement naturelle (p. 250, 4), rencontre de Dieu dans le fond, découverte de l'archétype de l'introversion en Dieu même (p. 8, 23). Jean Tauler y fait allusion dans ses sermons sans les exposer systématiquement comme Jean Ruusbroec. On ne lui demandera pas de précisions nouvelles. Cependant, l'art et la sensibilité avec lesquels il évoque l'introversion méritent qu'on ne le passe point sous silence. Ruusbroec est d'une sérénité lumineuse. Chez Tauler le désir de Dieu passe jusque « dans la chair, le sang et la moelle » (p. 22, 19); il connaît l'angoisse sacrée (p. 43, 8; p. 171, 34; p. 172, 11) et y verse le baume d'une douceur envoûtante.

Il appelle à l'introversion en tournant le regard vers le « fond ». Ordinairement, plutôt que d'esquisser l'acte même d'introversion, Jean Tauler décrit longuement et de manière très imagée le fond qu'elle découvre. Ses comparaisons trahissent son tempérament. A celle, banale, du miroir sans ride (p. 26, 19), il ajoute celle plus tourmentée de l'abîme obscur où se déchaîne soudainement la violence d'un tourbillon (p. 331, 6).

Une telle image suggère une sorte de vertige. De fait, l'introversion met en face du vide. Trop longtemps la pensée a été distraite par les créatures. Trop souvent on s'occupe avec des pratiques de piété qui constituent une sorte d'alibi, une fuite de l'essentiel (p. 354, 15). Il faut faire le vide, « tomber en son pur néant » (p. 306, 4). L'introversion consiste à lâcher les points d'appui *(enthalt)* habituels (p. 251, 13), cette recherche de soi et cette sécurité de la bonne conscience que certains trouvent dans l'accomplissement exact de leurs devoirs religieux (p. 22, 25 et 29). Il faut que soit retourné (*umbegekert*, p. 38, 7) l'intérieur de l'homme, que soient bouleversées les formes antérieures de la pensée (p. 144, 15; p. 226, 33). L'introversion est plongée. Ce mot n'a plus tout à fait la même résonance que chez Ruusbroec où il évoque la goutte d'eau tombant dans l'océan et s'y assimilant. Chez Tauler, plonger, c'est s'enfoncer (p. 55, 15). On rompt les liens qui retiennent en surface par un « vrai mépris de soi-même » (p. 35, 31), un « anéantissement sans fond » (p. 251, 26). Il faut aller plus loin : avoir tellement renoncé à son intérêt propre qu'on accepte même la perspective de la souffrance infernale dans un abandon aveugle et absolu (p. 46, 9).

L'introversion est ainsi rupture avec tout ce qui est fini, tout ce qui est limité dans le temps et l'espace. L'âme est entre le temps et l'éternité (p. 26, 3). Tandis que l'instant la disperse, l'introversion l'oriente vers l'éternel, ce qui établit une distance infinie entre elle et le monde des créatures (p. 331, 25). Nous rejoignons ainsi un trait de l'introversion taulérienne, discrètement indiqué, mais perceptible et très significatif : il faut découvrir que l'obstacle au progrès spirituel est en soi-même, en cette profondeur qu'aucun secours humain ne peut rejoindre (p. 14, 21) et que Dieu seul peut pénétrer. On reconnaît la « solitude » dont Eckhart avait fait une vertu et montré l'importance (*Unterscheidung*, dans *Deutsche Werke*, t. 5, Stuttgart, 1963, p. 185-311). L'introversion consiste à la découvrir et à l'assumer.

Appuyer davantage sur ces traits plus personnels de l'introversion taulérienne serait la caricaturer. En dépit du moment d'angoisse qu'elle fait traverser, c'est par l'amour de Dieu qu'on est attiré dans l'abîme et il est délicieux d'être englouti par la divinité merveilleuse (p. 46, 4).

4° Henri Suso (1296-1366). — Chez Henri Suso, le terme introversion *(inker)* n'a ni la résonance néoplatonicienne qu'il trouve chez Jean Ruusbroec, ni la puissance d'évocation qu'il acquiert chez Jean Tauler. Il désigne cet effort de recueillement qu'il faut souvent et énergiquement renouveler (éd. K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, p. 223, 21; p. 289, 20; p. 431, 17), ou l'état d'union à Dieu auquel il conduit, état qui n'exclut pas certaines opérations (p. 309, 12). Eckhart n'avait pas utilisé le mot introversion; Suso l'emploie cependant dans *Le livre de la vérité* où il reprend, pour la justifier, la pensée du maître; il se sert alors de ce terme pour inviter, moins à l'expérience de l'intériorité, qu'au renoncement à l'égard de tout le créé, sur lequel Eckhart avait fortement insisté (p. 326, 11; p. 335, 6). Cf DS, t. 7, art. Henri Suso, surtout col. 251.

5° Henri Herp † 1477. — Herp demeure dans le sillage de Ruusbroec, surtout dans le *Spieghel der volcomenheit*, l'œuvre où le mot introversion revient le plus souvent. Cependant, il tend à lui donner un sens plus restreint, celui d'une méthode ou d'une étape dans la vie spirituelle. Cette orientation apparaît notamment dans le thème des deux voies, plus net que chez le prieur de Groenendael, dans le vocabulaire et dans la théologie. Cf DS, t. 7, surtout col. 353-355.

1) *Les deux voies.* — Fréquemment Herp compare deux itinéraires spirituels (*Theologia mystica*, Cologne, 1538, lib. 1, c. 81, f. 75; lib. 2, c. 21, f. 149a; c. 30, f. 153; c. 31; Collatio 1, f. 178a; lib. 3, c. 6, f. 197).

Le premier consiste à chercher Dieu à l'aide des créatures, « per ea quae facta sunt » (f. 178a). C'est la voie des philosophes et des scolastiques. C'est aussi celle que la Providence a ménagée aux esprits qui ne peuvent s'abstraire de ce qui est visible et tangible. La méditation les conduira à discerner les bienfaits de Dieu et les introduira à son amour. L'autre itinéraire est plus court et plus simple. Il est celui que le Seigneur ouvre à ses amis, à ces petits dont parle l'Évangile (f. 153d; cf *Mt.* 11, 25). La connaissance n'y précède pas, mais y suit l'amour de Dieu; on cherche Dieu en tant qu'il est inconnu. On ne s'avance pas au moyen de méditations, mais au moyen d'aspirations (f. 178a), sous cette action de l'Esprit qui est la touche divine. C'est la voie « mystique ».

Alors que la première voie suppose un regard initial sur les créatures, cette seconde voie requiert au contraire qu'on commence par s'en détourner. C'est cette démarche que le *Spieghel* appelle introversion *(inkeer)*; les autres œuvres de Herp, tout en demeurant très proches par la pensée, recourent en général à d'autres expressions (*recollectio*, f. 198e; *ingredi cubiculum suum*

interius, f. 197b, etc). L'introversion est ainsi le recueillement qui favorise la prière. Elle concerne « les puissances intérieures » que le cœur doit ressaisir et, avant tout, les « sens extérieurs » : « Il faut que les sens extérieurs soient prêts à l'introversion *(inwaert te keeren)* et y soient prompts » (*Spieghel* ou *Theologia mystica*, lib. 2, c. 40, f. 159a).

Mais il arrive au contraire que, « lorsqu'on veut s'introvertir en son cœur, on ne trouve pas le repos, mais on se trouve enténébré, distrait et loin de la familiarité divine » (f. 158d). L'introversion consiste donc à se détourner du péché, à se dégager des passions et à rejeter la multitude des distractions. Alors le péché fait place à la pureté et les passions au repos du cœur (Herp insiste sur le calme et la paix qui ne peuvent être que le fruit d'une profonde abnégation). Alors on échange la dispersion dans la multiplicité pour l'unité intérieure et la solitude, et on peut se livrer librement (*Theologia mystica*, lib. 3, c. 10, f. 206c) à son exercice spirituel.

2) *Introversion, extroversion, consurrection.* — Parce que l'introversion est d'abord rupture des attachements désordonnés et conversion à Dieu, elle est compatible avec l'exercice de la charité fraternelle. Elle suppose seulement qu'on remplisse sa tâche, non dans l'inquiétude, mais dans le calme, en cherchant, non plus son intérêt, mais le bien spirituel. Il y a plus : Herp sait bien que l' « extroversion » (*wtkeer*; *Spieghel* ou *Theologia mystica*, lib. 2, c. 54, f. 170a) est souvent une nécessité. Se convertir à Dieu revient à « sortir de soi » (lib. 2, c. 50, f. 167b; lib. 3, c. 5, f. 196c), tandis que le péché « recourbe la nature vers elle-même » (*Theologia mystica*, lib. 3, c. 5, f. 193f).

Il ne suffit pas de maîtriser les puissances inférieures et de se séparer des créatures; il faut aussi chasser leurs images qui encombrent et dispersent l'esprit (lib. 3, c. 7, f. 198c). Ainsi les facultés supérieures, mémoire, intelligence et volonté, pourront être ramenées à l'unité. Pour désigner ce mouvement intérieur, Herp n'emploie plus le mot *introversio*, mais soit celui de *consurrectio (opclimmen, opcliming)* quand il décrit l'état de l'âme élevée au-dessus d'elle-même, soit celui d'*intractio* (*intrec*; *Spieghel* ou *Theologia mystica*, lib. 2, c. 56, f. 170f), quand il veut souligner l'action divine qui seule peut produire en l'esprit cette unification et tirer les puissances supérieures au centre, soit encore diverses périphrases (*reflectio ad interiorem sinum mentis*, *Collatio* 2, f. 180d; *conversio in divinum amorem*, *Theologia mystica*, lib. 3, c. 3, f. 190e). Cette *intractio* prépare à l'union au niveau de l'essence de l'âme, à l'union essentielle.

3) *Théologie et introversion.* — Herp parle peu de l'inhabitation divine. Il discerne bien en la vie spirituelle l'empreinte du mystère trinitaire, en ce sens qu'il en approprie les trois étapes aux trois Personnes divines. Mais il s'agit moins de trouver Dieu dans le centre de l'âme que d'être le pur miroir (*Spieghel* ou *Theologia mystica*, lib. 2, c. 5), sans images, où puisse se refléter la lumière divine, laquelle vient de plus haut. Plutôt que la pensée de l'inhabitation divine, c'est un double présupposé volontariste qui justifie l'introversion.

D'abord, ce qui fait l'unité de l'esprit, c'est la volonté. L'homme est divisé, éparpillé, dans la mesure où il ne veut pas. Il est lui-même dans la mesure où toutes ses facultés sont régies par la volonté, ramenées à une « intention simple », à un « amour pur » (*Collatio* 2, f. 180d). En outre, ici-bas, ce qui unit à Dieu, c'est la volonté : l'amour conforme à l'être aimé. L'amour pour Dieu donc déifie. On reconnaît la thèse chère aux victorins auxquels Herp se réfère volontiers. L'homme unifié est appelé à « vivre à Dieu selon la totalité de son être » (lib. 3, c. 9, f. 204c; cf f. 206).

Telles sont les deux intuitions fondamentales qui sous-tendent toujours la pensée. Celle-ci présente quelques fluctuations suivant les sources dont Herp s'inspire; l'union à Dieu est présentée tantôt comme une illumination et tantôt comme une adhésion dans la ténèbre de l'inconnaissance. Mais le volontarisme reste toujours présent. Et l'introversion trouve sa valeur en ce qu'en séparant l'homme intérieur de l'homme extérieur (*Theologia mystica*, lib. 1, c. 110, f. 102b), elle amorce le mouvement par lequel les forces supérieures sont ramenées à l'unité, au sommet de l'esprit (*Collatio* 2, f. 180d), et commence déjà ainsi la conversion à Dieu.

6° « La Perle évangélique » (1535). — *La Perle évangélique* mérite une mention spéciale. Certes, la pensée n'y est pas unifiée; des courants issus de sources différentes s'y entrecroisent sans se fondre. Ainsi la théologie du mérite rédempteur, conçu de manière extrinsèque (*Margarita evangelica*, Cologne, 1545, lib. 1, ch. 4 et 8) ne prépare guère les élévations remarquables sur l'union au Christ; et l'invitation à se connaître soi-même (ch. 23) cadre mal avec l'appel à l'oubli de soi (ch. 22). Mais en dépit de son caractère composite, la *Perle* reste une œuvre de premier plan.

1) *Le fondement théologique : l'inhabitation divine.* — La *Perle* y insiste de manière remarquable : « Dieu habite en la simple essence de l'âme et opère dans les forces de l'âme selon la Trinité » (liv. 1, ch. 10). C'est parce que Dieu est au plus profond de l'âme que les forces de celle-ci, mémoire, entendement et volonté, sont à la ressemblance de la Trinité. Et pour inviter à l'introversion, le livre premier fait appel moins à l'expérience de l'intériorité qu'à ce raisonnement théologique : puisque Dieu habite en l'âme, il convient de le chercher en soi.

Chez Jean Ruusbroec, l'itinéraire spirituel débutait par le recueillement des sens, s'approfondissait par l'introversion des puissances, d'abord la mémoire, ensuite l'intellect, enfin la volonté; et ces étapes conduisaient à l'introversion essentielle. L'ordre est souvent inverse dans la *Perle* : le donné théologique de la présence de Dieu est premier et justifie d'emblée l'introversion essentielle (cf liv. 1, ch. 6 et 31; liv. 2, ch. 21); et celle-ci a pour effet l'introversion des trois puissances.

L'accent est mis si fortement (et d'une manière bien féminine) sur l'inhabitation divine que Dieu est visé comme présent plus souvent que comme au-delà de tout. Il en résulte que la théologie est moins apophatique que celle du pseudo-Denys. Si de temps à autre la pensée redevient vigoureusement négative et si Dieu est appelé néant (liv. 1, ch. 40), la plupart du temps il est comparé au soleil (ch. 11 et 19) plutôt que cherché dans les ténèbres, et l'introversion fait demeurer en sa présence « par claire connaissance » (ch. 16).

2) *Expérience spirituelle.* — La charpente et la construction théologiques n'empêchent pas la *Perle* de trouver des accents qui reflètent une expérience spirituelle personnelle. L'homme progresse plus par

« une amoureuse aspiration que par une grande exercitation, et plutôt par une dévote oraison que par quelque grand labeur » (liv. 1, ch. 6, traduction de Paris, 1602, p. 11a). Comme le fait aussi Louis de Blois, l'auteur recommande la simplicité et la tranquillité d'esprit (liv. 2, ch. 10).

Fondamentalement l'introversion signifie qu'au lieu de rester « dans les limites de la créaturité » (liv. 1, ch. 18, p. 26b), on se détache des créatures, et qu'en tant qu'on est soi-même créature, on sort de soi (ch. 21 et 35), on s'oublie soi-même (ch. 18), ce qui conduit à la liberté spirituelle que la *Perle* aime évoquer (liv. 1, ch. 36; liv. 3, ch. 73). Les créatures sont caractérisées par leur multiplicité et peut-être plus encore par leur instabilité ou caducité : l'opposition temporel-éternel revient sans cesse (liv. 1, ch. 22). De manière positive, l'introversion est donc recherche de ce qui est éternel. La distance prise à l'égard du créé exprime le désir et l'amour de Dieu. C'est la charité qui fait « contemner soi-même et toutes choses » (ch. 27, p. 49a).

3) *La place du Christ.* — C'est un des mérites de la *Perle* que d'attirer l'attention sur l'incarnation et le rôle du Christ. A vrai dire, quelques chapitres donnent encore l'impression d'une juxtaposition d'attitudes spirituelles incompatibles; en particulier, la mystique nuptiale qui apparaît brusquement au deuxième livre (ch. 49-57) et qui est développée d'une manière bien féminine, n'est pas dans la ligne de la mystique des essences et du dépassement des images.

Cependant, en d'autres pages, une synthèse véritable est réalisée, qui tient remarquablement compte de la double nature du Christ. Ce sont celles où il est présenté comme celui qui a réalisé parfaitement l'introversion (liv. 3, ch. 1). Même en sa Passion, « son esprit était élevé par une certaine essentielle introversion en la souveraine et très grande joie » (liv. 1, ch. 16, p. 23a). Alors il n'est plus question de méditer les images de sa vie qui ne retenaient pas même son attention. Il s'agit bien plutôt d'unir notre prière à la sienne : que le regard vers Dieu se confonde avec celui du Christ vers le Père. Ainsi l'âme sera véritablement « dans le Christ » (liv. 1, ch. 8, p. 13b). Et comme le Christ est homme et Dieu, il empreindra dans l'âme l'image du Verbe (liv. 3, ch. 7) qui rendra « l'entendement pur et net » (liv. 1, ch. 10, p. 15a).

4) *L'introversion située.* — Quelles que soient l'importance de l'introversion dans la *Perle* et la manière très personnelle dont elle est envisagée, elle y est cependant présentée parfois seulement comme un moment de la démarche spirituelle : il arrive que le mot ne désigne que le recueillement initial qui est la condition de toute vie spirituelle (liv. 1, ch. 11 et 17). Plus souvent, il s'agit d'une étape décisive (ch. 27), mais qui n'est encore que l'introduction à la vie suressentielle et à la contemplation (ch. 6).

Alors, dans le mouvement vers Dieu, l'introversion correspond à la part de l'activité humaine : il faut « s'introvertir de tout son pouvoir » (ch. 31, p. 56a). Mais Dieu seul peut opérer au fond de l'âme et s'y manifester. Aussi, des neuf degrés qui constituent l'itinéraire spirituel, l'introversion ne réalise que le sixième, celui qui parfait la vie active. Suivent trois autres degrés, la résignation de la volonté, la simplicité de l'intellect et de la cogitation, qui supposent l'introversion déjà réalisée et décrivent les variétés de « contemplation » dont elle est la condition.

C'est dire que la *Perle* ne vulgarise la doctrine de l'introversion qu'en s'éloignant du néoplatonisme. La pensée y perd certainement en cohérence et en vigueur. Mais c'est aussi une richesse que de refléter et de favoriser des expériences spirituelles variées.

7° Louis de Blois † 1566. — Louis de Blois ne mériterait pas une étude spéciale, si son influence n'avait pas été aussi considérable et n'avait beaucoup contribué à diffuser les thèmes rhéno-flamands. Car sa pensée n'est pas très personnelle et manque de cohérence. Il reprend des pages entières de Ruusbroec et de Tauler. A leur exemple, il parle du « fond » et invite à l'introversion essentielle (*Institutio spiritualis*, 1553, ch. 3, n. 3 et 8, dans *Opera*, Anvers, 1632, p. 305-306). Mais il évoque presque aussitôt la présence de Dieu et l'humanité du Christ en termes difficilement conciliables avec leur perspective : « Le Seigneur est là, le Seigneur me voit ».

Il s'efforce de systématiser sa pensée dans son *Institutio spiritualis.* Il y décrit les trois « instruments » de l'union divine : la mortification, l'introversion, les aspirations. Le même cadre tripartite est repris dans la *Brevis regula* (§ 5, n. 4, *Opera*, p. 360a). Cette trilogie montre que l'introversion n'est plus l'élément caractéristique de la vie spirituelle; elle joue le rôle de préparation, de libération; elle consiste à se recueillir, le mouvement vers Dieu étant moins l'introversion que l'aspiration qui la suit. C'est en plus clair ce qu'on apercevait déjà chez Herp.

Chez l'un et l'autre également, l'introversion détourne de tout ce qui est créé et permet aussi de dépasser ou d'éviter tout intermédiaire entre l'âme et Dieu. Mais l'union elle-même de l'âme à Dieu est vécue moins dans l'introversion que dans le désir de Dieu.

8° Franz Vervoort † 1555. — Le franciscain Franz Vervoort s'engage dans la voie ouverte par la *Perle.* Son petit chef-d'œuvre, *Bruygoms mantelken... (Chlamys sponsi, sive de interna imitatione vitae et crucis Christi)*, Anvers, 1554 (DS, t. 5, col. 1386), est vraiment centré sur le Christ en qui il fait découvrir ce qu'est l'introversion. Elle consiste à être crucifié avec le Christ, « à renoncer à ses désirs et à sa volonté » pour « vivre à Dieu » (ch. 1). Chez Vervoort l'exemple du Christ n'a plus rien d'une pièce surajoutée. Il rend compte du travail et de la peine (ch. 6) qui sont nécessaires pour « retirer l'homme extérieur à l'intérieur » (ch. 6) et sur lesquels l'auteur insiste de manière très personnelle. Cet effort douloureux marque tout l'itinéraire spirituel.

Vervoort y distingue comme ses prédécesseurs trois étapes, renoncement aux satisfactions sensibles, renoncement à l'amour-propre et à la propre sagesse, holocauste du cœur même. Elles conduisent l'esprit créé à être « derechef réduit à l'état où il était avant d'être créé, où il fut éternellement et se connaît soi-même, comme Dieu en Dieu... Tel fond se trouve en la partie supérieure de l'homme » (ch. 6).

Si la doctrine de Vervoort a plus d'unité que celle de la *Perle*, le mot introversion a perdu chez lui beaucoup de sa technicité; il désigne de manière assez large tout effort spirituel.

9° Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc † 1635. — Un siècle après Louis de Blois, le capucin Jean-Évangéliste (Gérard van Scharen) en demeure proche. Il présente l'introversion de manière assez radicale comme l'abnégation à l'égard de toutes les créatures (*Divisio*

animae ac spiritus, sive anagogicus sponsae ad osculum sponsi per casti amoris scalas ascensus, Louvain, 1653, ch. 3; *Het Ryck Godts inder Zielen of binnen u-lieden*, Louvain, 1637; cf DS, t. 5, col. 1383). Il craint que des actes trop violents ne nuisent à « l'unité et à la tranquillité d'esprit » et insiste sur la simplicité du désir de Dieu qui devient habituel et ne requiert plus alors d'actes de foi préalables. Cependant, cette introversion n'est plus du tout conçue à la manière platonicienne : dans la *Divisio*, elle n'est plus recherche de Dieu dans le fond; elle est seulement le mouvement de rupture « en présence de Dieu » (ch. 3) qui doit précéder « l'élévation de l'âme au-dessus d'elle-même » (ch. 5; cf *Ryck*, p. 348). Les expressions néerlandaises du *Ryck* mettent davantage l'accent sur l'inhabitation divine, tout en présentant le mouvement vers soi ou vers Dieu plutôt comme « toekeer » (orientation) que comme « inkeer » (introversion).

10° *Un regard critique* : Constantin de Barbanson. — La diffusion des œuvres rhéno-flamandes et la vulgarisation des concepts néoplatoniciens (cf Yves de Paris, *La théologie naturelle*, Paris, 1640, t. 1, p. 254; t. 2, p. 260) invitent les maîtres spirituels à une mise au point.

Pour *Benoît de Canfield* † 1610, le recours à l'introversion trahit l'illusion que Dieu est davantage à l'intérieur qu'à l'extérieur comme en un lieu. Ce n'est ni à l'extroversion, ni à l'introversion, mais à l'annihilation qu'il invite (*Reigle de perfection*, 3e partie, ch. 13, Paris, 1610, p. 196-197).

Constantin de Barbanson † 1632 est moins radical. Il s'efforce de comparer les méthodes d'oraison et reconnaît que l'introversion correspond à une autre voie que l'union à Dieu en tant qu'objet de connaissance et d'amour (*Anatomie de l'âme et des opérations divines en icelle*, Liège, 1635, p. 49). Il regrette qu'on n'ait pas toujours fait assez clairement cette distinction entre « ces deux manières de trouver et avoir Dieu », dont l'une est avoir Dieu en façon d'être et l'autre « avoir Dieu en tant qu'objet » (p. 72). Il entrevoit donc que l'introversion est plus qu'un acte préparatoire, qu'elle est déjà une sorte de fruition de Dieu (*Les secrets sentiers de l'amour divin*, Paris, 1623, 2e p., ch. 2 et 4; rééd., Paris, 1932, p. 125 et 146-153).

Cependant, il répète avec insistance que ce que l'esprit introverti expérimente, ce n'est pas Dieu lui-même, mais les effets de sa grâce. Et il dénonce l'illusion de ceux qui prennent la « participation » de l'essence divine pour Dieu lui-même (*Anatomie..*, 1e part., ch. 1, 10e point). Ce souci d'orthodoxie va de pair avec le refus de concepts qui ne sont pas les siens : en introduisant le schème de la remontée de l'effet à la cause (*ibidem*, 8e point), il méconnaît l'originalité de la démarche spirituelle qu'est l'introversion. Il ne peut alors que l'estimer inférieure à l'union objective.

Antoine *Civoré* † 1668, plus scolaire et plus succinct, s'efforce de justifier le vocabulaire mystique à l'aide de l'expérience spirituelle banale. « L'introversion n'est autre chose que le recueillement de l'âme, pour traiter avec soi et avec Dieu des actes paisibles et profonds... L'introversion se fait par choix et application de l'âme; l'inaction, par actes reçus » (*Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651, traité 3, ch. 3, art. 3, § 10 et 11). C'est bien le vocabulaire de la *Perle*, mais il ne reste plus grand chose de son envol spirituel.

On ne peut faire grief à Civoré d'une telle simplification. L'abus qu'on en a fait a fortement émoussé le sens du mot *introversion* (cf Jean Chéron, *Examen de la théologie mystique*, Paris, 1657, p. 55). Ainsi les écrits de Maria *Petyt* (1623-1677) emploient *inkeer* et quelques autres expressions de Jean Ruusbroec dans un contexte si différent du sien et si variable qu'elles n'ont manifestement plus un sens bien précis (cf Albert Deblaere, *De mystieke Schrijfster Maria Petyt*, Gand, 1962, p. 301, 358, 388).

2. **Bilan de l'enquête.** — Les différentes manières dont les auteurs précédents recourent à l'introversion semblent pouvoir être ramenées à trois types. Deux de ces types se trouvent parfois chez le même auteur, lorsque son œuvre est composite. Tel est manifestement le cas de *La Perle évangélique* et des écrits de Louis de Blois.

1° Introversion néoplatonicienne. — Le mouvement même d'introversion est l'acte caractéristique de l'être spirituel. Il réalise la conversion à Dieu. Il est vie divine et découverte de l'infini, ce qu'évoque l'image du fond insondable. Le danger d'une telle philosophie est le panthéisme dont elle se rapproche dans la mesure où l'esprit assimile l'infinité divine à sa propre infinité et l'abîme divin au fond de l'âme.

Mais une attitude chrétienne demeure possible, soit au prix d'un remaniement assez profond de la pensée comme chez Augustin, soit dans une plus grande fidélité au néoplatonisme. Augustin, comme on l'a vu, en découvrant en l'âme l'image de Dieu, la rapproche des autres créatures qui, à des degrés divers, reflètent aussi leur Créateur. Une telle optique s'éloigne du néoplatonisme du fait qu'elle revient à considérer l'âme parmi les objets créés, au lieu qu'elle se saisisse dans son activité subjective elle-même. Bien des auteurs, plus sensibles au pouvoir de suggestion des expressions proclusiennes (unité suressentielle, etc) qu'à la cohérence du système, ont une position voisine de celle d'Augustin : la comparaison fréquente du *fond* avec un miroir où se reflète Dieu permet d'affirmer, en même temps que la ressemblance, la distance de Dieu par rapport à ce fond.

Cependant, la pensée peut aussi être chrétienne tout en demeurant plus proche du néoplatonisme. Il suffit que l'introversion exprime la transcendance divine en même temps que l'immanence. C'est certainement le cas lorsqu'elle est présentée comme un don gratuit, une grâce de Dieu (notamment chez Jean Ruusbroec). C'est encore le cas lorsque la théologie est négative : l'accent sur l'inconnaissance de Dieu qui est éprouvée dans l'introversion signifie que Dieu est au-delà. Plus simplement encore, la transcendance est clairement suggérée lorsque le désir d'intériorité est en même temps aspiration « vers le haut » (Plotin, *Ennéades* v, 1, 12; Augustin : « Tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo », *Confessions* III, 6, 11, etc). Alors les deux concepts d'intérieur et de supérieur se corrigent mutuellement et invitent à dépasser les représentations spatiales. Parfois même des schèmes spatiaux exactement contradictoires montrent que toute image spatiale est oubliée. Ainsi Jean Ruusbroec invite à l'introversion et à la sortie de soi (cf. *supra*, col 1905 svv). L'introversion rejoint alors l'extase et le mot ne signifie plus que l'aveu de la transcendance.

On pourrait caractériser ce premier type de théologie spirituelle en disant que l'expérience néoplatonicienne de l'introversion y est réinterprétée à la lumière de la foi chrétienne. Sans durcir autant que Jean Ruusbroec l'opposition entre l'introversion naturelle et celle que la

grâce de Dieu accorde, on ne saurait trop souligner le rôle de la foi : elle permet d'éviter bien des tâtonnements et des impasses; et elle peut porter l'amour pour Dieu (déjà présent chez Plotin) à une incomparable plénitude.

2° L'INTROVERSION COMME ÉTAPE ET COMME MÉTHODE. — Très vite, et en fait chez la plupart des auteurs, de Henri Suso à Michel de Saint-Augustin (*Introductio in terram Carmeli et gustatio fructuum illius..*, Bruxelles, 1659, tr. 4, ch. 5), le mot introversion est employé dans un sens moins précisément néoplatonicien. Il ne désigne plus l'essence de la vie spirituelle, mais une méthode qui y fait accéder ou une méthode que d'autres suivent.

Souvent l'introversion signifie l'effort de recueillement par lequel doit commencer toute prière; elle s'oppose aux distractions; elle peut être plus ou moins vigoureuse, plus ou moins rapide, plus ou mcins achevée. Sans doute, observera-t-on, l'effort d'introversion est déjà inspiré par un certain amour de Dieu. Cependant, elle n'en est pas moins considérée seulement comme un préliminaire.

Comme méthode, l'introversion s'oppose à la réflexion sur les créatures (telle que saint Robert Bellarmin la développe dans son *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum*, Rome, 1615) ou sur les événements. Certes, les créatures sont des signes de Dieu sur lesquels on peut prendre appui pour méditer ses perfections par un processus de remontée causale, en attribuant à Dieu éminemment ce qu'on admire dans les créatures. Une telle démarche peut convenir aux débutants. Mais bientôt, et pour certains dès le commencement de leur itinéraire, il convient plutôt de fermer les yeux aux créatures pour se tourner vers Dieu tel qu'on le connaît déjà et surtout tel qu'on l'aime déjà. Car, mieux que la réflexion, l'amour nous accorde à Dieu et, même sans nouvelles lumières naturelles, il peut progresser à l'infini.

On pourrait caractériser ce deuxième type de théologie spirituelle (du moins lorsque la doctrine est assez cohérente et élaborée pour mériter le nom de théologie) en disant que l'expérience plotinienne de l'introversion y est située et du fait même relativisée. Autrement dit, le platonisme est traité comme comportant une part de vérité qui le rend particulièrement apte à exprimer une phase de la vie spirituelle.

3° L'INTROVERSION COMME VIE INTÉRIEURE. — Au 17e siècle un nouvel élargissement de sens apparaît : le mot introversion en vient à désigner tout effort de vie spirituelle, sans garder de saveur néoplatonicienne. C'est ainsi que dans les rééditions de Louis de Blois les sous-titres appellent « exercice d'introversion » toutes sortes de méditations pour lesquelles lui-même n'employait pas ce terme.

3. **Sens traditionnel et sens moderne.** — Dans la langue moderne est dit introverti le sujet qui est replié sur lui-même et peu enclin aux relations avec autrui.

Déjà Plotin distinguait le retour authentique de l'âme et cette attitude qui n'en est qu'une contrefaçon (*Ennéades* III, 9, 3). Et les partisans de l'introversion ont souvent mis en garde contre une telle déviation. L'introversion ne signifie pas l'introspection. Pour eux, l'intérieur n'est pas tant la conscience de soi que la dimension spirituelle de tout être. Et dans la mesure où le sujet se regarde vivre et penser, il s'objective; la représentation de lui-même fait alors partie des choses extérieures vis-à-vis desquelles il devrait prendre de la distance. Le sujet introverti au sens moderne du mot se rejoint lui-même en sa relation au monde sensible ou se complaît dans la conscience de soi; le fidèle introverti au sens usité par la tradition spirituelle rejoint en lui une aspiration à Dieu qui transcende le monde sensible et le rend capable d'oubli de soi.

Cependant, si radicale que soit l'opposition, elle n'exclut pas la possibilité de phases intermédiaires. L'habitude de la réflexion sur soi-même peut attirer l'attention sur la vie intérieure et celle-ci se développer ensuite et mûrir, si bien que le sujet se rendra compte de ce que ses premiers cheminements avaient encore d'adolescent.

Aux ouvrages cités, ajouter : René Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Rome, 1921, 1967. — Melline d'Asbeck, *La mystique de Ruysbroeck l'admirable*, Paris, 1930. — J. Reypens, *Ruusbroec's mystiek als bekroning der inkeeringstheorie*, OGE, t. 6, 1932, p. 257-281. — Paul Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934. — Stéphane Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Paris-Louvain, 1948; *Geschiedenis van de vromheid in de Nederlanden*, Anvers, t. 1 et 2, 1950-1953. — Pierre Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, 1968. — G. Verbeke, *Connaissance de soi et connaissance de Dieu chez saint Augustin*, dans *Augustiniana*, t. 4, 1954, p. 495-515. — Jean-Pierre van Schoote, *Introduction à l'étude de la Perle évangélique*, thèse ronéot. — Louis Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Paris, 1968.

A signaler le ms 432 de la bibliothèque d'Avignon : *Méthode de s'introvertir, posséder et cultiver son fonds, tant au repos qu'en action.*

Michel DUPUY.

INTUITION DE DIEU. Voir art. DIEU (connaissance mystique de), ESSENCE DE DIEU (vision de l').

1. IRÉNÉE D'EU, tertiaire régulier de Saint-François, 1597-1659. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Irénée, fils de Richard Mithon, bailli du comte d'Eu, est né en 1597 en la ville d'Eu. En octobre 1617, il entre chez les tertiaires réguliers de Saint-François, en leur maison de Picpus, près Paris; il fait profession le 6 novembre 1618. Il remplit longtemps les charges de gardien (Laigle, pendant six ans; couvent de Picpus, en 1638-1639; couvent de Nazareth, à Paris, en 1641-1646 et 1653), de définiteur général (1641-1642), de commissaire général aux chapitres de 1646 et de provincial de la province de Saint-Yves (Paris-Normandie) en 1647-1648. Confesseur du chancelier Pierre Séguier pendant vingt-cinq ans, leurs relations furent étroites.

Séguier avait accepté d'être le « fondateur » du couvent de Nazareth, qu'il bâtit, orna et meubla à ses frais (lettre patente de « fondateur » en 1645); sa bienveillance pour les tertiaires réguliers de la province de Saint-Yves, créée en 1640, ne se démentit jamais, comme en témoigne la correspondance échangée entre le chancelier et son confesseur. Séguier assura l'existence de la province et sauvegarda son indépendance, malgré plaintes et attaques de la partie adverse. Irénée mourut le 24 avril 1659 au couvent de Nazareth.

2. **Œuvres.** — Irénée publia ses *Œuvres spirituelles et morales* en 3 vol. in folio (Paris, 1651, 1654 et 1659).

Le seul exemplaire complet que nous connaissions est à la bibliothèque Sainte-Geneviève à Paris. Ces *Œuvres* sont pompeusement dédiées au chancelier Séguier ou à des membres de sa famille.

Les ouvrages d'Irénée sont nombreux, mais difficiles à trouver. La *Bibliographie de la littérature française du 17e siècle* de A. Cioranescu (t. 2, Paris, 1969, n. 35891-35894) n'a relevé que quatre titres, sans signaler les *Œuvres*. C'est dire la rareté des ouvrages d'Irénée, bien que tous publiés à Paris. Pour plus de commodité, nous présentons ces ouvrages en suivant l'ordre de leur édition dans les *Œuvres*; nous indiquons, lorsque c'est possible, les dates des éditions antérieures et les bibliothèques qui possèdent ces exemplaires.

A. Tome 1 (724 p.). — 1° *Le vray chemin du ciel pour ceux qui vivent dans le monde ou journal de l'âme désireuse de son salut*, p. 1-164 (1639, 425 p., Bibliothèque d'Amiens; Capucins de Paris), s'ouvre par des propos curieux et rares sur le genre « journal de l'âme » : ancienneté, usages, utilité, bons et mauvais côtés, conditions, destinataires, emplois. La deuxième partie est une « journée du chrétien », très précise, du réveil à la nuit. Suivent un résumé de la « connaissance de la doctrine chrétienne » et une méthode pour une confession générale. La quatrième partie se continue par des « entretiens spirituels correspondant aux emplois des trois voies... pour faciliter pendant l'espace de dix jours la retraite intérieure » (cf *infra*, *La solitude*). Irénée conclut par une préparation à la mort et une exhortation sur l'assistance aux âmes du purgatoire. Cet ouvrage, tout pratique, est à la portée de tous; c'est ce genre qu'Irénée conservera ordinairement. Il n'en a pas moins ses auteurs préférés, surtout des tertiaires réguliers, qu'il cite à la marge.

2° *Cantiques spirituels* (26) *correspondans aux trois voyes que doit suivre l'âme désireuse de son salut pour tenir le vray chemin du ciel*, p. 165-184 (mis en musique par Denis Macé, 1639 et 1648; Paris, Bibliothèque nat. = BN, Réserve VM1 200 et 203).

3° *Les rayons du soleil de justice au sainct sacrement de l'autel*, p. 185-312 (publié en 1643), offrent un septénaire de méditations et de considérations pour des adorateurs de la paroisse Saint-Eustache; ce sont de pieuses généralités sur les vertus du Christ eucharistique.

4° L'*Exercice du chrestien pour l'ayder à bien faire les actions principales du jour, et le disposer à la confession et saincte communion..*, p. 313-323 (publié en 1642), accompagne les éditions de l'*Office de la Nativité... suivant l'usage de Paris* (1653) et du *Nouveau livre d'Église à l'usage de Rome* (éd. de 1655 à 1774), mais sous l'anonymat (BN; Jésuites de Chantilly, etc).

5° L'*Exercice du cavalier chrestien pour chaque jour de la semaine*, p. 324-344 (1644, etc), contient des petits offices quotidiens (au Père éternel, aux sacrées Plaies, etc), des versets de psaumes et des prières pour les principales actions.

6° Une *lettre circulaire* d'Irénée élu provincial à ses religieux (p. 345-347).

7° *La solitude des dix jours*, p. 348-406 (1648; BN, etc), est en étroite dépendance de la quatrième partie du *Vray chemin (supra)*. Irénée expose à l'âme les motifs de « sortir d'elle-même pour aller à Dieu » en une suite de réflexions classiques « selon les trois voies » sur la « solitude » ou retraite. Les considérations et les examens de conscience insistent sur les fins dernières, les vertus théologales et l'union à Dieu.

8° *Pium quotidianae devotionis exercitium, ad usum confraternitatis S. Mariae de Nazareth Parisiis in conventu... S. Yvonis institutae*, p. 407-430 (1649; BN). Au dire d'Irénée, les hymnes ont été prises aux *Cantiques spirituels* de Robert de Hanyvel parus à Rouen en 1639 *(Jesus Christus, Maria Virgo, de sanctis hymni quos consecravit...)*, beaucoup de prières ont été tirées du psautier, du missel ou des saints Pères. L'ouvrage contient des petits offices commémorant les mystères marials, l'Immaculée Conception, etc (à noter celui de Notre-Dame de Nazareth et la bulle d'érection de la confrérie, 1646).

9° L'*Exercice de dévotion pour tous les jours de la semaine, dressé en faveur de la confrairie de Notre Dame de Nazareth..*, p. 431-460, appelé aussi *Exercice des confraires de Notre Dame..;* c'est la traduction de l'ouvrage précédent.

10° *La couronne de Notre Dame de Nazareth*, p. 461-503 (paru en 1650, d'après Arsenal, ms 6199, f. 63), ou quinze considérations sur les vertus et les mystères de l'*Ave Maria*.

11° *Entretiens spirituels sur les grâces et les privilèges accordez par Jésus-Christ à saint Pierre, à saint François et à la Magdelaine*, p. 504-540.

12° *Entretiens spirituels sur la médisance*, p. 541-549.

13° *Considérations pendant les Exercices des dix jours*, p. 548-559.

14° *Examens sur les commandements de Dieu*, p. 560-572.

15° *Réflexions sur les avantages et les obligations de la vocation à l'estat ecclésiastique*, p. 573-626. En réalité, c'est une suite de réflexions sur la vie ecclésiale : une seule Église, épouse de Jésus-Christ, l'Église visible et l'Église persécutée. Il n'y a pratiquement rien sur l'état ecclésiastique.

16° *Discours sententieux propres à former de bonne heure un esprit dans les véritables maximes du salut*, p. 627-660; ces sentences sont prises aux Pères de l'Église et aux philosophes païens.

17° *Petit bouquet de fleurs célestes pour l'ornement d'une belle âme dès ses plus tendres années*, p. 661-692 (en vers et prose; 1649) : suite de considérations, d'actes, de réflexions, de prières, de pratiques et de colloques.

18° *Le bonheur de la vie religieuse, relevé par les inquiétudes, les peines et les travaux de la vie des mondains*, p. 693-714 : l'âme « devient l'escholière du Sauveur par la profession religieuse ».

B. Tome 2 (776 p.). — 1° *Le renouvellement intérieur de l'âme religieuse par la considération du bonheur de sa condition* (p. 1-126). Par de brèves considérations générales sur les évangiles de chaque dimanche, Irénée applique ce renouvellement, sans ordre ni progrès, à la vocation et à l'état religieux, aux vœux et aux vertus religieuses.

2° *La conduite du solitaire* (p. 127-143) reprend et développe les considérations sur la solitude dans la *Solitude des dix jours*.

3° *Les applications des considérations sur le livre intitulé Les rayons du soleil... aux sujets des méditations de la Solitude ou retraite des dix jours* (p. 144-161) portent sur les fins dernières, le Saint-Sacrement et les thèmes habituels d'une retraite (voir t. 1, n. 3 et 7).

4° Dans le *Psalterium animae fidelis versiculis davidicis concinnatum* (p. 162-238), Irénée présente les textes du psautier rassemblés en cent-cinquante psaumes de douze versets sous des thèmes spirituels qui accompagnent une journée dévote (prières pour l'Église, le « conseil royal »..., les événements possibles; sur les attributs de Dieu, les *mirabilia Dei*, les principaux mystères du Christ, etc). Ce genre de recueil biblique était fort commun à l'époque.

5° *Normula religiosae perfectionis et conversationis* (p. 239-242), ou recueil de sentences à l'intention d'un jeune religieux.

6° *Conclusions et résolutions advantageuses au véritable chrestien* (p. 243-248), ou cinquante quatrains à l'intention des courtisans.

7° *La perfection du chrestien sur le modèle des perfections de la Mère de Dieu* (p. 249-452) magnifie les mystères marials d'une part, les sanctuaires et les titres marials d'autre part; à noter Notre-Dame du Chasteau (à l'abbaye d'Eu), Notre-Dame du Saint-Sacrement (au couvent carme des Billettes, à Paris), Notre-Dame de Nazareth (au couvent des tertiaires réguliers), etc. Irénée procède, comme il le dit, « en voye admirative », pour louer Marie « faite mystiquement la Mère de tous les chrétiens » (p. 423).

Son érudition est grande, depuis les Pères de l'Église jusqu'à Bernard de Bustis et François Poiré. Rien n'atteste que ce traité ait paru à part en 1654, comme l'ont écrit quelques auteurs (cf A. de Roskovany, *Beata Maria Immaculata..*, t. 3, Budapest, 1873, n. 7777; J. Cambell, dans *Virgo Immaculata*, t. 7, vol. 2, Rome, 1957, p. 118); déjà, en 1663, Alva y Astorga en rendait compte dans sa *Militia*, mais d'après le t. 2 des *Œuvres*.

8° *L'idée de la perfection du chrestien, sur les actions principales de Jésus-Christ* (p. 453-475), ou trente-trois entretiens en l'honneur des trente-trois années de Jésus-Christ, « sa vie étant le véritable institut et la salutaire règle de notre conversation (= vie) ».

9° *L'assistance respectueuse du chrestien devant le très saint Sacrement de l'autel, pour chaque jour de la sepmaine* (p. 476-532), s'inspire des *Rayons du soleil de justice* (t. 1, n. 3).

Après avoir présenté les raisons de « l'honneur dû à Jésus-Christ au saint Sacrement », viennent sept considérations ou « assistances » pour la semaine : « Tu dois apprendre à l'aspect des espèces d'icelle (Eucharistie) qu'il te faut être uni avec ton Dieu, avec toi-même et avec tes prochains » (p. 493). La « fréquente communion » est demandée (p. 515-519), la « communion spirituelle » recommandée et expliquée (p. 521-526); la louange est le propre des prêtres (p. 527-532).

10° *Sainctes élévations de l'âme en la méditation des merveilles de l'Incarnation du Verbe, pour se préparer en sa naissance pendant les cinq derniers jours de l'Avent* (p. 533-542), pour « admirer (ces mystères) et les adorer ».

11° *Les véritez catholiques et pieuses pour l'instruction du chrestien* (p. 543-735) présentent les données essentielles de la foi ou des pratiques chrétiennes en des exposés d'allure scolastique suivis régulièrement d'une « instruction » spirituelle. Cela va du mystère de la Trinité jusqu'aux pèlerinages et à la consécration des lieux de culte. Quoi qu'il en soit de ces sujets disparates, Irénée répète : « Le but du chrétien en cette vie, c'est Jésus-Christ » (p. 700).

C. Tome 3 (688 p.). — 1° *Instructions de l'amour de Dieu et de la dilection du prochain*, p. 1-606. Après des observations préliminaires, qui sont des réflexions sur l'éternité, l'ouvrage se présente en six parties, d'étendue assez inégale. 1) Dans la *Déclaration de l'amour de Dieu* (p. 19-100), Irénée traite de la connaissance de Dieu d'où naît l'amour, des abaissements et des élévations de l'amour de Dieu pour l'homme, et du précepte de l'amour de Dieu. 2) La deuxième partie, sur les *obstacles à l'amour de Dieu dans une âme* (p. 101-181), est un exposé sur le péché et sur toutes sortes de vices et de défauts, depuis l'orgueil jusqu'à la noirceur d'esprit, qui est « une obscurité fâcheuse, qui jette un brouillard obscur dans l'esprit et un glaçon funeste dans le cœur pour empêcher le premier de connaître et le second d'aimer Dieu » (p. 161). 3) Par les *dispositions* à l'amour de Dieu (p. 184-355), Irénée entend les vertus et les attitudes de foi, les pratiques chrétiennes (prière, méditation, oraisons jaculatoires, aspirations, contemplation), l'ascèse et la vie de foi. 4) Comme *effets de l'amour de Dieu* (p. 356-453), Irénée énumère sans ordre à peu près tous les biens qui peuvent nous venir de Dieu, depuis la possession du Saint-Esprit jusqu'au « redressement de ce qui est tordu » et la révérence des lieux saints. 5) Les *malheurs causés par la perte de l'amour de Dieu* (p. 454-523) affectent tous les sens intérieurs (aveuglement et surdité intérieurs, etc); ils provoquent une insensibilité et un endurcissement qui aboutissent à la mort intérieure. La sixième partie enfin rappelle les défauts et les qualités de l'*amour du prochain* (p. 524-606).

Cet important traité est assez décevant. Irénée est un moraliste, et son texte une *farrago*. Son exposé reste général, vague, froid. Il se donne une allure philosophique, théologique, spirituelle, mais il n'a aucune structure. Il s'appuie sur des accommodations bibliques, des *exempla* inadaptés, une symbolique mythologique et naturaliste; les « instructions » des fins de chapitre sont des exhortations ou des prosopopées. On trouve pourtant des pensées et des élans spirituels qui raniment la ferveur ou, de façon inattendue, des développements solides sur un point de doctrine ou un thème spirituel.

2° *Le triomphe de l'amour de la Sainte Trinité dans la Passion de Jésus-Christ* (p. 607-654). Irénée veut montrer que ce triomphe éclate à chaque instant et en chacune des scènes de la Passion, depuis l'agonie jusqu'au titre de la croix.

3° *L'appuy d'une âme dans la poursuite du dessein de sa perfection, quand elle veut craindre et aimer Dieu* (p. 655-662) est composé d'extraits d'auteurs spirituels (Ambroise, Augustin, Bernard, Tauler, Suso, Ruysbroeck, Lansperge, Louis de Blois).

4° *Amorosa cordis devoti ad Deum suspiria* (p. 663-676); recueil de textes scripturaires, sans titre, sous forme de prières.

D. Il semblerait qu'Irénée ait encore écrit d'autres ouvrages. Ellies Dupin signale un *Juvenum effigies* publié en français en 1647; à quel traité ferait-il allusion? — Irénée, dans *La perfection du chrestien* (t. 2, p. 355), déclare : « J'ai dessein de faire un très ample traité des douze étoiles dont est composé le diadème de la Vierge ». Ce projet a-t-il été réalisé? — Enfin Irénée a édité ou fait éditer en 1647, pendant son provincialat, les *Regulae et constitutiones tertii ordinis sancti Francisci* (Capucins de Paris).

Irénée, dans ses ouvrages, s'adresse soit aux religieuses et religieux du troisième ordre de saint François, soit aux laïcs. Il n'y dépasse guère le plan moral et ascétique, l'instruction chrétienne, la considération pieuse, les pratiques dévotionnelles. Les caractéristiques de la spiritualité franciscaine du siècle n'y sont guère accusées, quoi qu'on ait dit (DS, t. 5, col. 1646). La doctrine spirituelle d'Irénée n'a pas la vigueur ni la profondeur de celle de plusieurs de ses confrères, de Jean-Chrysostome de Saint-Lô † 1646, par exemple (cf DS, t. 2, col. 881-885), auquel il succéda dans la charge de provincial.

Irénée utilise, certes, beaucoup l'Écriture, — son commentateur habituel est Maldonat —, les Pères de l'Église, les spirituels médiévaux et ses contemporains; mais son style et ses démonstrations restent tributaires

de la mythologie, de l'art hiéroglyphique et allégorique (les emblèmes), ou encore des nombres. Par là, il se rattache à la lignée des auteurs du début du siècle. Avec complaisance, il raconte des histoires « édifiantes » ou il versifie. Si ses confrères l'ont loué avec excès, il y aurait pourtant avantage à connaître son action, ses œuvres et son rayonnement.

Registres du couvent de Nazareth, Bibl. de l'Arsenal, Paris, mss 6197-6202, 6206. — La correspondance du chancelier Séguier contient des lettres d'Irénée : Bibl. nat., Paris, fonds fr. 17375-17394, *passim*; Bibl. de l'Institut, collection Godefroy 273; Archives Nat., signalé dans *Études franciscaines*, t. 13, 1963, p. 251. — Les pièces officielles de l'établissement et de l'histoire du couvent de Nazareth sont aux Archives nat., L 957. — De nombreuses pièces concernant la querelle entre la province de France et celle de Saint-Yves se trouvent à la Bibl. Mazarine : A. 15391, A. 15421, A. 15427, A. 15429. Dans A. 15391, entre autres, les pièces 68 et 69 s'en prennent à Séguier et à son confesseur, Irénée d'Eu.

Les biographes normands connaissent peu ou mal Irénée. — Fr. Bordoni, *Cronologium... tertii ordinis S. Francisci*, Parme, 1658, ch. 32, n. 86, p. 506, et ch. 38, p. 561. — Jean-Marie de Vernon, *Histoire... du tiers ordre de Saint-François*, t. 2, Paris, 1667, p. 629; t. 3, p. 294, 316 svv, 381. — Wadding-Sbaralea. — P. Hélyot, *Histoire des ordres...*, t. 7, Paris, 1718.

P. Alva y Astorga, *Militia Immaculatae Conceptionis...*, Louvain, 1663, col. 873. — A. Gastoué, *Le cantique populaire en France*, Lyon, 1924, p. 192-193, 267.

Sur le tiers ordre régulier et Irénée, cf DS, t. 5, col. 1644-1648.

André Rayez.

2. IRÉNÉE DE LYON (saint), † après 193.

I. *Vie.* — II. *Œuvres.* — III. *Doctrine spirituelle.* — IV. *Originalité et influence.*

I. VIE

1. **Sources.** — La biographie d'Irénée repose sur les seuls renseignements qu'on lit dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (v, 3-8, SC 41, 1955, p. 26-38). Ces indications qui apparaissent un siècle et demi après les événements proviennent toutes des œuvres d'Irénée qu'Eusèbe avait sous les yeux quand il composait son livre. Cependant, à travers ce qu'on pourrait appeler « la notice d'Irénée », Eusèbe a semé plusieurs traits qui doivent être discutés. Comment faut-il comprendre, par exemple (*Hist.* v, 3, 4), qu'il y eut « plusieurs lettres » des martyrs de Lyon écrites aux frères d'Asie et de Phrygie? Ou, s'il n'y en eut qu'une, celle que l'on connaît, fut-elle écrite « dans les fers »? Et le fut-elle précisément pour répondre aux inquiétudes que faisait naître en Phrygie l'expansion du montanisme? Sur ces points, comme sur d'autres que nous rencontrerons, il convient d'être extrêmement prudent et il est indispensable, pour doser notre créance aux dires de l'historien, de connaître les procédés, simplifications ou amplifications dont il est coutumier. On lira, à ce propos, les réflexions de P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens des* IIe *et* IIIe *siècles*, spécialement sur Irénée, les pages 33-104.

Avant Eusèbe, les rares auteurs qui témoignent par leurs écrits qu'ils connaissent l'œuvre d'Irénée, Tertullien dans l'*Adversus Valentinianos*, Hippolyte dans l'*Elenchos* (VI-VII), Clément d'Alexandrie dans les *Stromates* (VII, 18), — d'Origène, qui a pourtant fréquenté l'œuvre d'Irénée, on n'a aucun témoignage formel —, ne nous disent rien du personnage.

Après Eusèbe, les attestations concernant Irénée ne sont pas très nombreuses, eu égard à l'importance que son œuvre revêt à nos yeux; mais il faut se rappeler qu'un écrivain anténicéen, tourné contre les gnostiques dont l'hérésie s'était évaporée au cours des âges suivants, n'intéressait guère les champions plus récents des combats origénistes, trinitaires ou christologiques. Les auteurs qui citent ou mentionnent Irénée sont donc ceux que leur culture plus vaste et leur bibliothèque mieux fournie ont mis en contact avec une œuvre traditionnelle qu'ils ont voulu connaître pour des raisons d'histoire et de doctrine.

Il faut citer parmi eux Épiphane (*Adversus haereses* 31-36), Basile (*De Spiritu Sancto* 72), Cyrille de Jérusalem (*Catéchèse* XVI), Théodoret (*Haereticarum fabularum compendium* I, 14, etc; *Dialogues* I, II, III), l'auteur des *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* (115), Maxime le confesseur (*In librum Dionysii de ecclesiastica hierarchia* 7; *In librum de divinis nominibus* 9); les auteurs tardifs qui gravitent autour de l'école de Gaza : Procope *(Comm. in Genesim)*, Œcumenius *(Comm. in Apocalypsim)*, André de Césarée (*Comm. in Apocalypsim* 18 et 64), Anastase le Sinaïte (*Quaestiones et responsiones*, 74 et 144, PG 89, 701 et 800), Jean Damascène *(Sacra parallela)*; plus tard encore, Photius (*Bibliotheca* 120); et chez les occidentaux, après l'apparition de la version latine, saint Augustin (*Contra Julianum* I, 3, 5).

D'autres auteurs connaissent Irénée, mais seulement par Eusèbe. Il faut placer parmi eux, quelque étonnement qu'on en puisse avoir, saint Jérôme (voir P. Courcelle, *Les Lettres grecques en Occident*, Paris, 1943, p. 84-86), qui se contente de mettre en ordre, dans le ch. 35 du *De viris illustribus* la matière qu'Eusèbe avait quelque peu dispersée dans son *Histoire ecclésiastique*, et qui n'a lu en outre d'Irénée que ce qu'a transcrit Épiphane. Nommons aussi Rufin, qui traduit en latin l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Constatons enfin que les auteurs latins, hormis Augustin, qui parleront d'Irénée sont tributaires de Jérôme ou de Rufin. Le cas de Grégoire de Tours sera envisagé à propos de la mort d'Irénée. D'aucun de ces auteurs, on ne peut tirer le moindre détail original sur la vie d'Irénée. C'est donc à Eusèbe que nous sommes renvoyés pour la biographie.

2. **Enfance.** — Irénée nous dit que, jeune encore, à Smyrne, il put écouter Polycarpe et il explique que cela fut possible parce que Polycarpe vécut longtemps (*Adversus haereses* III, 3, 4). C'est en fonction de ce synchronisme d'un Polycarpe âgé avec un Irénée jeune que l'on s'est appliqué à déterminer la date de naissance de ce dernier. D'une manière générale, l'accord se fait sur une date moyenne qui se situe dans la décade 130-140.

L'année du martyre de Polycarpe, même si elle était connue avec certitude (H.-I. Marrou a montré qu'on ne peut suivre ni W.H. Waddington (155) ni H. Grégoire (177), et qu'il fallait revenir plus sûrement à une date comprise entre 161 et 168/169), ne nous permettrait pas de déduire celle de la naissance d'Irénée, car il faudrait encore évaluer la distance entre l'époque où Polycarpe parlait devant Irénée et celle du martyre. Il faudrait en outre déterminer l'âge exact d'Irénée lorsqu'il écoutait Polycarpe. Tout ce que nous pouvons dire, c'est qu'Irénée reçut les leçons de Polycarpe (jusque) vers l'âge de quinze ans, alors qu'il était encore παῖς (*Hist.* v, 20, 5).

Dans l'*Adversus haereses* et dans la *Lettre à Florinus*, Irénée reviendra sur les enseignements de Polycarpe : « Les connaissances acquises dès l'enfance grandissent avec l'âme et s'unissent à elle... Par la miséricorde de Dieu qui est venue sur moi, je les ai écoutées avec soin et je les ai notées non pas sur du papier, mais dans mon cœur; et toujours, par la grâce de Dieu, je les ai ruminées avec fidélité » (*Lettre à Florinus*, dans Eusèbe, *Hist.* v, 20, 6, 7).

Polycarpe, à Smyrne, était l'un de ces presbytres treize fois nommés par Irénée dans l'*Adversus haereses* et deux fois

dans la *Démonstration*, dont on recueillait fidèlement les dires : « Il racontait ses relations avec Jean et avec les autres qui avaient vu le Seigneur, il rappelait leurs paroles et les choses qu'il leur avait entendu dire au sujet du Seigneur, de ses miracles, de son enseignement; Polycarpe avait reçu tout cela des témoins oculaires du Verbe de vie et le rapportait en conformité avec les Écritures » (*Lettre à Florinus*, *ibidem*, v, 20, 6).

Irénée recueille cet enseignement, et toute son œuvre témoigne du maintien de ce double courant de connaissance que représentent pour la foi la tradition et l'Écriture. Le souci de marquer dans son livre que Polycarpe avait été établi comme évêque par des Apôtres (*Adv. haer.* III, 3, 4), la mention inévitable de Jean toutes les fois qu'Irénée parle de Polycarpe (*ibidem*; *Lettre à Florinus*, *Hist.* v, 20, 6; *Lettre à Victor*, *Hist.* v, 24, 16), l'insistance à revenir sur les idées de succession et de tradition apostoliques (*Adv. haer.* I, 10, 1-2; III, 3, 1; IV, 32, 1-2; 33, 8; V, préface, etc), la garantie de Jean et des Apôtres semblablement apportée aux exégèses de Papias (v, 33, 4) et aux enseignements des presbytres (IV, 26, 5; 27, 1; v, 33, 3), tout cela montre dans quel climat de tradition orale Irénée fut formé dès l'enfance et cela explique aussi le soin qu'il prit de transmettre à son tour l'estime et le respect de cette tradition. Mais l'Écriture tient autant de place dans son esprit : cela ressort à l'évidence de chaque page de son livre. Aussi bien, était-ce encore un point important de l'héritage de Polycarpe.

A. von Harnack, *Die Chronologie der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. 1, Leipzig, 1897, p. 333-341. — E. Caspar, *Die älteste römische Bischofsliste*, Berlin, 1926. — H. Grégoire, *La véritable date du martyre de S. Polycarpe (23 février 177) et le corpus polycarpianum*, dans *Analecta bollandiana*, t. 69, 1951, p. 1-38. — H.-I. Marrou, *La date du martyre de S. Polycarpe*, *ibidem*, t. 71, 1953, p. 5-20.

3. **Jean le presbytre.** — D'importants problèmes historiques sont liés à l'existence de « Jean », utilisé par Irénée comme garant de Polycarpe, des presbytres et de Papias, et il est du plus grand intérêt de ne pas se méprendre sur le témoignage d'Irénée. Qui était ce « Jean »? Dans tous les cas, l'évêque de Lyon songe à l'Apôtre. Sans dire expressément que ce Jean fut l'un des Douze, il le met sur le plan des autres apôtres, « de ceux qui ont vu le Seigneur »; il lui donne le titre de « disciple du Seigneur »; il révèle, le premier, que ce Jean reposa sur la poitrine du Seigneur (l'Évangile ne donne pas le nom de ce disciple), et il assure qu'il a publié l'Évangile pendant son séjour à Éphèse (*Adv. haer.* III, 1, 1). Mais aussi, et c'est à partir de là qu'il faut serrer de près le témoignage d'Irénée, il lui attribue, sur la foi de Papias et des presbytres, un enseignement eschatologique particulier (*Adv. haer.* v, 33, 3-4). Cet enseignement est si fortement teinté de millénarisme qu'il a fait sourciller Eusèbe et que celui-ci a tenu à nous expliquer, à partir d'un texte de Papias (*Hist.* III, 39, 2-6), qu'Irénée confondait deux Jean, l'évangéliste et le presbytre. La confusion est donc certaine dâns l'esprit d'Irénée.

Eusèbe la débrouille-t-il d'une manière satisfaisante en distinguant l'un des Jean comme évangéliste et l'autre comme prophète de l'Apocalypse (III, 39, 6)? A coup sûr, Irénée ne souscrirait pas à cette distinction (cf *Adv. haer.* v, 28, 2; 30, 1; 34, 2, etc). Nous sommes donc, à cause de ces témoignages divergents, en présence de multiples confusions. Les historiens s'efforcent d'établir la fiche d'identité du ou des Jean en question. On connaît les innombrables discussions, liées à celle de l'auteur du quatrième évangile, auxquelles cette recherche a donné lieu, surtout depuis la fin du siècle dernier. Le témoignage d'Irénée ne peut pas être accepté sans être dûment critiqué. On a le droit de parler dans son cas de simplification des souvenirs; on peut reconnaître qu'il a inconsciemment voulu exalter le prestige d'un apôtre plutôt que celui d'un presbytre; il est légitime de dire qu'il n'atteste pas que le Jean dont il parle soit le fils de Zébédée, l'un des Douze : tout cela est conforme à ce qu'on lit dans l'*Adversus haereses* ou dans les *Lettres*.

J. Chapman, *John the Presbyter and the fourth Gospel*, Oxford, 1911. — W. S. Reilly, *Les presbytres asiates de saint Irénée*, dans *Revue biblique*, t. 16, 1919, p. 216-219. — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 2, Paris, 1928, p. 96-101 (Papias). — G. Bardy, *Papias*, DTC, t. 11, 1931, col. 1944-1947; *Jean le Presbytre*, DBS, t. 4, 1949, col. 843-847. — J. Dheilly, *Le témoignage d'Irénée sur la personne et l'œuvre de l'apôtre saint Jean*, thèse dactyl., Institut catholique, Paris, 1947. — F.-M. Braun, *Jean le théologien et son évangile dans l'Église ancienne*, coll. Études bibliques, Paris, 1959, p. 299-392. — J. Colson, *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, Paris, 1969. — B. de Solages, *Le témoignage de Papias*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1970, p. 3-14.

4. **Adolescence.** — Après avoir écouté Polycarpe à Smyrne, Irénée disparaît de notre documentation jusqu'au moment où nous le retrouvons à Lyon, à la fin de la persécution de Marc Aurèle, vers 177. Beaucoup d'indices laissent supposer qu'il vécut à Rome dans un milieu chrétien et grec. Il parle de Rome, sur le plan chrétien, comme ayant la « potentiorem principalitatem » (*Adv. haer.* III, 3, 2; éd. Harvey, II, 9, 15), ce qui est plus que la « présidence de la charité » évoquée par Ignace d'Antioche (*Lettre aux Romains*, SC 10, 1969, p. 106). Il a conservé par devers lui une liste de succession des évêques de Rome (III, 3, 3), comme avait fait Hégésippe, qui était venu, lui aussi, dans la capitale. Il a mentionné plusieurs fois l'évangélisation de Rome par Pierre et Paul (III, 1, 1; 3, 1; 14, 1). Il cite Justin (IV, 6, 2; v, 26, 2), le philosophe installé à Rome, il connaît la défection d'un de ses auditeurs (I, 28, 1), il est familier de la pensée de Justin (cf SC 100, p. 525, n. 1; p. 535, n. 1; p. 637, n. 2; SC 152, p. 245, n. 2; p. 293, n. 2; p. 397, n. 3), au point que des modernes ont supposé qu'il fut de ses disciples. Il rapporte le voyage de Polycarpe à Rome et conte une anecdote qu'on pouvait connaître dans les milieux romains (*Lettre à Victor*, dans Eusèbe, *Hist.* v, 24, 16). Il signale l'arrivée à Rome de Marcellina (I, 25, 5), de Cerdon (27, 1), de Valentin (III, 4, 2), de Marcion (3, 4). Il fait l'éloge de la paix romaine (IV, 30, 3) et semble même faire allusion au palais de l'empereur (30, 1). Il a fallu un séjour prolongé, une lente imprégnation de la vie pour que naisse et persiste chez un adolescent de Smyrne un tel intérêt pour les choses romaines. C'est pourquoi, il est vraisemblable de dire qu'Irénée reçut à Rome le complément de formation qui lui manquait.

Sur le prestige de Rome à l'époque, F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, p. 58-62. Sur les limites de la formation d'Irénée, A. Benoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, p. 55-73. D'autre part, F. Sagnard a montré qu'Irénée ne s'en tenait pas à une connaissance livresque des systèmes des hérétiques. Et ce n'est pas à Lyon, du moins selon la vraisemblance, qu'il put être au contact de la plupart de ces systèmes. Rome avait accueilli les gnostiques de toute école, maîtres et disciples; c'est là qu'Irénée dut s'initier à la connaissance de leurs erreurs.

A. Boulanger, *Ælius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au IIe siècle de notre ère*, Paris, 1923, p. 74-108 sur les écoles d'Asie. — G. Bardy, *L'Église romaine sous le pontificat de saint Anicet (154-155)*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 17, 1927, p. 481-511. — R. M. Grant, *Irenaeus and Hellenistic Culture*, dans *Harvard theological Review*, t. 42, 1949, p. 41-51; repris dans *After the New Testament*, Philadelphie, 1967, p. 158-169.

5. **Le billet de recommandation.** — C'est à Lyon que nous retrouvons Irénée. De cette cité, alors florissante, la documentation d'Eusèbe, tout d'un coup, le fait sortir pour l'envoyer à Rome. Un simple billet de recommandation, qui accrédite le porteur auprès du pape Éleuthère, met en rapport Irénée avec l'un des épisodes les plus dramatiques et les plus glorieux de la vie des premiers chrétiens. Au pape, qui venait d'entrer en fonction après la mort de Soter, Irénée était chargé de porter la *Lettre des martyrs* lyonnais.

Nous te saluons en Dieu mille et mille fois, Père Éleuthère. Nous avons engagé notre frère et compagnon Irénée à te porter cette lettre et nous te demandons de l'avoir en bonne estime, comme zélateur du testament du Christ. Car si nous savions que le rang confère la justice à quelqu'un, c'est comme *presbyteros* de l'Église, fonction dont il est investi (ὅπερ ἐστὶν ἐπ'αὐτῷ), que nous l'aurions d'abord recommandé (Eusèbe, *Hist.* v, 4, 2).

Ce billet a le mérite de remettre Irénée dans l'histoire, mais il pose quelques problèmes. On peut l'accepter, comme Eusèbe l'a fait, *prout sonat* : Irénée était donc « déjà prêtre de l'Église de Lyon » (*Hist.* v, 4, 1), et c'est plus tard qu'il reçut la succession de l'épiscopat de Pothin (5, 8). Une telle présentation des faits paraît, dès l'abord, acceptable. Mais on a contesté l'interprétation d'Eusèbe en pensant que la communauté persécutée de Lyon ne pouvait pas rester longtemps sans chef. Pothin, âgé de quatre-vingt-dix ans, était mort en prison (*Lettre des martyrs*, dans Eusèbe, *Hist.* v, 1, 29; répété en 5, 8), au début de la persécution. Or, pendant les mois de dure épreuve qui suivirent, les chrétiens de Lyon eurent comme chef Irénée, le billet des confesseurs ne laisse aucun doute là-dessus. Faut-il alors le considérer comme évêque? Il n'est pas extravagant de le penser, car le terme dont le désignent les confesseurs est celui-là (πρεσβύτερος) qu'on donne à la même époque à ceux qui président les Églises.

Il y a donc des chances, malgré Eusèbe et Jérôme, qu'Irénée fût déjà évêque de Lyon quand il partit pour Rome avec le message des martyrs (cf P. Nautin, *Lettres et écrivains chrétiens*, p. 43-49). Aurait-il dû alors signer personnellement la lettre destinée aux frères d'Asie et de Phrygie ainsi que celle qu'il emmenait à Rome? Le sens, la portée et l'occasion de la lettre (*ibidem*, p. 33-43), liés aux autres documents de l'époque que présente Eusèbe, peuvent expliquer que la lettre émane collectivement des confesseurs de Lyon. Les circonstances devraient expliquer aussi pourquoi les confesseurs de Vienne signent la même lettre et la signent en premier, mais nous ne les connaissons pas toutes, et la littérature ni l'archéologie ne nous ont rien révélé sur les débuts de l'Église de Vienne. Il nous importerait de savoir si Irénée fut évêque de Lyon et Vienne à la fois, ou si les deux Églises étaient distinctes. Nul n'ignore la controverse à ce sujet, et qui n'est pas éteinte (Actes du congrès Budé de Lyon, 1958, p. 344); Henri Leclercq l'a résumée (DACL, art. *Lyon* (1931) et *Vienne* (1953); A. Harnack était pour la distinction, L. Duchesne pour l'indistinction. P. Nautin risque une hypothèse un peu différente : Pothin n'était évêque que de Lyon, mais Irénée le fut de Vienne d'abord, avant la persécution, et de Vienne-Lyon ensuite (*loc. cit.*, p. 93-95).

6. **L'auteur de la lettre des martyrs.** — Irénée est-il l'auteur de la *Lettre*? Tillemont résume l'impression générale : « Il est difficile qu'un autre que luy ait pu faire une pièce si digne de sa piété, de son esprit et de sa science » (*Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique..*, t. 3, Paris, 1695, p. 82). René Massuet est du même avis (*Dissertationes in Irenaeum* II, 60, PG 7, 242b). Dans l'ensemble, les modernes n'y contredisent pas. Mais on n'a jamais pu en administrer la preuve absolue. Cependant, il faut admettre qu'Eusèbe lui-même nous engage indirectement à tenir Irénée comme auteur de la *Lettre*, en affirmant qu'en d'autres circonstances Irénée écrivit au nom des chrétientés de Gaule qu'il dirigeait comme évêque (rapprocher Eusèbe, *Hist.* v, 24, 11, et 23, 3). Autre argument : le *Commentaire sur les Épîtres catholiques* attribué à Œcumenius (6e-7e siècles), au ch. 2, 7-12 de la *1a Petri*, présente la *Lettre des martyrs de Lyon* comme une œuvre d'Irénée (PG 119, 536c). Cette affirmation, même étayée par le fait que le ou les rédacteurs semblent bien connaître l'œuvre de l'évêque de Lyon, ne suffit pas. Elle est unique dans l'antiquité et ne repose que sur une impression (texte dans Harvey, t. 2, p. 482). La critique interne donne de meilleurs résultats.

Mais les difficultés sont grandes, car on a affaire à un récit dont le genre littéraire est aux antipodes de celui d'un traité dogmatique. D'autre part, la *Lettre* est en grec et l'*Adversus haereses* a été transmis en latin, sauf des fragments grecs. Il faudra des analyses plus fines que celles qui ont été faites jusqu'ici pour parvenir à une conclusion sûre.

Pierre de Labriolle a étudié les métaphores et les images de la *Lettre (Le style de la Lettre des chrétiens de Lyon)*, sans pouvoir conclure. Pourrait être un argument d'authenticité irénéenne « cette angoisse pastorale » que P. Nautin (*loc. cit.*, p. 55) a remarquée : il l'observe dans le souci contrarié de l'ensevelissement, dans le « chagrin et l'immense douleur » causés par les apostats, dans la crainte de voir faillir les faibles. Sur le plan littéraire, P. Nautin observe aussi des rencontres de termes et d'idées : il en relève une dizaine (p. 56-59), reconnaissant lui-même que « l'ensemble ne suffirait pas à prouver qu'Irénée est l'auteur de la *Lettre* », mais qu'il peut suffire à le confirmer quand on en a la certitude par ailleurs. Sans avoir cette certitude, A. Rousseau (SC 100, 1965, p. 258-261) fait valoir un rapprochement très significatif : Irénée unit quatre fois dans l'*Adversus haereses* et dans la *Démonstration* les deux expressions, tirées de l'Écriture, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν et ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς, à quoi il ajoute τοῦ Θεοῦ. Or, la même expression se trouve aussi dans la *Lettre* (Eusèbe, *Hist.* v, 2, 3), constituant « une sorte de signature discrète échappée à la plume d'Irénée lui-même ».

Tous ces indices s'ajoutent, sans constituer une preuve formelle; ils invitent à continuer la recherche. Le fait que rien ne contredise la semi-démonstration à laquelle on arrive est un encouragement certain pour les partisans de l'authenticité irénéenne de la *Lettre*.

Parti avant tout dans un but de pacification entre les Églises, c'est-à-dire, autant que les documents le font comprendre, pour disculper l'évêque d'Éphèse des reproches que l'on avait fait parvenir à Rome contre lui, Irénée, avec la *Lettre* des martyrs « qui défendaient tout le monde et n'accusaient personne » (dans Eusèbe, *Hist.* v, 2, 5), parvint à rallier Éleuthère à ses vues pacifiques, car le dossier d'Eusèbe à ce sujet est ensuite silencieux jusqu'à l'affaire de Victor une quinzaine d'années plus tard.

E. Vacandard, *L'indistinction des Églises de Lyon et de Vienne au temps de la persécution de Marc Aurèle (177)*, dans *Bulletin*

d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes, t. 2, 1912, p. 128-131. — U. Kahrstedt, *Die Märtyrerakten von Lugdunum 177*, dans *Rheinisches Museum*, t. 68, 1913, p. 395-412. — P. de Labriolle, *Le style de la Lettre des chrétiens de Lyon dans Eusèbe*, dans *Bulletin d'ancienne littérature..*, t. 3, 1913, p. 198-199; *A propos de la lettre.., ibidem*, t. 4, 1914, p. 140-141. — P. Allard, *Une nouvelle théorie sur le martyre des chrétiens de Lyon en 177*, dans *Revue des questions historiques*, t. 93, 1913, p. 53-67 (en réponse à la thèse de J. W. Thompson, *The alleged Persecution of the Christians at Lyons in 177*, dans *The American Journal of Theology*, t. 16, 1912, p. 359-384, qui niait l'authenticité), et t. 95, 1914, p. 88-89. — H. Quentin, *La liste des martyrs de Lyon de l'an 177*, dans *Analecta bollandiana*, t. 39, 1921, p. 113-138. — A. Chagny, *Les martyrs de Lyon de 177*, Lyon, 1936. — P. Prime, *The Lyons Martyrs of a. D. 177*, dans *The Irish ecclesiastical Record*, t. 77, 1941, p. 182-189. — A. Audin, *Légende et histoire des martyrs de Lyon*, s l n d.

7. **Évêque de Lyon.** — Irénée revint à Lyon. Il en était l'évêque, successeur de Pothin. Le nombre de ses ouailles a été évalué diversement par les historiens, de quelques centaines à plusieurs milliers. Mais, hormis le chiffre des quarante-huit martyrs, rien de précis ne nous permet de supputer l'importance exacte de la chrétienté de Lyon, dans les années 180.

Désormais, sans quitter Lyon, Irénée va se confondre avec ses écrits. L'affrontement au gnosticisme lui fera composer son principal ouvrage : *Mise en lumière et réfutation de la fausse gnose*, plus communément nommé *Adversus haereses*. Plus tard, il écrira dans un but de catéchèse l'opuscule intitulé *Démonstration de la prédication apostolique*. Nous le verrons attentif à l'évolution spirituelle de son compatriote Florinus, prêtre à Rome, et d'un autre prêtre Blastus, qui étaient passés au schisme. Les païens aussi lui causent des préoccupations puisqu'il écrit contre eux un traité « bien nécessaire » (Eusèbe, *Hist.* v, 26) « Sur la science ». D'autre part, comme tous ses homologues, Irénée est obligé de prendre la parole et l'on a gardé de lui, mais pas jusqu'à nous, un livre d' « Entretiens divers ». Enfin, une autre occasion de mettre la paix entre les Églises lui est offerte par la querelle quartodécimane : c'est à ce sujet qu'il écrit au pape Victor et le fait revenir sur son intention d'excommunier une partie des Églises d'Asie (Eusèbe, *Hist.* v, 23-24).

C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. 4-6, Paris, 1914-1920. — H. Leclercq, art. *Lyon*, DACL, t. 10, 1931, col. 72-143. — A. Kleinclausz, *Histoire de Lyon*, t. 1, liv. 1 *L'antiquité*, par C. Germain de Montauzan, Lyon, 1939. — P. Wuilleumier, *Lyon, métropole des Gaules*, Paris, 1953. — A. Latreille, É. Delaruelle, J.-R. Palanque, *Histoire du catholicisme en France*, t. 1, liv. 1 *La Gaule romaine*, Paris, 1957. — H.-I. Marrou, *Lyon et l'histoire ancienne du christianisme*, dans *Actes du congrès* (Budé) *de Lyon 1958*, Paris, 1960, p. 325-344. — A. Audin, *Sur les origines de l'Église de Lyon*, dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges de Lubac), t. 1, Paris, 1963, p. 223-234; *Lyon, miroir de Rome dans les Gaules*, Paris, 1965. — É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 1, 2e éd., Paris, 1964; *Les persécutions contre les chrétiens aux 1er et 2e siècles*, Paris, 1966, ch. 6.

J. Colin, *L'empire des Antonins et les martyrs gaulois de 177*, Bonn, 1964, a soutenu qu'Irénée avait vécu dans le Pont galatique et non à Lyon. La critique, unanime, a repoussé cette thèse : vg S. Rossi, *Ireneo fu vescovo di Lione*, dans *Giornale italiano di filosofia*, t. 17, 1964, p. 239-254. — G. Jouassard, *Aux origines de l'Église de Lyon*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 11, 1965, p. 1-8. — A. Audin, *Les martyrs de 177*, dans *Cahiers d'histoire*, t. 11, 1966, p. 343-367. — E. Demougeot, *A propos des martyrs lyonnais de 177*, dans *Revue des études anciennes*, t. 68, 1966, p. 323-331.

8. **La question du martyre.** — La *Lettre à Victor*, qu'on peut situer vers le milieu du pontificat de ce pape (189-198), est la dernière manifestation d'Irénée dans l'histoire. Le dossier d'Eusèbe ne lui fournit plus, au-delà, aucune pièce lyonnaise recoupant l'activité des évêques d'Asie et d'Orient. Eusèbe clôt donc sa notice irénéenne en rappelant les titres des ouvrages de l'évêque de Lyon que ses lectures lui ont fait connaître et qu'il n'avait pas encore nommés (v, 26). Puis il plante, à sa manière ordinaire, le jalon chronologique qui permet de situer les événements dans le temps : Septime Sévère commençait à régner (193). Historiquement, nous ne savons plus rien d'Irénée. Qu'il mourût une dizaine d'années plus tard est une hypothèse gratuite, tenue par plusieurs, mais qu'aucun document ne peut confirmer.

Il n'y a pas d'attestation ancienne digne de foi qu'Irénée ait subi le martyre : mais Grégoire de Tours l'a affirmé à la fin du 6e siècle (*Historia Francorum* I, 29; *In gloria martyrum* 50; cf DS, t. 6, col. 1020-1025) et, depuis, la crédulité d'un grand nombre en a fait comme une évidence de l'histoire. C'est aussi vers la même époque qu' « Irénée avec sept autres » est introduit dans le martyrologe hiéronymien au 28 juin.

Les partisans du martyre ont à leur appui deux textes anciens, qui donnent incidemment le titre de martyr à Irénée (q. 115 des *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, PG 6, 1364b, ouvrage du 5e siècle; le *Commentaire sur Isaïe* de Jérôme, XVII, 64, CCL 73A, p. 735, 26), et trois allusions relevées dans la littérature syriaque, selon lesquelles Irénée aurait été tué par les « hérétiques », par les « gaulois » ou par les « occidentaux » (Harvey, t. 2, p. 454; G. Moesinger, *Monumenta syriaca*, t. 2, Innsbruck, 1878, p. 10, frag. I, et p. 11, frag. III). Aucun de ces textes n'est probant : les allusions syriaques, par leur étrangeté même, se disqualifient; le texte des *Quaestiones et responsiones* est seul de son espèce dans toute la littérature grecque, où, en contrepartie, parmi tant de lemmes divers consacrés à Irénée par les *Chaînes*, aucun n'a jamais fait état de son martyre; quant au texte de Jérôme, on est peu porté à lui prêter attention par le fait qu'il se trouve dans un passage où d'autres erreurs ont échappé à la dictée du trop rapide commentateur. Ces cinq textes méritant d'être écartés, le silence de la littérature ancienne devient un argument suffisant pour mettre en doute les récits tardifs de Grégoire de Tours. Le martyre d'Irénée, au reste, et les détails saisissants qui l'accompagnent (les ruisseaux de sang qui coulent dans les rues, la crypte secrète où le prêtre Zacharie dépose le corps, etc) ne viennent pas de Grégoire, mais celui-ci les a puisés dans le récit légendaire de la Passion des martyrs bourguignons, qui utilisait elle-même une Passion de saint Irénée écrite vers l'an 500 (cf J. Van der Straeten, *Les actes des martyrs d'Aurélien en Bourgogne. Étude littéraire*, dans *Analecta bollandiana*, t. 79, 1961, p. 115-144 et 447-468).

C'est à cette époque qu'on peut admettre l'introduction du culte d'Irénée-« martyr » à Lyon, et il ne semble pas que l'on doive remonter plus haut, car, au 5e siècle, si l'on met à part la liste épiscopale de Lyon, sur l'origine et l'usage de laquelle nous n'avons pas de renseignement, on ne trouve aucun indice ni du souvenir de l'évêque ni du culte du martyr. Sidoine Apollinaire, dans toute son œuvre, au milieu du 5e siècle, n'a pas une allusion à Irénée. Eucher, à la même époque, non plus.

La piété des lyonnais envers leurs martyrs semble s'animer sous l'épiscopat de Patient (450-494). Fauste de Riez (460-vers 500) vient à Lyon deux fois, entre autres, pour faire le panégyrique de sainte Blandine, dont il rapporte des traits

d'après Eusèbe, et pour célébrer les saints Épipode et Alexandre (PL 50, 859-861 et 861-865; ces deux sermons faussement attribués à Eucher), compagnons de sépulture d'Irénée d'après Grégoire de Tours. Ces deux martyrs légendaires, dont le culte apparaît ainsi pour la première fois, avaient une place dans la crypte de l'église Saint-Jean-Baptiste (plus tard Saint-Irénée) que l'évêque Patient avait fait construire vers la fin du 5e siècle. Mais il ne semble pas que les cendres d'Irénée s'y trouvaient à ce moment, car Fauste n'eût pas manqué de signaler la présence de ses restes, alors que, faute de document, il n'avait à prononcer sur les deux martyrs que d'élogieuses banalités. Quelques années après, la « *Passion des S. Épipode et S. Alexandre* », garnie à souhait d'épisodes pittoresques, voyait le jour. La « *Passion de S. Irénée* » suivit de peu, vers 500. Nous touchons là, à peu d'années près, l'origine du culte d'Irénée-« martyr ».

Grégoire de Tours, qui vécut à Lyon entre 563 (environ) et 573, est le témoin d'un culte installé depuis plus de cinquante ans. Un grand sarcophage de pierre, dans la crypte, qu'entouraient les inscriptions funéraires rappelant la présence des saints Épipode et Alexandre, passa jusqu'à la destruction de l'église par les calvinistes en 1562 pour être celui de l'évêque-« martyr ». Les fouilles modernes (1957) ont permis de retrouver le sarcophage (cuve banale, recreusée, sans inscription), mais surtout d'établir que le premier et le second édifice élevés à cet emplacement dataient de l'époque romaine (début 3e et 4e siècles) et, par conséquent, devaient être païens, qu'en tout cas ils étaient trop petits pour avoir contenu les tombeaux de nos trois saints, et que ce ne fut que plus tard, au 5e siècle, qu'un troisième édifice, construit à nouveau sur un plan agrandi, prit une destination chrétienne.

Le martyre d'Irénée est donc une question liée à la légende du 5e-6e siècle et ne relevant, finalement, que de l'étude de celle-ci.

T. Ruinart, *Acta primorum martyrum...*, Paris, 1689, p. 61-67 Passion des SS. Épipode et Alexandre. — *Acta sanctorum*, 28 juin, t. 7, Anvers, 1709, p. 335-349 Passions légendaires de S. Irénée.

A. Coville, *Recherches sur l'histoire de Lyon du Ve au IXe siècles*, Paris, 1928. — W. Seston et C. Perrat, *Une basilique funéraire païenne à Lyon d'après une inscription inédite*, dans *Revue des études anciennes*, t. 49, 1947, p. 139-149. — C. Perrat et A. Audin, *Saint Irénée. L'histoire et la légende*, dans *Cahiers d'histoire*, t. 1, 1956, p. 227-251; *Alcimi Ecdicii Aviti, Viennensis episcopi, homilia dicta in dedicatione superioris basilicae*, dans *Studi in onore di A. Calderini et R. Paribeni*, t. 2, Milan, 1956, p. 433-451; *Fouilles exécutées dans la crypte de Saint-Irénée de Lyon en 1956 et 1957*, dans *Bulletin monumental*, t. 117, 1959, p. 109-118. — A. Audin, *Fouilles à Saint-Irénée 1950-1952*, Lyon, 1960. — J. Dubois, *La composition des anciennes listes épiscopales*, dans *Bulletin... des antiquaires de France*, Paris, 1967 (paru en 1969), p. 74-104.

Études générales sur la biographie d'Irénée. — En dehors des encyclopédies (vg F. Vernet, DTC, t. 7, 1923, col. 2394-2533; M. Jourjon, dans *Catholicisme*, t. 6, 1963, col. 81-86; G. Bosio, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 891-899; etc), des patrologies (vg O. Bardenhewer, t. 1, 1913, p. 399-430; J. Quasten, t. 1, Utrecht, 1950, p. 287-313; etc) et des histoires de l'Église des premiers siècles (vg J. Lebreton, dans Fliche et Martin, t. 2, Paris, 1938, p. 43-65), rappelons le *Saint Irénée* de A. Dufourcq (coll. les Saints), Paris, 1904, et les études récentes de F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris, 1947; A. Benoît, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960; P. Nautin, *Lettres et écrivains des IIe et IIIe siècles*, Paris, 1961.

II. ŒUVRES

1. Lettres et « Démonstration ». — Il n'y a pas lieu de s'attarder sur les *Lettres* (Lettre des martyrs, Eusèbe, *Hist.* v, 1, 3; Lettre à Florinus, « sur la monarchie ou que Dieu n'est pas l'auteur des maux », *Hist.* v, 20, 1; à Blastus, « sur le schisme », *ibidem*; à Victor), dont nous avons utilisé déjà l'essentiel de ce que nous a gardé Eusèbe. Il faut mettre en garde désormais contre la *Lettre* (ou Traité) *à Démètre*, diacre de Vienne, qui est l'œuvre d'un faussaire (voir M. Richard, *Un faux dithélite, le traité d'Irénée au diacre Démétrius*, dans *Polychronion*, Festschrift F. Dölger, Heidelberg, 1966, p. 431-440). Du *Traité sur l'Ogdoade* (Eusèbe, *Hist.* v, 20, 1-2), adressé à Florinus passé au gnosticisme, du *Traité sur la science* (v, 26) et des *Entretiens divers (ibidem)*, nous savons trop peu de choses pour en parler. Les deux ouvrages à retenir sont l'*Adversus haereses* et la *Démonstration de la prédication apostolique.*

Ce dernier, mentionné par Eusèbe (v, 26), était inconnu avant 1904, date où il fut trouvé à Érivan, dans une traduction arménienne. Publié et traduit dès 1907 à Leipzig (TU 31), il s'est répandu en traduction dans les langues européennes.

Au § 99, il renvoie à l'*Adversus haereses*, qui fut donc écrit avant lui. On le date assez bien en le situant après 190; l'allusion à une persécution (§ 48) est trop vague pour permettre d'avancer une date plus précise (qui serait pour certains l'époque de Sévère, vers 198-200). Ce n'est pas un ouvrage de réfutation ni de polémique. C'est un précis de la foi, avec ses preuves; le titre grec, Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος (selon Eusèbe), l'indique bien, en même temps qu'il évoque la tradition. On a beaucoup discuté de son genre (cf DTC, t. 7, col. 2403-2404).

Cet « abrégé » ou « mémoire » de peu de pages, utile « pour tous ceux qui se préoccupent de leur salut » (§ 1), est adressé à un ami, que nous ne connaissons pas davantage, Marcien. Il se développe sans discontinuité, mais on peut y distinguer, après l'adresse du début (1), deux parties, l'une d'exposition (2-42), l'autre de démonstration (42-97), suivies d'une brève exhortation finale (98-100). L'exposition part de Dieu incréé, Père, Fils, Esprit Saint, évoque la création, rappelle Adam et sa chute, puis déroule les faits de l'ancien Testament à travers lesquels apparaissent les « économies » de Dieu. La démonstration, quant à elle, s'appuie sur les textes de l'Écriture qui prouvent à l'envi que la prédication apostolique sur le Fils de Dieu crucifié, ressuscité et sauveur, est véridique, puisqu'elle est conforme à ce que les prophètes avaient déjà annoncé. On y retrouve les thèmes déjà développés dans l'*Adversus haereses*.

Lettre au pape Victor. — C. Mohrmann, *Le conflit pascal au IIe siècle. Note philologique*, dans *Vigiliae christianae*, t. 16, 1962, p. 154-171. — M. Richard, *La question pascale au IIe siècle*, dans *L'Orient syrien*, t. 6, 1961, p. 179-212; *La lettre de saint Irénée au pape Victor*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 56, 1965, p. 260-282.

Démonstration évangélique. — Voir dans J. Quasten la liste des éditions, traductions et études.

Signalons : K. Ter-Mekerttschian et E. Ter-Minassiantz, *Des hl. Irenäus Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung in armenischer Version entdeckt*, TU 31, Leipzig, 1907; avec une traduction allemande. — K. Ter-Mekerttschian et S. G. Wilson, *The Proof of the Apostolic Preaching with seven Fragments. Armenian Version*, PO, t. 12, 5, 1919; avec trad. anglaise et française. — J. P. Smith, *Proof of the Apostolic Preaching*, coll. Ancient Christian Writers 16, Westminster (Md.) et Londres, 1952. — L.-M. Froidevaux, *Démonstration de la prédication apostolique*, SC 62, Paris, 1959.

2. L' « Adversus haereses », ou de son vrai titre Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως

(« Mise en lumière et réfutation de la prétendue gnose »), demanda à Irénée plusieurs années de composition sous le pontificat d'Éleuthère (III, 3, 3). Il est présomptueux de vouloir chercher la date du commencement et de l'achèvement en s'appuyant sur II, 22, 2, et IV, 30, 1, car le premier passage n'implique pas forcément que l'on soit en un temps de persécution, et le second que Marcia « régnât » sur Commode. A la vérité, Irénée fut amené à écrire par le combat qui s'engageait, en Gaule même, entre la gnose et la foi. Les agissements de Marc le mage, racontés au ch. 13 du livre I, furent déterminants. Ce sectateur de Valentin, non content d'avoir exercé ses maléfices en Asie, était venu ravager la région lyonnaise, où il séduisait de toutes les façons chrétiens crédules et femmes riches (I, 13, 3). Devant le mal grandissant, le pasteur se dresse. Son intelligence du danger lui dicte la parade : il faut, dit-il, débusquer l'hérésie du fourré où elle se terre, puis, en pleine lumière, l'abattre comme une bête (I, 31, 4).

Irénée adresse son œuvre à un ami dont il ne donne pas le nom. Était-ce un autre évêque? Le ton de l'*Adversus haereses* laisse penser plutôt à un lettré influent, peu averti de la gnose, mais désireux d'en prémunir son entourage. Déférant à son désir, Irénée s'excuse, selon un lieu commun traditionnel, de ne pas savoir l'art du langage ni celui de la persuasion (préface 2) : les lettrés ont entre eux de ces politesses.

Au fur et à mesure que l'ouvrage avance, Irénée en envoie es éléments à son correspondant : d'abord les deux premiers livres, puis les trois autres, chacun à son tour (cf les préfaces de chacun des livres). Pourquoi cinq livres? Il ne faut pas imputer la division à un plan établi d'avance. Irénée est parti d'une idée simple : découvrir et réfuter; découvrir, c'est-à-dire décrire l'étrange doctrine des hérétiques et le foisonnement de leurs sectes; réfuter, c'est-à-dire leur opposer l'unité de la tradition catholique et l'interprétation cohérente de l'Écriture. C'est en voyant la matière s'allonger qu'Irénée prend le parti de la division. Celle-ci s'opère en arrivant à la fin du rouleau (papyrus) sur lequel on écrit. A la fin du livre IV, Irénée, sentant qu'il a beaucoup écrit, décide que le livre V sera le dernier : il aura alors mis en lumière les secrets des hérétiques (I), et réfuté complètement ses adversaires, par des raisonnements de toute sorte (II), par la doctrine apostolique de l'incarnation (III), par les paroles du Christ (IV), par les enseignements de Paul et de l'*Apocalypse* (V).

On doutait autrefois de la sincérité des renseignements sur la gnose donnés par Irénée. F. Sagnard *(La gnose valentinienne...)* a fait justice de ces doutes. Outre qu'Irénée, comme chef de chrétienté, a été mis au courant, par les repentis d'entre ses fidèles, de ce qui se passait dans les assemblées gnostiques, outre les conversations qu'il eut avec des gnostiques, il a mené une sérieuse enquête dans les écrits. Le texte de la « Grande Notice » (I, 1, 1, et I, 8, 4), exposé de doctrine gnostique qui suit de près la pensée de Valentin et de son disciple Ptolémée, et les révélations sur les enseignements des Marcosiens (14-15) en sont la preuve, ainsi que la description de toutes les sectes qui pullulent (29, 1). Les problèmes que pose l'histoire du gnosticisme, telle que la présente Irénée, seront résolus lorsque l'ensemble des textes gnostiques de Nag Hammadi aura été publié.

Il fut de mode au début du siècle d'expliquer Irénée par ses sources. On reconnaît clairement les lectures d'Irénée, dans l'ordre profane, apocryphe ou chrétien; on devine d'autres emprunts. Mais c'est par lui-même que l'on peut expliquer Irénée. Il faut s'efforcer de dégager son originalité théologique et spirituelle, qui dépasse de beaucoup ses emprunts, et de mesurer la profondeur d'une réflexion qui nous stimule encore aujourd'hui (cf *infra*, col. 1938 svv). Des tentatives comme celle de F. Loofs en 1930, qui minimisait systématiquement la pensée d'Irénée pour en donner le mérite à un ouvrage perdu de Théophile d'Antioche, sont vouées à l'échec.

1° Transmission du texte. — 1) *En grec.* — On sait qu'il ne nous est pas parvenu de manuscrit grec de l'*Adversus haereses*. Le dernier en date dont l'attestation soit certaine est celui que lut Photius à Bagdad au milieu du 9e siècle (*Bibliotheca* 120). Il faut recevoir avec beaucoup de scepticisme les assertions de Feuardent (1575), continuellement reproduites, qui tendent à accréditer l'existence d'un Irénée-grec à Venise, à l'Athos et même au Vatican (on lit encore un écho de ces bruits dans DTC, t. 7, col. 2402). Si le texte grec complet est perdu, des fragments sont pourtant venus jusqu'à nous : ils représentent 20 % de l'œuvre, mais seulement 8 % si l'on met à part le livre I, dont la quantité de grec atteint environ 90 %.

Les fragments grecs se trouvent chez les auteurs que nous avons cités au début de cet article. En basse époque, on remarque que les mêmes textes passent d'un auteur à l'autre : Aréthas de Césarée copie ceux d'André de Césarée, Andronique Kamateros (cod. Marc. gr. 158) ceux de Théodoret.

A ces fragments dans les auteurs, il faut ajouter deux fragments sur papyrus : P. Oxy. 405, début du 3e siècle (quelques lignes tronquées de *Adv. haer.* III, 9, 3), et le Papyrus d'Iéna, fin du 3e-début du 4e siècle. Ce dernier couvre une dizaine de chapitres (V, 3, 2 — V, 13, 3), mais il est très déchiqueté (éditions, par H. Lietzmann, 1912; F. Uebel, 1964; A. Rousseau, 1969). On a calculé que, complet, il devait contenir les quatorze premiers chapitres du livre V, c'est-à-dire la section importante sur la résurrection.

Tous ces fragments permettent, dans une certaine mesure, de se rendre compte du vocabulaire et du style d'Irénée. Les comparaisons que l'on a pu faire avec la traduction arménienne et la traduction latine ont montré la très grande littéralité de celles-ci.

2) *La version arménienne* ne recouvre que les livres IV et V. Trouvée en 1904, à Érivan, dans le même manuscrit que la *Démonstration*, elle fut publiée en 1910. On reconnaît en elle une version exécutée à Constantinople, au 6e siècle, avec ce souci de calquer le vocabulaire et la syntaxe grecque qui caractérisait l'école dite hellénistique. Les spécialistes jugent que la version latine permet d'en améliorer le texte, corrompu en maints endroits, et qu'elle-même, réciproquement, est indispensable pour corriger les erreurs et les corruptions de la version latine. C'est à ce titre, comme aussi afin de tenter une rétroversion grecque, qu'il en a été fait systématiquement usage pour la première fois dans l'édition des livres IV (1965) et V (1969), dans SC 100 et 153.

Quelques fragments arméniens sont de bien moindre importance (cf H. Jordan, *Armenische Irenaeusfragmente*, TU 36, 3, Leipzig, 1913), ainsi que, pour les mentionner ici, des fragments syriaques (cf Harvey, t. 2, p. 431-453).

3) *La version latine* est seule à nous donner l'ouvrage complet. A son sujet deux questions se posent : celle de la date et celle de la région d'origine.

Pour la date, l'accord se fait aujourd'hui sur une époque plutôt tardive. On écarte résolument l'idée

ancienne (J. E. Grabe, R. Massuet), qui avait cours encore au début de ce siècle (F. Loofs, M. Hitchcock, W. Sanday, A. d'Alès), d'une traduction de haute époque dont Tertullien se serait servi dans l'*Adversus Valentinianos*, car il a été reconnu que Tertullien a puisé aux mêmes sources gnostiques qu'Irénée. D'autre part, on a un *terminus ante quem* en saint Augustin, qui cite textuellement douze lignes d'Irénée-latin dans le *Contra Julianum* en 420. Après avoir étudié le texte des citations scripturaires, la langue et le vocabulaire, des traces de retouches anti-ariennes dans certaines citations, les critiques d'aujourd'hui en viennent à placer l'apparition d'Irénée-latin au dernier quart du quatrième siècle. Mais on ne se prononce pas sur le lieu d'origine. Plusieurs ont proposé l'Afrique : les raisons en ont paru insuffisantes. A vrai dire, les études sur la langue dans les différentes régions de l'empire romain ne sont pas assez avancées pour que l'on puisse en décider.

Il y a neuf *manuscrits latins*. Le neuvième a été découvert en 1948, à Salamanque (A. M. Olivar, *Un manuscrito desconocido de San Ireneo « Adversus haereses »*, dans *Scriptorium*, t. 3, 1949, p. 11-25). Ceux qui ont parlé de 19 mss (encore en 1923, DTC, t. 7, col. 2403) confondent, comme les éditeurs du 16e et du 17e siècles, les collations particulières avec des manuscrits. Les textes et catalogues anciens ont gardé la trace de quelques mss disparus : deux à Lorsch (Becker 37), un à la Grande Chartreuse, un à Oxford, un à Hirschau, un à Rouen (Becker 106), etc. L'histoire de ceux qui restent a été faite en 1888 par F. Loofs. Ses conclusions n'ont pas été infirmées, mais seulement précisées, par les recherches ultérieures.

Loofs a établi l'existence de deux familles : l'une dite irlandaise, représentée par le *Claromontanus* (C) (= *Berolinensis* lat. 43, 9e s.), le *Vossianus* (V) (Leyde, *Voss.* lat. F. 33, 15e s.) et sa copie le *Holmiensis* A 140 (H); l'autre dite lyonnaise, représentée par l'*Arundelianus* 87 (A), 12e siècle, le groupe des quatre *Vaticani* tardifs [lat. 187 (Q), 15e s., et 188 (R), 16e s.; *Ottobon.* lat. 752 (O), 15e s., et 1154 (P), 16e s.] et le *Salmanticensis* lat. 202 (S), milieu du 15e siècle.

Les rapports entre Q R O P ont pu être établis de la façon suivante : Q a été copié rapidement sur papier à la Grande Chartreuse vers 1429. Il a servi de modèle à R, écrit sur parchemin entre 1447 et 1455 à Rome. R a servi de modèle à son tour à O, écrit entre 1462 et 1467 et décoré aux armes de l'évêque Marco Barbo, neveu de Paul II. Quelques années plus tard, aux environs de 1470, l'évêque d'Aleria, Giovanni Andrea Bussi, bibliothécaire de Sixte IV, se disposant à éditer l'œuvre d'Irénée, ne craignit pas de corriger de sa propre main le manuscrit O, qu'il avait à sa disposition (J. Ruysschaert, *Le manuscrit « Romae descriptum » de l'édition érasmienne d'Irénée de Lyon*, p. 265 et 273). Quant à P, les études sur son texte ne sont pas assez avancées pour affirmer franchement qu'il est une simple copie, très tardive, de Q. Pour S, provenant du prieuré d'Éton en Savoie, la filière est différente : le texte est apparenté à celui de Q et doit dériver aussi du manuscrit de la Grande Chartreuse, mais il semble qu'il ait été corrigé *passim* en cours de route d'une façon très avisée; seules des études ultérieures pourront dire ce qu'il en est.

La seconde famille, A Q R O P, — mis à part S, auquel manque le livre v tout entier —, se caractérise par l'omission des réflexions millénaristes d'Irénée, v, 32-36. Cette suppression voulue semble avoir été faite très tôt, au 5e siècle, alors que le millénarisme constituait encore un danger. S'il a perdu les derniers chapitres, l'*Arundelianus*, en revanche, a conservé un document qui permet d'attribuer un ancêtre commun à tous les mss de la seconde famille : la préface de Florus. Mais nous savons, par le jésuite J. Sirmond qui l'a vue en 1639, qu'elle se trouvait aussi dans le manuscrit de la Grande Chartreuse. Or le *Carthusianus*, on vient de le voir, est à l'origine des *Vaticani* et du *Salmanticensis*. Ainsi, tous les mss de la seconde famille remontent à celui que le diacre Florus fit copier à Lyon au 9e siècle (cf DS, t. 5, col. 519).

On a beaucoup écrit sur la valeur respective des familles et surtout sur celle de leur principal représentant, C et A. Sur laquelle des deux familles faut-il appuyer de préférence le texte de l'*Adversus haereses*? Jusqu'à une date toute récente, on convenait que C, le manuscrit le plus ancien, devait être le meilleur. Massuet, Loofs, Köstermann, Lundström, Sagnard, etc, se sont rangés à cet avis, ne ménageant pas leurs critiques à l'*Arundelianus*, qu'ils ont ainsi contribué à dévaluer. En réalité, comme nous l'avons montré ailleurs (SC 152, p. 51-63), il ne faut pas privilégier l'un de ces manuscrits ni sa famille au détriment de l'autre : les deux familles s'équivalent.

La rareté des manuscrits antérieurs au 14e siècle montre qu'Irénée n'a pratiquement pas été connu du moyen âge. Aucun des auteurs qui, du 8e au 14e siècles, ont constitué des florilèges ou recherché des autorités pour appuyer leurs thèses, n'a jamais cité Irénée, que ce soit Théodulphe d'Orléans, Yves de Chartres, Gratien, Abélard, Pierre Lombard. Les seules citations que l'on puisse avancer sont celles, au 9e siècle, de Paschase Radbert (PL 120, 307cd et 1376d), abbé de Corbie, dont le monastère avait exécuté le *Claromontanus*, et celles d'Agobard (PL 104, 85b), évêque de Lyon, dont le diacre Florus avait de son côté découvert, mais où?, une copie de l'*Adversus haereses*. Il faut attendre le 15e siècle pour assister à une redécouverte d'Irénée. C'est toute l'histoire des manuscrits romains que nous avons esquissée plus haut.

2° Éditions. — 1) L'*édition princeps*, procurée par Érasme en 1526 (à Bâle, chez Froben), représente plusieurs manuscrits perdus. Érasme dit qu'il s'est servi de trois mss, l'un envoyé de Rome par Jean Fabri, les deux autres venant de monastères; une note marginale révèle que l'un des monastères est Hirschau. On peut affirmer qu'ils appartiennent tous trois à la famille lyonnaise, car Érasme n'a pas la finale millénariste. Le premier, celui qui vient de Rome, n'est pas issu, comme on l'a dit (SC 100, Introduction), d'une copie de Niccolò Niccoli, mais, comme l'a montré J. Ruysschaert (*loc. cit.*, p. 263-276), d'une copie de R faite pour le cardinal Pucci et révisée par Fabri sur O, retouché lui-même par Bussi (voir plus haut). Ce manuscrit de Fabri, copie aujourd'hui perdue, arrive à Bâle, fin mai 1526, trois mois seulement avant qu'Érasme ne signe sa préface, 26 août 1526 : il a donc peu servi. L'édition d'Érasme, avec ses rares indications de variantes, reste ainsi le témoin de deux mss monastiques que nous n'avons plus et, à ce titre, mérite une considération spéciale. Son influence, du reste, s'est exercée longtemps : deux impressions nouvelles, en effet, avec de menus changements, suivirent du vivant d'Érasme en 1528 et 1534; puis, ce fut le texte *ne varietur* que l'on vit reparaître à Paris en 1545, 1563, 1567, et à Bâle en 1548, 1554, 1560.

2) *Autres éditions.* — C'est encore le texte d'Érasme qu'imprime Nicolas Desgallards (Gallasius) en 1570 à Genève. La nouveauté consiste dans les notes et dans l'apparition du texte grec de I, 1-11, emprunté à Épiphane.

L'édition de J.-J. Grynée (Grynaeus), à Bâle, en 1571, mérite à peine qu'on la mentionne, car elle remplace le texte grec de I, 1-11, par la traduction latine d'Épiphane donnée, en 1543, par Ianus Cornarius.

F. Feuardent, franciscain, a la chance de découvrir le *Vossianus*, avec son texte d'une famille différente et surtout avec sa finale. Il donne l'édition parisienne de 1575, la meilleure textuellement parlant (cf SC 152, p. 32-33 n.), et celle de 1596 à Cologne. Suivront les réimpressions : Cologne, 1625; Paris, 1639 et 1675; Lyon, 1677, dans la *Maxima bibliotheca*

Patrum, t. 2. Entrent dans l'édition de 1639 les nombreux fragments grecs des *Sacra parallela* publiés par P. Halloix en 1636 dans *Illustrium... scriptorum secundi saeculi vitae* (*Vita Irenaei*, t. 2, p. 402-694).

1702. Édition de J. E. Grabe, Oxford. S'appuie particulièrement sur A.

1710. Édition des mauristes par R. Massuet, Paris. S'appuie surtout sur C, nouvellement découvert. Reprise à Venise en 1734, avec les dissertations sur les pseudo-fragments de Pfaff, et par Migne, PG 7, en 1857.

1848-1853. Édition A. Stieren, 2 vol., Leipzig. Texte de Massuet légèrement corrigé. Reprend dans le tome 2 les dissertations de ses prédécesseurs.

1857. Édition W. W. Harvey, 2 vol., Cambridge. Sur le texte, cf SC 152, p. 34-48. La division en chapitres n'est pas conforme à la division, habituellement suivie, de Massuet.

1907. Édition des livres I-II par U. Mannucci, *Irenaei Adversus haereses libri quinque*. Pars 1 [= lib. I-II], seule parue, coll. Bibliotheca sanctorum Patrum et scriptorum ecclesiasticorum, Rome. Revue pour le grec sur les codd. *Vat.* gr. 503 (8e s.) et *Urbin.* gr. 17 (10e s.); pour le latin sur *Vat.* lat. 187 (Q), mais sans apparat critique.

1952. Livre III, éd. F. Sagnard, SC 34, avec traduction française. N'utilise pas les mss romains et se sert très peu du ms de Salamanque. En cours de refonte.

1965. Livre IV, éd. A. Rousseau, B. Hemmerdinger, L. Doutreleau, Ch. Mercier, SC 100, avec traduction française. Utilise l'ensemble des mss et la version arménienne. Propose une rétroversion grecque.

1969. Livre V, éd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Ch. Mercier, SC 152-153, avec traduction française. Mêmes conditions que pour le livre IV.

Sigles. — *Adv. haer.* = *Adversus haereses*, selon les divisions de R. Massuet avec la colonne de Migne (PG 7) pour les livres I et II ou avec la page de SC pour les autres livres. — *Dém.* = *Démonstration de la prédication évangélique*, avec chapitre et page de SC 62.

1. *Études générales.* — *Novum Testamentum sancti Irenaei*, éd. W. Sanday, C. H. Turner et A. Souter, Oxford, 1923. — B. Reynders, *Lexique comparé du texte grec et des versions latine, arménienne et syriaque de l'Adversus haereses..*, CSCO 141-142, Louvain, 1954; *Vocabulaire de la Démonstration et des fragments de saint Irénée*, Chevetogne, 1958.

F. Loofs, *Theophilus von Antiochien Adversus Marcionem und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus*, TU 46, 2, Leipzig, 1930. — F. R. M. Hitchcock, *Loofs' Theory of Theophilus von Antioch as a Source of Irenaeus*, dans *Journal of theological Studies*, t. 38, 1937, p. 130-139, 255-266. — É. Griffe, *Le gnostique Markos est-il venu en Gaule?*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1953, p. 243-245.

2. *La version latine.* — F. Loofs, *Die Handschriften der lateinischen Uebersetzung des Irenaeus*, Leipzig, 1890. — H. Jordan, *Das Alter und die Herkunft der lateinischen Uebersetzung des Hauptwerkes des Irenäus*, Leipzig, 1908. — A. d'Alès, *La date de la version latine de saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 6, 1916, p. 133-137. — E. Köstermann, *Neue Beiträge zur Geschichte der lateinischen Handschriften des Irenäus*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 36, 1937, p. 1-34. — S. Lundström, *Studien zur lateinischen Irenäusübersetzung*, Lund, 1943; *Neue Studien zur..*, 1948. — B. Altaner, *Augustinus und Irenäus. Eine quellenkritische Untersuchung*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 129, 1949, p. 162-172. — M. C. Diaz y Diaz, *Tres observaciones sobre Ireneo de Lyon*, dans *Rivista española de teologia*, t. 14, 1954, p. 393-399. — A.-M. La Bonnardière, *Irénée de Lyon et Augustin d'Hippone*, dans *Actes du congrès* (Budé) *de Lyon, 1958*, Paris, 1960, p. 344-346. — V. Loi, *L'uso di principari e la datazione dell'Ireneo latino*, dans *Annali dell'Istituto orientale di Napoli*, t. 6, 1966, p. 145-159.

3. *Version arménienne de l'Adversus haereses* IV-V. — *Irenaeus. Gegen die Häretiker*, éd. arménienne par K. Ter-Mekerttschian et E. Ter-Minassiantz, TU 35, Leipzig, 1910. — A. Merk, *Der armenische Irenaeus Adversus haereses*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 50, 1926, p. 371-407, 481-514. — J. A. Robinson, *Notes on the Armenian Version of Irenaeus Adv. haer.* IV-V, dans *The Journal of theological Studies*, t. 32, 1931, p. 153-166, 370-393. — G. Bayan et L. Froidevaux, *La traduction arménienne de l'Adversus haereses..*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 29, 1933-1934, p. 315-377; t. 30, 1935-1936, et 1946, p. 47-169 et 285-340. — B. Botte, *Notes de critique textuelle sur l'Adversus haereses..*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 21, 1954, p. 165-178. — Ch. Mercier, SC 100, p. 88-98 La version arménienne.

4. *Étude des manuscrits latins.* — F. Loofs, *Die Handschriften der lateinischen Uebersetzung des Irenaeus und ihre Kapiteleinteilung*, Leipzig, 1888. — F. Sagnard, SC 34, p. 70-78. — L. Doutreleau, SC 152, p. 27-63; *A propos d'Irénée, Adversus haereses, Livre* IV, dans *Recherches de science religieuse*, t. 53, 1965, p. 589-599. — J. Ruysschaert, *Le manuscrit « Romae descriptum » de l'édition érasmienne d'Irénée de Lyon*, dans *Scrinium erasmianum*, Leyde, p. 263-276, corrige les assertions des p. 23-30 de SC 100.

5. *Les fragments grecs.* — K. Holl, *Fragmente vornicänischer Kirchenväter aus den Sacra parallela*, TU 20, Leipzig, 1899, p. 58-84. — A. Houssiau, *Vers une édition critique de saint Irénée*, RHE, t. 48, 1953, p. 141-150. — A. Strobel, *Ein Katenenfragment mit Irenaeus Adv. haer.* V, *24*, *2f.*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 68, 1957, p. 139-143. — B. Hemmerdinger, *Trois nouveaux fragments grecs du livre* III *de saint Irénée*, dans *Scriptorium*, t. 10, 1956, p. 268; *Un fragment grec de saint Irénée*, III, *11*, *8-9*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 47, 1959, p. 61-62; *Note sur deux fragments grecs de saint Irénée*, dans *Revue des études grecques*, t. 78, 1965, p. 620-622. — M. Richard et B. Hemmerdinger, *Trois nouveaux fragments grecs de l'Adversus haereses..*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 53, 1962, p. 252-255. — Étude critique des fragments grecs des livres IV et V, SC 100, p. 51-87, et SC 152, p. 64-118.

Sur le papyrus d'Oxyrhynque (P. Oxy. 405), *The Oxyrhynchus Papyri*, t. 3, Londres, 1903, pl. 1; t. 4, Londres, 1904, p. 264-265 (texte identifié par J. A. Robinson). — Sur le papyrus d'Iéna, A. Rousseau, SC 152, p. 119-157, et édition, p. 355-377.

Louis Doutreleau.

III. DOCTRINE SPIRITUELLE

Introduction. — 1° Question préalable. — Le caractère nettement polémique et apologétique des œuvres qui nous restent d'Irénée semble exclure à priori la possibilité d'en tirer les éléments d'une synthèse spirituelle. De fait, parmi les innombrables études consacrées à la doctrine de l'évêque de Lyon, il n'en est aucune qui traite *ex professo* de ce sujet. Quant aux ouvrages généraux sur la spiritualité patristique, rares sont ceux qui font une place importante à saint Irénée. L'intérêt spirituel des œuvres d'Irénée est pourtant évident aux yeux de quiconque les a parcourues, et nombreux sont ceux qui l'ont noté.

Il suffirait pour s'en convaincre de lire des recueils comme ceux de R. Poelman (*De la Plénitude de Dieu*, Tournai, 1959), de A. Garreau (*Saint Irénée*, coll. Les écrits des saints, Namur, 1962), de L. Deiss (*Les apologistes grecs du deuxième siècle*, Paris, 1964, p. 117-181), ou bien le chapitre consacré à Irénée par G. Bardy dans *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (Paris, 1935; rééd. revue, Tournai-Paris, 1968), qui relève plutôt du genre florilège.

On décerne volontiers à Irénée le titre de « Père de la théologie chrétienne », mais on est loin de s'accorder sur la portée de ce titre : « une des synthèses les plus cohérentes et les plus admirables qui soient » (J. Daniélou, *Le Second siècle*, Cours de l'Institut catholique de Paris, 1954, p. 126), alors que, selon A. Houssiau, les historiens « ont presque tous contesté le

caractère systématique de la doctrine d'Irénée », mais « tous n'entendent d'ailleurs pas de la même manière le mot « systématique » (*La christologie de saint Irénée*, Louvain, 1955, p. 17). Le terme convient sans doute mieux à certains exposés modernes de la pensée d'Irénée qu'à celle-ci, et dans la mesure où il désigne une construction artificielle et factice, il exprime précisément ce qui était pour Irénée le vice capital de la pseudo-gnose.

2° Vraie gnose. — Pour bien saisir la pensée d'Irénée, il importe de se placer résolument dans sa perspective anti-gnostique, sans vouloir la faire entrer à tout prix dans les catégories des manuels modernes de théologie. Or, comme l'a montré L. Bouyer, loin de rejeter toute gnose, Irénée revendique pour lui-même et pour tous les croyants au sein de l'Église la possession de la gnose véritable : « Pas une seule fois, Irénée, non plus qu'aucun des anciens Pères, n'emploie les termes de « gnose » ou de « gnostique » dans un sens défavorable » (*La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 311; cf p. 289). Chaque fois qu'Irénée parle de la gnose hérétique, il ne manque pas de souligner son caractère de fausseté (*Adv. haer.* III, 11, 1, p. 180; 12, 13, p. 242). Constamment aussi il conteste à ceux qui la professent le titre qu'ils se donnent : « falso cognominati gnostici » (II, 13, 10, 748b; 35, 2, 838a; IV, 6, 4, p. 444; 35, 1, p. 862; V, 26, 2, p. 332). Si Irénée se garde de transférer aux fidèles orthodoxes ce nom de gnostiques qu'ils mériteraient, eux, à juste titre, face à ces adversaires, il n'hésite pas à désigner la doctrine chrétienne comme la vraie gnose, « veram scientiam » (II, 26, 1, 800b), « agnitio vera » = γνῶσις ἀληθής (IV, 33, 8, p. 818), comme la gnose salvifique, « agnitio salutis » (III, 10, 3, p. 168), celle « qui renouvelle l'homme » (V, 12, 4, p. 156) et « qui rend parfaits pour Dieu » (III, 12, 5, p. 220).

Selon L. Bouyer, Irénée n'est que le représentant d'un courant traditionnel qui plonge ses racines dans le judaïsme et qui, à partir de saint Paul et de saint Jean, s'est développé avec constance et continuité, comme on peut le constater chez les Pères apostoliques et les apologistes du second siècle. Même si, dans l'un ou l'autre des textes cités à l'appui de la thèse, le mot γνῶσις n'a que le sens général de « connaissance » sans résonance « gnostique », on peut admettre avec P.-T. Camelot (DS, art. Gnose chrétienne, t. 6, col. 508-513; cf art. Contemplation, t. 2, col. 1788) l'existence de ce courant primitif de gnose chrétienne, orthodoxe et ecclésiastique, qui s'épanouira au troisième siècle chez les alexandrins Clément et Origène, et il convient d'y reconnaître la place unique et le rôle capital tenus par Irénée.

3° Gnose et théologie. — « On pourrait dire que, pour Irénée, poursuivant les premiers essais de ses prédécesseurs, la gnose, c'est la théologie au sens moderne du mot » (DS, t. 6, col. 512). Il est certain que le célèbre passage de l'*Adversus haereses* où sont énumérées les principales questions qui se posent au chrétien soucieux d'approfondir sa foi (I, 10, 3, col. 553-560) et où « J. Lebreton saluait l'apparition de la théologie », exprime bien un « effort de réflexion rationnelle », mais moins sans doute « à partir de la vérité révélée » qu'à l'intérieur même de cette vérité. Ce n'est certes pas sur Irénée que pourraient s'appuyer ceux qui voient dans la découverte de vérités nouvelles la fonction essentielle de la théologie. On sait que selon A. Harnack les valentiniens avaient plus de titres que leur grand adversaire à être considérés comme les premiers théologiens chrétiens.

Il semble que ce soit aussi, à l'heure actuelle, l'avis des meilleurs connaisseurs d'Irénée, comme A. Orbe : *La teologia del Espiritu Santo* (*Estudios Valentinianos*, t. 4, Rome, 1966; cf *Recherches de science religieuse*, t. 56, 1968, p. 122), et *Antropologia de San Ireneo*, Madrid, 1969; et J. Daniélou : « Il faut reconnaître qu'ici (en matière de théologie trinitaire), les gnostiques, s'ils sont mauvais théologiens, sont du moins plus théologiens qu'Irénée qui se refuse à dépasser les formules bibliques » (J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux* IIe *et* IIIe *siècles*, Paris-Tournai, 1961, p. 328).

Il ne faut pas retirer pour autant à Irénée le titre de *Père de la théologie chrétienne*. Ce titre, il l'a mérité, non comme Clément d'Alexandrie en tant que promoteur d' « une recherche intellectuelle à partir de la foi » (DS, t. 6, col. 514) ou « introducteur de la spéculation dans le christianisme » (I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP, t. 1, 1935, p. 118), mais plutôt par sa vision synthétique et harmonieuse de l'univers, de ce monde créé par Dieu, et dont l'Homme-Dieu est le centre et la fin. A ce point de vue, on a justement rapproché Irénée d'Origène et d'Augustin (T. Zahn, *Realencyklopädie*, t. 9, Leipzig, 1901, p. 410), et sa doctrine est bien, par cet aspect synthétique et totalitaire, une « gnose », « englobant les composantes essentielles de l'attitude spirituelle de l'homme vis-à-vis de Dieu et, par un contre-coup inéluctable, vis-à-vis de lui-même et du monde » (DS, t. 6, col. 508).

4° Gnose et foi. — De la gnose chrétienne des premiers siècles, on peut dire encore, avec P.-T. Camelot, qu'elle est, de façon générale, « à la fois théologie et mystique » (DS, t. 6, col. 522; cf 515, 517, 518). Mais avant Clément d'Alexandrie et spécialement pour Irénée, il est sans doute préférable d'éviter les expressions empruntées au vocabulaire de la philosophie ou à celui des mystères. La simple considération de la liaison étroite de la vraie gnose avec la foi, telle que l'entend Irénée, suffit à montrer qu'elle implique et embrasse aussi ce que nous appelons spiritualité. Alors que la pseudo-gnose s'oppose à la foi qu'elle exclut, la gnose véritable s'identifie presque à la foi, elle est la connaissance de foi, la saisie dans la lumière de l'Esprit des vérités révélées. Plusieurs interprètes de la pensée d'Irénée l'ont noté, par exemple L. Escoula : « Connaissance, vérité et foi s'identifient dans le vocabulaire d'Irénée » (*Le Verbe sauveur et illuminateur chez saint Irénée*, NRT, t. 66, 1939, p. 556), ou A. Orbe : « La gnosis lejos de evacuar la fe, se identificará con ella » (*Gregorianum*, t. 51, 1970, p. 29). Face aux soi-disant gnostiques qui méprisent la foi, impuissante, selon eux, à pénétrer dans les profondeurs de la gnose de Dieu, Irénée se fait « fiducialiter et instantissime » le défenseur et le héraut de « la seule foi vraie et vivifiante » (*Adv. haer.* III, préface, p. 94). « C'est la foi qui nous procure la véritable intelligence des êtres » (*Dém.* 3, p. 32), qui nous révèle « que toute chose vient de Dieu » (p. 33), et que ce même Dieu, « qui remplit les cieux, est aussi avec chacun de nous.., de façon manifeste nous nourrit et nous protège » (*Adv. haer.* IV, 19, 2, p. 620). Pour Irénée, toute connaissance de Dieu met nécessairement en œuvre la foi, qu'il s'agisse de la connaissance du Créateur révélé par son Verbe dans la création, ou de la vision immédiate du Père dans la gloire, en passant par la connaissance des Écritures et la contem-

plation du Verbe incarné (6, 6, p. 448-450). Bien mieux, la foi est, à ses yeux, vision plutôt que connaissance. H. Urs von Balthasar a justement remarqué que « les deux mots *videre* et *ostendere* reviennent continuellement sous la plume d'Irénée » (*La Gloire et la Croix*, t. 2, coll. Théologie, Paris, 1968, p. 40). Apparemment ils sont employés pour de multiples objets, mais en fait leur emploi se réfère toujours plus ou moins directement à la vision de Dieu qui seule intéresse Irénée et qui toujours pour lui se réalise dans la lumière de la foi. C'est vraiment grâce à la foi que « nos cœurs voient Dieu » (*Dém.* 93, p. 160). Si le διὰ πίστεως d'un fragment grec transmis par saint Jean Damascène n'est pas d'Irénée, comme semble le prouver son absence des versions latine et arménienne, il n'en est pas moins certain que, pour lui, Dieu « vivifie ceux qui le saisissent et le voient par la foi » (*Adv. haer.* IV, 20, 5, p. 640).

La foi a, en effet, chez Irénée, ce caractère vital qu'elle possède aussi chez saint Paul et saint Jean : « L'aspect de connaissance et celui de vie sont entièrement unis » (J. Daniélou, *Message évangélique..*, p. 329), à tel point qu'ils se confondent souvent.

Il ne faut jamais oublier que « la vision de Dieu est la vie de l'homme » et que cette vision ne signifie rien de théorique, mais ne fait qu'un avec la communication qui donne la vie, nourrit, purifie et béatifie... Ce qui est vu, c'est « le Dieu vivant qui est un Dieu des vivants »... Si la vision est le chemin et le but de l'homme qui doit marcher vers Dieu, l'œuvre de la pensée ne peut consister qu'à préparer la vision (H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, t. 2, p. 42-43).

Ces lignes laissent déjà entrevoir combien la doctrine d'Irénée intéresse la spiritualité. Cette doctrine se présente à notre regard comme une vaste fresque résumant « toute l'économie du salut qui s'est faite selon qu'il a plu au Père » (*Adv. haer.* III, 23, 1, p. 383), afin que, « par l'effusion de l'Esprit, se trouve réalisé l'homme spirituel et parfait » (V, 6, 1, p. 77). D'où les deux chapitres de cette troisième partie.

Aux références indiquées par J. Kirchmeyer dans l'art. *Église* Grecque (DS, t. 6, col. 808 svv), ajouter : E. Lanne, *La vision de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée*, dans *Irénikon*, t. 33, 1960, p. 311-320. — N. Brox, *Offenbarung, Gnosis und gnostischer Mythos bei Irenäus von Lyon*, Salzbourg, 1966. — A. Orbe, *San Ireneo y el conocimiento natural de Dios*, dans *Gregorianum*, t. 47, 1966, p. 441-471 et 710-747. — D. Farkasfalvy, *Theology of Scripture in St. Irenaeus*, dans *Revue bénédictine*, t. 78, 1968, p. 319-333.

1. L'ÉCONOMIE DU SALUT

Lorsque saint Irénée emploie les termes de gnose comme ceux de foi, de tradition apostolique ou de prédication de l'Église, c'est le plus souvent au sens objectif, pour désigner la réalité connue, crue, transmise et prêchée. Et quoique sous des aspects différents ou avec des nuances diverses, c'est la même réalité qui est l'objet de la gnose, de la foi, de la tradition et de la prédication ecclésiastique.

Avant de préciser et de détailler cet objet de la vraie gnose, Irénée prend soin d'en circonscrire soigneusement les limites, en face des prétentions d'un Valentin qui s'imagine « non ex parte sed universaliter universam cepisse eorum quae sunt agnitionem » (*Adv. haer.* II, 28, 9, 811b). Il ne faut pas chercher à connaître ce que Dieu n'a pas daigné nous révéler clairement dans les Écritures, par exemple ce qui touche à la vie intime de Dieu avant la création du monde et au mystère de la génération du Verbe (28, 3-6, 806-809). Ne suffit-il pas de savoir qu' « avant toute création, le Verbe glorifiait le Père tout en demeurant en lui, et il était glorifié par le Père, comme il le dit lui-même : Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût » (IV, 14, 1, p. 538)? Irénée mentionne souvent les Personnes de la Trinité, esquisse même parfois un schéma de leurs relations mutuelles, par exemple celui-ci : « C'est le Père qui donne l'Onction, c'est le Fils qui est oint, dans l'Esprit qui est l'Onction » (III, 18, 3, p. 317), mais c'est toujours avec la plus grande discrétion et en s'en tenant ordinairement aux expressions bibliques.

Au contraire, Irénée ne se lasse pas de contempler ni de décrire l'œuvre des Personnes divines *ad extra*, l'activité créatrice, révélatrice et sanctificatrice de Dieu en faveur de l'homme. Et c'est là précisément pour lui tout l'objet de la gnose, qui est l'objet même de la foi : « Nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru » (1 *Jean* 4, 16). L'hypothèse proposée naguère par A. Méhat (Θεὸς Ἀγάπη. *Une hypothèse sur l'objet de la gnose orthodoxe*, dans *Studia patristica* IX, TU 94, 1966, p. 82-86) pour la gnose de Clément vaut aussi bien pour celle d'Irénée. L. Bouyer avait d'ailleurs déjà dit de la gnose chrétienne primitive qu'elle peut se définir « gnose de l'agapè » (*La spiritualité du Nouveau Testament..*, p. 234). Lorsqu'Irénée affirme à plusieurs reprises que Dieu incompréhensible « secundum magnitudinem » peut être cependant connu « secundum dilectionem » (*Adv. haer.* III, 24, 2, p. 402; IV, 20, 1, p. 624; 20, 4, p. 634), il montre dans la charité divine à la fois la source d'où procède la connaissance et son objet. L'amour de Dieu pour sa créature, tel qu'il se manifeste dans l'histoire du monde, voilà l'objet ou le contenu de la gnose, ce qu'Irénée désigne avec complaisance par l'expression « l'économie ». L'expression existait déjà avant lui, en particulier « chez Justin, mais Irénée l'étend à l'ensemble de l'histoire du salut » (J. Daniélou, *Message évangélique..*, p. 156). « L'économie de Dieu » ou « l'économie du Père », c'est « l'économie du Fils de Dieu », « l'économie de son incarnation » ou « l'économie de notre salut » (*Adv. haer.* III, *passim*; cf Index, p. 464, au mot *dispositio*; *Dém.* 6, 99, 100, p. 39, 169, 170), « toute l'économie du salut de l'homme selon qu'il a plu au Père » (*Adv. haer.* III, 23, 1, p. 382).

Voir la riche bibliographie sur l' « économie » dans K. Duchatelet, *La notion d'économie et ses richesses théologiques*, NRT, t. 92, 1970, p. 267-292. — On retiendra surtout pour Irénée : J. Daniélou, *Saint Irénée et les origines de la théologie de l'histoire*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 34, 1947, p. 227-231. — A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée*, Louvain, 1955, p. 93-104. — W. Widmann, *Der Begriff oikonomia im Werk des Irenaeus und seine Vorgeschichte*, Diss., Tübingen, 1956. — A. Bengsch, *Heilsgeschichte und Heilswissen. Eine Untersuchung zur Struktur und Entfaltung des theologischen Denkens im Werk « Adversus haereses » des hl. Irenäus von Lyon*, Leipzig, 1957. — G. Wingren, *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, Philadelphie, 1959. — A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, Paris, 1964, p. 93-103. — J.-P. Jossua, *Le Salut, Incarnation ou Mystère pascal chez les Pères de l'Église de saint Irénée à saint Léon le Grand*, Paris, 1968.

1° La création de l'homme. — « Un des éléments fondamentaux de la gnose, c'est une méditation sur le récit de la création, dans la *Genèse* » (L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament..*, p. 234). Dans

l'*Adversus haereses*, contre Marcion spécialement, ce récit fournit surtout à Irénée l'occasion de mettre en relief la bonté de Dieu.

« Deus non est cui bonitas desit » (*Adv. haer.* III, 25, 3, p. 404). Le vrai Dieu est nécessairement bon, et sa bonté se manifeste d'abord par le caractère absolument libre et spontané de la création : « Sua sententia et libere fecit omnia » (II, 1, 1, col. 710a). « Omnia libere et sponte fecit » (IV, 20, 1, p. 626). « Dieu est sans commencement ni fin. Il n'a besoin de rien, il se suffit à lui-même » (III, 8, 3, p. 150; cf I, 22, 1, 669b). « Ce ne fut pas parce qu'il avait besoin de l'homme que Dieu modela Adam, mais pour avoir quelqu'un en qui déposer ses bienfaits » (IV, 14, 1, p. 538), quelqu'un qui devienne participant de sa gloire : « qui et formavit et ad hoc praeparavit nos, ut dum sumus cum eo participemus gloriae ejus. Sic Deus ab initio hominem quidem plasmavit propter suam munificentiam » (14, 1-2, p. 542).

Deux expressions sont particulièrement chères à Irénée pour signifier la sollicitude avec laquelle Dieu a réalisé son chef-d'œuvre : il l'a façonné « de ses propres mains » et l'a modelé « à son image et à sa ressemblance » (*Dém.* 11, p. 48-49). L'une et l'autre se trouvaient déjà dans l'épître de saint Clément de Rome aux Corinthiens (33, PG 1, 273b), mais Irénée leur donne beaucoup plus de relief. La première n'est pas dans le texte de la *Genèse*, mais, comme l'a montré J. Mambrino (*Les deux mains de Dieu dans l'œuvre de saint Irénée*, NRT, t. 79, 1957, p. 355-370), elle a de profondes racines dans la Bible. Les deux mains de Dieu étant, pour Irénée, son Verbe et sa Sagesse (*Adv. haer.* II, 30, 9, 822b), le Fils et l'Esprit (IV, préf. 4, p. 390), l'image convient pour marquer l'action commune des trois Personnes divines dans l'œuvre créatrice. Mais, aux yeux d'Irénée, elle est propre surtout à exclure tous les intermédiaires créés que les gnostiques imaginaient entre Dieu et l'homme (IV, 20, 1, p. 626), elle « vise à exprimer l'intimité des rapports entre Dieu et sa créature » (J. Mambrino, p. 362), elle suggère à merveille la sollicitude maternelle de Dieu pour *sa* créature, pour *son* propre ouvrage, « suum plasma » (III, 23, 1, p. 382; IV, 11, 1, p. 498; 24, 1, p. 700), « proprium ipsius plasma » (III, 19, 3, p. 336), « suum hominem » (17, 3, p. 306; cf 24, 1, p. 398), « car les mains de Dieu s'étaient accoutumées, en Adam, à diriger, à tenir et à porter l'ouvrage modelé par elles, à le transporter et à le placer là où elles le voulaient » (V, 5, 1, p. 63-65).

Le sens profond de l'image des deux mains apparaît ici dans toute sa force : non seulement création continuée, mais Présence absolue, immédiate, prévenante, inlassable et salvatrice de la Sainte Trinité à l'homme, du Père enserrant son enfant dans l'étreinte du Verbe et de l'Esprit... C'est par ses Mains que Dieu se fait connaître continuement, affirme saint Irénée. Mais ses mains... ne sont que l'image de Son Amour qui nous est toujours connu (J. Mambrino, p. 364 et 370).

Dieu n'est pas seulement présent à l'homme par son action créatrice, il l'est aussi par « la forme divine » qu'il imprima en son ouvrage. C'est ce qu'Irénée exprime par la formule de la *Genèse* : « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (1, 26). J. Kirchmeyer (art. *Église* GRECQUE, DS, t. 6, col. 812-822) a bien résumé et replacé dans l'ensemble de la tradition l'essentiel des conceptions d'Irénée sur ce thème. Quelques points méritent d'être repris et précisés dans la perspective propre au grand adversaire de la gnose.

C'est toujours en fonction des opinions des faux gnostiques qu'Irénée présente ce thème de l'image et de la ressemblance. En particulier, quand il distingue image et ressemblance, rien ne permet de supposer qu'il suive ses prédécesseurs asiates (DS, t. 6, col. 814), mais on sait que ses adversaires utilisaient cette distinction à l'appui de leur division des hommes en *hyliques* et *psychiques* ou *pneumatiques* (cf H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, p. 63-64, 66, et R. McL. Wilson, *The early History of the Exegesis of Gen. 1, 26*, dans *Studia patristica* I, TU 63, 1957, p. 427-432).

Comme l'avait déjà noté H. Koch (*Zur Lehre von Urstand und von der Erlösung bei Irenaeus*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 96-97, 1925, p. 186-187), Irénée ne fait de distinction nette entre image et ressemblance que dans trois passages du livre V de l'*Adversus haereses* (6, 1; 11, 2; 16, 2). Sans doute avons-nous dans ce livre la pensée la plus achevée du saint docteur. D'autre part, il est certain que la distinction s'imposait davantage dans la démonstration de la résurrection de la chair, qui fait l'objet de ce livre. Mais il semble que la distinction soit au moins implicite dans les autres passages, et que nulle part les deux termes « imago » et « similitudo » ne soient rigoureusement synonymes, comme l'a affirmé par exemple F. Vernet (DTC, t. 7, col. 2452). *Imago* = εἰκών semble garder toujours la note prédominante d'extériorité et de visibilité. « Seul le sensible peut être image. Cela explique pourquoi, contrairement au platonisme postérieur, Platon n'a jamais appelé l'âme humaine image de Dieu » (H. Crouzel, *op. cit.*, p. 34). *Similitudo* = ὁμοίωσις implique une ressemblance plus profonde, avec l'élément dynamique nécessairement requis pour une assimilation spirituelle et une véritable participation à la divinité (cf A. Orbe, *Antropología..*, p. 89-148, surtout p. 123 et 128).

De fait, quand Irénée emploie la formule « à l'image de Dieu », c'est le plus souvent pour la chair, en tant que visible, parfois pour l'homme (vg *Adv. haer.* V, 12, 4, p. 156), mais en ce cas il dit ordinairement « à l'image et à la ressemblance » (III, 18, 1, p. 312; 23, 1, p. 382; 23, 2, p. 384, etc). Lorsqu'il parle seulement de « ressemblance », il ne s'agit jamais de la chair, sauf une fois, mais alors c'est la chair du Christ non en tant que visible, mais en tant que substantiellement semblable à celle d'Adam (III, 22, 1, p. 372-374).

Cf IV, préface 4, p. 390, où la confusion entre image et ressemblance a entraîné les éditeurs de SC à adopter la leçon de l'arménien, en s'appuyant à tort sur V. 6, 1, où il y a « secundum imaginem » et non « secundum similitudinem » (SC 153, p. 72; voir la note justificative, SC 100*, p. 198).

C'est bien le cas d'appliquer le principe d'exégèse que recommande instamment Irénée, en interprétant les passages moins clairs par ceux qui le sont davantage (II, 27-28, 802-806). Or, rien de plus clair que ce qui est dit au livre V de l'*Adversus haereses* et dans la *Démonstration* : « carni quae est plasmata secundum imaginem Dei.., imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero non assumens per Spiritum » (V, 6, 1, p. 72, 76). Irénée montre bien l'équivalence pour lui de *plasma* et de *caro* : « Si enim substantiam tollat aliquis carnis, id est plasmatis... » (p. 74). *Plasma*, c'est la chair, et, comme le souligne la note de SC 152, p. 230, « la chair seule à l'exclusion de l'âme », ce qui

est aussi très précisément l'image : « si quis tollat imaginem et spernat plasma » (v, 6, 1, p. 76; cf *Dém.* 11, p. 49, où l'on voit bien aussi que l'image est exclusivement dans « la chair façonnée », et que, pour la chair qui a reçu l'âme, Irénée préfère parler de « ressemblance »).

Harnack avait donc raison d'affirmer que, pour Irénée, seul le corps, plus exactement la chair, porte l'image de Dieu, alors que certains interprètes plus récents d'Irénée, comme H. Crouzel, disent seulement que « le corps n'est pas exclu » (*op. cit.*, p. 66; cf p. 65, n. 186).

Ceux-ci sont évidemment soucieux de ne pas voir Irénée rangé parmi les anthropomorphites, dont Origène avait dit : « in Ecclesia positi, imaginem corpoream hominis Dei esse imaginem dicunt » (*In epist. ad Romanos* 1, 19, PG 14, 871a); ils sont cependant obligés de reconnaître que « la critique d'Origène n'atteint pas seulement ceux qui verraient l'image dans le corps seul, mais ceux qui la mettent, comme c'est le cas d'Irénée, dans l'ensemble du composé humain » (H. Crouzel, *op. cit.*, p. 155). Et pourtant Irénée avait pris soin d'expliquer très clairement qu'il entendait tout autrement que les anthropomorphites l'image de Dieu dans le corps humain. N'écrivait-il pas dans la *Démonstration* : « (Dieu) a fait de l'homme l'image de Dieu, et l'image de Dieu, c'est le Fils à l'image duquel l'homme a été fait; c'est pourquoi, dans les derniers temps, il a apparu, afin de montrer que l'image était semblable à lui-même » (*Dém.* 22, p. 64-65). La même idée est admirablement développée dans un passage de l'*Adversus haereses* (v, 16, 2, p. 216-217), déjà cité par J. Kirchmeyer (DS, t. 6, col. 815).

Pour Irénée, l'homme est donc à l'image de Dieu, parce que son corps a été modelé en Adam à l'image du Fils de Dieu : « Glorificabitur autem Deus in suo plasmate, conforme illud et consequens suo puero adaptans » (*Adv. haer.* v, 6, 1, p. 72). La formule est moins connue que celle de Tertullien : « Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus » (*De resurrectione carnis* 6, PL 2, 802b), mais elle n'est pas moins belle ni moins expressive. Elle montre avec évidence que l'incarnation du Christ est toujours présente à la pensée d'Irénée, et que, dès la création de l'homme, avant même le péché, commence pour lui « l'économie du Fils de Dieu » (*Adv. haer.* IV, préf. 4, p. 391), « l'économie d'incarnation du Fils de Dieu » (v, 20, 1, p. 255). De même que l'image des « deux mains de Dieu » signifiait la collaboration du Fils et de l'Esprit avec le Père dans l'œuvre créatrice, l'expression « à l'image et à la ressemblance de Dieu » indique la double marque du Fils et de l'Esprit imprimée sur l'homme : l'image, dans le corps, en référence au Verbe qui devait prendre chair; la ressemblance, dans l'âme, grâce à la participation de l'Esprit : « imaginem quidem habens in plasmate, similitudinem vero... per Spiritum » (v, 6, 1, p. 76), « propter participationem Spiritus » (9, 2, p. 112).

Parfois Irénée semble mettre la ressemblance divine dans l'homme non dans cette participation de l'Esprit, mais dans le seul fait d'avoir été créé raisonnable et libre : « Homo vero rationalis et secundum hoc similis Deo, liber in arbitrio factus et suae potestatis » (IV, 4, 3, p. 424). « Liberae sententiae ab initio est homo, et liberae sententiae est Deus cujus ad similitudinem factus est » (IV, 37, 4, p. 932; cf *Dém.* 11, p. 49-50). Irénée insiste fortement sur la liberté de l'homme niée par les gnostiques ou réservée par eux à la catégorie des *psychiques*, les *pneumatiques* étant nécessairement sauvés et les *hyliques* fatalement voués à la perdition. Mais pour lui, comme pour Théophile d'Antioche (*Ad Autolycum* II, 27, SC 20, 1948, p. 167), c'est essentiellement la faculté de se soumettre à Dieu volontairement et sans contrainte (*Adv. haer.* IV, 37, 1, p. 919). Par le péché, Adam perdra cette ressemblance avec Dieu et deviendra incapable de faire le bien. Mais le Seigneur la lui rendra : « in suam libertatem restauravit eum » (III, 23, 2, p. 386; 5, 3, p. 126), « de sorte que ce que nous avions perdu en Adam, c'est-à-dire le fait d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, cela même nous puissions le recouvrer dans le Christ Jésus » (18, 1, p. 312). Dans l'œuvre rédemptrice du Christ, Irénée associera, à la suite de saint Paul, le don de l'Esprit et la restitution de la liberté. Mais dans la création d'Adam, il semble exclure l'infusion de l'Esprit :

« Car la première vie a été expulsée parce qu'elle avait été donnée par un souffle et non par l'Esprit » (v, 12, 1, p. 142). « Le premier Adam a été fait âme vivante, mais le second Adam a été fait Esprit vivifiant. De même donc que celui qui avait été fait âme vivante, en inclinant vers le mal, a perdu la vie, ainsi ce même homme, en revenant au bien et en recevant l'Esprit vivifiant, retrouvera la vie » (12, 2, p. 148-151).

Dans la pensée d'Irénée, Adam avait en effet été créé dans un état imparfait, selon les exigences de sa condition de créature, laquelle, à la différence de Dieu, doit pouvoir « devenir », se développer et parvenir progressivement à sa perfection (IV, 38, 1-2, p. 944-950). Et en cela se manifeste encore non seulement la sagesse, mais aussi la bonté divine (38, 3, p. 952), car c'est un grand bien pour l'homme que d'avoir été créé libre et capable de progrès. Ayant à collaborer librement avec Dieu pour obtenir sa perfection, il appréciera davantage le bonheur et la gloire auxquels il est appelé (37, 6, p. 936). Dans sa prescience, Dieu savait la faiblesse des hommes et ce qui devait en résulter, mais sa générosité l'a cependant porté à leur octroyer ce bienfait (38, 4, p. 960). La possibilité même du péché que Dieu prévoit, fait ressortir encore mieux la bonté et la magnanimité divines (III, 20, 1-2, p. 338-342). C'est dans cette perspective de bienveillance et de miséricorde qu'Irénée prouve contre Tatien le salut d'Adam, dont il voit des indices et comme des présages dans les marques d'indulgence témoignées par Dieu à Adam et à Ève après leur chute (23, 5-8, p. 390-398). Certains détails peuvent faire sourire, par exemple à propos de la ceinture de feuilles de figuier, mais l'ensemble témoigne d'un bel optimisme et d'une confiance illimitée en la « philanthropie » divine.

A la bibliographie donnée au t. 6, col. 821-822, ajouter : M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 143-150. — O. Alberti, *Problemi di origine in S. Ireneo*, dans *Miscellanea A. Combes*, t. 1, Rome, 1967, p. 95-116. — D. E. Jenkins, *The Make-up of Man according to St. Irenaeus*, dans *Studia patristica* VI, TU 81, 1962, p. 91-95. — A. Orbe, *Antropologia de San Ireneo*, Madrid, 1969.

2° La révélation de Dieu dans l'ancien Testament. — Malgré le péché, l'homme n'échappe donc pas à Dieu : « Non enim effugit aliquando Adam manus Dei » (*Adv. haer.* v, 1, 3, p. 26-28). Le Seigneur garde dans ses mains sa créature dont il va poursuivre patiemment l'éducation. Et de même que, par son Verbe, il s'entretenait familièrement avec Adam au paradis (*Dém.* 12, p. 51-52), c'est encore par lui qu'il va se révéler à l'humanité issue d'Adam.

Avec cette action révélatrice du Verbe de Dieu dans l'histoire du monde nous sommes vraiment au cœur de la pensée d'Irénée (cf J. Ochagavia, *Visibile Patris Filius. A Study of Irenaeus' Teaching on Revelation and Tradition*, OCA 171, Rome, 1964; A. Orbe, *La revelación del Hijo por el Padre según san Ireneo*, dans *Gregorianum*, t. 51, 1970, p. 5-86). Avant même la création de l'homme, c'était lui, « le Fils, coexistant toujours au Père, qui, dès l'origine, révélait le Père aux anges » (*Adv. haer.* II, 30, 823a). Mais c'est surtout à l'humanité que le Verbe doit révéler le Père, à cette humanité qu'il veut étreindre si étroitement en son incarnation. Et l'incarnation sera précisément sa grande révélation. Il n'attend pas cependant d'avoir pris chair dans le sein de Marie pour manifester le Père aux hommes : « Depuis le commencement, en effet, le Fils présent à l'ouvrage par lui modelé, révèle le Père à tous ceux à qui le Père le veut, et quand il le veut, et comme il le veut » (IV, 6, 7, p. 454), car sans lui, personne ne peut connaître le Père qui est invisible.

C'est pourquoi le Verbe s'est fait le dispensateur de la grâce du Père pour le profit des hommes, pour lesquels il a accompli de si grandes « économies », montrant Dieu aux hommes et présentant l'homme à Dieu, sauvegardant l'invisibilité du Père pour que l'homme n'en vînt pas à mépriser Dieu et qu'il eût toujours vers quoi progresser, et en même temps rendant Dieu visible aux hommes par de multiples « économies », de peur que, privé totalement de Dieu, l'homme ne perdît jusqu'à l'existence (IV, 20, 7, p. 646-649).

Irénée insiste surtout sur le caractère ordonné, progressif et harmonieux de cette révélation qui est en même temps une éducation de l'humanité, selon ses possibilités et ses besoins aux divers moments de sa croissance. Les étapes ne sont pas toujours distinguées de la même façon. Irénée en compte tantôt trois : création, loi et prophètes, incarnation (IV, 6, 6, p. 448), tantôt quatre, en ajoutant les patriarches (III, 11, 8, p. 200-202; cf IV, 25, 3, p. 708), ou cinq en distinguant loi et prophètes (IV, 14, 2, p. 542-544).

1) Les patriarches. — « Nous n'avons pas appris à connaître un autre Dieu que l'Auteur et le Créateur de toutes choses qui a été révélé depuis le commencement, ni un autre Christ Fils de Dieu que celui qui a été prêché par les Prophètes... Car il n'y a qu'un seul salut et qu'un seul Dieu » (IV, 9, 2-3, p. 484-487). Pour réfuter les valentiniens et surtout les marcionites, Irénée s'applique à montrer la présence constante et l'action continue du Verbe, Fils unique de Dieu, à tous les moments de l'histoire de l'humanité et dans tous les Livres saints :

« De fait, partout, dans les Écritures de Moïse, est semé le Fils de Dieu : tantôt il s'entretient avec Abraham, tantôt il donne à Noé les dimensions de l'arche, tantôt il cherche Adam, tantôt il fait venir le jugement sur les Sodomites, ou encore il apparaît, guide Jacob dans son voyage » (IV, 10, 1, p. 493). La sollicitude que Dieu continue de témoigner à l'homme se traduit d'abord à l'époque patriarcale par des entretiens familiers qui rappellent ceux dont Adam était favorisé au paradis : « aliquando quidem colloquente eo cum suo plasmate » (11, 1, p. 498). « Le Verbe de Dieu lui-même conversait avec les patriarches qui étaient avant Moïse » (III, 11, 8, p. 200), en particulier avec Noé, mais surtout avec Abraham (*Dém.* 24, p. 67-69; 44-45, p. 102-104).

Les gnostiques distinguaient, pour les opposer, les *psychiques* fils d'Abraham, et les *pneumatiques* fils de Dieu. Irénée montre que le Christ Fils de Dieu est d'abord fils d'Abraham et que, par conséquent, tous les chrétiens appartiennent par la foi à la descendance du grand patriarche (*Dém.* 35, p. 88).

Si la bénédiction divine s'est étendue spécialement sur Abraham (*Dém.* 21, p. 62), c'est à cause de sa foi admirable, dont Irénée ne se lasse pas de faire l'éloge : foi en Dieu, en sa parole et en sa promesse, foi absolue et inconditionnée, se traduisant dans une soumission totale et une obéissance héroïque, quand Dieu demanda le sacrifice du fils unique (*Adv. haer.* IV, 5, 3-4, p. 432-434). « Et comme Abraham était prophète et qu'il voyait par l'Esprit le jour de la venue du Seigneur.., il tressaillit d'une grande joie » (5, 5, p. 434-437), joie dont Irénée montre le prolongement et l'achèvement chez le vieillard Siméon comme chez les bergers de Bethléem, dans le cantique des anges et dans le *Magnificat* (7, 1, p. 454-458). Tous les détails de l'histoire d'Abraham qui préfigurent des épisodes évangéliques ne sont que les indices des liens profonds qui relient Abraham et sa postérité d'une étroite communion dans la même foi pour le partage d'un unique héritage (7, 2-3, p. 460).

« Eo quod una et eadem illius et nostra sit fides » (IV, 21, 1, p. 676), Abraham est « le patriarche et pour ainsi dire le prophète de notre foi » (p. 674), le « princeps » et le « praenuntiator nostrae fidei » (25, 1, p. 704). « C'est à juste titre que nous, qui avons la même foi qu'Abraham, prenant notre croix comme Isaac prit le bois, nous suivons ce même Verbe. Car en Abraham l'homme avait appris par avance et s'était accoutumé à suivre le Verbe de Dieu » (5, 4, p. 434).

2) La loi et les prophètes. — Les patriarches qui vécurent avant Moïse et furent justifiés, le furent parce qu'ils avaient la vertu du décalogue inscrite dans leurs cœurs, qu'ils aimaient leur Créateur et s'abstenaient de toute injustice à l'égard de leur prochain (IV, 16, 2-3, p. 564). Ils suivaient Dieu comme Abraham « volontarie et sine vinculis propter generositatem fidei » (13, 4, p. 536). « Mais lorsque cette justice et cet amour envers Dieu furent tombés dans l'oubli et se furent éteints en Égypte, il fallut bien que Dieu, à cause de son grand amour des hommes, se manifestât de vive voix » (16, 3, p. 566). Il suscita Moïse pour faire sortir son peuple d'Égypte, le diriger à travers le désert et lui donner la loi, d'abord le décalogue qui n'était qu'un rappel des préceptes naturels sans lesquels nul ne saurait jamais être sauvé, puis toutes les prescriptions cultuelles destinées à dompter les hommes sous un joug de servitude (IV, 15, 1, p. 548-550; *Dém.* 8, p. 43).

Irénée montre admirablement comment le don de la loi entre dans l'œuvre d'éducation entreprise par Dieu pour amener peu à peu l'homme à se soumettre et à s'attacher librement à lui (IV, 13, 2, p. 528), « ut rursus fieret homo discipulus et sectator Dei » (16, 3, p. 566). Et c'est toujours par son Verbe et son Esprit que le Père poursuit cette œuvre :

Ainsi, de multiples manières, disposait-il le genre humain en vue de la symphonie du salut... Car elles sont vraiment multiples les eaux de l'Esprit de Dieu, parce que riche et multiple est le Père. Et, passant à travers elles toutes, le Verbe accordait libéralement son assistance à ceux qui lui étaient soumis, prescrivant à toute créature la loi adaptée et appropriée (14, 2, p. 544-547).

La valeur éducative reconnue à la loi n'empêche pas Irénée d'en marquer, comme ses prédécesseurs, entre

autres le pseudo-Barnabé et Justin, le caractère figuratif et prophétique : « Lex et disciplina erat illis et prophetia futurorum » (IV, 15, 1, p. 548). Dieu en effet éduquait son peuple toujours enclin à retourner aux idoles, il lui apprenait à persévérer dans son service, « l'appelant par les choses secondaires aux principales, c'est-à-dire par les figuratives aux véritables, par les temporelles aux éternelles, par les charnelles aux spirituelles, par les terrestres aux célestes » (14, 3, p. 546). Les prophètes, à leur tour, entrent dans cette économie de la loi sous ce double aspect éducatif et figuratif : « Oportebat enim quaedam praenuntiari paternaliter a patribus, quaedam praefigurari legaliter a prophetis » (25, 3, p. 708). En eux, c'est toujours Dieu qui instruit, exhorte et reprend son peuple par son Verbe (11, 1, p. 498). Par eux, c'est encore l'Esprit de Dieu qui nous forme et nous dispose à la soumission à Dieu, mais comme l'objet principal de leur message était « d'annoncer d'une manière figurative que Dieu serait vu par les hommes qui portent son Esprit et attendent sans cesse sa venue » (20, 6, p. 643), il fallait de toute nécessité qu'eux-mêmes « vissent ce Dieu qu'ils annonçaient comme devant être vu des hommes ». Car les prophètes n'annonçaient pas l'avenir seulement par leurs paroles, mais aussi « par leurs visions, par leur comportement, par les actes qu'ils posaient suivant le conseil de l'Esprit... C'était aussi de cette manière qu'ils voyaient le Fils de Dieu vivre en homme avec les hommes » (20, 8, p. 650-653). Tous ensemble et chacun à sa manière propre, les prophètes préfiguraient en eux-mêmes la vie du Christ et son œuvre rédemptrice (33, 10, p. 824).

Irénée montre cela dans le détail en citant conjointement les prophètes et les évangiles, pour conclure à l'adresse des marcionites : « Lisez avec attention l'Évangile qui nous a été donné par les apôtres, lisez aussi avec attention les prophéties, et vous constaterez que toute l'œuvre, toute la doctrine et toute la passion de notre Seigneur y ont été prédites » (IV, 34, 1, p. 847), sa sépulture également et sa résurrection dans « le signe de Jonas » (III, 20, 1, p. 338-340). Cf G. Jouassard, *Le signe de Jonas dans le livre* IIIe *de l'Adversus haereses*.., dans *L'homme devant Dieu (Mélanges de Lubac)*, t. 1, Paris, 1963, p. 235-246.

3° **L'incarnation du Christ et la « récapitulation ».** — Voulant montrer contre Marcion l'unité des deux Testaments, Irénée semble atténuer au maximum leur diversité. Dieu se révélait par son Verbe dans l'ancien Testament, le salut était déjà annoncé et proclamé. Mais alors, qu'est-ce que le Seigneur a donc apporté de nouveau? Irénée répond : « Eh bien, sachez qu'il a apporté toute nouveauté, en apportant sa propre Personne annoncée par avance; car ce qui était annoncé par avance, c'était précisément que la Nouveauté viendrait renouveler et revivifier l'homme » (IV, 34, 1, p. 846). Comme un roi qui, après s'être fait connaître et avoir octroyé des faveurs par ses légats, vient lui-même répandre ses largesses, ainsi le Seigneur annoncé et manifesté par les prophètes se présente en personne (p. 846-848). La différence est considérable, mais c'est seulement une différence de quantité, de grandeur et d'extension. C'est le même donateur et le même don, mais un don beaucoup plus abondant et accordé à toute l'humanité (9, 1-2, p. 480-482; 36, 4, p. 894).

Il y a déjà progrès du seul point de vue de la révélation. Car si Dieu se montrait aux justes de l'ancienne loi par son Verbe et son Esprit, ce n'était que d'une façon très imparfaite et voilée. Moïse, Élie, Ézéchiel n'ont vu que « des similitudes de la gloire du Seigneur et des prophéties des choses à venir » (IV, 20, 11, p. 660), et ils n'étaient que quelques privilégiés à jouir de ces visions. Désormais, c'est la manifestation au grand jour et à tous. Dieu veut que « son Verbe, devenu visible pour toute chair, soit Lui-même fait chair pour se manifester en toutes choses comme étant leur Roi » (III, 9, 1, p. 154). De plus, au rayonnement de sa présence s'ajoute le poids de sa parole : « Car nous ne pouvions connaître les mystères de Dieu que si notre Maître, tout en étant le Verbe, se faisait homme... Nous ne pouvions les connaître autrement qu'en voyant notre Maître et en percevant de nos propres oreilles le son de sa voix » (V, 1, 1, p. 17). Bien des choses en effet ne pouvaient être comprises qu'après leur achèvement dans le Christ, et dans le champ des Écritures un trésor restait caché, qui n'a été découvert et révélé que par la croix du Christ (IV, 26, 1, p. 712-714).

Pour bien marquer à la fois la différence et la continuité des deux Testaments, des deux phases de l'unique « économie » du salut, Irénée emprunte à saint Paul son concept riche et dense de « récapitulation ». Dans l'épître aux Éphésiens (1, 10), le verbe « récapituler » était employé pour signifier la réunion de toutes choses dans le Christ à la plénitude des temps, le rassemblement en lui des choses célestes et des choses terrestres. Irénée l'utilise dans le même sens quand il l'insère au cœur de ses exposés de la foi chrétienne (*vg* I, 10, 549b; *Dém.* 6, p. 39). Il marque ainsi la pleine instauration et manifestation du règne du Verbe sur la création entière, sur les êtres invisibles et sur les êtres visibles (V, 18, 3, p. 244-246). L'homme est évidemment au centre de cette œuvre « capitale » du Christ, puisque c'est la nature humaine que le Verbe daigne assumer, l'ouvrage de chair modelé par Dieu, « plasmatio Dei » (III, 16, 6, p. 292). C'est donc avant tout son « plasma » que le Fils unique de Dieu récapitule en lui (IV, 6, 2, p. 440).

Le Verbe incarné, l'Homme-Dieu récapitule l'humanité à différents points de vue qu'il n'est pas facile de dissocier. On peut au moins grouper ces divers aspects selon les deux sens principaux de ἀνακεφαλαιοῦσθαι : résumer et rénover. D'une part, le Christ récapitule l'humanité en ce sens qu'il la reprend et la résume en lui tout entière, et d'autre part il la récapitule en tant qu'il la reprend complètement en main et la restaure selon le plan primitif du Créateur, à l'image et à la ressemblance de Dieu.

1) Le Verbe incarné résume en lui l'humanité. — *a*) *Au sens abstrait : tous les éléments et aspects de la nature humaine.* Le Christ a été vrai homme, homme parfait.

Irénée insiste sur cette vérité fondamentale contestée par ses adversaires, et il montre que, pour réaliser son œuvre récapitulatrice, l'Homme-Dieu devait avoir comme ses frères en humanité un corps de chair et une âme informée par l'Esprit (III, 22, 1-2, p. 373-377; V, 1, 1-2, p. 20-24). Ayant assumé la nature humaine, il devait en outre connaître et reproduire en lui tous les âges de la vie humaine, afin de les sanctifier (II, 22, 4, 784a; III, 18, 7, p. 326). C'est pourquoi, Irénée pense qu'après avoir vécu enfant, adolescent, adulte, il a dû atteindre la vieillesse : « infantibus infans factus, sanctificans infantes..., sic et senior in senioribus... sanctificans simul et seniores » (II, 22, 4, 784ab). Ainsi le Christ a-t-il tenu la priorité et la primauté en tout, mais aussi vis-à-vis de tous, « prior omnium et praecedens omnes ».

b) *Au sens concret, en tant qu'il assume et prend en charge tous les hommes* qui ont vécu depuis les origines ou qui naîtront jusqu'à la fin du monde.

Toute cette humanité, le Christ la reprend telle qu'elle a existé depuis le début ou il la prend d'avance telle qu'elle existera, il récapitule en lui tous les pécheurs et tous les justes (IV, 34, 4, p. 860). Ce que le Christ fait et subit en sa personne est « récapitulatif » de ce qui a été fait et subi par tous les hommes depuis le commencement du monde, par exemple toute effusion de sang depuis le meurtre d'Abel (V, 14, 1, p. 184-186). C'est pourquoi, Luc nous donne la généalogie du Seigneur depuis Adam, « soulignant ainsi que c'est lui qui a récapitulé en lui-même tous les peuples dispersés depuis Adam, toutes les langues, toute la génération des hommes, y compris Adam lui-même » (III, 22, 3, p. 378). Le Christ « a recueilli en son sein ses anciens pères, les a fait naître de nouveau à la vie de Dieu, devenu lui-même le « principe » des vivants, puisque Adam était devenu le « principe » des morts » (22, 4, p. 380).

Le nouvel Adam résume en lui à la fois l'humanité ancienne et l'humanité nouvelle, dont il est le « prototype », le « primogenitus », « caput Ecclesiae », car il est venu « propter omnes omnino homines qui ab initio » (IV, 22, 2, p. 688), « afin de nous rassembler dans le sein du Père » (V, 2, 1, p. 30).

2) Le Christ nouvel Adam reprend et répare l'œuvre du premier. — Cette seconde acception du terme « récapitulation » est étroitement liée à la précédente. Si le Christ prend en lui l'humanité et toute l'humanité, c'est pour la restaurer, pour lui redonner vie : « Deus hominis antiquam plasmationem in se recapitulans, ut... evacuaret mortem et vivificaret hominem » (III, 18, 7, p. 328; cf 21, 9, p. 370; V, 14, 2, p. 188). « Lorsqu'il s'est incarné et qu'il est devenu homme, il a récapitulé en lui-même la longue série des hommes et nous a procuré le salut en raccourci dans sa chair, de sorte que ce que nous avions perdu en Adam, c'est-à-dire le fait d'être à l'image et à la ressemblance de Dieu, cela même nous puissions le recouvrer dans le Christ Jésus » (III, 18, 1, p. 310-313).

Développant et explicitant la doctrine paulinienne du nouvel Adam, Irénée souligne toutes les ressemblances qui constituent ou traduisent cette « récapitulation ». Il voit comme un grand drame en deux actes où se joue le sort de l'humanité. Dans ce drame, quatre acteurs : en face de Dieu et du démon, un homme et une femme. Le premier acte est la victoire remportée par le démon sur l'homme qu'il détourne de l'obéissance à Dieu et qu'il soumet à son empire. Le second est la victoire de l'homme sur le démon remportée par le Christ à deux moments surtout, lors de la tentation au désert et durant la Passion. C'est à la fois la revanche de Dieu et de l'homme, et elle est remportée sur le terrain même où le démon avait triomphé.

Dans le récit évangélique de la tentation, Irénée relève avec complaisance tous les détails qui rappellent les circonstances de la faute d'Adam et d'Ève, soulignant surtout la leçon d'humilité donnée par le Christ pour abattre l'orgueil du diable (V, 21, p. 260-278; cf M. Steiner, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*, coll. Études bibliques, Paris, 1962, p. 44-80).

Dans la Passion, il insiste principalement, comme saint Paul, sur l'obéissance du Christ rachetant la désobéissance d'Adam, et il y voit l'acte décisif de la récapitulation : « recapitulationem ejus quae in ligno fuit inobaudientiae per eam quae in ligno est obaudientiam faciente » (V, 19, 1, p. 248; cf *Dém.* 34, p. 87). C'est en effet par sa Passion que le Christ a rendu la vie à l'humanité (II, 20, 3, 777-778); il convenait donc que la mort rédemptrice du nouvel Adam eût lieu le sixième jour de la semaine comme la mort spirituelle du premier : « Recapitulans enim universum hominem in se ab initio usque ad finem, recapitulatus est et mortem ejus » (V, 23, 2, p. 290-292).

Mais le Christ a fait mieux que de nous rendre simplement ce que nous avions perdu en Adam; c'est pourquoi, Irénée oppose souvent la seconde création à la première. Celle-ci n'avait fait que l'homme *psychique*, imparfait, en qui nous sommes tous morts. La seconde réalise l'homme spirituel en qui nous devenons vivants et parfaits (III, 22, 3, p. 378; V, 1, 3, p. 26; 12, 2-3, p. 142-150). Adam avait été créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, mais ce n'était qu'une ébauche difficile à reconnaître : « La vérité de tout cela apparut lorsque le Verbe de Dieu se fit homme, se rendant semblable à l'homme et rendant l'homme semblable à lui, pour que, par la ressemblance avec le Fils, l'homme devienne précieux aux yeux du Père » (V, 16, 2, p. 217). La ressemblance avec le Fils unique rend en effet tous les hommes fils de Dieu, et c'est là l'essentielle nouveauté de l'œuvre du Christ nouvel Adam (III, 19, 1, p. 332).

De cette œuvre récapitulatrice le signe admirable et le merveilleux résumé (« admirabile vini signum et... conpendii poculo », III, 16, 7, p. 292; à rapprocher du « conpendialiter » de 11, 5, p. 188, et de « in conpendio nobis salutem praestans », 18, 1, p. 310), c'est aux yeux d'Irénée le sacrement de l'Eucharistie, « du fait que le second Adam vivant se rend présent finalement dans le pain et le vin eux-mêmes, dans les produits de la terre, pour récapituler en lui non seulement l'homme, mais la nature et le cosmos, la terre au sens suprêmement réaliste. L'Eucharistie est ainsi le sommet de la démonstration antignostique » (H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, t. 2, p. 49). Il ne semble pas qu'aucun autre théologien ait mieux qu'Irénée situé « l'Eucharistie au cœur de sa vision du monde et de l'histoire » (A. Hamman, DS, t. 4, col. 1569; cf F. Sagnard, SC 34, p. 33-34, et p. 295, n. 1).

Sur la récapitulation chez Irénée, ajouter à la bibliographie donnée par J. Quasten, t. 1, p. 340-341 : N. F. Moholy, *The Doctrine of Recapitulation in St. Irenaeus*, Diss., Univ. Laval, Québec, 1948. — A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée*, p. 216-224. — J. Daniélou, *Message évangélique..*, p. 156-169. — J. T. Nielsen, *Adam and Christ in the Theology of Irenaeus of Lyons*, Assen, 1968.

Sur l'Eucharistie, à J. Quasten, p. 351-352, ajouter : A. W. Ziegler, *Das Brot von unseren Feldern. Ein Beitrag zur Eucharistielehre des hl. Irenäus*, dans *Pro mundi vita. Festschrift zum eucharistischen Weltkongress*, Munich, 1960, p. 21-43. — V. Palashkovsky, *La théologie eucharistique de saint Irénée évêque de Lyon*, dans *Studia patristica* II, TU 64, 1957, p. 277-281.

4° **La nouvelle Ève.** — « Unde et a Paulo typus futuri dictus est ipse Adam... Consequenter autem et Maria Virgo » (III, 22, 3-4, p. 378). De la doctrine paulinienne du Christ nouvel Adam, Irénée dégage les conséquences ou implications mariales d'une façon si cohérente et si lumineuse que son œuvre marque « la véritable heure de naissance de la mariologie » (H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, t. 2, p. 48). Comme dans l'épisode évangélique du miracle de Cana dont il semble avoir perçu mieux que d'autres la signification profonde (III, 11, 5, p. 188; 16, 8, p. 292-294), la Mère de Jésus est présente un peu partout dans l'œuvre d'Irénée, d'une présence discrète, évoquée le plus sou-

vent en termes voilés dont les interprètes pourront toujours discuter la portée, mais dont ils n'ont pas fini de s'étonner (cf J. Plagnieux, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 44, p. 179).

1) La Vierge Mère du nouvel Adam. — Dans la synthèse d'Irénée, Marie trouve naturellement sa place dans l'œuvre de récapitulation, et les propriétés de sa maternité découlent directement de la correspondance voulue par Dieu entre la nouvelle création et la première. En mettant en relief le rôle de la Vierge Mère, l'auteur de l'*Adversus haereses* ne cesse pas d'ailleurs de poursuivre la réfutation des erreurs qu'il combat, erreurs d'abord christologiques mais qui ont leurs répercussions sur la doctrine mariale.

Le parallélisme entre les deux Adam exige d'abord que le second soit le fruit d'une maternité virginale, comme le premier avait été modelé « à partir d'une terre intacte et vierge encore » (III, 21, 10, p. 371; *Dém.* 32, p. 82). D'autre part, si Dieu n'a pas pris du « limon » pour façonner le corps de l'Homme nouveau, « c'est pour que cette œuvre ainsi façonnée ne fut pas autre que la première et qu'il n'y en eût pas une autre à être sauvée, mais que ce fût exactement la même, récapitulée, en respectant la ressemblance » (III, 21, 10, p. 372). Il faut que la chair du Christ soit celle même d'Adam, transmise comme par héritage et reçue réellement de la Vierge, ce qui implique pour celle-ci une maternité véritable.

« Autrement d'ailleurs sa descente en Marie était superflue. Pourquoi serait-il descendu en elle, s'il ne devait rien prendre d'elle? » (22, 2, p. 374-377). Allusion à l'erreur docète reprise par les valentiniens, selon laquelle le Christ serait seulement « passé par Marie » (16, 1, p. 277) « comme l'eau dans un canal » (I, 7, 2, 513a). Or, « c'est tout un de dire qu'il s'est montré d'une façon purement apparente et de dire qu'il n'a rien reçu de Marie : car il n'aurait pas eu réellement le sang et la chair par lesquels il nous a rachetés, s'il n'avait récapitulé en lui-même l'antique ouvrage modelé, c'est-à-dire Adam » (v, 1, 2, p. 24).

La rédemption exige la réalité de l'incarnation, donc la réalité de la maternité de Marie, car le Christ n'est vraiment homme que par son extraction « ex Maria » (III, 19, 3, p. 336). L'insistance avec laquelle Irénée affirme en outre la divinité du Fils de la Vierge, condition, indispensable à ses yeux, de notre participation « à l'incorruptibilité divine et à l'immortalité » (19, 1, p. 330-333), reflète bien sa croyance implicite au dogme de la maternité divine et semble déjà une justification anticipée du titre de *Théotokos* : « ex Virgine natum Filium Dei » (16, 2, p. 280). Selon l'annonce faite par l'ange à la Vierge « qu'elle porterait Dieu » (v, 19, 1, p. 248), le fruit saint conçu par elle est bien l'Emmanuel, « Dieu avec nous », le seul « parmi les fils d'Adam à être appelé au sens propre Dieu et Seigneur », parce que c'est le même qui avait en lui la génération éclatante « ab altissimo Patre », qui a reçu aussi la génération éclatante « ex Virgine » (III, 19, 3, p. 334-336).

2) Ève et Marie. — De l'œuvre de récapitulation universelle accomplie par le Christ, Irénée retient surtout la revanche remportée sur le démon lors de la tentation, réplique exacte de la tentation d'Adam. Pour la nouvelle Ève, il situe principalement son rôle dans l'économie du salut au moment capital et décisif de l'Annonciation, et, à ses yeux, l'événement répond aussi exactement à l'épisode de la *Genèse* qui mettait en scène Ève et le serpent. De part et d'autre, une femme, encore vierge mais « en pouvoir de mari » (III, 22, 4, p. 378), accueille la parole d'un ange. Mais à la désobéissance d'Ève qui se montre incrédule et rebelle à Dieu en se laissant séduire par le mauvais ange, s'oppose l'obéissance de Marie qui accepte avec foi et soumission la bonne nouvelle apportée par le messager de Dieu (III, 22, 4, p. 378-380; v, 19, 1, p. 248-250; *Dém.* 33, p. 83-86). Et c'est ainsi que la nouvelle Ève répare la ruine causée à l'humanité par la première : Ève désobéissante avait été pour elle-même et pour tout le genre humain cause de mort, Marie obéissante « et sibi et universo generi humano causa facta est salutis », pour tout le genre humain, y compris Ève elle-même dont Irénée, face à Tatien, tient à affirmer le salut avec celui d'Adam. La vie remonte en quelque sorte de Marie à Ève (III, 22, 4, p. 381). De la première vierge, « la Vierge Marie devient l'avocate, et de même que le genre humain avait été assujetti à la mort par une vierge, il en est libéré par une Vierge » (v, 19, 1, p. 248-250).

Ces formules si fortes ont été l'objet de bien des discussions, mais à travers même les divergences des interprètes, on perçoit leur intérêt exceptionnel. Comme le remarque G. Jouassard, « ces expressions n'offrent un sens que si nous en donnons un, et positif, à l'intervention de Marie, ainsi qu'une valeur non moins positive à cette intervention » (*La théologie mariale de saint Irénée*, 7e Congrès marial national, Lyon, 1954, p. 272). Et même si celle de « Marie avocate d'Ève » n'implique pas une intercession proprement dite, il faut reconnaître que « le thème Marie-Ève obtient en tout cas chez Irénée une importance telle qu'il met de soi Marie singulièrement en vedette » (G. Jouassard, *La nouvelle Ève chez les Pères anténicéens*, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, n. 12, 1954, p. 40; cf M. Jourjon, *Aux origines de la prière d'intercession de Marie*, *ibidem*, n. 23, 1966, p. 38-42).

3) La vraie Mère du genre humain. — Deux passages bien connus du livre IV de l'*Adversus haereses* semblent aller plus loin encore et attribuer à la Vierge notre régénération par la foi. Ceux-là aussi ont été très discutés et le sont encore. Leur portée mariale a certainement été souvent majorée.

Le premier ne met directement en cause la Vierge que pour la naissance du Fils de Dieu, mais en présentant cependant la régénération baptismale comme liée à cette naissance virginale et même comme s'identifiant à elle (IV, 33, 4, p. 810-812). R. Massuet voyait plutôt l'Église dans cette Vierge-Mère qui nous régénère, en ce passage comme dans le suivant : « Filius Dei Filius hominis purus pure puram aperiens vulvam eam quae regenerat homines in Deum quam ipse puram fecit » (33, 11, p. 830). Irénée parle effectivement de l'Église comme de celle qui enfante et présente à Dieu les élus (31, 3, p. 794; 33, 9, p. 820; *Dém.* 94, p. 161-162). Par ailleurs, dans la fameuse lettre des églises de Vienne et de Lyon qui lui a été attribuée, on trouve l'expression Vierge-Mère appliquée à l'Église (Eusèbe, *Hist.* v, 1, 45, SC 41, p. 18). Le sein virginal qui régénère les hommes en Dieu pouvait être assurément le sein de l'Église dans la pensée d'Irénée, mais certainement aussi, et sans doute d'abord, le sein de Marie, que le Fils de Dieu avait fait si pur, — justification anticipée de l'Immaculée Conception —, avant d'en être le premier-né « aperiens vulvam ».

L'expression biblique (*Luc* 2, 23) employée ici par Irénée, — sans préjudice aucun de la virginité perpétuelle de Marie —, équivaut en effet à cette autre qu'il affectionne particulièrement : « primogenitus Virginis », et dont G. Jouassard a montré les résonances et implications (*Le « premier-né de la Vierge » chez saint Irénée*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 12, 1932, p. 509-

532, dont l'essentiel reste valable, cf p. 276, n. 15, dans Congrès marial de Lyon, 1954). De l'ensemble des passages où on la trouve, on peut déduire que la pensée d'Irénée se porte sur ce premier-né en tant que, à sa suite, en lui et par lui, tous les hommes obtiennent la filiation adoptive vis-à-vis de Dieu. Car le « primogenitus Virginis » est mis en parallèle, ou plutôt en opposition avec le « protoplastus » façonné à partir de la terre vierge, l'un et l'autre venant en tête de toute la série des hommes, mais le premier pour la conduire à sa perte, le second, « premier-né de la Vierge », pour lui rendre la vie. A défaut de l'expression « Marie Mère des vivants » qui n'apparaîtra qu'au 4e siècle chez saint Épiphane (*Adversus haereses* III, 18, PG 42, 728c), le concept de « primogenitus Virginis », tel que l'entend Irénée, permet de raccorder l'idée de notre régénération par la Vierge au parallélisme Ève-Marie. Et du même coup se manifeste aussi la relation intime entre la maternité de Marie et celle de l'Église. A. Müller a raison de voir en Irénée « le premier Père de l'Église qui ait reconnu et proclamé l'identité mystérieuse de Marie et de l'Église.., identité directement apparentée à l'identité du Christ et de ses membres » (*Ecclesia-Maria*, Fribourg, Suisse, 1951, p. 71-72; cf H. Holstein, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, n. 9, 1951, p. 17).

Dans le système valentinien, nous le savons par Irénée, la Vierge était de quelque façon identifiée à l'éon *Ecclesia* (I, 15, 3, 620b). L'auteur de l'*Adversus haereses* ne craint pas cependant de dire qu'en chantant son *Magnificat*, « exultans Maria clamabat pro Ecclesia prophetans » (III, 10, 2, p. 164), et on dirait que Marie ne cesse pas d'être présente à sa pensée quand il parle de l'Église.

Sur l'Église comme sur Marie, l'Esprit de Dieu repose (IV, 33, 9, p. 822), « et 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 sa grâce », plénitude de grâce à laquelle s'alimentent tous ses enfants, « uti omnis quicunque velit sumat ex ea potum vitae. Haec est enim vitae introitus » (III, 4, 1, p. 114; cf 24, 1, p. 400). « Il faut nous réfugier auprès de l'Église, nous allaiter de son sein et nous nourrir des Écritures du Seigneur. Car l'Église a été plantée comme un paradis dans le monde » (V, 20, 2, p. 258-259). C'est le paradis de la vie d'où Adam et Ève avaient été expulsés et où nous réintroduit le nouvel Adam « factum de muliere », « ex muliere Virgine » (20, 2-21, 1, p. 260-262).

En définitive, « l'économie de Dieu relative au salut de l'homme » n'est pas autre chose que « l'économie de la Vierge » (19, 2, p. 250-253; *Dém.* 37, p. 91) ou « l'économie d'incarnation du Fils de Dieu » dans laquelle est incluse l'Église, « lucerna Christi bajulans lumen » (V, 20, 1, p. 254-256).

Aux références données ci-dessus et à la bibliographie de J. Quasten, p. 343, ajouter : G. Jouassard, *Amorces chez saint Irénée pour la doctrine de la maternité spirituelle de la sainte Vierge*, dans *Nouvelle revue mariale*, n. 7, 1955, p. 217-232. — J. Plagnieux, *La doctrine mariale de saint Irénée*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 44, 1970, p. 179-189. — Les divers fascicules du *Bulletin de la Société française d'études mariales*, où Irénée est toujours à l'honneur, en particulier n. 9, 1951, p. 14-17 (H. Holstein); n. 12, 1954 p. 37-40 (G. Jouassard), p. 93-97 (R. Laurentin); n. 16, 1959, p. 57 (G. Jouassard); n. 23, 1966, p. 38-42 (M. Jourjon).

2. L'HOMME SPIRITUEL ET PARFAIT

Il est aisé d'observer, en lisant l'*Adversus haereses*, que son auteur s'attache à mettre surtout en relief dans sa vision de l'économie du salut les dimensions historiques et collectives, alors qu'après lui un Clément d'Alexandrie ou un Origène en développeront plutôt les conditions individuelles, morales et mystiques (cf DS, t. 6, col. 826). Irénée ne néglige pas pour autant l'insertion personnelle de chaque homme dans cette histoire du salut, ni sa propre insertion. P. Évieux a justement fait « remarquer qu'Irénée, pour tracer devant nous les grandes lignes de l'histoire de notre salut, ne se situe pas à l'extérieur de celle-ci, mais à l'intérieur. Chaque étape de l'économie divine le concerne : il est, comme nous, l'objet de l'accoutumance » (*La théologie de l'accoutumance chez saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 55, 1967, p. 6-7).

Pour s'en convaincre, il suffirait de noter tous les *nous* par lesquels il rappelle si souvent notre solidarité et la sienne avec toute l'humanité, objet et bénéficiaire du salut (vg *Adv. haer.* V, préf., et 1, 1, p. 14-21). En Adam et Ève, nos premiers parents, nous sommes solidaires de tous les pécheurs; dans le nouvel Adam et la nouvelle Ève, nous sommes solidaires de tous les rachetés. A tel point que l'histoire de l'humanité dessine notre propre histoire et que chaque homme, quel que soit le moment de sa venue au monde, refait pour son propre compte l'expérience commune de la famille humaine, l'expérience surtout de son accoutumance à Dieu, puisque tel est le but essentiel de sa vie terrestre.

Hans Urs von Balthasar a excellemment marqué la place centrale de l'expérience dans la théologie d'Irénée (*La Gloire et la Croix*, t. 1, p. 223-224; t. 2, p. 70-71). C'est certainement cette expérience, que l'on sent toujours sous-jacente à sa parole, qui donne à celle-ci toute sa force et sa profondeur. En face des systèmes gnostiques coupés de la réalité et de la vie, la doctrine d'Irénée est inséparable de sa vie, ce qu'il enseigne est « ce qu'il a appris.., une histoire du Salut qui se mêle à sa propre histoire » (M. Jourjon, DS, t. 4, col. 405).

« Irénée décrit la révélation comme quelqu'un qui est sous le coup de l'événement, qui en éprouve encore la commotion et la communique à ceux qui l'entendent » (R. Latourelle, *Théologie de la révélation*, Bruges, 1963, p. 106). Le bénéficiaire du salut, c'est d'abord lui-même : « Ego igitur invoco Te, Domine... Deus qui per multitudinem misericordiae tuae bene sensisti in nobis ut Te cognoscamus » (*Adv. haer.* III, 6, 4, p. 136). Et s'il a si bien exposé l' « économie salutaire », si « toute parole qui émane de lui a consistance » (IV, 32, 1, p. 798), c'est qu'il est lui-même ce « disciple vraiment spirituel, pour avoir reçu l'Esprit de Dieu qui fut depuis le commencement avec les hommes dans toutes les « économies » de Dieu, annonçant les choses futures, montrant les présentes et racontant les passées » (33, 1, p. 802). Il a su lire tout cela dans les Écritures à la lumière de sa foi vivante, vraie et vivifiante (III, préface, p. 95), « vivificatrice » (3, 3, p. 108), et il a su aussi montrer en toute clarté « integrum corpus operis Filii Dei, reconnaissant depuis l'origine du monde jusqu'à la fin le même genre humain, au sein duquel ceux qui croient en Dieu et suivent son Verbe obtiennent de lui le salut » (IV, 33, 15, p. 844-845).

Le bénéficiaire du salut, c'est en effet l'homme, tout homme qui accepte librement le don de Dieu, et c'est ce même homme destiné au salut qui est aussi appelé à être spirituel et parfait. Voilà résumée en quelques mots toute la spiritualité d'Irénée, où apparaît d'emblée la « perspective universaliste » déjà relevée ailleurs (cf DS, t. 6, col. 809-810) ainsi que l'équivalence salut = perfection, maintes fois soulignée par I. Hausherr.

Irénée ne cesse pas d'avoir devant les yeux la discri-

mination fondamentale de ses adversaires partageant l'humanité en catégories irréductibles : les *hyliques* charnels et terrestres, à jamais exclus du salut, les *psychiques* qui peuvent l'obtenir par la foi et les *gnostiques* ou spirituels qui dès leur naissance sont voués à la perfection. Pour ruiner radicalement cette discrimination qui fait injure à la bonté infinie et sans jalousie du Père qui est abondance et richesse (III, 10, 6, p. 178), et à la charité sans bornes de son Fils qui, élevé de terre, a attiré tout à lui (IV, 2, 7, p. 412; *Dém.* 34, p. 87) et a répandu son Esprit « sur le genre humain selon le bon plaisir du Père » (III, 11, 9, p. 202), Irénée s'applique à montrer qu'il n'y a qu'un seul et même salut pour tous les croyants, « una salus omnibus credentibus » (IV, 6, 7, p. 454), que « pour tous ceux qui voient, il n'y a qu'un chemin, et ascendant » (*Dém.* 1, p. 28), où tous peuvent toujours progresser et approcher de la perfection du salut, car « les degrés sont nombreux qui conduisent l'homme à Dieu » (IV, 9, 3, p. 486).

1° **Perfection initiale.** — Le premier don de la vie est déjà pour tout homme un gage certain du salut voulu pour lui par Dieu, puisque la main divine qui le modèle dans le sein maternel est cette même main par laquelle avait été modelé Adam (V, 15, 2, p. 206). En effet, « il ne faut plus chercher... d'autre main de Dieu que celle qui, du commencement à la fin, nous modèle, nous ajuste en vue de la vie, est présente à son ouvrage et le parfait à l'image et à la ressemblance de Dieu » (16, 1, p. 214). Fait dans sa chair à l'image de l'Homme-Dieu, chaque homme reçoit la ressemblance par l'Esprit qui lui est donné dans le baptême (*Dém.* 42, p. 98; cf A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, p. 186-221) pour la rémission des péchés et comme une « semence vitale » (IV, 31, 2, p. 792). Ainsi que l'a justement noté A. d'Alès, Irénée reprend « l'idée valentinienne d'une semence spirituelle » (*La doctrine de l'Esprit en saint Irénée*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 14, 1924, p. 531), mais, au lieu d'en faire le privilège de quelques âmes choisies, il en souligne fortement la présence en tous les croyants : « en nous tous l'Esprit, qui crie : Abba, Père, et façonne l'homme à la ressemblance de Dieu » (*Dém.* 5, p. 37). Cette possession de l'Esprit, ou plus exactement par l'Esprit (« possideri a Spiritu », V, 9, 4, p. 118), est en effet liée à la foi, laquelle est elle-même « intimement liée à notre salut » (*Dém.* 3, p. 32), car on accourt à la lumière et on s'unit à Dieu par la foi (V, 28, 1, p. 346) : « Ceux qui craignent Dieu, qui croient à l'avènement de son Fils et qui, par la foi, établissent à demeure dans leurs cœurs l'Esprit de Dieu, ceux-là seront justement nommés hommes purs, spirituels et vivant pour Dieu, parce qu'ils ont l'Esprit du Père qui purifie l'homme et l'élève à la vie de Dieu » (9, 2, p. 108-111). Irénée ne se lasse pas de répéter que l' « insertio Spiritus », la greffe de l'Esprit, se fait par la foi (10, 1-2, p. 124 et 128), et cette image de la greffe empruntée à saint Paul exprime bien à la fois la communion vitale déjà réalisée et la fructification qui doit suivre : « Qui in melius profecerit et fructum operatus fuerit Spiritus omnimodo salvatur propter Spiritus communionem » (11, 1, p. 134).

Dans la continuité de ce mouvement vital qui élève l'homme vers Dieu, on peut, si l'on veut, distinguer avec A. d'Alès trois stades : un stade de perfection initiale, un stade de perfection soutenue et un stade de perfection consommée (*La doctrine de l'Esprit..*, p. 531).

Il convient de remarquer qu'Irénée ne parle pas explicitement du premier, qui, dans sa pensée, n'est pas en tout cas « celui où fut constitué Adam », mais seulement celui de l'homme qui reçoit dans le baptême « l'Esprit de la rémission des péchés » (IV, 31, 2, p. 793).

On comprend que l'adversaire des gnostiques évite de parler d'une perfection acquise dès le début, qu'il juge incompatible avec la condition foncière de la créature. Seul un passage mal rendu par le traducteur latin pourrait faire croire le contraire : « Nunc autem partem aliquam a Spiritu ejus sumimus ad perfectionem... ». A. Rousseau a justement rectifié en français sur l'arménien : « Mais présentement c'est une partie seulement de son Esprit que nous recevons, pour nous disposer à l'avance et nous préparer à l'incorruptibilité, en nous accoutumant peu à peu à saisir et à porter Dieu » (V, 8, 1, p. 92-93).

Seul le Christ a été d'un seul coup Homme parfait, « en tant qu'il contient le Père parfait, capientem perfectum Patrem » (1, 3, p. 26; trad. P. Évieux, *loco cit.*, p. 44). La perfection initiale du chrétien est seulement « un achèvement de l'ordre de la complétude : elle signifie le complet par opposition à ce qui est incomplet... Quand l'homme reçoit participation à l'Esprit, il reçoit la partie de l'homme qui lui manquait pour être parfait, et il devient ainsi achevé dans l'ordre de la complétude.., mais il lui reste à croître dans la vie de l'Esprit » (*ibidem*, p. 45-47).

Irénée sait que saint Paul désigne du nom de « parfaits » ceux avec qui il parle sagesse (1 *Cor.* 2, 6). Mais, selon lui, il s'agit seulement des frères qui jouissent de charismes dans l'Église (V, 6, 1, p. 72-74), charismes donnés par Dieu à son gré « où et quand il veut » (I, 13, 4, 585a). Pour lui comme pour l'Apôtre, ces charismes impliquent une certaine perfection spirituelle, mais ils ne la constituent pas et ils n'en sont pas l'accompagnement nécessaire. Autrement dit, les charismes ne sont pour le chrétien qu'une perfection accidentelle en regard de la perfection essentielle qui est dans la charité, « le don suréminent de la charité, plus précieux que la gnose, plus glorieux que la prophétie, supérieur à tous les autres charismes » (IV, 33, 8, p. 820); « sans la charité envers Dieu, ni la connaissance n'a d'utilité, ni la compréhension des mystères, ni la foi, ni la prophétie, mais tout est vain et superflu sans la charité; la charité, elle, rend l'homme parfait, et celui qui aime est parfait dans le siècle présent et dans le siècle futur » (12, 2, p. 514), car Dieu augmente ses dons à chacun, selon l'accroissement de l'amour : « proficiente eorum erga eum dilectione, plura et majora donans » (9, 2, p. 482). « Il est donc meilleur et plus utile d'être ignorants et peu instruits et d'approcher de Dieu par la charité que de se croire savants et connaisseurs » (II, 26, 1, 800a).

2° **Progrès spirituel.** — Selon Irénée, du fait même qu'il est créé, l'homme est « appelé à un devenir », « in augmentum et incrementum ». « C'est précisément en ceci que Dieu diffère de l'homme : Dieu fait, tandis que l'homme est fait. Celui qui fait est toujours le même, tandis que ce qui est fait reçoit obligatoirement un commencement, un état intermédiaire et une maturité. Dieu donne ses bienfaits, tandis que l'homme les reçoit. Dieu est parfait en toutes choses, égal et semblable à lui-même.., tandis que l'homme reçoit progrès et croissance vers Dieu » (IV, 11, 1-2, p. 498-501). Ce que les gnostiques regardent comme une imperfection, Irénée y voit le glorieux privilège de la créature humaine, appelée à être pour Dieu « le réceptacle de sa bonté et l'instrument de sa glorification » (p. 500), en ne cessant pas de porter du fruit et en méritant ainsi de recevoir toujours davantage (p. 503).

A juste titre, A. d'Alès parle ici de « perfection soutenue », car Irénée présente surtout ce progrès comme une persévérance dans la foi : « Sont parfaits ceux qui, tout à la fois, possèdent l'Esprit de Dieu demeurant toujours avec eux et se maintiennent sans reproche quant à leurs âmes et quant à leurs corps, c'est-à-dire conservent la foi envers Dieu et gardent la justice envers le prochain » (v, 6, 1, p. 80). « Ce sont ceux qui, par la foi, font route d'une manière stable vers le Père et le Fils.., et qui méditent les oracles de Dieu jour et nuit, de façon à être ornés des bonnes œuvres » (8, 3, p. 100). « Si quidem per fidem profecerint in melius » (10, 1, p. 124).

1) Dans la foi et la charité. — Si Irénée semble insister parfois davantage sur la foi que sur la charité, c'est en raison des doctrines gnostiques. Ce qu'il reproche surtout à ses adversaires, ce n'est pas « d'ignorer que charité et perfection s'impliquent l'une l'autre » (DS, t. 6, col. 858), mais de déprécier la foi et de surestimer une gnose qui l'exclurait. Au lieu de répéter, comme le fera Clément d'Alexandrie, la parole d'Ignace d'Antioche : « Le commencement de la vie est la foi et son terme la charité » (*Aux Éphésiens* 14, 1, SC 10, 1969, p. 70; cf Clément, *Stromates* vii, 10, 55, 6, PG 9, 480a), il ne manquera pas de souligner souvent que la foi est toujours liée à la charité comme à la gnose dans cette montée progressive de l'homme vers Dieu : « Grâce à la foi en lui, le Seigneur a augmenté notre amour pour Dieu et pour le prochain » (*Dém.* 87, p. 154).

Le salut s'accomplit pour tous, « selon la concision de la foi et de l'amour » (87, p. 153), « par le moyen de la foi et de l'amour du Fils de Dieu » (89, p. 156). « Par la foi en lui, nous apprenons à aimer Dieu de tout notre cœur et le prochain comme nous-mêmes » (95, p. 163).

Et pour Irénée, le progrès spirituel ne va pas plus de la crainte servile à l'amour filial que de la foi à la charité : « Car il sied à des fils et de craindre plus que des esclaves et d'aimer davantage leur Père » (*Adv. haer.* iv, 16, 5, p. 572). « Un seul et même Dieu et Père... que, nous chrétiens, nous révérons et aimons de tout cœur » (iii, 10, 6, p. 178), « croyant à Dieu, le craignant, parce qu'il est Seigneur, et l'aimant parce qu'il est Père » (*Dém.* 3, p. 31). Le Christ, « le Fils se dit lui-même serviteur du Père, à cause de son obéissance envers le Père, car tout fils est serviteur de son père, chez les hommes aussi » (51, p. 112).

2) Dans l'obéissance et la soumission. — Contre les valentiniens encore qui, se croyant parfaits, vivent « sine reverentia et in contemptu » (*Adv. haer.* iii, 15, 2, p. 274), Irénée rappelle l'exigence de fidélité et d'obéissance à Dieu toujours impliquée dans la foi : « Croire en lui, c'est faire sa volonté » (iv, 6, 5, p. 446). Tous les hommes sont fils de Dieu en tant que faits par lui, mais seuls le sont « selon l'obéissance et l'enseignement... ceux qui croient en lui et font sa volonté » (41, 2, p. 986), « ceux qui ont obéi et cru en lui » (15, 2, p. 559). La vocation ne suffit pas, il faut aussi « être orné des œuvres de la justice pour que repose sur nous l'Esprit de Dieu » (36, 6, p. 903). Et loin d'être dispensés des bonnes œuvres comme l'imaginaient les gnostiques (1, 6, 2, 505b), les *pneumatiques* y sont d'autant plus tenus qu'ils ont reçu l'Esprit avec plus d'abondance. Car, nous le savons, l'Esprit est dans l'homme comme une semence qui doit fructifier (cf v, 10-11, p. 122-140) et il n'y demeure que si nous le gardons « par la foi et par une vie chaste » (9, 3, p. 114). De lui-même, l'Esprit n'abandonne jamais l'homme « après l'avoir enveloppé du dedans et du dehors, il demeure toujours avec lui » (12, 2, p. 148), mais « à condition de vivre dans la vérité, la sainteté, la justice et la patience » (*Dém.* 42, p. 98). L'homme étant composé d'une âme et d'un corps, il faut « la pureté du corps, continence qui s'abstient de toutes choses honteuses et de tous actes injustes, et la pureté de l'âme qui consiste à garder intacte la foi en Dieu... Aussi nous devons tenir inflexible la règle de la foi et accomplir les commandements de Dieu » (*Dém.* 2-3, p. 29-31), « afin que nous soyons désormais scrupuleusement fidèles et demeurions dans son amour » (*Adv. haer.* iv, 37, 7, p. 942).

On voit que la perfection n'est absolument pas envisagée par Irénée comme une conquête ni même comme une victoire de l'homme sur lui-même ou sur les puissances mauvaises. Il ne s'agit que de « garder » le don de Dieu, de « garder le bien que Dieu nous a donné avec un soin scrupuleux » (37, 1, p. 920), « garder le bien, ce qui se réalise par l'obéissance envers Dieu » (37, 4, p. 933; cf 39, 1, p. 960).

En effet, « l'homme qui avait été désobéissant à Dieu et exclu de l'immortalité, a ensuite obtenu miséricorde, en recevant par le Fils de Dieu l'adoption de fils qui se fait par lui... Et en demeurant dans son amour, dans la soumission, dans l'action de grâces, il recevra de lui une gloire plus grande encore et sera l'objet de progrès en devenant semblable à Celui qui est mort pour lui » (iii, 20, 2, p. 342).

« Car la gloire de l'homme, c'est Dieu; l'homme est le réceptacle de l'opération de Dieu, de toute sa sagesse et de toute sa puissance » (p. 342). La grande loi du progrès spirituel est la loi même de la création :

Ce n'est pas toi qui fais Dieu, mais Dieu qui te fait. Si donc tu es l'ouvrage de Dieu, attends patiemment la Main de ton Artiste, qui fait toutes choses en temps opportun... Présente-lui un cœur souple et docile et garde la forme que t'a donnée cet Artiste, ayant en toi l'Eau qui vient de Lui (c'est-à-dire l'Esprit, cf iii, 17, 2, p. 305-307) et faute de laquelle, en t'endurcissant, tu rejetterais l'empreinte de ses doigts. En gardant cette conformation, tu monteras à la perfection, car par l'art de Dieu va être cachée l'argile qui est en toi.. : faire est le propre de la bonté de Dieu, et être fait est le propre de la nature de l'homme. Si donc tu lui livres ce qui est de toi, c'est-à-dire la foi en lui et la soumission, tu recevras le bénéfice de son art et tu seras le parfait ouvrage de Dieu (iv, 39, 2, p. 967-969).

3) Dans l'action de grâces. — De là découle une autre loi du progrès spirituel, la loi de la reconnaissance et de l'action de grâces : plus l'homme reçoit de Dieu, plus il doit remercier son bienfaiteur. L'Esprit Saint, d'ailleurs, en nous, « dispose à des sentiments de religion, de gratitude, envers Celui qui nous a créés, constitués et nourris » (iii, 10, 4, p. 172-175). « Nous nous garderons bien, comme si c'était de nous-mêmes que nous avions la vie, de nous enfler d'orgueil et de nous élever contre Dieu, en acceptant des pensées d'ingratitude » (v, 2, 3, p. 38). L'un des reproches les plus fréquents qu'Irénée adresse à ses adversaires est de se montrer ingrats à l'égard de leur Créateur et Seigneur qui a pourtant tout fait « pour que l'homme soit constamment fidèle à glorifier Dieu, à lui rendre grâces sans cesse pour ce salut reçu de Lui » (iii, 20, 1, p. 340).

C'est pour maintenir l'homme dans l'humilité et la conscience de son infirmité foncière que Dieu « a fait en sorte qu'il passe par tous les degrés », en particulier par l'expérience du péché et de la mort, « afin qu'il garde à l'égard du Seigneur une continuelle gratitude et que, doté par lui de l'incorruptibilité, il lui en témoigne d'autant plus d'amour, car celui à qui on remet plus aime davantage, afin encore que cet homme se connaisse lui-même comme étant faible et mortel » (20, 2, p. 340-343). « Oui, dit l'Écriture, la puissance se déploie dans la faiblesse, rendant meilleur celui-là qui, par le moyen de sa

faiblesse, connaît la puissance de Dieu. Comment, en effet, l'homme aurait-il su que lui-même était faible et mortel par nature, tandis que Dieu était immortel et puissant, s'il n'avait reçu l'expérience » de sa propre faiblesse et de la puissance secourable de Dieu?

Cette expérience inhérente à sa condition profite finalement à l'homme en augmentant son amour pour Dieu, et l'accroissement d'amour provoque en retour un surcroît de gloire (v, 3, 1, p. 42-45; cf IV, 39, 1, p. 964).

Avec A. d'Alès, on peut s'étonner « de ne pas voir faire, dans ces développements, une part plus distincte à la prière. Cette part est implicite, mais réelle. Rappeler à l'homme qu'il doit se tenir constamment sous la main de Dieu, c'est, pour Irénée, rappeler qu'il faut aller chercher la grâce à la source d'où elle coule, et donc rappeler efficacement la nécessité de cette attitude de mendiant qui doit être celle de l'homme ici-bas » (*La doctrine de l'Esprit..*, p. 534). Par son fréquent retour aux psaumes et aux cantiques bibliques (vg III, 10, 2-5, p. 164-177, etc), par la manière toute spontanée dont son discours se tourne en louange et en prière (6, 4, p. 136), Irénée témoigne assez de son estime pour la prière, et sa charité à l'égard de ses adversaires se traduit spécialement par d'instantes prières « pour leur conversion à l'Église de Dieu » (25, 7, p. 410). Il associe « la fermeté de la foi et la persévérance de la prière » (IV, 20, 11, p. 664) et il rappelle l'efficacité de la prière du publicain due à sa grande humilité (36, 8, p. 914). Mais toujours soucieux de sincérité et d'authenticité, il se méfie des belles paroles autant que des belles pensées et il recommande davantage les dispositions intérieures et les œuvres vertueuses qui témoignent d'une vraie recherche de Dieu. « A ceux qui recherchent la lumière de l'incorruptibilité et courent vers elle, le Seigneur donne avec bonté cette lumière qu'ils désirent » (39, 4, p. 970).

La manière aussi dont il parle de l'Eucharistie et de l'autel céleste où montent continuellement nos prières et nos oblations (18, 6, p. 614) montre qu'il est davantage porté à l'action de grâces qu'à la demande, ce qui ne l'empêche pas de joindre les deux à la fin de la *Démonstration* : « Partout où quelqu'un de ceux qui croient en lui et font sa volonté l'appelle par manière d'invocation, Jésus se tient tout près de lui, accomplissant les demandes de ceux qui l'invoquent dans la pureté du cœur. Et ainsi, recevant le salut, nous rendons grâces chaque jour à Dieu qui, par le moyen de sa grande et insondable sagesse, nous sauve et proclame le salut » (*Dém.* 97, p. 166).

4) A LA SUITE DU CHRIST. — L'insistance d'Irénée sur le rôle important de l'Esprit dans la croissance spirituelle de l'homme, — « Spiritus Dei vivificat et auget hominem » (*Adv. haer.* IV, 20, 10, p. 658), « Spiritu vero nutriente et augente, homine vero paulatim proficiente et perveniente ad perfectum » (38, 3, p. 954-956) —, ne doit pas faire oublier la présence et l'intervention toujours actuelle du Verbe Incarné.

« Le Fils de Dieu conversant avec les hommes et présent parmi eux.., lui qui est toujours avec notre humanité.., lui qui nous conduit et nous fait monter dans le royaume du Père » (*Dém.* 45-46, p. 104-106), « Sauveur, parce qu'il a été cause du salut pour ceux qui, de son temps, furent sauvés par lui.., et parce que, pour ceux qui après cela auront cru en lui, il est donateur du salut à venir et éternel » (53, p. 114).

« Merveilleux conseiller du Père.., il nous conseille de renoncer à l'ignorance et de recevoir la gnose, de nous détourner de l'erreur pour aller vers la vérité, de rejeter la corruption pour posséder l'incorruptibilité » (55, p. 118).

Ce « nous » qui revient toujours désigne ceux qui croient en Lui et parmi eux Irénée : « Nous sauvant par le moyen de son Sang » (57, p. 121), le Sauveur « devait être trouvé par nous qui, auparavant, n'en avions pas connaissance..; c'est lui que nous contemplons avec attention » (91-92, p. 159), « suivant le seul Maître sûr et véridique, le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Seigneur, lui qui, à cause de son surabondant amour, s'est fait cela même que nous sommes pour faire de nous cela même qu'il est » (*Adv. haer.* V, préface, p. 14). « Car c'est en devenant les imitateurs de ses actions et les exécuteurs de ses paroles que nous avons communion avec lui et que par là même, nous qui sommes nouvellement créés, nous recevons, de celui qui est parfait dès avant toute création, la croissance de celui qui est seul bon et excellent, la ressemblance avec lui-même, de celui qui possède l'incorruptibilité, le don de celle-ci » (V, 1, 1, p. 16-19).

Irénée parle peut-être beaucoup moins qu'un saint Paul ou qu'un saint Ignace d'Antioche d'imiter le Christ et de marcher sur ses traces, parce qu'il regarde davantage l'œuvre du salut du côté du Seigneur restituant à l'homme la ressemblance divine. Mais il ne néglige pas de rappeler le devoir des disciples de suivre leur Maître, du corps de se conformer à la tête. Car il s'est fait lui-même à la ressemblance de la chair de péché « pour inciter l'homme à devenir semblable à lui en lui assignant pour mission d'être l'imitateur de Dieu, en le rangeant sous l'obédience paternelle afin qu'il voie Dieu, en lui donnant le pouvoir de saisir le Père, in paternam imponens regulam ad videndum Deum et capere Patrem donans » (III, 20, 2, p. 342-345).

Le thème classique de « suivre Dieu » qu'Irénée connaît (IV, 13, 2, p. 528; 14, 2, p. 542) est devenu « suivre le Verbe de Dieu » (vg IV, 5, 3-4, p. 432-434; 13, 4, p. 534; 16, 5, p. 572; 21, 3, p. 684; 24, 2 à 25, 3, p. 704; 28, 2, p. 758; *Dém.* 96, p. 164), « suivre le Seigneur » (vg IV, 35, 4, p. 874), ou « suivre le Christ » (vg IV, 12, 5, p. 520) pour « décrire l'attitude fondamentale proposée par Dieu dans les préceptes de la loi et dans l'Évangile » (A. Houssiau, *La christologie de saint Irénée*, p. 115). Ayant récapitulé en lui tous les hommes, le Verbe incarné entraîne à sa suite ceux qui librement acceptent de marcher sur ses traces pour devenir vraiment et parfaitement « à l'image et à la ressemblance de Dieu » (V, 36, 3, p. 466). Voir art. S. IGNACE D'ANTIOCHE, DS, t. 7, surtout col. 1262-1264; IMITATION DU CHRIST, t. 7, col. 1539-1548 et 1563-1567; MARTYRE.

Marcher sur les traces du Christ, ce sera surtout prendre une part personnelle aux deux grands actes de sa vie qu'Irénée considère comme capitaux et centraux dans l'histoire du salut : sa victoire sur le démon au désert et sa Passion douloureuse. Irénée ne parle guère d'ascèse ni de combat spirituel, et pourtant maintes allusions montrent bien qu'il ne néglige pas l'aspect de lutte de la vie chrétienne. Pour lui, comme l'a montré M. Steiner, « l'Église prolonge la lutte du Christ contre Satan, dans la force de son Seigneur et à son exemple » (*La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique..*, p. 75). Car « la victoire du Christ est victoire de l'homme : elle appartient désormais à tout homme » (p. 73), à condition de s'appuyer toujours sur elle et non sur soi, dans un détachement des moyens humains et un abandon à la divine Providence. A condition aussi de porter sa croix à la suite du Sauveur et de « suivre les traces de sa Passion » (III, 18, 5, p. 322).

« C'est pourquoi, dit encore Irénée, la tribulation est nécessaire à ceux qui sont sauvés, pour que, étant en quelque sorte moulus, puis pétris par la patience avec le Verbe de Dieu, et enfin cuits au four, ils soient aptes au festin du Roi ». Et pour

ceux qui n'auraient pas saisi l'allusion au martyre d'Ignace et de Polycarpe, il ajoute : « Comme l'a dit quelqu'un des nôtres, condamné aux bêtes à cause du témoignage rendu par lui à Dieu : « Je suis le froment du Christ, et je suis moulu par la dent des bêtes, pour être trouvé un pur pain de Dieu » (v, 28, 4, p. 360-362; cf Ignace, *Aux Romains* 4, 1, SC 10, 1969, p. 110, et *Martyre de Polycarpe* 15, 2, *ibidem*, p. 229).

Nous retrouvons chez Irénée cette conviction profonde de saint Ignace que le martyre est nécessaire à la perfection du disciple du Christ. Selon la parole du Seigneur qu'il cite, le disciple doit porter sa croix et subir la même Passion que son Maître, « de passione quam passurus esset ipse prior, post deinde discipuli ejus ». L'évêque de Lyon rejoint aussi l'évêque d'Antioche dans son indignation contre docètes et gnostiques qui ne pouvaient admettre la réalité de la Passion d'un Homme-Dieu et qui méprisaient les martyrs (*Adv. haer.* III, 18, 5-6, p. 322-324). En réalité, pour les disciples comme pour leur Maître crucifié, le martyre est vraiment la perfection, l'achèvement. Déjà parfaits dans leur enseignement, puisqu'ils avaient reçu du Christ et de l'Esprit Saint « la gnose parfaite » (1, 1, p. 94; cf 12, 5, p. 220), les apôtres furent « appelés à consommer leur perfection par le martyre », Étienne le premier, qui fut lapidé : « c'est ainsi qu'il accomplit l'enseignement parfait, imitant en tout point le Maître qui nous a donné la leçon du martyre et priant pour ceux qui le mettaient à mort » (12, 13, p. 244-245).

Le rédacteur de la *Lettre* des églises de Vienne et de Lyon (Irénée?) dit que les martyrs de Lyon, saint Pothin et ses compagnons, « priaient pour leurs bourreaux, comme Étienne le parfait martyr » (Eusèbe, *Hist.* v, 2, 5, SC 41, p. 25). C'est qu'ils possédaient le « *plérôme* de l'*agapè*, la plénitude de l'amour envers Dieu et envers le prochain », comme il est dit de l'un d'eux nommé « le paraclet des chrétiens », parce qu'il était rempli du Paraclet, « authentique disciple du Christ, accompagnant l'Agneau partout où il va » (1, 9-10, p. 8-9). Le Christ n'avait-il pas poussé l'amour des hommes jusqu'à prier pour ceux qui le mettaient à mort (*Adv. haer.* III, 18, 5, p. 322)?

« Voilà pourquoi l'Église, dans son amour pour Dieu, envoie vers le Père en tout lieu et en tout temps une multitude de martyrs » (IV, 33, 9, p. 820), y compris des enfants comme ceux « qui avaient eu le bonheur de naître en même temps que le Christ à Bethléem et qu'il envoyait en avant dans son Royaume » (III, 16, 4, p. 288). De même que la passion du Christ était préfigurée dans le meurtre des justes de l'ancienne loi comme Abel, elle se poursuit dans le sacrifice des martyrs, « consequente corpore suum caput », et c'est ainsi que s'accomplit au long de l'histoire humaine la moisson de la race des justes par la faucille de la Croix (IV, 34, 4, p. 860), la Croix qui est l'emblème glorieux de la royauté du Christ resplendissant dans tout l'univers (*Dém.* 34 et 56, p. 87 et 120).

3° **Achèvement du salut.** — Si les nécessités de la lutte antignostique ont porté Irénée à insister sur les dimensions historiques et collectives de l'économie du salut, on ne s'étonnera pas qu'il parle peu de cette étape individuelle que représente la mort corporelle de chaque homme. Ce n'est pas qu'il en minimise l'importance. A. Orbe a bien montré que sur ce point Irénée se situe nettement hors du courant platonicien et philonien qu'on retrouve par exemple chez un Origène ou un saint Ambroise (*Antropologia de San Ireneo*, Madrid, 1969, p. 430-480, spécialement p. 476-477). En tout homme, la mort revêt le double aspect qu'elle a eu en Adam de châtiment du péché et d'heureuse issue ménagée par la miséricorde divine vers l'immortalité. De cet au-delà où s'achève le salut de l'homme, Irénée ne croit pas nécessaire de décrire avec précision toutes les modalités, jugeant peut-être qu'il y a là des questions dont il faut laisser à Dieu le secret (cf II, 28, 804-811). Il ne se pose même pas les questions dont certains théologiens voudraient trouver chez lui la solution (cf F. Vernet, DTC, t. 7, col. 2498-2507). Les seuls points qui lui tiennent à cœur en face de ses adversaires sont les suivants : 1) L'homme ne sera parfaitement sauvé qu'après la résurrection de son corps; 2) il aura besoin encore de se préparer et de s'accoutumer progressivement au don de l'incorruptibilité; 3) enfin, le progrès perpétuel restera la loi de sa vie, même quand il aura été finalement admis à la vision directe et immédiate de Dieu.

1) Résurrection de la chair. — Que *le salut intégral de l'homme exige la résurrection de son corps de chair*, c'est ce qu'Irénée s'applique à montrer dans la plus grande partie du livre V de son *Adversus haereses*. Si la chair n'avait point part au salut, l'homme ne serait pas sauvé, mais seulement une partie de l'homme. Une âme ou un esprit sans corps ne fera jamais un homme parfait ni un homme spirituel. D'autre part, l'économie du salut par l'incarnation du Verbe n'aurait pas de sens si la chair devait périr à jamais. La chair, temple de Dieu et membre du Christ, déjà nourrie ici-bas du Corps et du Sang du Seigneur (cf IV, 18, 5, p. 610), doit participer à la vie de Dieu, et la résurrection corporelle du Christ est le gage de notre propre résurrection. « Le corps privé de l'âme est déposé en terre comme une semence; semé corps psychique, il ressuscitera par l'Esprit corps spirituel » (V, 7, 2, p. 88-90). Car la lumière du Père, qui a fait irruption en la chair de notre Seigneur, se transmet à nous « a carne ejus rutila », et l'homme accède à l'incorruptibilité « circumdatus paterno lumine » (IV, 20, 2, p. 630; cf G. Joppich, *Salus carnis. Eine Untersuchung in der Theologie des hl. Irenäus von Lyon*, Münsterschwarzach, 1965).

2) Le « millénaire » johannique. — *La nécessité d'une accoutumance progressive* de l'homme à cette incorruptibilité, même dans l'au-delà, semble être, aux yeux d'Irénée, la raison profonde de l'étape ultime annoncée par l'*Apocalypse* (20, 2-7), celle des mille ans durant lesquels les justes ressuscités régneront avec le Christ sur une terre nouvelle. En face de l'exégèse gnostique, allégorique et spiritualisante à l'excès, Irénée devait tenir à une interprétation littérale et réaliste de l'oracle johannique. D'autre part, le millénaire entrait aussi dans ses perspectives de « récapitulation », correspondant aux mille ans de bonheur dont Adam devait jouir au paradis terrestre (cf A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église*, p. 94). Mais elle répondait surtout pour lui à cette loi d'accoutumance qui veut que la créature ne soit pas violentée par une irruption soudaine et brutale de Dieu en elle.

Ce millénaire est « comme un temps intermédiaire entre la durée terrestre et l'éternité céleste » (P. Évieux, *La théologie de l'accoutumance..*, p. 52), un dernier délai qui achève de préparer les élus à l'incorrruptibilité et à la vision du Père, « per quod regnum qui digni fuerunt paulatim assuescunt capere Deum » (V, 32, 1, p. 396). Par un juste retour des choses, il est convenable « que, dans ce monde même où ils ont peiné

et ont été éprouvés de toutes manières par la patience, les justes recueillent le fruit de cette patience; que, dans le monde où ils ont été mis à mort à cause de leur amour pour Dieu, ils retrouvent la vie; que dans le monde où ils ont enduré la servitude, ils règnent » (p. 396-399). Et « recevant de la vision du Christ une nouvelle croissance, crescentes ex visione Domini, ils s'accoutumeront, grâce à lui, à saisir la gloire du Père et, dans ce royaume, accéderont au commerce des saints anges ainsi qu'à la communion et à l'union avec les réalités spirituelles » (35, 1, p. 438-439).

Irénée insiste sur cette accoutumance en laquelle « les justes s'exerceront à l'incorruptibilité et se prépareront au salut ». Car, « de même que l'homme ressuscitera réellement, c'est réellement aussi qu'il s'exercera à l'incorruptibilité, qu'il croîtra et qu'il parviendra à la plénitude de sa vigueur aux temps du royaume, jusqu'à devenir capable de saisir la gloire du Père » (35, 2, p. 450).

C'est en effet seulement quand l'homme « sera mûr pour l'incorruptibilité au point de ne plus pouvoir vieillir » (36, 1, p. 454), qu'il pénétrera dans la cité de Dieu et qu'il aura accès à la gloire paternelle : Dieu se montrera à lui « paternaliter » (IV, 20, 5, p. 638), « praestans illa paternaliter quae neque oculus vidit neque auris audivit neque in cor hominis ascendit » (V, 36, 3, p. 464). Et c'est ainsi que s'achèvera dans la plénitude de la lumière et de la vie le salut de l'homme, sa montée progressive par l'Esprit et le Fils jusqu'au « Père lui donnant l'incorruptibilité et la vie éternelle, qui résultent de la vue de Dieu pour ceux qui le voient. Car... vivifiante est la splendeur de Dieu... Ainsi donc les hommes verront Dieu afin de vivre, devenant immortels par cette vue et atteignant jusqu'à Dieu » (IV, 20, 5-6, p. 638-643).

3) Qu'*au terme* de la destinée humaine et au sein même de la splendeur divine où la créature est finalement plongée, il puisse y avoir encore place pour un PROGRÈS ILLIMITÉ ET PERPÉTUEL, c'est là pour Irénée une certitude fondée sur le caractère le plus essentiel de la créature et sur la loi nécessaire de ses rapports avec Dieu. Demeurant toujours créature, l'homme aura toujours à recevoir ce royaume qui sera son héritage, « hi semper percipient regnum et in eo proficient » (IV, 28, 2, p. 758). Ce passage pourrait concerner seulement le millénaire qui précède l'entrée finale des élus dans la gloire du Père.

En ce Père, en ce Fils et en cet Esprit que nous contemplerons, affirme Irénée, « in iisdem ipsis augmentum habebimus et proficiemus » (9, 2, p. 484). Ce passage pourrait à la rigueur s'entendre soit du progrès que constituera notre admission à la vision immédiate de Dieu, soit même simplement du progrès que représente le nouveau Testament par rapport à l'ancien : « ut possint semper proficere credentes in eum et per testamenta maturescere ad perfectum salutis » (9, 3, p. 486). Mais, dans le contexte, Irénée dit à deux reprises que « Dieu, qui demeure identique à lui-même, peut honorer sans cesse, par des dons toujours plus grands, ceux qui lui plaisent » *(ibidem)*, car, dans sa richesse infinie, « il a toujours davantage à distribuer à ses familiers et, à mesure que progresse leur amour pour lui, il leur accorde plus et mieux, plura et majora donans » (9, 2, p. 482-483).

Irénée admet en effet un progrès perpétuel de notre charité « et in hoc aevo et in futuro, car jamais nous ne cesserons d'aimer Dieu, mais, plus nous le contemplerons, plus nous l'aimerons » (12, 2, p. 514-515).

Se référant au célèbre passage de la première aux Corinthiens 13, 13, Irénée va jusqu'à affirmer que la foi et l'espérance demeurent avec la charité après la disparition de « tout le reste » (IV, 12, 2, p. 512-514), et la raison qu'il donne correspond à ce qu'il regarde comme la condition nécessaire du rapport de Maître à disciple qui doit subsister absolument entre Dieu et la créature « ut semper quidem Deus doceat, homo autem semper discat quae sunt a Deo ».

« Comme l'a dit aussi l'Apôtre, tout le reste ayant été détruit, alors subsisteront ces réalités qui sont la foi, l'espérance et la charité. Toujours en effet la foi envers notre Maître demeure ferme, nous assurant qu'il est le seul vrai Dieu, pour que nous l'aimions vraiment toujours, car il est le seul Père, et que nous espérions sans cesse recevoir et apprendre davantage de Dieu, car il est bon et possède des richesses illimitées, un royaume infini et une science immense » (II, 28, 3, 806ab). Ainsi nous garderons toujours l'humilité et la gratitude qui conviennent, sachant expérimentalement que ce n'est pas de nous-mêmes que nous avons la vie, mais que c'est de son opulence que nous tenons de subsister à jamais (cf V, 2, 3, p. 39).

De même qu'il tenait le millénarisme de saint Jean, Irénée lisait ou croyait lire dans saint Paul cette affirmation de la perpétuité de la foi et de l'espérance.

Si l'exégèse du verset de l'épître aux Corinthiens reste discutée (cf M.-F. Lacan, *Les trois qui demeurent*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 46, 1958, p. 321-343), il est hors de doute que ses plus anciens interprètes, Irénée et Origène, l'entendaient bien d'une persistance au ciel de la triade foi-espérance-charité (Origène, *Comment. in Joannem* X, 27, PG 14, 393; cf P. Henry, *Manet autem fides. L'exégèse d'Origène de 1 Cor.* XIII, *13*, extrait de thèse, Rome, 1951). Il est incontestable que, selon le sens biblique du mot et pour l'ensemble de la tradition patristique ancienne, la foi n'était pas incompatible avec la vision immédiate de Dieu. Au Christ lui-même, Irénée, dans l'interprétation d'une vision de l'*Apocalypse*, semble attribuer « la fermeté de la foi » (*Adv. haer.* IV, 20, 11, p. 664).

Il faut signaler tout de même un passage où Irénée parle de « tout le temps de notre foi » (16, 1, p. 562), en ayant l'air de désigner notre séjour terrestre, mais le sens du passage n'est pas évident, on ne saurait l'opposer aux affirmations très claires des textes cités plus haut.

H. Urs von Balthasar, *La théologie de l'histoire*, Paris, 1955, p. 43-48, 177-179. — J. Alfaro, *Fides in terminologia biblica*, dans *Gregorianum*, t. 42, 1961, p. 463-505. — L. Malevez, *Le Christ et la foi*, NRT, t. 88, 1966, p. 1009-1043.

IV. ORIGINALITÉ ET INFLUENCE

1° **Originalité.** — « La vraie gnose, c'est la doctrine des apôtres » (*Adv. haer.* IV, 33, 8, p. 818). Dans cette doctrine, qu'y a-t-il donc d'original et de propre à Irénée? Question difficile parce qu'elle est liée au problème des sources, et, comme l'écrivait B. Capelle, « tant qu'on n'aura pas scruté ses rapports avec ses devanciers, il sera impossible d'apprécier complètement l'originalité et la valeur d'Irénée » (*Revue bénédictine*, t. 39, 1927, p. 152). Or, ce problème est « probablement le plus confus et le plus ardu qu'offre l'histoire de l'ancienne littérature patristique » (T.-A. Audet, *Orientations théologiques chez saint Irénée*, dans *Traditio*, t. 1, 1943, p. 15). C'est ce qui explique qu'Irénée puisse être considéré tantôt comme un théologien puissant et original, tantôt comme un simple témoin de la tradition chrétienne de son époque.

Irénée est avant tout l'homme de la Bible et de la tradition. Il semble qu'il y ait eu chez lui un parti-pris de ne s'appuyer que sur la parole de Dieu et l'enseignement de l'Église. En plus de l'Écriture à laquelle il recourt continuellement, il ne cite explicitement que Clément de Rome, Ignace d'Antioche, Polycarpe,

Papias, Justin, Hermas, Tatien et quelques presbytres anonymes, tous invoqués comme témoins de la tradition. A la suite de Harnack et de Bousset, F. Loofs a entrepris de rechercher les autres sources qu'Irénée aurait pu connaître et utiliser, et l'enquête pourrait difficilement être poussée plus minutieusement. Si les conclusions de son *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und... Quellen bei Irenaeus* (*supra*, col. 1937) sont contestables et contestées (cf J. Lebreton, *La théologie de saint Irénée et ses sources*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 21, 1931, p. 596-601), il en ressort du moins nettement qu'Irénée a bien connu et su recueillir avec soin l'héritage de ses devanciers. Mais on doit avouer avec A. Benoît qu'il « est très difficile de séparer ce qui appartient en propre à Irénée et ce qui provient de ses sources. Ce que l'on peut dire, c'est qu'Irénée se meut dans un complexe d'idées traditionnelles » (*Saint Irénée..*, p. 195).

On a relevé aussi dans l'*Adversus haereses* ou la *Démonstration* des réminiscences de Philon (cf P. Smulders, dans *Vigiliae christianae*, t. 12, 1958, p. 154-156; E. Lanne, dans *Irénikon*, t. 32, 1959, p. 443-453, et t. 33, 1960, p. 311-320) et du pseudo-Barnabé (cf L.-M. Froidevaux, dans *Recherches de science religieuse*, t. 44, 1956, p. 408-421). De façon générale, on est porté à penser de plus en plus qu'Irénée connaissait assez bien les courants philosophiques de son époque ou des siècles antérieurs, et qu' « il n'est certainement pas aussi strictement biblique et spirituel qu'on le dit habituellement » (M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 424; cf R. M. Grant, *Irenaeus and Hellenistic Culture*, cité *supra*, col. 1927, et W. R. Schoedel, *Philosophy and Rhetoric in the Adversus haereses of Irenaeus*, dans *Vigiliae christianae*, t. 13, 1959, p. 22-32).

Si les études récentes obligent à rectifier un peu les opinions communément reçues sur la culture hellénistique d'Irénée, elles nous font aussi toucher du doigt combien l'influence de cette culture a été faible sur sa pensée en regard des influences biblique, apostolique et ecclésiastique. A ce point de vue, Irénée se distingue certainement de la plupart des apologistes chrétiens du second siècle qui ont été presque tous marqués davantage par les courants philosophiques. T.-A. Audet l'a justement souligné, alors que ceux-ci ne s'étaient convertis au christianisme qu'après de longues recherches, Irénée avait été élevé dans la foi chrétienne et formé à l'école d'un disciple immédiat de saint Jean, Polycarpe de Smyrne (*Traditio*, t. 1, p. 18-22). Même quand il croit devoir emprunter à ses prédécesseurs plus philosophes quelques matériaux qui lui semblent utiles et intéressants, il les assimile et leur imprime sa marque, les mettant toujours complètement au service de sa « prédication apostolique ». Alors qu'il se montre scrupuleusement fidèle aux enseignements des Écritures et de la tradition de l'Église représentée par la succession épiscopale, il garde une entière autonomie vis-à-vis des doctrines particulières des auteurs dont il s'inspire.

De ces investigations entreprises pour mieux situer l'enseignement d'Irénée par rapport à ses sources, il ressort surtout que l'auteur de l'*Adversus haereses* a su beaucoup mieux que ses devanciers réaliser une synthèse cohérente et harmonieuse de toutes les données de la révélation (cf DS, t. 6, col. 820 et 830). Quand bien même il n'y aurait pas mis beaucoup de son fond, la synthèse suffirait à sa gloire, et les emprunts reconnus jusqu'à présent mettent en évidence la supériorité de son génie.

Ce que Balthasar remarque au sujet de saint Justin, est plus vrai encore de Théophile d'Antioche, de Papias et de bien d'autres : « Sans Justin dont il utilise sans cesse les matériaux, Irénée n'aurait jamais atteint sa hauteur propre; pourtant, il se comporte par rapport à lui comme le génie envers le talent... Malgré toute son intelligence, Justin manque d'un certain éclat... Irénée au contraire rayonne de toutes parts » (*La Gloire et la Croix*, t. 2, p. 28).

Qu'on le compare à ses prédécesseurs, à ses contemporains ou à ceux qui viendront après lui, Irénée garde sa précellence, apparaissant « comme le premier théologien qui ait pleinement maîtrisé l'ensemble du donné traditionnel.., dans un juste équilibre que les auteurs postérieurs ne sauront que rarement retrouver » (I. Dalmais, DS, t. 3, col. 1377-1378).

2° Rôle et influence. — Dans le domaine de la spiritualité, Irénée a exercé un rôle dont on ne saurait exagérer l'importance, en défendant et en sauvant les valeurs essentielles du christianisme compromises par les erreurs gnostiques.

Comme l'a très bien dit I. Hausherr, le gnosticisme « était un mouvement aussi dangereux et peut-être plus radicalement dangereux que les controverses ou les hérésies christologiques qui ont suivi à partir d'Arius. Or de quoi s'agissait-il? Il s'agissait de savoir quel était l'élément essentiel de la vie chrétienne et de la perfection chrétienne; s'il était de nature intellectuelle, la « gnose », ou s'il tenait à autre chose encore, sans renier la gnose; s'il était surtout caractérisé par ce que la langue chrétienne dès l'ancien Testament a toujours appelé d'un mot choisi à bon escient, *agapè* : charité » (*Pour comprendre l'Orient chrétien*, OCP, t. 33, 1967, p. 354). I. Hausherr poursuit ailleurs : dans « cette lutte énorme que l'Église naissante a dû livrer contre le gnosticisme », Irénée, « héritier direct et fidèle des Pères apostoliques » (*Les grands courants..*, OCP, t. 1, 1935, p. 118), a joué un rôle décisif « parce qu'il a ramené la gnose dans les voies de la foi (ce qui rappelle saint Ignace d'Antioche), parce qu'il a magnifiquement et définitivement affirmé le primat de la charité, et par là même rendu possible une prise de conscience et une systématisation des richesses de contemplation contenues dans le christianisme, sans trop grand risque de le fausser, en y introduisant, avec les mots platoniciens et stoïciens, un intellectualisme et un moralisme appauvrissants » (DS, t. 2, col. 1788).

« Irénée a pris position; le gnosticisme a été surmonté, et c'est une grande victoire de l'esprit chrétien » (OCP, t. 33, p. 355). Victoire si définitive qu'on a vite oublié, semble-t-il, la gravité de l'enjeu et l'importance de l'intervention d'Irénée pour assurer le triomphe de l'orthodoxie. D'après les témoignages que l'on peut recueillir dans la tradition patristique et médiévale, l'influence d'Irénée semble avoir décliné rapidement à partir du 4e siècle, éclipsée par celle des docteurs qui illuminèrent alors l'Église. L'*Adversus haereses* dut perdre de son intérêt en face des erreurs nouvelles et, laissés dans l'ombre, les écrits d'Irénée ne tardèrent pas à devenir introuvables, puisque Grégoire le Grand les chercha en vain pour l'évêque de Lyon Éthérius (*Epist.* XI, 56, PL 77, 1174b). Quand il publia l'édition princeps de l'*Adversus haereses* (Bâle, 1526), Érasme pouvait parler d'une résurrection de celui qu'il appelait « mon Irénée » (cf PG 7, 1321c).

Aux références du DTC, t. 7, col. 2517-2528, ajouter pour l'influence d'Irénée sur Clément d'Alexandrie : SC 152, p. 245-248; sur Grégoire de Nazianze, DS, t. 6, col. 941; sur Augustin, B. Altaner, *Theologische Quartalschrift*, t. 129, 1949, p. 162-172; sur Jean Cassien, DS, t. 3, col. 225-227, et RAM, t. 16, 1935, p. 289-298; sur Nil, K. Heussi, TU 42, 2, 1917, p. 59-62; sur Dorothée de Gaza, SC 92, index.

3° **Actualité de saint Irénée.** — Depuis le 16e siècle et surtout durant les dernières décades, le renom et l'autorité d'Irénée n'ont fait que grandir. Déjà, en 1913, P. Galtier pouvait le présenter « à la fois comme le plus ancien et le plus actuel des évêques docteurs » (*L'évêque docteur, saint Irénée*, dans *Études*, t. 136, 1913, p. 220). Cette actualité du grand évêque de Lyon est encore beaucoup plus manifeste depuis le concile du Vatican II (dans les textes du concile, parmi les Pères, seul saint Augustin est plus fréquemment cité que saint Irénée : cf *Concile œcuménique Vatican* II, Paris, 1967, Éditions du Centurion, Index des sources, p. 746) et elle déborde largement son rôle dogmatique sur lequel insistait presque exclusivement P. Galtier. C'est toute sa doctrine qui apparaît comme éminemment propre à répondre aux préoccupations non seulement des théologiens, mais des pasteurs et des fidèles d'aujourd'hui.

Il semble qu'Irénée soit tout à fait en mesure d'aider les théologiens à refaire l'unité de la science sacrée en resserrant les liens devenus trop lâches entre l'exégèse, le dogme et la spiritualité. Sa vision historique du monde, sa conception de l'économie progressive du salut de l'humanité, sa doctrine de « récapitulation » universelle dans le Christ, en laquelle se trouve incluse la nouvelle Ève, Marie et l'Église, tout cela correspond aux orientations actuelles de la pensée chrétienne (cf J. I. Gonzalez Faus, *Creación y progreso en la teologia de san Ireneo*, Barcelone, 1968).

On sait enfin combien les laïcs recherchent une spiritualité purement chrétienne. Or telle est celle que leur présente Irénée : une spiritualité optimiste qui ne fuit pas le monde ni ne méprise les biens terrestres (*Adv. haer.* IV, 30, 1-4, p. 770-784), une spiritualité d'incarnation qui ne voit pas dans le corps un obstacle au salut, mais un chef-d'œuvre de l'art divin (V, 3, 2, p. 46-48), partie intégrante de l'homme spirituel et appelé à être, lui aussi, « réceptacle de la bonté divine et instrument de sa glorification » (IV, 11, 2, p. 501), une spiritualité large et universelle, parce que découlant directement de ce qui constitue la substance même de la révélation chrétienne, et de ce fait fraîche et jeune comme la foi vivante de l'Église « qui toujours, sous l'action de l'Esprit de Dieu, comme une liqueur de prix conservée dans un vase de bonne qualité, rajeunit et fait même rajeunir le vase qui la contient » (III, 24, 1, p. 398).

L. S. Thornton, *St. Irenaeus and contemporary Theology*, dans *Studia patristica* II, TU 64, 1957, p. 317-327. — V. Subilia, *L'attualità di Ireneo*, dans *Protestantesimo*, t. 15, Rome, 1960, p. 129.

Les bibliographies de J. Quasten (*Initiation aux Pères de l'Église*, t. 1, Paris, 1955, p. 329-360) et A. Benoît (*Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960, p. 257-262) ont été complétées ci-dessus pour les différentes parties. Malgré le grand nombre des travaux déjà publiés, la remarque faite par F. Sagnard en 1952 reste vraie : « L'étude approfondie de S. Irénée est encore à faire » (SC 34, p. 43, n. 1). Mais une contribution importante est apportée actuellement par A. Orbe, en attendant le commentaire de l'*Adversus haereses* projeté par les éditeurs des *Sources chrétiennes*. Un excellent exposé synthétique de la pensée d'Irénée se trouve dans les pages extrêmement denses de H. Urs von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, t. 2, Paris, 1968, p. 27-84, où l'on voit, comme dans le présent article, qu'il est impossible de « récapituler » en quelques pages ou colonnes toutes les richesses de la doctrine de saint Irénée.

Lucien Regnault.

3. IRÉNÉE DE SAINTE-CATHERINE, carme, † 1672. — Pierre Fichet, né à Blois, entra à Rennes au couvent des carmes de la réforme de Touraine; il y fit profession le 10 mars 1619. Dès 1629, ses supérieurs le chargèrent d'assurer la prédication dans le diocèse de Vannes. Il mourut à Orléans, le 14 octobre 1672. Irénée a laissé des œuvres écrites, pour la plupart, en français :

1) *La Vie et miracles de saint Ange de Jérusalem, martyr de l'Ordre des carmes* (Paris, 1651). — 2) *Vie du bienheureux Franc, siennois, convers carme*, Paris, 1651 ; traduction adaptée d'une *Vita* italienne de G. Lombardelli. — 3) *Entretiens ou conférences d'un voyageur avec un habitant d'Angers, touchant le culte des saintes images, et principalement de la Vierge* (Angers, 1657), ou quatre colloques, qui s'appuient sur des bases doctrinales solides. — 4) *La beauté du Carmel, qui contient les privilèges, les indulgences et les devoirs de la confrairie de Notre-Dame du Mont-Carmel* (Angers, 1663). — 5) *Mithologia sacro-profana, seu florilegium fabularum in classes et locos morales digestum : locis, sententiis, historiis, tum profanis cum sacris, ex puris fontibus Scripturae..*, La Flèche, 1666. L'auteur y fait preuve d'une grande connaissance de l'antiquité grecque et latine, et surtout de l'Écriture Sainte.

Hugues de Saint-François, *La Véritable idée d'un supérieur religieux, formée sur la vie et les conduites du vénérable frère Philippe Thibault..*, 2 vol., Angers, 1663-1665. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 195-196 (bibliographie).

Janine Roux.

IRIMBERT D'ADMONT, bénédictin, † 1177. — Issu probablement de la famille des comtes de Vemmigen et frère de Godefroid d'Admont (DS, t. 6, col. 548-549), Irimbert, entré lui aussi à l'abbaye d'Admont (Autriche), devint abbé de Michelsberg (Bamberg) en 1160, où l'avait envoyé l'évêque Eberhard de Bamberg en vue d'y introduire la réforme d'Hirsau. En 1172, il devint abbé d'Admont. Par ses œuvres bibliques et par sa forte personnalité, il fut un des principaux responsables du renom littéraire et spirituel de ce monastère de Styrie. Il exerça une influence positive sur les moniales voisines d'Admont, alors foyer de vie claustrale féminine réputé par son intensité (entre autres, grâce à sa recluserie). Leur goût de l'Écriture était caractéristique, et Irimbert, qui leur donnait conférences et entretiens de direction, notait à leur propos : « Valde quippe sunt litteratae et in scientia sacrae Scripturae mirabiliter exercitatae » (*De incendio monasterii sui..*, 14, éd. B. Pez, p. 460).

Irimbert est un représentant intéressant de la spiritualité biblique des cloîtres germaniques du 12e siècle et, en quelque sorte, un témoin de l'état intellectuel des moniales d'alors, puisque tout son enseignement leur était destiné. Ses œuvres sont une mosaïque de textes scripturaires, selon les critères exégétiques de l'époque. Même s'il dépend souvent de saint Jérôme et malgré ses longueurs, il présente quelques formules originales. On notera cette description de l'inspiration biblique : « Sanctis doctoribus in sancta Scriptura laborantibus cooperatur Christus per gratiam sancti Spiritus » (*In lib. Judicum* I, 26, éd. B. Pez, col. 159); ceci dépasse même le simple cadre de l'inspiration pour englober l'exégèse proprement dite. Irimbert mourut le 26 décembre 1177.

Œuvres d'Irimbert. — 1. *Commentariorum in librum Judicum libri* II, en 1150. Édition par le chartreux Sébastien Treger, dans B. Pez, *Thesaurus anecdotorum*

novissimus, t. 4, vol. 1, Augsbourg, 1723, col. 129-440, d'après les manuscrits d'Admont (17, 650 et 682). La conclusion de l'ouvrage (ch. 19), intitulée *Historia de concubina in duodecim partes secta*, est faite de notes de conférences prises en 1150 par la moniale Regilindis. — 2. *In libros Regum* I-IV, en 1151-1152, encore inédit (Admont, ms 16), sauf le fragment du commentaire du livre IV (14, 7), intitulé *De incendio monasterii sui, ac de vita et moribus virginum santimonialium Parthenonis Admuntensis Ord. S. Benedicti narratio* (éd. B. Pez, *Bibliotheca ascetica antiquo-nova*, t. 8, Ratisbonne, 1725, p. 453-464). Cet incendie est une invitation à une plus grande générosité; s'y ajoute l'éloge de la communauté des moniales. On y relève de nombreux détails suggestifs, notamment sur la rigidité de la clôture, la confession hebdomadaire (le samedi), la communion du dimanche (p. 460), et sur la direction spirituelle qu'elles recevaient des moines voisins.

3. *In* II *Regum*, inédit (Bologne, Univ. 2807, f. 1-226). — 4. *In libro Ruth*, éd. B. Pez, dans *Thesaurus..*, t. 4, vol. 1, col. 443-474 (d'après les mss 17, 650 et 682 d'Admont). — 5. *In Cantica canticorum*, même édition, t. 2, vol. 1, 1721, col. 369-424 (d'après les mss 530 et 682 d'Admont; anonyme). — 6. *Homélies*, perdues, semble-t-il (cf J. Wichner, *Das ehemalige Nonnenkloster zu Admont*, SMGBO, t. 2, 1881, p. 20). — 7. Le traité *De decem oneribus Isaiae*, que lui attribuait un manuscrit de Prüfening, appartient à Godefroid d'Admont (cf F. Stegmüller, *Repertorium biblicum*, n. 2603 et 5154, 1; DS, t. 7, col. 549).

J. Wichner, *Kloster Admont und seine Beziehungen zur Wissenschaft und zum Unterricht*, Admont, 1892, p. 15-21. — U. Berlière, art. *Admont*, DHGE, t. 1, 1912, col. 574-576. — B. Bauerreiss, *St. Georgen im Schwarzwald, ein Reformmittelpunkt Süd-ostdeutschlands im beginnenden 12. Jahrhundert*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens* (= SMGBO), t. 52, 1934, p. 51; LTK, t. 5, 1960, col. 750. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, n. 5150-5154. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vol., Paris, 1959-1964, *passim*.

Réginald GRÉGOIRE.

IRINGUS, bénédictin allemand du 12e siècle, est vraisemblablement l'auteur du *Dialogus inter cluniacensem monachum et cisterciensem*. Voir DS, t. 3, col. 851-853.

IRLANDE. — Dans cette étude, nous chercherons surtout à présenter un tableau des principales caractéristiques du catholicisme irlandais, tout en complétant ce qui a déjà été dit des œuvres spirituelles (auteurs secondaires, éditions des textes, bibliographie) à l'article sur la spiritualité ANGLAISE, ÉCOSSAISE ET IRLANDAISE (t. 1, col. 625-659) de F. Vernet.

1. *Des origines à la fin du 11e siècle.* — 2. *Du 12e siècle à la Réformation.* — 3. *De la Réformation à la liberté religieuse (1829).* — 4. *Aux 19e et 20e siècles.*

A. Bellesheim, *Geschichte der katholische Kirche in Irland*, 2e éd., 3 vol., Mayence, 1883-1891. — *The Course of Irish History*, éd. T. W. Moody et F. X. Martin, Cork, 1967. — *A History of irish Catholicism*, éd. P. J. Corish, parution en fascicules, 6 vol. prévus, Dublin, 1967 svv.

R.I. Best, *Bibliography of irish Philology and of irish printed Literature*, Dublin, 1913; *Bibliography of irish Philology and Manuscript Literature. Publications 1913-1941*, Dublin, 1942; rééd., 1969.

1. Des origines à la fin du 11e siècle. — F. Vernet (DS, t. 1, col. 626-629) a donné une esquisse du catholicisme irlandais des origines et de son influence sur l'Angleterre et l'Europe continentale. Soulignons simplement ici certains traits typiques de la christianisation de l'île et des formes de la vie chrétienne qui s'y développèrent très tôt, parce qu'ils ont durablement marqué les habitants.

Dans aucun autre pays catholique, probablement, l'évangélisateur n'a laissé des traces aussi profondes sur la spiritualité nationale que saint Patrice (ou Patrick † 461?) en Irlande. Or, le saint et ses compagnons de mission ont dès le début prêché la vie chrétienne selon le modèle de la Grande Bretagne et de la Gaule; Patrice souligne lui-même le grand nombre d'hommes et de femmes qui, de son vivant, acceptèrent la vie de moine et la virginité (*Epistola ad Coroticum* 12; *Confessio* 41; dans *Libri epistolarum sancti Patricii episcopi*, éd. L. Bieler, t. 1, Dublin, 1952, p. 97 et 81). Environ cent ans après la mort de Patrice, la vie régulière était si solidement implantée que l'organisation de l'Église d'Irlande reposait surtout sur les abbés des monastères et sur les moines faisant fonction de curés de paroisse. L'épiscopat n'eut qu'une influence médiocre jusqu'au 12e siècle, époque à laquelle la réforme ecclésiastique donna à l'Église irlandaise les mêmes structures administratives que celles du continent. Cette prédominance du monachisme dans la vie ecclésiale irlandaise s'explique en partie par la situation politico-sociale du pays : jusqu'au début des invasions scandinaves (fin du 8e siècle), il n'y a pas de ville et plus de cent petits états *(tuath)* morcellent l'île. Les monastères devenaient aisément le centre des régions. Quoi qu'il en soit, on doit constater une réelle et durable symbiose entre les moines et la population, entre la spiritualité monastique et la vie chrétienne du peuple.

1° On sait que l'un des traits caractéristiques du monachisme irlandais est le COMBAT ASCÉTIQUE, avec des pratiques parfois extraordinaires de pénitence. Il est souvent rapporté dans les vies des saints, en particulier celles de saint Patrice, qu'ils récitaient le psautier plongés dans l'eau froide. La prière accompagnait la pénitence et *vice versa*, comme le note Patrice (*Confessio* 16, éd. citée, p. 65). Or, les laïcs furent initiés par les moines à ces pratiques, comme on peut le constater dans les pénitentiels, ceux de Finnian et de Cummean par exemple (*The irish Penitentials*, éd. L. Bieler, Dublin, 1963, p. 74 svv, 108 svv). On peut noter la transposition, à l'usage des laïcs, d'une autre pratique monastique, la confession des fautes dans le cadre de la direction spirituelle (à propos de la règle de saint Colomban, cf DS, t. 3, col. 1075-1076). Si les moines irlandais n'ont pas apporté en Europe continentale la confession auriculaire fréquente, ils ont du moins grandement contribué à son expansion.

« Comme on nettoie le plancher chaque jour.., ainsi l'âme se nettoie par la confession quotidienne » (*Vita sancti Molua* 30, dans *Vitae sanctorum Hiberniae*, éd. C. Plummer, t. 2, Oxford, 1910). Un proverbe dit : « Homme sans confesseur, corps sans tête ». Prière (surtout les *psaumes*, qui sont alors la prière par excellence), jeûne et aumône sont les pénitences les plus fréquemment imposées aux laïcs, mais parfois aussi l'interdiction de l'acte conjugal aux époux.

L'hospitalité, autre pratique monastique, mais déjà très en honneur avant l'évangélisation, est aussi un

trait fréquemment souligné dans les règles, les vies des saints et la littérature. Ainsi Bède le vénérable note l'accueil chaleureux et généreux réservé par les irlandais aux anglais venant s'instruire chez eux (*Historia ecclesiastica gentis anglorum*, livre 3, ch. 27; C. Plummer, 2e éd., Oxford, 1961). Le même mot irlandais *féile* signifie à la fois hospitalité et générosité.

La *discipline* variait selon les monastères. Saint Colomban († 615; DS, t. 2, col. 1131-1134) était plus sévère que saint Colum Cille (ou Columba, abbé d'Iona, † 597; DHGE, t. 13, 1956, col. 342-345). Colomban lui-même décida que des usages différents seraient permis (*Sancti Columbani opera*, éd. G.S.M. Walker, coll. Scriptores latini Hiberniae 2, Dublin, 1957, p. 16), et au synode de Magh Ailbhe, vers 630, saint Fintán Munnu (DHGE, t. 17, 1968, col. 198-202) déclara : « Que chacun d'entre nous agisse selon ce qu'il croit et lui semble être juste » (*Acta sanctorum Hiberniae ex codice olim Salmanticensi*, éd. W. W. Heist, Bruxelles, 1955, col. 411). La persévérance dans la vie monastique était tenue en plus grande estime que l'uniformité des coutumes; d'où une capacité d'adaptation aux nombreux chemins qui peuvent conduire à Dieu selon les charismes personnels.

2° La spiritualité de l'ancienne Irlande était solidement fondée sur l'ÉCRITURE SAINTE. Peut-être est-ce une influence de saint Patrice, dont les textes sont un tissu de citations et d'allusions aux deux Testaments. Dès les premières œuvres écrites et jusqu'à la littérature irlandaise moderne, la Bible imprègne la culture. On doit faire une constatation analogue au sujet de l'art; en maints endroits du pays, s'élèvent de grandes croix, dont les plus anciennes remontent au 8e siècle, sur lesquelles sont sculptées les scènes majeures de l'histoire de la Rédemption, depuis le péché d'Adam jusqu'à la résurrection du Christ et au jugement dernier (comme à Mainistir Bhuithe et à Cluain Mac Nóis). Il en est de même pour les motifs ornementaux des objets liturgiques et de l'iconographie en général.

Dans les monastères, l'*Opus Dei* comportait l'étude, et d'abord celle de la Bible; être savant signifiait être versé dans l'Écriture. Cette connaissance, alliée à la sainteté, attirait les foules auprès des moines. Comme le disent les livres anciens, on entrait au monastère « ad Scripturam sanctam addiscendam, ...discendarum studio Scripturarum, ...legendarum gratia Scripturarum ».

L'*Exode* a exercé une influence profonde. On aimait se référer à Moïse, à la libération des hébreux, au passage de la Mer rouge (cf l'antiphonaire de Beannchar, 7e siècle; *Antiphonary of Bangor*, éd. F. Warren, 2 vol., Londres, 1893-1895). On comparait saint Patrice à Moïse. Dans sa *Vita*, saint Colman, fils de Luachan (7e s.), est comparé aux justes des deux Testaments et en particulier à Moïse : il est dit « le prince élu du peuple fidèle, passant la mer du baptême et du martyre rouge, ainsi que Moïse, fils d'Amran, passant la Mer rouge » (*Betha Colmáin maic Lúacháin*, éd. Kuno Meyer, Dublin, 1911).

Cette inspiration scripturaire joue pleinement dans une œuvre originale : le *Saltair na Rann* (« Psautier des quatrains », en 985; éd. W. Stokes, Oxford, 1883) raconte en cent cinquante poèmes l'histoire du monde depuis ses origines en suivant la Bible; il utilise aussi les évangiles apocryphes; y font suite d'autres poèmes pour demander pardon, sur le projet divin de la création, sur la fin du monde, la résurrection des morts et le jour du jugement.

3° Le sommet de la sainteté chrétienne étant conçu comme l'abandon de tout pour le nom du Christ, beaucoup d'irlandais entreprenaient une existence de PÈLERINAGE ou d'EXIL permanent. Peut-être est-ce saint Colum Cille qui en donna le premier l'exemple. L'exil parfait était conçu comme l'imitation à la fois concrète et spirituelle d'Abraham (voir une sorte de théologie de l'exil au début d'une *Vita* de Colum Cille, dans *Lives of Saints from the Book of Lismore*, Oxford, 1890).

Rome fut le pèlerinage le plus fréquenté. On sait que saint Patrice enseignait fortement le respect du successeur de Pierre; il serait le premier à avoir appelé « romains » les chrétiens (*Lettre à Coroticus* 2, 14); on lui attribue des sentences comme celles-ci : « Ecclesia scottorum, immo romanorum; ut christiani, ita ut romani sitis », « S'il survient des cas difficiles, qu'on les soumette au siège apostolique » (*Livre d'Ard Mhacha* 9a et 21b 2). On trouve un égal respect pour la papauté chez saint Colomban; il écrit au pape : « Toi, suis Pierre, et que toute l'Église te suive » (*Opera*, éd. citée, p. 56).

Les pèlerinages romains commencèrent au 6e siècle; les irlandais y recueillirent des reliques de martyrs, de la terre des tombeaux des saints Apôtres, qu'ils plaçaient dans leurs cimetières; dès 800, le mot *rómh* ou *ruamh*, qui vient de *roma*, a le sens de cimetière. Ils y puisèrent aussi un sens très romain de l'Église catholique qui semble être un trait important dans l'histoire du christianisme irlandais.

4° Le CULTE DES SAINTS, en particulier Pierre et Paul, les apôtres, Jean-Baptiste, l'archange Michel, et bien entendu les saints du pays, était très répandu et populaire. Dans leurs prières, en particulier dans les litanies, les irlandais aimaient à énumérer toutes les demandes possibles, adressées à Dieu ou à des saints protecteurs. On trouve déjà cette manière dans les *Lorica*, forme ancienne de la litanie (cf *Irish Litanies*, éd. C. Plummer, Londres, 1925). L'intercession pour les morts, et même pour ceux pour qui personne ne prie, reste très répandue jusqu'à nos jours. Il est possible que l'Irlande soit à l'origine de la fête de la Toussaint (cf J. Hennig, *Old Ireland and her Liturgy*, dans *Old Ireland*, éd. R. MacNally, Dublin, 1965, p. 60-89).

Nous insistons sur la *dévotion à la Vierge Marie*; elle apparaît déjà bien établie au 8e siècle. On a peu de documents antérieurs, d'ailleurs sur quelque sujet que ce soit. En 1953, on découvrit dans un manuscrit du 17e siècle quelques poèmes du 8e siècle en irlandais (*The Poems of Blathmac*, éd. et trad. anglaise par James Carney, Dublin, 1964). Ces poèmes honorent l'humanité du Christ, mais on y trouve maints détails sur la dévotion mariale; ainsi, l'intimité délicate entre Marie et son Fils qui apparaissent toujours ensemble; le Christ est appelé *Mac Muire*, « Fils de Marie »; le premier poème est une consolation adressée à la Vierge sur la mort de Jésus qui a les accents du *Stabat Mater*, composé cinq siècles plus tard. Le *Magnificat* était chanté tous les jours au monastère de Tamhlacht. D'anciens poèmes soulignent la maternité de Marie avec des images et symboles qui semblent provenir des auteurs orientaux; ainsi le « Tu es le vaisseau où se trouve la Manne » a un parallèle chez saint Éphrem (voir Brian Ó Cuív, dans *Studies*, t. 44, Dublin, 1955, p. 205; cf *The Poems of Blathmac*, cité *supra*, p. 56, vers 653-654); l'influence orientale en Irlande serait donc plus ancienne qu'on ne le pense généralement.

On trouve aussi développé le thème d'Ève et de Marie, avec leur rôle respectif dans la chute originelle et dans notre salut.

5° Influence de l'Orient et de l'Espagne. — Nous venons d'évoquer l'influence de l'Orient chrétien sur le christianisme irlandais des origines. Cette influence peut être décelée dans l'art (en particulier, l'utilisation de modèles coptes) comme dans la conception du combat ascétique. En ce domaine, c'est Jean Cassien qui a été le relais entre le monachisme de Syrie, d'Égypte et de Palestine, et celui d'Irlande. Dans la *Règle* et le *Code* de saint Colomban, on relève une vingtaine de citations de Cassien.

D'autre part, on a démontré récemment l'importance de l'influence espagnole.

« Il est vraisemblable que les œuvres de certains écrivains de l'Orient, tel Théodore de Mopsueste, après avoir été traduites en Afrique au 6e siècle, sont arrivées en Irlande par l'Espagne » (J. N. Hillgarth, *Old Ireland and visigothic Spain*, dans *Old Ireland*, cité plus haut, p. 200-227; ici, p. 211).

Le relais espagnol est à peu près certain en ce qui concerne les *Disticha Catonis* et le *Libellus ad Gregoriam* d'Arnobe le jeune, un fragment d'une œuvre perdue de Lactance. Voir du même auteur, *The East, visigothic Spain and the Irish*, dans *Studia patristica* 4, TU 79, Berlin, 1961, p. 441-456; *Visigothic Spain and Early christian Ireland*, dans *Proceedings of the royal irish Academy*, t. 62, Dublin, 1962, p. 167-194.

On a suggéré que le triple martyre rouge, vert et blanc qui est mentionné dans le plus ancien texte irlandais que nous possédons, l'Homélie dite de Cambrai (dans *Thesaurus palaeohibernicus*, éd. W. Stokes et J. Strachan, t. 2, Oxford, 1903, p. 244-247), serait dû aussi à une influence de l'Orient. Le martyre rouge, c'est « souffrir la peine de la croix ou la perte de la vie pour l'amour du Christ »; le martyre blanc, c'est « se séparer pour l'amour de Dieu de tout ce qu'on aime, quelle que soit la souffrance ou le manque qui en découlera » (*op. cit.*, p. 247). La *Règle* dite de Colum Cille, au 9e siècle, recommande à l'anachorète de garder « un esprit fort et constant de martyre blanc ».

L'Espagne n'a pas été qu'un relais entre l'Orient et l'Irlande; elle a aussi exercé une influence propre. Hillgarth, dans les études citées plus haut, remarque la présence précoce en Irlande d'une collection d'extraits d'Isidore de Séville, des œuvres d'Eugène et de Julien de Tolède et de certains écrits priscillianistes. Dès le 7e siècle, les œuvres d'Isidore de Séville † 636 étaient répandues en Irlande, si l'on en juge d'après les manuscrits. On peut se demander si certaines affinités entre cet auteur et l'âme irlandaise n'ont pas favorisé cette diffusion; nous pensons, par exemple, au goût du merveilleux et à l'attrait pour la mystique des nombres, dont témoignent les productions irlandaises comme le *De mirabilibus sacrae Scripturae* (vers 655) ou le *Liber monstrorum de diversis generibus* (8e siècle).

L'influence espagnole se discerne aussi dans l'épigraphie. Sur une croix du 7e siècle, à Fathain Mura, dans le nord de l'île, on trouve cette inscription : « Gloire et honneur au Père... », doxologie sanctionnée par le 4e concile de Tolède de 633. La même doxologie doit servir de conclusion à chaque psaume, d'après un canon de la fin du 8e siècle (cf *Ériu*, t. 19, 1962, p. 47-72).

6° Les Céli Dé. — Le 8e siècle est marqué par quelque déclin de la vie religieuse. A la fin de ce siècle, l'île est envahie par les scandinaves, qui maintiendront une certaine domination jusqu'à leur défaite, à Clontarf en 1014. Cette période de l'histoire irlandaise voit une progressive transformation de la vie sociale. La vie chrétienne est marquée par l'apparition des *Céli Dé*, c'est-à-dire « les hommes liges de Dieu » qui se liaient par serment à Dieu pour le servir. Ces « moines », parfois ermites, augmentèrent beaucoup en nombre au 9e siècle et assurèrent un véritable renouveau chrétien en Irlande. Saint Mael Ruain † 792, qui fonda l'abbaye de Tamhlacht près de Dublin, présida un congrès des Céli Dé; nous gardons ses instructions. Comme bien d'autres, il pratiquait d'anciennes coutumes pénitentielles tombées en désuétude : se faire flageller par autrui, prier la nuit dans l'eau ou les bras en croix *(croisfhighil)*. Il défendit aux moines de quitter le pays pour pèleriner, jugeant qu'agir ainsi « revenait à renier Patrice dans le ciel et la religion en Irlande » (E. J. Gwynn et W. J. Purton, *The Monastery of Tallaght*, coll. Proceedings of the Royal irish Academy, t. 29, Dublin, 1911).

C'est alors que furent codifiées maintes règles monastiques, même lorsqu'elles utilisaient des textes de fondateurs plus anciens; c'est le cas des *Règles* dites de Comhghall († vers 601) et de Colum Cille. On y retrouve les instructions de saint Mael Ruain, auxquelles nous venons de faire allusion, et d'autres Céli Dé, comme Duibhlitir de Fionnghlas † 796 et Mael Díthruibh † 840.

Le moine doit remplir les devoirs de l'*Opus Dei*, chanter le psautier chaque jour, faire des prostrations, prier, travailler de ses mains, étudier l'Écriture; il évitera les femmes, s'écartera du monde, vivra pauvrement tout en pratiquant l'aumône et en visitant les malades (selon *Mt.* 25, 31-46). Ces instructions doivent être pratiquées avec modération (« Avance d'un pas chaque jour... »), constance (« Ne fais pas un feu de fougères ») et surtout amour : que « l'amour règle la piété » (*Règle de Comhghall*, n. 19, 4, 9; éd. J. Strachan, dans *Ériu*, t. 1, 1904, p. 191-208; t. 2, p. 58-59).

« Nus à la suite du Christ et des évangélistes. Pardonner à chacun de tout cœur. Prier toujours pour ceux qui vous gênent » (*Règle de Colum Cille*, éd. Haddan et Stubbs, dans *Councils and ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland*, t. 1, Oxford, 1869, p. 119-121).

Le renouvellement spirituel des Céli Dé est à l'origine d'une efflorescence remarquable de la poésie religieuse. L'un d'eux, le moine Oengus, est l'auteur d'une sorte de calendrier de quelque 700 quatrains, dont 365 sont consacrés aux saints du jour, irlandais ou étrangers (composé vers 800, *Félire Oengusso*, éd. W. Stokes, Londres, 1905). Aux 9e et 10e siècles, le renouveau spirituel des Céli Dé fut contrarié par l'emprise du « monde » sur nombre de monastères.

On ne manque pourtant pas de témoignages d'une vie spirituelle solide, en particulier dans les poèmes d'inspiration religieuse de cette époque; alors les auteurs écrivent plus volontiers dans leur langue maternelle qu'en latin, et c'est pourquoi leur production présente l'intérêt tout à fait particulier de nous mettre davantage en contact avec le fond d'inspiration et les goûts proprement irlandais. Ainsi la *Tenga Bhithnua* (éd. W. Stokes, dans *Ériu*, t. 2, 1905, p. 96-162), qui se fonde peut-être sur un texte latin inconnu, est un sermon présenté sous la forme d'une vision *(Fis)*. Cette forme, chère aux irlandais, présente la possibilité de mêler Écriture sainte, apocryphes, tradition de la

culture latine et symbolisme poétique. La *Vision de Fursa* inaugure ce genre littéraire en Europe. Celle d'Adamnán (éd. E. Windisch, dans *Irische Texte*, Leipzig, 1880, p. 165-196) fut composée au 10e siècle. On retrouve un genre aussi mélangé et merveilleux dans les *Imramha*, récits de voyage en mer, qui sont souvent des paraboles au sens spirituel. Le plus célèbre est la *Navigatio Brendani* (éd. C. Selmer, Indiana, 1959) écrite en latin au plus tard au 10e siècle; elle a peut-être été composée par un irlandais sur le continent. De la même époque date le *Saltair na Rann*, dont nous avons déjà parlé.

Au 11e siècle, la défaite des scandinaves permet aux diocèses et aux monastères une plus grande autonomie politique. Les arts religieux se développent, en particulier le travail du métal. Si on compile alors le *Liber hymnorum* (éd. J. H. Bernard et R. Atkinson, 2 vol., Londres, 1897-1898), recueil d'hymnes latines dont une partie provient d'auteurs irlandais, nous retrouvons quelques sermons en langue du pays, qui utilisent des textes latins, sur la Passion du Christ et des martyrs, et qui datent pour la plupart du milieu du 12e siècle (*The Passions and Homilies from the Leabhar Breac*, éd. R. Atkinson, Dublin, 1887), et des poèmes, comme ceux du moine Mael Isa Ó Brolchán † 1086.

1) *Généralités.* — J. F. Kenney, *The Sources for the early History of Ireland*, t. 1 *Ecclesiastical*, New York, 1929; rééd., Dublin, 1966. — M. P. Sheehy, *Pontificia hibernica: Mediaeval Chancery Documents concerning Ireland, 640-1261*, 2 vol., Dublin, 1962-1965.

Outre les articles consacrés à l'Irlande ancienne dans les grands dictionnaires (vg H. Leclercq, DACL, t. 7, 1927, col. 1461-1552) : E. O'Curry, *On the Manners and Customs of the Ancient Irish*, Dublin, 1873; *Lectures on the Manuscript Materials of Ancient irish History*, Dublin, 1878. — L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911; trad. augmentée, Londres, 1932. — W. Delius, *Geschichte der irischen Kirche von ihren Anfangen bis zum 12. Jahrhundert*, Munich-Bâle, 1954. — *Early irish Society*, édité par M. Dillon, Dublin, 1954. — F. Shaw, *Early irish Spirituality*, dans *Studies*, t. 52, 1963, p. 180-198. — K. Hughes, *The Church in early irish Society*, Londres, 1966. — M. et L. de Paor, *Early christian Ireland*, Londres, 1967. — D. Ó Floinn, *The integral irish Tradition*, Dublin, 1968. — E. Mac Neill, *Phases of irish History*, Dublin, 1968.

2) *Les saints.* — L. Bieler, *The Life and Legend of St. Patrick*, Dublin, 1949; *Libri epistolarum sancti Patricii*, 2 vol., Dublin, 1952; trad. anglaise, *The Works of St. Patrick*, coll. Ancient Christian Writers, Westminster, Maryland, 1953. — *St. Patrick*, éd. par J. Ryan, Dublin, 1958. — L. Mac Philibin, *Mise Pádraig*, Dublin, 1961. — E. Mac Neill, *St. Patrick*, Dublin, 1964. — Consulter la revue *Seanchas Ardmhacha*, 1961-1962 *The Patrician Year* (articles importants et bibliographie). — Sur l'influence possible des *Confessions* d'Augustin sur la *Confessio* de Patrick, cf P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 211-213.

Cogitosus, *Vita sanctae Brigidae*, PL 72, 775-790. — A. Curtayne, *S. Brigid of Ireland*, Dublin, 1955. — D.D.C. Pochin Mould, *Saint Brigid*, Dublin, 1964.

Jonas de Bobbio, *Vita S. Columbani*, éd. B. Krusch, MGH, *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 4, Hanovre, 1902, p. 64-108. — Sur la vie de S. Colum Cille, éd. par A. O'Kelleher et G. Schoepperle, *infra*, col. 1981. — M.-M. Dubois, *Saint Colomban*, Paris, 1950. — *Mélanges colombaniens*, éd. par M.-M. Dubois, Paris, 1950. — *Sancti Columbani opera*, coll. Scriptores latini Hiberniae 2, éd. G.S.M. Walker, Dublin, 1957. — J. Laporte, *Le pénitentiel de S. Colomban, introd. et texte*, Tournai, 1958. — A. O. et M. O. Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, Édimbourg, 1961. — F. Mac Manus, *St. Columban*, Dublin, 1963. — DS, art. France, t. 5, col. 815-819, et Italie, t. 7, col. 2168-2169.

J. Colgan, *Acta sanctorum... Hiberniae..*, Louvain, 1647; Dublin, 1948. — F. Ó Briain, *The Hagiography of Leinster*, dans *Féil-sgribhinn Eóin mhic Néill*, éd. par J. Ryan, Dublin, 1940, p. 454-464. — *Catalogus sanctorum Hiberniae*, éd. et commentaire par F. Grosjean, dans *Analecta bollandiana*, t. 73, 1955, p. 197-213, 289-322. — A. Gwynn, *Notre-Dame, Reine d'Irlande*, dans *Maria*, éd. par H. du Manoir, t. 4, Paris, 1956, p. 579-590. — D.D.C. Pochin Mould, *The celtic Saints. Our Heritage*, Dublin, 1956; *The irish Saints*, Dublin, 1964. — N. K. Chadwick, *The Age of the Saints in the early celtic Church*, Oxford, 1963.

3) *Monachisme.* — J. Ryan, *Irish Monasticism*, Dublin, 1931. — *The irish Way*, éd. par F. Sheed, Londres, 1932. — R. Flower, *The irish Tradition*, Oxford, 1947. — G. Schreiber, *Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum*, Cologne-Oplanden, 1956. — *Le miracle irlandais*, édité par Daniel-Rops, Paris, 1956; trad., *The Miracle of Ireland*, Dublin, 1959. — B. Bischoff et F. Masai, *Il monachesimo irlandese nei suoi rapporti col continente*, dans *Il Monachesimo nell' alto medioevo*, Spolète, 1957, p. 121-184. — P. Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Paris, 1958, p. 156-182, 184-185, 201-207 (bibliographies). — M. Archdall, *Monasticon hibernicum*, Londres, 1786; Dublin, 1963. — *Irish Monks in the Golden Age*, éd. J. Ryan, Dublin, 1963. — B. Lehane, *The Quest of three Abbots. Pioneers of Ireland's Golden Age*, Londres, 1968; à lire avec discernement.

4) *Poésie et art.* — *Giraldi Cambrensis opera*, coll. Rerum britannicarum medii aevi scriptores, éd. J. S. Brewer, 5 vol., Londres, 1861-1867. — C. S. Boswell, *An irish Precursor of Dante*, Londres, 1908. — *The Writings of Bishop Patrick, 1074-1084*, coll. Scriptores latini Hiberniae 1, Dublin, 1955.

K. Meyer, *Selections from ancient irish Poetry*, trad. anglaise, Londres, 1959. — J. Carney, *Early irish Poetry*, Cork, 1965; *Medieval irish Lyrics*, Dublin, 1967. — F. O'Connor, *The Backward Look*, Londres, 1967.

F. Henry, *L'art irlandais*, 3 vol., Paris, 1963-1964; trad. angl., *Irish Art*, 3 vol., Londres, 1965-1970.

5) *Études diverses.* — F. Warren, *The Liturgy and Ritual of the celtic Church*, Oxford, 1881; éd. *The Antiphonary of Bangor*, 2 vol., Londres, 1893-1895. — J. C. Mac Naught, *The celtic Church and the See of Peter*, Oxford, 1927. — E. J. Gwynn, *The Teaching of Máelruain*, dans *Hermathena*, Supplément, t. 2, Dublin, 1927. — T. Concannon, *The Blessed Eucharist in irish History*, Dublin, 1932. — R. Flower, *The two Eyes of Ireland. Religion and Learning in Ireland in the Eighth and Ninth Centuries*, dans *The Church of Ireland*, éd. par W. Bell et N. D. Emerson, Dublin, 1932, p. 66-75. — A. Wilmart, *Catéchèses celtiques: Reg. lat. 49*, coll. Studi e Testi 59, Cité du Vatican, 1933, p. 29-112.

K. Hughes, *On an irish Litany of Pilgrim Saints compiled c. 800*, dans *Analecta bollandiana*, t. 67, 1959, p. 305-331; *The Changing theory and Practice of irish Pilgrimage*, dans *Journal of ecclesiastical History*, t. 11, 1960, p. 143-151. — J. Ryan, *The Early irish Church and the See of Peter*, dans *Medieval Studies presented to Aubrey Gwynn*, Dublin, 1961, p. 3-18. — G. Murphy, *Eleventh or Twelfth Century irish Doctrine concerning the Real Presence*, *ibidem*, p. 19-28. — L. Bieler, *Irland, Wegbereiter des Mittelalters*, Olten, 1961; trad. angl., Londres, 1963. — M. P. Sheehy, *Ireland and the Holy See*, dans *Irish ecclesiastical Record*, t. 97, 1962, p. 1-23. — W. Godel, *Irisches Beten in frühen Mittelalter*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 85, 1963, p. 261-321 et 389-439. — R. Kottje, *Studien zum Einfluss des Alten Testaments auf Recht und Liturgie des frühen Mittelalters (6.-8. Jahrhundert)*, Bonn, 1964. — B. Bischoff, *Mittelalterliche Studien: Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, 2 vol., Stuttgart, 1966-1967.

2. **Du 12e siècle à la Réformation.** — Le 12e siècle marque un tournant dans l'histoire de l'Irlande pour plusieurs raisons. Sur le plan politique et social, l'influence du pouvoir anglais progresse à partir du

règne d'Henri II Plantagenet et elle s'affermira sous les Tudor. Sur le plan ecclésial, l'ancienne organisation de l'Église d'Irlande est remaniée et modelée sur celle du continent; au synode de Kells (1152), le territoire est réparti en quatre sièges métropolitains et un certain nombre d'évêchés qui reçoivent l'autorité effective; le concile de Cashel complète en 1172 cette réorganisation dans le domaine disciplinaire. D'autre part, le 12e siècle est un siècle de déclin pour le monachisme d'inspiration et de caractère nettement irlandais; apparaissent alors dans l'île des formes monastiques continentales. C'est en 1142 que les cisterciens arrivent de Clairvaux à la demande de saint Mael Mhaedhóg (Malachie) Ua Morgair, archevêque d'Ard Mhacha (Armagh). Ce saint réformateur mourut à Clairvaux, alors qu'il faisait route vers Rome; saint Bernard a écrit sa biographie (PL 182, 1073-1118; *Life of St. Malachy of Armagh*, Londres, 1920).

Les cisterciens, dont le genre de vie répondait assez bien à l'austérité traditionnelle du pays, reçurent bon accueil. D'autres ordres les suivirent, en particulier dominicains et franciscains. Mais le mélange d'irlandais et d'anglo-normands dans les monastères provoqua nombre de désunions et de querelles. Le même phénomène se produisait aussi dans les évêchés dont les titulaires étaient d'origine anglaise.

1° L'occidentalisation des structures ecclésiales et l'arrivée de moines du continent favorisèrent la diffusion de la LITTÉRATURE SPIRITUELLE de l'Europe continentale. Certes, c'est à cette époque que sont rédigés dans les monastères les grands manuscrits qui nous conservent les sources religieuses et profanes de l'ancienne Irlande; comme dit l'un d'eux, le *Leabhar Gabhála* (Livre des invasions, 12e siècle), « bien que la foi soit venue, les arts (science et poésie locales) ne furent pas mis à l'écart, car ils sont bons ». On peut reconnaître dans cette largeur d'esprit, la pensée de saint Colomban et, avant lui, de saint Patrice. Quoi qu'il en soit, les moines ont contribué à conserver la vieille littérature païenne.

Dans le domaine proprement spirituel, les manuscrits, surtout abondants au 15e siècle, permettent de connaître les ouvrages les plus fréquemment traduits en irlandais. Le plus répandu est le pseudo-Bonaventure, *Meditationes vitae Christi* (*Smaointe Beatha Chriost*, éd. Cainneach Ó Maonaigh, Dublin, 1944). L'influence de cette œuvre fut profonde; on en relève les traces jusque dans les prières populaires (*ibid.*, p. XIX-XXIV). On conserve des versions irlandaises du *Liber de passione Christi* et du *Dialogus de passione Christi*, de Denys le chartreux † 1471 (éd. R. A. Q. Skerrett, dans *Celtica*, t. 6, 1963, p. 82-117; t. 7, 1966, p. 162-187), une *Vita rhythmica beatae Mariae virginis* (un seul ms complet, daté du 15e siècle) dont la quarantaine de manuscrits partiels que nous possédons conservent ce qui a trait à la vie de la Vierge après la résurrection du Christ.

Autres textes traduits : *Instructio pie vivendi* (éd. J. Mac Kechnie, 2 vol., Londres, 1934-1950); *Stimulus amoris*, pseudo-Bonaventure, de Jacques de Milan; *De contemptu mundi* d'Innocent III (éd. J. Geary, Washington, 1931); *Speculum peccatoris*, pseudo-Augustin; *Charter of Peace* (original en moyen anglais; éd. G. Mac Niocaill, dans *Éigse*, t. 8, 1956, p. 204-221); *De spiritu Guidonis* de Jean Gobi le jeune (cf DS, t. 6, col. 543); un *Descensus Christi in inferos* (inspiré de l'évangile de Nicodème et qui semble tiré de l'ouvrage anglais *The Harrowing of Hell*, éd. J. E. Caerwyn Williams, dans *Études celtiques*, t. 9, 1960, p. 44-78); *Liber scintillarum* de Defensor de Ligugé (cf DS, t. 3, col. 88-90).

Il existe de même toute une littérature manuscrite qui traduit des textes continentaux sur les sacrements, des prières (vg le *Liber Flavus Fergusiorum*, ms du 15e siècle), des *Vitae sanctorum* et des recueils d'*exempla*. S'il n'existe pas de traduction intégrale de la *Legenda aurea* de Jacques de Voragine, nous en avons de partielles et bien des traits de cet ouvrage célèbre se retrouvent dans l'hagiographie populaire.

2° Pendant le moyen âge finissant, l'Irlande n'a produit aucun grand ouvrage spirituel. Cependant les œuvres des POÈTES contiennent une abondante nourriture spirituelle. Durant environ quatre siècles (1200-1600), les poètes d'Irlande et d'Écosse se servirent rigoureusement de la même métrique et employèrent la même langue classique, de telle sorte qu'il est actuellement difficile de préciser, au simple vu des textes, l'époque où ils furent écrits. Ces poètes souvent anonymes étaient généralement des laïcs, mais certains entrèrent en religion. Ils utilisèrent largement les vies des saints et les *exempla*. Beaucoup de poèmes concernent la Vierge Marie et, comme à l'époque précédente, Ève lui sert souvent d'antithèse. Ils aiment souligner le lien de parenté qui unit la Vierge ou le Christ avec l'homme et ils adoptent volontiers le ton affectueux et la louange. Ici leurs images poétiques trouvaient libre carrière; la Vierge est dite « Chaleur de l'âme qui a froid », « Herbe médicinale de nos blessures », etc.

3° Dans les HYMNES et les PRIÈRES de cette époque, comme dans les prières encore en usage, il est souvent fait allusion à la Sainte Trinité; c'est un dicton que sa perfection est moindre que sa miséricorde. Saint Michel est l'archange le plus souvent mentionné; les poètes l'appellent l'intendant des âmes, qui pèse les péchés; on retrouve ce thème oriental sur les sculptures des hautes croix, comme aussi celui du jugement dernier auquel il est lié. Parmi les scènes de la vie du Christ évoquées par les poètes, l'incarnation, l'enfance, la Cène, la Passion et la Résurrection, la libération des âmes des justes, sont les plus fréquentes; en revanche, les scènes de la vie publique, sauf l'épisode de Marie-Madeleine, sont peu mentionnées. Les thèmes favoris sont le péché, la pénitence, les vertus du Saint-Sacrement, le diable et le Monde.

4° Il n'existe pas, à notre connaissance, de traduction irlandaise de l'Écriture sainte qu'on puisse dater de cette époque. Les textes latins devaient donc être surtout accessibles aux clercs et aux moines. La connaissance de l'histoire du salut parvenait au peuple chrétien par l'iconographie et par la tradition orale. Mais clercs et moines se sont servis dans la prédication des traductions d'ouvrages d'instruction chrétienne venant du continent et d'œuvres spirituelles comme les *Meditationes vitae Christi*.

La foi du peuple reste vigoureuse et fidèle aux vieilles traditions, comme la pratique du pèlerinage, de l'hospitalité et des pénitences; la fidélité au pape se renforça du fait que son pouvoir comme père de la chrétienté dominait l'autorité anglaise. Mais apparaissent en Irlande comme sur le continent des signes d'affaissement dès le 14e siècle et surtout au 15e : querelles entre clercs et moines, concubinages, avidité des bénéfices ecclésiastiques, interventions laïques dans l'administration des diocèses, pillage des biens d'Église, etc. Parallèlement, des essais de réforme peuvent être

relevés au 15e siècle chez les augustins, les franciscains et les dominicains. Mais aucune œuvre spirituelle notable n'apparaît; on peut seulement signaler au début du 16e siècle une vie de saint Colum Cille (*Beatha Choluim Chille*; éd. A. O'Kelleher et G. Schoepperle, Urbana, 1918) écrite par Manus Ó Domhnaill, un des princes d'Irlande; elle est fondée sur la *Vita sancti Columbae* de saint Adamnán et sur les traditions plus ou moins légendaires; l'ouvrage témoigne davantage de la foi populaire que du sens historique; il contient de nombreux poèmes.

1) *Généralités.* — St. J. D. Seymour, *St. Patrick's Purgatory. A mediaeval Pilgrimage in Ireland*, Dundalk, 1918; *The medieval Church*, dans W. Alison Phillips, *History of the Church of Ireland* (anglican), t. 2, Londres, 1934, p. 134-140. — A. Gwynn, *The medieval Province of Armagh, 1470-1545*, Dundalk, 1946; *The Church in the Fifteenth Century*, coll. Proceedings of the irish catholic historical Committee, Dublin, 1956, p. 1-16. — A. Gwynn et D. F. Gleeson, *A History of the Diocese of Killaloe*, Dublin, 1962. — R. Flower, *Ireland and medieval Europe*, dans *The irish Tradition*, Oxford, 1966, p. 107-141. — C. Mooney, *The Church in gaelic Ireland: Thirteenth to Fifteenth Century*, Dublin, 1969.

2) *Ordres religieux.* — *a*) Cisterciens : C. Conway, *Decline and attempted Reform of the irish Cistercians, 1445-1531*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 18, 1956, p. 290-305; t. 19, 1957, p. 146-162, 371-384. — G. Mac Niocaill, *Na Manaigh Liatha in Éirinn, 1142-1600*, Dublin, 1959. — H. V. Beuer-Szlechter, *Les débuts de l'art cistercien en Irlande*, dans *Cîteaux*, t. 21, 1970, p. 201-218.

b) Augustins : F. X. Martin, *The irish Augustinian Reform Movement in the Fifteenth Century*, dans *Medieval Studies presented to A. Gwynn*, p. 230-264, cité *supra*.

c) Franciscains : E. B. Fitzmaurice et A. G. Little, *Materials for the History of the franciscan Province of Ireland*, Manchester, 1920 (réimp., Farnborough, 1966). — L. Wadding, *Annales Minorum*, rééd. A. Chiappini, Quaracchi, 1931 svv. — C. Mooney, *Devotional Literature of the irish Franciscans, 1224-1950*, Dublin, 1952.

d) Dominicains : Thomas de Burgo, *Hibernia dominicana*, Cologne, 1762. — D.D.C. Pochin Mould, *The Irish Dominicans*, Dublin, 1957.

3) *Homélies.* — G. W. Hoey, *Passio Christi. An irish Homily...* (traduction anglaise), dans *Catholic University Bulletin*, t. 17, 1911, p. 459-471, 558-567. — J. A. Gearya édité et traduit trois homélies irlandaises sur la pauvreté, la confession et l'Eucharistie (*ibidem*, t. 18, 1912, p. 266-279, 344-366, 460-475).

4) *Poètes.* — Voir les éditions de L. McKenna : *Dánta do chum Aonghus Fionn Ó Dálaigh*, Dublin, 1919; *Dán Dé. The Poems of Donnchadh Mór Ó Dálaigh and the religious Poems in the Duanaire of the Yellow Book of Lecan*, Dublin, 1922; *Philip Bocht Ó Huiginn*, Dublin, 1931; *Dioghluim Dána*, Dublin, 1938 (1969); *Aithdioghluim Dána. A Miscellany of irish bardic Poetry..*, 2 vol., Dublin, 1939-1940. — J. E. Murphy, *Religious Mind of the irish Bards*, dans *Féil-sgribhinn Eóin mhic Néill* (Mélanges E. Mac Neill), Dublin, 1940, p. 82-86.

3. De la Réformation à la liberté religieuse (1829).

— A partir du règne d'Henri VIII (Ordonnances de 1534), la couronne anglaise renforce sa politique d'anglicanisation de l'Irlande par l'installation progressive du schisme anglican. Si la partie anglaise du haut clergé et de la grande noblesse seconde cette tentative, le peuple n'y cède pas; au contraire, on peut dire que sa fidélité au catholicisme et son refus de la domination étrangère se renforcent mutuellement. Ce n'est que dans la région de Dublin, le *Pale*, en partie peuplée de colons anglais, que l'anglicanisme pourra s'implanter.

Pendant trois siècles, la foi catholique sera soumise, sinon à une constante persécution, du moins aux pressions, aux vexations, aux entraves et à une législation hostile. C'est ainsi, par exemple, que l'impression de livres en langue irlandaise sera longtemps prohibée. Le catholique qui reste sur sa terre se réfugie donc dans la fidélité aux vieilles traditions, et cela d'autant plus nettement que l'accès à la culture chrétienne pour la formation des prêtres et des religieux devient difficile. La pauvreté croissante de la très grande majorité des catholiques est un autre trait à noter : le catholicisme fut et demeura jusqu'au 20e siècle la religion d'un peuple pauvre; ceci explique en partie la rareté des ouvrages spirituels provenant d'Irlande et aussi les caractéristiques de la vie chrétienne dans ce pays.

1° Littérature spirituelle. — Nombre d'irlandais, y compris des clercs et des religieux, émigrèrent sur le continent. Ils y fondèrent des collèges et des maisons de formation d'où sortirent des apôtres qui retournèrent dans leur pays natal. Ces maisons irlandaises sur le continent imprimèrent des livres (surtout des catéchismes, de l'apologétique, des livres de prières), généralement traduits ou adaptés d'ouvrages continentaux. Ainsi T. Stapleton † 1598 prépare un abrégé en latin et en irlandais de la *Dichiarazione più copiosa della doctrina christiana* de Robert Bellarmin (*Catechismus seu Doctrina christiana latino-hibernica per modum dialogi*, Bruxelles, 1639; Dublin, 1945). Le collège Saint-Antoine de Louvain, fondé par les franciscains irlandais en 1606, fut un centre important de diffusion des livres. Une fois parvenus en Irlande, ceux-ci étaient recopiés, comme en témoignent les nombreux manuscrits qui ont été conservés. Voir Ch. MacNeill, *Publications of irish interest published by irish Authors on the Continent of Europe prior to the Eighteenth Century*, Dublin, 1930.

Mais les clercs irlandais firent aussi œuvre originale : le franciscain Aodh Mac Aingil, archevêque d'Armagh, compose un *Scáthán Shacraiminte na hAithridhe* (Miroir du sacrement de pénitence, Louvain, 1618; Dublin, 1952), où la doctrine et la spiritualité, le culte des traditions et l'esprit national se mêlent étroitement. Un autre franciscain, Antoine Gearnon, publie un *Parrthas an Anma* (Paradis de l'âme, Louvain, 1645; Dublin, 1953), sorte de manuel du chrétien qui nous livre des renseignements intéressants sur les pratiques de piété journalières proposées aux simples fidèles (par exemple, le lever à minuit pour prier une heure ou une demi-heure, ch. 8; cf le rapport de 1579 envoyé à Rome, dans *Archivum hibernicum*, t. 5, 1916, p. 17-19).

Mais les auteurs originaux irlandais les plus importants ont déjà été signalés par F. Vernet dans son article sur la *spiritualité anglaise* (DS, t. 1) : le capucin François *Nugent* † 1635 (col. 645; cf aussi t. 5, col. 1383), les franciscains Antoine *Hickey* † 1641 et Luc *Wadding* † 1657 *(ibidem)*, et les jésuites Guillaume *Bathe* † 1614, Paul *Sherlock* † 1646 (col. 646) et Michel *Wadding* ou *Godinez* † 1644 (DS, t. 6, col. 565-570).

On peut aussi citer les livres du prêtre Séathrún Céitinn (1570-1650) qui ont laissé une marque durable sur la littérature et la spiritualité irlandaises : *Foras Feasa ar Éirinn* (Histoire de l'Irlande; éd. D. Comyn et P. S. Dinneen, 4 vol., Londres, 1902-1914) est une défense des traditions populaires et chrétiennes du pays, et des légendes hagiographiques. *Eochair-Sgiath an Aifrinn* (Apologie de la Messe et de la foi; Dublin, 1898) est en partie fondé sur le *De controversiis* de saint Robert Bellarmin et sur le *Contra anglicanos* de François Suarez; son livre sur la mort fut également très apprécié (*Trí Biorghaoithe an Bháis*, Les trois flèches de la mort; éd. O. Bergin, Dublin, 1931).

Le catholicisme fut aussi défendu et soutenu par des auteurs issus de familles anglaises installées en Irlande; il y a là le témoignage d'une sorte de réconciliation par-delà les différences nationales entre irlandais et anglo-catholiques. Ainsi l'évêque David Rothe † 1650 dans ses *Analecta sacra* (s l, 1616; 3 vol., Cologne, 1617-1619), William Tirry (Thyraeus), professeur au collège de Douai, dans ses *Discursus panegyrici de nominibus, tribulationibus et miraculis S. Patricii* (Douai, 1617), ou encore Thomas Messingham, directeur du collège irlandais de Paris, dans son *Florilegium insulae sanctorum* (Paris, 1624).

Notons ici encore, au chapitre de la littérature dévotionnelle, l'apport des poètes. Dans la seconde moitié du 17e siècle, le plus célèbre d'entre eux est Seán Ó Conaill, qui fut vraisemblablement prêtre et dont on conserve plus de cent manuscrits de son *Tuireamh na hÉireann* (Lamentation sur l'Irlande; édité dans l'anthologie de C. O'Rahilly, *Five Seventeenth-Century Political Poems*, Dublin, 1952). Dans un autre genre, il faut signaler le *Parliament na mBan* (Le parlement des femmes) de Domhnall Ó Colmáin (éd. Brian Ó Cuív, Dublin, 1952), en partie imité des *Colloquia familiaria* d'Érasme.

A partir de 1750 environ, la langue irlandaise est en recul; elle n'est plus employée, par exemple, dans les affaires administratives, judiciaires et politiques; on constate aussi chez les citadins une certaine assimilation des coutumes anglaises. La littérature spirituelle s'ouvrait de son côté aux ouvrages d'anglais catholiques et aux traductions anglaises des maîtres spirituels du continent. Dans la première catégorie, on peut signaler le *Garden of the Soul* (1740) et *Think Well on't* (Londres, 1744; deux fois traduit en irlandais) de l'évêque anglais Richard Challoner † 1781 (DS, t. 2, col. 449-451), ou les ouvrages de l'évêque écossais George Hay † 1811. Dans la seconde catégorie, relevons qu'on édite à Dublin en irlandais, traduits sur une version anglaise, les *Quattro massime di christiana filosofia* du jésuite Battista Manni † 1682 et, en l'attribuant à Paul Segneri, *La vera Sapienza* du jésuite Jean-Pierre Pinamonti † 1703. Saint François de Sales et, plus tard, le jésuite Jean-Nicolas Grou † 1803 seront publiés en anglais à Dublin (DS, t. 6, col. 1068-1069).

Comme œuvre spirituelle originale à la fin de la période qui nous occupe, on ne peut guère mentionner que les sermons de l'évêque Séamus Ó Gallchobhair † 1751 (Dublin, 1736) qui connurent une vingtaine d'éditions; ils sont inspirés par l'homilétique française d'alors. Le rituel et le livre de Messe (Dublin, 1776 et 1777) que fit paraître l'archevêque de Dublin, Seán Mac an tSaoir (Carpenter), ne sont pas à proprement parler des ouvrages de dévotion, même s'ils ont contribué à entretenir la vie chrétienne de l'Irlande.

2° Les DÉVOTIONS et les PRATIQUES chrétiennes dont nous avons déjà eu l'occasion de parler demeurent en faveur; ainsi, par exemple, les pèlerinages (en particulier ceux de saint Patrice à Loch Dearg et à Cruach Phádraig), les jeûnes (celui du mercredi a donné son nom à ce jour de la semaine) et même la pénitence publique (cf E. Hogan, *Distinguished Irishmen of the Sixteenth Century*, Londres, 1894, ch. *Penances*).

La vie chrétienne s'organise essentiellement autour de la Messe; au temps des Lois pénales (1660-1760), l'Eucharistie est souvent célébrée dans des églises ou des chapelles en ruines ou en plein air, parfois dans des maisons particulières.

La récitation publique du rosaire, le dimanche et les jours de fête, l'invocation des saints irlandais et l'intercession de Marie sont recommandées par la lettre pastorale de 1725 de l'évêque Cluain Fearta et seront faites dans la langue du peuple (cf W. P. Burke, *Irish Priests of the Penal Times*, Waterford, 1914, p. 251-252). La dévotion mariale est particulièrement vivante; elle s'exprime dans les nombreuses prières à la Vierge qui nous ont été conservées et dont un bon nombre est destiné à commencer les diverses occupations de la journée (S. Ni Dhésighe, *Paidreacha na nDaoine*, Dublin, 1911 et 1924; trad. R. Mac Crócaigh, *Prayers of the Gael*, Londres-Édimbourg, 1914, et Dublin, 1952; *Carmina Gadelica*, éd. Alexander Carmichael, 5 vol., Édimbourg, 1900, 1940-1941, 1954). Le cantique sur la *Lamentation des trois Maries (Caoineadh na dTri Muire)* est encore chanté de nos jours.

Au 18e siècle, la dévotion au Sacré-Cœur trouva son apôtre dans un laïc, le poète Tadhg Gaelach Ó Súilleabháin, auteur de nombreuses chansons et poésies à la louange du Christ et de sa Mère (voir en particulier son *Duain Chroi Íosa*, Poème au Cœur de Jésus; cf R. Burke Savage, *The Growth of Devotion to the Sacred Heart in Ireland*, dans *Irish ecclesiastical Record*, t. 110, 1968, p. 185-208).

Il est certain que la fin du 18e siècle et le début du 19e ont vu un affaiblissement de la résistance irlandaise à l'anglicisation et à l'anglicanisation. A l'intérieur même du catholicisme, on peut constater un certain éloignement des vieilles coutumes, qui apparaissent à certains désuètes et dont la littérature spirituelle ou dévotionnelle importée d'Angleterre ou du continent ne parle pas. Un évêque comme Ó Gallchobhair, à cause des abus qui les accompagnaient, mettait en garde contre les jeux des veillées funèbres, les lamentations aux enterrements. Mais surtout peut-être il faut mentionner l'effort de propagande par le livre qui fut fait en Irlande par les anglicans : distribution gratuite de livres de dévotion et de Bibles protestantes en langue du pays, envoi d'instituteurs, etc.

1) *Études générales.* — F. Moran, *Spicilegium Ossoriense... from the Reformation to the Year 1800*, 3 vol., Dublin, 1874-1884; *Historical Sketch of the Persecutions... under the Rule of Cromwell and the Puritans*, Dublin, 1907. — W. E. H. Lecky, *History of Ireland in the Eighteenth Century*, 5 vol., Londres, 1892. — D. Murphy, *Our Martyrs*, Dublin, 1896. — D. Corkery, *The Hidden Ireland: A Study of gaelic Munster in the Eighteenth Century*, Dublin, 1925; 1967.

M. V. Ronan, *The Reformation in Dublin*, Londres, 1925; *The Reformation in Ireland under Elizabeth*, Londres, 1930; *The irish Martyrs of the Penal Laws*, Londres, 1935. — Augustine, OFM Cap., *Ireland's Loyalty to the Mass*, Londres-Édimbourg, 1933. — P. J. Dowling, *The Hedge Schools of Ireland*, Dublin, 1935. — E. Mac Lysaght, *Irish Life in the Seventeenth Century: after Cromwell*, Dublin, 1939; Cork, 1950; Shannon, 1960. — T. Wall, *The Sign of Doctor Hay's Head... Catholic Printers and Publishers in Dublin from the later penal Times..*, Dublin, 1958. — M. Wall, *The Penal Laws, 1691-1760*, Dublin, 1961.

G. A. Hayes-McCoy, *Gaelic Society in the late Sixteenth Century*, dans *Historical Studies*, t. 4, Londres, 1963. — C. Mooney, *The irish Church in the Sixteenth Century*, dans *Irish ecclesiastical Record*, t. 99, 1963, p. 102-113; *The first Impact of the Reformation*, Dublin, 1968. — F. Jones, *The Counter Reformation*, Dublin, 1968. — P. J. Corish, *The Origins of catholic Nationalism*, Dublin, 1968.

2) *Ordres religieux et collèges.* — E. Hogan, *Ibernia ignatiana*, Dublin, 1880. — J. P. Rushe, *Carmel in Ireland... 1625-1892*, Dublin, 1903. — T. Concannon, *The Poor Clares in Ireland*, Dublin, 1929; *Irish Nuns in Penal Days*, Londres, 1931. — F. X. Martin, *Friar Nugent... 1569-1635*, Rome-Londres, 1962. — B. Millet, *The irish Franciscans, 1651-1665*, Rome, 1964.

P. Boyle, *The irish College in Paris from 1578..*, Londres-Dublin, 1901. — J. O'Boyle, *The irish Colleges on the Continent*, Dublin, 1935. — *Louvain Papers, 1606-1827*, éd. B. Jennings, Dublin, 1968.

3) *Poètes.* — D. Hyde, *Abhráin Diadha Chúige Connacht: The religious Songs of Connacht*, 2 vol., Dublin-Londres, 1905-1906. — J. C. Mac Erlean édite *Duanaire Dháibhidh Ui Bhruadair. The Poems of David Ó Bruadair*, 3 vol., Londres, 1910-1917. — T. Ó Cianáin, *The Flight of the Earls*, éd. P. Walsh, Dublin, 1916. — *Dánta Dé*, éd. Ú. Ní Ógáin et R. Ó Duibhir, Dublin, 1928. — E. Ó Muirgheasa, *Dánta Daidha Uladh*. Dublin, 1936, 1969.

4. De la liberté religieuse (1829) **à l'indépendance politique** (1921). — La reconnaissance de la liberté religieuse fut accordée aux catholiques d'Irlande par l'Angleterre en 1829. Cette date marque un tournant important dans l'histoire du pays, mais d'autres doivent aussi être signalées ici : de 1845 à 1849 environ, la grande famine réduit de moitié, par mort ou par émigration, la population; en 1916, éclate l'insurrection contre le pouvoir anglais.

C'est dans ce contexte agité que l'octroi de la liberté religieuse va produire ses effets progressifs. D'abord, une véritable renaissance du zèle et de l'enthousiasme religieux, qui se concrétise par de nombreuses *fondations de congrégations* d'hommes et de femmes pour l'enseignement, le soin des malades et l'apostolat en pays de mission; des séminaires, comme le collège All Hallows, se spécialisent dans la formation de *prêtres missionnaires* pour l'Amérique du nord, l'Australie, etc. Au séminaire national de Maynooth, la Société Saint-Colomban se constitue en 1916 en vue de la propagation de la foi en Chine. Au même endroit, Joseph Shanahan (1871-1943), spiritain, inspire la fondation de la Société Saint-Patrice pour l'évangélisation de l'Afrique; il fonde lui-même les Sœurs du Saint-Rosaire de Marie pour le même but, avant de devenir un des grands évêques du Nigéria (cf J. J. Jordan, *Bishop Shanahan of Southern Nigeria*, Dublin, 1939). Signalons aussi la congrégation des *Medical Missionaries of Mary*.

C'est une marque du 19e siècle que l'*apostolat des laïcs* par les laïcs. Dès avant la grande famine, le capucin Theobald Matthew organise un mouvement de laïcs chrétiens pour lutter contre l'ivrognerie, mouvement qui fut repris par le jésuite James Cullen dans son *Pioneer Total Abstinence Association*, vouée au Sacré-Cœur (1898).

La *Légion de Marie* est fondée, elle, par des laïcs en vue de l'apostolat (1921); on sait que ce mouvement a largement débordé son pays d'origine. Sa spiritualité met l'accent sur le Corps mystique du Christ, sur l'attachement à Jésus et à sa Mère, sur la fidélité à l'Église et plus récemment, sur l'exil pour le Christ (*Peregrinatio pro Christo*, apostolat des vacances; *Viatores Christi*); on retrouve ici un trait traditionnel du catholicisme irlandais. Edel Quinn, dont le procès de béatification est en cours à Rome, créa des groupes de la Légion en Afrique (L.-J. Suenens, *A Heroine of the Apostolate, Edel Quinn, 1907-1944*, Dublin, 1954). Elle fut imitée par Alfie Lambe en Amérique du sud (H. Firtel, *Alfie Lambe : Legion Envoy*, Cork, 1967).

Plus récemment, le chanoine John Hayes a fondé le mouvement *Muintir na Tire* (Peuple du pays) destiné à l'entr'aide et à l'amitié chrétienne, dans les zones rurales surtout (S. Rynne, *Father John Hayes*, Dublin, 1960).

Autre trait traditionnel du christianisme irlandais, l'*ascèse* vigoureuse reparaît dans la vie d'hommes comme Matthew Talbot (J. A. Glynn, *Life of Matt Talbot*, Dublin, 1928), le jésuite Willie Doyle † 1917 (voir ses notes et lettres dans A. O'Rahilly, *Father W. Doyle*, Londres, 1920; 3e éd. augmentée, 1925; trad. franç., Paris, 1927; cf DS, t. 3, col. 1702-1704) et son confrère John Sullivan (F. Mac Grath, *Father John Sullivan*, Londres, 1941), dont le procès de béatification est introduit à Rome. Mais la tradition ascétique est toujours pratiquée par les chrétiens fervents, comme en témoignent les pèlerinages, avec leurs abstinences et leurs veillées de prière.

Dans le domaine de la littérature spirituelle, il y a peu d'ouvrages à relever. Il faut cependant signaler trois auteurs qui connurent le succès : Edward Leen, spiritain (1885-1944) : *Progress through mental Prayer*, Dublin, 1935; *In the Likeness of Christ*, 1936; *The Holy Ghost*, 1937; trad. franç. par J. Péghaire, *La Pentecôte continue*, Montréal-Paris, 1951; *The true Vine and its Branches*, 1938; *Why the Cross?*, 1938; *The Voice of a Priest*, conférences de retraites publiées en 1946 par B. Kelly. — Eugène Boylan, cistercien réformé, † 1964 : *Difficulties in mental Prayer*, Dublin, 1943; trad. franç. par J. Minéry, *Les étapes de l'oraison mentale*, Paris, 1949; *The spiritual Life of the Priest*, Westminster, Md, 1949; *This tremendous Lover*, Cork, 1947, 1964; *The Priest's Way to God*, Dublin, 1962. — James O'Mahony, OFM Cap. † 1965, *The Desire of God in the Philosophy of St. Thomas Aquinas*, Cork, 1929; *The Franciscans*, Londres, 1930; *Where is thy God?*, Londres, 1930; *The Romanticism of Holiness*, Londres, 1933; *The Person of Jesus*, Dublin, 1942; *Is Life worth living?*, Cork, 1946; *The Secret of Holiness*, Cork, 1952.

Signalons aussi que dom Columba Marmion était irlandais par son père.

Bien qu'il ne soit pas un auteur spirituel, le chanoine Patrick Augustin Sheehan (1854-1913) doit être mentionné pour son œuvre littéraire profondément inspirée par son intelligence de la foi et son sens des traditions et de l'âme irlandaise (cf A. Coleman, dans *Studies*, t. 58, 1958, p. 30-41). Il est l'auteur d'un livre sur la Vierge, *Mariae corona*, Dublin, 1902.

Jusqu'à la seconde guerre mondiale, on peut dire que la spiritualité vécue par le peuple irlandais reste très marquée par les traditions héritées de leurs ancêtres. Il est probable que dans peu d'autres pays le christianisme est aussi intimement mêlé aux coutumes, à la langue et à l'histoire. L'isolement relatif de l'Irlande aux confins occidentaux de la chrétienté antique et médiévale, sa situation insulaire et la longue lutte contre l'anglicanisme sont des éléments d'explication de cette osmose.

Outre les histoires générales citées en tête de l'article, voir : P. S. Ó Duinnín, *Muinntear Chiarraidhe roimh an Droch-Shaoghal*, Dublin, 1905. — M. Tierney, *Nine Centenary Essays*, éd. D. O'Connell, Dublin, 1949. — M. O'Carroll, *Marie et l'âme irlandaise*, dans *Maria*, publié par H. du Manoir, t. 4, Paris, 1956, p. 567-577.

R. Dudley Edwards et T. D. Williams, *The Great Famine. Studies in irish History*, Dublin, 1956. — C. Woodham-Smith, *The Great Hunger : Ireland 1845-1849*, Londres, 1962, 1968. — S. de Fréine, *The Great Silence*, Dublin, 1965. — *Catholic Emancipation Centenary Record*, Dublin, 1929 (articles importants).

Sur les dernières décennies : J. C. Kelly, *Le catholicisme irlandais à l'heure du concile*, dans *Études*, t. 320, 1964, p. 685-700. — *The changing Face of catholic Ireland*, publié par D. Fennell, Londres-Dublin, 1968. — J. K. Pollard, *The pastoral Dimension of contemporary Anglo-irish Literature*, thèse, Rome, 1970.

Diarmuid Ó Laoghaire.

1. ISAAC (la figure du patriarche Isaac dans la spiritualité). — 1. *Genèse.* — 2. *Haggadah judaïque.* — 3. *Philon.* — 4. *Nouveau Testament.* — 5. *Un siècle d'antijudaïsme.* — 6. *La grande école exégétique.* — 7. *Pastorale égyptienne au 4e siècle.* — 8. *Chrétienté syriaque.* — 9. *Targums chrétiens.* — 10. *Liturgie.* — 11. *Iconographie.* — 12. *Paradoxe et conclusions.*

1. **Genèse.** — La Bible esquisse les origines de l'humanité, puis elle s'arrête longuement aux trois patriarches en qui Dieu se choisit un peuple et qu'il appelle à posséder la terre. Quelles que soient les origines particulières de chacun des récits, leurs connexions topographiques, les intentions qui s'y expriment, la narration qui les sélectionne et les coud l'un à l'autre laissent transparaître l'idéal que portaient en eux les « fils des prophètes » qui en ont assuré la transmission : une figure d'hommes profondément religieux, pleins de foi dans le Dieu qui se révèle à eux, en relation personnelle avec lui au moyen d'un culte encore très simple. La noblesse et la liberté de ces grands cheiks nomades engagés à la suite de Dieu font impression; les juifs et les chrétiens qui, dans un cadre culturel tout différent, les rencontraient dans le livre saint, cherchaient à interpréter les détails de leur aventure spirituelle, à s'inspirer de leur exemple, à le confronter avec les sagesses et les humanismes, et avec la réalité du Christ. Il serait impossible de suivre à travers les siècles, en Orient et en Occident, l'histoire de cette exégèse; mais une analyse des témoignages les plus anciens et une bibliographie permettront à chacun de dégager le sens de la tradition plus tardive.

Parmi les patriarches, c'est Isaac qui manque le plus de relief. Il est toujours passif. Non seulement, comme on s'y attend, dans les récits qui entourent sa naissance merveilleuse, où les promesses rencontrent la foi d'Abraham (*Gen.* 17, 15-22; 18, 9-15; 21, 1-21), et dans le sacrifice où ce dernier offre son unique, son bien-aimé (22, 1-19), mais encore dans son mariage, où toutes les responsabilités retombent sur Éliézer, avec un brin d'initiative chez Rébecca (24), et jusqu'en ses vieux jours, dans la bénédiction que Jacob réussit à lui extorquer (25, 29-34; 27). Il est loin de posséder la même personnalité que son père ou son fils, peut-être parce que les traditions qui le concernent se rattachent surtout au Yahviste et au Code sacerdotal, se concentrant sur le sud du Negeb. Les prophètes insistent davantage, soit sur Abraham, soit sur Israël, voire sur le duo Abraham et Jacob (*Isaïe* 41, 8; 63, 16; 29, 22; *Michée* 7, 20). Le Dieu national est pourtant, dès le temps d'Élie, « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (1 *Rois* 18, 36; cf *Jér.* 33, 26), formule ternaire qui deviendra classique dans le judaïsme et le nouveau Testament. En dehors de cette triade, les auteurs de théologie biblique, ou ceux qui scrutent les thèmes bibliques, ne trouvent guère l'occasion de mentionner Isaac, tandis qu'ils ne peuvent passer sous silence les autres patriarches.

Un seul chapitre, *Gen.* 26, retrace les relations d'Isaac avec Abimélech et les philistins. L'aventure de Rébecca, passant pour sa sœur, la postérité du patriarche, enfin ses puits, se présentent, dans l'état actuel du texte, comme des doublets de l'histoire d'Abraham.

L'épisode le plus significatif, aux yeux de la postérité, fut certainement le sacrifice de *Gen.* 22. Le narrateur (élohiste, pour la majeure partie du récit) y voit surtout le sacrifice d'Abraham, car, dans la psychologie du sémite de cette époque, la victime compte moins que l'offrant, qu'il s'agisse d'un animal, ou même d'une victime humaine, fille de Jephté ou premier-né du roi de Moab, objet le plus précieux que le père puisse sacrifier. On dit très justement que la *Genèse* veut exclure ce scandale des sacrifices humains; mais elle a un sens plus positif : elle veut assumer dans le culte israélite et ses rites de substitution (voir *Ex.* 13, 11-16, le rachat des premiers-nés) tout ce que ces offrandes barbares exprimaient de généreux et de religieusement surhumain, la subordination sans limites aux exigences divines, ramenée à une disposition de foi plénière et au sang versé symboliquement. L'archaïsme de l'élohiste a, comme souvent, une profondeur mystérieuse et fascinante. On y relève, comme note particulière, que Dieu « voit » : il « verra » à trouver l'agneau pour l'holocauste, *Gen.* 22, 8; c'est le lieu où « Yahvé-voit », 22, 14; cf aussi 24, 62, et 25, 11, où Isaac habite près du puits du « Vivant qui me voit ».

2. **La haggadah judaïque.** — Pour le judaïsme tout entier, la promesse faite aux Pères représente le point de départ de l'alliance, la clé de la relation vraie de Dieu à l'homme. On souligne volontiers le mérite des Pères, mais les lecteurs chrétiens sont mal fondés à en déduire trop rapidement une insensibilité au mystère de la gratuité de l'élection et de l'amour divin.

La tradition rabbinique n'a pas négligé la figure d'Isaac, et D. Lerch a fait la synthèse de tout ce que Strack et Billerbeck ont relevé à ce sujet. Depuis lors, la découverte du fameux *codex Neofiti* a stimulé l'étude d'un document négligé, le Targum palestinien; G. Vermès, R. Le Déaut, M. McNamara ont confronté son interprétation du *Pentateuque* avec celle que donne le nouveau Testament, entre autres sur le point qui nous intéresse. Les textes sont dispersés, le Targum de la vie d'Abraham doit être complété par celui de la Pâque et ceux des lois sacrificielles, sans parler des autres Midrashim, du Talmud, des prières. Les données de Josèphe et des apocryphes (Jubilés, *Antiquités bibliques*, *4 Maccabées*) garantissent une date pré-chrétienne pour l'essentiel de cette haggadah, de sorte que, même là où font défaut leurs témoignages, on est en droit de présumer qu'une rencontre avec le christianisme suppose la priorité du côté juif. Il est vrai que notre propre enquête montrera, non seulement au 2e siècle, mais jusqu'au temps d'Athanase ou d'Éphrem, une vive polémique judéo-chrétienne au sujet d'Isaac, ce qui rend vraisemblable quelque influence chrétienne sur l'évolution des spéculations juives. Dans le doute, résumons les conclusions des experts nommés plus haut, en renvoyant à leurs travaux pour le détail de la documentation.

Le terme technique n'est pas le « sacrifice » d'Isaac, puisque celui-ci ne fut pas mis à mort, mais l'*'aqedah* (on transcrit volontiers, plus simplement, *Aqeda*; de *'aqad*, lier). On a pu écrire que « la doctrine paulinienne de la rédemption est substantiellement une version chrétienne de l'*Aqeda*, qui était considéré comme un sacrifice de rédemption, la source du pardon, du salut, de la vie éternelle, par les mérites d'Abraham dont l'amour de Dieu fut tel qu'il lui offrit son fils unique, mais surtout par les mérites d'Isaac, qui offrit volontairement sa vie à son Créateur » (cf G. Vermès, p. 219-220). Il faut sans doute se garder de projeter sur les formules juives tout le contenu de la théologie chrétienne correspondante, mais il reste que cette synthèse est appuyée sur des textes précis.

Les sources soulignent volontiers le caractère tragique de la tentation imposée à Abraham, en évoquant Mastema ou les anges jaloux qui, comme le Satan du livre

de Job, l'accusent devant le trône, ou en soulignant les termes affectueux et attendrissants avec lesquels l'Écriture qualifie la victime, ou encore en imaginant le silence gardé envers Sara, la longueur du chemin jusqu'à la montagne de Dieu, la confiance qui affirme aux serviteurs un retour avec Isaac après trois jours. Mais c'est Isaac qui, de fait, prend le plus grand relief. On lui attribue 37 ans (parfois 25 ou 23), en tout cas pleine conscience et liberté. On invente une querelle avec Ismaël, qui se vante d'avoir été circoncis librement, avec plus de mérites que l'enfant circoncis au berceau; sur quoi Isaac aurait offert à Dieu tous ses membres, et le Seigneur du monde aurait relevé le défi. Un trait étonnant, attesté tardivement, observe qu'Isaac, en portant le bois du sacrifice, portait volontairement sa croix (*Genesis Rabbah* 56 = *Pesiqtah Rabbati* 31; on ne voit pas dans quelles circonstances des juifs auraient pu reprendre ce thème, pour eux odieux, tandis qu'on comprend mieux que le Targum l'ait supprimé; mais évidemment le doute subsiste). On attribue à Isaac d'avoir vu de loin la colonne de fumée qui consacrait le lieu du sacrifice. Et surtout, on le montre montant librement, joyeusement, sur l'autel. C'est lui l'agneau prévu par Dieu, dont l'amour parfait obtient la bénédiction, le pardon des péchés, la libération pour toute sa race. Il demande à son père de bien le « lier », de peur de remuer (litt. « ruer ») sous le coup et, par là, d'empêcher la perfection rituelle : preuve d'adhésion absolue, équivalent non-sanglant de l'immolation. Aussi c'est pour lui, et non pour Abraham, que les cieux s'ouvrent et qu'apparaît visiblement la gloire du Seigneur, ce qui ressort (pour le Targum) de *Gen.* 27, 1 : « ses yeux s'étaient obscurcis au point de ne plus voir ». C'est donc au mérite d'Isaac, plus qu'à celui d'Abraham, que recourent les prières d'intercession.

C'est de l'*Aqeda* que tirent leur valeur le *tamid*, immolation quotidienne, matin et soir, d'un agneau, et le rite annuel de l'agneau pascal. L'annonce de la naissance d'Isaac, cette naissance elle-même, enfin le sacrifice d'Abraham eurent lieu tous les trois le jour même de la Pâque. Le Targum d'*Ex.* 12, 42 (nuit pascale) rappelle longuement l'*Aqeda*. L'autel du temple sur lequel les agneaux étaient immolés était censé se dresser à l'endroit même de l'autel d'Abraham, comme du reste de ceux d'Adam et de Noé.

De nombreux textes, depuis les *Antiquités bibliques*, parlent du sang d'Isaac ou de ses cendres, pour affirmer avec force la vérité de son sacrifice. Son salut miraculeux est le gage de la libération lors de l'Exode, invoqué dans les tribulations qui affligent Israël, en vue de la libération finale, lorsque sonnera la corne du bélier eschatologique, le *shofar*, qui rappelle le bélier du buisson. G. Vermès y voit même une annonce et une promesse de la résurrection, et il met un lien entre l'*Aqeda* et *Is.* 53, soit parce que la tradition postérieure aurait rapproché les deux sacrifices, soit même parce que la figure d'Isaac aurait inspiré la description du Serviteur souffrant. Ces thèses sont attrayantes, mais on ne peut dire qu'elles soient établies par les témoignages anciens.

On a soutenu aussi que la substitution du bélier à « l'agneau » a préparé les esprits à l'idée d'une expiation vicaire. R. Le Déaut conteste ce point, en alléguant le caractère tardif des témoignages. Le Targum sur *Gen.* 22, 8, offre pourtant une formule intéressante : « par devant Yahvé a été préparé pour lui un agneau pour l'holocauste; sinon, c'est toi l'agneau de l'holocauste ». Or, des textes chrétiens archaïques soulignent la substitution, et la *Genèse* elle-même lui accorde une réelle importance. Bien entendu, il ne s'agit pas de pure substitution : l'offrande d'Isaac est réelle, la victime égorgée en est l'expression, il y a comme un lien sacramentel de l'un à l'autre, et c'est de la même façon que l'agneau pascal ou celui du *tamid* représentent et « rappellent » (c'est le terme hébreu technique) l'*Aqeda*. On pense au rapport de l'eucharistie à la croix.

A côté de ces perspectives liturgiques, il faut signaler encore en l'*Aqeda* l'archétype du martyre, si souvent exigé du peuple juif. A en juger par 4 *Maccabées* (13, 12; 16, 20), c'est même peut-être l'expérience du martyre qui attire l'attention sur le mérite d'Isaac.

3. **Philon.** — Flavius Josèphe se montrait déjà préoccupé de mettre en relief le caractère vertueux de l'histoire des patriarches. Philon pousse dans ce sens. Il reste sans doute en contact avec une tradition réellement juive; son *De Abrahamo*, 167-207, par exemple. est un « commentaire littéral » qui offre des points de contact avec les Targums (le *De Isaac*, qui suivait, est perdu). Mais, le plus souvent, on change de problématique et d'atmosphère.

A. Jaubert, à la fin de sa *Notion d'alliance dans le judaïsme* (coll. Patristica sorbonensia 6, Paris, 1963, p. 490-494), a une excellente note sur le symbolisme d'Isaac, en complément à une autre note sur le culte chez Philon. Donnons une liste des textes principaux, dont les allusions concordent : *Legum allegoriae* III, 43 et 217-219; *De Cherubim* 8, 50-52, 106; *Quod deterius* 28, 46, 124; *De posteritate Caini* 134; *De plantatione* 168; *De ebrietate* 60; *De congressu* 4, 7; *De fuga* 15, 128, 167; *De mutatione nominum* 88, 131; *De somniis* I, 160, 166-167 (voir de préférence ce dernier passage); *De praemiis* 31; *Quaestiones in Genesim* IV, 15, 140. Partout c'est le symbolisme de la vertu, le progrès vers la perfection qui tient à cœur à Philon, plus que l'histoire des patriarches ou leur intercession.

L'éducation grecque distinguait trois éléments indispensables à la vertu : la nature de chacun, plus ou moins bonne, φύσις; l'instruction, μάθησις; l'entraînement concret et pratique, ἄσκησις. Ces éléments, Philon les identifie aux trois patriarches, non sans que les caractéristiques ne s'interpénètrent. Isaac se voit attribuer la vertu naturelle, infuse. Né de la promesse miraculeuse, sans conception humaine (n'oublions pas qu'il s'agit de la vertu!), il s'identifie à la joie, selon l'étymologie de son nom, et à la bénédiction qu'il constitue d'après la *Genèse*. Cette naissance est l'antithèse de celle de Caïn. Son nom n'a pas à être changé par Dieu, comme Abraham ou Israël. Il n'a pas à multiplier les épouses, c'est-à-dire les sciences auxiliaires qui mènent à la sagesse. Autochtone sur la terre de la science divine, ce n'est pas lui qui la gagne en pèlerinage, ni qui descend en Égypte. Il y jouit de la présence de Dieu; l'offrande parfaite de son sacrifice, c'est la joie de la perfection. Il fallait évoquer ici cette orientation exégétique, qui ne restera pas sans influence dans l'Alexandrie chrétienne.

4. **Le nouveau Testament.** — Jésus et les apôtres ne mentionnent que rarement le nom d'Isaac. Mais leur pensée s'est élaborée dans une telle référence aux livres de Moïse, que leur vocabulaire est imbibé d'allusions et de réminiscences. Le lecteur moderne laisse facilement échapper ces références ou se demande jusqu'où elles s'étendent. Nous résumons de nouveau les suggestions de Vermès, Le Déaut, McNamara, sans négliger ce qui était acquis avant eux.

C'est en deux domaines surtout que joue le rappel des promesses, de la naissance, du sacrifice d'Isaac : en ecclésiologie et en christologie.

En opposition à la sécurité que trouvait le judaïsme dans les liens du sang avec Abraham, notons dans le nouveau Testament une redécouverte du caractère miraculeux, divin, que la *Genèse* soulignait dans la naissance d'Isaac, héritier à l'exclusion d'Ismaël. Déjà *Mt.* 3, 9 critique, au nom du Baptiste, la notion de « fils d'Abraham » : des pierres même, Dieu peut en susciter! Ceci touche aux racines de l'appel à la pénitence et de la conception du Royaume. Dans l'Évangile, ce thème s'exprimera le plus souvent en fonction de Moïse et de la loi, mais on retrouve en *Jean* 8 une polémique contre de prétendus fils d'Abraham, en fait esclaves du péché. Les discours des *Actes* (vg 3, 25-26) annoncent le salut promis à Abraham et à sa descendance. Mais c'est surtout *Gal.* 3, 16-29, qui en appelle génialement à *Gen.* 18 et 22, et qui oppose à la loi la promesse originelle, à l'esclavage la liberté, à la chair l'esprit, à Ismaël Isaac. On aurait attendu que *Rom.* 5-8 reprenne et développe ce motif; mais nous allons voir qu'il ne l'a pas oublié.

En effet, la connexion de plus en plus explicite entre Isaac et la promesse, la liberté, l'évangélisation des gentils, s'appuie sur une connexion entre Isaac et Jésus. Et c'est là que la typologie d'Isaac porte surtout sa lumière.

Pour réduire à l'exemple d'Isaac tout ce que le « Bien-aimé », le « Monogène », découvrit en sa conscience filiale, il faudrait un fort esprit de système. Les révélations solennelles, au moment du baptême et de la transfiguration (sur la montagne solitaire!), n'en restent pas moins coulées dans le langage de *Gen.* 22, fondu avec *Ps.* 2 et *Is.* 42. Cette réminiscence, qui leur donne une émouvante allure sacrificielle, se renforce de l'allusion parallèle, restée si énigmatique, à l' « Agneau de Dieu » (*Jean* 1, 29); on la ramène d'autant plus facilement à *Gen.* 22, 8 que, comme nous l'avons vu, l'agneau pascal et l'agneau du *tamid* étaient conçus comme un souvenir d'Isaac, l'agneau bien-aimé.

C'est pourtant, avec *Jean* 3, 16 (*sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum daret*), *Rom.* 8, 32, qui représente l'affleurement le plus explicite de notre typologie : « lui qui n'a pas épargné son fils unique, mais l'a livré pour nous ». Les exégètes signalent aussi, dans le même sens, *Rom.* 3, 25; 4, 25; 5, 6-11. Comme au baptême et à la transfiguration, c'est le Père qui joue le rôle « actif ».

En *Jean* 8, que nous avons cité pour son ecclésiologie, Jésus se présente (v. 56) comme celui-là qu'Abraham a attendu et en qui il s'est réjoui (cf *Gen.* 18, 12-15; 21, 6). Il est vrai que, deux versets plus bas, Jésus se présente comme supérieur à Abraham, et bien plus que son fils (comme il l'a fait ailleurs à l'égard de David) : ceci ne détruit pas l'allusion, mais la transpose sur le plan de sa réalisation transcendante.

Si Isaac était déjà vu comme porteur de croix, l'invitation de *Mt.* 16, 24 à porter sa croix à la suite (et à l'imitation) du Christ peut très bien être antérieure à la Passion, elle montrerait en Jésus la conscience de reproduire à Jérusalem la montée d'Isaac. Mais ceci reste discutable.

Si l'*Aqeda* évoquait, dans le judaïsme, la figure du serviteur souffrant et l'espérance de la résurrection, la parfaite disponibilité d'Isaac aurait pu guider celle de Jésus à la dernière Cène (« en mémoire de moi » trouverait des parallèles juifs), à Gethsémani et sur la croix. Même si cette synthèse de *Gen.* 22 et *Is.* 53 ne lui est pas antérieure, Jésus pourrait l'avoir réalisée personnellement. Elle paraît antérieure à *Héb.* 11, 17-19 (avec l'accent mis sur le Père plutôt que sur Isaac), et elle était préparée par la relation, indubitable, établie entre Isaac et l'agneau pascal.

A plusieurs reprises, les évangiles mettent dans la bouche du Christ une annonce de la résurrection le troisième jour; et une tradition archaïque, citée par 1 *Cor.* 15, 4, reprenait cette résurrection « le troisième jour, conformément aux Écritures ». Quelles Écritures ont pu réconforter jusqu'à la conscience de Jésus? On cite des petits prophètes, Jonas, Osée (cf J. Dupont, *Études sur les Actes des Apôtres*, coll. Lectio divina 45, Paris, 1967, p. 321-336). La *Genèse* aurait un tout autre poids! Or Abraham y annonce à ses serviteurs, le troisième jour, qu'après le sacrifice, Isaac redescendra avec lui (22, 4-5). Ce texte a pu être mis en relief, dès avant les Pères, sans en exclure d'autres.

5. **Un siècle d'anti-judaïsme.** — Il est difficile de trouver un titre bref qui rende justice à la valeur spirituelle de la série d'allusions qui, d'Ignace à Tertullien, mentionnent Isaac et le disputent au judaïsme. La polémique est évidente, elle peut avoir quelque chose d'antipathique et d'injuste, — abstraction faite des nuances qui caractérisent chaque auteur, et qu'il nous faut ici supposer connues. Toutefois, il faut surmonter cette impression superficielle et reconnaître, comme des savants juifs le font, en cette confrontation avec la loi, une prise de conscience de la révélation du Dieu d'Abraham et d'Isaac, vivant, voyant, exigeant; c'est l'effet de la diffusion de la Bible dans le monde, phénomène parallèle au rabbinisme et au Targum. Cette confrontation jalouse autour de la grâce des patriarches exprime une dialectique valable, et les textes apparemment les plus contaminés par l'antijudaïsme se montrent bien plus sensibles à la spiritualité prophétique que les typologies banales, sclérosées, où la typologie chrétienne est si sûre de soi qu'elle n'éprouve aucune tension qui force à se référer au judaïsme.

A l'aurore du second siècle, c'est à une tentation interne des Églises et non à une propagande juive, que s'attaque Ignace lorsqu'il montre en Jésus (*aux Philadelphiens* 9, 1, SC 10, 4e éd., 1969, p. 129) « la porte du Père, par laquelle entrent Abraham, Isaac et Jacob, et les prophètes, et les apôtres, et l'Église ». Patriarches et apôtres, il les voit dans la même lignée, et il identifie le Christ, dont il se sent pressé de mettre en relief la stature unique, à la Parole de Dieu par qui toutes ces grandeurs bibliques se sont élevées (cf *aux Magnésiens* 8, 2, p. 87). Isaac prend rang parmi les patriarches, sans que son expérience particulière soit distinguée.

Vers 135, Barnabé mentionne deux fois Isaac (*Epistola*, éd. F. X. Funk, *Patres apostolici*, t. 1, Tübingen, 1901). Au ch. 7, il utilise un midrash (qui ne pèche pas par excès de limpidité) où les boucs de la liturgie de l'expiation servent de types à la Passion; il y insère, au v. 3, que le Christ devait souffrir pour nos péchés « pour que s'accomplisse le type proposé en Isaac offert sur l'autel » (p. 59). Doctrine déjà traditionnelle, qui n'appelle aucun commentaire; Isaac est l'exemple le plus obvie d'un sacrifice parfait. Plus loin (ch. 13), Barnabé développe le thème de *Gal.* 3, souligne la liberté

du choix divin parmi les descendants charnels de la famille patriarcale, et invite ses lecteurs à reconnaître « qui est Isaac, qui est Rébecca, et de qui il est dit qu'un des deux peuples est supérieur à l'autre » (v. 3, p. 79). Dans ce milieu exégétique, une typologie du Christ, de l'Église céleste, du peuple nouveau a déjà pris forme, et Isaac y est nommé de préférence à Abraham.

En Asie mineure, dans le troisième quart du second siècle, Méliton représente un milieu quartodéciman, plus proche des juifs, en un sens, que les Églises qui avaient transporté la Pâque au dimanche. On a retrouvé récemment son panégyrique « sur la Pâque »; à deux reprises (lignes 430-432 et 498-501), il mentionne Isaac « lié », entre Abel et Joseph, dans une liste déjà figée des types de la Passion. L'insistance sur les liens, qui rappellent la tradition juive de l'*Aqeda*, établit un rapport de critique interne en faveur de l'attribution à Méliton de trois fragments, tirés des chaînes exégétiques (cf R. Devreesse, p. 24-25), reproduits par Othmar Perler à la suite de son édition de l'homélie (SC 123, 1966, n. IX-XI, p. 234-236). Les fragments se font suite.

Comme Isaac, le Christ a été conduit par son Père à l'immolation (citation d'*Is.* 53), il a porté le bois sur ses épaules. Les « liens » sont mentionnés, mais leur importance est expressément réduite, peut-être par réaction contre les prétentions de judaïsants : Isaac n'a pas souffert personnellement, il n'est qu'un type, il a été lui-même racheté par le bélier, qui est (sans que le texte le souligne en propres termes) encore plus semblable au Christ immolé : « lié (comme Isaac), le Christ nous délia; et mis à mort (comme le bélier), il nous racheta... En fait, le Seigneur était l'agneau, à l'instar du bélier ». Le buisson auquel était suspendu celui-ci manifeste la croix; l'endroit du sacrifice désigne Jérusalem, — non plus sans doute, à en juger par le contexte, l'autel juif des sacrifices, mais le Golgotha, selon la transposition que nous constaterons plus bas (§ 10).

Vers la même époque, le *Dialogue* de Justin (56, PG 6, 596-605) fait état des apparitions qui accompagnèrent la naissance d'Isaac. La personne de ce dernier reste dans l'ombre, l'accent est mis sur la manifestation du Verbe et la vénération que lui montre Abraham. Tout au plus Justin fait-il reconnaître à Tryphon que « l'évangile » (des promesses, concentrées d'abord sur Isaac) fut annoncé à Sara. Ceci nous ramène à l'optique d'Ignace.

Dans le paragraphe qu'Irénée (*Adversus haereses* IV, 5, 4, SC 100, 1965, p. 432-434) a consacré à Isaac, la perspicacité de A. Houssiau reconnaît encore une argumentation antijudaïque, retournée ici contre Marcion, et indirectement contre Ptolémée (*La christologie de saint Irénée*, Louvain, 1955, p. 76, 101-102, 114) : l'Église avait insisté sur la subordination de l'ancien Testament au nouveau et le caractère radicalement préparatoire de la loi, mais elle n'en était pas moins décidée à présenter patriarches et prophètes comme une part intégrante de la Révélation; de la même vision de foi sortait une double argumentation, contre les juifs et contre les antijuifs.

Après avoir rappelé qu'Abraham, tendu de toute son espérance vers le Christ, le vit et se réjouit (*Jean* 8, 56), Irénée présente la migration du patriarche comme une marche à la suite du Verbe.

« A juste titre donc nous aussi, tenant la même foi qu'Abraham, portant notre croix comme Isaac le bois, nous marchons à sa suite... Abraham suivit le commandement du Verbe de Dieu, livrant de grand cœur son fils unique et bien-aimé en sacrifice à Dieu, pour que Dieu aussi veuille livrer, en faveur de toute sa descendance, son propre fils bien-aimé et unique, en sacrifice pour notre rédemption ».

Nous sommes assez loin de la tradition targumique : les réminiscences de Jean, Matthieu, Paul s'accumulent, Isaac reste passif en regard d'Abraham, et il n'est pas question de liens, mais d'un sacrifice dont le caractère non-sanglant n'est pas souligné. Pour Irénée, l'accent tombe sur le fait qu'Abraham appartient au cycle du même Verbe qui se révèle dans le nouveau Testament. L'allusion à la « joie » et celle de l'admirable échange de générosité avec Dieu paraissent appartenir au contexte antérieur de l'argumentation, Irénée n'y est plus aussi sensible.

Hippolyte insère Isaac dans deux énumérations de saints bibliques, mis en relation avec le Seigneur : *Sur le Cantique* II, 15 : « Désireux de cet onguent, le bienheureux Isaac a voulu se sacrifier pour le monde »; et XXVII, 6 : « Heureuse couche (= le Christ) sur laquelle Isaac s'est offert » (éd. N. Bonwetsch, TU 23, 2, 1902, p. 29 et 75). La conception du sacrifice et le relief donné à la spontanéité d'Isaac sont proches du Targum, mais la référence au Christ est centrale ici. Dans le traité *Sur les bénédictions* (éd. PO, t. 27, 1957), l'attention porte sur Jacob et Ésaü, symboles des deux peuples; les « jours du deuil d'Isaac », que le mauvais fils attend avec impatience (*Gen.* 27, 41), s'entendent de la Pâque. Isaac pourtant s'attendrit sur Ésaü, celui-ci pleure et se repent, il aura la faveur d'être serviteur de son frère, — non des chrétiens, mais du Christ. C'est sur cette perspective que se clôt le commentaire.

A la suite d'Irénée, c'est contre Marcion (*Adversus Marcionem* III, 18, 2, PL 2, 346a) que Tertullien évoque le *sacramentum* d'Isaac.

Plus la Passion est incroyable (pour les grecs) et scandaleuse (pour les juifs), plus aussi elle est magnifique (heureuse réminiscence de 1 *Cor* 1, 23), et plus il importait de la préfigurer, mais de manière obscure; on le constate avant tout en Isaac, offert en sacrifice par son père et portant lui-même le bois. Suit une série de types bibliques.

Ce texte est repris à la lettre dans le traité *Contre les juifs*, dans la partie d'authenticité discutée (10, 5-6, 626a). Plus bas (13, 20-21, 636bc), le même auteur revient, à propos des *sacramenta* de la croix, au bois qu'Isaac porta au sacrifice, quand Dieu lui prescrivit de servir de victime. Isaac fut pourtant sauvé avec le bois (suivre les manuscrits contre les éditeurs) et un bélier, pris par les cornes dans le buisson, fut offert en image du Christ pendu aux cornes de la croix et couronné d'épines. Ces cornes font écho, comme l'a vu J. Daniélou (p. 106), au commentaire des bénédictions de Moïse qui suivait l'allusion à Isaac de l'*Adv. Marcionem* III, 18, 3, non sans réminiscence de Justin, *Dialogue* 91 et 105.

La même typologie, de plus en plus éloignée de la réalité de la controverse judéo-chrétienne, se retrouve dans les œuvres de Cyprien, le *De montibus*, Hilaire, Zénon de Vérone. Jean Daniélou a réuni ces textes (p. 109-111) et les a éclairés l'un par l'autre, citant le *Lauda Sion* qui en a transmis l'essentiel : *In figuris praesignatur, cum Isaac immolatur.* La grandeur des patriarches qui se subordonnent au Christ met en un remarquable relief le sens de son sacrifice, avec en particulier un hendyadys de l'enfant et du bélier, qui équilibre l'aspect spirituel et l'immolation sanglante.

6. **La grande école exégétique.** — Avec l'école d'Alexandrie, nous entrons dans un milieu différent. Il ne s'agit plus d'apologétique, mais de méditation, de spéculation, de gnose, c'est-à-dire de spiritualité au sens propre. On cherche dans la Bible une sagesse et un humanisme.

Comme l'a dit fort justement J. Daniélou, « l'apport philonien donnera chez Origène ou Grégoire de Nysse une *intériorité*, une profondeur réflexive que la typologie pure était tentée de négliger, encore que cela fût un de ses développements

légitimes, si bien qu'elle risquait de se dessécher dans la répétition des mêmes schémas. Nous voyons ici aux prises l'histoire et la philosophie, dans un conflit dont les solutions peuvent nous paraître simplistes. Elles sont fonction de la culture du temps. Mais le problème n'en reste pas moins. L'histoire risquait d'évacuer la richesse intérieure en pure objectivité, mais l'intériorité risquait aussi d'absorber l'histoire. L'équilibre remarquable que nous constaterons chez un Origène, c'est que les deux dimensions subsistent, que a figure d'Isaac peut être considérée dans ses profondeurs intérieures ou dans sa signification historique, dans le microcosme ou dans le macrocosme » (*Sacramentum futuri*, p. 117).

Remontons à la fin du second siècle, pour rencontrer Clément d'Alexandrie. Dans son *Pédagogue*, celui-ci accumule les textes bibliques pour décrire l'enfant, ce παῖς que prend en main le *paidagogos* divin. Au cours de l'énumération, il allègue (I, 5, 21-23) l'exemple d'Isaac jouant avec Rébecca, sous le regard curieux et bienveillant d'Abimélech (*Gen.* 26, 8). Le mot qui attire Clément est sans doute le verbe jouer, παίζειν, étymologiquement « faire l'enfant », ce qui rentre dans le thème du chapitre. Clément propose trois variations.

La première s'inspire de Philon (*De plantatione* 169 et par.), et des étymologies « rire » et « constance » que celui-ci donne aux noms d'Isaac et de Rébecca. Le divin enfantillage du sage et souriant Isaac reçoit pourtant une portée neuve, grâce à l'esprit d'enfance et de patience que Clément emprunte à l'Évangile. Ces considérations néophiloniennes ne semblent pourtant pas apporter à Clément toute satisfaction, car il s'embarque dans une seconde interprétation, où la proportion de christianisme est plus grande; cela l'écarte de son sujet, mais ce n'est pas un inconvénient bien grave dans son œuvre. Dans le jeu d'Isaac, il voit maintenant la « joie » du fidèle, délivré de la mort, en compagnie de l'Église, épouse « constante » qui lui reste unie jusqu'à la fin des siècles (dans son commentaire, SC 70, 1960, p. 149-153, H. Marrou n'a pas saisi l'allusion, qui suppose l'opposition philonienne entre Rébecca, l'unique épouse d'Isaac, et les sciences multiples dont usent successivement Abraham et Jacob). Abimélech représente le Christ, penché à la fenêtre de sa chair, par laquelle il s'est manifesté.

Enfin, Clément propose une troisième typologie, qui oublie entièrement les enfantillages pour se ranger à la tradition pascale. Ici, l'enfant, le fils de Dieu, c'est le Christ, qui est aussi victime; mais Isaac ne fut pas consumé, il se borna à porter le bois, réservant au Logos les prémices de la souffrance. Clément ne s'intéresse pas à l'immolation du bélier suspendu, mais à l'enfant rempli de joie, en qui il discerne l'énigme de la divinité impassible du Seigneur.

Page curieuse, où l'on suit la démarche de l'allégoriste insatiable, qui cherche à combiner Philon et l'Évangile. L'aspect tragique et barbare du sacrifice, qui offensait sa sensibilité grecque, disparaît, et la continuité avec Philon est d'autant plus aisée.

Dans les *Stromates*, qu'il nous suffise de signaler trois allusions : I, 5, 31, 3 (philonien); II, 5, 20, 2 (l'économie salutaire); V, 11, 73, 1-4 (platonisant) (GCS 2, 1906, p. 20, 123 et 375).

Aussitôt après ces tentatives, que l'on ne peut guère goûter qu'au prix d'un certain effort, on arrive au chef-d'œuvre de l'exégèse patristique, aux homélies d'Origène sur la *Genèse*.

Il est incroyable que ces textes aient péri en grec, et que seule la version de Rufin nous conserve les chapitres suivants : 7, Naissance et sevrage d'Isaac (le fils selon la chair et celui selon l'esprit; la servante et la femme libre; le lait et la nourriture solide); 8, Sacrifice d'Abraham (la lutte des sentiments terrestres et de l'obéissance; le mystère du sacrifice; le double symbolisme christologique d'Isaac et du bélier = le Verbe incorruptible et l'Agneau qui ôte le péché du monde; la « joie » quand ce qui est offert d'un cœur généreux est rendu au centuple); 9, Descendance d'Abraham (opposition entre les premières promesses, terrestres, et les secondes accomplies dans le Christ); 10, Rébecca (mariage de l'âme et du Christ; virginité; bijoux; le puits de la rencontre, la méditation d'Isaac, le baptême); 11, Isaac au puits de vision; 12, Rébecca conçoit et enfante (les accroissements d'Isaac); 13, Les puits (point culminant de la série, ou, pour mieux calculer l'image, nappe la plus profonde atteinte par le génie d'Origène); 14, Apparition du Seigneur (prologue montrant qu'en chacun des personnages bibliques, c'est toujours le Christ qui est signifié, — comme le psychanaliste retrouve en chaque vision onirique les problèmes de l'analysé; le serment; la tente; l'autel; Abimélech, Ochozath et Phicol, les mages et leur sagesse orientale; le festin). On ne peut que renvoyer au texte intégral (GCS 6, 1920; cf trad. française, SC 7, 1944).

D. Lerch a consacré tout un volume à l'analyse des commentaires chrétiens du sacrifice d'Isaac; il traverse, non seulement le moyen âge, mais l'exégèse réformée jusqu'à nos jours. Grégoire de Nazianze (PG 35, 860b, 916c, 977a; PG 36, 49a, 592bc), Cyrille d'Alexandrie, Diodore, Jean Chrysostome, Théodoret, Ambroise (*De Isaac*, et surtout *De Abraham*, bien antérieur et moins philonien), Augustin (sermon 2, vers 391; *Contra Faustum* 12, 25, vers 397; *De Trinitate* 3, 25, après 400; *De civitate Dei* 16, 31-37, vers 420; *Quaestiones de Genesi* 57-59, en 419), Alcuin, Raban Maur, Rupert de Deutz, etc. Il mesure les Pères à l'aune de critères parfois étroitement modernes, mais unit le sens critique à l'érudition. Il conclut la période antique (p. 112-115) en disant qu'Origène résume tout. Les différences d'école ne se manifestent point, pas même l'opposition Orient-Occident (à voir les choses de près, il faudrait nuancer, mais il est certain que les catégories faciles, à l'usage des manuels, sont bien insuffisantes à cerner la multiplicité des efforts exégétiques). Par conséquent, le lecteur qui s'attache à l'interprétation chrétienne de la figure d'Isaac est invité à lire Origène, par priorité.

Nous ne pouvons reprendre les textes majeurs de la tradition postérieure. Mais il paraît utile de relever encore quelques emplois du thème d'Isaac, représentatifs d'une spiritualité moins directement exégétique. A un niveau culturel assez différent de celui des cappadociens, des Chrysostome, des Ambroise ou des Augustin, toute une littérature, écrite ou conservée dans des langues orientales ou dans un grec byzantinisant, s'approche davantage de la mentalité populaire, en continuité avec les premiers siècles chrétiens, avec une sensibilité encore très grande au problème du judaïsme.

7. **La pastorale égyptienne au 4e siècle.** — Le premier document interrogé sera la collection de lettres festales d'Athanase.

Elles sont perdues en grec, en raison sans doute de leur style négligé; une partie subsiste en version syriaque, accessible dans une traduction latine médiocre (*Nova bibliotheca Patrum*,

t. 6, Rome, 1853 = PG 26, 1360-1450); d'autres éléments sont conservés en copte, et en un certain sens c'est l'original (éd. L.-Th. Lefort, CSCO 150, 1955).

Dans les premières lettres, l'archevêque se préoccupe souvent de mettre en garde ses fidèles contre une célébration de la Pâque en compagnie d'hérétiques, de schismatiques ou surtout de juifs. La tentation n'était pas illusoire, et il doit revenir continuellement sur l'affirmation que les figures ont rempli leur rôle, atteint leur terme, le vrai Agneau, immolé une fois pour toutes (I, 9; IV, 4; V, 4; XIX, 1-4).

Tel est notamment, en 334, le thème de la lettre VI, 3-6. A la jonction des § 6/7 et 8/9, le traducteur latin au service du cardinal Mai n'a pas saisi le fil, il a mal divisé ses phrases, laissant le sujet à la fin des § 6 et 8, rejetant le verbe en 7 et 9. Laissons 6/7, qui montre comment le Seigneur a délaissé la Pâque des juifs, et considérons 8/9.

Athanase rappelle, en citant *Jean* 8, 56, et *Héb.* 11, 17, que c'est par l'attente et la vision du Christ, non par des observances légales, qu'Abraham a connu l'exultation (de la fête). Par la foi, il offrit son fils unique. Suit une allusion qui n'est pas parfaitement claire, par la faute d'Athanase ou de son traducteur syriaque : « Quand il offrait son fils, il adorait le Fils de Dieu; quand, au contraire, il était empêché d'immoler Isaac, c'est le Christ qu'il voyait dans cette brebis *(sic)* qui fut offerte par substitution en immolation à Dieu ». Quel est le sens de cette adoration du Fils de Dieu? Est-ce au Verbe qu'est offert Isaac? A en juger par les parallèles, Méliton, Clément et de nombreux Pères, la distinction entre l'offrande non-sanglante d'Isaac et l'immolation de l'animal doit suggérer, de façon plus ou moins nette, la distinction en Jésus de la divinité immortelle et de la chair crucifiée. Les diverses théologies de l'incarnation auront naturellement leur reflet dans les formulations patristiques, et Athanase insiste sur le Fils de Dieu adoré plus que sur la distinction des natures. Il ne précise malheureusement pas en quel sens Abraham adorait le Fils en Isaac. Sans doute, dans le fait même de l'aimer comme son unique et de l'offrir, il rendait typiquement présent le Fils de Dieu.

Les lignes qui suivent s'opposent explicitement à une théologie juive, celle que nous avons esquissée plus haut d'après le Targum, selon laquelle Isaac, par son offrande spontanée, aurait mérité la rédemption du peuple.

Abraham a bien été tenté; celui pourtant qui fut sacrifié, ce ne fut pas Isaac, mais celui qui fut annoncé en *Isaïe* 53. Abraham reçut la défense de porter la main sur l'enfant, de peur que les juifs, prenant prétexte de l'immolation d'Isaac, ne détournent les prophéties messianiques, en particulier *Ps.* 39, 7, et ne les appliquent au fils d'Abraham. En fait, ce sacrifice n'était point le mérite d'Isaac, mais celui d'Abraham, qui faisait l'offrande et portait la tentation. Dieu par conséquent accueillit la volonté de celui qui offrait, mais interdit que soit sacrifié celui qui était offert; et ce n'est pas la mort d'Isaac qui libéra le monde, mais seulement la mort de notre Sauveur.

La vigueur de cette réplique montre que la pensée juive était nette, en opposition à la théologie chrétienne, ce qui suggère que les Targums ont pu être marqués, de leur côté, par la polémique. Il n'en est pas moins intéressant de voir se formuler une interprétation du sacrifice du Christ, enrichie de la spéculation juive sur l'offrande spontanée; Isaac suggère, ici, des dimensions tout autres qu'un agneau muet. Quant à la citation du *Ps.* 39, « Tu n'as pas voulu de sacrifices, mais tu m'as formé un corps », elle ne s'était pas encore rencontrée dans notre dossier; elle y prend une place significative.

La lettre XXII, datée de 352, énumère en faveur de la solitude une série d'exemples bibliques, Jérémie, Élie et Élisée, Moïse. « Le patriarche Isaac, cet homme plein de vertus, songeant à lui-même devant Dieu (*Gen.* 24, 63), n'est sorti du tumulte des foules (!) pour aucun autre motif, si ce n'est que son âme fût tranquille, qu'elle fît retour sur elle-même et pût de cette façon plaire à Dieu ». Écho d'Origène! Suit l'exemple de Jacob, parti dans la solitude lorsqu'Ésaü lui voulut du mal.

Les lettres XIX (347) et XXIX (357) font encore mention d'Isaac, au cours de listes de tentations fournies par la Bible. Ceci n'a rien de bien personnel.

Citons encore quelques traits empruntés au milieu pachômien. Non point la catéchèse attribuée à Pachôme, qui rappelle le thème conventionnel de l'obéissance plénière d'Abraham et d'Isaac, habitant en nomades la terre où Dieu les invite (cf *Héb.* 11, 8-9), puis éprouvés lors du sacrifice (11, 17), avec un intérêt spécial pour « la candeur d'Isaac, soumis au sacrifice comme un doux agneau » (L.-Th. Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, CSCO 160, 1956, p. 1).

Bien plus originales sont les allusions de la *Catéchèse* de Théodore (*ibidem*, p. 53), avec l'incipit et l'explicit des *Règlements* d'Horsièse (ou Théodore?, *ibidem*, p. 91 et 98; cf DS, t. 7, col. 763), ainsi que le début de la préface à la *Vie* de Pachôme (S^3 et S^8, Lefort, *Les Vies coptes de S. Pachôme..*, Louvain, 1943, p. 54 et 41; vie grecque I, éd. F. Halkin, *S. Pachomii Vitae graecae*, Bruxelles, 1932, p. 1) : Pachôme est introduit, d'une manière systématique, dans la lignée des patriarches, où Isaac ne jouit d'ailleurs d'aucun relief particulier. Le § 194 de la vie bohaïrique explique ce phénomène (*Vies coptes..*, p. 211-215; la préface de cette vie est perdue, elle devait coïncider avec les préfaces citées plus haut; les autres vies ont coupé les événements qui suivaient la mort de Pachôme, et ont donc perdu le § 194). On sait qu'après la mort du fondateur, la succession fut difficile, jusqu'à ce que, des courants contradictoires, émergeât la forte personnalité de Théodore, imposant des traditions présentées, sans doute avec quelque raison, comme l'héritage authentique de Pachôme. Il s'appuyait sur ses souvenirs, dessinant la figure lumineuse de « notre père à tous » (p. 211, 27), « l'un des saints de Dieu et l'un de ceux qui ont accompli sa volonté toujours et partout » (p. 212, 1), tel Jonadab (*Jér.* 35, 18) léguant à ses fils des lois et des préceptes. Pachôme est pour les siens le plus grand don du Seigneur, « lui qui a marché complètement selon le genre de vie des prophètes et selon la servitude dans laquelle, d'après l'Évangile, marcha notre Seigneur » (p. 212, 24-26).

Une telle canonisation n'allait pas sans susciter des critiques, et on peut voir une preuve criante d'authenticité dans la réplique de Théodore : « Peut-être certains d'entre vous pensent-ils qu'on glorifie ce qui est chair? Nullement. Ou encore que notre espoir repose sur un homme? Nullement encore. Mais nous glorifions et bénissons plutôt l'Esprit de Dieu résidant en cet homme » (p. 213, 14-18).

Et d'énumérer les exemples des saints de la Bible : « Chacun d'eux a exalté ceux qui l'ont précédé et l'ont conduit vers la vie pour qu'il connût Dieu, et cela, ils l'ont fait par recommandation et volonté du Seigneur ». Dieu bénit Isaac (*Gen.* 26, 2-5), « parce qu'Abraham ton père a obéi à ma voix ». « Si Isaac n'avait plu au Seigneur, celui-ci ne lui aurait pas tenu pareil langage et ne l'aurait pas appelé fils d'Abraham ». De même pour Lot envers Abraham (*Gen.* 19, 29), puis pour Jacob (48, 15) : « Que Dieu, devant qui furent agréables mes pères Abraham et Isaac, bénisse... »; de même pour Joseph (50, 23) : « la terre qu'il a promise par serment à mes pères Abraham, Isaac et Jacob » (p. 214, 10, à 215, 7).

La piété orthodoxe et catholique a fait aux saints une place notable parmi les témoins de Dieu qui guident, pour leur part, la voie du chrétien; nous parlons, par exemple, du patriarche saint Benoît. Aux origines, on a hésité à joindre ainsi aux modèles bibliques ces Pères plus récents; il est significatif que l'on ait trouvé, dans la chaîne des patriarches, un des arguments qui autorisaient cette canonisation. Il n'y a là ni abus, ni hasard.

Parmi les œuvres de Chenoute, mentionnons, sans nous arrêter, les deux catéchèses *De patriarchis* (trad. H. Wiesmann, *Sinuthii archimandritae Vita et opera omnia*, t. 4, CSCO 108, 1952, p. 12-16) qui essaient de conduire aux vertus essentielles les ascètes, habitués à se priver de boire leur saoûl d'eau saumâtre, lorsqu'ils se scandalisent en découvrant dans la Bible la richesse, les puits, les banquets et les mariages des amis de Dieu.

8. **La chrétienté syriaque.** — Il est difficile de se documenter sur les Églises de Syrie avant le 4e siècle; lorsqu'elles nous apparaissent, avec les œuvres d'Aphraate et d'Éphrem, elles semblent à peine se dégager d'une communion étroite avec le judaïsme. *Aphraate*, par exemple, consacre des *Démonstrations* entières à la circoncision, au sabbat, à la Pâque, et rencontre continuellement, même sur les autres sujets, les objections tirées de la loi (DS, t. 1, col. 746-752; texte dans *Patrologia syriaca*, t. 1 et 2, Paris, 1894-1907).

Isaac tient en son œuvre une place assez considérable. Sans compter un certain nombre de mentions plus rapides, je compte une quinzaine d'endroits qui considèrent les patriarches d'une façon curieusement littérale. Ils apparaissent comme des saints chrétiens d'avant la loi, amis de Dieu grâce à leur foi (I, 14), observant sa volonté sans être soumis à la législation mosaïque (II, 2) ni au sabbat (XIII, 8). Ce sont de beaux exemples de « jeûne pur », qui sanctifie l'être tout entier, sans formalisme (III, 2); de prière exaucée sans ritualisme (IV, 4). Ils ont reçu, il est vrai, la circoncision; mais cela n'advint, pour Abraham, qu'à l'âge de cent ans; et comme la même circoncision était pratiquée par les fils d'Ésaü et de Lot, il est clair que ce n'est pas le rite qui justifie, mais la foi d'Isaac, seul fils de la promesse (XI, 4 et 10). Reprenant un thème juif, Aphraate observe ici la succession de plusieurs formes d'alliance, ce qui l'aide à montrer le caractère transitoire de l'ère mosaïque; la circoncision des patriarches n'avait pas d'autre but que d'isoler leurs descendants, incapables de se protéger autrement des abominations païennes qui les entouraient.

Les allusions à Isaac ne sont pas exclusivement tournées contre les juifs, elles proposent l'exemple positif de la foi et de l'obéissance. La *démonstration* XIV, exhortation au clergé qui menace d'abuser de sa position privilégiée, souligne le fait, traditionnellement exploité contre la Synagogue, de l'élection systématique des cadets, et de la liberté de Dieu dans le choix de son oint (§ 27 et 33). Les mêmes exemples conduisent, en IX, 13, à une exhortation analogue à l'humilité.

Une réflexion plus profonde sur l'héritage spirituel des patriarches répond à la critique juive de l'ascétisme des chrétiens syriens : la richesse d'Abraham et d'Isaac et la fécondité qui leur est promise ne sont-elles pas le signe de la bénédiction divine (XVIII, 1)? Aphraate réplique (§ 3) que c'est ne rien comprendre à l'intention réelle de la *Genèse*. Seule compte la promesse divine, et un juste de la qualité d'Isaac vaut infiniment plus, aux yeux de Dieu, que mille Amorréens qui possèdent le pays. Même perspective en XX, 17 : Bienheureux les pauvres, autrement dit les chrétiens; malheur aux riches juifs! Job et les patriarches appartiennent de droit au premier groupe, puisque en dépit de leurs richesses ils ont plu à Dieu. Exégèse tendancieuse, mais qui n'est pas sans fondement : le prisme de l'expérience des siècles décompose en ses éléments constitutifs la religion patriarcale.

Au sacrifice de *Gen.* 22, Aphraate ne fait qu'une allusion, fort curieuse. La *démonstration* XXI, reprenant le thème de l'espérance eschatologique juive qui fait l'objet de la *dém.* XIX, attaque l'argument tiré d'*Éz.* 16, 55, selon lequel Jérusalem devait redevenir « ce qu'elle était autrefois », glorieuse et bénie. Non pas, répond Aphraate; et il fait état précisément du texte grâce auquel on pouvait espérer « sacraliser » Jérusalem, honorer l'autel des holocaustes par le sacrifice d'Isaac. Insensible à la Gloire qui s'y manifesta, Aphraate relève le caractère désert et sauvage de la montagne « autrefois », au temps d'Abraham; voilà en quel état sera réduite la ville, au jour du Seigneur.

En tous ces textes, Isaac est un anneau dans la chaîne des patriarches; ce n'est pas une figure individuelle, mais l'histoire sainte qui intéresse, et l'on tient à la dégager du mosaïsme, de cette alliance particulière qui ne fut qu'un moment dans l'histoire du salut.

Les *Démonstrations* se situent en 337 (I-X) et 345 (XI-XXIII). *Éphrem* † 373 n'est guère postérieur. De son œuvre nous retiendrons surtout le *Commentaire sur l'Évangile* (éd. L. Leloir, CSCO 145, 1954), en le comparant à quelques vers tirés des *Hymnes* (DS, t. 4, col. 788-822).

L'Évangile situe le ministère de Jésus lors de « l'accomplissement des temps ». Éphrem évoque à ce propos (V, 14) la succession des alliances, thème juif que nous venons de rencontrer chez Aphraate, et il ajoute en parallèle la succession des sacrifices, Abel et Noé, Abraham et Jacob, Josué, Salomon, etc. Au sommet de cette échelle apparaît, ultime, le Christ : plus personne n'ajoute ni ne modifie, et dans l'Église est établi le sacrifice éternel et immuable. Continuité et transcendance sont explicitement marquées et se soutiennent.

Passons sur une application morale : à propos de la couronne accordée à la charité, et non à la prestation extérieure, le *Commentaire* (X, 3) oppose le sacrifice stupide de Jephté et celui d'Abraham; puis, par un glissement inattendu, il invite les parents privés de leurs fils par la mort à en faire généreusement le sacrifice, au lieu de déraisonner.

A plusieurs reprises, Éphrem confirme les hypothèses de l'exégèse moderne, en discernant dans les formules évangéliques une réminiscence de la *Genèse*. Ainsi

Jean 8, 56, « Abraham a vu mon jour et s'est réjoui », amène deux fois (XVI, 27, et XVIII, 1) le rappel de l'agneau *(sic)* apparu dans le buisson et qui sauva Isaac; le premier de ces deux textes évoque en même temps, à la juive, l'agneau pascal libérateur, l'agneau du *tamid*, enfin l'Agneau de Dieu véritable, qui met fin aux images. En XXI, 7, c'est *Jean* 3, 16, Dieu aimant le monde et lui donnant son Fils unique, où Éphrem reconnaît la formulation littéraire de l'amour d'Abraham.

Nous entendons l'écho des traditions juives lorsque Éphrem insiste sur les « liens » d'Isaac : XVIII, 1, et XX, 36, avec les *Carmina Nisibena* 72, 3 (éd. E. Beck, CSCO 240, 1963, p. 119), le *De nativitate* 8, 13 (éd. E. Beck, CSCO 186, 1959, p. 61). Ces liens figurent le monde (*Commentaire* XX, 36) ou les Gentils (XVIII, 1) ligotés, que vient délivrer le Christ par sa croix. Comme chez Méliton, à qui ces textes font souvent penser, le sacrifice sanglant de l'agneau est fortement mis en relief; là est le salut d'Isaac (*Commentaire* XVI, 27, et XXI, 9; *De nativitate* 1, 60). Résumons le *De nativitate* 8, 30 : le Fils a préservé Isaac, il est devenu agneau à sa place. « Le mortel a échappé, l'Immortel est mort! »; et le *De crucifixione* 2, 7 (éd. E. Beck, *Pascha-hymnen*, CSCO 249, 1964, p. 48) : « Il égorgea son symbole et sauva son symbole, il sauva l'agneau (Isaac) et égorgea le bélier; par son symbole il sauva son symbole! »

9. **Targums chrétiens, kontakia.** — Trois commentaires syriaques, apparentés entre eux, représentent une espèce de Targum chrétien.

L'un s'est transmis sous le nom d'Éphrem (fort différent, comme d'habitude, de l'œuvre poétique de celui-ci), l'un compilé par Ishodad de Merv (9e siècle), enfin celui du manuscrit Mingana 553, édité et comparé aux traditions rabbiniques par A. Levene (*The Early Syrian Fathers on Genesis*, Londres, 1951). Nous renonçons à les analyser ici. De même, nous nous contentons de signaler les fragments de commentaires grecs, insérés dans les chaînes exégétiques et lucidement distingués par R. Devreesse, et les textes latins antérieurs au 9e siècle rassemblés de façon exhaustive par B. Fischer, *Genesis* (*Vetus Latina* 2, Fribourg-en-Brisgau, 1951).

Signalons aussi les *kontakia* de Romanos le Mélode (6e siècle) sur le sacrifice d'Abraham et sur la bénédiction d'Isaac (pour les 4e et 5e dimanches de carême; éd. J. Grosdidier de Matons, *Hymnes* III et IV, SC 99, 1964). Autour de cette mise en scène populaire, proche de l'esprit liturgique syrien, on a rassemblé toute une série d'homélies pseudo-chrysostomiennes (J. A. de Aldama, *Repertorium pseudo-chrysostomicum*, Paris, 1965, n. 36, 81, 92, 271, 432), avec du Grégoire de Nysse (ou pseudo-Grégoire? Lerch consacre une petite dissertation à ce problème; voir aussi D. Hemmerdinger-Iliadou, DS, t. 4, col. 806), pseudo-Grégoire de Nysse, Basile de Séleucie; voir SC 99, p. 132.

10. **Liturgie.** — La tradition chrétienne de Jérusalem fixa au Golgotha le souvenir du sacrifice d'Isaac, que les juifs avaient situé dans le temple. Cela se fit dès le 4e siècle (H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem nouvelle*, Paris, 1914, p. 187, 226). On voudrait savoir si cette spéculation est liée au souvenir du crâne d'Adam enterré sous la croix et arrosé du sang du Christ.

C'est au jour de la mort du Christ qu'est aussi lié l'anniversaire du sacrifice d'Isaac.

Le calendrier géorgien de Saint-Sabbas, qui se fait l'écho du calendrier de Jérusalem, fixe le martyre d'Isaac au 27 mars, de même que le calendrier lapidaire de Naples, peut-être pour dégager le jour de l'Annonciation. Des sources melchites et maronites disent le 26 mars, un calendrier nestorien préfère le mardi de Pâques (cf G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34*, Bruxelles, 1958, p. 185, et J.-M. Sauget, *Le calendrier maronite du ms. Vatican syriaque 313*, OCP, t. 33, 1967, p. 262-263). Deux martyrologes celtiques, le *Cambrensis* et le *Tamlachtensis*, ainsi que le *Bernensis* du martyrologe hiéronymien, donnent au 25 mars cette fête hiérosolymitaine de l'*immolatio Isaac*.

Est-ce en raison de ces souvenirs locaux? Toutes les liturgies lisent *Gen.* 22 à la vigile pascale (A. Baumstark, *Liturgie comparée*, 3e éd., Chevetogne, 1953, p. 184).

Pour Rome, H. Schmidt, *Hebdomada sancta*, t. 2, Rome, 1957, p. 827-847; pour la Gaule, les lectionnaires de Wolfenbüttel et de Luxeuil; pour l'Espagne, le *Liber comicus*; pour Milan, le sacramentaire de Bergame; pour Jérusalem, le lectionnaire arménien; à Antioche, Jean Chrysostome, etc.

Il n'est pas invraisemblable que ce ne soient plutôt les « souvenirs » de Jérusalem qui dérivent de cette lecture pascale. Les allusions des Pères (Méliton, Athanase, etc) suggèrent un lien très ancien entre *Gen.* 22 et la Pâque, et comme ce lien préexistait dans la liturgie juive, on peut supposer une certaine continuité, aux débuts mêmes de la Pâque chrétienne.

Le culte du temple liait quotidiennement le souvenir de l'*Aqeda* à l'immolation du *tamid*. On trouve quelque chose d'analogue dans le canon romain, où Abraham est commémoré, avec Abel et Melchisédech, en connexion étroite avec l'offrande du sacrifice parfait et définitif. Cette perspective sur la préhistoire du salut est déjà attestée à cet endroit par Ambroise, et les liturgies occidentales lui font volontiers écho; peut-être même la *collectio post nomina* de l'Épiphanie, au *Missale gothicum* (n. 84), qui omet Melchisédech et se rapproche de certaines formules orientales, touche-t-elle à la source de la formule romaine? L'évocation des sacrifices pré-chrétiens ne peut guère avoir pour but de faire agréer le sang de Jésus, elle se comprend par contre en faveur de l'offrande de l'Église, et comme modèle des dispositions de l'offrant.

Des listes analogues se retrouvent dans la liturgie de Saint-Marc, au cours de l'intercession qui suit le *Sanctus*, et dans une prière de la proskomidie, qui, sous le nom de Basile, figure avant l'anaphore dans différentes liturgies, y compris celle de Saint-Jacques. Le texte d'Alexandrie calque exactement celui de Rome, sauf l'omission de Melchisédech, et l'addition aux sacrifices de la *Genèse* de ceux du nouveau Testament, Zacharie, Corneille, la veuve; la rédaction mise sous le nom de Basile, ignorant elle aussi Melchisédech, ajoute Noé, Moïse, Aaron, Samuel, les apôtres, avec une formulation un peu différente.

Dans l'un et l'autre cas, H. Engberding estime que ces listes n'appartiennent pas au fond primitif de la prière (*Das anaphorische Fürbittgebet der griechischen Markusliturgie*, OCP, t. 30, 1964, p. 431-433; *Die* Εὐχὴ τῆς Προσκομιδῆς *der byzantinischen Basiliusliturgie und ihre Geschichte*, dans *Le Muséon*, t. 79, 1966, p. 299); mais elles sont néanmoins fort anciennes, et H. Lietzmann pense que Grégoire de Nysse (PG 46, 808c) en est déjà l'écho. Voir dans *Messe und Herrenmahl* de Lietzmann (Bonn, 1926, p. 81-93) les formules parallèles des différentes liturgies.

Pour l'Église d'Édesse, on peut en rapprocher l'allusion d'Éphrem à la chaîne des sacrifices qui conduit à la plénitude des temps, et la densité qu'il donne au

thème de l'Agneau de Dieu (thème emprunté ensuite à la Syrie par l'*Agnus Dei* de la messe romaine). La liturgie nestorienne d'Addai et Mari nomme aussi, avant l'anaphore, Adam, Abraham, Isaac et Melchisédech, en tête d'une liste interminable de mémoires, qui va jusqu'au dernier des Pères.

Mentionnons encore deux formules, devenues banales. L'invocation au « Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » est fréquente, non seulement dans la liturgie, mais dans les formules magiques. Ce succès est dû sans doute au prestige de l'occultisme juif dans les milieux syncrétistes du bas empire; mais parmi les lois mystérieuses qui assurent le succès, la qualité sonore, rythmique et musicale des noms orientaux a dû jouer. Le noble souvenir de la religion des patriarches a bien peu à voir ici.

Malgré les apparences, il n'en va pas de même pour l'aspiration au repos dans « le sein d'Abraham, d'Isaac et de Jacob » (cf *Luc* 16, 22), chère aux liturgies latine et égyptienne : la *commendatio animae* (cf *Oratio Cypriani*, DACL, t. 12, 1936, col. 2331-2334) et l'intercession pour les défunts (dans *Le grand euchologe du monastère blanc*, éd. E. Lanne, PO 28, 2, 1958, l'expression revient cinq fois, toujours en ce contexte; cf J. Doresse et E. Lanne, *Un témoin archaïque de la liturgie copte de S. Basile*, Louvain, 1960, p. 28-29). La formule n'a aucune attache rabbinique, elle s'appuie sans doute sur la donnée biblique « être réuni à ses pères », et répond à la vision d'apocryphes assez anciens, comme le *Testament d'Abraham*. On en trouvera de nombreux exemples dans les articles du DACL, déjà anciens, mais bien documentés, consacrés à *Abraham* et à *Isaac*.

Le cycle patriarcal occupe toujours une place notable dans la lecture sacrée des différentes Églises, soit en carême, soit en préparation à Noël. Sans entrer dans plus de détails, nous pouvons conclure : les allusions de la littérature spirituelle à Isaac ne font que refléter une image, que la liturgie mettait continuellement en lumière, à l'anamnèse et à Pâque, dans le voisinage immédiat du mystère central, le Christ crucifié.

11. **Iconographie.** — Fresques et sarcophages, mosaïques, coupes et pyxides, puis miniatures, émaux, sculptures et vitraux reproduisent à l'envi le sacrifice d'Abraham. Résumant les travaux antérieurs, un article d'Isabel Speyart van Woerden classe 311 documents, jusqu'au 13e siècle (chaque année l'*Art Index* de Princeton en enregistre de nouveaux, notamment la fresque du cimetière de la Voie Latine, dont on trouve une excellente reproduction dans la *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 913-914). Cet article signale, pour chaque monument, les traits caractéristiques : Isaac portant le bois, debout ou à genoux, étendu sur l'autel, bélier suspendu, etc. En appendice, liste de 39 textes patristiques, avec chaque fois l'indication chiffrée des thèmes développés par l'auteur. Ces listes de chiffres ne dispensent point d'un examen plus attentif, mais elles facilitent la documentation à propos d'un thème donné, par exemple la substitution du bélier en victime, expérience de libération et de résurrection qui revient si naturellement dans les catacombes ou sur les sarcophages.

Parmi ces monuments, il y a en particulier les synagogues de Dura-Europos (fresque) et de Beth Alpha (mosaïque), qui montrent l'existence, au point de départ, d'une iconographie juive. Isaac y semble représenté en rapport avec le temple de Jérusalem, et les deux fois le bélier est présent; ce qui suggère qu'on ne négligeait pas son rôle.

Les monuments chrétiens ont pu être répartis en trois groupes. Les plus anciens seraient symboles de délivrance, en relation au baptême et à la mort. Un des plus significatifs est la fresque de la « chapelle des sacrements », aux catacombes de Callixte (première moitié du 3e siècle), si belle, où père et fils élèvent ensemble les bras en action de grâces, avec à leur côté l'agneau. Le second groupe consiste en miniatures illustrant le récit de la *Genèse*, comme tel; il n'est guère attesté qu'après l'an mil. Le troisième groupe, centré sur le nouveau Testament, a un sens essentiellement typologique. Il serait d'abord représenté par le cycle de scènes des deux Testaments, mises en corrélation sur les murs des basiliques romaines; les fresques détruites de Saint-Pierre et de Saint-Paul ont été le modèle de tout un groupe de copies, jusqu'au Cavallini de l'église supérieure d'Assise. L'expression la plus raffinée de cette typologie se manifeste dans les missels et objets eucharistiques mosans, vers le 12e siècle (influence de Rupert de Deutz?). Mais en réalité, il semble que de très anciens sarcophages relèvent déjà du même esprit, et plusieurs peintures catacombales des débuts du 4e siècle joignent l'image d'Isaac portant le bois à celle d'Abraham brandissant son glaive, tant elles préfèrent à la logique d'une scène chronologiquement cohérente la vision des deux moments essentiels à la typologie. Quant au symbolisme eucharistique, comment faire mieux que les fameuses mosaïques de S. Vital et S. Apollinaire in Classe, à Ravenne?

12. **Paradoxe et conclusions.** — A suivre les vestiges d'Isaac aux origines de la spiritualité, nous nous sommes trouvés en face d'un rayonnement, plus vif qu'il n'était prévu, de la religion de l'ancien Testament. Arrière-fond de l'Évangile, la *Genèse* en protège l'aspect paradoxal, au cours de la croissance d'une théologie rationnelle; son sens du sacré résiste à ce que l'humanisme hellénistique aurait pu avoir de dangereusement étroit. Le grand air, les étoiles, l'eau vive, les mœurs nomades, assurent au culte patriarcal une authenticité qui impressionne les lecteurs juifs et chrétiens; et l'idéalisation des portraits leur confère une grandeur que ne suggèrent aucunement, pour donner un exemple, ni le David ni le Salomon des livres de Samuel. A des cultures qui avaient perdu le sens des sacrifices sanglants, pour ne rien dire des sacrifices humains, l'obéissance héroïque d'Abraham fournit l'un des modèles les plus fascinants d'offrande et de consécration. Le mystère du Christ, rayonnant sur les pages de la *Genèse*, leur rendit surabondamment ce qu'il avait pu en recevoir, communiquant une force nouvelle et plus pleine aux motifs profonds de la religion patriarcale, la liberté du choix divin, la familiarité du dialogue avec le Seigneur souverain, les exigences barbares et absurdes de la mort, les promesses de multiplication, de vie éternelle et de bénédictions pour toutes les nations. S. Kierkegaard, qui a beaucoup médité sur Abraham (voir notamment *Samlede Vaerker*, t. 3, Copenhague, 1901, p. 79-103; et G. Malantschuk, *Indførelse i S. Kierkegaards forfatterskab*, Copenhague, 1953, p. 37-38), a bien mis en relief cet élément de paradoxe, ce passage de l'éthique naturelle à une relation personnelle de Dieu à un individu qu'il distingue de la masse commune.

Autour de ces motifs fondamentaux du personnalisme et de la spiritualité, se développa la cruelle dialectique judéo-chrétienne, aggravée des injustices et des incompréhensions qu'engendre la polémique. Il a peut-

être été fastidieux d'en parcourir trop rapidement les témoignages si divers, alors qu'il eût fallu s'arrêter, situer chacun dans toute la vision biblique du témoin envisagé. Notre tour d'horizon a du moins l'avantage de constater la grande unité de tradition, qui n'étouffe aucunement la sincérité, ni même l'imagination, de chaque auteur.

Si la personnalité d'Isaac, en ce cycle patriarcal, est plutôt passive, il y a là un aspect important de la vie religieuse. Les Évangiles et Paul en déduisent une relation où le Père donne son Fils pour la vie du monde, point de vue facilement négligé par les théologiens, ensuite, au profit d'une spontanéité positive du Christ, ce qui est vrai aussi, mais dans le cadre d'une initiative plus haute. Le même problème se retrouve à propos de la vocation du chrétien, tant au niveau de l'élection qu'à celui de la consommation; et Jésus, Paul, Irénée et Clément, Origène et Éphrem, dégageront de cette passivité d'Isaac une morale et une mystique, sans d'ailleurs en tirer toutes les conséquences, réservées à la contemplation du Christ et de l'Évangile.

Des exposés exégétiques, parfois d'une grande valeur, tentent la synthèse entre les antithèses de la révélation biblique, l'enfant et le bélier, la joie et la mort, l'élection et le mérite, la tentation et la promesse. La typologie d'Isaac a pourtant su s'imposer sans tous ces commentaires, grâce à la vision de l'icône, à la lecture nue dans la nuit pascale, à l'évocation des sacrifices patriarcaux dans l'anamnèse qui porte le récit de la Cène.

A. George, *Le sacrifice d'Abraham*, dans *Études de critique et d'histoire religieuses*, Lyon, 1948, p. 99-110. — J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, p. 95-128; chapitres déjà parus dans *Biblica*, t. 28, 1947, p. 363-393. — D. Lerch, *Isaaks Opferung christlich gedeutet*, Tübingen, 1950. — Th. Klauser, *Abraham*, RAC, t. 1, 1950, col. 17-27. — R. Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois*, coll. Studi e Testi 201, Vatican, 1959. — H. Cazelles, art. *Patriarches*, DBS, t. 7, 1961, col. 81-156. — G. Vermès, *Scripture and Tradition in Judaism*, coll. Studia post-biblica 4, Leyde, 1961. — I. Speyart van Woerden, *The Iconography of the Sacrifice of Abraham*, dans *Vigiliae christianae*, t. 15, 1961, p. 214-255. — R. Le Déaut, *La nuit pascale*, coll. Analecta biblica 22, Rome, 1963. — M. McNamara, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, coll. Analecta biblica 27, Rome, 1966.

DS, t. 2, col. 1653 et 2616 : Isaac, figure du Christ, d'après Tertullien et Augustin; t. 2, col. 1769 et 1807 : type de la *theoria physica* d'après Origène.

Jean Gribomont.

2. ISAAC (les Isaac moines d'Égypte). — L'état des sources dont nous disposons rend peu aisée l'identification des moines qui, dans l'Égypte monastique des 4e et 5e siècles, portèrent le nom d'Isaac. Je propose d'en distinguer neuf différents. Encore faut-il souligner ce qu'il y a parfois d'hypothétique dans une telle classification.

1. *Isaac Chrysogone*, moine à Nitrie vers 356, qui devint ensuite diacre d'Isidore, l'évêque d'Hermopolis Parva : *Epistula Ammonis*, ch. 32 (éd. F. Halkin, *S. Pachomii vitae graecae*, Bruxelles, 1932, p. 118-119).

2. *Isaac, anachorète à Scété*, à propos duquel, en 363, Ammon est interrogé par Athanase. Il est contemporain d'autres moines de Scété, Paèsios, Paul, Psoios, Isaïe et Pésuros : *Epist. Ammonis*, ch. 35 (éd. Halkin, p. 120).

3. *Isaac, prêtre des Cellules*. Un chapitre de douze apophtegmes lui est consacré dans l'*Alphabéticon* (PG 65, 224b-228a). Il aurait été, aux Cellules, disciple de Cronios puis de Théodore (n. 2; bien que plusieurs manuscrits comportent la mention τῆς φέρμης, nous ne pensons pas que ce Théodore soit à identifier avec celui dit « de Phermé », qui vécut à Scété). Il devint prêtre (n. 1), présida à l'église des Cellules (n. 8 et 5) et y mourut (n. 10, 11). Sans doute est-il à identifier avec le second des deux Isaac que mentionne Pallade dans son *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, ch. 17 : « Prêtre lui aussi, disciple et successeur du prêtre Cronios, lui-même disciple d'Antoine; homme exceptionnellement versé dans les Écritures, hospitalier comme pas un, etc ». Quand il est poursuivi par Théophile d'Alexandrie lors des querelles de l'anthropomorphisme (vers 400) il a trente ans de vie anachorétique, et plusieurs de ses deux cent dix disciples sont devenus évêques (PG 47, 59d-60a). Avec W. Bousset (*Apophthegmata. Textüberlieferung und Charakter der Apophthegmata Patrum*, Tübingen, 1923, p. 65, n. 2), on peut raisonnablement penser que cet Isaac est celui dont Jean Cassien rapporte les paroles dans les 9e et 10e *Conférences* (la dernière commence d'ailleurs par un développement sur l'anthropomorphisme). C'est sans doute également de lui qu'il s'agit dans le récit d'Eulogios de l'Ennaton, dans Nau 541 (cf J.-Cl. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Bruxelles, 1962, p. 69; J.-M. Sauget, *Isacco delle Celle*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, 1966, col. 918-919).

4. *Isaac, disciple d'Apollon*. Il est connu par un seul apophtegme (*Alphabéticon*, Isaac thébain, n. 2, PG 65, 241ab), qui ne fournit aucun renseignement biographique. Aussi, pour le situer, faudrait-il savoir de quel Apollon il fut le disciple. Rien n'empêche de penser qu'il s'agisse de celui auquel l'*Historia monachorum* consacre une longue notice (recension latine, ch. 7 : PL 21, 410c-420a; recension grecque, ch. 8, éd. A.-J. Festugière, coll. Subsidia hagiographica 34, Bruxelles, 1961, p. 46-71). Il fonda, en Thébaïde, vers 370, une nombreuse communauté de moines. Si l'on admet cette identification, Isaac aurait été moine en Thébaïde à la fin du 4e siècle.

5. *Isaac, le disciple de Macaire*. C'est le premier des deux mentionnés par Pallade (références *supra*, n. 3). Il fut l'animateur d'une communauté de cent cinquante moines, dont sept ou huit avaient été faits évêques par Théophile d'Alexandrie avant que celui-ci ne commençât ses persécutions contre les moines. Il a quarante ans de vie dans le désert lorsqu'il est lui-même poursuivi par Théophile (vers 400).

6. *Isaac, le familier de Poemen*. Il est connu par cinq apophtegmes : *Collection systématique* x, 73 (où on le dit disciple de Sérénos; cf Guy, *Recherches...*, p. 149), et *Alphabéticon*, Poemen, n. 107, 141, 144, 184 (PG 65, 348c, 357ab, 368a). Il ne compte pas parmi les disciples permanents de Poemen, mais va plusieurs fois le consulter et jouit d'une certaine « familiarité » (παρρησία) avec lui. Poemen étant mort après 449, cet Isaac doit être situé au milieu du 5e siècle.

7. *Isaac, disciple de Môtios*. Il n'est connu que par un seul apophtegme (*Alphabéticon*, Môtios, n. 2, PG 65, 300bc) qui nous apprend seulement qu'il fut fait évêque par Cyrille (d'Alexandrie?).

(8. 9.) Encore au moins à deux reprises, le nom d'Isaac apparaît dans les sources, mais sans la moindre détermination de temps, de lieu ou de dépendance spirituelle :

— Dit remarquable d'un Isaac sur l'humilité et la crainte de Dieu : *Collection systématique* XV, 37 (cf Guy, *Recherches..*, p. 165). Mais l'*Alphabéticon* attribue cette même pièce non à Isaac, mais à Cronios (PG 65, 248c).

— Un Isaac le thébain est réprimandé par un ange pour avoir jugé un frère coupable (PG 65, 240d).

Jean-Claude Guy.

3. ISAAC LE GRAND (saint), † 438. — Isaac le Grand (Sahak en arménien), né aux environs de l'année 338, appartenait, par son père, saint Nersès le Grand, catholicos d'Arménie de 353 à 373, à la lignée de saint Grégoire l'Illuminateur († vers 326). Son éducation se fit en milieu grec vraisemblablement; il acquit une culture, une éloquence et une érudition que loueront les historiens arméniens. De son mariage, il eut une fille qui épousa le chef de l'une des plus grandes familles d'Arménie, Hamazasp Mamikonean. Choisi en 386/387 comme catholicos de l'Église d'Arménie, il allait devenir le vrai père de la nation à une époque où le traité de partage de 390 entre grecs et perses enlevait toute indépendance aux souverains arméniens.

1. *Alphabet arménien.* — La figure éminente de Sahak est mêlée, durant les quarante premières années du 5e siècle, à tous les événements de la vie du peuple arménien. Il faut d'abord mentionner l'invention, dans les premières années du siècle, des caractères de l'alphabet. La langue arménienne n'avait pas d'écriture et, selon Koriwn, l'auteur de la *Vie de saint Mesrop*, inventeur des caractères arméniens, l'évangélisation en souffrait : le peuple était dans l'impossibilité d'avoir accès aux livres de l'Écriture qui n'existaient qu'en syriaque et en grec, et l'Église d'Arménie ne pouvait acquérir sa physionomie propre. De graves inconvénients culturels et politiques naissaient aussi de cette situation, car la nation arménienne, dépendante de civilisations voisines, était maintenue dans une sujétion humiliante. Mesrop, qui évangélisait la Siounie et se rendait compte du peu de succès de sa prédication, vint trouver Sahak, préoccupé lui aussi de cet état de choses. L'historien arménien, Lazare de P'arp, rapporte que le catholicos réconforta Mesrop, lui accorda des collaborateurs et lui promit son aide personnelle chaque fois que des difficultés l'arrêteraient dans la recherche des caractères. Ainsi soutenu, Mesrop put assembler toutes les lettres nécessaires à la langue arménienne dont l'alphabet, écrit A. Meillet, « est un chef-d'œuvre. Chacun des phénomènes du phonétisme arménien est noté par un signe propre et le système est si bien établi qu'il a fourni à la nation arménienne une expression définitive qui s'est maintenue jusqu'à présent sans subir aucun changement ».

Documents. — Koriwn, *Histoire de Maštoc'* (*Patmut'iwn varuc' surb Maštoc'i*, éd. N. Akinean, Vienne, 1952), traduction française de la recension courte dans V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, t. 2, Paris, 1869, p. 9-10. — Lazare de P'arp, *Histoire d'Arménie* (*Patmut'iwn Hayoc' ew t'ult ar Vahan Mamikonean*, 4e éd., Venise, 1933), traduction française dans V. Langlois, *op. cit.*, p. 259-368. — *Narratio de rebus Armeniae. Édition critique et commentaire* par G. Garitte, CSCO 132, Subsidia 4, Louvain, 1952. — Moïse de Khoren, *Histoire d'Arménie* (*Patmut'iwn Hayoc'*, Venise, 1865, p. 1-277), traduction française dans V. Langlois, *op. cit.*, p. 53-175.

Études. — F. Tournebize, *Histoire politique et religieuse de l'Arménie*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 7-13, 1902-1908. — R. Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Paris, 1947, p. 163-187. — N. Akinean, *Mecn Sahak Kat'olikos Hayoc'*, dans *S. Maštoc' vardapet, keank'n ew gorcunēut'iwn*, Vienne, 1949, p. 37-94. — L.-S. Kogyan, *L'Église arménienne jusqu'au concile de Florence*, Beyrouth, 1961, p. 131-135. — F. Feydit, *Considérations sur l'alphabet de saint Mesrop*, coll. Studien zur armenischen Geschichte 11, Vienne, 1964. — K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965, p. 85-110.

2. *Traduction de la Bible et des Pères.* — La création des caractères de l'alphabet par Mesrop fit entrer Sahak et ses collaborateurs dans une période d'intense activité littéraire. La Bible d'abord fut traduite en arménien. Selon la recension courte de la *Vie de saint Mesrop*, Sahak est à la tête de cette entreprise, et il y participe lui-même activement. Une première traduction du syriaque, par Mesrop et deux de ses disciples, fut suivie, semble-t-il, d'une traduction, faite par Sahak, à partir du texte de la Septante, traduction qui devait elle-même être corrigée plus tard. Pour faciliter cette tâche, Sahak, à plusieurs reprises, envoya ses disciples chez les syriens et les grecs afin d'en rapporter des textes bibliques. En même temps, entra aussi dans le patrimoine arménien toute une littérature religieuse dont était dépourvue l'Arménie. Les œuvres des Pères de langue grecque et syriaque, des textes liturgiques, canoniques et ascétiques d'Églises locales furent alors traduits en arménien.

Commémoration du 15e centenaire de la traduction arménienne de la Bible, Bazmavep, Venise, 1935. — M.-J. Lagrange, *Introduction à l'étude du Nouveau Testament*, 2e p. *Critique textuelle*, t. 2 *La critique rationnelle*, Paris, 1935. — S. Lyonnet, *Les origines de la version arménienne et le Diatessaron*, coll. Biblica et orientalia 13, Rome, 1950. — A. Vööbus, *Early Versions of the New Testament. Manuscript Studies*, coll. Papers of the Estonian Theological Society in Exile 6, Stockholm, 1954. — L. Leloir, art. *Versions orientales de la Bible. Versions arméniennes*, DBS, t. 6, 1960, col. 810-818.

Au sujet des traductions des Pères : G. Zarbhanalean, *Catalogue des anciennes traductions arméniennes* (4e-13e siècles) (en arménien), Venise, 1889. — P. Peeters, *Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, coll. Subsidia hagiographica 26, Bruxelles, 1950, p. 188-198. — K. Sarkissian, *Introduction à la littérature arménienne chrétienne*, coll. Cahiers d'études chrétiennes orientales 2, Paris, 1964.

3. *L'Église arménienne et le nestorianisme.* — « Deuxième illuminateur » de l'Église d'Arménie par l'impulsion donnée à sa vie, Sahak remplit aussi près du roi et des grands du royaume le rôle de conseiller dans le difficile jeu de bascule entre grecs et perses.

Selon l'historien Moïse de Khoren, Sahak se serait rendu plusieurs fois à la cour de Ctésiphon. En 414, pour obtenir la nomination, comme chef de l'armée, de son gendre que le monarque arménien ne voulait promouvoir sans l'autorisation de son suzerain perse. A la mort de Vramšapuh, roi d'Arménie de 392 à 414, Sahak serait aussi intervenu près du souverain perse pour obtenir le retour de Chosroès III qui avait été déposé en 392. Celui-ci mourut après un règne de huit mois seulement et le roi perse, Yazdgard I, nomma roi d'Arménie son propre fils Šapuh, dans le but d'iraniser un peuple resté attaché à sa foi. La mort de Yazdgard (421), le départ de Šapuh pour Ctésiphon mirent fin à cette tentative et l'Arménie fut livrée à l'anarchie. C'est alors, selon Moïse de Khoren, que Sahak se serait transporté dans la partie byzantine de l'Arménie. A sa demande, l'empereur Théodose II aurait accordé une entière liberté pour la culture arménienne, dans cette partie de l'empire où l'on voyait à regret s'éloigner l'influence de Byzance.

La participation de Sahak à la vie politique de la nation apparaît avec plus de certitude dans les événements, relatés par Lazare de P'arp, qui marquent l'abolition de la royauté arménienne. Prenant prétexte des mœurs dissolues du nouveau roi, Artašès IV (423-427/428), fils de Vramšapuh, les grands du royaume, jaloux de leur indépendance, sollicitèrent Sahak d'apporter son concours à la déposition du monarque. En vain Sahak chercha-t-il à les dissuader de commettre une telle imprudence qui allait au-devant des désirs du roi perse Vahram V; il ne réussit qu'à s'attirer leur inimitié. Accompagnés d'un prêtre nommé Sourmak, ils se firent, devant Vahram, les accusateurs d'Artašès et de Sahak. Convoqué, avec Artašès, à la cour perse et refusant de se désolidariser de son souverain, Sahak fut déposé et, selon Moïse de Khoren, retenu en Perse, d'où il ne serait rentré qu'en 432. L'exercice de quelques-uns de ses pouvoirs spirituels lui aurait alors été concédé, tandis que les affaires temporelles de la charge patriarcale auraient été mises sous l'autorité de Šmuel, un évêque syrien, nommé catholicos par Vahram V, après la déposition de Sahak.

Telle était la situation de l'Église d'Arménie dans les années où la controverse nestorienne prenait de l'ampleur. Une lettre d'Acace de Mélitène, écrite vraisemblablement en 432, demandait à Sahak de veiller à ce que le venin pernicieux de Nestorius ne se répandît pas à travers des écrits jugés nestorianisants. Théodore de Mopsueste, dont les ouvrages étaient connus en Arménie, était ainsi dénoncé près du catholicos. La réponse de Sahak, conservée comme la lettre d'Acace dans le *Livre des lettres*, cherchait à rassurer son correspondant, puisque le catholicos y affirmait que l'Église arménienne était dans l'ignorance des expressions novatrices, et que les mesures étaient prises pour que l'hérésie ne s'infiltrât pas. Sahak se gardait cependant de toute allusion à Théodore dont la personne et les œuvres étaient vraisemblablement en faveur en Arménie, puisque Mesrop l'avait, semble-t-il, personnellement connu. Placé dans une situation difficile par cette lettre d'Acace, Sahak convoqua un synode, qui envoya une mission près de Proclus, dans le but d'obtenir un jugement sûr au sujet des écrits de Théodore. La réponse, en 435, du patriarche byzantin, le *Tome de Proclus*, monument christologique qui devait être acclamé au concile de Chalcédoine (451), mettait en garde, sans le nommer, contre Théodore de Mopsueste. Une lettre de remerciement, adressée à Proclus par Sahak et Maštoc', apportait un assentiment entier à la doctrine énoncée, bien qu'il en coûtât sans doute de s'écarter des théologiens de l'Église d'Antioche dont les évêques entretenaient des relations amicales avec l'Église d'Arménie.

Les lettres d'Acace, de Sahak, de Proclus, conservées dans le *Livre des lettres*, ont été traduites en français et commentées par M. Tallon, *Livre des lettres (Girk T'lt'oc'). Documents arméniens du 5e siècle. Premier groupe*, coll. Mélanges de l'université Saint-Joseph 32, Beyrouth, 1955. — Pour leur contexte historique et dogmatique voir : M. Richard, *Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie*, dans *Archives de l'Orient chrétien* 1, Mémorial Louis Petit, Bucarest (Paris), 1948, p. 393-412. — K. Sarkissian, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, Londres, 1965, p. 111-147.

Šmuel, le catholicos nommé par le roi perse, étant mort en 437, le clergé et la noblesse supplièrent Sahak d'assumer la charge patriarcale. Mais le saint, désormais adonné à la prière et à l'enseignement, refusa. Ayant atteint un âge avancé, 110 ans selon la *Narratio de rebus Armeniae*, il exhala son âme à Dieu, le 7 septembre 438, en prononçant les paroles du Christ en croix : *je remets mon âme entre tes mains*.

Parmi les œuvres attribuées à Sahak, seules les traductions de la Bible et les réponses à Acace et à Proclus possèdent, dans l'état actuel des recherches, des assises historiques sûres.

N. Akinean, le savant méchithariste de Vienne, a voulu montrer que l'historien Fauste de Byzance serait saint Sahak lui-même : *S. Maštoc' vardapet..*, p. 76-82. Voir aussi E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, t. 2, Paris, 1949, p. 835-836.

Les *Canons de saint Sahak* (éd. V. Hakobyan, *Kanonagirk' Hayoc'*, t. 1, Erévan, 1964, p. 363-421; traduction latine dans A. Balgy, *Historia doctrinae catholicae inter Armenos*, Vienne, 1878, p. 203-207) ont été vraisemblablement rédigés au 7e siècle (N. Akinean, *K'nnut'iwn S. Sahaki veragruac Kanonneru ew Hayoc' ekelec'akan tarin ē. daru skizb'*, Vienne, 1950, p. 1-78).

Une anaphore arménienne, qui n'est pas utilisée, est mise sous le nom de saint Sahak dans le seul manuscrit qui la possède (*Or.* 15 de la Bibl. municipale de Lyon) (éd. arménienne dans Catergian-Dashian, *Die Liturgien bei den Armeniern*, Vienne, 1897, p. 222-242; traduction allemande par P. Ferhat, *Denkmäler altarmenischer Liturgie*, 2 *Die angebliche Liturgie des hl. Katholicos Sahak*, dans *Oriens christianus*, t. 3, 1913, p. 16-31). En raison de ses relations étroites avec la liturgie de saint Basile, ce texte, dont rien ne permet de vérifier l'attribution au catholicos Sahak, est vraisemblablement une adaptation d'un texte grec ancien.

De l'œuvre d'organisation liturgique entreprise par Sahak, au début du 5e siècle, la tradition arménienne a conservé le souvenir du rôle important joué par le grand catholicos : des *prières* et des *k'aroz* (prières de type litanique) de l'office divin, des hymnes de la grande semaine auraient Sahak pour auteur. Sur son ordre, plusieurs textes du rituel auraient été importés de Nazianze dans les années 412-416. De ces assertions difficilement contrôlables, mais non sans fondement, on retiendra que c'est à l'aube du 5e siècle, après la traduction des Écritures et sous l'impulsion de celui-là même qui avait été l'âme de cette entreprise, que le rite arménien prend son essor.

L. Ališan, *Hayapatum. Patmič'k'ew patmut' iwnk' Hayoc'*, Venise 1901, p. 188-189. — F.-C. Conybeare, *Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments*, Oxford, 1905, p. XXVII-XXXV. — V. Hac'uni, *Patmut'iwn Hayoc' Alot' amatoyc'in*, Venise, 1965, p. 153-156.

Voir P. Ananian, *Isacco*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, 1966, col. 916-918. — I. Hausherr, art. Arménie (spiritualité), DS, t. 1, col. 862 svv.

Athanase Renoux.

4. ISAAC D'AMID et ISAAC D'ANTIOCHE, 5e siècle. — Le nom d'Isaac, auteur syrien, auquel on attribue plus de deux cents œuvres poétiques, recouvre sans doute deux homonymes, l'un orthodoxe, d'Amid, de la première moitié du 5e siècle, l'autre monophysite, d'Antioche, de la seconde moitié de ce même 5e siècle. Cette équivoque avait déjà été relevée par Jacques d'Édesse † 708 qui tenait, lui, pour trois Isaac distincts entre 390 et 525.

Le patriarche jacobite Jean IX Bar Šušan † 1073 avait compilé et commenté soixante homélies d'Isaac. J. S. Assemani en 1719 (*Bibliotheca orientalis*, t. 1, Rome, 1719, p. 207-234) donne un résumé de plus de cent trois poésies ou homélies de celui qu'il appelle Isaac le Grand d'Antioche. P. Zingerle (1869-1871), surtout G. Bickell (1873-1877 = 37 pièces) et P. Bedjan (1903 = 67 pièces) entreprirent, sans la terminer, l'édition des œuvres trouvées sous ce nom; mais il faut

attendre une édition complète et critique pour départager cet ensemble entre les deux Isaac.

Au premier, Isaac d'Amid, sont attribués, entre autres, les poèmes sur les jeux séculaires (404) et sur la prise de Rome (410), sur la cité royale de Constantinople (vers 441).

Au deuxième revient le célèbre mimrō de 2136 vers sur le perroquet qui chantait le *trisagion* avec l'addition *qui a été crucifié pour nous*, et plusieurs autres discours métriques sur la foi, sur le shéol et sur l'enfer, à partir desquels la christologie, la mariologie et l'eschatologie d'Isaac ont été étudiées par G. Furlani (1923) et P. Krüger (1952). Mais les thèmes les plus fréquents sont les exhortations morales à la conversion et à la perfection, adressées le plus souvent aux moines, avec des avertissements sévères au sujet de la pauvreté, des voyages, des querelles, du jeûne, des aumônes.

Les liturgistes y trouvent des allusions à plusieurs sacrements : baptême des petits enfants, pénitence après le baptême, communion fréquente (16 madrochè), célébration de la messe interdite en dehors d'une église, onction des malades; on fait mention aussi des petites heures et des prières pour les défunts; on évoque les vigiles des fêtes avec musique et commentaire des psaumes. Il ne serait pas sans intérêt pour l'histoire de l'homéliaire syriaque de connaître les mimrè sur la passion (six inédits), sur la samaritaine (cinq inédits), sur l'esprit d'enfance (trois inédits), sur le mauvais riche, sur la pécheresse, etc.

Le style, parfois prolixe, est assez vivant, mais beaucoup moins coloré et original que celui d'Éphrem, auquel certains ont voulu le rattacher. Les vers de sept syllabes sans refrain ni changement de mètre donnent à la longue une impression de monotonie. Toutefois ce ou ces Isaac font partie du groupe des poètes les plus goûtés de la littérature syriaque.

I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, 2e éd., Rome, 1965, p. 100-102; y sont citées les éditions du texte syriaque par P. Zingerle, G. Bickell, P. Bedjan (avec une importante introduction); les traductions latine (Bickell), allemandes (Zingerle, Bickell, Landesdorfer, 1872-1912, 19 homélies), italienne (Furlani, 3 homélies), anglaises (Moss, 1929-1932, et Kazan, 1961-1963).

H. Koch, *Isaac von Antiochien als Gegner Augustins*, dans *Theologie und Glaube*, t. 1, 1909, p. 622-634. — L. Petit, DTC, t. 8, 1923, col. 8-10. — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 63-66. — O. Bardenhewer, *Geschichte..*, t. 4, p. 402-407. — P. Krüger, trois études sur les écrits attribués à Isaac d'Antioche, parues dans les *Ostkirchliche Studien* : sur le Sermon sur la foi, t. 1, 1952, p. 46-54; sur la mariologie, p. 123-131; sur la géhenne et le schéol, t. 2, 1953, p. 170-179; cf LTK, t. 5, 1960, col. 772. — X. Ducros, dans *Catholicisme*, t. 6, 1963, col. 116. — DS, t. 4, col. 811 svv : des sermons attribués à saint Éphrem seraient d'Isaac d'Antioche.

François Graffin.

5. ISAAC DE L'ÉTOILE, cistercien, † vers 1178. — 1. *La personne.* — 2. *L'œuvre.* — 3. *La doctrine spirituelle.*

1. LA PERSONNE

1° Vie. — Isaac de l'Étoile était d'origine anglaise.

Dans un billet, au ton mi-sérieux, mi-ironique, relatant les vexations infligées à la communauté de l'Étoile par un voisin qui prétend se venger sur lui de tous les anglais, Isaac laisse échapper cette exclamation : « Utinam aut anglus non fuissem, aut ubi exsulo anglos numquam vidissem! » (PL 194, 1896b). Il était sans doute de noble famille. N'avoue-t-il pas qu'un démon fort bavard le dérangeait pendant la *lectio divina* en lui suggérant des rêveries vaniteuses à propos de son savoir-vivre, de son lignage, de son charme naturel, de sa distinction? (*Sermon* 38, PL 194, 1819b).

Nous nous contenterons désormais de renvoyer aux seules colonnes de PL 194; chaque fois qu'il y a lieu, nous renverrons à la page de l'édition des *Sermons* d'Isaac, t. 1, SC 130, 1967, par A. Hoste et G. Salet.

Le premier repère chronologique assez solide pour reconstituer les lignes principales de la vie d'Isaac est l'année 1147, date à laquelle il apparaît comme abbé de l'Étoile (*Stella*; cf DHGE, t. 15, 1963, col. 1287-1289). Mais comment ce britannique racé et cultivé a-t-il pu aboutir dans ce petit monastère perdu dans la campagne à une trentaine de kilomètres à l'est de Poitiers? Il semble en effet très improbable qu'Isaac l'ait directement choisi au moment de son entrée dans la vie monastique. Par ailleurs, sa présence à l'Étoile serait inexplicable si, comme on l'a supposé, il s'était fait moine en Angleterre ou à Cîteaux. En l'absence de tout document, l'hypothèse la plus simple et la plus vraisemblable est qu'Isaac ait opté pour l'abbaye cistercienne de Pontigny. La suite des événements, on va le voir, s'en trouve singulièrement éclairée.

Désirant être rattachée à l'ordre cistercien dans la filiation de Pontigny, la communauté de l'Étoile (fondée en 1124 par Isembaud, frère de Pierre de l'Étoile, abbé de Fontgombault) avait obtenu, en 1145 ou 1146, que quelques religieux de ce monastère viennent les initier au nouveau style de vie. L'incorporation est ratifiée par une bulle d'Eugène III, datée du 1er février 1147 et adressée à Bernard, abbé de l'Étoile depuis 1140. Le 28 octobre, une nouvelle charte pontificale vient confirmer la précédente, à la requête du nouvel abbé : Isaac (cf G. Raciti, *Isaac de l'Étoile..*, ch. 1, p. 306, n. 90). A la lumière de nombreux cas similaires, il est loisible de supposer que Bernard a cédé sa place à un moine particulièrement qualifié, venu de l'abbaye-mère.

Isaac avait reçu une remarquable formation littéraire, philosophique et théologique. Ses maîtres, raconte-t-il à ses moines, étaient géniaux et brillants; leur enseignement, très personnel et d'une nouveauté qui faisait l'admiration des foules d'étudiants, était audacieux, voire dangereux, mais certes pas hérétique, comme quelqu'un semble l'avoir cru (*Sermon* 48, 1853d-1854c). Ces indications nous orientent sans difficulté vers les écoles de Chartres et de Paris pendant le second quart du 12e siècle. On songe à un Gilbert de la Porrée, à un Abélard, à un Guillaume de Conches. Certaines positions doctrinales d'Isaac semblent révéler aussi des influences de Thierry de Chartres et de Hugues de Saint-Victor.

On peut situer autour de 1130 la venue d'Isaac en France, et donc conjecturer qu'il soit né vers 1105-1120. Son entrée à Pontigny, après peut-être une brève période d'enseignement, pourrait ne pas être antérieure à 1143.

La seule trace d'une participation d'Isaac aux affaires politico-religieuses de son temps est une lettre de Jean, évêque de Poitiers, à Thomas Becket. Jean, anglais lui-même, fut celui qui s'évertua le plus à trouver des solutions au conflit entre le roi Henri II et l'archevêque de Cantorbéry. Or, le 28 juin 1164, il écrivait à Thomas Becket que l'abbé de l'Étoile, leur ami commun (ils se

seront probablement connus à Chartres), l'avait aidé à lui acquérir la sympathie et le soutien moral et matériel de la communauté de Pontigny (J. C. Robertson et J. B. Sheppard, *Materials for the History of Thomas Becket*, 2e éd., t. 5, Londres, 1881, lettre 60, p. 114). C'est pourquoi, lorsque quelques mois après il s'enfuit d'Angleterre, l'archevêque alla s'installer sans hésitation à l'abbaye de Pontigny, avec le plein consentement d'Alexandre III. De vives tensions se manifestèrent alors à l'intérieur de l'ordre cistercien, quant à l'attitude à garder en cette circonstance délicate et dangereuse. Il serait étonnant que l'abbé de l'Étoile ne s'y soit pas trouvé mêlé et n'ait pas pris position en faveur de son ami (cf G. Raciti, *Isaac de l'Étoile...*, ch. 3, p. 135-141).

L'itinéraire spirituel d'Isaac ne s'est pas arrêté à l'Étoile. Plusieurs de ses sermons témoignent d'un séjour dans « une petite île cachée dans l'océan, la dernière de toutes les terres » (*Sermon* 27, 1778a), éloignée du commerce des hommes (18, 1750a; cf 14, 1737ac, p. 276-280; 15, 1738a, p. 282; 19, 1756b; 21, 1761a; 22, 1761b; 29, 1787b; 31, 1793b; 33, 1799d). Un nouvel examen de cette question, qui a beaucoup intrigué les chercheurs, suggère des conclusions suffisamment fondées pour dissiper le halo de mystère qui entourait l'événement.

Animés par un désir de solitude et de pauvreté plus totales, Isaac et son ami Jean, abbé de Trizay (monastère à 150 kilomètres environ à l'ouest de l'Étoile, associé en même temps que celui-ci à l'ordre cistercien, dans la filiation de Pontigny), obtenaient d'Èble de Mauléon une donation dans l'île de Ré, au large de La Rochelle. Quelque temps après, ils demandent à leur bienfaiteur de remettre entre les mains de Guichard, abbé de Pontigny, ce qui leur avait été octroyé. Sans doute les moines de l'Étoile et de Trizay, fort peu nombreux, n'étaient-ils pas en mesure d'essaimer, d'autant plus que la perspective d'une vie très austère avait découragé certains de ceux qui, dans un premier mouvement, s'étaient offerts pour cette « expédition » (cf *Sermon* 14, 1737b, p. 278). Après une visite de Guichard sur les lieux et une augmentation du patrimoine de base, la fondation est acceptée et prise en charge par Pontigny. Pourtant, l'abbé de ce nouveau monastère, du nom de Notre-Dame des Chateliers (à ne pas confondre avec un homonyme, dans le Poitou; cf H. Cottineau, *Répertoire topographique des abbayes et prieurés*, t. 1, Mâcon, 1935, col. 737), sera Isaac, qui en avait conçu le projet. Ce fait, compréhensible en soi, s'explique encore mieux si vraiment Isaac fut religieux à Pontigny.

L'opinion, selon laquelle à l'île de Ré Isaac n'était plus qu'un simple membre de la communauté, n'est pas soutenable, puisque dans les sermons composés en ce lieu il apparaît nettement comme le responsable temporel et spirituel de la maison (cf notre *retractatio*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 11, 1968, p. 235).

La présence d'Isaac à l'Étoile est attestée jusqu'en 1167; son successeur est en place au moins dès 1169. Le moment du départ pour les Chateliers peut donc être déterminé avec une relative précision. Isaac vécut à Ré probablement une dizaine d'années. D'une part, en effet, quelques-uns de ses sermons semblent devoir être datés de 1173-1175 (voir *infra*); d'autre part, c'est seulement en 1178 que, dans une charte, il est fait pour la première fois mention d'Étienne, comme abbé des Chateliers (E. Kemmerer, *Histoire de l'île de Ré*, 2e éd., La Rochelle, 1888, p. 513). La mort d'Isaac doit donc être située vers 1178. La date 1167-1169, proposée traditionnellement, était fondée ou sur la méconnaissance du séjour d'Isaac à l'île de Ré, ou sur l'hypothèse, — désormais dépassée par les nouveaux apports de la recherche —, que ce séjour se serait placé avant son abbatiat à l'Étoile ou aurait constitué une très courte parenthèse à l'intérieur de celui-ci.

2° **Physionomie.** — Des traits de la personnalité d'Isaac émergent presque à chaque page de son œuvre. Ils esquissent peu à peu une image saisissante par l'impression de présence et de communion qu'elle suscite. Cette simple constatation qu'Isaac se manifeste tout entier dans ses écrits nous met déjà sur la trace de sa caractéristique focale : une profonde unité intérieure dans le dynamisme d'un continuel dépassement. Sa vie entière, sa tâche intellectuelle, sa méthode de travail, son style, ses goûts et ses tendances propres en témoignent.

L'entrée d'Isaac dans la vie religieuse n'est pas en opposition ou en rupture avec son passé, mais instaure une continuité dialectique avec lui. Moine, il restera jusqu'au bout ce qu'il était auparavant, en intégrant son bagage culturel et la rigueur de sa recherche intellectuelle dans l'expérience existentiellement engagée et exigeante de la prière contemplative.

Un passage du *sermon* 21, écrit à l'île de Ré, illustre et traduit bien l'attitude et la démarche spirituelle d'Isaac : « Vere cui apponis scientiam, apponis et dolorem... O utinam nesciremus quid non es, et aliquo delectabili phantasmate illuderemur pro te! Aut potius, sciremus quid es et veraciter ac suaviter amplectemur te! Sed ostende nobis, Domine, ipsum te, qui, ut scis, nihil hodie desideramus nisi te, nec amamus nisi te propter te, qui mente totum et corpore fere totum mundum fugimus, ut expediti quaereremus te » (1759ab; cf 22, 1761d-1762a).

Il était porté comme d'instinct à pénétrer le sens théologique du message révélé : « altius elevata mente verborum mysterium contemplari delectat » (*Sermon* 35, 1806b; cf 9, 1719b, p. 204; 11, 1729d, p. 248), et il ne craignait pas de scruter les profondeurs divines : « altiora nobis quaerimus, sed si pie, bene » (*Sermon* 22, 1761b), jusqu'à en être ébloui : « tenui et arcto cancello perfuso divinae faciei lumine reverberati, in facies nostras cecidimus » (20, 1756c). Une telle défaillance le remplit d'une joie débordante et communique une force accrue à son désir éperdu de contemplation :

Vere, Domine, *exercitatus sum* ad quaerendum te, et *defecit* non a te, sed in te *spiritus meus. Concupiscit et deficit anima mea in atria* tua. Deficit spiritus, intuendo quem concupiscit; deficit et liquefit anima, delectando in eo quem conspicit. Attamen ex delectatione animatus semper et recens avidusque ad intuendum, et ex intuitu adiutus ad delectandum, quasi duabus mediis alis in te feror, *in quem desiderant angeli prospicere* (22, 1763ab; cf P. Courcelle, *Tradition néoplatonicienne et tradition chrétienne du vol de l'âme*, dans *Annuaire du Collège de France*, t. 64, 1964, p. 392 svv).

Isaac « est unique parmi les premiers cisterciens pour la liberté et la hardiesse avec lesquelles il fait passer dans ses sermons les discussions métaphysiques les plus techniques. Il les ramène toujours finalement à nourrir une théologie contemplative. Mais il reste bien différent de Guillaume de Saint-Thierry, dont la science s'orientait d'emblée vers la spiritualité et qui n'usait de la dialectique que pour lui faire réfuter ses propres excès. On dirait au contraire, parfois, chez Isaac, que l'ivresse métaphysique est un acheminement vers l'autre *sobria ebrietas* de la mystique » (L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, p. 197).

Isaac est conscient de cette sorte de transvaluation qui soudainement se produit en lui de la spéculation théologique à l'extase.

Il s'en ouvre à son ami Jean, évêque de Poitiers : « Consulens infirmitati nostrae, gratia divina antiqua capitula tota sensuum novitate saepe perfundit. Qui cum effulserint, supra omnem humanum modum miramur, ubi nunc usque latitaverint, unde tam inopinate et absque studio emerserint. Ex ipsa vero admiratione dilatatur cor, sicut scriptum est : *Mirabitur et dilatabitur cor tuum.* Et ob ipsam dilatationem, adimpletur devotione, dilectione, delectatione, iuxta psalmistam : *Dilata os tuum et implebo illud* » (*Ep. de canone Missae*, 1889bc; texte corrigé à l'aide des mss). Et c'est possible, parce que la poursuite spéculative de la vérité n'est pas chez lui une fuite ou une compensation, mais s'opère en pleine consonance avec un cœur purifié (*Sermon* 5, 1705d-1706a, p. 150).

Dans l'œuvre d'Isaac confluent donc et parviennent à une heureuse synthèse le type de théologie *doxologique*, fruit d'une expérience contemplative monastique, nourrie de la rumination liturgique de l'Écriture sainte et de la fréquentation de la tradition patristique, et les méthodes nouvelles de la scolastique naissante, avec leur besoin de structure, de systématisation et d'analyse rationnelles. Sa langue et son style en sont le miroir fidèle. Leur richesse originale réside dans la netteté sans bavure de ces phrases nerveuses, viriles, concises, voire sèchement logiques, traversées en même temps par une authentique inspiration poétique, où transparaît une sensibilité humaine exquise. La composition littéraire très étudiée, faite d'antithèses et d'assonances, attentive au parallélisme et au choc des idées et des images, au balancement des comparaisons, à l'enchaînement et à la progression de l'argumentation, n'est jamais lourde, ni précieuse ou affectée. Elle reste fraîche, limpide et précise. Les réminiscences ou allusions bibliques et patristiques, de même que celles des auteurs de l'antiquité classique, qui pétrissent ses textes, sont assumées par Isaac dans un cadre extrêmement personnel, et modelées de façon à devenir l'expression vivante de sa pensée et de ses sentiments les plus intimes, élargies pourtant jusqu'à leur valeur de symbole universel.

Les moines de l'Étoile goûtaient fort la prédication de leur abbé.

Ils appréciaient sa manière : « subtiliter invenire prorsus nova, aut eliganter innovare vetera », « mirabiliter mira dicere, singulariter inaudita excogitare, obscura luculenter diffinire, involuta distincte dividere, divisa patenter exemplis declarare ». Ils étaient arrivés à ne plus savoir supporter la parole d'aucun autre que lui... ni même la sienne lorsqu'il se bornait à être l'écho des doctrines patristiques. Et quand Isaac prit l'habitude, aux grandes fêtes, d'adapter le niveau de ses exposés aux possibilités de compréhension des frères convers, les moines désappointés se mirent à contester par la bouderie d'une ostensible distraction (cf *Sermon* 48, 1853a-1854b, 1855cd).

La situation à Notre-Dame des Chateliers était différente. La pauvreté y touchait au dénuement. La communauté, composée probablement d'éléments particulièrement formés, ne disposait guère de livres. Isaac fut alors sollicité de multiplier les sermons et les causeries qui remplaceraient aussi la lecture (cf *Sermon* 18, 1749d-1750a, et 22, 1761b).

La fondation du monastère de Ré s'insère comme une suprême étape dans la continuité linéaire et la cohérence radicale du cheminement d'Isaac vers la plénitude et l'authenticité de son identité personnelle.

Sicut alites, ut se in aera pennis subrigant, profundius omni corpore solo, ubi resident, se imprimunt.., ita et nos caelum adfectantes, a communi orbe declinavimus; hiantes ad plenitudinem, divitias proiecimus; ad honores ambientes, *tamquam purgamenta huius mundi* abiecti sumus; qui in mundo aliquid videbamur, in congregatione quoque fratrum nonnihil reputati, ut vere aliquid esse possimus, ecce ad nihilum redacti sumus!... Utinam, quae retro sunt obliviscentes, in anteriora nos cogitatione tota et aviditate extendamus; arietum more retroacti, in ea quae ante sunt, fortius efferamur! (*Sermon* 27, 1778ac; cf 33, 1799cd).

Les dix dernières années de la vie d'Isaac furent marquées par un rude travail de défrichement, par une intense activité de réflexion philosophique et théologique, et par une maturation progressive de son expérience mystique à travers l'alternance de lumière et de ténèbres, de joie ineffable et d'amer dégoût :

Visitor et subito probor, assumor et statim deseror, erigor et statim deicior sicut qui per montana graditur et planum iter non invenit. Quandoque laetabundus et laudans, nimia luce perfusus et mira affectus dulcedine, ineffabili quadam spe inopinatae salutis exsulto... Quandoque pavebundus et plangens, tenebris obvolutus et amaritudine plenus, tanta taedii et acediae confusione tabesco, ut omnia a meliori spe increpent et tacere cogant... Nunc totum quod spero teneo, nunc omne quod tenueram perdo, et rursum post tenebras lucem spero! (*Sermon* 29, 1786d-1787b; cf 14, 1737a-1738a, p. 276-280; 33, 1800ab).

F. Bliemetzrieder, *Isaak von Stella. Beiträge zur Lebensbeschreibung*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, t. 18, 1904, p. 1-35. — E. Chenevière, *Isaac de l'Étoile « le penseur »*, dans *Nos pères par eux-mêmes*, t. 3, ronéoté, pro manuscripto, p. 97-154. — J. Debray-Mulatier, *Biographie d'Isaac de Stella*, dans *Cîteaux*, t. 10, 1959, p. 178-198. — G. Raciti, *Isaac de l'Étoile et son siècle*, dans *Cîteaux*, t. 12, 1961, p. 281-306; t. 13, 1962, p. 18-34, 133-145, 205-216. — G. Salet, *Introduction* à l'éd. des sermons d'Isaac, SC 130, p. 7-35. — Plusieurs conclusions provisoires auxquelles étaient parvenues ces études sont maintenant dépassées, dans la mesure même où elles ont contribué au progrès de la recherche.

2. L'ŒUVRE

1° **Sermons.** — 1) Tradition manuscrite et éditions. — L'édition *princeps* de Bertrand Tissier (*Bibliotheca Patrum cisterciensium*, t. 6, Bonnefontaine, 1664, p. 1-77; PL 194, 1689-1876) comprend 54 sermons, disposés selon l'année liturgique.

A la collection manquent les sermons pour le temps de l'avent et ceux de Noël jusqu'à l'Épiphanie. Nous soupçonnons une autre lacune entre le 2e sermon pour le 3e dimanche de carême et le 1er pour le jour de Pâques (*Sermons* 39-40). De même les textes relatifs au sanctoral se limitent à la prédication s'échelonnant de la fête de Jean-Baptiste à la Nativité de la Vierge, plus 6 sermons pour la Toussaint anormalement placés au début du recueil. En 1964, Jean Leclercq a fait connaître un 55e sermon, pour la fête de la Dédicace, découvert à la bibliothèque de l'abbaye Sainte-Scolastique de Subiaco (*Nouveau sermon d'Isaac de l'Étoile*, RAM, t. 40, 1964, p. 277-288). De l'œuvre maîtresse d'Isaac une dizaine de pièces au moins font sans doute défaut.

Par ailleurs, dans l'état actuel des recherches, la tradition manuscrite, directe et indirecte (florilèges et compilations), se révèle vraiment chétive : à tel point que, pour 6 sermons, il ne subsiste que le témoignage de l'édition établie par Tissier. Le manuscrit dont celui-ci s'est servi devait être excellent, bien que probablement mutilé de plusieurs cahiers. Nous sommes fortement tenté de l'identifier avec l'*amplum volumen* qui était conservé à l'Étoile, ou avec celui de la Merci-

Dieu (abbaye cistercienne proche de l'Étoile, fondée avec l'aide et le concours d'Isaac, et où son souvenir était resté vivant); tous les deux, connus des savants du 17e siècle, sont aujourd'hui perdus. Mais l'éditeur a déparé le texte par des fautes de lecture, des omissions, des additions et des « corrections » plus ou moins importantes.

Nombre de fragments, dont quelques-uns assez étendus, des sermons d'Isaac ont été insérés dans une chaîne biblique, composée sans doute à Clairvaux, dans la première moitié du 13e siècle (cf Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 7, Madrid, 1961, p. 225, n. 10731-10783); elle fut publiée plusieurs fois à Paris, d'abord, par l'humaniste gantois Josse Bade en 1520, puis par les soins du chartreux Godefroid Tilman (cf DS, t. 2, col. 756) en 1560 (réimprimée en 1574) : *Allegoriae et tropologiae in locos utriusque testamenti selectiores... e monimentis unius et triginta authorum.* Les passages tirés des sermons d'Isaac sont tous connus, et le texte est fort altéré.

Cf. F. Gastaldelli, *Ricerche su Goffredo d'Auxerre*, Rome, 1970, p. 7-8, 15-21.

C'est probablement à cette même chaîne que le carme Michel Aiguani (Anguani) de Bologne † 1400 aura puisé les textes d'Isaac cités dans ses *Distinctiones dictionum* (lettres A-C) encore inédites, et dans sa *Lectura super psalterio*, dont la première édition en 2 tomes fut publiée à Alcala en 1524, et la dernière (23e réimpression) à Lyon en 1673 (cf B. M. Xiberta, *De scriptoribus saeculi* XIV *ex ordine carmelitarum*, Louvain, 1931, p. 363).

Quelques sermons ont été édités avec l'aide des manuscrits et accompagnés d'une traduction française et de notes par Robert Thomas, dans la collection « Pain de Cîteaux » (ronéotypée, *pro manuscripto*, Chambarand-en-Roybon) : t. 17 : (*Mariale*, t. 4, 1963, p. 7-76 passages mariologiques); t. 27 (*Sermonnaire cistercien*, t. 3), 1966, p. 16-35, 82-107, 115-122, 145-152 (*Sermons* 31 et 45); t. 28 (*Sermon. cist.*, t. 4), 1966, p. 22-39, 72-93, 123-129, 141-148) (*Sermons* 1 et 53). — Texte amélioré et commentaire historique du *Sermon* 48 dans G. Raciti, *Isaac de l'Étoile et son siècle*, cité plus haut.

Malgré la pénurie des mss, qui avait fait craindre à l'impossibilité de l'entreprise, une édition critique est en bonne voie d'achèvement. Un premier volume déjà paru offre le texte et la traduction française des 17 premiers sermons (SC 130, 1967).

Des traductions en espagnol avec introduction et notes ont paru dans *Cistercium*, t. 21, 1969, p. 64-69, 141-149, 228-240, 306-314 (*Sermons* 14, 42, 51 et 3).

Traduction anglaise d'extraits de plusieurs sermons par Sr. Penelope dans *Cistercian Studies*, t. 2, 1967, p. 252-268, avec introduction par Th. Merton, p. 243-251; t. 5, 1970, p. 91-96, 302-308, 388-408.

2) Essai de datation. — Les relations et les renvois les reliant à ceux d'entre eux qui contiennent des allusions à la vie dans l'île de Ré, permettent d'avancer avec une certitude morale que les sermons 7-12, 15-14, 18-29, 31-37 ont été écrits aux Chateliers, c'est-à-dire après 1167.

Une précision ultérieure peut être apportée concernant le groupe des sermons 7-12, 15-14 (voir *infra*), composés à l'occasion d'une année où il y avait quatre dimanches après l'Épiphanie, dont le premier tombait dans l'octave de la fête et le deuxième immédiatement après. Or, durant le séjour d'Isaac dans l'île, pareil événement s'est produit une seule fois : en 1173 (cf A. Cappelli, *Cronologia, cronografia e calendario perpetuo*, Milan, 1930, p. 70).

Le sermon 52 (2e pour l'Assomption) est une sorte de commentaire synthétique du *Cantique des cantiques*, se terminant sur un éloge funèbre de saint Bernard, ou, pour mieux dire, sa commémoration pleine de vénération (1869c-1870a). Isaac donne l'impression de parler longtemps après la mort de celui-ci (1153). Il le nomme : *Sanctum* abbatem Claraevallis loquimur ». Ces indices portent à croire que le sermon remonte à une prédication donnée à Ré le 15 août 1174 ou 1175. En effet, Bernard fut canonisé le 18 janvier 1174, et, en septembre, le chapitre général des cisterciens étendit à tout l'ordre sa fête, fixée au 20 août, jour de sa mort, précisément dans l'octave de l'Assomption (cf B. Backaert, *L'évolution du calendrier cistercien*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum* = COCR, t. 12, 1950, p. 313 et n. 161).

Les sermons 45, 48 et 50 ont toute chance d'avoir été rédigés à partir d'allocutions prononcées devant la communauté de l'Étoile (1147-1167). Le ton est simple et familier, eu égard à la présence d'un certain nombre de frères convers (cf 1842d, 1855d, 1858b). Une parenté de style suggère d'assigner à la même période les sermons 6, 30, 38, 44, 46, 47, 49, 51, 53-55. Quant aux sermons 1-5, 13, 16-17, il est difficile d'émettre un avis ferme, quoiqu'il semble y avoir une légère présomption en faveur du temps de l'abbatiat aux Chateliers.

Les divers sermons d'Isaac auront été recueillis et ordonnés postérieurement à sa mort.

3) Contenu. — Presque les trois cinquièmes des pièces qui composent la collection des sermons d'Isaac ne sont pas, à proprement parler, des « homélies liturgiques », mais plutôt de petits traités, comprenant 2 à 9 sermons. On distingue assez facilement six opuscules :

a) Sermons 7-12, 15, 14 (1713a-1732b, 1735-1740d; SC 130, p. 178-259, 271-292; le sermon 13 n'appartient manifestement pas à la série et le sermon 14 est bien la suite du 15) sur les évangiles des quatre premiers dimanches après l'Épiphanie. A un premier niveau, d'étroites connexions les unissent deux par deux. Ce « petit rythme » est inséré à son tour dans un crescendo de thèmes théologiques et spirituels jaillissant l'un de l'autre (le péché originel, l'incarnation rédemptrice, la conversion, l'Église épouse du Christ, la suite du Christ total dans l'action et la contemplation, la communion à son mystère pascal), qui s'achève dans le sommet lyrique d'une ardente prière au Sauveur, pour l'amour duquel Isaac et ses moines ont choisi la pauvreté, la solitude et le silence de la vie menée à Ré.

b) Sermons 16-17 (1741a-1749b, p. 292-329) pour la septuagésime. Après une *praefatiuncula* traitant de ce qu'on appellerait aujourd'hui le développement du dogme et le pluralisme théologique (1741ad, p. 292-296), Isaac s'attache à analyser le cheminement de la conversion jusqu'à la joie et la paix intérieures.

c) Sermons 18-26 (1749-1777). C'est une des œuvres les plus mûres et les plus achevées d'Isaac. Même du point de vue de la composition littéraire, c'est un chef-d'œuvre où des passages d'une hardie subtilité spéculative voisinent avec des traits pénétrés d'humanité, de poésie et de prière. Une vaste fresque, animée d'un souffle vigoureux, se déploie le long d'un commentaire philosophique et théologique de la parabole du semeur (*Luc* 8, 5-15) lue à la Messe de la sexagésime. Partant de la réflexion sur la structure métaphysique de l'être, Isaac s'élève jusqu'à la contemplation du mystère de la transcendance divine; il tente ensuite une « déduction » de la Trinité, dans la perspective de l'économie de la création, libre effusion de la charité; enfin, il se repose dans la méditation de l'appel de l'homme à participer, grâce à l'incarnation du Verbe, à la plénitude même de Dieu.

F. Bliemetzrieder, *Isaac de Stella. Sa spéculation théologique*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 4, 1932,

p. 134-159 (sans grande valeur). — B. Mc Ginn, *The Golden Chain..*, ch. 3 The divine Mystery in the Theology of Isaac, cité *infra*.

d) Sermons 27-29 (1777d-1787c) pour le dimanche de la quinquagésime. Isaac y expose sa théologie ascétique dans un langage vibrant de toute l'émotion de son expérience personnelle.

e) Sermons 33-37 (1797c-1817d) : commentaire très élaboré de la péricope de la cananéenne (*Mt.* 15, 21-28) qu'on avait alors au 2e dimanche de carême. Petit traité profond et ardu sur le problème de la prédestination, considérée à la lumière de la doctrine du Corps mystique, et ses incidences pour la vie spirituelle.

f) Sermons 1-5 (1689a-1708d, p. 84-160) pour la Toussaint. Œuvre pénétrante d'une grande finesse, au ton serein et paisible, aux couleurs nuancées et légères. Le récit évangélique des béatitudes (*Mt.* 5, 1-9) sert de cadre à un exposé général du sens de la vie spirituelle et à son orientation vers l'union à Dieu.

A cet ensemble organique et pourtant librement agencé, les autres sermons, qui n'ont pas de liens réciproques, apportent d'heureux compléments, notamment à propos de la pneumatologie (43-45, 1833b-1845b), de la mariologie (51, 1862a-1866c) et des observances monastiques (47 et 50, 1849b-1852d, et 1858b-1862a).

Dans quelle mesure ces écrits, soignés et polis, nous apportent-ils un écho de la parole vivante d'Isaac à ses frères de l'Étoile et des Chateliers? Certes, aucun n'a été prononcé tel qu'il se présente dans le recueil. Cependant, la plupart des sermons « uniques » sont, semble-t-il, beaucoup plus proches de la prédication orale que ceux rassemblés dans les opuscules. Prédication qui, selon la remarque d'Isaac, ne voulait pas être simplement une exégèse scripturaire et une méditation liturgique intemporelle, mais une réponse existentielle donnée avec une *licentiosa libertas* (cf *Sermon* 16, 1741d, p. 296; 18, 1750ab; 42, 1830c).

2° **Lettre sur l'âme** à Alcher de Clairvaux (1875b-1890a). — Intéressé par une causerie (donnée lors d'une visite à Clairvaux?) où Isaac avait touché à des questions de psychologie, Alcher (DS, t. 1, col. 294-295) lui avait demandé de l'instruire davantage au sujet de l'âme, non pas d'un point de vue théologique, mais philosophique. « Vis enim a nobis edoceri de anima, sed... de eius natura et viribus, quomodo sit in corpore vel quomodo exeat » (1875b; au lieu de *natura*, le texte de Migne porte fautivement *essentia*). La réponse d'Isaac est centrée sur la conception, d'origine néoplatonico-augustinienne, de l'âme comme réalité intermédiaire entre le monde corporel et Dieu. Il en résulte un admirable petit ouvrage, dense de pensée et riche de notations phénoménologiques, qui aboutit à un essai d'analyse de la contemplation mystique.

Un petit billet d'accompagnement nous apprend que la lettre a été composée au milieu des innombrables soucis causés par la famine et les fièvres qui s'étaient abattues sur la région, après un signe prémonitoire, apparu l'année précédente (1890a). Sans être assuré, il se peut que cela se passât en 1162, selon l'indication d'une vieille chronique de l'ouest de la France. L'événement avant-coureur serait alors l'éclipse de lune signalée en 1161 (cf J. Debray-Mulatier, *Biographie..*, p. 188, n. 65).

Le texte publié par Tissier (*op. cit.*, p. 78-83, que Migne a réimprimé) est loin d'être satisfaisant. J. Debray-Mulatier, dans sa thèse inédite de l'École des Chartes sur *Isaac de Stella et l'* « *Epistola de anima* », a donné en 1940 une édition basée sur les mss alors connus. On trouvera dans la thèse de B. Mc Ginn *(The Golden Chain...)* une *editio melior*, suivie d'un glossaire et précédée d'une ample étude doctrinale : *The cosmic Mystery of Man in the Theology of Isaac of Stella*. Une édition critique est en préparation (SC).

W. Meuser, *Die Erkenntnisslehre des Isaak... Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie des 12. Jahrhunderts*, Bottrop, 1934, 76 p. — C. H. Talbot, *Ailred of Rievaulx. De anima*, Londres, 1952, p. 33-51. — E. Bertola, *La dottrina psicologica di Isacco di Stella*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 45, 1953, p. 297-309. — M.-D. Chenu, *Spiritus. Le vocabulaire de l'âme au* XIIe *siècle*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 41, 1957, p. 209-232. — S. Vanni-Rovighi, *La filosofia nel secolo* XII (pro manuscripto), Milan, 1958, p. 86-96. — A. J. Cappelletti, *Origen y grados del conocimiento según Isaac de Stella*, dans *Philosophia* (Mendoza), n. 24, 1961, p. 23-33. — Gr. Webb, *An Introduction to the cistercian De anima*, Londres, 1962, 28 p. — M.-Th. d'Alverny, *Alain de Lille. Textes inédits*, Paris, 1965, p. 177-178, 182-183, n. 87. — E. König, *Augustinus philosophus. Christlicher Glaube und philosophisches Denken in den Frühschriften Augustins*, Munich, 1970, p. 28-50.

3° **Lettre** à Jean, évêque de Poitiers, **sur le canon de la Messe** (1889b-1896b). A la suite d'un sermon prononcé par Isaac en présence de l'évêque de Poitiers, celui-ci avait exprimé le désir de savoir comment notre moine vivait la prière du canon pendant la célébration de la Messe (1889b). Pour l'abbé de l'Étoile, le dynamisme interne de l'anaphore eucharistique symbolise et réalise les étapes fondamentales de la vie spirituelle, jusqu'à la divinisation.

Ici encore, la tractation doctrinale est suivie d'un court billet privé. L'évêque de Poitiers y est mis au courant des agissements brutaux d'un seigneur voisin, Hugues de Chauvigny, au préjudice des biens et du personnel du monastère (1896ab). Or, c'est en 1167 que ce différend fut réglé, après de longs et laborieux pourparlers (cf G. Raciti, *Isaac de l'Étoile et son siècle*, ch. 4, p. 209, n. 268). La lettre sur le canon de la Messe remonte donc aux années 1165-1167.

Le billet final, d'un caractère si contingent, a été conservé uniquement dans un cahier de la Merci-Dieu (Paris, Bibl. nat., nouv. acq. lat. 3019, f. 6v-8v), sur lequel est basée l'édition de Tissier (p.104-107; dans PL 194), ce qui ne l'empêche pas d'être pour autant moins défectueuse. Avant la fin du 12e siècle, une glose assez banale sur la nécessité de communier a été ajoutée et souvent soudée à la dernière ligne de l'opuscule. C'est avec cette conclusion apocryphe que la lettre a été imprimée par Luc d'Achery dans son *Veterum aliquot scriptorum... spicilegium*, t. 1, Paris, 1665, p. 345-352, d'après l'actuel ms Paris, Bibl. nat., lat. 11579, f. 52v-53v (12e-13e s., provenant de Saint-Germain des Prés). D'Achery l'avait d'abord attribué à un certain Isaac évêque de Langres, mais restitué à l'abbé de l'Étoile dans les tables générales (cf J. Fohlen, *Dom Luc d'Achery et les débuts de l'érudition mauriste*, dans *Revue Mabillon*, t. 57, 1967, p. 92-93 et 101; quelques fautes de lecture ont été corrigées dans la 3e éd. du *Spicilegium*, t. 1, Paris, 1723, p. 449-451, tandis que d'autres ont été introduites par le réviseur L. Fr. Jos. de la Barre).

La finale longue, que Fr. Bliemetzrieder (*Isaac de Stella. Sa spéculation..*, p. 135-137) avait cru repérer dans le ms lat. 1068, f. 61 (14e s.) de la Bibl. nat. de Vienne, et qu'il considérait comme une seconde rédaction authentique et définitive de la lettre d'Isaac, est en réalité une suite de deux petits résumés de celle-ci. Un auteur anonyme de la fin du 12e siècle les a composés à l'intention des prêtres qui seraient trop pressés pour pouvoir méditer l' « egregium commentum » d'Isaac, avant la célébration de la Messe. Ces textes se trouvent aussi dans les mss Tours 137, f. 123, 12e s., et Cambrai 259, f. 15, 13e s., desquels dépend le ms de Vienne.

M. Lepin, *L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens*, 3e éd., Paris, 1926, p. 127, 144-146. — M. de la Taille, *Mysterium fidei*, 3e éd., Paris, 1931, p. 107-108, 266, 278. — C. W. Boyle, *De officio Missae. The Epistle of Isaac of Stella to John Bishop of Poitiers. Translation and Commentary*, Washington, 1963. — G. Raciti, *Liturgia eucaristica y etapas de la vida espiritual en el De officio Missae de Isaac..*, dans *Cistercium*, t. 21, 1969, p. 221-227. — Cf DTC, t. 10, 1928, col. 1039.

4° Fausses attributions. — Ne sont certainement pas d'Isaac, comme on l'a supposé à tort, les œuvres anonymes suivantes :

1) Le commentaire sur le *Cantique* contenu dans le ms lat. 1252, f. 13v-43, de la Bibl. nat. de Paris (cf R. O'Brien, *A Commentary of the Canticle of Canticles attributed to Isaac..*, dans *Citeaux*, t. 16, 1965, p. 226-228). Il s'agit en réalité d'un ensemble de notes préparatoires ou d'un florilège d'extraits du commentaire sur le *Cantique* de Geoffroy d'Auxerre. On verra à ce propos les conclusions de F. Gastaldelli, qui travaille à l'édition des œuvres inédites de cet auteur. Cf DS, t. 6, col. 228, et t. 7, col. 2017.

2) Le commentaire sur le livre de *Ruth* du ms 45, f. 2-73, de la Bibl. Sainte-Geneviève de Paris (cf A. Hoste, *Une thèse inédite..*, COCR, t. 25, 1963, p. 256-257 : R. Collini, *Studi su Isacco della Stella*, Univ. del Sacro Cuore, Milan, 2 vol., 1956-1957).

3) Les gloses morales sur l'ancien Testament du ms 391, t. 1, de la Bibliothèque de Douai, improprement intitulées : *Tractatus de sacramento altaris*. Le *De sacramento altaris*, que des auteurs anciens disaient avoir lu sous le nom d'Isaac, est sans nul doute à identifier avec la lettre sur le canon de la Messe, qui, au moins dans le ms lat. 1252, f. 1, de la Bibl. nat. de Paris, porte précisément ce titre.

3. LA DOCTRINE SPIRITUELLE

Les thèmes philosophiques et dogmatiques qui structurent la synthèse d'Isaac ne seront évoqués ici que pour éclaircir, au besoin, l'enseignement spirituel et l'influence de sa pensée.

1° Fondements anthropologiques. — 1) La position de l'homme dans le cosmos. — Recourant à une image paradoxale et hardie, caractéristique de sa vision contemplative, Isaac ne craint pas d'affirmer que la totalité du créé est comme le corps de la Divinité : « Universitas creaturae quasi corpus est divinitatis, singulae quasi singula membra ». Semblablement à l'âme dans son corps, Dieu est présent « in toto et in singulis totus, sed in semetipso » (*De anima*, 1883d). L'univers, la *mundi fabrica*, est perçu par Isaac comme un grand organisme vivant, un *magnum animal* (*De anima*, 1882c; *Sermon* 32, 1795d), dont chaque membre, établi à une place hiérarchique particulière, est solidaire des autres (*De anima* 1185cd; *Sermon* 51, 1863bc). Les divers êtres participent à leur Créateur, — source efficiente et transcendante de l'existence, du bien et du beau (*Sermon* 22, 1764d-1765a) —, suivant des modalités de croissante plénitude, qui spécifient leur fonction dans l'harmonie de l'ensemble (*Sermon* 32, 1795b; *De anima*, 1887ab). Aussi, la créature spirituelle a la *selecta praerogativa* d'être l'œil du cosmos (*Sermon* 32, 1794d-1795a). Seule la création spirituelle, ange et *mens humana* (1795d), peut en effet connaître Dieu, jouir de lui et porter un jugement de valeur sur tous les autres membres du corps cosmique : « In corpore enim universitatis creaturae Dei, ubi singula tamquam cuiusdam corporis membra sunt, solus spiritus rationalis, tanquam totius oculus corporis, lucem Creatoris percipere et delectatione participare ac frui potest, et in eius luce de cunctis membris, quasi obscuris et in eius comparatione tenebrosis, diiudicare » (1794d). Elle seule est « capax capabilis divinitatis ac naturali largitate communicabilis, donabilis et fruibilis » (1795bc; *Sermon* 26, 1774d; *De anima*, 1887c), puisqu'un mouvement libre et gratuit, jaillissant de l'essence même de Dieu, a suscité une nature à son image, capable de recevoir l'épanchement de son bonheur trinitaire :

> Cum enim talis sit naturae quae capi aliquatenus et participari possit, et in se de se iugi, stabili et ineffabili gaudio exultet, pertinuit non solum ad naturalem bonitatem, verum etiam ad ipsius gaudii naturam, velle habere tanti et tam iucundi boni participem.., velle sese in plures effundere aut infundere et in sui participium gratis colligere... Fecit itaque quando voluit, quae velle numquam coepit, indivisa Trinitas indivise naturam sui capacem, suae delectationis, iucunditatis, pacis et gaudii participio habilem, mentem rationalem videlicet, ad imaginem suam de nihilo (*Sermon* 25, 1772bc).

L'image de la Trinité (voir notamment *Sermon* 55, éd. J. Leclercq, p. 286, lignes 56-66) est imprimée dans la structure même de l'âme. Ses trois facultés fondamentales, la *rationabilitas*, la *concupiscibilitas* et l'*irascibilitas* correspondent en effet aux appropriations traditionnelles des Trois Personnes divines : Sagesse, Charité, Force. Par la *rationabilitas*, à l'image du Verbe, dans lequel le Père contemple l' « archétype » de la création (*Sermons* 23-24, 1765b-1769c), l'âme est rendue *similitudo omnium* (*De anima*, 1886ab; *Sermon* 9, 1719cd, p. 206); par la *concupiscibilitas*, elle est *capax omnium* (*De anima*, 1887c). L'homme est donc bien plus qu'un simple *minor mundus* (*Sermon* 32, 1795d), car il y a en lui de quoi pouvoir parvenir à sa « déification » (*Sermon* 2, 1695c, p. 106). Dans l'enchaînement des êtres, l'âme humaine, par sa situation métaphysique entre la matière et Dieu, et par ses rapports existentiels avec l'une et l'autre, est, pourrait-on dire, le « nœud dialectique » qui abolit toute solution de continuité au sein du réel. C'est l'application fondamentale de l'axiome cher à Isaac : « Similia gaudent similibus, et facile cohaerent annexione quae non resiliunt dissimilitudine » (*De anima*, 1881c). Aussi les puissances cognitives de l'âme sont « tournées », partie vers le *infra se*, partie vers le *supra se* (vg 1888b).

Ph. Delhaye, *Le « Microcosmus » de Godefroy de Saint-Victor*, Lille-Gembloux, 1951, p. 144 et 160. — St. Otto, *Die Funktion des Bildbegriffes in der Theologie des 12. Jahrhunderts*, Münster, 1963, p. 117 et 167, n. 71. — R. Javelet, *Image de Dieu et nature au XIIe siècle*, dans *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milan, 1966, p. 286-296 (sur Isaac, p. 292-293); *Image et ressemblance au douzième siècle*, 2 vol., Paris, 1967 (table, t. 2, p. 332).

2) L'âme et ses puissances. — La structure trinitaire de l'âme épuise le contenu de son essence, sans introduire de division dans l'unité de son être : « Est igitur anima rationalis, concupiscibilis, irascibilis, quasi quaedam sua trinitas, et hoc totum et nihil amplius aut minus; et tota haec trinitas, quaedam animae unitas et ipsa anima » (*De anima*, 1877d; cf 1878b). S'il est exact de dire que l'âme possède des *vires* ou *potentiae naturales*, et qu'elle a donc des *partes virtuales* ou *potentiales*, ces puissances s'identifient cependant avec la substance, avec l'être même de l'âme, « eadem videlicet natura, eadem essentia, eadem

omnino anima.., proprietates quidem diversae, sed essentia una » (1877a; — le mot *essentia* n'a pas chez Isaac l'acception que, sous l'influence de l'aristotélisme, il assumera auprès des auteurs du 13e siècle, mais plutôt le sens qu'ils donneront à *esse*). Entre l'âme et ses puissances existe la même relation qu'en Dieu entre nature et Personnes :

Videre itaque est quomodo in hac parte fulgeat imago deitatis in anima, ut cum pluralitas in ea sit proprietatum naturalium, una tamen sint natura; et cum nulla earum sit altera, nulla tamen aliud sit quam altera (1876c-1877a; cf 1878b, 1879d-1880a et d, 1883c, 1887cd).

Voir P. Künzle, *Das Verhältnis der Seele zu ihren Potenzen*, Fribourg, Suisse, 1956, p. 64-71, 81. — M. Ortuzar, *El ser y la acción en la dimensión humana. Pedro Abelardo... y su grupo*, dans *Estudios* (Madrid), t. 13, 1957, p. 219-248 et 431-463.

La *rationabilitas* est la faculté de connaître, la *concupiscibilitas* est la tendance vers ce qui apparaît comme désirable, l'*irascibilitas* est la puissance d'opposition et de refus à ce qui se présente comme mauvais ou dangereux (cf *Sermon* 51, 1864a; *De anima*, 1878bc; etc). De la première procède le *sensus animae*; des autres, les *affectus*, c'est-à-dire respectivement *amor* et *odium*. Se subdivisant à leur tour en *gaudium* et *spes*, *dolor* et *metus*, ils constituent les *fundamenta et materies communis* et les *elementa* des vertus et des vices (*Sermon* 17, 1747ab, p. 318; *De anima*, 1878d; cf art. Cor, DS, t. 2, col. 2294).

Le *sensus animae*, selon que son activité se dirige vers le présent, le passé ou le futur, se distingue en *ratio*, *memoria*, *ingenium* (*De anima*, 1879c; *Sermon* 23, 1767ab). Selon les objets de son intentionalité, le *sensus animae* se distingue en *sensus corporeus*, *imaginatio*, *ratio*, *intellectus*, *intelligentia* (*De anima*, 1880c; cf *Sermon* 4, 1702a, p. 134; voir P. Michaud-Quantin, *La classification des puissances de l'âme au* XIIe *siècle*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 5, 1949, p. 15-34).

L'âme et le corps entrent en « union personnelle » au niveau du *phantasticum animae* (comprenant le *sensus* et l'*imaginatio*), « quod fere corpus est », et de la *sensualitas carnis*, « quae fere spiritus est » (*De anima*, 1881cd, 1882bc; *Sermon* 55, éd. J. Leclercq, p. 287, lignes 108-111). Nous voyons déjà s'amorcer une tentative de dépassement du dualisme anthropologique par le truchement d'un modèle linguistique extrapolé de la christologie. L'âme et la chair sont « contrariae naturae, una persona » (*Sermon* 9, 1720d, p. 210). L'homme est « persona unus, natura geminus » (29, 1785a), « personaliter unus » (27, 1779c; cf d'autres formules : *Sermon* 11, 1729d, p. 248; 16, 1742a, p. 298; 29, 1784b; 40, 1825b; 42, 1831d; — image instrumentale d'origine pythagorico-platonicienne : *De anima*, 1882b et d).

2° De la division intérieure à l'unité avec Dieu. — 1) La corruption. — L'homme a donc été créé en vue de partager la joie de Dieu : « Ideo factus est spiritus rationalis ut gaudeat et condelectetur Deo et de omnibus in ipso solo. Rationalis quidam factus ut ipsum Deum in se et in omnibus investiget; concupiscibilis, ut solum diligat ac desideret; irascibilis, ut cuncta huic contemplationi et delectationi adversantia reprobet » (*Sermon* 26, 1772d-1773a). Mais, en fait, la désobéissance du *communis Adam* (6, 1710c, p. 168) laisse en héritage la *concupiscentia*, c'est-à-dire une dislocation, une rupture de l'unité intérieure de l'homme, une *cor-ruptio* entraînant un dualisme existential entre chair et esprit, « cum inoboedientia rupisset inter spiritum et Deum, concupiscentia inter carnem et spiritum » (*Sermon* 54, 1875a; cf *Sermons* 9, 1722a, p. 216, et 55, éd. J. Leclercq, p. 286, lignes 65-73). Cette tension s'exprime encore par un conflit entre homme intérieur et homme extérieur (28, 1783-1784a), fils de Dieu et fils du diable (6, 1710d, p. 168-170), fils de l'homme et fils de Dieu (27, 1778d, 1779c-1780b), etc. Isaac prévient d'ailleurs que ces oppositions complexes ne revêtent pas toujours le même contenu, l' « homme extérieur » ou le « fils de l'homme » signifient parfois la chair, parfois l'âme, parfois l'un et l'autre (7, 1715a, p. 186).

L'homme est désormais comme spirituellement aveugle et boiteux : « Duo enim sunt poenalia filii Adam, ignorantia et difficultas, quarum altera oculos rationis claudit, altera quasi pedes animae ligat affectum » (4, 1701b, p. 130; cf 43, 1834b). Les facultés cognitives sont sérieusement amoindries par la perte de l'autoconscience spirituelle et de la vision de Dieu (*De anima*, 1886c; cf *Sermon* 9, 1719d-1720a, p. 206-208). Les facultés affectives, impuissantes à accomplir le bien (cf *Sermon* 33, 1799d-1800b; 39, 1824a), risquent d'être entraînées sur la pente de la déchéance.

Dans une analyse proche de celle de la *Summa sententiarum* (3, 16, PL 176, 113-114), mais avec sa liberté coutumière, Isaac esquisse une intéressante phénoménologie génétique des sept *corruptiones generales et originales*, racine et foyer de tout vice et péché (*Sermon* 6, 1709d-1710a, p. 166).

A cause du *vitium originis*, l'homme n'est pas encore introduit dans la vie, qu'il est déjà englouti dans la mort; à peine a-t-il commencé à être, qu'aussitôt il retourne au non-être (7, 1714d, p. 186; 15, 1788c, p. 284). Auprès de cet homme languissant, le Christ accourt en bon samaritain. Médecin, il ne se contente pas de le soigner; il entre dans le malade et devient solidaire avec lui (6, 1712a, p. 174). Plus encore, pénétrant jusqu'au cœur de l'homme écartelé, « homo in sua dualitate divisus et sine Deo » (9, 1722a, p.216), il résout sur la croix ce « duel » déchirant et refait dans sa propre personne l'unité brisée (9, 1721bc, 1722ab, p. 212-214 et 216; 19, 1786a). Le Christ vient donc réunifier l'homme en le reliant à soi, « suum sibi religare, unde religio dicitur » (6, 1710d, p. 170). Cette phrase est très significative. Elle nous situe comme à un carrefour nodal d'où rayonne toute la vision théologique d'Isaac : l'incarnation rédemptrice méditée à partir de la doctrine du Corps mystique. De cette doctrine, il a donné « une des expositions les plus belles qui soient dans toute la littérature chrétienne » (L. Bouyer, p. 218), en des pages où christologie, théologie de la grâce, mariologie et spiritualité trouvent leur commune jonction et leur articulation réciproque.

2) Le Corps mystique. — Le Christ a été envoyé comme tête d'un corps décapité, pour lui infuser une nouvelle vie (*Sermon* 13, 1732d, p. 260; 35, 1807c; 51, 1865b). Et de même que la tête et le corps d'un homme sont cet homme en son unité, ainsi les membres du Fils de la Vierge sont un seul homme avec lui, le Christ total ou intégral; en lui et par sa médiation ils sont un avec Dieu :

Sicut unius hominis caput et corpus, ipse unus homo, sic Filius ille Virginis et eius electa membra, ipse unus homo et unus hominis Filius. *Totus*, inquit Scriptura, *et integer Chris-*

tus caput et corpus. Siquidem omnia simul membra unum corpus, quod cum suo capite unus hominis Filius, qui cum Dei Filio unus Dei Filius, qui et ipse cum Deo unus Deus. Ergo et totum corpus cum capite hominis Filius et Dei Filius et Deus. Unde est et illud : *Volo, Pater, ut sicut ego et tu unus sumus, ita et isti sint unum nobiscum.* Itaque secundum hunc in Scripturis sensum celebrem, nec sine capite corpus, nec sine corpore caput, nec sine Deo caput et corpus totus Christus... Itaque et omnia cum Deo unus Deus, sed Filius Dei cum Deo naturaliter, et cum ipso Filius hominis personaliter, cum quo suum corpus sacramentaliter (*Sermon* 42, 1831bc).

Cette union entre le Verbe et l'humanité est exprimée aussi par l'image complémentaire des *mysteriales nuptiae* du Christ et de l'Église, la nouvelle Ève (*Sermon* 9, 1721bd, p. 212-214; 40, 1826bc; 54, 1873d), qui lui suggère des formules célèbres à propos du sacrement de la rémission des péchés :

« Nemini dicat sanatum se peccator, cum intus ingemuerit ubi solus sed non totus Christus dimittit... Nihil ergo potest Ecclesia sine Christo dimittere, nihil vult Christus sine Ecclesia dimittere... Nihil vult sine Sponsa humilis et fidelis Sponsus. *Quod* igitur *Deus coniunxit, homo non separet. Ego dico sacramentum hoc magnum in Christo et in Ecclesia* » (*Sermon* 11, 1728c, 1729b, p. 244 et 246; voir tout le texte 1728a-1729c, p. 240-248).

Sur la position d'Isaac par rapport aux tendances des écoles d'Abélard et de Hugues de Saint-Victor, voir P. Anciaux, *La théologie du sacrement de pénitence au* XIIe *siècle*, Louvain, 1949.

Les membres du corps du Christ peuvent se dire en toute vérité fils de Dieu et Dieu, mais par participation, par spéciale et gratuite adoption (*Sermon* 42, 1831d-1832a; 29, 1785ab; 51, 1862cd). Le Christ total est en même temps un seul Fils et plusieurs fils, né d'un seul Dieu au ciel et d'une seule mère sur la terre. D'où le parallèle entre Marie et l'Église développé d'une façon magistrale au sermon 51 (1863ab, 1865c), auquel n'a pas manqué de se référer la constitution *Lumen gentium* du Vatican II (ch. 8, § 64, n. 20). Les mystères de la vie du Christ, naissance, passion, mort, résurrection et ascension, ont commencé avec le premier des justes et ne seront achevés qu'avec le dernier d'entre eux. Isaac a parlé avec lyrisme de cet épanouissement du Christ dans le cœur des croyants : « *Crevit*, inquit Scriptura, *Abrahae filius*, qui risus interpretatur, *donec fieret magnus valde.* Crescat in te Dei Filius, frater, qui iam formatus est in te, donec fiat tibi immensus, et erit tibi risus ac exsultatio et gaudium plenum quod nemo tollet a te » (*Sermon* 7, 1715d, p. 190). Ainsi, par le bois de la croix et l'eau du baptême, le Christ total est en même temps le seul Sauveur et l'unique sauvé. Par le baptême, en effet, re-nés de l'Esprit et de l'Église, nous devenons, dans la rémission de tout péché, fils de Dieu, corps de celui qui est né de ce même esprit et de la Vierge Marie, sans aucun péché (*Sermon* 42, 1832bd; 27, 1778d-1779a; 41, 1828bc; 45, 1841cd).

L'Eucharistie, nourriture nouvelle de l'homme nouveau (41, 1828d-1829a; *De canone Missae*, 1894b), soutient et développe l'assimilation au Christ, de sorte que participant à sa croix nous parvenions à sa glorification (*Sermon* 15, 1739d, p. 288; cf 17, 1749cd, p. 314-316 et 328; 27, 1778-1779a). Les trois « actions » qui jalonnent le canon de la Messe symbolisent précisément les étapes fondamentales de la vie spirituelle du chrétien : la componction de la conversion, la dévotion de la vie vertueuse, l'extase de la contemplation (*De canone..*, 1892ab). Libérés par le Fils, nous régnons en fils avec le Père; cohéritiers, nous devenons un avec l'héritage :

« Omnis ergo actio sacramentorum caelestium huic fini deservire dignoscitur, ut sine fine uni Deo per Christum uniti, in Christo delectemur. Ideo *unus panis, unum corpus, multi sumus*, sed non multa capita habemus, sed unum et cuius caput Deus; quatenus multi, per unum et in uno, uno uniti, unus cum eo spiritus efficiamur » (*ibidem*, 1892b, texte corrigé à l'aide de l'archétype; cf 1896a, et *Sermon* 5, 1707c, p. 156).

Isaac s'exalte dans la contemplation de cette destinée d'unité : « O unum! O unum unice unum! O unum! O unum prorsus necessarium! » (*Sermon* 5, 1707d, p. 156). « O unum ante omnia, unum super omnia, unum post omnia, unum a quo omnia, unum propter quod omnia! » (9, 1721a, p. 212).

A. M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. 1, vol. 1, Ratisbonne, 1952, p. 121 et 154. — F. Mannarini, *La grazia in Isacco di Stella*, COCR, t. 16, 1954, p. 137-144, 207-214. — L. Gaggero, *Isaac of Stella and the Theology of Redemption*, COCR, t. 22, 1960, p. 21-36.

É. Mersch, *Le Corps mystique. Études de théologie historique*, t. 2, Louvain, 1933, p. 142-149. — H. de Lubac, *Catholicisme*, 4e éd., Paris, 1947, et *Corpus mysticum*, 2e éd., Paris, 1949, *passim*. — A. Piolanti, *De nostra in Christo solidarietate praecipua Isaac de Stella testimonia*, dans *Euntes docete*, t. 2, 1949, p. 349-368; trad. italienne dans *Palestra del clero*, t. 7, 1956, p. 1-18. — J. Beumer, *Die Ekklesiologie der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. 26, 1951, p. 364-389. — Y. Congar, *L'ecclésiologie de saint Bernard*, dans *Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 9, 1953, p. 136-190; *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, p. 136-137, 158, 161, 168. — DS, art. DIVINISATION, t. 3, col. 1411-1412.

A. Piolanti, *Mater unitatis. De spirituali Virginis maternitate..*, dans *Marianum*, t. 2, 1949, p. 423-439; *Maria et Ecclesia..*, dans *Euntes docete*, t. 4, 1951, p. 1-15. — H. Barré, *Marie et l'Église, du vénérable Bède à saint Albert le Grand*, dans *Marie et l'Église*, t. 1 (= Bulletin de la Soc. franç. d'études mariales, t. 9), 1951, p. 59-149, *passim*; *Marie et l'Église dans la pensée médiévale*, VS, t. 91, 1954, p. 124-141. — I. Riudor, *Maria mediadora y madre del Cristo místico en los escritores... del siglo* XII, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 25, 1951, p. 181-218, surtout p. 195-198; *La mediación de Maria en la distribución de las gracias..*, dans *Estudios marianos*, t. 12, 1952, p. 301-308. — J. Beumer, *Mariologie und Ekklesiologie bei Isaak..*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 5, 1954, p. 48-61; *Die Parallele Maria-Kirche nach einem ungedruckten Sermo des Gottfried von St. Viktor*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 27, 1960, p. 248-266. — Se reporter aussi à l'étude d'ensemble de H. Coathalem, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du 12e siècle*, coll. Analecta gregoriana 74, Rome, 1954.

3° Les étapes de la vie spirituelle.

— 1) LA MISSION DU SAINT-ESPRIT. — La médiation du Christ conduisant l'homme à son unité intérieure et à l'union transformante avec le Père par l'union sacramentelle à son Corps mystique, s'opère dans et par le Saint-Esprit :

« In hoc mystico corpore sub uno capite Christo et una radice... membra multa sunt... Et sicut vita radicis non pertinet nisi ad suam arborem et ad eam totam, ita Spiritus Christi, quantum ad hoc pertinet sacramentum, ad solum suum corpus pertingit et ad ipsum totum, quatenus totum vivat ac movetur de ipso non nisi in ipso » (*Sermon* 34, 1801cd).

Le Saint-Esprit est le Don du Père et du Fils. Par là, il est en quelque sorte, pourrait-on dire, la personne de la Trinité la plus « proche des créatures », étant celle qui leur permet d' « user » de Dieu : « Omnia Pater facit, donat et condonat per Filium in Spiritu Sancto. Unde

si totae tres personae coaeternae sibi sint et coaequales in illa ineffabili sua natura, creaturae tamen quodam modo quasi proprior esse videtur Spiritus sanctus, quippe qui de utroque munus est utriusque... Est enim in Deo munus naturale, quo ipse donabilis ac fruibilis est omni naturae » (*De anima*, 1888c).

Il y a peut-être ici un écho de la doctrine de l'Esprit Saint « âme du monde », enseignée pendant un certain temps à l'école de Chartres (cf T. Gregory, « *Anima mundi* ». *La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Florence, 1955).

La mission du Saint-Esprit n'est pas seulement « descendante », mais aussi « ascendante » : il a été envoyé pour conduire l'Église au Christ, qui la présentera au Père : « Sicut ad nos a Patre per Filium et Spiritum Sanctum, vel in Spiritu Sancto, divina descendunt.., ita per Spiritum Sanctum et per Filium ad Patrem humana ascendunt... Spiritus igitur regit, consolatur, erudit et perducit Ecclesiam ad Christum, quam ipse simul *sine macula et ruga offeret regnum Deo et Patri* » (*De anima*, 1888d-1889a; cf *Sermon* 24, 1771d-1772a).

Le Saint-Esprit est lumière pour que l'homme puisse parvenir à la contemplation de la vérité divine, et feu pour l'enflammer à la charité (cf par exemple, *De anima*, 1887c et 1888d). Car si « la grâce première », la *creatrix gratia*, a doté l'homme des facultés naturelles, qui sont les instruments pour connaître et aimer, après le péché originel il a besoin du secours de la « grâce seconde », l'*adiutrix gratia* (*Sermon* 26, 1774d-1775b; *De anima*, 1887d-1888a), « ut pervenire possit aliquando per gratiam, quo semper tendit per naturam » (*Sermon* 9, 1721a, p. 212). Le progrès de la vie spirituelle a ainsi son fondement dans une double initiative de Dieu. A l'homme de la faire fructifier par le libre « exercice » du don gratuitement reçu (*De anima*, 1880b; sur la grâce et le libre arbitre, voir notamment *Sermon* 46, 1847d-1848a).

2) Vérité et charité. — Dans l'itinéraire spirituel de la restauration en nous de l'image et de la ressemblance divine, la charité est la route, la vérité est le terme. Isaac l'affirme nettement dans un texte fort important pour bien comprendre sa doctrine spirituelle et en unifier les éléments épars : « Factus ad imaginem et similitudinem, reficitur ad similitudinem et imaginem propter conformitatem vitae, reformandus ad participium naturae. Ut cognoscat verum Deum aeterna est vita, sed ut toto corde diligat vera est via. Caritas ergo via, veritas vita; caritas similitudo, veritas imago; caritas meritum, veritas praemium; caritate itur, veritate statur » (*Sermon* 16, 1744b, p. 306; cf 26, 1776bc). Mais la charité ne se réduit pas à un simple moyen transitoire; elle subsistera toujours. En effet, amour et vision se corroborent mutuellement dans le cercle de la félicité infinie : « Visione illuminabitur ad dilectionem, dilectione inflammabitur ad visionem, ut dum semper ex altero in alterum iuvatur, infinitae felicitatis circuitum, in quem numquam ambulant nisi pii, sequatur » (5, 1708ab, p. 158; cf 10, 1723b, p. 220; 43, 1836c; voir R. Javelet, *Intelligence et amour chez les auteurs spirituels du* XIIe *siècle*, RAM, t. 37, 1961, p. 273-290, 429-450). C'est à cette fin suprême que doivent tendre les « exercices spirituels » d'une religion authentique, « summa totius religionis, spiritualis maxime exercitii scopon »; voilà quelle intention doit animer toute l'ascèse (5, 1708bd, p. 160, cf 25, 1773b), voilà aussi quelle est sa raison d'être (21, 1760cd).

3) La conversion. — Isaac s'est penché souvent sur le processus de la conversion et sur les difficultés qui lui sont propres (spécialement les *Sermons* 16-17 et 32-33). La conversion débute par une rentrée en soi-même (E. Bertola, *Il socratismo cristiano nel* XII *sec.*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 51, 1959, p. 252-264), au cours de laquelle l'homme, tel l'enfant prodigue de la parabole, se retrouve dans la région de la dissemblance (*Sermon* 2, 1695cd, p. 106). Cette pénétration dans la solitude et le désert de l'esprit, voire de Dieu (*Sermon* 6, 1706d, p. 154; 32, 1793d, 1794a et c, 1797a), conduit à la componction au souvenir de ses péchés et à la constatation de sa misère face à la miséricorde de Dieu, et partant à la confession et à la pénitence (2, 1695d-1697a, p. 106-112; 10, 1723d, p. 222; 16, 1744cd, p. 306-308; 17, 1745d-1746a, p. 312-314; 33, 1798cd; etc). C'est aussi le moment de la tentation, qui bien souvent trouve sa source dans le cœur même de l'homme et ne vient pas du dehors (31, 1791c-1792d; 32, 1796ad). Il faut donc recourir au discernement spirituel : « Discretione, fratres, rationabili operae praetium est et vigilantia sensus diiudicare unde omnia nobis oriuntur in nobis, quae sint cogitationum affectuumque originis, desideriorum ac voluntatum, suggestionum quoque ac delectationum radices » (29, 1786d).

Sur la *regio dissimilitudinis*, voir R. Javelet, *Image et ressemblance au* XIIe *siècle*, t. 1, p. 266-285. A la bibliographie indiquée au t. 2, p. 228, ajouter : D. Van den Eynde, *On the Expression « regio dissimilitudinis »*, en appendice à *Literary Note of the earliest scholastic « Commentarii in Psalmos »*, dans *Franciscan Studies*, t. 14, 1954, p. 150-154, et art. Dissemblance, DS, t. 3, col. 1330-1346 (G. Dumeige).

4) La vie vertueuse. — L'étape suivante dans la route vers la contemplation est la formation de l'*affectus* sous la conduite de la *ratio*. Isaac insiste sur l'importance de pareille démarche et il met en garde contre une *immatura securitas* (*Sermon* 4, 1703ac, p. 138-140; 12, 1730a, p. 250; 14, 1736cd, p. 274-276), car l'*affectus* qualifie l'agir humain, « operi nomen imponit et a fructu operis recognoscitur qualitas intentionis » (16, 1747d, p. 320-321; cf 46, 1847b; *De anima* 1878d). Formés et ordonnés, les *affectus* s'élèvent jusqu'aux vertus de prudence, tempérance, force et justice, *radices sive cardines* de toutes les autres. Par ailleurs, les vertus, qu'Isaac définit « habitus animi bene instituti », se résolvent toutes dans la charité, dont elles ne font que réaliser les modalités concrètes et conditionner l'épanouissement (*Sermon* 4, 1697cd; 34, 1805ad; *De anima*, 1878d-1879a).

Dons du Saint-Esprit librement reçus par les puissances affectives, et devenues *habitus* (« Vires etenim susceptivae sunt donorum, quae habitu virtutis fiunt », *De anima*, 1877d; cf *Sermon* 6, 1712cd, p. 176-178), les vertus sont par conséquent des *accidentalia* distincts de l'âme même *oppositione essentiae* (*De anima* 1877b, 1878a). Leur source est en Dieu, auquel elles s'identifient; l'âme ne fait qu'y participer :

Virtutes enim naturales, in suo summo et fonte et naturali essentia consideratae, omnes unum et summum sunt, et omnium principium et naturarum natura et essentiarum essentia... Quid enim est aliud essentia iustitiae quam Deus, cuius participatio virtus dicitur? Et quot sunt participationum varietates, tot iustitiae singularitates. Verumtamen una est essentialis iustitia, non qualitas non accidens animae, in

semetipsa subsistens, participata a spiritibus participatione ipsius iustis; cuius participationes spirituum iustitiae sunt, et illis accidentales (*De anima*, 1887a, d'après les mss).

J. de Blic, *Pour l'histoire de la théologie des dons avant saint Thomas*, RAM, t. 22, 1936, p. 117-179, surtout 155-157. — O. Lottin, *Les dons du Saint-Esprit du 12e siècle à l'époque de saint Thomas*, dans *Psychologie et morale aux 12e et 13e siècles*, t. 3, 2e partie, vol. 1, Louvain, 1949, p. 329-456.

Cette perspective théologale sépare déjà Isaac de la conception volontariste de la vertu, d'origine stoïcienne. Il s'en éloigne d'autant plus, qu'il a longuement médité le mystère de la prédestination et en a déduit de lucides conséquences quant à la gratuité du salut (cf les *Sermons* 33-37, 1797c-1817d; en particulier 34, 1804c-1805d).

Voir A. Fracheboud, *L'influence de saint Augustin sur le cistercien Isaac de l'Étoile*, COCR, t. 11, 1949, p. 264-278; t. 12, 1950, p. 5-16. Citons cette protestation d'Isaac : « Non in ieiuniis meis et traditionibus hominum aut habito farisaico, nec in ulla iustitia operum aut operibus iustitiae quae facio, certum mihi signum iustitiae constituo; sed in iustitia fidei quae gratis praevenit et illuminat quos salvat » (*Sermon* 29, 1786a). Cf R. Javelet, *La vertu dans l'œuvre d'Isaac de l'Étoile*, dans *Cîteaux*, t. 11, 1960, p. 252-267 (étude pénétrante, mais dont certaines interprétations semblent discutables).

5) La purification du regard. — Tous désirent voir ce qu'ils aiment. Pour voir Dieu, après s'être laissé réchauffer par la flamme de la charité, il faut procéder à la purification du regard du cœur (*Sermon* 4, 1701a, p. 128-130). Car il y a comme une pérégrination intérieure de l'âme vers l'*intelligentia* (4, 1701c-1702b, p. 130-136; *De anima*, 1880ab), la seule capable de contempler la nuée lumineuse du Thabor, « nubes clara, nubes lucida, non iam turbida, non densa, non iam ignorantiae, sed sapientiae » (*Sermon* 4, 1701d, p. 132).

Cette montée comporte deux paliers particulièrement décisifs. D'abord, la purification des petits nuages de l'imagination : « mundetur... a phantasiis quae per corporeos sensus imbibuntur, et intus in imaginatione versantur, et tamquam nubeculae interpositae claritatem nobis solis occulunt, vel ipsum solare corpus, totius luminis fontem, ab ipso omnino remotae, nobis interpositae intercludunt, vel ad minus acumen obtundunt » (4, 1701bc, p. 130; cf *De anima*, 1892a). Ensuite, le silence de l'esprit par le dépassement de l'agitation des pensées : « cogitationum universam volubilitatem transcendat... silenti immo postmanente omni cogitatione » (*Sermon* 4, 1701c, p. 132). Il est également requis de se débarrasser le plus possible de toute préoccupation superflue, voire nécessaire, qui troublerait la paisible sérénité intérieure. Le cœur de celui qui aspire à la *contemplatio tranquillae Sophiae* (33, 1799d-1800a) sera alors transparent comme une eau très limpide et calme, et dans ce miroir apparaîtra l'image de Dieu : « Cor vero contemplantis perlucere oportet tamquam speculum aut aquam limpidissimam et quietam, ut in ipso et per ipsum, sicut in speculo per speculum, videat mens suam ad imaginem Dei imaginem » (25, 1774c).

6) La vision unitive. — L'*intelligentia* ou *mens*, extrême pointe spirituelle de l'âme, *supremum animae*, est la faculté de la vision de Dieu, « qua Deus videtur » (*De anima*, 1887a). La double relation de proximité immédiate *(immediate supponitur)* et de radicale différence que l'*intelligentia*, — œil de l'esprit au sommet de la concaténation des êtres créés —, entretient avec Dieu, correspond au rapport de la *sensualitas carnis*, — ce qu'il y a de plus élevé dans le corps —, avec la partie inférieure de l'âme, le *phantasticum*. Dans les deux cas, une union réelle est possible, et cependant « sine naturarum confusione », « absque ulla demutatione naturae » (*ibidem*, 1881cd; *Sermon* 55, éd. J. Leclercq, p. 287, lignes 105-110; cf *De anima*, 1888b).

Cette union de l'*intelligentia* avec Dieu donne lieu à une connaissance intuitive, une vision. Or, à la différence de la connaissance rationnelle, résultant d'un processus d'abstraction (*Sermon* 19, 1753c, 1754cd; *De anima*, 1884a-1885a, 1888b), l'activité de l'*intelligentia* a besoin d'une illumination divine spéciale : « Manens in Deo lux quae exit ab eo mentem irradiat, ut primum quidem ipsam coruscationem lucis, sine qua nihil videret, videat et in ipsa cetera videat; hincque ad ipsum lucis fontem intelligentiam exserens, ipsum per ipsius lucem inveniat et cernat » (*De anima*, 1888a, texte corrigé; cf 1888cd; *Sermon* 26, 1775d-1776b; 32, 1795ac; aussi 24, 1770c-1771c).

De l'avis d'Isaac, l'*intelligentia* se trouve dans une condition analogue à celle de l'œil, qui ne saurait voir le soleil sans l'aide de la lumière même du soleil : « Sicut enim solem non videt oculus, nisi in lumine solis, sic verum ac divinum lumen videre non poterit intelligentia nisi in ipsius lumine. *In lumine tuo*, inquit prophetes, *videbimus lumen* » (*De anima*, 1888a; cf *Sermon* 26, 1775c). Mais la comparaison n'est pas tout à fait adéquate, parce que, de fait, le regard de l'*intelligentia* est enténébré par suite de l'*aversio* du péché originel (cf *supra*, col. 2024; voir aussi *Sermon* 26, 1776a-1777a); et la vision de Dieu, dans la lumière du Saint-Esprit, n'est possible que par l'incarnation rédemptrice et la filiation adoptive (*supra*, col. 2025; aussi *Sermon* 4, 1701b, p. 130; 5, 1708d, p. 160; 29, 1784d-1785a; 32, 1796a).

En réalité, la doctrine de la grâce, qui n'a pas encore atteint sa formulation précise, conduit Isaac à des apories de langage à cause d'un flottement de sens et d'un glissement de plans (les notions de *creatrix gratia* et *adiutrix gratia* ne l'en empêchent pas), que l'évolution ultérieure de la réflexion théologique prendra souci de distinguer, parlant d'accomplissement naturel, de grâce surnaturelle, de grâce de contemplation mystique.

Cette vision de Dieu est un genre de ré-vélation plutôt que de contemplation (*Sermon* 4, 1701d, p. 134). Reprenant son parallèle avec l'union de l'âme et du corps, Isaac conclut : tout comme d'en bas montent dans l'imagination des *phantasiae*, ainsi dans l'*intelligentia* descendent d'en haut des *theophaniae* (*De anima*, 1888b; sur ce terme d'origine dionysienne qu'Isaac emprunte au *De divisione naturae* de Jean Scot, voir T. Gregory, *Note sulla dottrina delle « teofanie » in Giovanni Scoto Eriugena*, dans *Studi Medievali*, 3e série, t. 4, 1963, p. 75-91). Expérience ineffable d'un esprit aveuglé par la lumière surabondante : « tenebrae enim sunt in lumine, et multo magis in multo lumine » (*Sermon* 4, 1701d, p. 132-134; cf 22, 1761d-1762a, 1763a; 48, 1855b). C'est une extase pareille à la défaillance des apôtres sur le Thabor : il est impossible d'en communiquer quoi que ce soit, et le souvenir en subsiste à peine.

« Multa enim, dilectissimi fratres, mira, suavia, iucunda, luce plenissima vident, gustant, sentiunt in oratione et contem-

platione sua raptim et quasi in excessu mentis, quae sibi redditi nullatenus docere possunt, immo et vix meminisse, viri spirituales et qui per consuetudinem exercitatos habent sensus » (*Sermon* 4, 1702c, p. 136). Ce ravissement de l'homme au-dessus de lui-même, « ad talia raptus, interim plus homine », est une situation paradoxale : *sapientissima irrationabilitas, fortissimus languor, sublimis casus* (37, 1817cd; voir, art. Extase *au 12e s.*, DS, t. 4, col. 2115).

L'approche la plus symboliquement adaptée, « numquam melius, numquam proprius, numquam expressius » (*Sermon* 5, 1707d, p. 156-158), pour caractériser la vision extatique, est celle de l'union nuptiale. Et comme les époux dans leur union deviennent une seule chair, de même celui qui adhère à Dieu devient un seul esprit avec Lui : « Nonne merito qui masculo corde et mente virili, non minore quadam sed castiore, sed puriore dilectione se totum transfundens in Deum, de se sibi nihil retinens, nihil reservans, adhaeret illi, exutus se, unus spiritus efficitur illo? » (1707b, p. 154-156). Notons qu'ici l'esprit humain est comparé à l'époux; ailleurs, citant le *Cantique des cantiques*, Isaac parle de l'âme épouse (10, 1723b, p. 220; 40, 1824d).

A ce thème des noces, consommées au niveau de l'*intelligentia* avec la participation de l'*affectus* (cf *supra*, col. 2027), est lié celui de la sobre ivresse :

« Totus spiritus, sobrie ebrius, fortiter enervis, in Deo omnia videbit, omnia potens erit, in omnibus gaudebit, quando per plenissimam veritatem, virtutem, caritatem, ei adhaerebit qui in omnibus suis omnia erit » (*Sermon* 5, 1708a, p. 158).

Autres allusions : 10, 1724a, p. 224; 37, 1817d; 40, 1824d; 44, 1839d-1840a.

Sur la *sobria ebrietas*, voir art. Contemplation, DS, t. 2, col. 1878 svv; Eucharistie, t. 4, col. 1594 svv; Ivresse spirituelle, *infra*, col. 2325.

Mais l'union « sancta, spiritualis, divina » (*Sermon* 5, 1707d, p. 158), dépasse de loin la sponsale et même celle de l'âme et du corps. Car elle réalise la plus parfaite unité, *maxime unum*, de deux êtres entre lesquels il n'y a pas de comparaison possible, *de incomparabilibus*.

In primis, caro adhaerens carni, una efficitur caro; in secundis, caro adhaerens spiritui vel spiritus carni, nec una caro nec unus spiritus sed unus efficitur homo; in tertiis, spiritus adhaerens Deo, unum efficitur cum ipso et quod est ipse. Unde ad Patrem pro fratribus Filius sic loquitur : *Volo, Pater, ut sicut ego et tu unus sumus, ita et isti sint unum nobiscum* (*Sermon* 9, 1720a-1721a, p. 210-212).

Les deux derniers textes cités manifestent aussi la dimension trinitaire de la mystique d'Isaac. L'union est toujours envisagée avec le Père, par le Fils (à savoir, par la filiation adoptive dans le Christ total), dans l'Esprit Saint, lumière et don :

In Deo, cui cognoscendo proxima est intelligentia, cum proprietates inveniuntur diversae, nihil tamen inferius, nihil inaequale. Nemo tamen novit Patrem nisi per Filium et in Spiritu Sancto. Omnia Pater facit, donat et condonat per Filium in Spiritu Sancto (*De anima*, 1888bc; cf 1888d-1889a; *Sermon* 4, 1702bc, p. 136; 12, 1731a, p. 254; 24, 1771d-1772a; 45, 1843bc).

J. M. Alonso, *Estudios de teologia positiva en torno a la visión beata. San Bernardo y grupo cisterciense*, dans *Estudios* (Mercedarios), t. 7, 1951, p. 535-547.

4° La vie monastique. — 1) Vie contemplative. — Action et contemplation ont été en Marie deux tâches parfaitement accomplies; en chaque individu elles alternent successivement, et dans l'Église elles se présentent comme deux formes institutionnelles de vie (*Sermon* 51, 1866c). Or, pour Isaac la *conversatio* ou *professio* monastique s'identifie à la vie contemplative.

Dans le Corps du Christ, où tous les membres sont réciproquement solidaires, les contemplatifs assurent la même fonction que l'*intelligentia* dans l'âme. Ils jouent le rôle de l'œil qui illumine tout le Corps mystique, ou celui des ailes au moyen desquelles l'Église monte à la rencontre eschatologique avec son Époux (*Sermon* 34, 1802ab; 55, éd. J. Leclercq, p. 287, lignes 105-115; p. 288, ligne 134).

Isaac emploie volontiers le vocabulaire de l'*otium* contemplatif (J. Leclercq, *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge*, Rome, 1963, *passim*). Il prend soin cependant de le distinguer de l'oisiveté, et il démasque une fausse quiétude qui cache l'effrittement intérieur :

Sapientia in otio sed non in otiositate discitur. Nihil enim illo otio negotiosius, illa vacatione operosius, ubi Sapientia discitur, ubi Dei Verbum interrogatur et auditur... O quanti hodie ab utilitate operis foris quieti, intus desides et acediosi, necessariorum securi, fabulis et cogitationibus quae sunt sine intellectu intenti, Marthae sollicitudinem perdiderunt, et Mariae devotionem minime repererunt! (*Sermon* 14, 1735b, p. 270).

Il note encore, avec des termes bibliques, que durant le pèlerinage de la vie terrestre nous expérimentons surtout le « silence » et l' « éloignement » de Dieu, à l'image de Jésus crucifié :

Hic autem, *dum peregrinamur* in terris *a Domino*, sunt nobis lacrimae nostrae panes die ac nocte, dum dicitur nobis quotidie : Ubi est Deus vester? Quem enim colimus non videmus; quem diligimus, dum tribulationibus nos exponit, quasi deserit, sicut scriptum est : *Deus, Deus meus, respice me; quare me dereliquisti?* Et alibi : *Oblivisceris inopiae nostrae et tribulationis nostrae?* Hic diligimus et quasi non diligimur (*Sermon* 55, éd. J. Leclercq, p. 285, lignes 33-40).

D'autre part, la vie contemplative n'exclut pas, pour Isaac, une attention active et efficace tournée vers le prochain, spécialement le plus déshérité (*Sermon* 25, 1733d). Au contraire, suivre le Christ total exige que la contemplation soit associée à l'exercice des œuvres de miséricorde : « Sursum sequendo Dominum Christum ad Patrem in otio, meditatione attenuari, simplificari, uniri; deorsum sequendo Christum ad fratrem, actione distendi, multifariam dividi, omnibus omnia fieri..; unum sitire, unum vacare, ubi Christus unus est; omnibus velle servire, ubi Christus multiplex est » (12, 1731ab, p. 254; voir 1730d-1731c, p. 252-256). La dimension horizontale de la charité, poussée jusqu'au don de soi-même pour les humains (49, 1857b), semble en quelque sorte chez Isaac tenir la place de la dévotion à l'humanité du Christ, dont il n'y a pas de traces dans ses écrits. L'humanité du Christ total, « totus enim Christus Deus et homo » *(ibidem)*, n'est-elle pas l'ensemble des hommes sauvés par lui? Et la charité est précisément la loi de ce Christ qui a porté en lui-même ceux qu'il a aimés jusqu'à la croix, « qui *vere languores nostros tulit* passione, *et dolores portavit* compassione, amans quos portavit, portans quos amavit » (31, 1793ab).

Les engagements monastiques comportent déjà en eux-mêmes cette orientation spirituelle et cette intention profonde (3, 1699c-1700d, p. 122-128). En les énumérant dans leur ordre chronologique d'apparition et leur lien organique, — célibat, renoncement aux

biens dans la vie commune et obéissance —, Isaac indique leur origine dans le groupe des apôtres et dans la communauté chrétienne primitive, « primitivae Ecclesiae procul dubio forma est ». Le grand incendie de charité allumé par le Saint-Esprit à la Pentecôte est allé s'éteignant au cours des siècles. Les monastères en ont conservé quelques brandons fumants (50, 1861d). Quant à la réforme cistercienne, qui a pris une telle extension, elle n'a rien innové; elle a été simplement un retour aux sources : « Non praesumptiones novitatum secutus, super fundamentum apostolorum et profetarum aedificatus est ordo noster, cuius aedificatio, toto ferme terrarum orbe sicut est dies haec constructa, crevit in templum sanctum in Domino » (1861d-1862a). Cette constatation est dénuée d'auto-satisfaction ou de sentiment de supériorité. La valeur d'un genre de vie, quel qu'il soit, n'est pas du domaine de l'habit ou des observances, elle réside dans le degré de sincérité de la poursuite du double amour envers Dieu et le prochain, cause et fin de tout renouveau authentique :

Omnis disciplina quae caritatem Dei et, ob ipsum, proximi caritatem sectatur sincerius, quibuscumque observantiis vel habitu vivat, a Deo plus acceptatur. Ipsa enim est caritas propter quam fieri vel non fieri, mutari vel non mutari omnia debent. Ipsa enim et principium quare et finis ad quem dirigi omnia decet. Nihil enim fit culpabiliter, quod pro ea et secundum eam fit veraciter (*Sermon* 31, 1793bc).

B. Backaert, *Deux textes d'Isaac de l'Étoile sur la charité*, dans le bulletin ronéotypé *Liturgie* des cisterciens de la stricte observance, n. 5-6, 1968, p. 138-141. — J. Leclercq, *Contemplation et vie contemplative dans le passé et le présent*, dans *Vie consacrée*, t. 40, 1968, p. 193-226, surtout p. 216.

2) Observances. — Le cinquantième sermon d'Isaac (1858b-1862a) est entièrement consacré à la justification de la *formula conversationis* cistercienne; de plus, les allusions et développements au sujet des observances monastiques ne manquent pas dans ses écrits.

a) Par l'*ascèse*, notre « homme intérieur », le « fils de Dieu » en nous, doit crucifier et mettre à mort notre « homme extérieur », le « fils de l'homme » en nous (*Sermon* 27, 1778c-1780d). Le but est la recherche inlassable de la *sanctimonia* (55, éd. J. Leclercq, p. 288, ligne 120), la purification du cœur en vue de l'illumination contemplative. Cette orientation foncière de l'ascèse vers la mystique est non seulement explicitée méthodologiquement (5, 1708bd, p. 160; *supra*, col. 2027), mais elle est encore sous-jacente à l'insistance d'Isaac sur l'intériorisation de pratiques comme la pauvreté (1, 1692d-1693a, p. 94-96; 21, 1760d), le jeûne (31, 1791ab; 32, 1794c), la séparation du monde et le silence (1, 1691a, p. 86; 14, 1737a, p. 276-278). Ce dernier est motivé en fonction de l'apprentissage du colloque avec Dieu (14, 1737b, p. 278; 50, 1859ab) dans la *lectio*, la *meditatio* et l'*oratio* (14, 1736bc, p. 274-276; 15, 1740ab, p. 290). Foi toute empreinte du désir de voir la face de Dieu et d'être introduit dans son intimité : « Ista est quae in silentio monachorum suavi susurro ore ad os loquitur ad Dominum, tamquam vir ad proximum suum. Unde os eorum sanctum est et labia munda, propter sermonem Domini quem frequentant » (37, 1815a; cf 30, 1788b).

b) La fréquence des références au *travail manuel* frappe dès l'abord le lecteur d'Isaac. Il est même possible d'y observer une évolution significative de la pensée. A l'Étoile, où pratiquement les frères convers et les familiers assuraient la majeure partie de la besogne matérielle, Isaac se limite à en considérer l'aspect pénitentiel et caritatif (50, 1858d-1859a, 1860c), résumé dans la sentence suivante : « cum multo sudore laboremus quod cum multa caritate donemus » (1861b; voir J. Leclercq, *Producción y consumo según Isaac de Stella*, dans *Cistercium*, t. 21, 1969, p. 211-222; traduction anglaise dans *Cistercian Studies*, t. 4, 1969, p. 267-274). A l'île de Ré, la dure expérience du travail de défrichage auquel doivent s'astreindre tous les membres de la petite communauté, fait germer les éléments d'une spiritualité. La nécessité, découverte comme une valeur, de devoir gagner sa vie par son propre travail conduit Isaac à percevoir l'aspect positif d'une certaine désacralisation du temps, laissant place à une consécration par le dedans des activités séculières. Le travail n'est plus considéré comme s'insérant dans un temps scandé par le rythme sacral de la liturgie et de la *lectio* (jamais d'ailleurs il n'est question de l'office divin dans l'œuvre d'Isaac), mais comme constituant la trame fondamentale de la journée.

Sed et nostra, dilectissimi, plurimum interest cum gratiarum actione et laude attendere misericordiam Dei, super quam speravimus, facta super nos, quae nobis sua dignatione hoc exsilium nostrum sic temperavit ut orare, meditari, legere liberum sit, laborare autem necessarium... In sudore etenim vultus nostri, potius quam mercenariorum sive boum, debemus pane nostro vesci (*Sermon* 14, 1737bc, p. 278).

De ce fait, il est symptomatique qu'Isaac situe ses sermons, — remplaçant la lecture par suite de la pénurie de livres —, durant une halte au milieu ou à la fin du travail quotidien (8, 1716a, p. 190; 15, 1738ab, p. 282; 24, 1768a-1769a; 34, 1800c; 37, 1812d).

Écoute de la parole de Dieu et travail se complètent et s'équilibrent mutuellement, et leur alternance correspond à la structure même de l'homme :

Verumtamen, quoniam non est in sermone regnum Dei, surgamus ad laborem qui restat hodie omnino complendus. Non enim ideo debemus vacare sermoni ne laboremus, sed ideo aliquando temperare a labore ut verbo Dei vacemus. Quoniam enim non sola caro nec solus spiritus est homo nec omnino spiritualis adhuc in spiritu vivificante, nec in solo pane propter quam laboramus, nec in solo verbo cui vacamus, vivere valet totus (*Sermon* 11, 1729d, p. 248; cf 19, 1756b; 20, 1758a).

A cette condition, tous deux deviennent des occasions de rencontrer Jésus (7, 1716a, p. 190).

c) Isaac fonde l'*obéissance* sur la doctrine du Corps mystique. Qui veut être ami de l'Époux, le Christ, doit écouter la voix de l'Épouse qui se fait entendre par les supérieurs et à travers les institutions ecclésiastiques, *omnis institutio ecclesiastica* (47, 1850c-1851c). Il y a cependant un niveau plus profond, où l'obéissance est en connexion avec la doctrine de la prédestination. C'est d'écouter joyeusement la voix de l'Époux, le Verbe de Dieu, qui parle dans tous les événements :

« Sponsus, Verbum Dei est; vox eius, omnis eventus. Quidquid enim in tempore fit, ab aeterno simul in Dei Verbo fuit. Nobis vero liber, ubi angeli cernunt et legunt, clausus est; et solum in exteriori legimus et discimus quae in interiori continentur. Quod enim foris contigisse cernimus, intus dispositum fuisse cognoscimus... Eventus ergo rei foris est vox

Verbi » (47, 1851c). Rien n'arrive par hasard, tout a une raison et un sens, « nihil temere, nihil casu, nihil confuse, nihil sine ratione, nihil sine causa » (37, 1813d; cf 34, 1805b; 47, 1852bc; 48, 1854d; *De anima*, 1890a). Aucun événement n'est jamais complètement négatif, parce qu'au moins permis par le Dieu de bonté (*Sermon* 36, 1810ad; 47, 1851c-1852d).

Sur le problème de la permission du mal et de la prédestination, voir H. Silvestre, *Notes sur la controverse de Rupert de Saint-Laurent avec Anselme de Laon et Guillaume de Champeaux*, dans *Saint-Laurent de Liège*, Liège, 1968, p. 63-80.

L'essentiel de la « religion », « summa omnis religionis » (*Sermon* 47, 1851d), est donc d'adhérer, dans la paix du cœur et l'action de grâce, à la volonté de Dieu telle qu'elle se manifeste dans le concret de l'existence : « Omne quod facit Deus amemus, quod vult quia vult velimus, nihil de corde nostro nobis retinentes, ad omnia *Amen* et *Deo gratias* respondeamus omnium actori et rectori Deo » (36, 1812d).

5° **Sources. Influence. Redécouverte.** — 1) Sources. — La Parole de Dieu est au départ de la réflexion et de la doctrine spirituelle d'Isaac; c'est toujours en référence à elle que son analyse et son approfondissement se déploient. Il ne craint pas au besoin de s'écarter des interprétations désormais classiques (*Sermon* 18, 1750a), car « in eloquio divino » il est en même temps attentif à la *vis verborum* et à l'écoute de la *libertas spiritus* (42, 1830c). La doctrine des quatre sens de l'Écriture trouve en lui un théoricien qualifié (16, 1741ac, p. 292-296; 54, 1872d-1873a, 1874ac; aussi 10, 1725d, p. 232). D'ailleurs, il n'y a pas d'exemple chez lui de ces virtuosités de l'exégèse allégorique, qui déconcertent par leur aspect fantaisiste et arbitraire. Jamais non plus, le style biblique ne verse dans l'excès d'un emploi purement littéraire. Isaac est foncièrement un théologien, et il ne sacrifie pas la rigueur de l'expression et la précision du langage à un souci d'ordre esthétique. Aussi, les citations scripturaires sont rarement hors de propos; la méthode de la juxtaposition de textes disparates par la concordance des mots-crochets ou des associations purement verbales est soigneusement évitée. Il manifeste un certain « sérieux », une certaine « modernité » dans son approche du Livre saint.

L'œuvre d'Isaac réalise une harmonieuse conciliation entre des tendances théologiques et doctrinales parfois opposées. Elle est en même temps sommet d'une évolution et amorce d'un tournant nouveau, par la synthèse extrêmement personnelle qu'il est parvenu à élaborer à partir d'éléments traditionnels. Augustin est peut-être celui qui a marqué le plus sa pensée; mais Isaac a assimilé nombre d'enseignements provenant d'autres Pères et auteurs ecclésiastiques, tels Origène, Ambroise, Hilaire, Athanase, Jérôme, Jean Cassien, Léon, Grégoire le Grand, Bède, Isidore, etc. De plus, le *corpus* dionysien a exercé une influence très profonde sur sa vision théologique. Isaac semble aussi connaître le *De Spiritu Sancto* de Basile.

A. Fracheboud, *Isaac de l'Étoile et l'Écriture sainte*, COCR, t. 19, 1957, p. 133-145. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vol., Paris 1959-1964, *passim* (voir table, t. 2, p. 198; t. 4, p. 534). — R. Javelet, *Au* XIIe *siècle, l'Écriture sainte servante de la mystique?*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 37, 1963, p. 345-369.

P. Courcelle, *Les Confessions de saint Augustin dans la tradition littéraire*, Paris, 1963, p. 290-291. — A. Fracheboud, *L'influence de saint Augustin sur le cistercien Isaac..*, cité col. 2029; *Le Pseudo-Denys l'Aréopagite parmi les sources du cistercien Isaac..*, COCR, t. 9, 1947, p. 328-341; t. 10, 1948, p. 19-34; DS, t. 3, col. 337-339.

Il serait intéressant en outre d'étudier si certaines notations témoignent d'un contact direct avec les textes de Grégoire de Nysse et de Maxime le confesseur, ou si elles lui ont été transmises par l'intermédiaire de Jean Scot, un des auteurs qu'il a assidûment fréquenté (cf J. M. Alonso, *Teofanía y visión beata en Escoto Erigena*, dans *Rivista española de teología*, t. 11, 1951, p. 255-281; sur Isaac : p. 258-260; — M. dal Pra, *Scoto Eriugena*, 2e éd., Milan, 1951).

Isaac doit également beaucoup à Anselme (S. Vanni-Rovighi, *Notes sur l'influence de saint Anselme au* XIIe *siècle*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 8, 1965, p. 46-50).

Les traces de l'enseignement des maîtres d'Isaac sont bien visibles dans ses écrits : Hugues de Saint-Victor, Gilbert de la Porrée, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres, Pierre Abélard. C'est à leur école qu'il a lu les *Opuscula sacra* et la *Consolatio* de Boèce (P. Courcelle, *La Consolation de philosophie dans la tradition littéraire*, Paris, 1967, p. 182), ainsi que ses traductions de la *Logica vetus* d'Aristote; le *Timée* de Platon avec le commentaire de Calcidius; les œuvres de Macrobe, Némésius d'Émèse, Claude Mamert, etc. Les formulations théologiques d'Isaac sont, quelquefois, proches de la *Summa Sententiarum*. E. von Ivanka est d'avis que le *De providentia* de Proclus constitue une source assez importante du *De anima* d'Isaac (*Plato christianus*, Einsiedeln, 1964, *passim*), mais c'est improbable (cf M.-Th. d'Alverny, *Alain de Lille*, p. 173, n. 45). Comme tout esprit cultivé de son temps, Isaac se plaît à citer des passages de Salluste, Térence, Horace, Virgile, Ovide, Perse et Juvénal.

2) Influence. — Les sermons d'Isaac ne semblent pas avoir joui au moyen âge d'une ample diffusion, bien que des extraits fussent insérés dans une chaîne biblique, très appréciée encore en pleine Renaissance (*supra*, col. 2017), et dans l'une ou l'autre compilation d'origine cistercienne (vg la *Summa theologiae*, sous forme de commentaire du *Pater*, du ms lat. 3144, 12e-13e s., de la Bibl. nat. de Paris). A l'époque moderne, ce sont ses sermons que les théologiens intéressés au renouveau de l'ecclésiologie ont le plus appréciés. De ce fait, Isaac est le seul auteur cistercien utilisé dans les documents du concile du Vatican II.

Par contre, la lettre sur le canon de la Messe a connu de suite un grand succès.

On a pu en recenser environ 25 manuscrits, s'échelonnant du 12e au 16e siècle, et la liste n'est pas exhaustive. Déjà quelques années après sa parution, furent composés des sommaires (*supra*, col. 2020). La lettre est reproduite presque en entier, morceau par morceau, dans le *De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis* (liv. 2, ch. 25-34, PL 177, 425-432) de Robert Paululus († après 1184), cérémoniaire de l'évêque d'Amiens (DTC, t. 5, 1913, col. 1252; t. 13, 1937, col. 2753). Vers 1198, le futur Innocent III résume les idées maîtresses du petit traité de l'abbé de l'Étoile au ch. 4 du 3e livre de son *De sacro altaris mysterio* (PL 217, 842-843; cf *supra*, col. 1770).

L'influence d'Isaac s'est fait sentir de la façon la plus étendue par sa lettre sur l'âme. Ainsi, avant la fin du 12e siècle, le *De spiritu et anima*, mosaïque de textes patristiques et contemporains, fait une large place aux passages philosophiques les plus denses du *De anima* d'Isaac. La fortune et l'autorité du *De spiritu et anima* ont été immenses. Cet ouvrage (cf DS, t. 7, col. 1435), qui semble émaner d'un milieu canonial (G. Raciti, *L'autore del « De spiritu et anima »*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 53, 1961, p. 385-401), a été pendant des siècles un manuel scolaire des

plus usités et des plus discutés. Par ce biais, l'enseignement d'Isaac a été recueilli et développé dans trois directions surtout :

a) *Division des puissances de l'âme*, reprise par Alain de Lille; par plusieurs petits traités anonymes écrits sur le sujet pendant la première moitié du 13e siècle (cf E. Bertola, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 58, 1966, p. 564-583); par Jean de la Rochelle, Bonaventure, etc (cf P. Michaud-Quantin, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 3, 1957, p. 235-248; R. Javelet, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 29, 1962, p. 206-233, et t. 30, 1963, p. 88-121).

b) *Problème du rapport de l'âme avec ses puissances* : la solution d'Isaac « est la formule définitive... qui, hormis des variantes, comme chez saint Bonaventure, sera acceptée pratiquement dans la suite par presque tous les mystiques spéculatifs » (L. Reypens, art. Ame, DS, t. 1, col. 444).

c) *Réinterprétation en clé mystique de la doctrine augustinienne de l'illumination*, en complément de la théorie de l'abstraction, passée dans le *De anima* de Dominique Gundisalvi. Elle recevra dès lors différentes colorations dans un courant de pensées au mélange complexe d'augustinisme et d'avicennisme, où confluent l'école porrétaine et l'école franciscaine avec sa doctrine des « deux faces de l'âme ». L'influence d'Isaac sur la mystique spéculative semble avoir été plus grande que celle d'un saint Bernard.

G. Englhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenspsychologie in der mittelalterlichen Scholastik..*, Münster, 1933, p. 474-477. — J. Teicher, *Gundissalino e l'agostinismo avicennizzante*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 26, 1934, p. 252-258. — R. de Vaux, *Notes et textes sur l'avicennisme latin..*, Paris, 1934, p. 145, 172. — A.-M. Goichon, *La philosophie d'Avicenne et son influence en Europe médiévale*, Paris, 1951, p. 95-96, 103-104.

3) Redécouverte. — En 1933, É. Mersch écrivait à propos d'Isaac : « Il est étonnant que cet homme remarquable ait été relativement peu étudié » (*Le Corps mystique du Christ*, t. 2, p. 143). De fait, pendant longtemps son œuvre était tombée quelque peu dans l'oubli, sans doute à cause de la préparation qu'elle exige de la part de ses lecteurs. Pourtant, le mauriste Clément, qui avouait avoir goûté « une satisfaction extrême » à parcourir les sermons d'Isaac, promettait aux lecteurs qu'ils y trouveraient « une théologie profonde, une morale pure et exacte, une grande connaissance du cœur humain, un style clair, vif, pathétique et nourri des expressions bien choisies de l'Écriture sainte » (*Histoire littéraire de la France*, t. 12, Paris, 1763, p. 684). Et en bon connaisseur, il avait estimé qu' « Isaac tient un des premiers rangs parmi les écrivains de son ordre » (p. 678). Depuis qu'É. Mersch a attiré définitivement l'attention sur Isaac, les travaux concernant sa personne et son œuvre ont été se multipliant, et ils font prendre de mieux en mieux conscience de son originalité et de la place qui lui revient dans l'histoire de la spiritualité, de la théologie et de la philosophie. H. de Lubac arrivait à la conclusion qu' « Isaac de l'Étoile est l'un des plus profonds métaphysiciens de son siècle » (*Exégèse médiévale*, t. 3, p. 277-278). Et l'on peut accepter pleinement le jugement porté sur lui par E. Chenevière : « Après saint Bernard, avec Guillaume de Saint--Thierry, c'est la plus puissante personnalité de l'âge d'or cistercien » (*Nos Pères par eux-mêmes*, p. 151).

Aux études signalées en cours de texte ajoutons : L. Bourgain, *La chaire française au* xiie *siècle d'après les manuscrits*, Paris-Bruxelles, 1879. — J. Bernhart, *Philosophische Mystik des Mittelalters*, Munich, 1922. — É. Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2e éd., Paris, 1952, p. 301-303. — L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955, p. 195-232. — M.-D. Chenu, *La théologie au 12e siècle*, Paris, 1957, p. 109, 138, 298. — M.-A. Lassus, *Le mystère de la virginité dans la pensée cistercienne*, COCR, t. 20, 1958, p. 3-15, surtout 9-10. — F. Ohly, *Hohelied-Studien*, Wiesbaden, 1958. — E. Bertola, *S. Bernardo e la teologia speculativa*, Padoue, 1959. — J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 260-261. — C. Vasoli, *La filosofia medioevale*, Milan, 1961, p. 180-181, 187. — A. L. Gabriel, *Garlandia. Studies in the History of the mediaeval University*, Francfort, 1969, p. 6-7, 25, 29.

J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge*, 2e éd., Paris, 1963. — M.-M. Davy, *Initiation à la symbolique romane*, Paris, 1964. — R. Laurentin, *Jésus au temple*, Paris, 1966, p. 168, 170, 232. — F. Vandenbroucke, *La morale monastique du* xie *au* xvie *siècle*, Louvain, 1966, p. 152-154. — A. Fracheboud, *Les premiers spirituels cisterciens*, coll. Pain de Cîteaux 30, Chambarand, 1967 (pro manuscripto). — G. Kranz, *Europas christliche Literatur von 500 bis 1500*, Munich, 1968. — I. Aranguren, *El humanismo en Isaac de Stella*, dans *Cistercium*, t. 21, 1969, p. 172-190; trad. anglaise dans *Cistercian Studies*, t. 5, 1970, p. 77-90. — B. Oliveira, *Isaac de Estrella, profeta del Vaticano* ii, *ibidem*, p. 191-210 (trad. anglaise dans *Cistercian Studies*, t. 4, 1969, p. 251-266). — A. Saword, *The eighth Centenary of Isaac of Stella*, dans *Cistercian Studies*, *ibidem*, p. 243-250. — B. Mc Ginn, *The Golden Chain: A Study of the symbolic Theology of Isaac of Stella*, thèse de la Brandeis University, U.S.A. (1969), à paraître; *Theologia in Isaac of Stella*, dans *Cîteaux*, t. 21, 1970, p. 219-235. — P. Ryan, *Isaac of Stella and Newman on Revelation*, dans *Cistercian Studies*, t. 5, 1970, p. 370-387.

S. Wenzel, « *Acedia* »: *700-1200*, dans *Traditio*, t. 22, 1966, p. 73-102 (89-90). — I. Biffi, *Aspetti dell' imitazione di Cristo nella letteratura monastica del secolo* xii, dans *La scuola cattolica*, t. 96, 1968, p. 451-490; *Ascesi e tempo liturgico quaresimale nei sermoni monastici del secolo* xii, dans *Ambrosius*, t. 44, 1968, p. 15-56. — R. Cortese-Esposito, *L'anno liturgico nella spiritualità cistercense*, dans *Ambrosius*, t. 44, 1968, p. 78-85. — B. Pennington, *Fasting: some Thoughts from Isaac of Stella*, dans *Cistercian Studies*, t. 5, 1970, p. 363-369.

Voir les bibliographies suivantes : R. Milcamps, *Bibliographie d'Isaac de l'Étoile*, COCR, t. 20, 1958, p. 175-186 (non exhaustive; y voir les anciennes notices et les études mineures). — A. Van den Bosch et R. de Gank, *Isaak van Stella in de wetenschappelyke literatur*, dans *Cîteaux in de Nederlanden*, t. 8, 1957, p. 203-218. — E. Baccetti, *Gli studi recenti intorno alla spiritualità dei cisterciensi del sec.* xii, dans *Problemi e orientamenti di spiritualità monastica, biblica e liturgica*, Rome, 1961, p. 313-315.

Gaetano Raciti.

6. ISAAC JOGUES (saint), jésuite, 1607-1646. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*. — 3. *Vie spirituelle*.

1. *Vie*. — D'après la *Vie* manuscrite, composée par J.-B. Forest, confirmée par des documents d'archives, Isaac Jogues, né et baptisé à Orléans le 10 janvier 1607, est le troisième garçon d'un marchand drapier. Il fait ses études au collège des jésuites de la ville, dès sa fondation (1617). Il est admis dans la compagnie de Jésus le 24 octobre 1624, non pas au noviciat de Paris, où entrent la même année Charles Garnier † 1649 et Pierre Chastelain † 1684 (cf DS, t. 2, col. 776-777), ses futurs compagnons d'apostolat, et en 1625 Julien Maunoir † 1683 et Vincent Huby † 1693 (cf DS, t. 7, col. 842-851), mais à Rouen, où il a pour recteur et maître des novices Louis Lallemant † 1635. Après sa philosophie à La Flèche (1626-1629), il est régent

au collège de Rouen (1629-1634), où il rencontre les Pères E. Massé, Jean de Brébeuf † 1649 (cf DS, t. 8), Charles Lallemant † 1674 et B. Vimont † 1667, expulsés du Canada par les Kirke (1629). Après une théologie écourtée au collège de Clermont, à Paris, il est ordonné prêtre en janvier 1636, fait à Rouen une retraite qui lui tient lieu de troisième an et s'embarque à Dieppe le 8 avril 1636, avec sept autres jésuites. Arrivé le 2 juillet à Québec, il commence rapidement son apostolat auprès des hurons, qui l'appellent *Ondessonk* (oiseau de proie).

En 1639, il est chargé de construire les bâtiments de la mission Sainte-Marie; en 1640, il accompagne Ch. Garnier (futur martyr et saint) auprès des Pétuns et en 1641 Ch. Raymbaut chez les Sauteux. Le 2 août 1642, au retour d'une mission commerciale à Québec, il est fait prisonnier par les iroquois avec l'expédition. Pendant quinze mois, il subit de cruelles tortures. Profitant d'une occasion, et après s'être décidé selon les règles de l'élection ignatienne (cf lettre du 30 août 1643), il s'enfuit de Renselaerswich (Nouvelle Hollande), arrive à New Amsterdam (New York), passe en Angleterre et débarque à Brest le jour de Noël 1643. Son séjour en France suscite beaucoup de curiosité. Le pape Urbain VIII l'autorise à célébrer, malgré son pouce coupé, par la phrase bien connue : « indignum esset Christi martyrem Christi non bibere sanguinem ».

Il repart au printemps 1644. Après deux ans à Ville-Marie, il est chargé d'une mission de paix auprès des iroquois (juin 1646), en compagnie du cartographe Jean Bourdon. Le 28 septembre, il repart hiverner chez les iroquois avec le donné Jean de La Lande; il est tué d'un coup de hache, sans doute le 18 octobre, à Ossernenon (Auriesville). La cause immédiate de sa mort, dont le clan iroquois dit de l'Ours porte la responsabilité, fut une certaine caisse laissée en dépôt pendant le voyage de l'été et à laquelle les iroquois attribuèrent sécheresse et mauvaise récolte (cf lettre de G. Kieft, gouverneur de Fort d'Orange, à Montmagny, conservée dans le ms de 1652 et publiée dans le *Rapport de l'archiviste de Québec pour 1924-1925*, Québec, 1925, p. 40).

2. *Écrits.* — 1° *Sources.* — 1) *Vie du R. P. Isaac Jogues... missionnaire chez les Hurons et martyr chez les Iroquois*, par J.-B.-P. Forest, jésuite jusqu'en 1762; composée (en 1792, inachevée) d'après des documents de la famille Jogues et les *Relations de la Nouvelle France* (ms, Jésuites de Chantilly; copie, archives du collège Sainte-Marie, Montréal). — 2) *Mémoire touchant la mort et les vertus des PP. Isaac Jogues, Anne de Nouë, Jean de Brébeuf, etc*; ce ms appelé « manuscrit de 1652 » est aux archives du collège Sainte-Marie, Montréal; chaque document est authentifié par les signatures des Pères Poncet et Ragueneau; publié en partie par G.-P. Roy, dans le *Rapport de l'archiviste..*, p. 3-93. — 3) Les *Relations de la Nouvelle France*, éd. G. R. Thwaites, *The Jesuit Relations and Allied Documents*, 73 vol., Cleveland, 1896-1963, voir index (rééd., New York, 1959).

2° *Textes.* — Les écrits de Jogues ont été publiés en français par Fr. Roustang, *Jésuites de la Nouvelle France*, coll. Christus 6, Bruges-Paris, 1961, p. 179-271.

Il reste trois *lettres à sa mère* : Dieppe, 6 avril 1636; Trois-Rivières, 20 août 1636; Ontarie, 11 juin 1637 (copie, Bibl. mun. d'Orléans, ms 975). — *Description de rêves et visions* : un rêve, 11 mai 1638 (ms de 1652, p. 221-223; absent du *Rapport..*; Roustang, p. 187-188); 2 rêves et 2 visions quand il était prisonnier des iroquois (ms de 1652, p. 97-107, sous le titre *Illustrationes nonnullae P. Isaaci Jogues ex ejus manu scriptis excerptae*; *Rapport..*, p. 34-36; Roustang, p. 189-196). — *Lettre au gouverneur de la Nouvelle France* (Charles de Montmagny), « du village des iroquois », 30 juin 1643 (dans *Jesuit Relations*, t. 24, p. 294-296; Roustang, p. 197-198).

Lettre au Provincial de France (en latin) sur sa captivité, 5 août 1643 (premier quart dans ms de 1652, p. 81-95, et dans *Rapport*, p. 25-34; complet dans P. Alegambe, *Mortes illustres et gesta eorum de Societate Jesu*, Rome, 1657, p. 619-632; Roustang, p. 199-239). — *Lettre au P. Jérôme Lallemant*, sur son évasion et son « élection », 30 août 1643 (*Jesuit Relations*, t. 25, p. 42-60; Roustang, p. 240-248). — *Lettres à un jésuite inconnu* et *à Charles Lallemant*, Rennes, 5 et 6 janvier 1644 (*Jesuit Relations*, t. 25, p. 64-66, 62; Roustang, p. 249-251). — *Lettre à J. Lallemant*, avant la mission de paix, Montréal, 16 juin 1646 (ms de 1652, p. 108-110; *Rapport..*, p. 38; Roustang, p. 252-253).

Récit du martyre de René Goupil † 1642 à J. Lallemant (ms de 1652, p. 289-301; *Rapport*, p. 89-93; Roustang, p. 254-261). — *Lettre à un jésuite inconnu*, septembre 1646 (*Jesuit Relations*, t. 31, p. 110-112; Roustang, p. 270-271). — *Lettre au P. Castillon*, Montréal, 12 septembre 1646 (archives SJ, province de Lyon; Roustang, p. 267-269). — *Novum Belgium*, description faite par Jogues de la nouvelle Hollande et de New Amsterdam (archives du collège Sainte-Marie, Montréal; *Jesuit Relations*, t. 28, p. 104-114; Roustang, p. 262-266).

Le ms de 1652 contient d'autres documents sur Jogues, en particulier de son ami Jacques Buteux (cf *Rapport..*, p. 3-29), de même, les *Jesuit Relations*, notamment la *Relation* de 1648 (t. 31), qui lui est en bonne partie consacrée.

3. *Vie spirituelle.* — Le tempérament spirituel du saint semble bien décrit par Jérôme Lallemant, son supérieur :

> Il estoit d'un naturel assez apprehensif... Il voyoit en un moment toutes les difficultez qui se pouvoient rencontrer dans un affaire et il en ressentoit toutes les atteintes naturelles; ce contre poids le tenoit dans une profonde humilité, et luy faisoit dire qu'il n'estoit qu'un poltron; et cependant les supérieurs qui le connoissoient s'appuyoient dessus luy aussi fermement que sur un rocher. Il ne sçavoit que c'estoit de reculer dans les difficultez; ce mot luy suffisoit : allez; il n'y a monstre, il n'y a démon qu'il n'eust affronté avec cette parole... Quoy qu'il fut d'un naturel prompt et sec, il sçavoit neantmoins si bien se soumettre lors que l'humilité chrestienne et la charité le demandoient et prendre l'ascendant lorsqu'il voyoit la gloire de son Dieu engagée, que ces Barbares luy disoient quelquefois en riant : Ondesson, c'eust esté mal fait de te faire mourir, car tu fais bien le maistre quand tu veux, et l'enfant quand on te commande quelque chose (*Relation* de 1648, ch. 4, dans *Jesuit Relations*, t. 31, p. 128 et 132).

Isaac avoue ses appréhensions devant les tortures et la mort (cf Roustang, p. 212, 228, 232, 236-237, 245, etc), mais il sait aussi être « superbe jusque dans la mort » (p. 256; cf p. 207). Dans la lettre qui précède son ultime départ, il note : « Le cœur me dit que, si j'ai le bien d'être employé en cette mission, *ibo et non redibo*, mais je serais heureux si Notre Seigneur voulait achever le sacrifice où il l'a commencé » (p. 271).

Ce qui frappe aussi, c'est une rare puissance d'affection qu'Isaac traduit en gestes efficaces : il se fait prisonnier des iroquois pour partager le sort de ses compagnons français et hurons (p. 202); il échappe à ses gardiens pour embrasser Guillaume Couture qui vient d'être torturé (p. 204); il fait des efforts désespérés pour donner une sépulture à René Goupil (p. 221-223); il se fait estimer des iroquois eux-mêmes pour lesquels il ne manifeste aucune aversion : « Il les regardoit d'un œil de compassion comme une mère regarde un sien enfant frappé d'une maladie phrenetique » (*Jesuit Relations*, t. 31, p. 126).

La vie spirituelle de Jogues se nourrit surtout de

l'Écriture dont « il conserve en mémoire certains passages » (Roustang, p. 229), de l'*Imitation de Jésus-Christ* (p. 226), de la vie et des lettres de saint Bernard, avec qui il se fait « disciple des bois » (p. 194, 196, 229). Sa méditation de la croix l'oriente dans le sens d'une imitation concrète dans les labeurs et risques apostoliques (p. 194-195, 203, 208-212, 214-220, 223, 226, 230) : « Sur cette croix où le Seigneur m'a fixé avec lui, j'ai décidé de vivre et mourir avec l'aide de sa grâce » (p. 237). Jacques Buteux garde le souvenir « d'une âme collée, s'il faut ainsi dire, au Saint Sacrement » (*Rapport..*, p. 26); c'est d'ailleurs la privation que Jogues appréhende le plus : « C'est beaucoup d'être *in medio nationis pravae*, seul, sans messe, sans sacrifice, sans confession, sans sacrement; mais sa sainte volonté et sa douce disposition sur nous vaut bien cela » (Roustang, p. 252).

Voir en Jogues un mystique, c'était bien l'avis de J. Buteux : « Il ne faut pas douter que Dieu qui est la bonté même ne le comblât quelquefois de ses faveurs sensibles, à proportion des douleurs qu'il lui faisait souffrir... Tout ce que j'ai su tirer, ç'a été de certaines visions que j'envoie à votre Révérence, couchées par écrit de sa propre main et les qualifiant de rêveries, tant il était humble » (*Rapport..*, p. 26). Ce que Jogues appelle « rêves » ou « visions » semble traduire une expérience profonde qui passe sans peine de la liturgie de la terre à celle du ciel et transfigure ses souffrances en les associant à celles de l'Agneau. Notons encore cette confidence, qui termine le premier « rêve » : « J'étais porté vers Dieu par cette si suave harmonie des anges et par un amour si grand, si véhément, si inconnu, que ne pouvant porter une telle suavité du débordement de cet amour divin, tout mon pauvre cœur se perdait et se fondait dans l'abondance de cet inexplicable amour divin » (Roustang, p. 188; cf la confidence qui conclut sa vision au temps de sa captivité, p. 196). C'est dans la disponibilité totale à la volonté de Dieu, dans l'union au Christ que Jogues trouvait sa force : « Un homme qui ne tient ny à la vie, ny à la santé, ny à la terre, qui se contente de Dieu seul et tout pur, est bien hardy » (J. Lallemant, *Relation* de 1648, dans *Jesuit Relations*, t. 31, p. 134).

Félix Martin, *Le R. P. Isaac Jogues, premier apôtre des Iroquois*, Paris, 1873; toujours à consulter. — F. Talbot, *Saint among Savages*, New York et Londres, 1935; trad. franç. par Mme Viéville, *Un saint parmi les sauvages*, Paris, 1937; documenté, mais un peu romancé. — J. J. Birch, *The Saint of the Wilderness : St. Isaac Jogues*, New York, 1936.

F. Talbot, *The Torture Trail of St. Isaac Jogues*, dans *Historical Records and Studies*, coll. United States Catholic historical Society 23, New York, 1933, p. 7-86 (étude précise sur la captivité). — L. Lusignan, *Essai sur les écrits de deux martyrs canadiens*, dans *Bulletin des recherches historiques* (Québec), t. 50, 1944, p. 174-192. — L. Campeau, *Portrait de saint Isaac Jogues*, dans *Lettres du bas Canada*, t. 6, 1952, p. 133-140. — F. Roustang, *Jésuites de la Nouvelle France*, déjà cité, p. 165-178 (introduction aux écrits). — G.-E. Giguère, *Jogues*, dans *Dictionnaire biographique du Canada*, t. 1, Toronto, 1966, p. 399-402 (bibliographie).

Aimé Solignac.

7. ISAAC DE NINIVE, moine nestorien, 7e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Sources.* — 5. *Influence.*

1. **Vie.** — La vie d'Isaac de Ninive nous est connue par deux documents dont le premier est tiré de l'ouvrage historique syriaque *Ktobō dnakfūtō*, publié en traduction française par J.-B. Chabot (dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 16, 1896, p. 277-278) et en syriaque par Paul Bedjan (*Liber fundatorum monasteriorum in regno Persarum et Arabum*, Paris-Leipzig, 1901, p. 508, n. 125); le second fut publié avec une traduction latine par le patriarche Ignace E. Rahmani dans ses *Studia syriaca*, fasc. 1, Charfet, 1904, p. 32-33. Ces deux documents nous apprennent qu'Isaac est originaire de Bet-Katrayé (aujourd'hui Katar sur le Golfe persique?) et qu'il fut sacré évêque de Ninive par Mar Georges catholicos de 660 à 680 dans le monastère de Bet-'Abé. Son sacre est la seule donnée chronologique certaine. Isaac n'occupa son siège épiscopal que cinq mois; il se retira ensuite dans la solitude sur la montagne de Bet-Ḥuzayé parmi les autres anachorètes. Le document publié par Rahmani nous apprend aussi qu'il étudia dans sa région, où il devint moine et maître lorsque le catholicos le sacra évêque. Le *Ktobō dnakfūtō* ajoute qu'il quitta la vie d'anachorète pour entrer au monastère de Rabdan Shabbour où « il s'appliqua à l'étude des Écritures divines si intensément qu'il fut privé de la lumière de ses yeux à force de lecture et d'austérité ». Le document de Rahmani précise que, devenu aveugle, il dictait ses œuvres à ses disciples qui le surnommèrent « Didyme à cause de sa suavité, sa docilité, son humilité et sa douceur en parlant ». Il mourut à un âge très avancé et fut enterré dans le monastère de Rabban Shabbour.

2. **Œuvres.** — Le document publié par Rahmani rapporte qu'Isaac écrivit cinq livres (tomes) « qui ad hodiernam diem celebrantur quique redolent doctrinae jucunditatem ». Le *Ktobō dnakfūtō* dit tout simplement qu'il écrivit « des livres sur la vie monastique ». Ebedjésu, au 14e siècle, connaissait sept livres d'Isaac. D'après l'état actuel des manuscrits, il nous est très difficile de juger ces affirmations discordantes. La presque totalité de ces manuscrits conservent « la première partie de l'enseignement de Mar Isaac de Ninive sur la vie monastique ». Cette première partie, en 82 chapitres ou traités, fut publiée par Paul Bedjan sous le titre de *De perfectione religiosa* et traduite en anglais par A. J. Wensinck *(Mystic Treatises by Isaac of Nineveh)*. Trois manuscrits relativement récents (*Or. quart.* 1159, Bibl. univ. de Tübingen; *Vat. Syr.* 562, et *Charfet*, Fonds Rahmani, 103) contiennent, en plus, 7 *mimré* tirés « *du livre de la grâce de Mar Isaac adressés à l'intellect qui s'est pacifié et qui médite continuellement les mystères du monde nouveau...* ». Ces *mimré*, non encore publiés, sont rédigés sous forme de centuries.

Un autre manuscrit syriaque de la Bibliothèque nationale de Paris, n. 298 (115 f., 10e siècle), est consacré entièrement à des œuvres d'Isaac encore inédites. Il contient, au début et sous forme de centuries, « *quatre mimré sur la connaissance* » mais le premier et le second *mimré* sont perdus par suite de la mutilation du manuscrit. Bedjan dit qu'il a fait venir d'Urmiah, en Perse, un manuscrit de 255 pages in-folio à peu près complet, qui permet de combler les lacunes du manuscrit de Paris; faute de pouvoir le collationner, il renonça à l'éditer et il se contenta d'ajouter, en appendice au *De perfectione religiosa*, quelques extraits du quatrième *mimro* sur la connaissance et un traité « sur la contemplation du mystère de la croix » (cf *De perfectione religiosa*, Avant-propos, p. xv).

3. **Doctrine.** — Isaac de Ninive est un auteur

assez riche dont la pensée ne s'exprime jamais une fois pour toutes. Souvent reprise, elle se charge de nouvelles nuances qui peuvent apparaître, à un esprit soucieux de clarté, touffues et désordonnées. Mystique authentique, ses écrits sont le résultat d'une expérience profondément vécue. Mais la vie ne suit pas toujours la logique abstraite de la raison, c'est pourquoi on est souvent embarrassé devant des affirmations divergentes qu'on a du mal à concilier.

La doctrine d'Isaac, comme celle de tous les mystiques, a pour but d'amener le moine à la contemplation de Dieu, dans un mode de vie qui anticipe déjà la vie céleste. Mais le chemin pour y parvenir est long et ardu, car des obstacles de divers ordres s'y rencontrent : les passions du corps qu'il faut vaincre, les suggestions du démon qu'il faut discerner et combattre, les affections et les souvenirs de l'âme qui ont corrompu sa vraie nature, l'inaccessibilité de Dieu enfin, car il ne se donne que par grâce et reste hors d'atteinte; même ceux qui ont parcouru tout le chemin de l'ascèse doivent vivre dans l'espérance et l'attente jusqu'à ce que lui-même se révèle. La meilleure manière d'exposer cette doctrine est de décrire, en puisant à même le texte d'Isaac, les trois « étapes », *corporelle*, *psychique* et *spirituelle*, par lesquelles il faut passer pour accéder à la contemplation. Ces étapes, on le voit, correspondent aux trois niveaux de la personnalité humaine; elles ont une signification anthropologique plutôt que chronologique, bien qu'Isaac se soit peu préoccupé de systématiser sa conception de l'homme.

1° L'ÉTAPE CORPORELLE. — Le moine doit d'abord combattre ses passions dont le siège est le corps, d'où la première étape à parcourir appelée étape corporelle ou conduite corporelle *(Dūborō pagronō)*. A ce stade, « quoique l'esprit soit fixé sur la vertu, toute la préoccupation et le souvenir de l'homme sont encore dans les passions » (*De perfectione religiosa*, p. 121). La tâche de l'homme est alors de se purifier de la « pourriture charnelle » par des œuvres extérieures : « On appelle conduite corporelle vers Dieu les œuvres corporelles destinées à purifier le corps par l'exercice de la vertu en des œuvres extérieures [pratiquées] sur soi-même, par lesquelles le corps est purifié de la pourriture charnelle » (p. 303).

La vie dans la solitude est la condition indispensable pour s'engager dans cette étape qu'Isaac appelle « conduite corporelle dans la solitude » : « Ne peut s'approcher de Dieu que celui qui s'est éloigné du monde... Les passions ne sont pas éliminées, ni les pensées mauvaises dissipées hors du désert » (p. 2). Sans la solitude, l'homme ne peut pénétrer en lui-même pour reconnaître ses passions et les combattre : « Jusqu'à ce que l'homme renonce aux rencontres avec les gens, [préserve] ses membres de l'éparpillement dans la multitude des choses et se recueille en lui-même, il ne reconnaîtra pas ses passions » (p. 243).

Le dépouillement de toutes choses est également indispensable pour réussir dans la lutte contre les passions :

Le corps ne consent pas à une vie de restriction tant que les causes des plaisirs et de la nonchalance l'entourent. La vue même des choses, leurs attraits et leurs rencontres éveillent en lui une plus grande ardeur pour les convoiter. Aussi, avant tout notre Sauveur a-t-il bien recommandé à ses disciples le dépouillement et la sortie du monde, en supprimant en eux d'abord les causes de la nonchalance et en leur ordonnant ensuite de combattre réellement (p. 234).

Quelles sont les passions à combattre? C'est au préalable « le monde » et ses plaisirs; vaincre le monde signifie vaincre toutes les passions, et réciproquement.

Quand nous voulons désigner les passions d'un nom qui leur soit commun, nous les appelons le monde; si nous les désignons séparément, nous les appelons chacune par son nom. Les passions sont les éléments qui composent le courant du mouvement du monde; quand les passions cessent, le monde s'arrête dans son mouvement. Ce sont : l'amour de la richesse, l'accumulation des biens, l'épaississement du corps d'où découle la passion charnelle, l'amour des honneurs qui est la source de la jalousie, la volonté de puissance, l'orgueil, l'arrogance dominatrice, l'élégance, la gloire humaine qui est la source de la rancune, la crainte pour le corps (p. 18-19).

Ces passions doivent être combattues par des pratiques extérieures ou « corporelles ». Isaac recommande avant tout le jeûne, la veille et la psalmodie :

Celui qui a rejeté hors de lui tous les empêchements (les causes des plaisirs et de la nonchalance) et qui est entré dans la lutte, quel est le commencement de sa lutte contre le péché et par où commence-t-il son combat?.. — Tout le monde sait que la pratique du jeûne est antérieure à toutes les luttes contre le péché et ses attraits... Après le jeûne, la veille nocturne. Celui qui, durant toute sa vie, aime la persévérance dans le jeûne, est l'ami de la chasteté. De même que le plaisir du ventre, avec l'amollissement dans le sommeil qui provoque un sommeil impur, est le premier de tous les biens du monde et antérieur à tous ses maux, ainsi le jeûne, avec la veille dans le service de Dieu (la psalmodie) en crucifiant le corps, toute la nuit contre le plaisir du sommeil, est le commencement du saint chemin vers Dieu et le fondement de toutes les vertus (p. 238).

La première vertu de l'étape corporelle est la crainte de Dieu, qui naît dans le cœur par suite du renoncement au monde et se fortifie par la méditation du jugement futur : « La crainte de Dieu est le commencement de la vertu; elle est appelée l'enfant de la foi; elle est semée dans le cœur lorsque l'homme donne l'occasion à son esprit de contenir ses impulsions errantes loin des distractions du monde, dans la méditation de l'ordre à venir » (p. 1). La crainte est nécessaire à l'homme pour qu'il observe les commandements de Dieu (p. 30). Elle est en plus un moyen que Dieu utilise pour nous conduire vers le sommet de la vie mystique : « La crainte est la baguette paternelle qui nous dirige vers l'Éden spirituel » (p. 315).

« La pénitence est donnée aux hommes comme une grâce sur une autre. Elle est une seconde naissance de Dieu. Nous en recevons les arrhes dans le baptême, nous en recevons le don dans la pénitence ». « De la foi et de la crainte naît dans le cœur la pénitence qui est la porte des miséricordes » (p. 315). Le moine doit s'adonner à la pénitence « jour et nuit » (p. 502).

L'étape corporelle se caractérise par la contrainte que le moine doit s'imposer dans la pratique des œuvres extérieures, parce qu'il est encore incapable de se recueillir à l'intérieur de lui-même. Des expressions comme « labeur de contrainte », « prière de contrainte » reviennent souvent sous la plume d'Isaac quand il décrit l'étape de l'homme corporel. La contrainte engendre et fortifie la vertu de persévérance indispensable à l'homme qui vient de s'engager sur le chemin vers Dieu : « La persévérance dans les épreuves est la crucifixion du corps » (p. 16).

Tant que l'homme est encore dans cette étape, il est

incapable d'une véritable prière qui suppose une élévation au-dessus des choses terrestres. Isaac conseille de persévérer dans la pratique corporelle sans prétendre s'élever au degré de la prière contemplative :

L'intellect qui vient récemment de sortir de l'entrelacement des passions par le labeur de la pénitence, est un petit oiseau sans ailes; il fait effort durant le temps de la prière pour s'élever au-dessus des choses terrestres sans y parvenir. Il rampe encore sur la terre là où rampe le serpent. Il recueille ses pensées au moyen de la lecture, des labeurs, de la crainte et de la pensée de différentes vertus. En dehors de cela, en effet, il ne connaît rien... Il a encore des plumes charnelles, c'est-à-dire des vertus corporelles pratiquées extérieurement (p. 92).

2° La lutte contre les pensées étrangères ou étape psychique. — Une fois le corps purifié de sa « pourriture charnelle », l'homme accède à la seconde étape de sa marche vers Dieu appelée « étape psychique » *(napšonō)* dont la tâche principale est la purification de l'âme par la lutte contre les pensées étrangères à sa propre nature. L'âme sera ainsi rétablie dans sa nature première qui est pure et exempte de toute passion : « De par sa nature l'âme n'est pas passible... Nous croyons que Dieu n'a pas créé passible son image. Son image, dis-je, n'est pas le corps, mais l'âme, elle qui est invisible » (p. 21). L'âme devient passible par suite de son union avec le corps : « L'âme est mue par les passions mauvaises du corps comme elle est mue par la faim et la soif à cause du corps » (p. 23). Isaac considère cette doctrine sur la nature de l'âme comme la doctrine officielle de l'Église : « Quand l'âme se meut dans les passions, tous les enfants de l'Église confessent qu'elle est sortie de sa nature. Les passions sont donc entrées alors dans la nature de l'âme » (p. 22).

Nous retrouvons cette doctrine chez un autre mystique syrien, Jean le Solitaire ou d'Apamée, antérieur d'au moins un siècle à notre auteur et qui déclare : « L'âme est supérieure aux actions mauvaises et aux pensées honteuses, mais à cause du corps, elle s'émeut par sa participation avec elles » (*Dialogue sur l'âme et les passions des hommes*, traduit du syriaque sur l'édition de Sven Dedering par Irénée Hausherr, OCA 120, Rome, 1939, p. 38).

La purification de l'âme se fait en deux étapes. Il faut tout d'abord la purifier des mouvements vers les choses corruptibles pour qu'elle ne contemple que la sagesse que Dieu a mise en elle : « L'étape psychique humilie l'âme et la purifie des mouvements vers les choses corruptibles, en sorte que [ses mouvements], au lieu de s'appliquer à ces choses avec passion, soient mus par la contemplation qui est en elles » (p. 303).

Cette idée se trouve aussi chez Jean le Solitaire : « Par ses subtils mouvements [de l'âme], les hommes scrutent les merveilles des œuvres de Dieu... Quiconque se plaît seulement à la vue des êtres, par la vision extérieure, sans avoir à cœur de rechercher la sagesse de Dieu qui est en eux, s'arrête au degré des animaux... Celui au contraire qui s'intéresse à la sagesse cachée en eux, celui-là est un homme psychique, contemplant des yeux de l'âme les ouvrages du Tout-Puissant » (*Dialogue sur l'âme*.., p. 30).

A ce degré de purification, l'âme reste mue encore par quelque chose d'extérieur à sa nature, mais quelque chose de bon et de noble, loin de toute passion.

A un degré supérieur de purification, l'âme se détourne complètement des choses extérieures; ses mouvements ne sont plus alors provoqués par l'extérieur, mais jaillissent de sa nature même, retournée à son état originel : « Quand les eaux extérieures ne s'infiltrent pas dans la source de l'âme, les eaux qui jailliront de sa nature seront des intellections étonnantes qui se meuvent continuellement en Dieu » (p. 20). L'homme atteint cet état lorsqu'il a gardé ses sens et ses souvenirs dans une solitude parfaite : « Lorsque les sens ont été bien clos dans une solitude parfaite et que, ceci aidant, les souvenirs [des choses] se sont bien estompés, tu verras quelle est la nature des pensées psychiques et quelle est la nature de l'âme et quels sont les trésors qui y sont cachés. Ces trésors sont des intellections incorporelles qui se meuvent d'elles-mêmes sans effort ni peine » (p. 21). A ce degré, l'homme se libère du régime de la contrainte auquel il s'était soumis dans la conduite corporelle.

Quelles sont ces « intellections incorporelles et étonnantes »? « L'étape psychique est le labeur du cœur qui s'accomplit sans cesse dans la méditation du grand jugement futur, dans la prière constante du cœur et dans la considération de la providence et de la sollicitude de Dieu dans ce monde envers chacune de ses parties et envers l'ensemble, tout en surveillant les frontières des passions intérieures afin qu'aucune ne pénètre dans le lieu caché et spirituel » (p. 304).

Ces intellections pourtant peuvent être trompeuses, car elles peuvent venir de droite comme de gauche. Quand elles viennent de gauche, c'est le démon qui les provoque : « Le second degré (l'étape psychique) est intermédiaire entre la *passibilité* et la *spiritualité*. Les pensées de droite et de gauche y jaillissent d'une manière égale. La source de la lumière et celle des ténèbres de ces deux côtés ne tarissent jamais » (p. 122). Les pensées de gauche se présentent parfois sous des apparences lumineuses; le moine doit alors faire preuve d'un esprit très aigu de discernement tout en s'aidant du moyen approprié qu'est la lecture des Livres saints : « La méditation incorporelle de l'intellect sur les sens des Écritures en vue de l'amour de Dieu ferme les entrées de l'âme aux pensées étrangères et garde l'entendement dans le souvenir ardent des réalités futures » (p. 123).

Les pensées de droite peuvent être reconnues à deux signes sûrs, l'ardeur enflammée du cœur et l'effusion des larmes :

Des labeurs de contrainte, accomplis dans la solitude, naît l'ardeur enflammée et sans mesure, allumée dans le cœur par l'effet des pensées ardentes qui brillent soudain dans l'entendement. Ces labeurs et cette vigilance affinent l'intellect par leur ardeur et lui procurent la vision. Cette vision engendre les pensées ardentes dont j'ai parlé par la vue profonde de l'âme appelée « theoria », et la « theoria » provoque l'ardeur. De cette ardeur vient la vision par grâce et ainsi se déclenche l'effusion des larmes; celle-ci est d'abord intermittente, c'est-à-dire que les larmes de l'homme jaillissent en de nombreuses occasions en un seul jour; ensuite, il parvient à l'effusion permanente. Par les larmes, l'âme reçoit l'apaisement des pensées (p. 127-128).

Les pensées de gauche provoquent dans l'âme la froideur et l'agitation. L'homme psychique passe ainsi par divers états de chaleur et de froideur, de paix et d'agitation.

Des états variables arrivent à chaque homme, semblables [aux changements] de l'air... Il y a des états de froid et bientôt après des états de chaleur et peut-être des états de gelée, et

bientôt après de beau temps... Quelquefois l'âme pénètre dans la tempête et de fortes vagues l'assaillent, et bientôt arrive un état différent et elle est visitée par la grâce : la joie, la paix de Dieu et les pensées chastes et paisibles remplissent le cœur (p. 495-496).

Isaac donne une très grande importance dans sa doctrine mystique au don des larmes, qui est le signe propre de l'étape psychique. A mesure que les larmes abondent, l'âme progresse dans cette étape jusqu'à atteindre l'intégrité *(šapiūtō)* ou l'impassibilité :

Quels sont les indices exacts et les signes prochains que, du labeur de l'homme, commencent à poindre les fruits cachés dans l'âme? — Lorsqu'il est jugé digne du don des larmes avec abondance et sans contrainte. Pour l'entendement, les larmes sont comme la frontière entre la *corporéité* et la *spiritualité*, entre l'état passionnel et la pureté. Car aussi longtemps que quelqu'un ne reçoit pas ce don, le labeur de son service est toujours dans l'homme extérieur, et, en aucune façon, il n'a ressenti encore tant soit peu le service caché de l'homme spirituel. Mais quand il commence à laisser la *corporéité* de ce monde et à passer dans la région qui est à l'intérieur de cette nature visible, aussitôt il arrive à cette grâce des larmes; et, dès la première étape de cette conduite cachée, ces larmes commencent et elles le conduisent jusqu'au parfait amour de Dieu. Et lorsqu'il y parviendra, il en aura une si grande abondance qu'il les boira avec sa nourriture et avec sa boisson, à cause de leur constance et de leur profusion (p. 244-245).

Arrivée à ce point de sa marche vers Dieu, l'âme recouvre l'intégrité de sa nature, c'est-à-dire l'impassibilité, condition indispensable pour contempler Dieu dans sa lumière ineffable. L'impassibilité constitue le sommet des étapes corporelle et psychique. Elle consiste dans l'immunité complète de l'âme à l'égard des passions et des pensées extérieures qui, pourtant, ne cessent de l'assaillir, mais sans l'ébranler :

L'impassibilité ne consiste pas à ne pas ressentir les passions, mais elle est le refus des passions. Les passions se sont affaiblies par suite de la possession de nombreuses vertus visibles ou cachées, et il ne leur est plus facile d'assaillir l'âme. L'entendement n'a plus besoin de les considérer à tout moment parce que, en tout temps, son mouvement est rempli de la méditation et de l'entretien d'excellentes pensées qui se produisent par l'intellection dans l'intellect. Dès qu'une passion commence à se mettre en mouvement, l'entendement se garde aussitôt contre elle grâce à quelque intellection qui apparaît dans l'intellect et la passion s'évanouit sans effet (p. 513).

L'âme ainsi purifiée devient capable de la prière pure; celle-ci est « une intelligence vide de toute pensée d'ici-bas et un cœur qui a tourné complètement son regard vers le désir de l'espérance future » (p. 508). La prière pure, en effet, n'est pas possible avant l'acquisition de l'immunité à l'égard de tous les mouvements qui viennent du dehors : « La prière est la mort de tous les mouvements de la volonté vers tout ce qui touche la vie de la chair » (p. 475). La prière pure, — pour Isaac la vraie prière est prière pure —, est provoquée par les mouvements naturels de l'âme pure : « La mise en mouvement de toute sorte de prière est l'effet des mouvements de l'âme » (p. 166). Pour l'âme purifiée, la prière devient un état constant, qui est don du Saint-Esprit :

Quel est le sommet de tous les labeurs de cette conduite (la pureté du cœur), auquel l'homme, une fois parvenu là, peut reconnaître qu'il a atteint le terme de sa course? — Quand il est jugé digne de la prière constante. Lorsqu'il y est parvenu, il a atteint le terme de toutes les vertus; il est déjà devenu une demeure de l'Esprit... L'homme ne peut accomplir cette prière constante dans la quiétude que s'il a reçu véritablement le don du Paraclet; l'Esprit, en effet, quand il habite l'homme, ne cesse de prier (p. 259).

3° Entrée dans la région de la spiritualité ou « étape spirituelle ». — Lorsque l'âme atteint l'impassibilité, en recouvrant son intégrité première, elle parvient au seuil de l'*étape spirituelle (Rūḥonūtō)*, sommet de la vie mystique qui dépasse la possibilité de la nature et reste un pur don gratuit de Dieu. L'homme en demeure indigne, même après avoir accompli toutes les pratiques et vaincu toutes les passions et les pensées étrangères. Cette porte reste fermée jusqu'à ce qu'il plaise à Dieu de la lui ouvrir :

S'il nourrit son ardeur naturelle à l'égard (des réalités divines) que j'ai mentionnées, sans cesser de les rechercher et de les scruter; et s'il les désire de loin sans qu'elles lui apparaissent autrement que par leurs symboles dans les Écritures; et s'il domine ses pensées et les dompte pour qu'elles ne dévient pas du côté gauche ni ne reçoivent aucun germe de phantasmes venant des démons à la place de la vérité, mais soupire et préserve son âme et implore Dieu dans une prière douloureuse et persévérante; alors Dieu ouvrira devant lui la porte dès qu'il lui plaira de lui accorder ce don, surtout à cause de son humilité parce que les mystères sont révélés aux humbles. Si cependant il meurt dans cette attente sans avoir contemplé de près cette région, je pense que son héritage sera avec les anciens justes (p. 122).

Si, d'une part, Dieu seul donne cette grâce à qui il lui semble bon, très rares, d'autre part, sont ceux qui arrivent à la mériter parce que très rares sont ceux qui acquièrent l'intégrité de l'âme : « De même qu'à peine un seul parmi des myriades arrive à pratiquer plus ou moins parfaitement les commandements et les lois pour être jugé digne de l'intégrité *(šapiūtō)* de l'âme, ainsi un seul parmi des multitudes fut trouvé digne, par le moyen d'une grande observance, de la prière pure et dépassa cette limite et fut jugé digne de ce mystère » (p. 166-167).

Lorsque Dieu permet à l'homme de s'élever au-dessus de l'intégrité de l'âme pour entrer dans la région de la spiritualité, une lumière abondante inonde soudain son intellect qui n'est plus dirigé et enseigné que par la grâce : « Du labeur et de la vigilance jaillit la pureté des pensées et de la pureté des pensées jaillit la lumière de la conscience. A partir de là, l'intellect est dirigé par la grâce vers ce qu'il n'est pas donné aux sens d'enseigner ni d'apprendre » (p. 17). Cette lumière est la foi qui se substitue, au plus haut degré de la vie mystique, à la connaissance : « La connaissance est l'échelon par lequel l'homme monte à la hauteur de la foi et, lorsque l'homme y parvient, il n'a plus besoin de la connaissance » (p. 367). La foi n'est pas ici la confession des vérités chrétiennes révélées, point de départ de toute la vie spirituelle, mais plutôt la possibilité « qu'a l'âme de contempler la vérité de Dieu » (p. 379) :

Tous les saints qui furent jugés dignes de la conduite spirituelle qui est l'émerveillement *(tehro)* en Dieu, furent conduits par la force de la foi dans la joie de cette conduite supérieure à la nature. Je ne parle pas ici de la foi qui consiste à croire dans la distinction des Personnes adorables de la Divinité et dans les propriétés de sa nature et dans l'admirable économie *(Mdabronūtō)* envers notre humanité par l'assomption de notre nature; je parle plutôt de cette foi qui est la lumière spirituelle qui brille dans l'âme par la grâce (p. 376).

La perte de l'usage des sens caractérise cet état : « L'étape spirituelle est la pratique sans les sens... La densité du corps est alors abolie et la vision devient spirituelle » (p. 304). L'intellect se trouve complètement dirigé vers Dieu « par la vision de sa gloire ineffable » (p. 304). L'homme est dorénavant libéré de toute pratique extérieure et devient exempt des lois et des commandements : « Toute la vigueur des lois et des commandements édictés par Dieu aux hommes a son terme dans la pureté du cœur » (p. 165). La prière pure elle-même, qui est le propre de l'âme purifiée, se trouve dépassée :

« Toute espèce et toute forme de prière adressée à Dieu par les hommes ont leur terme dans la prière pure... Au-delà de la pureté de la prière, quand l'intellect franchit cette limite, il n'a plus ni prière, ni mouvement, ni larmes, ni pouvoir, ni liberté, ni supplications, ni désirs, ni vifs souhaits à l'égard de tout ce qui est espéré dans ce monde et dans le monde à venir. C'est pourquoi, au-delà de la prière pure il n'y a plus de prière » (p. 165).

L'homme jouit ainsi d'un repos total parce qu'il a tout oublié de ce monde jusqu'à s'oublier soi-même; aucun mouvement, même un mouvement de prière, ne peut l'ébranler : « De même que les saints dans le monde nouveau, lorsque l'intellect est absorbé par l'Esprit, ne prient plus, mais, dans l'émerveillement *(tehro)*, se reposent dans cette gloire délicieuse, ainsi, quand l'intellect est jugé digne de percevoir ce bonheur futur, il s'oublie lui-même avec toutes les choses d'ici-bas. Il n'est plus mis en branle dorénavant par la pensée de quelque chose » (p. 170).

C'est, de plus, l'état de passivité totale à l'égard de l'action de l'Esprit : « Quand l'action de l'Esprit s'empare de l'intellect qui ordonne les sens et les pensées, la liberté de la nature est supprimée; elle ne se gouverne plus, mais est gouvernée » (p. 170).

L'étape spirituelle coïncide avec la vie dans le monde nouveau de la résurrection. Isaac est très ferme sur ce point; chaque fois qu'il lui arrive de parler de cette étape, il se hâte d'ajouter qu'elle appartient à la vie future après la résurrection : « L'intellect est désormais facilement mis en branle par ce qu'on appelle la science unique qui est, selon le commentateur lumineux (Théodore de Mopsueste), l'émerveillement *(tehro)* en Dieu, c'est-à-dire l'ordre de la haute condition à venir octroyée dans la liberté de la vie immortelle après la résurrection » (p. 304).

Cet état paradisiaque ne semble pas être un état stable dans cette vie. C'est un dépassement temporaire de la condition humaine normale. L'homme est alors ravi dans l'extase provoquée par l'amour de Dieu. Cela lui survient, par l'intervention de l'Esprit Saint, durant la prière, parce que le temps de la prière est le plus propice pour la réception d'un si grand don :

Quel temps est plus saint et plus favorable à la sanctification et à la réception des dons que celui de la prière pendant lequel l'homme s'entretient avec Dieu?.. A partir de là (du recueillement de la prière), ce sont des pensées inscrutables que l'Esprit Saint, dans la mesure où l'homme en est capable, met en branle en lui, en prenant occasion de l'objet de la prière, à tel point que la prière se trouve brisée dans son mouvement, l'intellect absorbé dans l'émerveillement *(tehro)* et l'objet désiré dans la prière oublié. Les facultés sont plongées dans une profonde ivresse et l'homme n'est plus en ce monde (p. 173-174).

Isaac compare cette descente de l'Esprit dans l'âme durant la prière à la descente de l'Esprit sur le pain et le vin eucharistiques qui, elle aussi, survient pendant que l'assistance prie (cf p. 172). Il suffit parfois du seul souvenir de Dieu pour que cet état se produise : « Le souvenir seul de Dieu leur (les saints) suffit pour que soudain, comme en captivité, ils soient transportés par l'amour » (p. 260). Lorsque l'homme jouit de cet état, il est dans le repos total de l'esprit et du corps :

Considère combien de bienfaits sont octroyés à l'homme par la Providence. Il arrive parfois que l'homme, étant agenouillé au temps de la prière, ses mains ouvertes ou levées vers le ciel, sa tête fixant la croix et, pour ainsi dire, tout son mouvement et tout son entendement se trouvant entièrement tendus vers Dieu dans les supplications, au milieu de ces supplications et soupirs, soudain une source de délices jaillit de son cœur, ses membres se relâchent, ses yeux se brouillent, son visage se penche et ses idées se confondent, au point que ses genoux même ne peuvent plus tenir sur terre à cause de l'exultation de la grâce qui se répand dans tout le corps (p. 58).

Parvenu à cette étape de la vie mystique, l'homme achève sa course vers Dieu et n'a plus qu'à attendre, dans la joie et l'espérance, la réalisation complète de son bonheur éternel dont il a eu l'avant-goût sur terre; c'est la joie cachée de l'espérance dont il a perçu l'ampleur et la grandeur.

4. **Sources.** — Dans sa recherche personnelle de Dieu, Isaac de Ninive s'est certainement aidé d'autres expériences mystiques vécues avant lui et transmises par écrit jusqu'à son époque. Il a lu plusieurs auteurs et les a utilisés sans toujours se rendre compte de leurs différents points de vue, parfois inconciliables. Ce fait, ajouté à la marche sinueuse de sa pensée étroitement liée au vécu, rend difficile et hasardeuse toute tentative de systématiser sa doctrine.

Pour s'en tenir aux grands noms de la spiritualité orientale, Isaac cite quatre fois Basile (p. 23, 243, 290, 353), une seule fois Denys l'Aréopagite (p. 169), dont l'influence apparaît en plusieurs autres endroits (p. 121, division des étapes de la vie spirituelle en commençants, intermédiaires et parfaits, et p. 187, division des êtres célestes en trois classes qui se subdivisent chacune en trois autres). Isaac cite aussi plusieurs fois Théodore de Mopsueste, « le commentateur » (p. 113, 155, 160, 168, 319, 352, 358, 418), une seule fois saint Éphrem, plusieurs fois aussi les apophtegmes des Pères. Signalons de très nombreuses citations anonymes introduites par la particule *lam.*

Le maître incontesté d'Isaac reste Évagre le Pontique, « le sage parmi les saints » et « le prince des gnostiques ». Une lecture même rapide du *De perfectione religiosa* ne laisse aucun doute sur la large utilisation qu'Isaac a faite des écrits d'Évagre. Il le cite seize fois en le nommant et plusieurs autres fois sans le nommer (cf I. Hausherr, *De doctrina spirituali christianorum orientalium*, p. 47; DS, t. 4, col. 1743). La terminologie évagrienne, partout présente, est encore plus décisive. Hâtons-nous d'ajouter que cet évagrianisme, quoique très apparent, reste souvent superficiel; Isaac, en effet, ne paraît pas avoir toujours bien assimilé la doctrine savante d'Évagre. Le maître le plus admiré et le plus cité n'est pas forcément le mieux compris.

En revanche, un grand mystique syrien, Jean le Solitaire ou d'Apamée, qu'Isaac cite une seule fois (p. 334) et dont la dépendance à l'égard d'Évagre n'est pas établie, paraît avoir plus profondément marqué notre auteur. D'après l'état actuel des recherches, la division tripartite de la vie spirituelle (Pagronūtō,

Napšonūtō, Rūhonūtō), qui forme le cadre dans lequel Isaac développe sa doctrine, remonte jusqu'à lui (voir cependant le commentateur d'Isaïe de Gaza cité par F. Graffin, *Un inédit de l'abbé Isaïe sur les étapes de la vie monastique*, *infra*, col. 2094). Si on lit attentivement les œuvres déjà publiées de Jean d'Apamée, on se rend compte qu'Isaac n'adopte pas seulement le schéma tripartite de Jean, mais aussi les conceptions fondamentales contenues dans ce schéma. Irénée Hausherr avait défini la spiritualité de Jean d'Apamée comme une mystique de l'espérance : « C'est à elle qu'il revient sans cesse, c'est elle qui commande tout. Nul n'a plus que lui mis en honneur le dogme de la résurrection des corps » (*Un grand auteur spirituel retrouvé. Jean d'Apamée*, OCP, t. 14, 1948, p. 14). La spiritualité d'Isaac est aussi profondément marquée par l'attente de l'espérance future :

« La contemplation spirituelle, élevant l'intellect au-dessus des réalités terrestres, l'amène à la contemplation spirituelle première et le fixe sur Dieu par la vision de sa gloire ineffable et *le réjouit spirituellement dans l'espérance des choses futures* » (*De perfectione religiosa*, p. 303). « La conduite psychique est le labeur du cœur qui s'accomplit sans cesse dans la pensée du grand jugement futur » (p. 304; ces deux citations sont tirées d'un passage très fortement marqué par la terminologie évagrienne). « La prière est une intelligence vide de toute chose d'ici-bas et un cœur qui a tourné complètement son regard vers le désir de l'espérance future » (p. 508). « Ceux qui s'enflamment de l'ardeur dans la contemplation de l'espérance, seront ravis, en leurs pensées, dans le monde à venir » (p. 95).

Une comparaison des trois étapes de la vie spirituelle chez les deux auteurs, qu'il serait trop long d'entreprendre ici, montrerait plus clairement la dépendance d'Isaac à l'égard de Jean d'Apamée. Nous avons signalé plus haut que la psychologie d'Isaac était la même que celle de Jean. Voir la notice de Jean, DS, t. 8.

5. **Influence.** — Les œuvres d'Isaac de Ninive connurent un très grand succès dans les milieux monastiques des Églises de langue syriaque et dans les autres Églises orientales. Mais elles suscitèrent dans son Église, probablement après sa mort, quelques remous à cause de leur hardiesse mystique.

Le *Ktobō dnakfūtō* rapporte : « Contre lui prit ombrage Daniel, évêque de Garmaï Bar-Toubanitha, à cause des sujets qu'il traitait... Je pense que la jalousie s'éveilla contre lui de la part de ses concitoyens, comme contre Joseph Ḥazzaya, Jean d'Apamée et Jean de Dalyatha ». Le même écho nous est parvenu d'un auteur nestorien du 9e siècle, Ibn As-Salt, qui composa en arabe trois lettres sous forme de maximes, extraites des œuvres d'Isaac (*Traités religieux, philosophiques et moraux..*, édités et traduits par Paul Sbath, Le Caire, 1934).

Cet auteur rapporte les six propositions dont prit ombrage l'évêque Daniel; voici la troisième : « Est-il juste que le châtiment de Dieu pour un péché passager soit éternel? L'opinion de certains savants est que le châtiment est juste sans contredit. L'opinion d'Isaac est que Dieu est miséricordieux et que sa clémence immuable est au-dessus d'un pareil châtiment » (p. 77-78). Dans sa troisième lettre, Ibn As-Salt affirme que Daniel avait écrit une réfutation de la doctrine d'Isaac (p. 109).

Il semble que ces remous n'entamèrent en rien la renommée d'Isaac parmi les moines de son Église. On peut même dire qu'il a fait école dans la mystique nestorienne. Pour s'en convaincre, on peut lire les traités qui nous sont parvenus de deux auteurs du 8e siècle, Joseph Ḥazzaya et Dadisho Katraya (cf A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, t. 7, Cambridge, 1934), et la *Vie du moine Rabban Youssef Bousnaya par son disciple Jean Bar-Kaldoun*, traduit du syriaque par J.-B. Chabot (dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 4, 1899, p. 384-415, et t. 5, 1900, p. 118-133).

Le nestorianisme d'Isaac n'a pas empêché les moines jacobites de puiser dans son enseignement spirituel. Les nombreux manuscrits d'origine jacobite témoignent de l'admiration que les jacobites avaient pour ses œuvres. Les copistes cependant ne pouvaient ignorer son hétérodoxie en raison des auteurs qu'il cite, comme Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse et de quelques textes nettement nestoriens que P. Bedjan a relevés dans les manuscrits nestoriens (cf *De perfectione religiosa*, introduction, p. VIII et IX); aussi les copistes ont-ils procédé à une expurgation systématique : Théodore de Mopsueste est devenu Cyrille d'Alexandrie ou Jean Chrysostome ou un des docteurs, et Diodore est devenu Basile ou Paul de Tarse ou bien Denys d'Athènes. Quant aux textes embarrassants, ils les ont éliminés purement et simplement. Moyennant ces retouches, les jacobites ont pu considérer Isaac comme un très grand saint et un très grand auteur spirituel.

Les œuvres d'Isaac furent ensuite très répandues parmi les moines des Églises de langue syriaque et de l'Église melkite et copte dans les versions arabes dont nous possédons un grand nombre de manuscrits.

Assemani avait donné dans sa *Bibliotheca orientalis* (t. 1, p. 446-447) et dans son *Catalogus Bibliothecae Vaticanae* (t. 3, p. 427-442) une description assez complète du ms Vat. Syr. CXCVIII qui contient cette version arabe disposée en quatre livres dont le premier et le quatrième ne paraissent pas avoir d'équivalent en syriaque. La disposition interne et l'origine de cette version arabe, cependant, n'ont pas été sérieusement étudiées. Les quatre livres qui la composent sont-ils un arrangement dû à un compilateur ou suivent-ils un manuscrit syriaque dont nous ne possédons plus de copie? Le deuxième et le troisième livres, qui correspondent au texte syriaque appelé par les manuscrits syriaques « Première partie de l'enseignement d'Isaac de Ninive sur la vie monastique » (édité par P. Bedjan, *De perfectione religiosa*), sont-ils faits sur la version grecque, comme le dit J.-B. Chabot (*De S. Isaaci Ninivitae..*, p. 54-60), ou directement sur le syriaque? On ne pourra répondre à ces questions qu'après une étude comparative des différents manuscrits arabes d'une part et de ceux-ci avec les manuscrits syriaques et grecs d'autre part.

Isaac connut aussi un grand succès dans le monachisme byzantin grâce à une version grecque faite au neuvième siècle par deux moines, Abramios et Patricios, de la Laure de Saint-Sabas en Palestine. Cette version fut éditée à Leipzig en 1770 par le moine Nicéphore Théotoki, puis rééditée à Athènes en 1895 par Joachim Spetsieris. Des auteurs comme Syméon le Nouveau Théologien et Nicétas Stéthatos ont largement utilisé ses écrits (cf Irénée Hausherr, *Penthos*, *loco cit. infra*). Grégoire le Sinaïte recommande la lecture de ses œuvres à côté de celles de Jean Climaque, de Maxime le Confesseur, de Syméon le Nouveau Théologien et de son disciple Stéthatos (*De quietudine et duobus modis orationis* 11, PG 150, 1324d).

Dans le monde slave, l'influence d'Isaac fut encore plus grande et n'a cessé de croître jusqu'à une époque très récente avec N. Arséniev et Khomjakov et les autres grands slavophiles. En 1787, Païsij Velitchkovsky édita la version slavonne d'Isaac à Moscou, qui fut rééditée en 1854, ce qui contribua beaucoup à remettre en vogue sa pensée parmi les russes. I. Hausherr, après avoir examiné l'influence d'Isaac à travers les siècles,

conclut que, pour les russes, « Isaac le syrien est le plus grand des mystiques, le plus profond des philosophes, le docteur universel, plus que tout autre actuel, et, autant que tous les autres, orthodoxe » (*Dogme et spiritualité orientale*, RAM, t. 23, 1947, p. 18-19).

Dans l'Église occidentale, Isaac fut connu par des fragments latins publiés pour la première fois à Venise en 1506 *(De contemptu mundi)*, réédités dans la *Bibliotheca Patrum* à Florence en 1720; ils furent ensuite repris avec un fragment grec dans Migne, PG 86, 811-888, et PL 44, 919-994. Il fut connu aussi dans une vieille traduction italienne (du 14e siècle?) éditée à Venise en 1500, mais longtemps on le confondit avec Isaac ermite de Spolète dont parle saint Grégoire le Grand dans ses *Dialogues*, livre III, chapitre 14.

1° **Tradition manuscrite syriaque.** — 1) E.-E. Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, t. 3, 1759, n. 124 et 125, p. 143-144. — A. van Lantschoot, *Inventaire des manuscrits syriaques des fonds Vatican (460-631), Barberini oriental et Neofiti*, coll. Studi e Testi, Città del Vaticano, 1965, n. 562, p. 87-88.

2) W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1871, Add. 14632 et 14633, n. DCXCV et DCXIV. Les manuscrits suivants contiennent des extraits : Add. 14577, n. DCCXCIII; Add. 14728, n. DCXCVI; Add. 14729, n. DCCCXXXII; Add. 14732, n. DCCCXXXVI; Add. 17262, n. DCCCXXXVII.

3-4) Julius Assfalg, *Syrische Handschriften*, Wiesbaden, 1963, Ms Or. quart. 1159, n. 20, p. 40-41 (bibl. univ. de Tübingen); Ms Or. oct. 1258, n. 21, p. 42-43 (bibl. de Marbourg).

5) J.-B. Chabot, *Notices des manuscrits syriaques de la Bibliothèque Nationale acquis depuis 1874*, dans *Journal asiatique*, 9e série, t. 8, 1896, p. 234-290. — Cf F. Nau, *Revue de l'Orient chrétien*, t. 16, 1911, p. 278, n. 298.

6) J. T. Clemons, *A Checklist of syriac Manuscripts in the United States and Canada*, OCP 32, 1966, n. 90 (3983, 45) et n. 159 (4058) (bibl. univ. de Harvard), p. 240 et 248.

7) Bibliothèque patriarcale de Charfet (Liban) : Fonds Rahmani, n. 103, daté de 1891, et n. 86, daté de 1609.

Sur la tradition manuscrite, voir aussi : M. Besson, *Un recueil de sentences attribuées à Isaac le syrien*, dans *Oriens christianus*, t. 1, 1901, p. 46-49, 288-298. — J. van der Ploeg, *Un traité nestorien du culte de la Croix*, dans *Le Muséon*, t. 56, 1943, p. 115-127. — Ch. Astruc, *Un recueil de textes ascétiques : Parisinus graecus 915*, RAM, t. 42, 1966, p. 187-189.

2° **Éditions et traductions.** — *Mar Isaacus Ninivita, De perfectione religiosa*, éd. Paul Bedjan, Paris-Leipzig, 1909 (82 chapitres).

Traduction *allemande* : extraits dans *Schriften der syrischen Dichter*, coll. Bibliothek der Kirchenväter 9, Kempten, 1913.

Trad. *anglaise* : A.-J. Wensinck, *Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, trad. de l'éd. Bedjan, Amsterdam, 1923; rééd., Wiesbaden, 1967. — Extraits, sous le titre *Directions on spiritual Training*, traduits de la *Philocalie* russe par E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer, *Early Fathers from the Philokalia*, Londres, 1954, p. 183-280.

Trad. *arabe* : *Traités religieux, philosophiques et moraux*, extraits des œuvres d'Isaac de Ninive (7e siècle) par Ibn As-Salt (9e siècle), texte arabe publié pour la première fois, avec une traduction française, par Paul Sbath, Le Caire, 1934 (cf I. Hausherr, OCP, t. 2, 1936, p. 511-513). Voir G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 1, Città del Vaticano, 1944, p. 436-442.

Trad. *castillane* : *Ysaac de religione*, faite par Bernat Boil, en 1481, imprimée en 1489 à l'abbaye de San Cugat (?). Cf DHGE, t. 9, 1937, col. 524, et C. Baraut, *Gütenberg-Jahrbuch*, t. 37, 1962, p. 171-178.

Trad. *éthiopienne* (en amharique) du texte arabe, cf DS, t. 4, col. 1471.

Trad. *française* : voir texte arabe, ci-dessus. — Quelques extraits dans J. Gouillard, *Petite Philocalie*, Paris, 1953, p. 100-111.

Trad. *grecque* : voir *supra*, col. 2052. Une traduction en *grec moderne* a paru en 1961, à Athènes; c'est la réédition de la traduction de Kallinikos, publiée dans la deuxième moitié du 19e siècle.

Trad. *italienne* : une traduction, peut-être du 14e siècle, fut éditée à Venise en 1500 *(Libro dell' abate Isaac de Syria de la perfectione de la vita contemplativa)*, à Florence en 1720 *(Collazione dell' abate Isaac e lettere del beato don Giovanni delle Celle)* et à Rome en 1845; une autre édition parut à Milan en 1839 : *Del dispregio del mondo, collazione dell'abate Isaac...*

Trad. *latine* : voir *supra*, col. 2053.

Trad. *portugaise* : le texte latin fut traduit en portugais sous le titre *Livro do desprezo do mundo*, ms. Lisbonne, Torre do Tombo, Alcob. CCLXX, f. 14-101. Voir M. Martins, *Boletin de filologia*, t. 13, 1952, p. 153-163.

Trad. *russe* : la *Philocalie* russe (*Dobrotolubiye*, Moscou, 1885; plusieurs rééd.), rassemblée par Théophane le reclus, donne une traduction beaucoup plus complète que celle de Païsij Velitchkovsky, signalée ci-dessus, col. 2052.

3° **Monographies et histoire de la littérature syriaque.** — J. S. Assemani, *Bibliotheca orientalis*, t. 1, Rome, 1719, p. 446-453. — J.-B. Chabot, *De S. Isaaci Ninivitae vita, scriptis et doctrina dissertatio theologica*, Louvain, 1892. — R. Duval, *La littérature syriaque*, 3e éd., Paris, 1907, p. 233-235. — A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 223-225. — I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, 2e éd., Rome, 1965, p. 145-146.

4° **Études.** — Dissertation anonyme, *La doctrine morale de notre saint Père Isaac le syrien*, éd. (en russe) par Korablev et Siriakov, Saint-Pétersbourg, 1874. — J.-B. Chabot, *Notes sur la littérature syriaque*, dans *Revue sémitique*, 1896. — G. L. Marriott, *Isaac of Nineveh and the Writings of Macarius of Egypt*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 20, 1919, p. 345-347. — F. C. Burkitt, *Isaac of Nineveh, ibidem*, t. 26, 1925, p. 181-186 : compte rendu de la traduction de Wensinck. — L. Petit, DTC, t. 8, 1923, col. 10-12. — F. S. Marsh, *The Book which is called The Book of the holy Hierotheos*.., Londres-Oxford, 1927, p. 249-255 (Hiérothée et Isaac).

I. Hausherr, *Par delà l'oraison pure, grâce à une coquille. A propos d'un texte d'Évagre*, RAM, t. 13, 1932, p. 184-188, rééd. dans *Hésychasme et prière*, OCA 176, 1966, p. 8-12; *Un précurseur de la théorie scotiste sur la fin de l'incarnation, Isaac de Ninive*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 22, 1932, p. 316-320, rééd. dans *Études de spiritualité orientale*, p. 1-5; *De doctrina spirituali christianorum orientalium*, OC, t. 30, 1933, p. 199-204, rééd. dans *Études*.., p. 154-166; *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP, t. 1, 1934, p. 114-138. — M. Lot-Borodine, *L'aridité ou « siccitas » dans l'antiquité chrétienne*, dans *Études carmélitaines*, oct. 1937, surtout p. 202-204.

M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 245-246. — N. von Arseniew, *Geistige « Nüchternheit » und Gebet. Einige Züge aus der Mystik des christlichen Ostens, hauptsächlich nach der mystischen Lehre des Isaak von Syrien*, dans *Geist und Leben*, t. 15, 1940, p. 136-143. — I. Hausherr, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, OCA 132, 1944, p. 148, 161-170, 193-196; *Dogme et spiritualité orientale*, RAM, t. 23, 1947, p. 12-24, rééd. dans *Études*.., p. 154-166. — J. Papin, LTK, t. 5, 1960, col. 775-776. — J. Popovits, Ἡ γνωσιολογία τοῦ ἁγίου Ἰσάακ τοῦ Σύρου, dans Θεολογία, t. 38, 1967, p. 206-225 et 386-407. — É. Khalifé-Hachem, *La prière pure et la prière spirituelle selon Isaac de Ninive*, dans *Mémorial Mgr Gabriel Khouri-Sarkis*, Louvain, 1969, p. 157-173.

DS, t. 1, col. 741 : apatheia; t. 2, col. 526, 534, 544, 549, 551-554 : enseignement sur la charité; t. 2, col. 1792, 1794-1796, 1801, 1826, 1832, 1838, 1840-1842 : enseignement sur la contemplation; t. 3, col. 508, 516, et t. 4, col. 354-356 : Déréliction et ἐγκατάλειψις; t. 4, col. 243-244 : Écriture sainte; t. 4, col. 937-938 : l'hésychia; t. 4, col. 2112 : l'extase; t. 5, col. 502-510 : florilèges spirituels grecs; t. 7, col. 2321 : ivresse spirituelle.

Élie KHALIFÉ-HACHEM.

1. ISABELLE DES ANGES, carmélite déchaussée, 1565-1644. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — Isabelle Marquez Mexia naquit le 5 février 1565 à Villacastin, province de Ségovie (Espagne).

Son père, Juan Marquez Mexia, remplit diverses missions diplomatiques au service des rois d'Espagne; c'était un saint homme qui faisait chaque jour deux heures d'oraison mentale. Son épouse, Maria Ibañez, lui donna huit enfants, dont sept se consacrèrent au Seigneur dans la vie sacerdotale ou religieuse : des quatre garçons, l'un fut prêtre séculier, un autre jésuite à Pampelune; le plus jeune se fit carme déchaux et sera provincial de Vieille-Castille, sous le nom d'Antonio de la Madre de Dios.

Deux des quatre filles se firent clarisses. Les deux autres entrèrent le 5 mai 1589 au carmel de Salamanque, où elles portèrent respectivement les noms de Beatriz de la Encarnacion † 1620 et d'Isabel de los Angeles. Elles firent profession ensemble le 31 août 1591. Le carmel de Salamanque avait alors et garda longtemps le privilège d'être le plus pauvre de l'ordre. Quand les deux sœurs y entrèrent, la plupart des religieuses avaient connu sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. C'est dire qu'on y respirait le véritable esprit du Carmel, cet « esprit primitif » que la mère Isabelle aura tant à cœur de maintenir dans les monastères de France.

Le 10 octobre 1602, Isabelle fut élue sous-prieure et reçut en même temps la charge de maîtresse des novices. La vénérable Anne de Jésus avait fait profession à Salamanque en 1571; elle y était revenue en 1595 et en avait été prieure de 1596 à 1599. Quand Pierre de Bérulle, à l'été 1604, se décida à demander Anne comme fondatrice du Carmel en France, elle choisit pour l'accompagner cinq religieuses, dont la sous-prieure de Salamanque, dont elle avait eu depuis neuf ans le loisir d'apprécier les qualités.

Quand les mères espagnoles arrivèrent à Paris, en octobre 1604, et fondèrent leur premier monastère en France, Isabelle fut choisie comme sous-prieure de Paris. Pour exercer sa vertu et donner, paraît-il, de bons exemples aux novices, Anne de Jésus ne lui ménagea pas reproches, souffrances et humiliations. C'est pourtant elle qu'elle choisit encore, en septembre 1605, pour être la première sous-prieure du carmel de Dijon.

Alors que ses deux compagnes étaient bien résolues à rentrer en Espagne, dès que cette fondation pourrait se passer d'elles, pour se replacer sous la juridiction des carmes déchaussés, Isabelle ne cachait pas son intention de rester en France, quoi qu'il arrivât. On l'enleva donc à Dijon, en mai 1606, pour aller fonder à Amiens (19 mai), en qualité de prieure, le quatrième carmel de France. Elle y séjourna trois ans, puis elle fonda d'autres monastères : Rouen (10 juin 1609), Bordeaux (7 octobre 1610), Toulouse (7 juin 1616) et enfin Limoges (16 décembre 1618). Restant sourde aux appels que lui adressaient de Flandre ses anciennes compagnes, elle disait s'être accoutumée en France comme si elle y était née. Cependant elle ne parla jamais le français, bien qu'elle émaille ses lettres de termes français plus ou moins hispanisés. Elle fut vingt-deux ans prieure de Limoges (1618-1630 et 1633-1643), et c'est là qu'elle mourut, le 14 octobre 1644. Son corps était conservé intact au moment de la Révolution française.

Le trait dominant de son caractère était l'amour de la paix. Déjà à Villacastin les domestiques de ses parents lui avaient donné ce surnom : « Isabel de la paz ». Au milieu des troubles qui agitèrent le Carmel de France, dans les années 1620-1622, elle sut rester bien avec les supérieurs français comme avec les carmélites contestataires de Bourges ou de Saintes. Pendant les quarante ans qu'elle vécut en France, elle exerça une influence discrète, mais puissante, pour promouvoir dans les monastères, dont la multiplication rapide l'inquiétait un peu, le véritable esprit de la réforme thérésienne.

2. *Écrits.* — Isabelle des Anges n'a écrit aucun traité de spiritualité; nous n'avons d'elle pas la moindre petite « instruction aux novices ». Son enseignement, car il serait exagéré de parler de doctrine, est à glaner dans ses lettres, dont la plupart ont été publiées à Burgos en 1963. Ce sont plutôt des documents d'histoire que des lettres spirituelles.

Isabelle entretenait de fréquentes relations épistolaires avec le carmel de Salamanque. On y voit donc vivre « cette sainte maison », comme elle l'appelle, ce carmel auquel les provinces françaises de l'ordre doivent tant, puisqu'en un seul jour il laissa partir pour la « mission de France » Anne de Jésus, Béatrix de la Conception et Isabelle des Anges. Les problèmes qui se posaient alors se posent encore aujourd'hui aux monastères contemporains : rareté des vraies vocations et des sujets aptes à gouverner. Mais surtout ces lettres font revivre l'ancien carmel de Limoges pendant vingt-cinq ans de son histoire : prises d'habit, professions, élections, transfert en de nouveaux bâtiments, etc. On y entend aussi un écho assourdi des grands événements de l'heure : famines, pestes, guerres civiles et étrangères.

Ce sont des nouvelles de ce genre qu'il faut s'attendre à trouver dans une correspondance et non un cours de spiritualité. Cependant, à l'occasion, Isabelle glisse ici ou là quelques bons conseils, d'autant plus bienfaisants qu'ils sont sans grande originalité et se contentent de rappeler aux carmélites la grandeur de leur vocation, le soin qu'elles doivent avoir de tout faire par amour, « par pur amour », « en vue d'une grande fin ». Elle recommande la fidèle imitation de Jésus-Christ, qu'il faut suivre en portant sa croix. Apprenant que sa sœur Béatrix est mourante, elle lui écrit une lettre magnifique. Ajoutons qu'elle recommande souvent l'accomplissement fidèle des petites choses, « car nos actions n'ont pas à être multipliées, mais perfectionnées »; en même temps elle invite à entretenir de grandes ambitions : « Puissions-nous être telles que chacune de nous entraîne au ciel un million d'âmes! Dieu se sert en effet d'instruments pauvres et petits pour faire de grandes choses ».

Ne pas confondre cette Isabelle des Anges avec une autre carmélite de Salamanque, son homonyme, première professe de ce monastère (21 octobre 1571) : Isabel de los Angeles (Ruiz y Portillo), dont sainte Thérèse parle plusieurs fois dans ses lettres, était morte le 13 juin 1574.

Cartas de la M. Isabel de los Angeles, éditées et annotées par Pierre Serouet, Burgos, 1963. — D'autres lettres restent inédites, en particulier les quinze lettres adressées de 1633 à 1639 à Philippe Chifflet, abbé de Bellefontaine (Bibliothèque municipale de Besançon, ms Chifflet 109) et les deux lettres conservées aux carmels de Toro et de Ségovie.

La vie d'Isabelle a d'abord été écrite par sa sœur Beatriz de la Encarnacion. Elle s'arrête après la fondation de Bordeaux (1610). Le manuscrit autographe est conservé par les carmélites de Salamanque. — Françoise de Sainte-Thérèse, *La vie de la Vénérable Mère Isabelle des Anges..*, Paris, 1658; rééditée par M. Bouix, Limoges, 1876. — Louis de Sainte-Thérèse, *Abregé*

de l'establissement des carmélites de France, slnd (vers 1660), p. 148-169. — *Chroniques de l'Ordre des Carmélites..*, t. 1, Troyes, 1846, p. 437-482. — *Mémoire sur la fondation, le gouvernement et l'observance des carmélites déchaussées*, t. 2, Reims, 1894, p. 131-153 Fondations de la Mère Isabelle des Anges. — L. Van den Bossche, *Isabelle des Anges*, Tarascon, 1951.

Pierre Serouet.

2. ISABELLE DE JÉSUS, augustine récollette, vers 1586-1648. — Isabel Sanchez Jimenez naquit vers 1586 à Navalcan (Toledo), terre seigneuriale des comtes d'Oropesa; elle garda les troupeaux avec ses frères jusqu'à l'âge de quatorze ans; elle fut alors mariée avec un homme beaucoup plus âgé qu'elle, dont elle eut trois enfants qui moururent en bas âge. Vers la Noël 1620, Isabelle se convertit totalement à Dieu; à l'occasion d'une mission, elle fit une confession générale et bientôt commencèrent les phénomènes mystiques : visions, communications intérieures, expériences spirituelles diverses.

Devant le refus du curé de son village de la confesser fréquemment (il disait n'être obligé à l'entendre qu'en carême), Isabelle recourut aux franciscains des couvents du Rosaire (Puente del Arzobispo) ou de Velada. Grâce à la direction spirituelle de ces confesseurs, en particulier de François Cogolludo, renommé pour sa sainteté et son don de discernement des esprits, Isabelle fut délivrée de sa crainte d'être dans l'illusion; elle put fréquenter les sacrements et s'initier à l'oraison de recueillement (*Vida*, livre 1, ch. 28).

Quatre ans après la mort de son mari, survenue en novembre 1622, Isabelle revêtit, le 14 avril 1626, l'habit des augustines récollettes au couvent d'Arenas de San Pedro (Avila) au terme de trois années d'attente. Elle jouissait alors de la contemplation affective, qu'elle décrit comme « une élévation du regard vers Dieu en lui-même, avec une vue simple, sans forme ni considération » (*Vida*, livre 2, ch. 20 p. 218-219); elle avait aussi l'expérience de l'intimité avec Dieu et de l'extase (qu'elle appelle *arrobos*; livre 1, ch. 24, p. 77-78). Cependant, les villageois la tenaient pour folle et possédée; c'est une des raisons pour lesquelles Alonso de Olmedo, confesseur et vicaire du couvent, qui ne la comprit jamais, tarda trois ans à l'admettre dans la communauté.

Isabelle continua à être favorisée de grâces mystiques jusqu'au jour de sa mort, le 9 juin 1648. Alonso de Olmedo † 1640 la mortifia beaucoup pendant les quinze années qu'il fut son confesseur; il craignait qu'elle fût dans l'illusion. Ensuite, Miguel de Serradilla, franciscain du couvent de Saint-André d'Arenas, après l'avoir examinée attentivement, la tranquillisa.

Plus encore que sur la qualité de son expérience, ses confesseurs n'avaient pas le même avis sur l'opportunité de mettre par écrit les faveurs qu'elle recevait : « Les uns étaient pour, les autres contre, mais la majorité m'ont commandé que je le fasse pour l'honneur et la gloire de Dieu notre Seigneur » (livre 1, ch. 1, p. 6).

Isabelle dicta trois fois son autobiographie : d'abord sur l'ordre du jésuite Luis de Velliza, requis pour cette affaire par Juan Vélez de Valdivieso, alors évêque d'Avila (1641-1645), ensuite, du jésuite Diego Ramirez et de l'augustin Cristobal de San José, enfin, de l'augustin Francisco Ignacio del Castillo († 1695; cf DS, t. 7, col. 1320-1321), qui la publia : *Vida de la ven. madre Isabel de Jesús, recoleta agustina, ...dictada por ella misma, y añadido lo que faltó de su dichosa muerte* (Madrid, 1672 et 1675). La copie de la première rédaction suivit l'évêque Juan Vélez, quand il passa du siège d'Avila à celui de Cartagena, où il mourut vers 1648 (cf *Vida*, Prologue).

La *Vida* publiée comprend trois livres. Le troisième est de la main d'Ignacio; il expose la dernière maladie, la mort, les vertus d'Isabelle, etc. Les deux premiers livres sont la relation, dictée par Isabelle qui ne savait ni lire ni écrire, de son existence jusqu'à la date du 19 juillet 1646. Elle y raconte surtout ses souffrances intérieures et extérieures, les hautes grâces qu'elle reçut et les effets qui en découlaient dans son âme, etc. Elle le fait avec une simplicité qui enchante, dans un style parlé clair et familier, relevé d'images et de métaphores tirées de la vie campagnarde.

D'un point de vue critique, on peut se demander si l'état de haute contemplation n'est pas plus que la continuité de la dévotion épurée, simplifiée, comme semble le dire Isabelle. On peut aussi se demander jusqu'à quel point dans cette relation interfèrent les motions mystiques et les troubles pathologiques. Quoi qu'il en soit, nous avons en Isabelle de Jésus un cas typique de mystique expérimentale.

A. Villerino, dans son *Esclarecido Solar* (t. 1, Madrid, 1690, p. 373-404), donne un résumé de la *Vida*. — B. del Moral, *Catálogo de escritores agustinos españoles..*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 65, 1904, p. 484-485.

Quirino Fernandez.

3. ISABELLE DU SAINT-ESPRIT, carmélite, 1606-1675. — De famille espagnole, Charlotte de Urquine est née à Bruxelles le 28 juillet 1606. A vingt-deux ans, elle entre au carmel d'Anvers, trois ans après la mort de l'illustre prieure Anne de Saint-Barthélemy † 1626. Elle fait profession en 1630. Elle fonda le carmel de Cologne en 1637; elle y mourut en 1675. On lui attribue un ouvrage resté manuscrit, *Recreationen und geistliche Gespräche*, désigné communément sous le titre de *Herzbücher*. C'est un ouvrage à emblèmes; chacun des emblèmes figure un cœur, qui symbolise les différents degrés de la vie spirituelle, les vertus et les vices, en suivant le chemin de la purification, de l'illumination et de l'union.

Fulgence de Sainte-Marie a laissé une vie manuscrite de la prieure, *Leben und Wandel der Mutter Isabella vom Hl. Geist* (18e siècle). — Giovanna della Croce, *Der Karmel und seine mystische Schule*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, t. 8, 1962, p. 108-109; *Die Herzbücher der ehrw. M. Isabella vom Hl. Geist*, *ibidem*, t. 13-14, 1967-1968, p. 145-170. — K. L. Selig, art. Emblèmes religieux, DS, t. 4, col. 605-609.

André Rayez.

4. ISABELLE DE VILLENA, clarisse, 1430-1490. — Isabelle de Villena, qui porta avant son entrée en religion le prénom d'Elionor Manuel, était la fille naturelle d'Enrique de Villena. Elle naquit en 1430, probablement à Valence. En 1445, elle prit l'habit dans l'ordre de sainte Claire au couvent de la Trinité de Valence, que Marie d'Aragon, épouse du roi Alphonse v, achevait de fonder; avant son entrée en religion, elle avait été demoiselle d'honneur de la reine Marie. En 1463, elle fut nommée abbesse et le demeura jusqu'à sa mort en 1490.

Nous ne connaissons qu'un seul ouvrage d'Isabelle. Malgré son titre, *Vita Christi*, il est écrit en catalan.

Ce vaste ensemble de 291 chapitres resta inachevé, du fait de la mort de son auteur. L'abbesse qui succéda à Isabelle, Aldonça de Montsoriu, le publia selon le désir d'Isabelle la Catholique (Valence, 1497; Hain-Copinger, *Supplement*, n. 3327). La deuxième édition, Barcelone, 1513, « corrigée », modifie sérieusement le style. La troisième, Barcelone, 1527, reprend fidèlement le texte de l'édition originale. Enfin, R. Miquel y Planas en a donné une édition remarquablement enrichie de notes, la meilleure dont nous disposions (3 vol., Barcelone, 1916).

La *Vita Christi* n'est pas un commentaire suivi des scènes évangéliques, dont elle omet une grande partie; elle s'intéresse tout autant à la Vierge qu'au Christ; elle utilise les quatre évangiles, les apocryphes et les légendes. Il reste encore beaucoup à découvrir sur les sources dont Isabelle s'est servie; cependant son originalité apparaît considérable.

1) D'un point de vue *littéraire*, on remarque l'influence très nette de l'éducation reçue à la cour : Isabelle applique aux relations avec le Christ et sa Mère quelque chose du langage et des formes de respect en usage devant les personnes royales. Elle utilise la prosopopée et personnifie les vertus.

L'ensemble de l'ouvrage se présente comme une vaste mise en scène où fourmillent les trouvailles heureuses. Le style est très fluide et précis; il excelle à exprimer la révérence, les nuances des sentiments, la douleur. A travers ce style clair, sans euphémisme, Isabelle apparaît comme une femme très sensible, fine observatrice, à la piété sincère et éloquente. Son texte est riche en citations (accommodatices) latines en tout genre, mais particulièrement dans le domaine religieux : elles témoignent de la culture acquise par Isabelle.

2) Du point de vue *doctrinal*, Isabelle recueille et exprime, à travers les croyances et la mentalité de son époque, une foi exacte et saine. Si, la plupart du temps, elle s'adresse à ses sœurs moniales, il lui arrive d'écrire pour le simple chrétien ou de s'adresser aux prélats. On peut dire que le thème de fond de toute l'œuvre est en même temps la misère de l'homme (surtout dans le domaine spirituel) et sa « réparation » par le Christ. Si Isabelle insiste beaucoup sur la faiblesse de l'homme, elle fait aussi l'éloge du cœur humain; elle regarde Adam et Ève, l'homme tombé, à travers Jésus-Christ qui s'est « revêtu de la livrée de la chair humaine », à la lumière de son sang qui délivre les captifs et de la « douce eau de la grâce et de l'amour du Seigneur ». La faiblesse de l'homme attend cette grâce et cet amour comme une terre desséchée aspire à recevoir la pluie. L'homme qui les reçoit se met à la recherche de Dieu avec une soif croissante qui ne peut être assouvie sans les peines et les douleurs du Fils de la Vierge Marie.

C'est par charité que Jésus se fait mortel et « passible » (expression fréquente sous la plume d'Isabelle); il accepte toutes les douleurs du monde, excepté le péché et l'ignorance. La plupart du temps, dès qu'Isabelle parle du Christ, elle note une de ses souffrances; elle pense qu'il était si pur et « si délicat qu'il ressentait les peines humaines plus vivement qu'aucun autre homme ». Devant ces souffrances du Christ ou de sa Mère, Isabelle compatit, s'exclame, elle-même ou par la bouche des personnages évangéliques (vg la Vierge devant son Fils en croix).

La part faite à l'incarnation (avec la naissance et l'enfance), à l'institution de l'eucharistie, à la passion et à la mort du Christ est prépondérante; on relève aussi la dévotion d'Isabelle à la couronne d'épines, aux anges et à saint Joseph. Elle a grande estime de la vie religieuse sous ses différentes formes et Dame Obéissance prie le Seigneur, qui l'aime tant, que les religieux l'aiment aussi, pour qu'ils puissent persévérer. La pauvreté et la virginité sont à l'honneur parmi les vertus.

Aux côtés du Christ, Marie occupe une place très importante dans la *Vita Christi*. Envers elle, Isabelle est pleine de piété, de respect et surtout de tendresse. Sa dévotion mariale est typiquement médiévale. La Vierge Marie est aimée et contemplée à la fois comme l'une d'entre nous, très proche, compatissante aux misères et aux faiblesses, et comme la souveraine des cieux, comblée de plus de prérogatives que l'ensemble des autres élus réunis, incomparable à aucune créature, élevée au-dessus des anges.

Singulière en amour, elle le fut aussi en douleur : tout ce qu'a souffert le Christ, Marie en a souffert aussi, et son martyre dépasse tous les autres; c'est pourquoi, sa miséricorde, son respect et sa tendresse pour les hommes sont sans borne. Elle est devenue la mère de l'humaine nature, avocate de tous auprès de Dieu, et « elle peut autant qu'elle veut ». De même que la Vierge Marie fut nécessaire aux apôtres aux premiers jours de l'Église, elle le demeure à leurs successeurs; elle a reçu des révélations et communications divines qu'aucun autre ne reçut ni ne recevra jamais; en elle la vie active et la vie contemplative s'unissent parfaitement; elle est maîtresse et docteur en amour divin, sur terre comme en la cour céleste.

3) Un des thèmes qui revient fréquemment sous la plume d'Isabelle est la *dignité de la femme*; il s'oppose nettement à la misogynie de nombre d'auteurs ses contemporains. A cause de la Vierge, dit Isabelle, les femmes seront plus honorées que les hommes.

Elle fait dire par le Christ à la femme adultère de l'Évangile : « Tu sais combien je suis favorable aux femmes, parce que je sais qu'elles sont dignes d'être aimées et qu'elles ont reçu beaucoup de grâces ». Aux filles de Jérusalem qui se lamentent, Jésus dit : « Les femmes sont naturellement pieuses et bonnes; elles sont le refuge et la consolation des malades et des affligés; là où il n'y a pas de femmes, le malade n'est pas bien soigné et l'affligé ne reçoit pas de vraie consolation ». Elles surpassent surtout les hommes en amour. Jésus leur donne pour capitaine et maîtresse la Vierge Marie, « pour qu'elle les garde et les défende de ceux qui parlent mal d'elles ».

La *Vita Christi* d'Isabelle de Villena est, dans son genre, une des grandes œuvres qui parurent à la fin du moyen âge. Elle est remarquable dans sa mise en scène, elle contient de nombreux éléments originaux; la dévotion sous-tend tout le récit, qui jamais ne s'écarte d'une authentique foi chrétienne.

Agustin Sales, *Historia del real monasterio de la SS. Trinidad*, Valence, 1761. — J. Comerma, *Historia de la literatura catalana*, Barcelone, 1923, p. 130-134. — M. Aguilo Fuster, *Catálogo de obras en lengua catalana*, Madrid, 1927, p. 290-292. — J. Rubio Balaguer, *Literatura catalana*, dans *Historia general de las literaturas hispánicas*, t. 3, Barcelone, 1953, p. 836-837. — J. Ruiz i Calonja, *Historia de la literatura catalana*, Barcelone, 1954, p. 213-215. — Martí de Riquer, *Historia de la literatura catalana*, t. 3, Espluges de Llobregat, 1964, p. 453-484.

Nolasque d'el Molar.

1. ISAÏE. — Le livre d'Isaïe ne peut plus être lu comme l'œuvre d'un seul auteur inscrit dans une époque précise. Il est plutôt le résultat de divers courants convergents, l'héritage d'époques différentes. Au lieu donc de penser à un unique prophète, mettons-nous en présence d'un livre; composé par plusieurs auteurs,

ce livre est un monument de la littérature et de la théologie de l'ancien Testament, comme aussi de sa spiritualité. Le livre s'ouvre par le nom d'Isaïe : ce chef d'école inspiré est l'auteur de nombreux oracles rapportés dans la première partie de l'œuvre. A ces oracles se sont ajoutés divers commentaires de ses disciples. De plus, au moins trois anonymes se sont mis par la suite sous le couvert du nom d'Isaïe; la valeur de leur pensée religieuse et de leur style aurait largement justifié que leurs noms soient connus.

Une première division du livre fait apparaître trois grands blocs : *Is.* 1-23 + 28-33 + 36-39; — *Is.* 40-55 + 34-35; — *Is.* 56-66. Avec l'unité constituée par les ch. 24-27, ils fournissent la division de cette étude.

1. *Isaïe.* — 2. *Chapitres 24-27.* — 3. *Isaïe* II. — 4. *Isaïe* III.

1. ISAÏE

1° **L'époque.** — Le premier bloc est dominé par l'Isaïe originel et authentique, bien que tout n'y soit pas sien. L'éditeur (1, 1) place l'activité du prophète sous le règne de quatre rois, Ozias, Yotan, Achaz et Ézéchias. Cette manière de dater était normale dans l'antiquité, mais elle a une valeur particulière dans le cas d'Isaïe, d'abord parce que ne sont nommés que des rois de Juda, le royaume méridional, ensuite à cause de la relation intime du prophète avec la cour de Jérusalem. Isaïe est un prophète affronté à l'histoire, il la scrute et l'interprète, comme plus tard Jérémie et Ézéchiel. C'est pourquoi il est utile de donner ici un rapide schéma historique de référence.

745 : Montée sur le trône d'Assyrie de Téglat Phalasar; en Judée règne Azarias (= Ozias), le roi lépreux.

739 : Mort d'Azarias; Yotan lui succède; vocation d'Isaïe (ch. 6). L'année suivante, Téglat Phalasar conquiert Kalno (ch. 10).

734 : Mort de Yotan; Achaz lui succède; la guerre commence entre Damas et Israël d'une part et Juda d'autre part (ch. 7-8). En 733, naissance d'Ézéchias. L'année suivante, Téglat Phalasar conquiert Damas.

728-727 : Mort d'Achaz, à qui succède Ézéchias, enfant de cinq ans; mort de Téglat Phalasar; Salmanazar V lui succède (14, 28).

722 : Conquête de Samarie et déportation. Mort de Salmanazar et début du règne de Sargon II (28, 1-4).

713 : Maladie d'Ézéchias (ch. 38).

712 : Mérodak-Baladan, roi de Babylone, envoie une ambassade à Ézéchias (ch. 39). Sargon II attaque le royaume philistin d'Ashdod (ch. 20) et occupe la place forte d'Azéca en Judée.

705 : Sennachérib succède à Sargon II.

703 : Ézéchias viole le serment de fidélité prêté au roi d'Assyrie.

701 : Sennachérib envahit Juda, assiège Jérusalem, puis se retire (ch. 37).

698 : Mort d'Ézéchias, à qui succède Manassé.

Tandis que les rois Ozias et Yotan n'ont guère de place dans le livre prophétique, Achaz l'impie et le pieux Ézéchias déterminent l'activité d'Isaïe. Comme événements extérieurs, il faut surtout noter la guerre quasi civile de Samarie et de Damas contre Juda, puis la montée de la puissance menaçante de l'empire assyrien. C'est au temps d'Isaïe que disparaît le royaume du nord qui avait assumé le nom d'Israël, cependant que le royaume de Juda ne se sauve que grâce à une sorte de vasselage et à un fort tribut.

2° **Le texte.** — Isaïe prononce ses oracles dans une conjoncture historique précise. Peut-être les écrit-il ensuite. En tout cas, ils sont conservés dans sa mémoire et celle de ses disciples. Pour qu'on les comprenne, ils sont réunis sous forme de livre avec d'importantes additions. Ce livre du premier Isaïe présente la texture suivante :

1) Ch. 1-6 : série d'oracles culminant dans la vocation du prophète; l'ordre n'est évidemment pas chronologique. Signalons deux additions importantes : 2, 2-5, et 4, 2-6. Ces oracles appartiennent à la première époque (sauf 5, 26-30, qui se réfère à l'invasion assyrienne).

2) Ch. 7-12 : « Le livre de l'Emmanuel », au temps d'Achaz et de la guerre syro-éphraïmite; un oracle est dirigé contre l'Assyrie (10, 5-16). Deux additions importantes : 11, 10-16, en style du second Isaïe, et l'hymne conclusif du ch. 12.

3) Ch. 13-23 : oracles contre les nations. Comme ils sont présentés en série, l'insertion d'oracles provenant d'autres auteurs est facile. Les oracles propres à Isaïe ne dépassent pas la moitié (ch. 17; 18; 19, 1-15; 20; 22; 23?). Quelques autres sont peut-être originellement d'Isaïe, mais ils peuvent avoir été adaptés par la suite à de nouveaux ennemis (vg ch. 13; 14; 22). Les oracles contre les nations débouchent sur une grande eschatologie très postérieure (ch. 24-27) que nous traiterons à part.

4) Ch. 28-33 : oracles divers, sur la chute de Samarie et la menace assyrienne (additions importantes : 30, 18-26; 32, 1-8? et 15-20; 33, 17-24).

5) Ch. 36-39 : section historique sur le temps d'Ézéchias, avec des oracles et des prières insérés dans la narration.

Demeurent encore de nombreux doutes, augmentés par les discussions des chercheurs, sur l'authenticité d'importants oracles (surtout de 9, 1-6, et de 11, 1-9) et sur la datation d'oracles de portée générale.

En résumé, il convient de nous attacher, plus qu'à Isaïe, à l'œuvre telle qu'elle a été marquée par l'activité des disciples et par la composition littéraire. Une autre raison d'agir ainsi vient de ce que le livre d'Isaïe est d'un grand écrivain classique. Il ne parle pas de lui-même, n'exprime pas ses émotions, interpose une distance et un temps entre l'expérience et l'écriture. Maître consommé de son style, qui est incisif, lapidaire, rythmé, il est un grand créateur d'images, l'une des plus grandes figures de la poésie hébraïque. Il est bon de le lire et de le méditer avec notre sensibilité poétique pour mieux entrer en contact avec son message.

3° **L'activité du prophète.** — De sa vocation (ch. 6) à ce qu'on appelle son testament (ch. 30), l'activité du prophète s'exprime par des oracles, une action symbolique et d'importants silences.

La vocation d'Isaïe se déroule en deux temps : une vision et un dialogue; elle présente de notables divergences par rapport aux autres vocations prophétiques. Celle d'Isaïe est marquée par la présence majestueuse de Dieu, Seigneur et Roi, et par la promptitude de la réponse du prophète. Dès le début, celui-ci apparaît lié au temple, comme plus tard il le sera à la monarchie. Dieu remplit le temple et le transcende; il l'emplit de la traîne de son manteau; il l'affermit et le fait vibrer de sa présence; sa gloire emplit le sanctuaire et en déborde jusqu'à remplir toute la terre.

Sa présence manifestée et sa sainteté proclamée révèlent l'indignité de l'homme. Tel est le thème de la vision. Suit la Parole au service de laquelle va se réaliser la vocation prophétique. Le propre d'Isaïe est bien son offrande spontanée, le passage qu'il opère de spectateur passif à collaborateur généreux. Il interprète correctement la délibération céleste en l'entendant comme une interpellation; il passe de la contemplation à l'offrande de soi pour être le messager de Dieu : « Me voici; envoie-moi » (6, 8b). Mais le prophète sait-il ce qu'entraîne la mission? Le premier oracle le lui fera voir clairement, qui marquera sa tâche d'un signe tragique :

son premier message, tel un programme, est menaçant. Sous une forme parodoxale, il exprime la terrible dialectique de Dieu avec l'homme : révélation et acceptation, ou rejet et châtiment. La dénonciation du péché et l'accusation salutaire aveuglent, endurcissent et étourdissent l'homme qui refuse de les recevoir et de se convertir. Ainsi croît la faute, et le châtiment devient irrémédiable. Le plan de Dieu embrasse le tout, y compris l'étape intermédiaire de la résistance humaine, et se réalise à travers un drame. Nous verrons plus loin comment ce plan divin déborde, dans le Salut, cette étape inéluctable du châtiment.

Le peuple résistera au prophète durant tout son ministère, le faisant douloureux, même si Isaïe ne se plaint pas, comme le fera Jérémie : « Pour l'œuvre de Yahvé, nulle attention, ce qu'il fait leur échappe » (5, 12). « Vous n'avez pas regardé l'Auteur, ni vu Celui qui façonne tout depuis longtemps » (22, 11). Le prophète doit se séparer du « chemin de ce peuple » (9, 12). Même notation quant au futur dans ce qu'on appelle le testament d'Isaïe (30, 9-11).

La mission d'Isaïe, durant sa vie, paraît être sous le signe de l'échec; encore avant de mourir, il voit se prolonger dans l'avenir l'horizon tragique. L'ultime parole du livre (ch. 39) annonce l'exil futur. Échec du prophète comme prédicateur de la conversion, mais non de la parole prophétique agissant dans l'histoire. Au-delà de sa vie terrestre, le prophète devenu Écriture fait entendre sa parole accusatrice et salvatrice dans la nouvelle économie.

Dans le livre, la vie privée d'Isaïe n'apparaît pas, sauf quelques fragments qui se trouvent englobés dans sa vocation prophétique, comme les relations familiales. Sa femme reçoit le titre de prophétesse (comme Débora); les noms de ses enfants, Maher šalal ḫaš baz, Še'ar yašub, prennent une valeur d'oracle, comme son propre nom, yeša yahu (au ch. 12, que la majorité des auteurs attribuent à un autre qu'Isaïe). Le thème de l'enfant apparaît plusieurs fois avec une émotion voilée dans les oracles (ch. 7; 9; 11; 10, 19) comme dans la narration (7, 3).

La principale tâche du prophète est naturellement l'oracle verbal. Celui-ci se présente avec une introduction narrative (7, 3; 8, 1 et 11; 37, 4-7; 38, 5) ou sans contexte, ouvert à l'actualisation qu'en feront les lecteurs comme aux discussions des érudits. En une occasion, Isaïe sera l'acteur d'une action symbolique (ch. 20).

Mais prophétiser un oracle n'est pas laissé à la libre disposition du prophète; l'homme ne peut s'arroger la Parole de Dieu. Il y a des moments où Dieu « cache son visage »; alors le peuple se rabat sur les nécromans et les devins pour résoudre ses problèmes, pendant que le prophète attend et espère, se transforme avec ses enfants en oracle vivant, en signe et témoignage; il scelle ses oracles en attendant le moment opportun (cf ch. 8).

4° **L'histoire.** — Sa vocation prophétique confronte Isaïe à l'histoire et il vit cette confrontation avec une extraordinaire lucidité. C'étaient alors les souverains des grands empires, le roi de Jérusalem et sa cour qui faisaient l'histoire. C'est pourquoi, le prophète se meut d'ordinaire à ce niveau de l'autorité suprême, mais toujours sous la souveraineté du Roi de la Gloire qu'il a contemplé dans sa vocation. S'affronter à l'histoire, c'est vivre dans un concret qui ne se répétera pas. Isaïe possède cette vigoureuse vision du concret, cette faculté de l'interpréter lucidement (vg l'avance et la déroute de Sennachérib). Cependant, Isaïe dépasse souvent cette concrétisation actuelle.

1) D'abord par une transformation symbolique : c'est ainsi que le magnifique poème du chapitre 10 (5-15) exprime symboliquement l'action de Dieu dans l'histoire. L'homme est entre ses mains un instrument, une arme qu'il brandit; bien que l'homme s'imagine être un protagoniste, il ne parvient pas à dépasser une vision immédiate de son action. Grâce à la valeur universelle qui est le propre du symbole, l'oracle symbolique est applicable à de multiples cas; il est un exemple typique de ce qu'est la théologie symbolique et il sera utilisé par les auteurs postérieurs à partir de Jérémie. Cette transformation poétique, nous pouvons l'utiliser comme moyen de dépasser la signification immédiate d'autres oracles que le prophète n'a pas transformés symboliquement, mais qui cependant s'y prêtent, voire l'exigent (par exemple 7, 7-9).

2) Sous forme de sentence, un principe général est révélé à travers un fait particulier tout en le dépassant (par exemple 14, 24-27; voir plus loin).

3) D'autres fois, un disciple opère un montage de divers oracles; ce faisant, il transcende la signification limitée de chacun d'eux en établissant une dialectique du processus historique (par exemple 8, 1-4 + 5-8 + 9-10).

4) Le prophète transcende d'une manière décisive la conjoncture historique quand il regarde et annonce, à travers sa vision poétique, le futur merveilleux : soit qu'il en fasse la toile de fond qui déborde et enserre un oracle historique, soit qu'il s'agisse d'une vision dans laquelle l'imagination découvre et exprime une espérance. Dans cette ligne, les principaux oracles sont 9, 1-6, et 11, 1-9, sur lesquels nous reviendrons.

5° **Le message.** — Pour ordonner quelque peu le riche message d'Isaïe, nous le répartirons selon ses destinataires : le peuple, le roi, sa cour et les nobles (en y incluant le thème de la dynastie et le temple), les nations païennes. Ces différents destinataires constituent ensemble en un certain sens l'argument du livre.

1) Nous avons déjà évoqué l'aveuglement coutumier du *peuple*. Dès le premier chapitre, il apparaît comme rebelle (noter la gradation des expressions successives : « nation pécheresse, peuple chargé de crimes, race malfaisante, fils pervertis », 1, 4). Le prophète accuse le peuple d'idolâtrie (1, 28-30; le verset 31 s'adresse à l'homme puissant, non à l'ensemble du peuple), il pratique le culte d'une manière routinière, « mais son cœur est loin de moi » (29, 13). Dieu paraît prendre de la distance par rapport à son peuple en l'appelant « ce peuple » (6, 9; 8, 12 et 16; 28, 11 et 14; 29, 13 svv), et le prophète en fait autant (8, 11). C'est pourquoi, le peuple doit souffrir un grave châtiment, « jusqu'à ce que les villes soient dévastées, les maisons sans personne, la campagne déserte » (6, 11).

2) Plus importante et plus abondante est la prédication d'Isaïe contre *les puissants* : le roi, les nobles, les chefs qui oppriment le peuple et l'égarent.

a) L'examen de huit malédictions nous offre une coupe transversale de ce qu'Isaïe dénonce dans sa prédication. Six sont groupées dans l'application de la parabole de la vigne en 5, 8-25; une autre ouvre le chapitre 10; la dernière se trouve en 29, 15-16.

« Malheur à ceux qui ajoutent maison à maison, et joignent champ à champ au point de prendre toute la place et de rester les seuls habitants du pays » (5, 8) : l'accumulation des richesses porte préjudice aux pauvres (cf 2, 7, et la dénonciation du luxe des femmes en 3, 16-25).

« Malheur à ceux qui courent dès le matin après les boissons fortes et s'attardent le soir excités par le vin » (5, 11) ; ce thème reparaît en 5, 22, et en 28, 1-13.

« Malheur à ceux qui tirent à eux le châtiment avec un licou de bœuf » (5, 18) : en posant des délais à Dieu, en défiant Dieu qui tarde à se manifester, ils rapprochent et aggravent le châtiment.

« Malheur à ceux qui appellent le mal bien et le bien mal » (5, 20) : c'est l'inversion des valeurs.

« Malheur à ceux qui se croient sages et s'estiment très malins » (5, 21) : « La sagesse des sages tournera court, l'intelligence des intelligents s'éclipsera » (29, 14).

« Malheur... à ceux qui, pour un pot-de-vin, acquittent le coupable, mais à l'homme droit retirent son droit » (5, 22-23) : ce thème de la justice, en particulier en ce qui concerne les juges, est central et nous y reviendrons.

« Malheur aux législateurs de législations impies, aux scribes de rescrits oppresseurs qui refusent de rendre justice aux malheureux et frustrent de leur droit les pauvres de mon peuple, font des veuves leur proie et dépouillent les orphelins » (10, 1-2) ; cette malédiction est le développement de la précédente.

« Malheur à ceux qui se cachent de Yahvé pour dissimuler leurs projets » (29, 15).

b) Avec deux autres malédictions (30, 1, et 31, 1), nous passons au thème des pactes politiques. Devant la menace de l'Assyrie, les politiciens cherchaient appui dans des alliances humaines au lieu de se confier d'abord dans le Seigneur. Isaïe dénonce souvent cette politique et annonce son échec (30, 1 et 5). « L'égyptien est un homme et non un dieu, ses chevaux sont chair et non esprit » (31, 3). L'acte symbolique d'Isaïe au chapitre 20 annonce l'échec de l'Égypte. Ces textes se réfèrent au temps du roi Ézéchias.

Mettre sa confiance dans les moyens humains amène facilement à la crainte et au désespoir, qui sont également des manques de foi dans le Seigneur. Achaz est le représentant de la peur et le prophète lui dit : « Attention, ne te trouble pas, ne crains pas, que ton cœur ne faiblisse pas à cause de ces deux bouts de tisons fumants » (7, 4).

Mais la suprême aberration de l'homme, arrogance et stupidité à la fois, c'est de placer sa confiance dans des pouvoirs occultes : « Nous avons conclu un pacte avec la Mort, une alliance avec le shéol... Nous nous sommes fait du mensonge un refuge et de l'illusion un abri » (28, 15). Les mots mensonge et illusion peuvent être des dénominations méprisantes des idoles qui dénoncent leur fausseté. Mais c'est le contenu même du pacte qui est plus grave : penser obtenir de la mort la vie, du shéol le salut. La mort serait-elle souveraine? Donnerait-elle la vie à ses sujets?

Au lieu de ces pactes avec les pouvoirs occultes et de ces alliances avec des puissances terrestres, Dieu demande la iet la confiance en lui : « Si vous ne tenez pas à moi, vous ne tiendrez pas » (7, 9). Dieu place en Sion une pierre solide dont le nom est « Qui s'y appuie ne vacillera pas » (28, 16). « Votre salut est de vous convertir et de rester calmes, votre force est de vous confier et de rester tranquilles » (30, 15). Telle est l'attitude fondamentale qu'exige Isaïe, et son style concis, lapidaire, se prête bien à exprimer une exigence indiscutable.

Les messages de Sennachérib visent précisément à saper cette confiance du peuple et du roi en Dieu. En 36, 4-10, l'assyrien met en doute successivement tout ce sur quoi Ézéchias fonde son assurance ; en 36, 13-20, il nie la puissance du Seigneur : « Quel dieu de ces pays les a délivrés de ma main? Et Yahvé pourrait sauver Jérusalem ? » (36, 20 ; cf 37, 8, 13).

La confiance en Dieu ne signifie pas, pour Isaïe, que l'on peut compter sur un avenir facile et commode. L'action de Dieu dans l'histoire s'annonce menaçante : il va châtier. Le peuple aura à souffrir avec confiance, même les coups qu'il recevra de Dieu en sa chair. Isaïe fonde cette exigence d'une confiance toujours plus profonde sur le fait que l'ultime parole de Dieu est promesse de salut.

c) Isaïe attaque cependant une forme de confiance qui est subtilement illusoire : la confiance dans un culte conçu comme un rituel automatique de réconciliation. L'oracle de 1, 10-20, est un magnifique exemple de son réquisitoire. Tant que les puissants poursuivent leurs injustices, exploitent et oppriment, leur culte, loin d'expier leurs crimes et de les réconcilier avec Dieu, devient sacrilège, une sorte d'anti-culte : « Vos nouvelles lunes et vos pèlerinages, je les hais de toute mon âme » (1, 14). Ce qu'ils doivent faire d'abord, c'est apprendre à faire le bien, à rechercher le droit, à secourir l'opprimé, à être justes pour l'orphelin, à plaider pour la veuve (1, 17). En disant ceci, Isaïe suit la tradition d'Osée et d'Amos, mais sa dénonciation de la fausseté du culte purement rituel va beaucoup plus loin que le grief d'une routine sans âme de 29, 13.

d) Aux femmes, Isaïe reproche leur luxe et leur indolence (3, 16-25 ; 32, 9-14) ; il critique aussi les prêtres et les prophètes (28, 7-13 ; 29, 10-12), et en général tout riche et tout puissant qui se dressent orgueilleusement devant Dieu. Dans le passage 2, 10-22, une puissante énumération étale devant les yeux une série hétérogène de choses dont la nature est d'être élevée (cèdres, chênes, montagnes, tours et murailles, vaisseaux sur la mer). Un mouvement régulier, irrésistible, fait s'écrouler tout ce qui émerge : « L'orgueil humain baissera les yeux, l'arrogance des hommes sera humiliée » (2, 11 ; reprise en 2, 17). Dieu abaisse tout humain qui tente de se dresser devant lui.

3) Les oracles contre les *nations* soulignent l'attention « internationale » d'Isaïe et de ses disciples ; ils suivent en cela la tradition établie par Amos et que continueront Jérémie et Ézéchiel (et le Siracide, avec une note particulière et plus tardivement). Le principal péché de ces nations et de leurs chefs est l'orgueil, l'arrogance (13, 11 ; 14, 5 ; 16, 6 ; 23, 9).

Par cet orgueil, elles sont agressives et dominatrices, elles mettent à sac les peuples sans défense. Mais « j'ai repoussé les frontières des nations et pillé leurs trésors... Ma main a saisi comme au nid les richesses de ces peuples » (10, 13-14 ; cf 17, 14 ; 36, 18-20 ; 37, 11-12 ; 14, 6). Mais cette arrogance est aussi une insulte faite au Seigneur : « Elle te méprise, elle te raille, la vierge, fille de Sion... Qui as-tu insulté, blasphémé?... Le Saint d'Israël » (37, 23). Mais le comble de cet orgueil est de s'arroger la dignité et les pouvoirs divins ; tel est le thème du magnifique oracle satirique contre le roi de Babylone (14, 5-20).

4) La prédication d'Isaïe et de son école ne se borne pas à dénoncer et à condamner. Tantôt le prophète, tantôt ses disciples font déboucher certains oracles de menace sur un oracle de *Salut*. Le peuple sera châtié et décimé, mais un reste sera sauvé. Le roi subira attaques et humiliations, mais la dynastie se maintiendra.

Jérusalem sera menacée, en elle régnera l'anarchie, mais le temple qui la protège subsistera. Les nations seront punies, mais, même à elles, le Salut est annoncé.

a) L'annonce du « *reste* », déjà préparée par des traditions antérieures, parvient avec Isaïe à une formulation claire et ses disciples la prolongeront. Le reste d'Israël résume les annonces de châtiment et de pardon, il assure la continuité historique entre le Salut et le peuple. Ce reste se sauve par la conversion. Un des fils d'Isaïe porte ce nom qui est un oracle : « Un reste reviendra » (7, 3; il réapparaît comme protagoniste en 10, 20-23). Ce n'est qu'un reste qui reviendra et c'est en lui que se poursuivra le Salut :

« Un reste reviendra, le reste de Jacob, vers le Dieu fort. Ton peuple serait-il comme le sable de la mer, ô Israël, ce n'est qu'un reste qui reviendra » (10, 21-22). Le même thème se fait déjà entendre en 1, 9 : « Si le Seigneur Sabaot n'avait laissé quelques survivants, nous serions comme Sodome ». Un des disciples complétera l'oracle de la vocation d'Isaïe : « Et s'il subsiste encore un dixième des gens, il sera dépouillé comme un térébinthe qui n'a plus qu'une souche, une fois abattu. La souche est une semence sainte » (6, 13). Enfin, un écrivain de l'école du second Isaïe relie le thème du reste à celui de la diaspora universelle (11, 11).

Le peuple aveugle et sourd recouvrera la vue et l'ouïe (29, 18 et 23-24; 32, 3-4); il se convertira de son idolâtrie et suivra son Maître (30, 20-22; 31, 7). La justice régnera de nouveau (32, 16-17).

b) Le thème de la *dynastie* reprend la promesse de Nathan à David (2 *Samuel* 7, 5-16); il est lié à l'élection de Jérusalem et à la Présence du temple. C'est dans cette ligne qu'il faut lire les oracles de l'Emmanuel (7, 14-16), du Prince de la paix (9, 1-6), du Rejeton (11, 1-9, avec son addition tardive de 11, 10-16). On doit y ajouter les promesses eschatologiques dues à un auteur postérieur (32, 1-8, et 33, 17-24).

L'oracle de l'Emmanuel se réfère immédiatement au fils d'Achaz, Ézéchias, en tant qu'il est porteur de la promesse dynastique : cet héritier révèle la fidélité du Seigneur à la dynastie dont sortira le Messie. Dans l'interprétation postérieure, l'oracle sera compris d'une manière explicitement messianique. Le second oracle est centré sur un enfant, mais il déborde amplement la conjoncture historique. Il introduit à l'improviste trois aspects du Salut : la gloire après l'humiliation, la lumière après les ténèbres, la joie. Pourquoi ces biens? Parce que l'oppression est terminée, la guerre achevée, et parce qu'est né un enfant. A partir de ce verset culminant (9, 5), s'ouvre la vision majestueuse d'un futur de paix sans limite. L'enfant n'est pas appelé roi, mais il exerce quatre fonctions de cour avec des attributs divins : « Conseiller-merveilleux, Guerrier-divin, Père-éternel, Prince de la Paix ». Quant à l'oracle du Rejeton (11, 1-9), il chante une paix définitive instaurée par un chef juste; il rassemble pacifiquement les éléments, les animaux et les hommes, au milieu desquels domine le Rejeton de la souche de Jessé, dont les caractéristiques sont la justice et la loyauté.

Les deux derniers oracles eschatologiques mentionnent un roi : « Un roi régnera avec justice et ses princes gouverneront selon le droit » (32, 1); « Tes yeux contempleront un Roi dans sa beauté et verront un immense pays... Le Seigneur nous gouverne, il nous donne ses lois; le Seigneur est notre Roi et notre Salut » (33, 17 et 22).

Il est intéressant de noter que jamais Isaïe ne prêche contre le temple, bien qu'il critique un certain culte. Pour lui, en accord avec la tradition vivante des psaumes, le temple, le Mont Sion, est le centre de la présence et de la protection du Seigneur (29, 4-6; 30, 29; 31, 4 et 9). Dans l'oracle eschatologique de 2, 2-5 (attribué aussi à Michée), une force sort du temple : la Loi, la Parole du Seigneur, qui attire et rassemble tous les peuples vers lui et qui établit un royaume universel de paix. Dans un autre oracle tardif (4, 2-6), Sion renouvelle les miracles de l'Exode. En 28, 16, Dieu fonde un nouveau temple en Sion (cf aussi 33, 5 et 20). Le temple n'est pas que protection, il est le canal des bénédictions pour tout le peuple.

c) Dans des versets ajoutés aux oracles originaux, le Salut est aussi offert à quelques nations; ainsi en 18, 7, et surtout au ch. 19 où l'oracle contre l'Égypte est prolongé par une magnifique promesse. On passe ainsi de la menace initiale à la présence du Seigneur en Égypte, du châtiment salutaire au Salut offert, jusqu'à ce que, finalement, les ennemis proverbiaux du peuple élu (Égypte et Assur) s'unissent grâce à la médiation d'Israël (19, 25).

6° **Dieu.** — Le Dieu d'Isaïe est un Dieu-Roi en majesté, Seigneur de l'histoire qu'il dirige selon son plan : « Ce que j'ai imaginé adviendra; ce que j'ai décidé s'accomplira... Si le Seigneur des armées a pris une décision, qui oserait la casser? S'il étend la main, qui la lui ferait retirer? » (14, 24 et 27; cf 19, 12). Les desseins humains qui s'opposent au sien ne s'accomplissent pas, ne tiennent pas (7, 7). Son œuvre sera étrange, inouïe (28, 21). L'homme ne discerne pas le plan de Dieu (10, 7; 37, 26) et se croit alors l'auteur de l'histoire, ou bien il ne veut pas le discerner (22, 11).

Dieu a ses temps et ses délais pour réaliser ses plans; l'histoire mûrit les décisions divines comme une sorte de maturation végétale (18, 4-5) ou à la manière de la croissance du corps humain (7, 15), mais l'homme ne sait pas attendre les moments de Dieu (5, 11).

Chez Isaïe, Dieu revêt plusieurs figures symboliques : celles de père du peuple (1, 2), d'ami dans l'allégorie de la vigne (5, 1-6), implicitement celle du mari qui dénonce l'infidélité de son épouse (1, 21-27). Dieu est aussi le Dieu terrifiant de la théophanie (2, 10-21; 29, 6; 30, 27-33); il peut devenir « pierre d'achoppement, rocher qui fait tomber » (8, 13), comme sa lumière peut devenir feu (10, 27). A un certain moment, il est comparé à un lion et à un oiseau protecteur (31, 4 et 6).

Dieu est le Saint d'Israël : cette expression lie deux termes qui apparaissent opposés. Car le Saint est transcendant, indiscutable et incompréhensible, tandis qu'Israël exprime la proximité, le rapport avec l'homme. C'est seulement dans la tension entre ces deux pôles que l'on s'approche de la réalité de Dieu; l'action qu'exprime ce titre divin consiste en ceci : sauver Israël en le rapprochant du Seigneur Saint.

2. CHAPITRES 24-27

Dus à un auteur très postérieur, ces chapitres sont une grande eschatologie (et non une apocalypse), peut-être la plus étendue de l'ancien Testament.

Certains chercheurs ont voulu les considérer comme le texte d'une célébration liturgique, cependant que d'autres recourent à l'élimination de telle ou telle pièce pour arriver à une unité, ou bien renoncent totalement à une explication unifiée de ces chapitres. L'œuvre paraît essentiellement « littéraire »; l'auteur a un principe de composition fort peu rigide; il uti-

lise une série de thèmes obligés qu'il traite avec une singulière liberté de style. On pourrait essayer une « lecture musicale » de ce texte, étant donné la récurrence et la métamorphose de différents thèmes, mais nous préférons insister sur le principe clef qui peut unifier les diverses pièces de l'ensemble.

Il s'agit d'un grand jugement qui précède l'instauration d'un ordre définitif. L'*Ennemi* ou le *Coupable* apparaît avec des dimensions universelles : il recouvre et comprend tous les habitants de la terre (24, 1-6), en particulier les rois (24, 21); puis la vision se concentre sur une cité symbolique (24, 7-12; cf 27, 10-11) qui porte le nom lui-même symbolique de Moab et dont le péché est l'orgueil (25, 9-12).

Ennemis encore, les méchants qui n'ont pas voulu apprendre les jugements de Dieu à travers l'histoire et qui ont utilisé la clémence de Dieu pour s'endurcir dans le mal (26, 10-11). Ennemi enfin, le Serpent mythologique Léviathan, l'ennemi primordial et perpétuel de Dieu (peut-être avec référence au paradis).

Les hommes vivent attachés à la terre et la contaminent de leur méchanceté : « La terre a été profanée sous les pieds de ses habitants » (24, 5; cf 24, 20); elle est devenue complice des assassins en absorbant le sang des victimes, mais maintenant elle doit le dégorger (26, 21). Le péché a atteint les astres (peut-être à cause des cultes astraux) : le soleil, la lune et les armées du ciel seront jugés avec les rois (24, 21).

Corrélativement le châtiment prend des dimensions cosmiques : tremblement de terre (24, vers. 1, 3, 19, 20), déluge (24, 18), sécheresse (24, 4), le soleil et la lune deviennent rouges (24, 23). La cité rebelle, auparavant pleine de vie, de musique et de plaisirs, devient déserte et remplie de ruines (24, 7-12); la cité orgueilleuse et forte sera démolie et humiliée (25, 9-13), elle devient une steppe déserte (27, 10-11). Pour les rois et les armées des cieux, il y aura un lieu de réclusion où ils attendront leur jugement (24, 21-22). Enfin, le Serpent mythologique mourra frappé par l'épée « dure, grande et forte », que le Seigneur maniera en personne (27, 1).

En face des coupables, il y a les rachetés, ceux qui accueillent le Salut. Maintenant, ils sont un petit reste (24, 13-16; 27, 12-13) dispersé de par le monde. Ceci signifie qu'ils ont passé par de dures épreuves, qu'ils les ont traversées en les acceptant en expiation de leurs péchés (27, 2-9); ils ont su comprendre la leçon de l'histoire que Dieu leur enseignait (26, 7-9). Ce reste forme un peuple pauvre (25, 4; 26, 6), juste et fidèle, qui garde la paix parce qu'il ne se confie que dans le Seigneur (26, 2-4), n'espère qu'en lui, l'invoque et l'attend (26, 6-9). L'existence historique de ce peuple a été en réalité l'œuvre de Dieu et il l'a reconnue comme telle : « Yahvé, tu nous donneras la paix, puisque tu réalises pour nous toutes nos entreprises » (26, 12). Les rachetés sont d'abord le peuple choisi (trois fois, on lit le nom d'Israël; une fois « son peuple »; une fois « mon peuple »); mais le Salut déborde Israël et son horizon universel est souligné grâce à des expressions générales et explicitement annoncé au point culminant de cette eschatologie (25, 6-7).

Dans le cours de l'histoire, le don de Dieu a consisté dans sa constante protection (25, 4; 26, 1), dans la croissance du peuple, dans le don d'une terre (26, 15) : bénédictions classiques depuis Abraham. Mais le don de Dieu a aussi consisté dans les corrections et le châtiment mesuré (27, 4 et 7-8). Désormais vient le temps de l'instauration d'un ordre nouveau universel : Dieu même, après avoir jugé, est le roi (24, 23); sa capitale est Jérusalem avec le Mont Sion (24, 23; 25, 6; 27, 13). Tous les dispersés qui appartenaient au peuple de Dieu se réuniront dans la cité sainte (27, 12-13). Plus encore, Dieu rappelle les morts de son peuple dans une résurrection collective (26, 14-19); ce poème magnifique est difficile : il se développe entre deux affirmations antithétiques : « Les morts ne revivront pas... Tes morts revivront ». Au-delà de l'impuissance ultime de l'homme, resurgit l'action divine qui envoie du haut du ciel une mystérieuse et miraculeuse « rosée lumineuse »; celle-ci féconde la « terre des ombres » et la fait enfanter.

L'instauration du nouvel ordre définitif se célébrera dans un grand banquet offert par Dieu (25, 6 svv) : il y offre comme dons, d'abord sa présence, puis sa connaissance (verset douteux), enfin l'anéantissement pour toujours de la mort et de son cortège de larmes et d'opprobres. Ce banquet eschatologique annule la condamnation de *Genèse* 3 et annonce le triomphe de 1 *Cor.* 15, 54, et d'*Apocalypse* 21, 4.

3. LE DEUXIÈME ISAÏE

1° **Histoire et personnage.** — Nous appelons « deuxième Isaïe » l'anonyme et magnifique chantre du retour de l'exil qui écrit ou compose vers 550-540 avant le Christ. Situons d'abord l'histoire.

En 604, Nabuchodonosor est roi de Babylone; 597 et 586, première et seconde déportations, de juifs à Babylone.

En 559, Cyrus roi d'Ansan est vassal de la Médie. En 556, Nabonido est roi de Babylone. En 553, Cyrus refuse l'obédience à Astyage, roi de Médie; il le bat et unifie l'empire médo-perse. Nabonido conquiert Harran.

Dans les années 550-540, Nabonido se retire à Téma, époque du ministère du second Isaïe. En 541, Cyrus défait Crésus, roi de Lydie, et en 539 Nabonido; il passe le Tigre et conquiert Babylone. En 538, il édicte le rapatriement des juifs exilés.

Nous ne pouvons rien dire de certain sur la personne du second Isaïe; les passages rédigés à la première personne dans son œuvre ne sont pas nécessairement des références autobiographiques et peuvent être une fiction littéraire.

Le chapitre 40, sans employer une formule typique de la vocation prophétique, offre des fragments de dialogue qui équivalent à une mission. Le prophète reçoit un nouveau nom, *Mebasseret* (= évangéliste), parce que la substance de son message est une bonne nouvelle qu'on peut résumer ainsi : « Ici est votre Dieu ».

Nous trouvons au chapitre 49 un nouveau passage à la première personne. S'agit-il du même personnage réel ou du moins littéraire qu'au chapitre 40? On peut reconnaître dans ce texte les mêmes éléments de vocation prophétique, bien qu'elle soit nettement modifiée par les caractéristiques de la figure du Serviteur (la souffrance pour la vocation, l'échec, la confiance en Dieu, la gloire de l'entreprise, sa dimension réduite à Israël, mais avec une signification universelle).

2° **La Parole.** — Avec ces deux textes on épuise les passages rédigés à la première personne. Peu importe d'ailleurs, car le poème des chapitres 40-55 est dominé par la Parole : son écoute, le bonheur qu'elle apporte, son efficacité infaillible, la certitude de son accomplissement marquent tout le poème, depuis « La Parole de notre Dieu demeure toujours » (40, 8) jusqu'à « La Parole qui sort de ma bouche ne me revient pas sans résultat, sans avoir fait ce que je voulais et réussi sa mission » (55, 11).

Dans son contexte historique, la Parole apporte un simple message de joie : la présence de « notre Dieu » comme Sauveur. Elle commence à réaliser cette pré-

sence salvatrice dès qu'elle est prononcée et reçue avec foi; ensuite elle sera répandue par le témoignage de ceux qui y ont cru. Mais cette Parole se heurte à l'incrédulité des exilés et doit la vaincre dans une lutte dramatique. Ainsi se développe le message de Salut: il propose aux israélites une vision qui englobe leur passé et leur avenir, et cette synthèse fonde la tension interne et le dynamisme de l'œuvre.

Le passé est la garantie du futur (la prédiction passée qui s'est accomplie est utilisée comme argument apologétique); il offre aussi une trame et des motifs littéraires pour décrire l'avenir. A son tour, l'avenir libère le passé, d'abord en le dépouillant de son unicité factuelle et en révélant sa valeur exemplaire, ensuite en le transformant et en l'idéalisant. L'espérance et le désir portés par la vision poétique opèrent sur le passé, l'épurent, le convertissent en futur proche, en rêve d'avenir : un rêve que la foi affirme comme réalité certaine et qu'elle énonce nécessairement sous forme de symboles.

3° **Le symbole du nouvel Exode.** — Historiquement, le salut d'Israël est fondamentalement l'exode, qui a délivré de l'esclavage et du travail forcé d'Égypte, qui a fait entrer le peuple dans une nouvelle terre pour qu'il l'occupe; cette terre est celle du Seigneur et du peuple, don et héritage, mais tâche aussi à accomplir. Entre la délivrance et l'occupation, il y a un cheminement à travers un terrain hostile, l'expérimentation des besoins élémentaires, des dangers, de la protection et de l'aide de Dieu : un cheminement sous le signe de l'espérance. Mais l'exode est aussi un jugement et une victoire de Dieu sur le pharaon et ses idoles, une victoire sur la nature hostile et sur les rois de Canaan. L'exode est enfin la présence active d'un médiateur, porteur de la Parole, guide, législateur, intercesseur.

Tout cela, avec quelques changements particuliers, se retrouve, transposé, dans le nouveau Salut que chante le deuxième Isaïe.

1) *La sortie de Babylone.* — La libération consiste d'abord à quitter Babylone en hommes libres. Babylone est décrite sous l'aspect d'une noire prison (42, 16 et 22; 43, 14; 51, 14) dont les ténèbres prennent une épaisseur symbolique (42, 7) : Babylone est la terre profane (52, 11). A partir de cette vision eschatologique du prophète, le fidèle juif et après lui le chrétien verront dans Babylone le symbole de la puissance, humaine et suprahumaine, hostile à Dieu. Pour le contemporain du deuxième Isaïe, Babylone est encore une réalité géographique et politique. Mais elle va subir le même traitement symbolique que l'Égypte chez les juifs postérieurs et les chrétiens (cf *Apocalypse* 14, 8; 16, 19; 17, 5; etc).

2) *Le chemin.* — La traversée du désert prend un relief particulier dans le deuxième Isaïe. Dans le livre de l'*Exode*, la nature est la demeure des bêtes féroces, non des hommes; l'unique élément « humain » est la caravane des pèlerins qui la traverse. Ici, la transformation des thèmes du désert est étonnante : les épisodes miraculeux du premier exode dominent la description. Le désert se transforme en jardin paradisiaque avec sept espèces d'arbres et de l'eau en abondance (41, 19; 35, 6-7; 44, 3; 55, 13). La transformation est totale : ainsi qu'en *Genèse* 2 où l'homme est façonné avec de la terre, où Dieu plante un jardin et y installe l'homme, ici le désert se transforme en paradis à mesure que la caravane des rachetés y avance.

Du livre de l'*Exode* au second Isaïe, le thème du désert s'enrichit d'harmoniques significatives : le retour aux origines, la projection eschatologique, l'utilisation symbolique, la vision poétique provoquent d'abord l'incrédulité, puis exaltent l'espérance immédiate qui rencontre la désillusion et par là projettent vers l'avenir. Nous découvrons ici le rôle essentiel et pas seulement ornemental des symboles. Arrêtons-nous un instant à montrer comment l'histoire passée se transpose dans le futur.

Le cheminement au désert de l'exode se transforme en pèlerinage liturgique au Mont Sion. Les étapes de cette transformation sont les suivantes : la marche errante dans le désert racontée par l'*Exode* et les *Nombres*, la commémoration liturgique célébrée dans la fête des tentes, le retour réel des exilés présenté sous l'image d'un pèlerinage liturgique (deuxième Isaïe). Le texte capital de cette transformation est *Isaïe* 35 : la joie y règne seule; seule, elle traverse, irrigue et vivifie tout, depuis la nature stérile jusqu'aux corps débiles ou mutilés, jusqu'aux cœurs bouleversés. Du début à la fin de ce texte, la source de cette joie est la gloire du Seigneur qui se révèle, qui rachète et qui récompense.

Ce thème du cheminement chanté par le deuxième Isaïe fait partie d'une spiritualité chrétienne : l'Église pérégrinante, le peuple en route transfigurent à leur passage « cette vallée des larmes », en vivant de la réalité des symboles prophétiques qui expriment et alimentent leur espérance, en participant déjà à la joie de l'arrivée. Cf Exode, DS, t. 4, col. 1957-1995.

3) *L'entrée dans Sion.* — Au terme du chemin, il y a la « restauration », terme qui n'évoque pas un retour au passé pour le deuxième Isaïe. Dans sa conception de la restauration, il remplace la terre promise, propre aux traditions de l'exode, par Jérusalem et Sion; cela suppose la tradition théologique sur les thèmes de David, de la dynastie, de la cité et du temple.

Jérusalem est la « fille du peuple », elle est vue comme une jeune fille belle et parée. Jérusalem est aussi la mère féconde qui enfante le peuple. Elle est enfin, naturellement, la Cité habitée et défendue.

En 49, 14-23, Dieu prend la figure d'une Mère : Jérusalem est sa fille mariée, mère féconde qui recouvre ses fils perdus; elle est aussi une cité reconstruite. Au chapitre 54, ces deux thèmes de la maternité et de la reconstruction sont réunis. La reconstruction de la cité est merveilleuse, parce que Dieu lui-même l'édifie comme son propre palais, avec les matériaux les plus précieux. Au-dedans règne la paix fondée sur la justice. Les ennemis extérieurs peuvent bien l'attaquer : ils échouent parce que ce n'est pas Dieu qui les envoie et qu'il ne les appuie pas. Tel est, de génération en génération, l'héritage du peuple de Dieu. Quant au thème matrimonial, c'est par l'Alliance qu'Israël est devenu l'épouse du Seigneur et la mère féconde. Avant cette alliance, elle était seule, sans mari et sans enfants, laissée pour compte et méprisée. Elle est retombée dans une situation semblable quand son mari l'abandonna à cause de son infidélité. Mais Dieu n'oublie pas son amour : s'il l'a répudiée ou abandonnée, ce n'est que pour un temps. Il reviendra la prendre pour son épouse, il vivra avec elle et la rendra féconde, et cette réconciliation sera définitive.

Ces thèmes et ces symboles font partie de la spiritualité de l'Église; ils ont été amplement exploités

par les auteurs spirituels. On les trouve d'ailleurs suggérés par saint Paul (union matrimoniale du Christ et de l'Église : *Éph.* 5, 22-33) ou par les évangiles (vg « Sur cette pierre je bâtirai mon Église », *Mt.* 16, 18); on se reportera à l'art. Église, DS, t. 4, surtout col. 373-396 en ce qui concerne l'Écriture.

4) *La résistance de Babylone.* — En Babylone se réalise le jugement de Dieu contre l'orgueil, la volonté de puissance, la vaine confiance mise dans la magie et la divination. Dieu exécute son jugement en maniant les forces immanentes de l'histoire : la puissance nouvelle de Cyrus. Le prophète contemple et chante le destin historique de ce personnage qui est instrument du Salut (ch. 45). Il est « oint », ce qui veut dire que le titre classique de la dynastie davidique sort d'Israël et que l'interprétation dangereusement étroite de l'élection davidique éclate. L'élection de Cyrus est cependant bien référée au peuple d'Israël, parce que le peuple élu est au centre de l'histoire du Salut, même si elle ne s'y limite pas. A partir de ce centre, Dieu choisit et dirige les autres peuples. En 48, 14, Cyrus reçoit le titre d'ami, comme Abraham (41, 8) : le Seigneur « l'a appelé, l'a fait venir et a fait réussir ses desseins » (48, 15). Une telle interprétation de l'histoire est conforme à la grande tradition d'Israël, même si elle y ajoute quelques audaces nouvelles. C'est Dieu qui agit à travers l'histoire et son peuple doit y découvrir et y reconnaître son action.

5) *La résistance des idoles* est plus importante que celle de l'empire babylonien. Le panthéon des idoles babyloniennes s'est vu crédité de la puissance de la ville, il en a imposé à Israël, il a été une tentation pour lui. Les dieux de Babylone tiennent une place notable dans le deuxième Isaïe, qu'il faut bien interpréter. Ils sont d'abord l'objet d'une argumentation satirique, basée sur la raison et qui est destinée à faire réfléchir les israélites (ch. 44; thème repris dans *Jér.* 10, 1-16, et *Sag.* 13). D'autre part, le poète les fait entrer dans une fiction littéraire où ils reçoivent une existence supposée. Il les convoque à une sorte de jugement du vrai Dieu (41, 21 svv) : cette multitude d'idoles rassemblée contre un seul garde le silence; seule se fait entendre la voix dominatrice de Yahvé. A la fin de ce jugement (fiction littéraire) apparaît l'inanité ontologique de ces dieux muets et inertes : le Seigneur exige de ces dieux une justification de leurs prétentions, une preuve de leur titre divin; il les somme de montrer la cohérence entre les mots et les faits, entre le passé et le futur. Les idoles se taisent parce que les présages mensuels fabriqués par les devins ne peuvent fournir, par de vrais oracles, une vision synthétique de l'histoire qui englobe à la fois le passé et l'avenir. Puisqu'ils se taisent, le Seigneur conclut : « Vous n'êtes rien et vos œuvres néant » (41, 24). Lui, par contre, dirige l'histoire, se manifeste par ses œuvres; il envoie une Parole prophétique qui est véridique, il forme et dirige les hommes qui coopèrent au Salut dans l'histoire.

Au chapitre 46 (1-7) la relation des idoles à Babylone est opposée à celle de Dieu à son peuple; le mot-clé est ici : porter, soutenir. Dans les grandes processions du culte babylonien, les statues des idoles défilent sur des bêtes de somme : elles ont besoin de porteurs; loin de soutenir leurs fidèles, avec eux elles s'effondreront. Au contraire, le Seigneur soutient et continuera de soutenir son peuple jusqu'à ce qu'il croie et espère en lui.

6) *La résistance du peuple* au Salut offert est la plus forte que rencontre Yahvé. Si le peuple ne passe pas de la méfiance à la foi, il ne pourra être sauvé par Dieu.

Le Salut atteint d'abord le peuple élu sous la forme de la Parole; il doit être accueilli malgré son étrange paradoxe et malgré les tentations qu'éprouve le peuple de ne pas dépasser le « réalisme » historique. Ce Salut survient encore sous les apparences d'un personnage politique étranger, Cyrus, qu'il s'agit de reconnaître comme un envoyé et un serviteur, un oint du Seigneur, malgré le particularisme national. Yahvé va encore, par l'intermédiaire de Cyrus, offrir au peuple la liberté de mouvement et de déplacement : il faudra la comprendre comme l'appel à rentrer au pays. Le retour lui-même en Judée est encore le Salut offert, si ce retour est vécu comme une rencontre avec Dieu : ceci, qui est difficile, est nécesssaire, car le Salut n'est plénier et assuré que dans la transformation intérieure des libérés qu'opère la rencontre de la présence de Dieu.

Or le peuple se plaint de l'exil, il l'interprète comme une infidélité de Dieu, comme un abandon définitif. Le Seigneur réplique à ces plaintes en montrant que l'exil est un châtiment, qu'il révèle le péché du peuple et en même temps lui sert de pénitence (42, 24; 43, 22-28; 50, 1). Le peuple proteste contre la manière d'agir de Dieu, parce qu'il ne sait pas la comprendre; Dieu en appelle à son souverain pouvoir (45, 1-13). Le peuple a perdu confiance, et le Seigneur lui rappelle qu'il est toujours son peuple, son élu, que l'humiliation de la « pauvre larve » qu'il est ne s'oppose pas à son choix, mais au contraire la fonde (41, 8-16); il ne doit donc pas craindre, mais espérer la victoire, puisque le Seigneur est avec lui.

L'élection a été un acte d'amour gratuit; le peuple est d'un grand prix pour le Seigneur : c'est pourquoi, il ne doit pas craindre, mais affronter courageusement les épreuves (43, 1-7). De par l'élection, chaque israélite peut s'appliquer la bénédiction du peuple en son entier (44, 1-5); il peut expérimenter la tendresse de l'amour de Yahvé qui l'appelle « mon enfant, mon élu ».

Israël est toujours le peuple de la promesse; s'il est aujourd'hui décimé, qu'il se souvienne d'Abraham dont il descend : le peuple actuel est le porteur des promesses faites à Abraham, la preuve qu'elles sont en cours de réalisation (51, 2). S'il est aujourd'hui en exil, qu'il pense à la Terre promise : jadis promise, puis conquise et habitée, puis perdue, mais toujours promise (51, 3). Ainsi s'approche le Salut annoncé, déjà commencé et qui est perpétuel (51, 7-8).

Mais le peuple est aveugle pour comprendre le sens de l'histoire et sourd pour saisir le sens de la Parole; il paraît encore mériter les reproches du premier Isaïe (6, 9-10), pourtant il va se convertir sincèrement et être le témoin de Dieu dans l'histoire (43, 10-13).

La résistance d'Israël démontre la fidélité souveraine de Dieu, laquelle exige d'être reconnue. Mais la foi en Dieu, la conscience de l'élection, la participation historique au Salut qui s'opère peuvent amener des crises profondes : à mesure qu'elles sont dépassées, elles deviennent des étapes nécessaires du Salut qui vient.

7) *Le Médiateur.* — Dans le premier exode, Dieu choisit Moïse comme son médiateur pour mener à bien son œuvre. Dans ce nouvel exode que raconte le

deuxième Isaïe, Dieu se sert encore d'un Médiateur qu'il appelle son « Serviteur ».

Bien sûr, tout le peuple est serviteur du Seigneur (40, 8-9; 45, 4); Cyrus aussi est appelé oint et médiateur. Cependant, dans le grand poème du retour de l'exil, quatre chants se détachent particulièrement qui parlent du Serviteur : il n'a pas de nom, mais il est médiateur, intercesseur, expiateur. Littérairement, on peut dire que sa figure prend progressivement de l'ampleur et va se précisant.

Au chapitre 42, Dieu présente son Serviteur choisi; c'est un médiateur charismatique dont le rôle est d'implanter le droit parmi les nations; sa manière est un mélange de douceur et de fermeté : « il ne broie pas le faible », et « il n'est pas broyé ». Dieu Créateur l'a formé, appelé, élu et constitué « Alliance du peuple et Lumière des nations » (42, 6).

Au chapitre 49, à l'instar des récits prophétiques, le Serviteur parle à la première personne. Il se voit choisi par la Parole pour une mission universelle. Il commence à expérimenter l'échec et découvre le paradoxe de sa mission : au fond, elle n'est pas un échec, parce que Dieu recueille et récompense le travail du Serviteur. Celui-ci est dit Lumière des nations, Médiateur de l'alliance, comme Moïse, Répartiteur de la terre, comme Josué, Héraut du nouvel Exode.

Dans le troisième chant (ch. 50), l'expérience et le rôle de la souffrance prennent plus de relief. Le Serviteur, qui rappelle ici la figure de Jérémie, accepte la Parole sans résistance, s'offre à la douleur, expérimente en lui-même l'aide du Seigneur et triomphe par sa confiance. A la suite de ce chant, il prononce un discours d'exhortation et d'admonestation (50, 10, à 51, 8).

Le quatrième chant (52, 13, à 53, 12) est le sommet de la révélation du rôle et de la personnalité du Serviteur; en termes chrétiens nous dirions que sa mission se synthétise ainsi : par la croix à la gloire. Le chant débute par un oracle du Seigneur qui affirme le triomphe du Serviteur à travers sa souffrance. Le corps du chant est une sorte de narration méditative faite par un groupe anonyme qui contemple la passion, la mort et le triomphe du Serviteur. C'est un message inouï, incroyable; il n'expose pas une théorie, mais une série de faits marquant la vie humaine du Serviteur : débuts et croissance humbles, souffrance, jugement et condamnation injuste, mort. Le Serviteur ne parle pas; les spectateurs cherchent le sens de ce qui lui arrive : sa souffrance révèle leurs péchés, elle convertit ceux qui la contemplent. Ceux-ci n'osent pas défendre le Serviteur lorsqu'on le juge, mais après son sacrifice ils lui dédient cette inscription : « Il n'avait pas commis de mal ni de sa bouche proféré de mensonge » (53, 9). Suprême paradoxe, la mort n'est pas pour lui un terme, d'elle surgit sa victoire, sa vie avec Dieu, le Salut pour beaucoup. Toute la tradition chrétienne a contemplé dans la figure énigmatique du Serviteur une annonce du Christ et probablement la plus importante de tout l'ancien Testament.

4. LE TROISIÈME ISAÏE

Les chapitres 56-66 peuvent recevoir l'appellation conventionnelle de troisième Isaïe, encore que l'unité d'auteur ne soit pas assurée. De nombreuses données dans ce groupe de chapitres se réfèrent au temps post-exilien à Jérusalem. L'auteur imite souvent le style du deuxième Isaïe et nombre de ses thèmes littéraires.

La section 61, 1-3, est écrite à la première personne, comme une vocation prophétique, avec la mission de porter la bonne nouvelle et de consoler, qui est en continuité avec le deuxième Isaïe; le prophète a reçu l'onction (cf 42, 1). On notera que le Christ s'appliquera ce texte dans l'épisode de la synagogue de Nazareth (*Luc* 4, 16-21).

Avant ce message de consolation, nous lisons quelques invectives prophétiques et une liturgie pénitentielle qui sont plus proches des anciennes formes prophétiques que de l'annonce du retour de l'exil. Au chapitre 58, la dénonciation des abus reprend celles, traditionnelles d'*Osée*, (6, 6), d'*Amos* (5, 21-27), du *psaume* 50 et d'*Isaïe* (1, 10-20). Il s'agit de la tension entre le culte et la justice sociale; le prophète tranche en faveur du primat de cette dernière, tandis qu'il ne fait allusion au culte qu'à propos du sabbat et du jeûne. Il prononce aussi de violentes diatribes contre les chefs « gardiens aveugles, chiens muets » (56, 9-12), et contre les idolâtres en Israël, « fils illégitimes, race bâtarde » (57, 1-13; cf 1, 4). Au chapitre 59, la liturgie pénitentielle présente les éléments classiques : dénonciation du péché, confession, intervention salvatrice du Seigneur. On notera l'expression : « Vos iniquités ont creusé un abîme entre vous et votre Dieu » (59, 2; cf aussi 64, 4-11).

Les oracles de Salut ou de consolation ont un caractère nettement eschatologique. La belle tension entre le passé et le futur qui constituait la structure dynamique du second Isaïe a disparu et le regard se dirige de plus en plus vers un futur lointain. Il y a bien la méditation sur l'histoire de 63, 7-14, mais elle ne suffit pas pour créer cette tension. La collection d'oracles s'ouvre par un message universaliste. Si le sabbat est la synthèse du culte, le signe distinctif de l'appartenance à la communauté sacrée, il est ouvert à l'étranger, — qui était jusque-là « profane » —, et à l'eunuque : ceci annule la législation de *Deut.* 23, 2-9. L'eunuque pourra observer le sabbat, juger selon la volonté de Dieu et demeurer fidèle à l'alliance; en agissant ainsi, il sera agréable au Seigneur qui lui donnera « une stèle et un nom meilleur que des fils et des filles ». L'étranger pourra s'attacher au Seigneur pour « le servir et l'aimer », et le Seigneur acceptera ses sacrifices, « car ma maison s'appellera maison de prière pour tous les peuples » (56, 1-8). Il est significatif que cette ouverture universaliste ouvre la collection d'oracles : du fait de l'unité de l'œuvre (encore qu'elle soit secondaire), nous pouvons comprendre la restauration dont il est parlé ensuite comme ayant une portée universelle.

Les thèmes et les symboles de cette restauration, surtout ceux de la lumière et du mariage, se concentrent sur Jérusalem. Au chapitre 60, l'aube se lève sur la cité sainte; au milieu des ténèbres universelles, une lumière brille en Sion. Cette aurore miraculeuse est l'œuvre de Dieu, c'est la lumière de sa gloire qui illumine Jérusalem et par elle le monde entier. Attirés par cette lumière mystérieuse, les peuples se mettent en route vers elle (cf *Isaïe* 2). Jérusalem s'éveille et contemple ce pèlerinage universel qui lui apporte un triple tribut : d'abord ses fils dispersés, puis des offrandes pour le culte, enfin la prestation de service. L'aurore s'épanouit en un jour perpétuel (cf *Zach.* 14). L'ancien ordre de la création est dépassé par la présence de Dieu lui-même, les luminaires qui éclairent le jour et la nuit cessent leur fonction (cf *Apoc.* 21, vers. 2, 11, 23, 26; 22, 5).

Le poème du chapitre 62 chante un jour de noces.

L'aurore illumine la ville, que ses créneaux font ressembler à une couronne brillante posée sur la montagne, magnifique et visible de loin. Elle se marie à son Seigneur, reçoit de lui un nouveau nom; elle est devenue telle que son Époux trouvera sa joie en elle. Les hérauts invitent le Fiancé à venir, ils font les préparatifs pour son entrée triomphale; on annonce l'arrivée du Roi avec son cortège de rachetés et tous entrent dans la Cité sainte. Il déclare : « Moi, je juge avec justice, je suis puissant pour sauver », « Mon bras m'a donné la victoire » (63, 1 et 5). Il est compréhensible que ce chapitre ait été appliqué au Christ dans la tradition liturgique chrétienne.

Les chapitres 65-66 sont une eschatologie, c'est-à-dire un tableau du grand jugement final et de l'instauration de l'ordre définitif; ses éléments, comme souvent, ne se développent pas dans un ordre rigoureux. La scène commence par une dénonciation des péchés, en particulier de l'idolâtrie (1-7); puis le peuple est séparé en deux groupes, les bons et les mauvais. Ainsi est réalisée une nouvelle élection, en vertu cette fois des œuvres bonnes, avec son cortège de récompenses et, antithétiquement, de châtiments pour les mauvais (8-16). Alors se déploie la nouvelle création qui accomplit les bénédictions promises au peuple élu au cours de son histoire tout en les insérant dans un nouvel ordre cosmique. Jérusalem occupe le centre du tableau; elle est devenue la joie de Dieu (17-25).

Au chapitre 66, un nouvel oracle contre les cultes pervers (1-4) débouche sur un jugement (5-6) et sur la renaissance du peuple (7-14); celle-ci est symbolisée par une naissance miraculeuse, instantanée, innombrable, aisée. Le livre s'achève avec un jugement des nations : les coupables sont châtiés (24), mais toutes les nations sont invitées à voir la gloire du Seigneur.

Le troisième Isaïe s'apparente aux derniers chapitres de l'*Apocalypse*; le chrétien y trouve la contemplation et l'espérance de la consommation définitive du Royaume de Dieu.

Voir les introductions aux traductions d'*Isaïe*, les manuels d'Écriture sainte, les articles de Dictionnaires et leurs bibliographies (vg A. Feuillet, DBS, t. 4, 1949, col. 727-729), et en particulier la bibliographie de la revue *Biblica*.

Voir aussi les bibliographies particulières sur l'Emmanuel et le Serviteur souffrant (nous ne les détaillons pas ici), tels les ouvrages : H. M. Orlinsky, *The So-Called « Servant of the Lord » and « Suffering Servant » in Second Isaiah*, et N. H. Snaith, *Isaiah 40-66. A Study of the Teaching of the Second Isaiah and its Consequences*, Suppl. à Vetus Testamentum 14, Leyde, 1964; et C. De Ambrogio, *Isaia, il libro dell'Emmanuele*, Turin, 1968.

1. **Commentaires d'Isaïe.** — 1° *Pères de l'Église.* — Le commentaire d'*Origène* sur Isaïe est perdu, sauf quelques fragments; sans doute est-il passé en partie dans celui de saint *Jérôme*. On sait que Jérôme, tout en reniant Origène, le copie, et que, tout en affirmant vouloir rechercher le sens littéral, n'en fait pas moins large place à l'allégorie. Saint *Jean Chrysostome* (ou le pseudo-Chrysostome) moralise beaucoup, comme il arrive souvent à un prédicateur. Saint Cyrille d'Alexandrie, lui, se montre sensible à la valeur littéraire du livre d'Isaïe. Le commentaire de Théodoret de Cyr est un modèle de ce que sait faire l'école d'Antioche pour exposer sobrement le sens littéral.

Origène († vers 253-4), *Homiliae in visiones Isaiae*, PG 13, 219-254, et éd. W. A. Baehrens, GCS 8, Leipzig, 1925, p. 242-289; il s'agit d'une traduction de Jérôme, PL 24, 901-936. — Eusèbe de Césarée († vers 340), PG 24, 89-526; cf DS, t. 4, col. 1688. — Éphrem le syrien † 373, dans J. S. Assemani, *Opera syriaca*, t. 2, Rome, 1740, p. 20-97. — Pseudo-Basile de Césarée, sur *Isaïe* 1-16, PG 30, 117-668. — Jean Chrysostome † 407, sur *Isaïe* 1-8, PG 56, 11-94; *Hom. 6 in Oziam seu de Seraphinis*, PG 56, 97-142; sur *Isaïe* 45, PG 56, 141-152. — Jérôme † 420, PL 24, 17-678. — Cyrille d'Alexandrie † 444, PG 70, 9-1450. — Théodoret de Cyr († vers 466), PG 81, 215-494. — Hésychius de Jérusalem (5e s.), PG 93, 1369-1386, = gloses; DS, t. 7, col. 400. — Procope de Gaza († vers 538), PG 87, 1817-2718 (= chaînes). — Haymon d'Auxerre († 865-66), PL 116, 717-1086; DS, t. 7, col. 91-97.

Sur Ishodad de Merv, *infra*, col. 2096.

2° *Moyen âge.* — Relevons tout d'abord trois importants commentaires des juifs Salomon Rashi † 1105, Abraham Ibn Ezra † 1167 et Joseph Kimchi † 1170. Ces auteurs, en recueillant l'héritage philologique de Joseph Saadia † 942, introduisent le goût de l'analyse philologique et exercent une profonde influence sur les auteurs chrétiens. Rashi est plus traditionnel; ses préférences vont au Talmud. Kimchi polémique volontiers contre les chrétiens (son commentaire est utilisé dans le *Sacrae Scripturae cursus completus* de Migne, t. 18, Paris, 1841). Ibn Ezra est le meilleur commentateur d'Isaïe pour son sens critique et son indépendance de jugement; il recourt à l'arabe pour résoudre certains problèmes philologiques (1e éd., Venise, 1524-1525).

Saint Thomas d'Aquin † 1274 recherche et expose le sens littéral (*Opera*, t. 14, Parme, 1863, p. 427-576); dans son souci des catégories logiques, il aboutit à des trouvailles d'interprétation que ne donne pas l'articulation littéraire originale.

On peut signaler encore : Rupert de Deutz † 1129, sur *Isaïe* 1-13, 51-56, 60-66, PL 167, 1271-1362. — Guerric de Saint-Quentin († vers 1245), cf B. Smalley, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 2, 1946, p. 383-397. — Barhebraeus † 1286, *Scholies sur Isaïe*, publiées par O.-F. Tullberg, Uppsala, 1842.

3° *Époque tridentine.* — Les commentaires de cette époque sont fort nombreux et pleins d'érudition, parfois diffus cependant. Leurs auteurs connaissent bien l'hébreu; ils l'ont appris plus ou moins directement auprès de maîtres juifs. Ils recherchent le sens littéral et le sens chrétien, prophétique ou allégorique.

Le plus intéressant est celui du dominicain portugais François Foreiro † 1587 : *Isaiae prophetae vetus et nova ex hebraico versio cum commentario* (Venise, 1563; Anvers, 1565; *Scripturae sacrae cursus..*, t. 18, col. 779-1632). Il demeure utilisable. D'autres lui préfèrent Gaspard Sanchez (Sanctius, † 1628) : *In Isaiam prophetam cum paraphrasi* (Lyon, 1615; Anvers et Mayence, 1616). Les commentaires de Benoît Arias Montano † 1598 (Anvers, 1599), de Jean Maldonat † 1583 (Paris, 1643), de Thomas Malvenda † 1628 (Lyon, 1650) conservent une certaine valeur. Le travail de Cornelius a Lapide † 1637 (*Commentaria in quatuor prophetas majores*, Anvers, 1622) est bien connu; il met remarquablement en œuvre la tradition exégétique des Pères et des auteurs modernes.

4° *Aux 18e et 19e siècles.* — On peut rappeler le nom d'Augustin Calmet † 1757, dont le *Commentaire littéral... de l'Ancien et du Nouveau Testament* (Paris, 1707-1716; 3e éd., 1724-1728) est à juste titre réputé. L'anglican Robert Lowth † 1787 fut en son temps le pionnier de l'étude littéraire de l'Écriture (1778).

Deux commentaires furent particulièrement marquants au 19e siècle : celui de H. F. Gesenius † 1842, qui comporte une intéressante introduction sur l'histoire de l'interprétation (*Der Prophet Jesaia*, 3 vol., Leipzig, 1820-1821), et celui de F. J. Delitzsch † 1890 (*Kommentar über Isaias*, Leipzig, 1866; 4e éd., 1889), qui est un monument de science philologique et de sens théologique; bien que l'analyse des sources et des genres ne soit pas encore appliquée, le lecteur y trouve des richesses inépuisables.

5° *Contemporains.* — A la fin du 19e siècle, Bernard Duhm † 1929 applique systématiquement aux prophètes l'analyse des sources. Il est vrai que ses jugements sont outrés, que ses affirmations ne sont pas sûres, que ses critiques exagérées et faites d'un ton suffisant sont déplaisantes, néanmoins il

ouvre un chemin : *Das Buch Jesaia*, 1892 (2e éd., coll. Handkommentar zum Alten Testament, Göttingen, 1902).

Actuellement les meilleurs commentaires semblent être ceux d'Otto Procksch sur *Isaïe* 1-39 (*Jesaia* I, coll. Kommentar zum Alten Testament, Leipzig, 1930) et de Claus Westermann sur *Isaïe* 40-66 (*Das Buch Jesaia*, coll. Das Alte Testament Deutsch, Göttingen, 1966). Le premier, si on lui pardonne sa manie rythmique, offre un commentaire d'une grande richesse théologique, tout en suivant H. Gunkel dans son analyse littéraire. Westermann, qui donne une étude importante sur les formes prophétiques, exploite au maximum l'analyse des genres.

Parmi les commentateurs catholiques, J. Fischer a publié un commentaire de valeur, au regard des travaux de son époque (*Das Buch Isaias*, coll. Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, Bonn, 1937-1939). Antonio Penna (*Isaia*, Turin, 1958) fournit une abondante information sur les problèmes posés par le livre d'Isaïe. J. Steinmann esquisse un profil, *Le prophète Isaïe* (coll. Lectio divina 5, Paris, 1950), à travers lequel court un commentaire du texte.

On peut retenir encore : 1) parmi les catholiques : A. Condamin (coll. Études bibliques, Paris, 1905), F. Feldmann, Münster, 1925-1926, A. van Hoonacker, Bruges, 1932. — 2) parmi les protestants : T. K. Cheyne (Londres, 1880), G. A. Smith (Londres, 1888), K. Marti (Tübingen, 1900), G. B. Gray (Édimbourg, 1912), P. Volz (*Isaïe* 40-66; Leipzig, 1932). — 3) parmi les commentaires les plus récents : G. R. North, *The Second Isaiah*, Oxford, 1964; G. E. Wright, Londres, 1965; G. A. F. Knight, *Deutero-Isaiah*, New York, 1965; F. Montagnini (*Isaïe* 1-39), Brescia, 1966; H. Wildberger, Neukirchen (en cours de publication).

2. **Études.** — Parmi les études récentes qui touchent aux thèmes spirituels on peut retenir : J. Cusset, *L'idée missionnaire dans Isaïe*, dans *Revue apologétique*, t. 63, 1936, p. 43-62, 167-183, 298-315, 416-431. — A. Feuillet, *Isaïe (Livre d')*, DBS, t. 4, 1949, col. 647-688. — S. Virgulin, *La « fede » nel profeta Isaia*, dans *Biblica*, t. 31, 1950, p. 483-503. — S. H. Blank, *Prophetic Faith in Isaiah*, New York, 1958; réimpr., Detroit, 1967. — R. Koch, *La théologie de l'Esprit de Yahvé dans le livre d'Isaïe*, dans *Sacra Pagina*, t. 1, 1959, p. 419-433. — S. Gozzo, *La dottrina teologica del libro di Isaia*, Rome, 1962. — A. Penna, dans *Catholicisme*, t. 6, 1963, col. 130-143.

A. Mattioli, *La dottrina di Isaia nella prima sezione del suo libro (1-12)*, dans *Rivista biblica*, t. 12, 1964, p. 349-411. — J. D. Smart, *History and Theology in Second Isaiah*, Westminster, 1965. — H. Renckens, *Isaïe, le prophète de la proximité de Dieu*, trad. du néerlandais, Bruges-Paris, 1967. — B. Renaud, *La vocation d'Isaïe expérience de la foi*, VS, t. 119, 1968, p. 129-145. — P. Beauchamp, *Le Deutéro-Isaïe dans le cadre de l'Alliance*, Lyon-Fourvière, 1970 (ad instar manuscripti).

Luis Alonso-Schökel.

2. ISAÏE (les Isaïe moines d'Égypte). — Il n'est pas possible de dénombrer avec précision les moines égyptiens qui, au 4e et au 5e siècles, portèrent le nom d'Isaïe, et encore moins de fixer, fût-ce approximativement, leur chronologie. Les renseignements fournis par les sources sont, en effet, beaucoup trop imprécis. Plutôt que de tenter des reconstitutions et des identifications trop hypothétiques, nous proposons un simple répertoire des passages où se trouve mentionné un abba Isaïe. Bien entendu, nous faisons abstraction de l'abba Isaïe de Scété ou de Gaza, auteur de l'*Asceticon*, dont il est question plus bas (n. 8).

Sources utilisées. — *Apophthegmata Patrum*, série alphabétique (PG 65, 71-440). — *S. Pachomii vitae graecae*, éd. F. Halkin, coll. Subsidia hagiographica 19, Bruxelles, 1932. — *Historia monachorum in Aegypto*, tradition grecque, éd. A.-J. Festugière, coll. Subsidia hagiographica 34, Bruxelles, 1961, et tradition latine, PL 21, 387-462. — *Histoire lausiaque*, éd. C. Butler, coll. Texts and Studies VI, 2, Cambridge, 1904. Sauf erreur de notre part, les historiens Socrate et Sozomène ne mentionnent aucun moine de ce nom.

Études. — J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, coll. Subsidia hagiographica 36, Bruxelles, 1962; *Le centre monastique scétiote au IVe et au début du Ve siècles. Prosopographie et histoire*, thèse dactyl., Rome, 1963. — R. Draguet, *Les cinq recensions de l'Ascéticon syriaque d'abba Isaïe. I. Introduction au problème isaïen*, CSCO 293, Louvain, 1968, p. 9-*126*. — L. Regnault, *Isaïe de Scété ou de Gaza? Notes critiques en marge d'une Introduction au problème isaïen*, RAM, t. 46, 1970, p. 33-44.

1. *Epistula Ammonis*, ch. 35 (Halkin, p. 120) : en 363, l'évêque Ammonios interroge Ammon « sur les saints anachorètes de Scété : Paèsios et Paul et Psoios ses frères, et *Isaïe* et Pésuros et Isaac et Paul ».

2. L'*Historia monachorum in Aegypto* (grec, ch. 11 : Festugière, p. 89-92; latin, ch. 10 : PL 21, 428-429) rapporte une scène de « rivalité en vertu » où s'affrontent Sourous, Paul et Isaïe.

3. L'*Histoire lausiaque*, ch. 14 (Butler, p. 37-39) : deux frères, Paèsios et Isaïe, renoncent au monde, l'un pour fonder un hospice, l'autre pour vivre en ascète. Après leur mort, Pambo déclare que leur vertu est égale.

4. La version longue de *Apopht.*, Alphab. Pambo, n. 11, encore inédite, mentionne un Isaïe : Ἔλεγον περὶ τῶν πατέρων τοῦ ἀββᾶ Παμβὼ καὶ τοῦ ἀββᾶ Βισαρίωνος καὶ τοῦ ἀββᾶ Ἡσαΐου καὶ τοῦ ἀββᾶ Παησίου ὅτι δύνατοι ἦσαν σφόδρα. Συγτύχοντες ἅμα τῷ ἀββᾷ Ἀθρέ, τούτους ἠρώτησεν ὁ πρεσβύτερος τῆς Νιτρίας πῶς ὀφείλουσιν... (cf PG 65, 372a).

5. Macaire l'Égyptien, mort vers 390, est interrogé par Isaïe (Alphab., n. 27, PG 65, 273b); un Isaïe (le même?) rapporte une entrevue entre Macaire et sept frères d'Alexandrie (cf Draguet, p. 90*-91*, et BHG, 3e éd., n. 1445r; mais certains mss portent « Marc » au lieu de « Macaire »).

6. Ammoès s'entretient avec Isaïe qui semble être son disciple (Alphab., n. 2, PG 65, 125d). Mais il faut noter que plusieurs manuscrits au lieu d'« Isaïe » donnent « Aséos ».

7. Achille, à Scété, réprimande un Isaïe qui semble être de ses disciples (Alphab., n. 3, PG 65, 124cd). Aucun renseignement ne permet, par ailleurs, de dater cet abba Achille.

8. Poemen, celui qui est mort sans doute après 449 et auquel est attribué le plus abondant chapitre de l'Alphabéticon, est interrogé par Isaïe sur les mauvaises pensées (Alphab., n. 20, PG 65, 328a). Il est possible que cet Isaïe soit à identifier avec l'Isaïe de Scété ou de Gaza.

9. Enfin, sous le nom même d'Isaïe, la série alphabétique donne onze apophtegmes (PG 65, 180d-184a), dont plusieurs appartiennent sans doute à Isaïe de Scété ou de Gaza. Mais ce petit dossier ne contient aucune information biographique.

Jean-Claude Guy.

3. ISAÏE, moine byzantin, 12e-13e siècle. — On ne sait d'Isaïe que ce qui ressort de son œuvre, dont le titre, écorché, semble-t-il, par les copistes, devait être : « *Livre des conseils* (Βιβλίον βουλῶν, plutôt que Βιβλίον δεύτερον) de l'abbé Isaïe, adressé à la très

noble moniale Théodora Angélina, surnommée Phôcaïtissa », fille aînée d'Isaac II Ange (1185-1195, 1203-1204), peu après la mort misérable de cet empereur de Constantinople (1204). A l'intention de sa fille spirituelle qui avait embrassé la vie cénobitique dans le monastère établi dans l'ancienne maison d'un certain Ioannitzè (Nicétas Choniate, *Historia*, *De Isaacio Angelo* III, 1, PG 139, 785b), Isaïe prétend avoir composé, non sans peine, ce directoire spirituel qui se présente d'abord comme un *mèterikon* et comme un insolite *biblion gunaikeion* (le soi-disant livre 2 de la tradition manuscrite; 138 *capita*, d'après la traduction de Théophane), à savoir une anthologie d'apophtegmes mis au compte d'héroïnes de l'ascèse monastique : Sarra, Synclétique, Matrone, Pélagie, Mélanie et Théodora; puis, comme un *hypomnestikon* (aide-mémoire) ou une *parainesis*, soit essentiellement les instructions spirituelles d'Isaïe (livre 3, 430 *capita*). En outre, celui-ci écrivit à Théodora plusieurs lettres (quatre ou cinq) incorporées au *mèterikon* ou placées en tête du recueil.

En réalité, la contribution personnelle d'Isaïe à cette compilation disparate se réduit à peu de choses. Aux noms propres masculins il substitue des noms féminins, de sorte que son *mèterikon* n'est en fait qu'un « *patérikon* débaptisé » (I. Hausherr, *loco cit. infra*, p. 292), et il infléchit délibérément vers l'hésychasme la spiritualité de ses sources en utilisant un procédé fort simple : remplacer un peu partout par *hésychia* une dizaine d'autres mots. Outre les *Apophthegmata* et les *Vitae Patrum* qu'il féminise, Isaïe plagie sans scrupule Athanase d'Alexandrie, Évagre, Jean Moschos, Marc l'ermite, la *Prière du cœur*, Syméon l'euchaïtès, Syméon le Nouveau Théologien, les Vies des saintes Mélanie la jeune et Synclétique, et surtout Isaac de Ninive, Jean Climaque, Maxime le confesseur et Thalassius. Le traitement qu'il inflige à ces citations implicites ne permet pas d'assimiler sa compilation à un florilège proprement dit (cf M. Richard, art. FLORILÈGES, DS, t. 5, col. 499). En contrepartie, sa désinvolture à manier les textes le sauve, seule, de la servilité complète.

Malgré de fugitives allusions aux récompenses promises à l'hésychaste (illumination, vision de la lumière, vision du Christ, prégustation et possession du royaume de Dieu), Isaïe ne fait pas figure de mystique. Il se montre avant tout un rigoureux ascète soucieux de la préparation aux fins dernières, dans la solitude la plus stricte, par la garde du νοῦς éliminant toute autre pensée que celle du « très doux Jésus » et de la mort. Les instruments de cette garde du cœur sont la pratique des vertus, surtout de l'humilité, l'observance des commandements et les œuvres de mortification. En même temps que de très sévères exercices de pénitence, le directeur de Théodora recommande la lecture de l'Écriture, la psalmodie et la prière à Jésus qui angélise et divinise le moine. Il ne parle du prochain que pour engager à l'éviter et il insiste peu sur l'apport surnaturel de la grâce et la vie sacramentelle.

Médiocre, cette œuvre d'édification n'en reflète pas moins, à sa manière, une conception de la vie monastique à Byzance au début du 13e siècle et prélude au règne de l'hésychasme qui s'affirmera au milieu du siècle suivant.

Dans ses *Conseils*, Isaïe renvoie, en le résumant, à un opuscule (perdu) qu'il avait rédigé précédemment sur la Théotokos comme modèle parfait de l'*hésychia*.

On a proposé d'identifier Isaïe au prêtre reclus de Nicomédie (notice, ci-dessous). La spiritualité austère de notre auteur est bien celle d'un reclus et son modèle est de même un reclus. Mais la chronologie déroute ce séduisant rapprochement. L'identification avec d'autres homonymes contemporains est très aléatoire : Isaïe, moine et domestique, cité par Michel Glykas, Εἰς τὰς ἀπορίας τῆς θείας γραφῆς (éd. S. Eustratiadès, Athènes, 1906, p. 1912), et l'higoumène Isaïe, correspondant de Michel Choniate, Τὰ σωζόμενα (éd. S. Lambros, t. 2, Athènes, 1880, p. 136-137).

Manuscrits. — *Athos Xenoph.* 34 (14e s.), *Lesbiens. Ioann. Theol.* 9 (fin 14e s.), *Petrogr.* Bibl. impér. (nunc *Leningr.* Bibl. gubern. publ. Saltykova-Ščedrina) CCXLIII (1450; ms Uspenskij de provenance athonite), *Athos Iviron.* 532 (16e s.), *Athos Panteleim.* 578 (1689), *Paris, Inst. Byz.* A.A. (1787).

Traductions. — Paraphrase en néo-grec par Nicéphore de Chios † 1821, éditée par l'archimandrite Christophore à Hermopolis, en 1885. — Trad. russe scrupuleuse par Théophane (Govorov) le reclus † 1894 : *Miterikon. Sobranie nastavlenij Abby Isaii vsečestnoj inokině Feodoré*, parue d'abord dans la revue *Voskresnoe Čtenie* (1853-1859), puis en volume, Moscou, 1891 (d'après le *Petrogr.*); rééditée en 1898 et 1908 (cette 3e éd. ajoute au livre 3 les ch. 204-403, d'après le *Panteleim.*).

Études. — J. Gouillard, *Une compilation spirituelle du XIIIe siècle. « Le livre II de l'abbé Isaïe »*, dans *Échos d'Orient*, t. 38, 1939, p. 72-90 (principalement d'après le *Paris, Inst. Byz.*). — I. Hausherr, *Le Mèterikon de l'abbé Isaïe*, OCP 12, 1946, p. 286-301 (se limite au « livre 2 » de la trad. de Théophane sans connaître l'article précédent); cf DS, t. 3, col. 1054. — H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 645-646.

Daniel STIERNON.

4. ISAÏE le docteur, prêtre nestorien, 6e siècle. — Isaïe était prêtre et docteur, disciple de Mar Aba, le patriarche nestorien de 540 à 552. Il fut « interprète » à l'école de Séleucie. Il fit partie de la délégation envoyée à Constantinople pour négocier avec l'empereur Justinien en 533. Isaïe est l'auteur d'un « *Traité sur les saints martyrs* », composé en syriaque, que A. Scher a signalé dans son *Catalogue de la bibliothèque de Séert*, Mossoul, 1905 (bibliothèque aujourd'hui perdue), et qui fut édité, avec une traduction française, dans *Patrologia orientalis* (t. 7, fasc. 1, 1909 p. 5-52). Cet ouvrage, divisé en neuf chapitres, traite de la commémoraison des martyrs et des confesseurs, de la raison de leur fête commune placée le premier vendredi de Pâques. Il nous fait connaître la doctrine nestorienne sur l'état des âmes après la mort et sur le culte rendu aux saints.

A. Vööbus, *History of the School of Nisibis*, CSCO 266 (Subsidia 26), Louvain, 1965, p. 175 et *passim*.

François GRAFFIN.

5. ISAÏE D'ESTE ou de Padoue, chanoine régulier de Saint-Augustin, † vers 1502. — Né à Este, vers 1542, Isaïe, devenu chanoine régulier, occupa des charges importantes dans son ordre (supérieur de diverses maisons, visiteur, procureur général), de 1469 à sa mort, vers 1502. Il composa en latin, en 1480, un commentaire du *Cantique des cantiques*, qui circula manuscrit. A la demande de ses dirigées et en particulier des chanoinesses de Vicence, il adapta son texte en italien. L'ouvrage fut publié après sa mort à Venise, en 1504 : *Expositione sopra la Cantica di Salomone, divota, grave e scientifica, a lo vulgare reducta a ciò le spirituale anime di ogni conditione ne riporti intelligentia, gusto e fructo.* Un confrère, Cecilio da Fabriano,

y ajouta en appendice une *Exortatione caritativa* (82 pages) pour recommander ce commentaire, le premier à paraître en italien et accessible à beaucoup de lecteurs. L'interprétation allégorico-spirituelle n'est pas sans toucher parfois à la fantaisie.

C. de Rosini, *Lyceum lateranense...*, t. 1, Césène, 1649, p. 279-280. — N. Widloecher, *La congregazione dei canonici regolari lateranensi*, Gubbio, 1929, p. 334-335; *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 245. — DS, t. 2, col. 104.

Felice da Mareto.

6. ISAÏE DE GAZA. Voir Isaïe de Scété.

7. ISAÏE DE NICOMÉDIE. — Dans divers manuscrits figure un trait édifiant tiré « de la vie de notre saint père Isaïe, moine, prêtre et reclus de la tour de Nicomédie : au sujet des intentions de messes *(leitourgiôn)* données aux prêtres dans les églises de Dieu ».

Il ne s'agit pas d'un *sermo de liturgiis*, mais d'une histoire utile à l'âme, extraite du *bios* de cet ascète inconnu par ailleurs. Sur le point de mourir, un notable de Nicomédie recommande à sa femme de distribuer leur fortune aux indigents. Ayant obtenu sa guérison grâce aux prières d'Isaïe, l'archonte se voit reprocher par le reclus de n'avoir pas « donné de *leitourgika* aux prêtres pour le repos de (son) âme ». L'apparition de quarante chevaliers persuade le personnage en question de l'efficacité des *tessarakontaleitourgon* (pendant grec du trentain grégorien) pour la délivrance des défunts.

Cette pièce n'est pas postérieure au début du 12e siècle, car elle se lit déjà dans le British Museum Addit. 28270, daté de 1111. Cet Isaïe est donc distinct d'Isaïe le docteur (*supra*, n. 4).

DTC, t. 8, 1923, col. 81. — BHG, n. 2228. — F. Halkin, *Auctarium bibliothecae hagiographicae graecae*, Bruxelles, 1969, p. 214, n. 2208. — D. Stiernon, *La « vision » d'Isaïe de Nicomédie (BHG 2228)*, dans *Revue des études byzantines*, t. 30, 1972.

Daniel Stiernon.

8. ISAÏE DE SCÉTÉ ou DE GAZA, moine égyptien, 5e siècle. — Isaïe est l'auteur d'un *Asceticon* qui a connu une grande diffusion dans tout l'Orient chrétien, mais dont l'origine reste mystérieuse. L'identification de l'auteur est discutée, et plusieurs questions complexes se posent à propos de l'œuvre. — 1. *Auteur*. — 2. *Œuvre*. — 3. *Doctrine*. — 4. *Sources et influence*.

1. L'auteur. — De l'ensemble de l'ouvrage tel qu'il se présente dans la tradition manuscrite grecque ou syriaque, il ressort clairement que l'auteur avait eu, dans les milieux monastiques égyptiens, à Scété ou ailleurs, des relations avec plusieurs grands vieillards connus par les *Apophthegmata Patrum* : Jean, Anoub, Poemen, Paphnuce, Amoun, Pierre, Lot, Agathon, Abraham, Sisoès, Or, Athré. D'après ces données et les points de repère chronologiques fournis par les recueils d'apophtegmes, on peut déduire qu'Isaïe vivait en Égypte dans la première moitié du cinquième siècle. Sa sagesse et sa sainteté lui avaient attiré de nombreux disciples, parmi lesquels se détache un nommé Pierre, qui recueillit avec soin ses enseignements pour les transmettre à ses propres disciples.

En 1899, G. Krüger proposa d'identifier cet Isaïe avec le moine du même nom qui, d'Égypte où il se trouvait encore en 431 (cf PO, t. 8, p. 28), s'en vint vivre en Palestine et mourut reclus dans un monastère près de Gaza le 11 août 491 (selon l'argumentation de P. Devos, *Analecta bollandiana*, t. 86, 1968, p. 350), sans avoir adhéré au concile de Chalcédoine (451). Lui aussi avait un disciple Pierre, d'origine égyptienne également, et partageant la même foi monophysite. D'autre part, une vie syriaque d'Isaïe de Gaza attribue à son héros de nombreux écrits intéressant l'ascèse et la vie monastique. La thèse de Krüger a été généralement accueillie avec faveur par la critique, malgré les protestations indignées du premier éditeur grec d'Isaïe, le moine jordanite Augustinos, en 1911. R. Draguet a récemment tenté de la ruiner à la base en récusant la valeur de la vie d'Isaïe de Gaza et en prétendant trouver, dans la nouvelle documentation mise au jour par lui, de quoi prouver que l'auteur de l'*Asceticon* était « un homme d'âge déjà mûr aux environs de l'an 400, voire même une vingtaine d'années avant 400 » (CSCO 293, p. 91*) et qu'il ne pourrait donc être confondu avec son homonyme de Gaza. Mais l'argumentation du savant professeur de Louvain ne semble pas avoir ébranlé les spécialistes comme A. Guillaumont et D. J. Chitty, pour qui le témoignage de la vie d'Isaïe garde tout son poids. La question de l'identification des deux Isaïe n'est donc pas résolue, et depuis la publication de l'*Asceticon* syriaque un nouveau problème se pose, celui de la pluralité d'auteurs ou de rédacteurs du *corpus* isaïen.

S. Vailhé, *Un mystique monophysite, le moine Isaïe*, dans *Échos d'Orient*, t. 9, 1906, p. 81-91. — L. Petit, *Isaïe*, DTC, t. 8, 1924, col. 79-81. — A. Guillaumont, *Une notice syriaque inédite sur la vie de l'abbé Isaïe*, dans *Analecta bollandiana*, t. 67, 1949, p. 350-360. — R. Draguet, *Introduction au problème isaïen*, CSCO 293, Louvain, 1968, p. 85*-126*. — Abbé Isaïe, *Recueil ascétique*, traduction française par les moines de Solesmes, coll. ronéot. Spiritualité orientale 7, Abbaye de Bellefontaine, 1970. Introduction, p. 3-10, résumant l'étude de L. Regnault, *Isaïe de Scété ou de Gaza? Notes critiques en marge d'une Introduction au problème isaïen*, RAM, t. 46, 1970, p. 33-44, où l'on trouvera toutes les autres références utiles, auxquelles il faut ajouter : D. J. Chitty, *Abba Isaiah*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 22, 1971, p. 47-72.

Il convient d'accorder une mention spéciale à une étude qui, malgré sa valeur, n'est pas signalée dans les bibliographies (sauf dans RHE, t. 35, 1939, p. 405*), celle de H. Keller, *L'abbé Isaïe-le-Jeune*, parue dans *Irénikon*, t. 16, 1939, p. 113-126. Elle n'est même pas citée par le recenseur qui, dans *Irénikon* (t. 36, 1963, p. 142), présente la nouvelle édition d'Augustinos, en rappelant seulement l'article de S. Vailhé de 1906. A l'encontre de ce dernier, H. Keller juge que certaines formules christologiques de l'*Asceticon* sont pour le moins équivoques et vont nettement dans le sens monophysite.

Dans le présent article, Draguet = R. Draguet, CSCO 293-294; *Recueil* = traduction de Solesmes. Les références à l'œuvre d'Isaïe sont ordinairement données de la manière suivante : après un premier chiffre arabe désignant le *logos* grec d'Augustinos (mis à part 30 qui manque dans Augustinos, la numérotation est la même dans *Recueil*) et son correspondant syriaque en chiffres romains selon la numérotation de R. Draguet, un second chiffre arabe indique le paragraphe (même numérotation dans Draguet et dans *Recueil*), et nous ajoutons la page d'Augustinos (Volos, 1962), chaque fois que le texte s'y trouve.

2. L'œuvre. — 1° Présentation. — Mis à part les innombrables fragments disséminés dans les collections d'*Apophtegmes*, l'œuvre d'Isaïe se présente en général sous la forme de *discours*, *logoi* ou *orationes*,

plus ou moins longs, dont la plupart n'ont guère d'unité interne ni de liens entre eux. Leur nombre et leur ordre varient à l'envi dans les différents manuscrits. On en compte ordinairement au moins quinze dans les recueils qui n'ont pas été mutilés, et parfois jusqu'à trente-deux. Certains ne se trouvent que dans la tradition grecque, d'autres seulement dans la tradition syriaque et dans un manuscrit grec, d'autres enfin sont propres à la version copte. Quant au contenu de chaque *logos*, il varie souvent d'un recueil à l'autre, les différences pouvant porter sur des phrases entières, sur des paragraphes, et même sur des pages en plus ou en moins. Telle pièce, ne constituant qu'un seul *logos* dans un manuscrit, en formera deux ou trois dans un autre. C'est dire que la plupart des *logoi* sont des compilations de morceaux disparates, des conglomérats de sentences et d'exhortations où il est difficile de reconnaître la matière primitive et d'évaluer à sa juste mesure l'évolution que lui ont fait subir rédacteurs, copistes et traducteurs. L'état de la tradition syriaque a conduit R. Draguet à y distinguer deux couches rédactionnelles principales, mais il faut reconnaître que leur délimitation n'est pas très nette.

Sur l'origine des parties les plus anciennes, quelques indications précieuses sont fournies par un manuscrit grec conservé à Moscou (Musée historique 320, 12e siècle), en tête du *logos* correspondant au premier de l'édition d'Augustinos.

Alors que tous les autres témoins donnent directement la parole à Isaïe, celui-là nous montre de façon suggestive Pierre s'adressant à ses propres disciples pour leur transmettre les traditions de son maître, pour lors défunt (Draguet, p. 109-110), et on voit clairement qu'il reproduit textuellement un écrit d'Isaïe (cf Draguet, p. 114). Ailleurs sont aussi mentionnés des écrits à lire et à observer, sans qu'on sache si c'est Isaïe ou Pierre qui s'adresse à ses disciples (5=xii, 48, p. 66; cf 9 = v, 34, p. 86). Certains de ces documents ont sûrement été écrits par Isaïe lui-même, puis recopiés par Pierre.

Selon certains témoins grecs ou syriaques, le *logos* 25 = vii (cf Draguet, p. 84) serait une lettre d'Isaïe à Pierre. Dans la version copte, un autre *logos* est présenté comme une lettre d'Isaïe à un hésychaste qui croyait entendre des voix d'anges (Draguet, p. 402; cf A. Guillaumont, *L'Asceticon copte de l'abbé Isaïe*, p. 72). On peut encore noter que le *logos* 16 commence comme une lettre : « Je te salue tout d'abord dans la crainte de Dieu... » (16 = xv, 1, p. 99). Il faut reconnaître avec R. Draguet que ces trois *logoi* sont certainement des assemblages de morceaux indépendants, et on peut imaginer par exemple que les passages d'allure épistolaire ont été ajoutés au *logos* 16 en seconde main de manière « à présenter comme une lettre ce qui n'est qu'une compilation » (Draguet, p. 275, n. 1). Mais on peut tout aussi bien supposer que ce *logos*, comme le 25e, s'est constitué à partir d'une lettre ou autour d'une lettre dont les différents fragments sont encore reconnaissables ici ou là (16=xv, 115, 117, 136). A l'origine, la lettre pouvait être indépendante des autres morceaux ou destinée à accompagner l'envoi d'un recueil d'avis et de conseils pratiques comme ceux qui figurent dans le *logos*.

On peut faire toutes sortes d'hypothèses pour expliquer l'origine de ces documents écrits. Isaïe semblerait s'adresser ainsi à des disciples dont il est séparé, soit par sa réclusion, ce qui conviendrait bien à Isaïe de Gaza, soit par suite de circonstances diverses. Mais le petit prologue du manuscrit de Moscou nous inclinerait plutôt à supposer, au moins à la toute première origine, une espèce de contrat. Selon la meilleure tradition du désert, Isaïe n'a pu accepter qu'à son corps défendant de recevoir et de garder des disciples auprès de lui. Il ne s'y résout qu'à une condition : l'observance du petit règlement proposé. Transcrit et conservé avec soin, ce règlement servira de témoin, les disciples ne pourront l'oublier ni se dérober à ses exigences (cf Draguet, p. 109-110).

Les *logoi* 8 et 26 (=xxv) se présentent sous une forme particulière. Ce sont des recueils de sentences, de paroles mémorables d'Isaïe, que Pierre a entendues et gardées précieusement. Il est précisé que deux de ces paroles ont été prononcées lors d'une visite de Pierre à son maître malade (26=xxv, 32, 37).

Dans la plupart des manuscrits grecs, les dits sont indépendants les uns des autres, précédés chacun d'un lemme d'introduction : « Mon Père a dit », « Il dit encore », « Comme je l'interrogeai, il me dit ». Parfois, la parole d'Isaïe n'est qu'une citation des Pères : « Il dit encore que nos Pères disaient... », « Il dit encore que l'abbé Sérapion interrogé par un vieillard... ». La tradition syriaque a laissé tomber beaucoup de ces notations, et il est possible que d'autres *logoi*, tels que nous les avons en un texte suivi, résultent du même procédé de suppression des lemmes qui distinguaient primitivement les éléments indépendants.

Le *logos* 21 = xiv nous fournit d'autres indications intéressantes, surtout si l'on se réfère à l'ancienne recension syriaque. On y surprend un frère posant une suite de questions auxquelles Isaïe répond (21 = xiv, 1, 2, 13). Le consultant a été identifié à Pierre, mais en fait celui-ci n'avait été que le rapporteur. Par ailleurs, ce même *logos* 21 contient de nombreuses admonitions au pluriel qui sont manifestement des morceaux primitivement distincts des réponses personnelles d'Isaïe au consultant du début (21 = xiv, 30, 48, 59, 63). Dans d'autres *logoi* on trouve pareillement des exhortations collectives entremêlées de paroles adressées à un individu. De telles anomalies sont sans doute imputables non à l'auteur lui-même mais à ceux qui ont recueilli ses dits et écrits. Dans la conservation et la transmission des paroles d'Isaïe, Pierre a certainement joué le rôle principal, mais il est impossible d'en déterminer exactement l'étendue. Il est probable que, de son vivant, Isaïe n'avait fait que remplir ses devoirs de père et directeur spirituel, oralement et par lettres, sans jamais songer à faire œuvre d'écrivain. Tout le côté littéraire de l'*Asceticon* serait à attribuer à Pierre et peut-être à l'un ou l'autre des disciples de celui-ci. Même les parties que R. Draguet rattache à une seconde couche rédactionnelle pourraient émaner de Pierre et de son entourage, du moins rien ne semble exclure absolument cette hypothèse.

En tout cas, si on s'accordait avec R. Draguet pour reconnaître l'impossibilité d'attribuer l'ensemble de l'*Asceticon* à Isaïe et à Pierre, on ne voit pas pourquoi on ne leur attribuerait pas la seconde couche plutôt que la première, étant donné que les plus anciens témoins syriaques et grecs de la recension archaïque (*Sa* et *Ga* de l'édition Draguet) ne mentionnent ni Isaïe ni Pierre, mais attribuent les fragments qu'ils donnent soit aux « Pères égyptiens », soit à l'abbé Moïse, à Macaire ou à Ammonas (cf D. J. Chitty, dans *Journal of theological Studies*, t. 22, 1971, p. 49-50, 52, 68-69).

2° Éditions et traductions. — 1) *Éditions.* — Le texte grec d'Isaïe a été édité pour la première fois en 1911 à Jérusalem par Augustinos et réimprimé sans changement par S. Schoinas à Volos en 1962, mais la majeure partie de l'œuvre ayant été insérée par Paul Evergetinos dans sa célèbre Συναγωγὴ... τῶν πατέρων,

on peut dire que l'Isaïe grec avait été publié déjà dans les éditions de ce recueil (Venise, 1783; Constantinople, 1861; Athènes, 1900 et 1901). Un fragment trouvé sur un papyrus du début du 6e siècle a été publié par E. R. Hardy dans l'*Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves*, t. 7, New York, 1944, p. 127-140. S. Mercati a édité des fragments du *logos* 21 dans *Aegyptus*, 1953, p. 464-473.

En attendant la parution de l'édition critique préparée à Göttingen sous la direction de H. Dörries, on trouvera de nombreux fragments grecs inédits publiés par R. Draguet en marge de sa version française de l'*Asceticon* syriaque. R. Draguet fournit également des renseignements abondants et intéressants sur la tradition manuscrite grecque dans son Introduction au texte (CSCO 289, p. 39*-58*) et dans son Introduction à la version (CSCO 293, p. 11*-12*, 14*-20* et *passim*), ainsi que dans les notes de la version. La traduction française de Solesmes mentionnée ci-dessus a été faite sur un texte grec inédit établi à partir du manuscrit Coislin 123 (cf *Recueil*, Introduction, p. 39).

2) *Traductions.* — a) *Syriaques* : R. Draguet, *Les cinq recensions de l'Asceticon syriaque d'abba Isaïe*, CSCO 289-290 et 293-294, Louvain, 1968. Cette tradition syriaque est de beaucoup la plus riche et la plus intéressante par le nombre et l'ancienneté de ses témoins, elle nous fait connaître un état archaïque de l'*Asceticon*, très différent de la version commune.

b) *Copte* : A. Guillaumont, *La recension copte de l'Asceticon de l'abbé Isaïe*, dans *Coptic Studies in honor of W. E. Crum*, Boston, 1950, p. 49-60; *L'Asceticon copte de l'abbé Isaïe. Fragments sahidiques édités et traduits* (Publications de l'Institut français d'archéologie orientale. Bibliothèque d'études coptes 5), Le Caire, 1956. — R. Draguet, CSCO 289, p. 58*-61*. — D'autres fragments coptes non identifiés avaient été publiés par L.-Th. Lefort, dans *Le Muséon*, t. 58, 1945, p. 108-114, 118-120.

c) *Arabes* : G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 1, coll. Studi e Testi 118, Città del Vaticano, 1944, p. 402-403. — J.-M. Sauget, *Les fragments de l'Asceticon de l'abbé Isaïe du Vatican arabe 71*, dans *Oriens christianus*, t. 48, 1964, p. 235-259; *La double recension arabe des Préceptes aux novices de l'abbé Isaïe de Scété*, dans *Mélanges E. Tisserant*, t. 3, coll. Studi e Testi 233, Città del Vaticano, 1964, p. 299-336. — R. Draguet, CSCO 289, p. 65*-67*.

d) *Arménienne* : Il est étonnant que R. Draguet ait laissé de côté la tradition arménienne qui lui eût fourni sans doute des parallèles intéressants, à en juger seulement par les extraits d'Isaïe insérés dans les *Vies des Pères*, t. 2, Venise, 1855, p. 507-533 et 571-572.

La première section (p. 507-522) donne sous le nom de Sérapion de Thmuis la traduction des *logoi* 2-3-4 faite sur un texte grec plus proche de *Sa* (recension syriaque ancienne) que *Ga* (recension grecque ancienne). Puis viennent les *logoi* 16-15 presque entiers (p. 522-527), 24 et 27 selon un texte très différent des autres recensions (p. 527-532), 7 (= *De virtutibus*) sous le nom de Moïse et traduisant un texte très proche de *Sab* (p. 532-533; cf Draguet, p. 218). Les débuts des *logoi* 2 et 28 donnés p. 571-572 se retrouvent tels quels dans les discours du catholicos Jean Mandakouni (2e éd., Venise, 1860, p. 188-189; cf DS, t. 1, col. 968) à la suite d'extraits des *logoi* 16 et 7 avec lesquels ils forment le discours 25 (cf B. Outtier, *Un Patericon arménien*, dans *Le Muséon*, t. 84, 1971).

e) *Géorgienne* : G. Garitte a relevé des extraits des *logoi* 3, 4, 7, 23 et 27 dans des manuscrits du Sinaï (cf DS, t. 6, col. 249).

f) *Éthiopienne* : cf V. Arras, *Collectio monastica*, CSCO 239, Louvain, 1963, Index p. 195. — R. Draguet, CSCO 289, p. 64*.

g) *Latines* : Version de P.-F. Zino éditée à Venise en 1558 et en 1574, passée dans la *Bibliotheca Patrum* de Marguerin de la Bigne et dans celle de Galland, puis reproduite dans PG 40, 1105-1206. Quelques fragments d'une ancienne version latine sont conservés dans le manuscrit Darmstadt 1943 (cf Draguet, CSCO 289, p. 61*). La traduction latine des *Préceptes aux novices* édités par L. Holstenius (PL 103, 427-434; cf PG 40, 1072-1074) a été faite sur l'arabe, selon l'avis de J.-M. Sauget, *Double recension...*, p. 302.

h) *Russe* : dans la *Philocalie* russe *(Dobrotolubije)*, t. 1, p. 277-466 (tirage à part, Moscou, 1905).

3. **La doctrine.** — Étroitement liée et apparentée à la littérature apophtegmatique, l'œuvre d'Isaïe est intéressante d'abord en ce qu'elle nous apporte un écho fidèle de l'enseignement des grands moines d'Égypte. J.-C. Guy a bien montré comment les Apophtegmes se rattachent originairement à la formation des candidats à la vie anachorétique par leurs anciens (dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 74-75). Mais on trouve chez Isaïe un dessein didactique plus manifeste, un souci avoué de pédagogie et de formation vis-à-vis du groupe de ses disciples, comme le soulignent certains titres ajoutés en tête de quelques *logoi* : « Du statut des novices » (*Recueil*, p. 49), « Préceptes à ceux qui se retirent du monde », « Aux frères qui viennent pour être instruits et devenir des solitaires » (Draguet, p. 15), « Sur l'état des frères qui débutent dans la crainte de Dieu » (p. 118), « Sur le règlement des frères débutants » (p. 124).

D'autre part, il est certain qu'Isaïe entend enseigner ce qu'il a reçu de ses Pères, « ce qu'il a entendu et vu chez les seniors » (30=VI, 1), et transmettre à ses disciples les traditions héritées des vieillards de Scété qui l'ont formé à la vie monastique. Quelques *logoi* sont attribués par certains manuscrits à Jean le Solitaire (Draguet, p. 223), à l'abbé Ammonas, à l'abbé Moïse (p. 124, 223, 275), ou simplement intitulés « Enseignements des Pères » (p. 222), « Doctrines saintes des Pères égyptiens et fidèles de Dieu » (p. 249). C'est bien l' « enseignement des Pères » (p. 275) qui nous est ainsi présenté, et à la façon concrète et vivante des *Apophtegmes*, mais sous une forme un peu synthétique et souvent avec des précisions de détail qui enrichissent singulièrement notre connaissance des milieux semi-anachorétiques égyptiens. En particulier, les recueils pratiques que sont les *logoi* 1, 3, 4, 5 et 9 nous permettent de suivre le solitaire dans les diverses circonstances de sa vie quotidienne (cf *Recueil*, Introduction, p. 21-25).

A travers les recommandations variées d'Isaïe, on aperçoit toujours comme en filigrane le motif qui les inspire et la préoccupation essentielle du moine au désert : comment trouver et garder continuellement l'*hésychia*, la bienheureuse quiétude indispensable à l'intimité avec Dieu? Lutte contre les pensées, lecture et méditation des Écritures, travail manuel et austérités, toutes les observances et occupations prescrites sont réglées et mesurées de façon à assurer au solitaire les conditions les plus favorables à la vraie liberté spirituelle.

Telle est aussi la raison d'être des avis minutieux concernant les relations avec les frères ou les séculiers quels qu'ils soient, reçus dans la cellule, visités en ville ou rencontrés en voyage (cf *Recueil*, Introduction, p. 25-26). Et parmi toutes ces recommandations revient souvent le leitmotiv : « afin qu'habite en toi la crainte de Dieu » (3 = x, 3, p. 42), « afin de ne pas éloigner de toi la crainte de Dieu » (9 = v, 10, p. 84), « dans la crainte de Dieu » (1 = viii, 4, 10, 15, p. 37-38; 3 = x, 29, 40, 60, p. 44, 46; 4 = xi, 45), « en gens que Dieu regarde » (1 = viii, 20, p. 38), « tiens que Dieu te regarde en tout ce que tu fais » (15 = xi, 84, p. 97), « que donc ta pensée regarde Dieu afin qu'il te garde » (16 = xv, 21, p. 101). Cf *Recueil*, p. 26 svv, dont nous reprenons les développements ici et dans la suite.

L'ascèse rigoureuse prêchée par Isaïe requiert une vigilance continuelle et un souci constant d'éviter non seulement les moindres fautes (30=vi, 5B; 15=xi, 94, p. 98), mais toute distraction et toute dissipation (9=v, 26; 6=xiii, 10; 16=xv, 57, p. 104). D'où la nécessité aussi d'un sérieux et fréquent examen de conscience (4=xi, 8, p. 48; 16=xv, 38, p. 102).

La manifestation franche et totale des pensées aux Pères aidera beaucoup cet effort de connaissance et de réforme de soi-même (9 = v, 11, p. 84; 1 = viii, 27, p. 38; 4 = xi, 3, 39, 63, p. 48 et 53; 5 = xii, 30-33, p. 64; 16 = xv, 76, p. 104), et c'est ainsi que le jeune moine à l'école des vieillards apprendra à agir toujours « avec science » (23 = xxiii, 7, p. 143), selon une formule fréquemment employée par Isaïe, par exemple à propos de l'austérité (23 = xxiii, 2, p. 141), des labeurs corporels (16 = xv, 52, p. 103) ou de l'office (4 = xi, 45, p. 51), de la veille (16 = xv, 60, p. 104) ou du sommeil (16 = xv, 62, p. 104), du silence (16 = xv, 71, p. 104) ou de la méditation des paroles de Dieu (6 = xiii, 4, p. 69), de la componction (26 = xxv, 13, p. 168), du combat spirituel (28 = xiii, 8d) et de la prière (26 = xxv, 2, 43, p. 167; 17 = xxvi, 7, p. 115). « Bienheureux ceux dont les travaux ont été faits avec science » (17 = xxvi, 3, p. 114), « celui qui s'est livré à Dieu avec science » (17 = xxvi, 7, p. 115).

La possession de ce charisme de « discernement » qui permet au moine de se conduire toujours « selon Dieu » (16=xv, 55, Draguet, p. 295) est conçue par Isaïe comme l'aboutissement de toute la « culture » spirituelle (16=xv, 114), mais elle requiert surtout humilité et prière continuelle. L'humilité, vertu première et fondamentale (9=v, 15, p. 84; 3=x, 1, p. 42; 16=xv, 12, 31, p. 101), est nommée assez souvent mais plus fréquemment désignée par ses effets et manifestations, dont la plus remarquable est sans conteste la « non-estime de soi ». Si l'abbé Isaïe n'est pas l'inventeur du mot extraordinaire, ἀψήφιστον, qui exprime cette disposition, il a dû jouer un rôle décisif dans sa diffusion, puisque c'est dans un apophtegme de l'abbé Sisoès transmis par lui que nous le découvrons (30=vi, 6AB), avant de le lire dans ses propres exhortations (12=xviii, 10, p. 91; 26=xxv, 18).

Il emploie aussi souvent une autre formule équivalente plus fréquente dans les apophtegmes : μὴ μετρεῖν ἑαυτόν, ne pas se mesurer, c'est-à-dire ne pas se donner de mesure, de valeur, ne s'estimer en rien (7 = xiii, 17, p. 71), ne pas se croire à la hauteur (9 = v, 9, 23, p. 84), ne pas se grandir soi-même (16 = xv, 44, p. 103), pour que le cœur reste exempt de trouble (3 = x, 2, p. 42) et pour couper à la racine toute malveillance vis-à-vis du prochain (6 = xiii, 9, p. 69), tout mépris (9 = v, 13, p. 84), jugement et critique (1 = viii, 22, p. 38; 15 = xi, 93, p. 98), toute « dispute, jalousie, contestation, hauteur de cœur ou blâme ou murmure » (5 = xii, 48, p. 67), tout désir d'enseigner et de corriger autrui *(passim)*.

L'œuvre de l'humilité par excellence, c'est le retranchement de la volonté propre (1=viii, 33, p. 39; 20=iv, 3, p. 123; 26=xxv, 11, p. 168), condition indispensable pour être écouté de Dieu (4=xi, 76, p. 55) et pour être pacifique avec tous les hommes (8=xxv, 53, p. 76), signe manifeste qu'on s'est dépouillé de toute suffisance, qu'on n'a plus de confiance en soi ni dans les œuvres qu'on accomplit, comme l'abbé Agathon dont Isaïe rapporte les dernières paroles si suggestives (30=vi, 5C), qu'on ne se fie pas à sa propre justice (1=viii, 33, p. 39), ni à son ascèse (4=xi, 31, p. 50), ni à ses actions (23=xxiii, 11b, p. 144). Dans le combat spirituel, il ne faut pas mettre sa confiance en ses propres forces (4=xi, 73, p. 54; 16=xv, 89, p. 105), « mais jette-toi et demande à Dieu de tout ton cœur et dis : « Je ne puis rien faire », et lui t'assistera rapidement » (4=xi, 71, p. 54).

L'humilité se traduira surtout dans ce recours continuel au Seigneur, qu'Isaïe exprime souvent comme Poemen (Alph. Poemen 36 et 146 : PG 65, 332 et 357) par le terme concret emprunté au psalmiste : « se jeter sur le Seigneur » (4 = xi, 30, p. 50), « se jeter devant Dieu toujours » (21 = xiv, 13, p. 125; 16 = xv, 83, p. 105). Contre les démons, l'arme la plus puissante et toujours efficace, c'est « de se jeter sur le Christ » (16 = xv, 43, p. 103). Il n'y a pas à leur répliquer, mais simplement à « s'en remettre à Dieu de tout son cœur » (16 = xv, 102, p. 106). « L'homme a besoin d'une grande humilité et de se jeter devant la bonté de Dieu, pour connaître les voleurs qui sont cachés en lui et les fuir » (26 = xxv, 23).

Isaïe ne se lasse pas de recommander sous une forme ou sous une autre cette attitude foncière : « Que l'homme prie Dieu sans cesse, et qu'il se jette devant Dieu toujours, et qu'en son cœur il dise ses maladies et qu'il s'estime pécheur, et qu'il ne juge personne, et que sa pensée se taise » (7 = xiii, 15, p. 70-71).

Bien que la plupart de ces recommandations soient l'enseignement commun des Pères du désert, elles se présentent cependant chez Isaïe sous une forme originale et avec un accent personnel qui révèlent un fidèle disciple devenu à son tour maître éminent de spiritualité : « ce sage entre les sages, dit à juste titre R. Draguet (p. 127*), par la netteté et la profondeur de sa vision chrétienne du monde et par sa connaissance du cœur de l'homme ». On admire spécialement la discrétion qui règle les prescriptions les plus minutieuses, l'exquise délicatesse de certaines recommandations, l'alliance étroite du surnaturel et de l'humain, l'équilibre constant du corporel et du spirituel, un sens remarquable des exigences respectives de la solitude et de la vie communautaire. Ce n'est certes pas à Isaïe qu'on pourrait adresser le reproche fait parfois aux anciens moines de sécheresse, de dureté de cœur et d'inhumanité, car aucune disposition n'est condamnée plus sévèrement par lui que l'insensibilité vis-à-vis d'autrui, l'indifférence à l'endroit de ses souffrances et de ses difficultés (5=xii, 12, p. 62; cf 16=xv, 56, 100, p. 104, 106; 26=xxv, 28, p. 170; 18=xxvi, 12, p. 118) : « Que chacun fasse venir sa volonté après celle de son frère, selon sa force, et qu'il mette son frère en repos dans la joie » (5=xii, 23, p. 63).

Plus précieux encore que toutes ces recommandations pratiques, sont les principes qui les accompagnent, contenus surtout dans les *logoi* 2=ix et 21=xiv, où Isaïe expose les fondements et le but de l'ascèse chrétienne envisagée comme un retour de l'homme à sa santé première, à l'imitation et avec le secours du Christ Jésus. R. Draguet a bien montré que 2=ix et 3=x « formaient à l'origine un tout dans lequel la

partie théorique servait d'introduction à la partie pratique » (p. 24*). Dans certains manuscrits grecs, 2=IX est même placé en tête de tout le recueil comme exposé général et fondamental. En son propre corps indemne de toute contagion du péché, le Christ a restauré la nature première de l'homme et ouvert la voie du salut en nous montrant comment retrouver la santé par la pénitence, l'obéissance aux commandements, le retranchement des volontés de la chair et des passions mauvaises, et surtout par l'humilité.

« Mais qu'est-ce que la pénitence et qu'est-ce que fuir le péché? », demande un frère à l'abbé Isaïe. Cette question introduit le *logos* 21=XIV, où l'on peut voir comme un complément de l'exposé théorique du *logos* 2=IX accentuant la perspective christologique et explicitant les exigences du renoncement au monde pour quiconque veut devenir un vrai disciple du Christ.

Aucun compromis n'est possible, car « de même qu'il est impossible de regarder d'un œil le ciel et de l'autre la terre, de même l'esprit ne peut pas non plus prendre soin des choses de Dieu et des choses du monde » (15 = XI, 81, 82, p. 97). Et Isaïe a conscience de n'être que le porte-parole de l'Évangile et des apôtres : « Ce que je dis ne vient pas de moi, mais de l'apôtre Jean qui dit : « N'aimez ni le monde ni rien de ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui » (21 = XIV, 15, p. 125-126).

Perdre son âme pour le Seigneur, c'est retrancher toutes les volontés de la chair : voilà la croix que le Christ demande de porter à sa suite et sur laquelle il nous faut monter sans en descendre jamais (21=XIV, 24-27, p. 127-128). Ce thème de la montée sur la croix, qui semble être une trouvaille d'Isaïe, car on ne le trouve nulle part avant lui, est rattaché à l'enseignement de saint Paul sur le baptême qui nous identifie au Christ crucifié (16=XV, 125-129, p. 109; 21=XIV, 45-48, p. 130-131). Toute l'ascèse aboutit à un affranchissement des passions qui, chez Isaïe, n'a rien de stoïcien, car ce n'est que l'épanouissement plénier de la vie de l'Esprit en celui qui aime le Seigneur Jésus « d'un amour entier » (21=XIV, 21-23, p. 127; 21=XIV, 53-58, p. 131-132).

La seconde couche rédactionnelle, dans la mesure où on peut la dissocier de la première dans la tradition syriaque, se présente avec une physionomie assez différente, et R. Draguet a eu beau jeu d'accuser le contraste. Mais les différences portent principalement sur la forme, car, pour ce qui est de la doctrine, la plupart des thèmes développés dans la seconde couche existent déjà dans la recension ancienne, au moins à l'état d'ébauche, si bien que, dans l'ensemble, la parénèse de cette seconde couche se situe bien dans la ligne de la doctrine précédemment exposée. La recherche de l'*hésychia* y reste constamment sous-jacente, avec une insistance plus marquée sur le discernement qu'elle suppose et la *theoria* à laquelle elle mène. Le dégagement de la matière, du poids du monde, des pensées et des passions, permet à l'âme purifiée et libérée d'accéder dès ici-bas « à un état de repos, repos du Fils de Dieu ou du Paraclet, que les textes qualifient d'impassibilité, d'immortalité et d'incorruptibilité » (Draguet, p. 38*). Mais ce repos « sabbatique » et pascal exige au préalable l'imitation fidèle du Seigneur Jésus dans sa vie, sa passion et sa mort. Le thème de la montée sur la croix est fréquemment et abondamment développé dans la seconde couche; la place centrale du Christ y est plus marquée encore, avec des titres accentuant l'intimité et la familiarité : « Notre bien-aimé Seigneur Jésus » (21=XIV, 16, 27, 32, p. 126, 128, 129; 26=XXV, 8, 14, p. 168-169) est « le vrai Roi », « le grand et saint Roi » (25=VII, 11, p. 154; 28=XXII, 36), « le fiancé » ou « l'époux » de l'âme (25=VII, 22-26, p. 162-165). Non seulement l'âme purifiée entre dans son repos, mais lui-même « prend son repos en cette âme parce qu'elle est devenue sienne » (25=VII, 11, p. 154), « selon la parole : Celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul Esprit, et il lui enseigne comment le prier, elle l'adore sans cesse et lui est unie, et il demeure en elle, la conduisant et lui donnant constamment le repos, lui révélant ses honneurs et ses grâces ineffables » (25=VII, 3, p. 149).

I. Hausherr, *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 237-245, ou dans OCA 183, 1969, p. 223-231. — A la fin de son article d'*Irénikon* mentionné ci-dessus, où il donnait déjà un bon aperçu de la doctrine d'Isaïe, H. Keller en annonçait un autre qui présenterait « un exposé synthétique de son enseignement sur la vie spirituelle », mais ce deuxième article n'a jamais paru.

4. Sources et influence. — 1° SOURCES. — 1) *L'Écriture.* — Dans l'ensemble de l'œuvre d'Isaïe, l'Écriture est fréquemment citée et elle constitue la source fondamentale. L'*Index des citations et allusions bibliques* de l'*Asceticon* syriaque donne plus de 2300 références. Mais il faut reconnaître avec R. Draguet (p. 35*-36*) que l'Écriture est beaucoup moins utilisée dans les textes qui appartiennent à la première couche rédactionnelle. Cela tient sans doute en grande partie au caractère de ces textes qui relèvent plutôt du genre apophtegmatique, et l'on sait que, si les Pères du désert recommandent souvent la fréquentation des Écritures, ils les citent rarement dans leurs apophtegmes (cf DS, t. 4, col. 161). Comme ses maîtres du désert (*ibidem*, col. 162), Isaïe réprouve les orgueilleux qui se livreraient à de vaines recherches et à des spéculations stériles, et qui, au lieu de pleurer leurs péchés, scruteraient sans retenue les paroles divines et les interpréteraient à leur façon (4=XI, 65, p. 53; 6=XIII, 1, p. 68). Cela ne contredit nullement l'usage copieux qui est fait de l'Écriture dans les discours faisant partie de la seconde couche avec prédominance des interprétations allégoriques. Le *logos* 21=XIV, qui appartient dans sa majeure partie à la première couche, cite et commente de nombreux textes bibliques, recourant même parfois à l'allégorie (vg 21=XIV, 61, Draguet, p. 273).

2) *Les Pères.* — En dehors des écrivains sacrés, Isaïe ne cite explicitement que les moines d'Égypte qui ont été ses maîtres à Scété.

Dans le *logos* 30 = VI, il en nomme une douzaine dont il rapporte des faits ou des paroles remarquables. Ailleurs, il cite quelques mots de l'abbé Sérapion (26 = XXV, 42, p. 171) et rappelle une attitude et une sentence de l'abbé Nistheros (8 = XXV, 64b, p. 79). Quatre fois enfin, il cite « les Pères » ou « les seniors » de façon anonyme (cf Draguet, p. 89*), et de ces quatre citations une seule (26 = XXV, 22, p. 169) est connue : contenue dans le *Practicos* d'Évagre, elle y est également attribuée à « nos pères » (PG 40, 1229d). Isaïe semble bien l'avoir lue dans Évagre. Il ne serait donc pas « dans la même position qu'Évagre † 399 vis-à-vis de la grande tradition égyptienne » (Draguet, p. 89), mais se situerait plutôt dans la génération suivante.

L'influence évagrienne est en effet indéniable dans l'ensemble du *corpus* isaïen. Augustinos ne renvoyait que deux fois à Évagre (p. 43 et 52). A. Guillaumont dans son édition de l'*Asceticon* copte a noté une dizaine de parallèles évagriens (p. 46, 49, 52-53, 60, 64-65, 76, 77, 90, 96). R. Draguet, à son tour, n'a pas manqué de reconnaître le « parallèle étroit de certains morceaux avec Évagre » (p. 78*, n. 4; cf p. 203, 238, 241, 297, 302, 341), mais après avoir considéré quelque temps Isaïe comme un « disciple d'Évagre » (*Les Apophtegmes des moines d'Égypte*, dans *Bulletin de la classe des lettres de l'Académie de Belgique*, t. 47, 1961, p. 144), l'éditeur de l'*Asceticon* syriaque semble vouloir réduire au maximum l'influence évagrienne, même dans la seconde couche (Draguet, p. 38*, 82*-83*, 89*), en particulier dans l'*Antirrhétique* (p. 329-351) où pourtant elle est manifeste dans la plupart des titres. Il est d'ailleurs significatif que, chez les syriens, Évagre et Isaïe aient été presque toujours associés dans une même admiration, comme leurs œuvres l'étaient dans les mêmes manuscrits. C'est ainsi que les six manuscrits les plus anciens du *corpus* isaïen contiennent trois « *logoi* » évagriens (cf CSCO 289, p. 28*-30*).

Un phénomène semblable s'est produit pour trois homélies du pseudo-Macaire qui se sont glissées dans l'*Asceticon* d'Isaïe, deux dans le syriaque (I et III) et une dans le grec (*logos* 19).

R. Draguet a décelé en outre dans plusieurs *logoi* un certain nombre de traits macariens (cf *Index*, p. 474), sans pouvoir toutefois y reconnaître une influence directe de Macaire ni aucune contamination de ses erreurs messaliennes. Mais cet auteur, qu'on accepte ou non la thèse de H. Dörries l'identifiant à Siméon de Mésopotamie, reste entouré de tant de mystère qu'il est impossible de résoudre pour le moment le problème de ses relations avec Isaïe.

R. Draguet a relevé aussi dans les notes de son édition plusieurs détails qu'on retrouve dans l'*Histoire lausiaque* et dans les *Vies* ou *Règles* pachômiennes (cf *Index*, p. 474 et 477). De son côté, D. J. Chitty avait signalé des rapprochements à faire avec les lettres de saint Antoine (*The Desert a City*, Oxford, 1966, p. 75). Isaïe aurait ainsi hérité de l'ensemble de la tradition monastique égyptienne, semi-anachorétique et cénobitique.

2° Influence. — Il n'est pas facile d'évaluer exactement le rôle exercé par l'*Asceticon* d'Isaïe dans la tradition monastique et spirituelle, car il se confond en grande partie avec l'influence considérable qu'ont eue les *Apophthegmata Patrum*. De son vivant, Isaïe a contribué à la diffusion des paroles et des enseignements de ses maîtres de Scété, et en retour, après sa mort, ses propres paroles ont été largement accueillies dans les collections d'apophtegmes (cf J.-C. Guy, *Recherches sur la tradition grecque des Apophthegmata Patrum*, Subsidia hagiographica 36, Bruxelles, 1962, p. 183-184). Comme l'a montré R. Draguet (p. 13*-16*), ce sont des manuscrits d'apophtegmes qui ont gardé le plus fidèlement dans leur teneur primitive les dits d'Isaïe.

Dès le 6e siècle, l'*Asceticon* d'Isaïe est en grande faveur dans la région de Gaza, au monastère de l'abbé Séridos. Le saint reclus Barsanuphe est profondément imprégné de son esprit, et son compagnon Jean le Prophète le cite volontiers pour appuyer et illustrer son enseignement, spécialement dans sa correspondance avec son disciple Dorothée (cf F. Neyt, *Les lettres à Dorothée dans la correspondance de Barsanuphe et de Jean de Gaza*, thèse, Louvain, 1969, 3e partie, Sources, ch. 1 Les documents isaïens, p. 344-393).

Il faut noter cependant que Jean ne nomme jamais Isaïe. Quand il est nommé (« Lettres de Barsanuphe et de Jean », Volos, 1960, n. 240, p. 149; n. 311, p. 175; n. 528, p. 253), c'est toujours par le correspondant, et au n. 311, il s'agit de Dorothée. Jean introduit ordinairement ses citations isaïennes par le lemme : « Les Pères ont dit... ».

Dorothée s'inspire souvent, lui aussi, des enseignements d'Isaïe (cf SC 92, 1963, *Index*, p. 541), mais sans jamais le nommer. Serait-ce en raison de l'appartenance vraie ou supposée de l'auteur à une secte hétérodoxe? Un autre higoumène célèbre de Palestine, contemporain et ami de Dorothée, Zosime, cite trois fois l'*Asceticon*, une fois sous le nom d'Ammonas et deux fois sous celui de Moïse (éd. Augustinos, Jérusalem, 1913, p. 6, 13, 19).

Comme témoins du renom d'Isaïe parmi les byzantins, I. Hausherr a énuméré saint Théodore Studite, saint Jean Damascène, Antoine Mélissa, Nicéphore, Jean d'Antioche, Grégoire le sinaïte (*Mélanges Cavallera*, p. 237-238, ou OCA 183, p. 223-224). On en trouverait beaucoup plus encore chez les syriens à toutes les époques. Dès le 6e siècle, Isaïe est cité dans les *Règles* d'Abraham de Kaskar († 588; cf DS, t. 1, col. 110, et A. Vööbus, *Syriac and arabic Documents*, Stockholm, 1960, p. 155). Au siècle suivant, il est cité par Isaac de Ninive (*De perfectione religiosa*, éd. Bedjan, Paris, 1909, p. 112), par Siméon de Taybuthé et par Dadisho Qatraya (éd. A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, t. 7, Cambridge, 1934, Index p. 199 : Abbot Isaiah est le plus souvent nommé). Dadisho a même fait un commentaire de l'abbé Isaïe, dont R. Draguet prépare l'édition dans le CSCO avec un supplément donnant des fragments d'un autre commentaire anonyme (CSCO 289, p. 37*-38*).

De ce commentaire anonyme « d'un disciple de Mar Isaac », A. Baumstark (*Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 223) a signalé plusieurs manuscrits qui semblent ignorés de R. Draguet et auxquels il faut ajouter le Paris. syr. 195. Il en existe aussi une version arabe dans les manuscrits Cambridge Dd. 15, 2, et Paris. syr. 239 (cf G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 1, p. 403). Le fragment publié par F. Graffin comme *Un inédit de l'abbé Isaïe* (OCP, t. 29, 1963, p. 449-454) n'est qu'un extrait du même commentaire.

On pourrait nommer encore bien des auteurs orientaux qui citent Isaïe, comme Thomas de Marga (9e siècle) dans *The Book of Governors* (éd. E. A. W. Budge, t. 2, Londres, 1893, Index, p. 708), et beaucoup d'autres qui s'en inspirent sans le citer, par exemple Jean Climaque (cf DS, art. Jean Climaque) et Grégoire de Chypre (cf I. Hausherr, OCA 110, 1940, p. 24) au 7e siècle, Jean de Daljatha au 8e (cf I. Hausherr, OCP, t. 6, 1940, p. 221). Nous savons d'ailleurs que l'*Asceticon* d'Isaïe était de ces livres « que les vieillards lisent d'un bout à l'autre » et qu'on fait souvent apprendre par cœur aux jeunes moines (cf I. Hausherr, dans *Mélanges Cavallera*, p. 238, ou dans OCA 183, p. 224). On le lisait aussi volontiers dans les réfectoires monastiques, comme en témoigne une note marginale du Paris. gr. 915 (cf RAM, t. 42, 1966, p. 183).

Isaïe n'est pas absent des chaînes exégétiques (cf R. Devreesse, DBS, t. 1, 1928, col. 1171, 1189, 1224), mais il occupe surtout une place considérable dans les florilèges ascétiques. Ses *Orationes* « constituent une des sources principales auxquelles les auteurs de centons sont venus puiser avec prédilection » (RAM, t. 40, 1964, p. 312). Comme l'a noté J. Kirchmeyer à la suite de H. Keller, le *Logos diakritikos* (PG 28, 1409-1420) « pseudo-athanasien n'est qu'un *ramas*

d'Isaïe » (RAM, t. 40, 1964, p. 312; cf *Irénikon*, t. 16, 1939, p. 118, n. 1). Les manuscrits grecs ou autres recèlent certainement encore nombre de pièces isaïennes sous le voile de l'anonymat ou sous d'autres noms, comme cette « *Diataxis* de saint Étienne à tous les moines » que J. Darrouzès a identifiée comme étant le *logos* 3 d'Isaïe (DS, t. 4, col. 1525).

En Occident, Isaïe ne fut longtemps connu que par les recueils d'apophtegmes. Son influence s'exerça de façon notable seulement à partir du 16e siècle, grâce à la traduction latine de Zino. Comme Dorothée de Gaza, il était l'un des auteurs recommandés spécialement aux maîtres des novices de la compagnie de Jésus (cf *Institutum Societatis Jesu*, t. 3, Florence, 1893, p. 121; cf DS, t. 3, col. 833). Les éditions parues récemment ou à paraître devraient contribuer à lui restituer la place de choix qu'il a eue et qu'il mérite de garder dans la tradition spirituelle.

Voir dans le DS les références suivantes : t. 1, col. 740, apatheia; 972 et 974, ascèse; t. 3, col. 2, Dadisho commentateur d'Isaïe; t. 4, col. 166, combat spirituel; 242, Écriture sainte; 701, enfance spirituelle; 1722, Euthyme l'hagiorite, traducteur d'Isaïe; 1806, l'examen de conscience.

Lucien Regnault.

ISCA (Arnold), frère mineur de l'Observance, † 1619. — Arnold ab Isca (ou ab Ysscha) est né à Overijsche (près de Bruxelles) vers 1549. Il fit ses études à Louvain (« simul cum Jacobo Buyck, pastore Amsterdamo, Lovanii sacris studiis vacavimus », *Vijf Sermoenen*, f. 2) et il entra chez les frères mineurs de la ville en 1569. Prédicateur et controversiste renommé en Hollande, et surtout à Amsterdam, d'où les calvinistes le chassèrent en 1578, il fut, plus tard, emprisonné, puis banni de Hollande. Il fut pendant vingt ans gardien du couvent de Louvain et en 1613 provincial de Germanie inférieure. Pendant son provincialat, il installa les franciscains à Venlo, les clarisses à Ruremonde et les annonciades à Maestricht. Isca, connu sous le nom de *Pater Aert*, mourut à Coblence le 15 mars 1619.

Il publia à Anvers en 1593 *Vijf Sermoenen... hoe men salich in onsen heer Jesum Christum gelooven sal* (Cinq sermons.., comment on peut croire en notre Seigneur). Son ouvrage le plus connu, *De seven ghetijden van O. L.Vrouw* (Les sept heures de la Vierge), eut de nombreuses éditions (plus de 40 en flamand, depuis celle de Louvain en 1600 jusqu'à celle de Malines en 1950).

A. Sanderus, *Chorographia sacra brabantiae*, t. 3, La Haye, 1727, p. 150-151. — *Biographie nationale* (belge), t. 1, Bruxelles, 1866, col. 467-468. — S. Dirks, *Histoire littéraire... des Frères mineurs*, Anvers, 1885, p. 128-129. — G. Hesse, *Pater Arnoldus ab Ischa*, dans *Bijdragen voor de Geschiedenis van het Bisdom van Haarlem*, t. 32, 1909, p. 321-414. — DHGE, t. 4, 1930, col. 566 : Arnold d'Isque. — D. Van Heel, *De vijf Sermoenen van Pater Arnoldus ab Ischa*, dans *Neerlandia seraphica*, t. 10, 1936, p. 301-302. — B. De Troeyer, *Bio-bibliographia franciscana neerlandica saeculi* XVI, t. 2, Nieuwkoop, 1970, n. 716.

Archange Houbaert.

ISHO'DAD DE MERW, exégète nestorien, 9e siècle. — Isho'dad, né à Merw, au nord du Chorassan (dans la Russie actuelle), devint évêque de Hedatta, près de Mossoul, en Mésopotamie, vers 850. Il a laissé des commentaires de l'ancien et du nouveau Testament; cette « explication des phrases difficiles et des termes obscurs » est, en réalité, une compilation plus ou moins ordonnée et équilibrée. Plus modéré que Henana † 610, l'« hérétique » condamné par les nestoriens, auquel il se réfère, il nous a conservé beaucoup d'interprétations de Théodore de Mopsueste et les a fait connaître aux jacobites. Son œuvre est de première importance pour l'histoire de l'exégèse nestorienne, pour ses sources (auteurs cités ou non) et les textes bibliques en usage de son temps. Il sera d'ailleurs pillé par le *Gannat Bussamè* (cf J.-M. Vosté, *Revue biblique*, t. 37, 1928, p. 221-232, 386-419), par Denys (Jacques) Bar Salibi (12e siècle) et Bar Hebraeus.

Éditions. — *Nouveau Testament* : ce commentaire a été édité en syriaque et traduit en anglais par M. D. Gibson, *The Commentaries of Isho'dad of Merv*.., coll. Horae semiticae, Cambridge : t. 5-7 *Les Évangiles*, 3 vol., 1911; t. 10 *Les Actes des Apôtres et les Épîtres catholiques*, 1913; t. 11-12, *Saint Paul*, 2 vol., 1916.

Ancien Testament : l'édition commencée par G. Diettrich, Giessen, 1902, et Schliebitz, Giessen, 1907, présentée par J.-M. Vosté dans *Biblica* (7 articles échelonnés de 1944 à 1952), est en voie d'achèvement (texte syriaque et traduction française) dans CSCO par C. Van den Eynde : 1. *Genèse*, vol. 126 et 156, 1950 et 1955; 2. *Exode-Deutéronome*, vol. 176 et 179, 1958; 3. *Livres des sessions* (= les prophètes antérieurs et les hagiographes moins les psaumes), vol. 229-230, 1962-1963; 4. *Isaïe et les Douze*, vol. 303-304, 1969. Dans les introductions aux volumes des traductions on trouvera les renseignements essentiels sur l'auteur, les sources de son œuvre, l'importance des commentaires, son exégèse historique et allégorique, son nestorianisme, et enfin une bibliographie complète et à jour.

Études. — Les études principales sont signalées par A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 234; et I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, 2e éd., Rome, 1965, p. 217-218.

François Graffin.

1. ISIDORE DE LÉON, capucin, 17e siècle. — Nous ne connaissons que très peu de données biographiques et chronologiques sur le capucin espagnol Isidro de León (Isidro est un prénom différent, en espagnol, d'Isidoro). Il est originaire de la ville de León et vécut dans la seconde moitié du 17e siècle. Nous ignorons quelles furent ses activités apostoliques; il semble qu'il n'exerça aucune charge de gouvernement dans son ordre. Les censeurs de ses écrits nous disent que « son emploi principal a été plutôt dans les exercices de la vie spirituelle que dans les lettres ». Ses contemporains louent unanimement la ferveur de son esprit, ses connaissances ascético-mystiques et son expérience dans les chemins de la perfection. On ignore quand il mourut.

Isidore a fait imprimer deux ouvrages. D'abord, *Bienes del alma con aumentos grandes a poca costa*, petit écrit composé primitivement pour son usage personnel et qui contenait « un abrégé de toute la théologie mystique et de la vie de l'esprit »; ce devait être un condensé ou une première ébauche de ce qu'il développa ensuite dans son grand ouvrage, peut-être du genre du résumé qu'il donna à la fin du premier volume de celui-ci (p. 599-666). Nous n'avons pas retrouvé cet écrit et nous n'en connaissons ni le lieu ni la date d'édition.

Par contre, nous possédons le *Místico cielo en que se gozan los bienes del alma y vida de la verdad, adornado de tres jerarquías*... (3 vol., Madrid, 1685, 1686, 1687). Martin de Torrecilla nous dit que cet ouvrage « est

le meilleur qu'on ait écrit sur la mystique, de l'avis de ceux qui l'ont lu : doctrine solide, avec un esprit nouveau et une disposition singulière, expliquée avec grande clarté » (*Apologema, espejo y excelencias de la serafica religión de Menores Capuchinos*, Madrid, 1701, p. 148).

Le premier volume donne une description générale de la vie spirituelle, puis un vaste traité de la prière (d'où ressortent son utilité, sa nécessité, ses parties et différentes sortes, avec des règles pour s'y conduire tirées de l'expérience personnelle de l'auteur et de celle de ses dirigés) et enfin un traité sur les vertus et la mortification.

Le deuxième volume explique longuement et en détail la doctrine et la pratique des trois voies de l'esprit; l'auteur ne les considère pas comme trois cheminements différents, mais comme trois « journées » ou étapes d'un même chemin. Il y ajoute des méditations propres à chacune de ces étapes : sur la connaissance de soi et les fins dernières, pour la voie purgative, — sur les mystères de la vie, de la passion, de la mort et de la gloire du Christ pour la voie illuminative, — sur les perfections divines et les plus hauts mystères de Dieu pour la voie unitive; cette dernière section est la plus étendue.

Le troisième volume, plus original que les précédents, explique les mouvements de l'âme et les communications infuses qui peuvent se produire dans chacune de ces trois étapes spirituelles.

Un auteur mystique qui connut Isidore, le capucin Antonio de Fuentelapeña, dit de lui qu'il est « vraiment digne de la plus grande estime pour l'intelligence, la clarté et la sagesse avec lesquelles il décrit la vie spirituelle » (*Escuela de la verdad*, Madrid, 1701, p. 165). Manuel de Jaen, grand prédicateur et écrivain, capucin lui aussi, nous apprend que l'ouvrage d'Isidore fut l'un des plus recommandés pour la formation spirituelle des capucins (*Remedio universal de la perdición del mundo*, Madrid, 1783, p. 205); nous savons que Diégo-Joseph de Cadix (DS, t. 3, col. 875-878) s'en servit.

La langue d'Isidore est classique, son style est simple, très agréable et plein d'onction. Notre auteur connaît bien l'Écriture sainte qu'il cite fréquemment. Il utilise les Pères, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix pour appuyer ses propres affirmations. La doctrine d'ensemble du *Mistico cielo* suit celle de ces mêmes auteurs. En bon fils de saint François, Isidore est christocentrique. Enfin, il repousse nettement le quiétisme.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 258. — Melchior de Pobladura, *Historia generalis ordinis fratrum minorum capuccinorum*, 2e partie, t. 1, Rome, 1948, p. 250-251. — Buenaventura de Carrocera, *La provincia de Frailes Menores Capuchinos de Castilla*, t. 1, Madrid, 1949, p. 325-326, 333.

Buenaventura de Carrocera.

2. ISIDORE DE PÉLUSE (saint), † vers 435. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Monachisme et Église dans la pensée d'Isidore.*

1. **Vie.** — Il reste peu de documents authentiques sur la vie d'Isidore. D'après l'unique témoignage contemporain qui nous est parvenu, il était prêtre, ascète et exégète de qualité (Sévère d'Antioche, *Contra impium grammaticum* III, 39, éd. J. Lebon, CSCO 102, Louvain, 1933, p. 182). Les données biographiques contenues dans les *Testimonia veterum* semblent toutes provenir des *Lettres* et ne constituent donc pas une source complémentaire. Le contenu des lettres permet de fixer approximativement les dates limites de sa vie.

Il doit être né vers 360/370, puisqu'il écrit au préfet du prétoire Rufin (*Epist.* I, 178, 489) qui fut destitué en 395; d'autre part, les allusions aux derniers événements susceptibles d'être datés sont celles qui concernent le concile d'Éphèse de 431 (I, 311, etc), et peut-être les tractations d'union de Cyrille d'Alexandrie avec les antiochiens (I, 323, 324), qui aboutissent à la formule d'union de 433. On ne peut dire avec certitude qu'Alexandrie fut son lieu de naissance, mais les lettres attestent qu'il reçut dans sa jeunesse une formation sérieuse en rhétorique et en philosophie, et qu'il exerça un certain temps la profession de sophiste (cf surtout III, 57, et aussi I, 62; II, 253; III, 41, 236; V, 145, 217, 348; voir les études de G. Redl et B. Altaner), et cela avant son ordination au sacerdoce (cf surtout I, 250, 389, et I, 79, 488). Il exerça le ministère sacerdotal au service de l'église de Péluse, chef-lieu de la province *Augustamnica Prima*, à l'est du delta du Nil.

En raison de son opposition inflexible à la corruption morale du clergé pélusiote, il fut vraisemblablement persécuté et exilé : c'est du moins ce que suggèrent les *Lettres* II, 127, et V, 131. Il n'est pas impossible cependant qu'Isidore ait résilié de lui-même ses fonctions, car il tenait pour « très redoutable » et comme une punition du ciel « de faire en ce temps partie du clergé » (V, 481, PG 78, 1608ab; cf II, 112, 199). Il vécut en ermite le reste de ses jours, à proximité de la ville, mais ne cessa pas pour autant de prendre un intérêt passionné aux affaires de l'Église et de la société.

2. **Œuvres.** — C'est cette activité qu'atteste la collection de lettres qui, « tant pour la forme que pour le contenu, constitue un des monuments les plus remarquables de la littérature ecclésiastique du 5e siècle » (O. Bardenhewer, t. 4, p. 100). D'après Sévère d'Antioche, qui avait fait des recherches précises et approfondies sur ce sujet, Isidore aurait écrit environ trois mille lettres; deux mille d'entre elles nous sont parvenues, rarement il est vrai dans leur état originel, mais plus souvent sous forme d'extraits, peut-être compilés par des moines (Sévère d'Antioche, *Contra impium grammaticum*, CSCO 102, p. 182; cf A. Schmid, *Die Christologie..*, p. 10 svv, 18 svv, etc).

Écrites en un style très soigné, dans une langue de haute grécité, ces lettres témoignent de la culture classique et rhétorique d'Isidore.

Certaines d'entre elles sont fictives, en ce sens qu'elles ont été rédigées et publiées pour « faire montre du beau langage » de leur auteur (cf G. Redl, *Isidor... als Sophist*, p. 326), ou encore pour enrichir la collection, qui dans ses origines remonte à Isidore lui-même, par des exposés sur des sujets qui l'intéressaient (cf surtout II, 264, PG 78, 696c : « Quiconque lira cette lettre peut penser ce qu'il veut sur ce que je vais dire »; voir aussi M. Smith, *The manuscript Tradition of Isidore..*, p. 207 svv, sur la destination des lettres à la publication). Ainsi la lettre II, 216, donne d'abord l'impression d'une réponse authentique à une question sur le sens de *Rom.* 13, 1; en réalité, il s'agit d'un extrait paraphrasé d'une homélie de saint Jean Chrysostome sur l'*Épître aux Romains* où l'on trouve déjà la question posée à saint Paul : « Tout homme qui détient l'autorité est-il donc institué par Dieu? » (*In Epist. ad Romanos* 24 [23], 1, PG 60, 615a). Les lettres II, 5, 37, 200, 284, et III, 195, 234, 408, s'inspirent également de Jean Chrysostome.

Dans la majorité des cas cependant, il s'agit de lettres authentiques qu'Isidore envoie, même de son ermitage, à des gens

appartenant aux différentes couches de la population. Intrépide et inflexible, implorant ou conjurant, réprobateur ou louangeur, il ose s'adresser ainsi à un Cyrille d'Alexandrie, le chef le plus puissant de l'Église orientale en son temps (I, 310, 323, 324, 370; II, 127; V, 79), et à l'empereur de Byzance lui-même (I, 35, 311).

Les lettres sont, pour leur plus grande part, consacrées à des questions exégétiques. Elles attestent le renom d'Isidore, montrent sa familiarité avec l'Écriture et sa parfaite connaissance de l'exégèse des Pères, celle de Jean Chrysostome en particulier, avec qui il se sentait en affinité et qu'il tenait en très haute estime (V, 32). Isidore avait moins d'intérêt par contre pour les questions spéculatives. Dans les discussions trinitaires ou christologiques, il combat surtout les ariens, les eunoméens et les manichéens; il s'appuie fortement sur le concile de Nicée (cf IV, 99) et emprunte principalement ses arguments à l'Écriture qu'il interprète selon les règles de l'exégèse historique et littérale. Dans la controverse nestorienne, il semble n'avoir vu tout d'abord qu'une simple dispute de politique ecclésiastique (I, 310 et 370). Mais plus tard, mieux instruit de la question, il met en garde Cyrille (peut-être à propos des tractations d'union avec les antiochiens) et lui demande avec insistance de ne pas céder sur la conception athanasienne de la Personne du Verbe incarné (I, 323, 324). Il ne semble pas pourtant être lui-même en possession d'une formule ferme pour exprimer le rapport des deux natures dans le Christ, dont il rejette cependant la séparation aussi bien que le mélange (cf surtout A. Schmid, *Die Christologie..*, p. 76 svv; cet ouvrage marque un tournant dans les études isidoriennes et mérite d'être considéré comme la plus importante des publications récentes sur cet auteur).

L'exploitation complète de l'héritage épistolaire d'Isidore pour l'histoire ecclésiastique et culturelle du 5e siècle est encore bloquée par l'absence d'une édition critique; souvent projetée, cette édition n'a jamais été entreprise.

Les manuscrits grecs de l'œuvre isidorienne n'ont pas encore fait l'objet d'un inventaire complet, pour ne rien dire de la tradition syriaque. Aussi longtemps qu'on ne disposera pas d'un texte critique sûr, les études isidoriennes ne devront pas négliger la version latine des quarante-neuf lettres établie par le diacre romain Rusticus et facilement accessible dans la célèbre *Collectio casinensis* des Actes du concile d'Éphèse (éd. R. Aigrain, *Quarante-neuf lettres de saint Isidore de Péluse*, Paris, 1911; E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum*, t. 1, p. 4, Berlin, 1928, p. 9-25).

On doit tenir compte également du *Codex cryptoferratensis* B α 1 (Grottaferrata) qui, dans l'état actuel de nos connaissances, est le plus ancien et le plus remarquable, bien qu'il ne soit pas complet; ce manuscrit apporte des corrections importantes et permet en outre de rétablir, au moins partiellement, l'ordre originel de la collection rassemblée en deux mille pièces, y compris les doublets, par les moines acémètes de Constantinople; cette collection était probablement connue de Facundus d'Hermiane (*Pro defensione trium capitulorum* II, 4, PL 67, 571-574), et a été utilisée un peu plus tard par Rusticus, selon son propre témoignage (cf E. Schwartz, *loco cit.*, p. 25). C'est sur cette collection que sont également basés tous les manuscrits utilisés dans les éditions imprimées jusqu'ici (par exemple, PG 78, 177-1646).

Une étude complète de la tradition manuscrite permettrait vraisemblablement de découvrir des lettres ou des fragments encore inconnus, mais aussi de savoir si Isidore a rédigé d'autres ouvrages que les lettres, comme l'affirment certains auteurs, par exemple le lexique dit de Suidas, sur la foi d'une source plus ancienne (*Suidae Lexicon*, éd. A. Adler, t. 2, Leipzig, 1931, p. 568, n. 629).

Quant aux deux écrits mentionnés par Isidore : *Contre les grecs* (cf II, 137, 228) et *Petit discours sur la non-existence du Destin* (III, 253), il s'agit dans le premier cas, semble-t-il, d'une lettre qui ne nous est pas parvenue ou qui reste inconnue, tandis que le *Petit discours* pourrait être identique à la longue lettre au sophiste Harpocras (III, 154, PG 78, 845b-849c). Les six sentences d'Isidore conservées dans les *Apophthegmata Patrum* (PG 65, 221d-224b) sont elles aussi tirées des lettres. Au sujet du *Scholion* sur la règle de saint Basile et de la série des *Réponses à des questions* (Ἐρωταποκρίσεις) attribuées à Isidore par certains manuscrits (cf M. Smith, *The manuscript Tradition..*, p. 210), on ne peut jusqu'à présent avoir aucune certitude; il en est de même pour un ouvrage intitulé *De la foi*, dont une traduction slave semble avoir existé dans la bibliothèque du couvent Saint-Serge à Moscou (cf D. S. Balanos, Ἰσιδώρος.., p. 36).

3. **Monachisme et Église dans la pensée d'Isidore.** — En ce qui concerne la « philosophie monastique » (sur cette expression, cf I, 1), ses motifs et ses principes, l'état actuel de l'œuvre suffit pour définir la conception d'Isidore, au moins dans ses traits fondamentaux. Le motif déterminant pour la vie monastique est l'obéissance à l'Écriture, à « l'Évangile » qui, « moins par la crainte que par les promesses donne des ailes au désir ardent des amis de la vertu » (II, 288, PG 78, 717c). Chez ceux qui s'attachent à lui avec ferveur, l'Évangile « nourrit l'amour du bien et le courage viril par de prestigieux exemples » (II, 73, 516d), dont le moindre n'est pas celui de saint Jean-Baptiste, proposé comme un modèle normatif (I, 216; I, 475, 441a : νόμος τοῦ βαπτιστοῦ; cf I, 132, etc).

Puisque Dieu manifeste dans l'Évangile son amour et la plénitude de ses dons, c'est « la crainte de l'offenser », plus que la peur du malheur en cette vie ou du châtiment dans l'autre, qui met sur le chemin de « la vertu » (V, 472, 1600d). Au long de ce chemin, l'homme n'est jamais privé de « l'assistance divine » (ἡ θεία συμμαχία, III, 168, 860d), de « l'impulsion d'en-haut » (ἡ ἄνωθεν ῥοπή, II, 243; III, 22; IV, 165; V, 459; cette dernière expression, pour désigner l'aide de Dieu, semble empruntée à Jean Chrysostome qui l'utilise souvent). L'homme n'est donc jamais privé de « la grâce »; celle-ci, pour Isidore, n'est pas donnée « indistinctement » (ἁπλῶς) et sans préparation préalable, mais selon la « disposition de la volonté » (III, 271, 949d; III, 316; IV, 51, 106; V, 459; voir cependant III, 195, sur le baptême et ses effets, II, 63, où « la puissance divine » est appelée « principe, cause et racine de toute vertu », et, enfin, V, 284, l'idée très belle que la « pratique du bien », la vertu, et pas seulement sa récompense, est déjà un don divin). Ces enseignements sur la vie monastique sont confirmés par « la pratique des saints coryphées », les fondateurs du monachisme, et, au moins dans une certaine mesure, par « l'éducation de la culture profane » transmise par les écrits des anciens (ἡ ἔξωθεν παίδευσις, cf I, 379; II, 3; III, 37, 81, 131; V, 73, 191; sans doute Isidore entend-il prévenir aussi une surestimation de cette culture, cf I, 63, 369; II, 146; V, 17, 387).

Lorsqu'il parle d'une « pratique consignée par écrit » (πρᾶξις ἀνάγραπτος, I, 1, 180a), il ne s'agit probablement pas d'une

biographie, comme la *Vie d'Antoine* par Athanase, mais de la « règle » de saint Basile, à laquelle correspond tout à fait la définition du renoncement (ἀποταγή) qu'il cite (cf *Regulae fusius tractatae* 8, 3, PG 31, 940b); les rapports d'Isidore avec la tradition monastique spécifiquement égyptienne sont extraordinairement réduits.

La vraie « philosophie pratique » des disciples du Christ exige la séparation du monde et le renoncement à l'esprit du monde, par la pauvreté volontaire et la continence (I, 63, 77, 92, 191, 367, etc). Dans le tourbillon de la vie mondaine, l'âme n'a pas le loisir nécessaire pour connaître Dieu (I, 402; II, 186, etc); elle ne peut rejoindre la liberté de Dieu qu'en se libérant le plus possible de ses besoins (II, 19).

Malgré le risque d'identifier ainsi la vie chrétienne à la vie monastique (I, 129, 268d : « Le royaume de Dieu, c'est la vie monastique »), il ne faut pas oublier que, pour Isidore, la fuite du monde et la virginité ne suffisent point par elles-mêmes; il faut encore observer tous les commandements et exercer toutes les vertus (I, 25, 278, 286, 309, 403, 416, 468; II, 8). Ce n'est pas l'apparence, le comportement extérieur qui importe, mais bien l'esprit (I, 162). En outre, il convient de remarquer qu'Isidore n'emploie pas un langage différent selon qu'il s'adresse à des moines, à des clercs séculiers, ou à des laïcs : pour tous, il propose en substance les mêmes exigences (cf surtout I, 162, 212, 441; II, 9, 40, 169, 174, 211, 275, 288; III, 151, 157, 194; IV, 24; V, 358, 448, 458, 466). Tout en affirmant la valeur supérieure de la vie monastique (II, 133, 144; IV, 112, 165, 192; V, 253), parce qu'il y voit une aide précieuse et une libération, Isidore n'en fait pas cependant la condition absolument nécessaire d'une vie authentiquement chrétienne (I, 77; III, 351).

Il est certain de toute façon que l'intérêt d'Isidore se porte principalement non sur le développement d'une spiritualité spécifiquement monastique, — auquel il n'a guère contribué en fait —, mais sur le renouveau moral et spirituel de l'Église tout entière. Le moine qui vit séparé du monde n'est pas dispensé de prendre sa part des nécessités et des dangers de l'Église, car sa place est précisément à l'intérieur de l'Église, et non au-dehors ou en marge d'elle. Cette participation effective est exigée non seulement par la réception des sacrements nécessaires au salut et qui sont donnés seulement dans l'Église (II, 52), ce qui entraîne la dépendance des moines à l'égard du ministère des prêtres (I, 349; II, 52; III, 20; cf II, 200; III, 127, 216, 249; IV, 219); elle est exigée encore par l'unité inséparable de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain (III, 138), — la véritable ascèse demande aussi « de se mettre au service de tous » (I, 278, 345c) —, par le lien entre conduite juste et pensée juste (IV, 33), enfin par la valeur suréminente de la « communion des saints » (V, 469). Réciproquement, pour Isidore, seul est vrai prêtre et « successeur des Apôtres », celui qui considère sa fonction comme un fardeau plutôt qu'un honneur (cf I, 307; II, 1, 112, 235, 264; III, 25, 75, 150, 259, 260, 289, 354; IV, 18; V, 126, 131, 265, 299), celui dont l'enseignement n'est pas contredit par la manière de vivre (I, 48, 180; II, 111, 183, 275; III, 202, 317; V, 162, 240), mais qui tout au contraire se sait obligé à une très haute vertu (cf I, 136; II, 39, 284, etc).

Ce genre de vie n'est pas purement utopique, comme le montre l'exemple des « citoyens du ciel » (οὐρανοπολῖται), c'est-à-dire des moines (III, 234; cf Jean Chrysostome, *In Matthaeum* 69, 4, PG 58, 654b; voir II, 113). En effet, c'est « sur ceux qui gouvernent », et plus encore sur leurs « actes » que sur leurs « discours », que doivent « se modeler les inférieurs » (II, 208 et 209, 648d-649c). On comprend ainsi pourquoi Isidore désigne toujours le sacerdoce comme « une prérogative due à la vertu » (II, 48, 489d; etc) et en vient à cette idée, — qui, prise isolément, n'est pas sans un certain danger —, que c'est la sainteté (ἁγνεία) qui « fait » le prêtre (III, 75, 781c; V, 532, etc).

Pour Isidore, il est donc important que prêtres et moines regardent les uns vers les autres. Il est cependant conscient d'un péril : au lieu de servir au renouveau de l'Église et à la libération des énergies morales, l'exaltation de la sainteté monastique pourrait en effet avoir un résultat fâcheux du fait qu'on exigerait du clergé une perfection idéale que, dans son ensemble, il serait incapable d'atteindre. C'est pourquoi, il ne se lasse pas de répéter, à la suite de Jean Chrysostome, que le prêtre n'a qu'une fonction instrumentale dans l'administration des sacrements, et que leur efficacité n'est point compromise par l'indignité éventuelle du ministre (II, 37, 65; III, 340; V, 569; cf A. M. Ritter, *Charisma..*, spécialement p. 90 svv).

Assurément, toutes ces idées sont peu originales; en ce qui concerne leur fondement scripturaire, elles s'inspirent davantage de l'épître de saint Jacques que de l'évangile paulinien. La doctrine d'Isidore n'autorise pas à le placer au rang des grands théoriciens ou des « coryphées » charismatiques de la « philosophie monastique ». Il mérite cependant d'être considéré comme l'une des plus nobles figures du monachisme grec, un homme attaché par toutes les fibres de son cœur à ses frères dans l'Église et dans le monde, profondément convaincu du caractère social du christianisme, hostile à toute forme d'égoïsme dans l'effort des moines vers la perfection, hostile également à tout pessimisme excessif vis-à-vis de la culture profane.

On trouvera des indications plus complètes dans J. Quasten, *Patrology*, t. 3, Utrecht, 1960, p. 184-185; trad. franç., *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 3, Paris, 1963, p. 268-269; nous ne mentionnons que les études les plus importantes ou non signalées par Quasten.

Voir D. S, t. 2, col. 2672-2673; t. 3, col. 1058-1059; t. 4, col. 167; t. 5, col. 255-256.

1) *Vie et œuvres.* — E. A. Pezold, *Dissertatio inauguralis de Isidoro Pelusiota et eius epistolis, quas maximam partem esse fictitias demonstratur..*, Göttingen, 1737. — H. A. Niemeyer, *De Isidori Pelusiotae vita, scriptis et doctrina commentatio historica theologica*, Halle, 1825 (PG 78, 9-102, 1647-1674). — D. S. Balanos, Ἰσίδωρος ὁ πηλουσιώτης, Athènes, 1922. — M. Smith, *An unpublished Life of St. Isidor of Pelusium*, dans *Eucharisterion* (Mélanges A. S. Alevisatos), Athènes, 1958, p. 429-438.

2) *Texte et tradition manuscrite.* — S. Y. Rudberg, *Codex Upsaliensis Graecus 5*, dans *Eranos*, t. 50, 1952, p. 60-70. — M. Smith, *The manuscript Tradition of Isidore of Pelusium*, dans *The Harvard theological Review*, t. 47, 1954, p. 205-210. — G. Astruc, *Miscellanea graeca dans un recueil provenant de Charles de Montchal*, dans *Scriptorium*, t. 8, 1954, p. 293-296. — J. Darrouzès, *Un recueil épistolaire byzantin, le manuscrit de Patmos 706*, dans *Revue des études byzantines*, t. 14, 1956, p. 87-121.

S. Isidori Pelusiotae epistolarum libri tres, Paris, 1585 : 1e éd. du texte grec, et trad. latine par Jacques de Billy; éd. et trad. latine des 5 livres (Paris, 1605, 1638; Francfort, 1629) sous le titre : *S. Isidori... de interpretatione divinae Scripturae epistolarum libri* v. Repris dans PG 78. Tenir

compte des doublets relevés par Ch. Baur dans la Patrologie grecque de Migne, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 100, 1919, p. 252-254.

3) *Forme et authenticité.* — G. Redl, *Isidor von Pelusion als Sophist*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 47, 1928, p. 325-332. — B. Altaner, *Hat Isidoros von Pelusion einen* Λόγος πρὸς Ἕλληνας *und einen* Λόγος περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἱρμαρμένην *verfasst?*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 42, 1942, p. 91-100, repris dans *Kleine patristische Schriften*, TU 83, Berlin, 1967, p. 363-374. — G. J. M. Bartelink, *Observations stylistiques et linguistiques chez Isidore de Péluse*, dans *Vigiliae christianae*, t. 18, 1964, p. 163-180.

4) *Sources.* — L. Fruechtel, *Isidoros von Pelusion als Benützer des Clemens Alexandrinus und anderer Quellen*, dans *Philologische Wochenschrift*, t. 58, 1938, p. 61-64; *Neue Quellennachweise zu Isidoros.., ibidem*, p. 764-768. — U. Riedinger, *Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 51, 1960, p. 154-192.

5) *Doctrine.* — A. Schmid, *Die Christologie Isidors von Pelusium*, Fribourg, Suisse, 1948. — I. Kornarakis, *La psychologie pastorale dans les Lettres d'Isidore de Péluse* (en grec), Athènes 1958. — I. Turcu, *Aspecte dogmatice din corespondenta cu Isidor Pelusiotul* (en roumain), dans *Ortodoxia*, t. 2, 1961, p. 242-264. — C. Fouscas, *St. Isidore of Pelusium and the New Testament*, dans Θεολογία, Athènes, t. 37, 1966, p. 59-71, 262-293, 453-472; t. 38, 1967, p. 74-94, 281-300 : articles rassemblés en un volume sous le même titre, Athènes, 1967. — A. M. Ritter, *Charisma im Verständnis des Johannes Chrysostomos und seiner Zeit. Ein Beitrag zur Erforschung der griechisch-orientalischen Ekklesiologie in der Frühzeit der Reichskirche*, Göttingen, 1971.

Adolf Martin Ritter.

3. ISIDORE DE SAINT-GILLES, carme, † 1691. — Né à Geldren vers 1633, en Flandre, Isidore entra chez les carmes de la province de Flandre, réformée sous l'influence du mouvement français dit de la « réforme de Touraine ». Il y fut maître des novices et prieur des couvents de Bruxelles, Anvers, Malines et Alost. Il mourut prieur de Gand, en 1691. Il participa pleinement au mouvement réformateur de la stricte observance. Il a laissé deux ouvrages de caractère marial.

1° *Verwecksel van devotie tot het mirakuleus beeldt van onse L. Vrauwe van Napels, gheschildert door den H. evangelist Lucas, wiens afbeeldsels met alle eere gheviert worden binnen de kercken van onse Lieve vrauwebroeders door Nederlandt ghemaekt*, Gand, 1670; 2e éd., Ypres, 1690. Isidore, alors prieur d'Alost, se fait le promoteur de la dévotion, très répandue alors en Italie, de la Madone de Naples, connue sous le nom de « La Bruna », près du couvent des carmes; attribuée à saint Luc, cette Madone passait pour avoir été transportée du Mont-Carmel à Naples.

2° *Corona stellarum duodecim cujus quaeque stella pluribus coruscat radiis, Mariae virtutes, praerogativas, laudes, etc., evibrat, sive conciones in duodecim per annum B. V. Mariae festivitates*, Anvers, 1685. Ces douze « étoiles » (qui comportent chacune de dix à vingt « rayons » ou chapitres), présentées sous forme de sermons, sont en réalité douze traités sur les principaux mystères de la Vierge, y compris la dévotion à Notre-Dame du Mont-Carmel et au Rosaire (10e-11e « étoiles »). Cette œuvre volumineuse s'appuie sur une importante documentation tirée des Pères de l'Église et des théologiens médiévaux et contemporains. Isidore, alors prieur d'Anvers, fait allusion à l'attitude des carmes belges en face des *Salutaria monita contra indiscretos Mariae cultores.*

Daniel van Wely, *Het kransje der twaalf sterren in de geschiedenis van de rozenkrans*, Bois-le-duc, 1941. — V. Hoppenbrouwers, *Devotio mariana in ordine fratrum B. M. V. de Monte Carmelo a medio saeculo* XVI *usque ad finem saeculi* XIX, Rome, 1960.

La *Bibliotheca carmelitana* (t. 2, col. 200), I. Rosier (*Biographisch en bibliographisch... in de Nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 137), la *Bibliotheca catholica neerlandica impressa* (La Haye, 1954) attribuent d'autres ouvrages à Isidore; plusieurs d'entre eux le sont aussi au carme Marius de Saint-François † 1695, frère de Michel de Saint-Augustin.

Otger Steggink.

4. ISIDORE DE SAINT-JOSEPH, carme déchaussé, † 1666. — Né à Dunkerque vers 1596, Isidore de Saint-Joseph (Baes, de son nom de famille) entra chez les carmes déchaussés de Douai le 4 avril 1622. Professeur de philosophie et de théologie en Belgique, puis à Rome, il fut prieur, consulteur du Saint-Office, procureur général de l'ordre en 1650 et en 1656 définiteur général. Il se fit remarquer par sa piété, la sainteté de sa vie et l'intégrité de sa doctrine. Il mourut à Rome, au couvent de Sainte-Marie de la Scala, en 1666.

On doit surtout à Isidore des ouvrages concernant l'histoire et la spiritualité carmélitaine, composés, édités ou traduits par lui. — 1) *Le bouquet sacré de la bienheureuse Vierge Marie du Mont Carmel*, Douai et Lyon, 1627. — 2) *Praxis verae fidei qua justus vivit*, traduction latine d'un ouvrage espagnol de Thomas de Jésus, Cologne, 1627. — 3) *Vita, virtutes et epistolae spirituales Joannis a Jesu Maria, carmelitarum excalceatorum praepositi generalis*, Rome, 1649; réédition à Cologne en 1650, en tête des *Opera omnia* de Jean de Jésus-Marie. — 4) *Annales congregationis italicae carmelitarum excalceatorum*; l'ouvrage, déjà avancé en 1640, ne parut qu'en 1668, à Rome. — 5) *Historia generalis fratrum discalceatorum ordinis B. Virginis Mariae de Monte Carmeli*; commencée par Isidore, cette *Historia* fut continuée (comme on l'explique dans la préface) par Pierre de Saint-André, définiteur général, et publiée à Rome en 1668. — 6) et 7) Isidore publia également, à des dates que nous ignorons, les *Privilegia carmelitarum excalceatorum* et une *Vita Alexandri Ubaldini a S. Francisco, carmelitae excalceati* † 1630. — 8) Enfin, dans un autre domaine, signalons une publication d'érudition : *S. Gregorii Decapolitae sermo*, Rome, 1642, qui est une édition grecque accompagnée d'une traduction latine annotée.

Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des carmes déchaussés en France*, Paris, 1665, ch. 100, p. 566 et p. 574 = 18e chapitre général. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum... carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730, p. 271. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 2, Orléans, 1752, col. 201-202 (bibliographie). — I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht van de vroomheid in de nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 178.

Janine Roux.

5. ISIDORE DE SÉVILLE (saint), évêque, † 636. — 1. *Une spiritualité d'accès difficile.* — 2. *Les livres et la vie.* — 3. *Du rudiment ascétique à la conversion continuée.* — 4. *Diversité des devoirs d'état.* — 5. *Triple exercice de la vie contemplative.* — 6. *Lumières et ombres.*

1. **Une spiritualité d'accès difficile.** — En dépit de l'ébauche, demeurée sans lendemain, que lui consacra en 1940 P. J. Mullins, la spiritualité d'Isidore de Séville est d'un accès plus difficile encore que sa culture profane. Car on ne se heurte pas seulement aux difficultés propres aux études isidoriennes : dispersion d'une matière fragmentée par les « catégories » grammaticales (étymologie, différence, analogie, glose); disette de recherche des sources et d'éditions critiques commentées; naufrage de la correspondance, de l'homilétique, de la production liturgique. Mais l'impersonnalité volontaire de la quasi-totalité des œuvres conservées, les méthodes d'une compilation anti-systématique (en dépit des apparences) qui juxtapose souvent sans les composer ses sources profanes et sacrées, l'intention pédagogique et pastorale, constituent autant de facteurs de déformation qui accroissent les risques de méconnaissance et d'erreur.

Grande est la tentation d'imposer à cette matière pulvérulente une forme trop classique pour ne point en trahir l'esprit et les lignes de force les plus originales. Plus grande encore, car elle s'appuie sur une idée reçue, la tentation de dissocier radicalement les œuvres « profanes » des œuvres « sacrées ». Or, ni la chronologie, ni la ressemblance étroite des méthodes de travail et des catégories de pensée, ni les formes mêmes de la rédaction et de la composition ne justifient une telle répartition. Trois livres des *Étymologies* sont dédiés plus ou moins complètement aux *sacra*; chaque chapitre du *De natura rerum* livre les clés d'une symbolique chrétienne du cosmos et de ses parties; les *Différences* sont déjà riches de chapitres fondamentaux pour une introduction à la spiritualité d'Isidore. Inversement, on sait quel profit incessant l'étude de la culture isidorienne la plus strictement « antique » peut et doit tirer d'une lecture attentive de ses traités exégétiques, théologiques, liturgiques.

Faute de disposer encore de la connaissance moins inexacte que seule pourra donner une étude minutieusement comparative des sources religieuses de grands traités comme les *Sententiae* ou les *Quaestiones*, on tentera donc de cerner ici, à partir de sondages précis et d'une longue fréquentation de la culture isidorienne, les principaux thèmes spirituels dont le retour et les variations donnent à l'œuvre entière son unité et sa diversité.

Né vers 560 d'une famille probablement hispano-romaine, soit à Carthagène soit, après l'exode des siens, à Séville *(Hispalis)*, Isidore a connu dès son enfance les heurts sanglants entre les envahisseurs byzantins et les forces armées des rois de Tolède, en particulier celles du grand roi unificateur Liuvigild (568-586); puis la lutte dramatique entre ce roi arien et son fils Herménégild converti au catholicisme, révolté contre son père, assiégé par lui dans Séville (583). Orphelin de bonne heure, il reçoit une éducation soignée sous la tutelle de son frère Léandre, évêque de Séville, ami personnel de Grégoire le Grand (que Léandre connut au cours d'un voyage à Constantinople en 582), conseiller d'Herménégild puis de son frère Reccared. Artisan de la conversion de ce prince au catholicisme, après son accession au trône de son père Liuvigild (586-587), Léandre anime le concile de Tolède qui consacre la conversion de tout le peuple wisigoth à la suite de son souverain (589). Il laisse l'exemple d'un prélat lettré et politique, homme d'Église et d'État, à son frère Isidore, qui lui succède en 599 dans sa chaire épiscopale de Séville.

Soucieux de compléter cette œuvre en réorganisant l'Église d'Espagne, Isidore fait l'épreuve de ses forces au deuxième concile provincial de Séville (619), signe juste après le roi le *Decretum Gundemari* de 610, préside le grand concile de Tolède IV (633) : il en inspire l'*Ordo de celebrando concilio* qui demeurera comme la charte constitutionnelle des conciles nationaux tolédans du 7e siècle. Ami personnel du roi lettré Sisebut (612-621), il meurt à Séville le 4 avril 636, vénéré de toute l'Église d'Espagne. Il laissait une œuvre littéraire, canonique (la collection canonique dite *Hispana*), liturgique aussi importante que son action politique et ecclésiastique au double service du royaume unifié et de son Église. Cf J. Fontaine, *Isidore de Séville*, dans *Catholicisme*, t. 6, 1963, col. 154-166.

2. **Les livres et la vie** : *genèse d'une expérience et d'une réflexion spirituelles.* — Si ténue que soit devenue pour nous la biographie de l'homme, chacun de ses rares événements doit être apprécié comme un maître que Dieu donna à Isidore de sa main. Détresse de l'exil, ou du moins de l'exode, loin d'une patrie malmenée par les « reconquérants » byzantins : tel est le premier souvenir d'enfance d'Isidore. Puis c'est l'éducation austère et studieuse : l'autorité d'un frère admiré, la règle de vie monastique, la riche bibliothèque de l'évêché de Séville où, selon le premier distique des *Versus in bibliotheca* d'Isidore, « voici bien des œuvres sacrées, voici bien des œuvres mondaines ». Ainsi l'ascèse du combat intérieur et de la discipline régulière se double-t-elle d'un débat intellectuel et spirituel auquel Isidore fut convié dès son plus jeune âge. « Si quelques poèmes t'y plaisent », ajoutent ces premiers vers de la bibliothèque sévillane, « prends et lis. Vois ces prés pleins d'épines et tout remplis de fleurs. Si tu refuses les épines, prends-y les roses ». Œuvre du Sévillan? de Léandre? du décorateur venu du Latran à Séville? De toute manière, l'éclectisme souriant de ce centon, où Martial et saint Augustin font un étrange couple, a valeur de programme. L'alliance des sources les plus discordantes ne saurait s'expliquer trop facilement, dans les diverses œuvres, par un pur jeu formel. Le retournement du « tolle lege » augustinien, de saint Paul même, vers une bigarrure de poèmes païens et chrétiens, exprime en ces distiques une ouverture d'horizon spirituel en inévitable conflit avec la rigueur des renoncements monastiques. Indécisions et malaises du chapitre des *Sentences* « sur les livres des païens » en garderont la trace, bien des années plus tard. Mais les *Étymologies*, laissées inachevées par la mort, montrent aussi qu'Isidore n'a jamais renoncé à cette ouverture ancienne.

Aussi bien, la conjoncture hispanique encourageait-elle ce compromis pratique.

Après les heures dramatiques du conflit entre le dernier roi arien Liuvigild et son fils Herménégild converti au catholicisme et révolté contre le roi de Tolède, Isidore a vécu les grandes heures de l'unification politique et religieuse de la péninsule. Il était dans la force de la jeunesse quand Reccared a abjuré l'arianisme et proclamé au troisième concile de Tolède la conversion des Goths au catholicisme (587-589). Après deux siècles de destructions et de désordres, tout demeurait à reconstruire : la société, la culture, l'Église. L'immensité de ces tâches est la vraie toile de fond sur laquelle il convient de détacher les orientations originales de la spiritualité isidorienne. De la bibliothèque de Séville à la cour de Tolède, de la culture à l'action ecclésiale et politique, la vocation personnelle d'Isidore s'élargit sans modifier ses objectifs. A l'école de son frère Léandre, puis dans les fonctions épiscopales qu'il reçoit de lui, à sa mort, comme une sorte de testament spirituel, la tâche est clairement tracée. Sans renoncer à l'œuvre entreprise, et même à ses aspects les plus purement intellectuels, il s'agit de faire face à des responsabilités accrues, donc de plus en plus lourdes. Cela implique de coûteux sacrifices en matière de vie intellectuelle et de vie contemplative au monastère.

Cette expérience est trop douloureusement accordée à celle de Grégoire le Grand, l'intime ami de son frère Léandre, pour qu'on s'étonne de voir le Sévillan reprendre à l'auteur des *Moralia* cette confidence (*Sentences* III, ch. 33 « De praepositis ecclesiae », 3) : « Les saintes personnes ne désirent nullement les soucis des tâches séculières, mais gémissent de se les voir imposées en vertu d'un ordre caché. Pourtant, un meilleur dessein a beau les pousser à les fuir, elles ne les supportent pas moins en esprit de soumission ».

Une telle vision d'un homme arraché à ses goûts, mais aussi à sa vocation contemplative, par les urgences croissantes de responsabilités pastorales démesurées, nous délivre opportunément des clichés triomphalistes accumulés sur Isidore par ses contemporains eux-mêmes. L' « illustre docteur de notre siècle, la gloire la plus récente de l'Église catholique » (dit le huitième concile de Tolède, dès 653), fut aussi un homme déchiré entre des appels contradictoires : libéralisme culturel et répression des hérétiques et des juifs, optimisme nationaliste et componction douloureuse devant l'expérience du péché et de la faiblesse humaine. D'où une inquiétude mêlée d'amertume, celle d'un homme débordé et malheureux, que reflètent bien ses deux lettres à son disciple Braulion. Elles font regretter la perte quasi totale d'une correspondance qui nous eût aidés à mieux découvrir la spiritualité d'Isidore à travers son humanité.

3. **Du rudiment ascétique à la conversion.** — De cette esquisse des expériences majeures d'Isidore, il faut se garder de tirer des conséquences trop hâtives. On s'attendrait à une évolution régulière du moine au pasteur, de la contemplation au moralisme, de l'absolu au relatif. Or, même en tenant compte d'une ampleur et d'une complexité croissantes, des premiers opuscules aux grandes sommes, une telle modification n'est pas clairement observable : ni des *Différences* aux *Étymologies*, ni des *Synonymes* aux *Sentences*. La double fidélité du Sévillan à certaine confiance proprement antique en la liberté créatrice de l'homme intérieur, mais aussi à la priorité augustinienne de la grâce divine par rapport à tout effort humain, se marque dès la première œuvre; elle ne se dément point dans les plus tardives. L'ambiguïté de l'expérience épiscopale et politique a relayé, de fait, la double expérience de jeunesse, celle du monastère et de la bibliothèque. Elle a permis à Isidore de continuer à affirmer à la fois, — on dirait aujoud'hui : dialectiquement —, la misère de l'homme et sa grandeur. Ainsi assume-t-il à sa manière la totalité d'un héritage culturel où il entend ne rien renier des traditions antique, biblique, chrétienne. Le caractère extérieur, et si saillant, des catégories de la « classification » isidorienne, est d'ailleurs l'indice paradoxal du caractère anti-systématique de sa pensée. Cet impressionnisme de mosaïste est un parti lucidement pris : c'est à l'œil intérieur du lecteur qu'est laissé le soin de composer entre elles ces valeurs d'apparences parfois dissonantes, et d'en percevoir l'ultime vérité spirituelle sans en simplifier les nuances.

Les *définitions fondamentales* de la relation personnelle entre l'homme et Dieu sont données dès les *Différences*, l'une des œuvres les plus anciennes. Celle de la religion (I, 486) est, déjà, presque exactement, celle d'*Étym.* VIII, 2, 2 : « Par elle nous relions nos âmes au Dieu unique, en vue du culte divin, par le lien du service ». En ce microcosme de définitions des *Différences* apparaît ainsi, illustré par cet exemple même, la singulière synthèse que, jusqu'en matière religieuse, Isidore fait de ses auteurs païens et chrétiens. Car Augustin et Servius, Lactance et Cicéron, sont parties prenantes en cette étymologie romaine de la religion. La dernière précision (*uinculo seruiendi*) met l'accent sur le service actif de Dieu, liturgique ou non. Dès ces distinctions premières, les règles du jeu sont ainsi posées. La « différence » entre grâce divine et libre arbitre (*Diff.* II, 32) affirme en termes expressément augustiniens la priorité nécessaire de la grâce prévenante à toute action humaine. La précision importe d'autant plus que le moralisme isidorien donnera maintes fois l'impression de retomber dans un volontarisme autonome où se reflète le naturalisme antique.

Une autre « différence » essentielle oppose et distingue vie active et vie contemplative. Elle affirme la valeur supérieure de la seconde (*Diff.* II, 34, 131), mais trace un plan de vie où la première précède l'autre selon un ordre ascendant de l'ascétique à la mystique (133) : « Ceux qui s'efforcent de parvenir au repos de la contemplation (*contemplationis otium* : le dernier terme est fort « antique ») doivent d'abord s'exercer dans le stade de la vie active; ainsi, en épuisant la lie de leurs péchés par les œuvres de justice, rendront-ils leur cœur assez pur pour voir Dieu ». C'est ici, déjà, la veine du mysticisme grégorien qui trace les voies de la perfection.

La pédagogie de la vie intérieure apparaît plus nettement, avec ses étapes et son inspiration éclectique, dans le singulier opuscule des *Synonymes* ou *Lamentation de l'âme pécheresse*, dont le succès devait être ininterrompu à travers le monachisme médiéval. Dans cette litanie synonymique, l'écolier wisigothique apprenait à la fois la *copia uerborum* à l'antique, et les dispositions intérieures d'une âme tour à tour contrite et active, brisée par la conscience de ses faiblesses, mais prête à écouter la voix d'une raison qui lui trace une « norme de vie ». Ainsi s'opposent les deux livres; aux effusions du *lamentum poenitentiae* succèdent les préceptes vigoureux de la *norma uiuendi* : conquête des vertus, bon usage de la parole, esquisse de quelques devoirs d'état, mépris du monde et œuvres de miséricorde. Jérémie et Job, les *Moralia* de Grégoire le Grand, la diatribe stoïcienne à travers Cyprien, Cicéron à travers Lactance, ou Horace réduit en prose synonymique : les quatre vents de l'esprit soufflent en ce petit ouvrage. Dans les climats fortement contrastés de ces deux livres s'exaspère l'antithèse entre la misère du pécheur et la grandeur possible de l'âme convertie.

Par la richesse accrue des sources comme par l'ampleur des développements, les *Sentences* portent la même inspiration à un niveau supérieur. Leurs livres II et III mettent en place ce que déjà l'on pourrait appeler une méthode ascétique isidorienne. Elle met en ordre didactique, avec une clarté minutieuse qui risque souvent d'en dessécher l'inspiration, une doctrine patristique surtout puisée chez Grégoire, Augustin, Cassien. Les longs chapitres sur la conversion occupent le cœur du second livre. Ils en analysent les cheminements et les difficultés, soulignent l'importance des « exemples des saints » de manière encore très antique (« ils se proposent les exemples des ancêtres »), insistent sur la componction du cœur (« une humiliation intérieure accompagnée de larmes, née du souvenir du péché et de la crainte du Jugement »), s'étendent enfin sur la confession des fautes, la pénitence, les diverses sortes de péchés.

Le troisième livre s'ouvre sur une théologie spiri-

tuelle des épreuves de l'existence et des tentations diaboliques dans la veille et le rêve. Elle définit ainsi, implicitement, une spiritualité du combat intérieur, avant de préciser les conditions d'un bon usage de la prière, de la lecture, de la « conférence ». C'est dire que la vie de perfection y est déjà clairement envisagée dans les perspectives concrètes d'un style de vie : celui de l'ascétisme monastique. Il n'empêche que les définitions étymologiques de la prière, au livre VI des *Étymologies*, uniront encore en un large éclectisme des souvenirs de Servius à ceux de Tertullien et d'Augustin : et il est probable qu'une recherche minutieuse des sources utilisées dans les *Sentences* réservera aussi pareilles surprises.

4. **La diversité des devoirs d'état.** — Mais l'essentiel de leur livre III s'applique à définir, après avoir posé, à l'antique, trois « degrés » dans les « genres de vie » (mondain, actif, contemplatif; on songe à la tripartition antique entre apolaustique, pratique, théorétique), une spiritualité accommodée aux divers états de vie. L'ordre de leur examen est celui d'une perfection décroissante.

En tête, le genre de vie de ceux qui « méprisent le monde », les moines aux « préceptes plus profonds ». Ces chapitres surprennent par leurs interdits et leur aspect négatif. Ce ton quasi-répressif correspond tout à la fois à celui de la législation canonique inspirée par Isidore (canons du 3e concile de Tolède) et au légalisme minutieux de la *Règle monastique* isidorienne, — si éloigné de la souplesse, de l'humanité, de l'humour de la *Règle* augustinienne, qu'elle prend néanmoins souvent pour modèle formel.

Puis viennent les clercs : « préposés aux églises » et « docteurs » dignes du « gouvernement des Églises ». Dans le sillage de la *Règle pastorale* de Grégoire le Grand, Isidore a grand souci que les clercs mettent en accord leur enseignement et leur conduite. Il dénonce les trahisons majeures de leur devoir d'état, et insiste sur les devoirs précis de la charge de « docteur », sur ceux de ce que nous appelons l'Église enseignante : le discernement, la défense des pauvres, l'exercice de la discipline. Ici encore, l'éthique est au premier plan de ses préoccupations, comme elle l'est déjà sous des formes plus spécialisées, appropriées aux divers ordres mineurs et majeurs, dans son traité, au titre richement ambigu, *De ecclesiasticis officiis*.

Les laïcs (définis par *Étym.* VII, 14, 9 : « laicus popularis; laos enim graece populus dicitur ») ne sont pas oubliés, ici encore dans un ordre hiérarchique, qui descend du roi à ses sujets les plus modestes. Un « miroir des princes » en miniature fixe les devoirs des dépositaires du pouvoir, éminemment du pouvoir royal : justice, patience, soumission aux lois. Puis les détenteurs de fonctions judiciaires : juges, témoins, avocats. Enfin, le peuple chrétien : riches et pauvres n'y doivent point se comporter en « mondains », mais en « miséricordieux », constamment soucieux de « compatir à la misère d'autrui ». Ces préceptes sont à compléter par ceux du *De eccles. officiis* II, 20, sur l'état de mariage (et les chapitres voisins sur les vierges, les veuves, les catéchumènes); mais aussi par l'intéressante définition d'*Étym.* VII, 14, 3, qui met une dernière fois l'accent sur l'éthique chrétienne et la valeur décisive des actes : « Que ne se glorifie point le chrétien qui en a le nom sans en avoir les actes.., car c'est par ses actes qu'il se montre chrétien, en se conduisant comme s'est conduit Celui dont il a tiré son nom ».

Voilà donc une ascèse détaillée en un règlement pratique, sagement différencié selon des états de vie correspondant à des vocations diverses. Mais on pourra légitimement penser que la vie contemplative, tant prisée au départ (et encore au début du livre II), ne reçoit en tout cela qu'une portion fort congrue.

5. **Du triple exercice de la vie contemplative.** — Ce serait tirer indûment des conclusions partielles de la seule considération des *Sentences*, ou même ne pas accorder assez d'importance à certains de leurs chapitres. Il faut en effet détacher dans l'œuvre d'Isidore bibliste, liturgiste, « naturaliste », les pages qu'il a respectivement consacrées à la lecture liturgique, puis à la lecture privée de l'Écriture, dans le *De ecclesiasticis officiis* et les *Sentences*. « Car la prière même s'enrichit, quand l'âme, nourrie par une récente lecture, parcourt les images des réalités divines qu'elle vient d'entendre » (*De eccl. off.* I, 10, 3); il faut donc, à la voix du diacre, choisir la meilleure part, en écoutant la Parole avec l'attention de Marie aux pieds de Jésus. Les *Sentences*, elles, reprennent le diptyque de Cyprien pour montrer l'étroite complémentarité entre prière et lecture privée de l'Écriture (*Sent.* III, 8, 2 : « Quand nous prions, nous parlons à Dieu en personne, et quand nous lisons, Dieu nous parle »; cf Cyprien, *Ep. ad Donatum* 15, PL 4, 221b). Mais Isidore y explicite, aussitôt après, le double profit de cette lecture (III, 8, 4) : « Elle affine l'intelligence spirituelle *(intellectum mentis)*, et arrache l'homme aux vanités du monde pour le conduire jusqu'à l'amour de Dieu ». Ainsi la *lectio diuina*, sous ses deux formes, publique et privée, orale et mentale, associe-t-elle indissolublement ce que nous appellerions la « purgation » et l' « illumination ». Elle est bien pour Isidore un moteur essentiel du progrès de l'âme vers Dieu.

Avant de considérer sous cet angle le dessein profond de ses œuvres scripturaires, il est opportun de rappeler ici que les deux premiers poèmes de la bibliothèque sévillane étaient dédiés aux Écritures et à Origène, « docteur si véridique, le premier que la Grèce illustre ait donné à la foi ».

Cette place d'honneur donnée à l'Alexandrin avant les quatre grands docteurs d'Occident, avant Jean Chrysostome, Cyprien et Grégoire lui-même, n'est pas seulement l'indice d'un ordre en partie chronologique. Le fût-elle, cet ordre serait également significatif chez un auteur pour qui toute vérité authentique est à chercher dans la pureté des « origines ». Les manuels exégétiques d'Isidore ne démentent pas ce programme décoratif de sa bibliothèque : les spécialistes de l'histoire de l'exégèse occidentale sont bien d'accord pour voir en Isidore exégète le médiateur le plus important et le plus efficace entre Origène et le moyen âge latin. *Naissance et décès des pères*, *Livre des nombres*, *Allégories*, *Questions* regroupent et réduisent en notices le plus souvent agencées commodément selon les « catégories » grammaticales (cf *supra*, col. 2105) un savoir exégétique dont l'essentiel remonte directement (traductions) ou indirectement (exégètes latins des 4e et 5e siècles) à l'œuvre immense d'Origène. Mais il délaisse les spéculations philosophiques et théologiques de l'allégorisme origénien, pour s'attacher d'abord à mettre en valeur, par les correspondances typologiques, la signification christique et ecclésiologique des textes de l'ancien Testament.

Il serait erroné de croire Isidore indifférent à l'ordre des « sens de l'Écriture ». C'est en effet pour des raisons aisément compréhensibles de conjoncture polémique que le traité *De la foi catholique contre les juifs* (II, 20, 2)

donne la priorité, après le sens littéral de l'*historia*, à l'allégorie qui la saisit « selon l'intelligence des mystères sacrés », avant le sens moral, où « l'on apprend ce que l'on doit faire en chaque circonstance ». Au contraire, en dehors de toute perspective polémique, on doit noter l'accord entre *Différences* (II, 39, 154) et *Sentences* (I, 18, 12) pour placer le sens moral avant le sens spirituel. Cet ordre n'est pas seulement en harmonie avec celui qui fait de la vie active une sorte d'indispensable propédeutique ascétique à la vie contemplative (cf *supra*, col. 2108). Sa signification est encore plus clairement dégagée par son contexte des *Différences*. La « science des Écritures » y est, en effet, présentée comme le contenu de la vertu antique de prudence, qui forme elle-même avec les trois autres vertus cardinales le contenu de l'éthique, « bene uiuendi magistra », dans une tripartition classique de la philosophie. Acrobatie de classificateur? Si artificielle qu'apparaisse cette passerelle épistémologique jetée entre une ordonnance antique des savoirs et l'exégèse chrétienne, elle n'en répond pas moins à une orientation profonde de l'exégèse et, plus largement, de la spiritualité isidoriennes. Avant de s'achever dans une contemplation du Mystère, l'exégèse ne doit pas se satisfaire des méandres de la spéculation, elle doit être maîtresse de vie : « Il faut garder la foi à la lettre de sorte que nous soyons obligés de la traduire en termes de moralité, et de la comprendre en termes spirituels » *(Sentences, ibidem)*.

Cette nutrition spirituelle par l'Écriture se prolonge en dehors de l'Écriture même, dans l'unité d'une culture où la typologie et l'allégorie ramènent l'âme à la méditation des mystères du christianisme à travers bien d'autres activités. Telle la liturgie, dont les clés étymologiques permettent de ressaisir l'enracinement dans la continuité et l'unité de la tradition religieuse juive et chrétienne *(De ecclesiasticis officiis)*. Telle l'arithmologie sacrée *(Liber numerorum)*, ou la connaissance cosmologique d'une nature qui peut et doit être contemplée comme une sorte de chiffre religieux, déchiffrable « selon l'intelligence spirituelle » (*De natura rerum* 15, 3) par une véritable « astronomie mystique ». Ainsi les schèmes majeurs de l'exégèse typologique origénienne se juxtaposent ou se superposent aux catégories grammaticales, pour insérer la culture isidorienne, même la plus profane, dans le mouvement d'une recherche spirituelle qui lui donne son sens et son unité.

6. **Lumières et ombres de la spiritualité isidorienne.** — Le succès même de l'œuvre d'Isidore, attesté du 7e siècle wisigothique à la fin de la Renaissance par la profusion de sa tradition manuscrite et l'admiration d'un millénaire, invite à peser avec acuité tout le bien et le mal qu'il a pu faire au christianisme occidental.

Il n'est pas douteux que son libéralisme intellectuel et spirituel a enrichi les traditions de culture chrétienne que lui avaient transmises Augustin et Cassiodore. Sa formation monastique aurait risqué de le ramener au rigorisme, si en définitive son ascétisme ne s'inspirait largement de l'idéal « apostolique », détendu et libéral, du monachisme augustinien. La disparition du paganisme des lettrés achevait heureusement de désarmer chez lui les réflexes d'hostilité à la culture antique qu'auraient pu lui communiquer beaucoup de ses auteurs chrétiens. Certes, il n'est plus un Synésius, même point un Boèce, la médiocrité de sa culture philosophique l'en garde sans peine. Mais dans une Espagne où Martin de Braga, à la génération précédente, avait adapté le niveau de sa pastorale aux modestes capacités de son auditoire barbare ou rural en composant le centon sénéquiste de la *Formule de la vie honnête*, comment s'étonner qu'il ait voulu commencer par asseoir solidement toute spiritualité, — à commencer par celle du moine lui-même —, sur une éthique?

La question étant ainsi posée, il pouvait trouver dans la vulgate de la morale stoïcienne, transmise jusqu'à lui par les auteurs chrétiens tout autant que par l'école de rhétorique, des valeurs, des formules, des vocables susceptibles de s'intégrer de manière vivante au projet d'une conversion chrétienne indéfiniment continuée. D'où son admiration pour le personnage ambigu du « très sage Salomon », qui (noter à nouveau l'ordre des termes) « régla les mœurs, découvrit la nature, révéla les mystères sacrés du Christ et de l'Église » (*De ortu* 34, 59-60; mais cf aussi la préface du *De natura*). D'où, également, l'hymne cicéronien à la raison sur lequel se ferment les *Synonymes*, la réglementation minutieuse de tous les devoirs d'état, la subordination initiale de l'exégèse à l'éthique. « Il est ici bien des valeurs sacrées, il est ici bien des valeurs profanes », mais plus harmonieusement mariées qu'il n'y paraîtrait d'abord.

Car le génie isidorien de la classification a fait ici merveille. Fondé sur une appréciation historique, sur un pèlerinage aux sources étymologiques où il pense puiser la vérité originelle de tout objet de connaissance, religieux ou profane, il concentre, ordonne, regroupe. Et cette méthode minutieuse tend à constituer déjà des sommes, — au sens médiéval du terme —, dans lesquelles la *doctrina christiana* n'apparaît plus, dès les *Différences*, que comme une *doctrina* parmi d'autres : on l'a particulièrement noté dans l'épistémologie de la différence entre sagesse et éloquence (*Diff.* II, 39), où l'exégèse scripturaire devient un rameau inattendu de la « philosophie éthique ». Sur ce point, la subordination augustinienne des savoirs profanes placés au service de la *doctrina christiana* se trouve singulièrement omise, du moins dans les formes apparentes de la classification. Mais, en fait, les œuvres exégétiques du Sévillan, aussi bien que la synthèse théologique et spirituelle des *Sentences*, montrent que la science sacrée des Écritures garde l'autonomie de ses traditions et de ses méthodes propres. Bien plus, ce sont les catégories grammaticales des savoirs profanes, et au premier chef l'étymologie, qui s'y trouvent placées au service des plus hauts desseins d'une exégèse tour à tour « tropologique » et « spirituelle ». Il ne faut donc pas accorder valeur trop absolue aux hardiesses d'une œuvre de début comme les *Différences*. Les trois autres catégories de la méthode isidorienne, — l'analogie, l'étymologie et la glose —, étaient d'ailleurs beaucoup plus facilement susceptibles de coïncider avec celles de la typologie et de l'allégorie exégétiques. Et cela sans qu'Isidore ait la naïveté de penser que l'étymologie des noms divins puisse rendre intelligible le mystère d'un Dieu que « le sens et l'intelligence de l'homme ne peuvent nullement déterminer » (*Étym.* VII, 1, 16). Car l'étymologie même de *sacramentum* s'arrête au bord de l'inconnaissable : « on l'appelle aussi en grec mystère en vertu de sa disposition secrète et cachée » (VI, 19, 42).

Ce réalisme spirituel est justement la qualité d'esprit qui a prévenu, dès les premières œuvres, une rupture trop brutale entre l'érudit et l'évêque, entre l'intelligence spéculative et l'intelligence pratique d'Isidore. La diversité des destinataires de ses ouvrages les insère

d'ailleurs précisément dans son dessein de travailler en toutes choses à une pastorale d'ensemble du royaume wisigothique. Aurions-nous le *De natura* et les *Étymologies* sans les instances du roi lettré Sisebut, et celles de Braulion, le disciple préféré devenu évêque et écolâtre de Saragosse? A lui aussi, nous devons que les *Synonymes* ne soient pas tombés dans un irrémédiable oubli. Comme la plupart de celles d'Augustin, les œuvres d'Isidore répondent aux demandes précises de ceux et celles (sa sœur Florentine pour le *De fide catholica*) auxquels il les dédie, le plus souvent explicitement, dans ses préfaces. Mais au-delà de ces instances personnelles, il convient de percevoir comment, par chacun de ces ouvrages, l'évêque de Séville répond à un besoin particulier de l'Église wisigothique, et donc à l'exigence d'un devoir d'état vivement senti comme tel par sa conscience épiscopale. Le minutieux casuiste des devoirs d'état a longuement médité, dans le sillage de la pensée grégorienne, sur les devoirs difficiles et coûteux qui s'imposent au sacerdoce, et donc éminemment à l'épiscopat (*Sent.* III, 33-34; *De eccl. off.* II, 5); il est bien conscient que le prêtre doit « admonester diversement et exhorter selon la qualité de l'état de vie et des mœurs de chacun » (*Sent.* II, 5, 17). C'est dans cette perspective, spécifiquement pastorale, qu'il convient de lire et de comprendre chacune de ses œuvres. C'est ainsi que le moyen âge les a écoutées et copiées, comme autant de *Companions to the christian Way of Life*.

Il reste que, comparée à celle de ses modèles chrétiens les plus directs et les plus abondamment utilisés, Augustin et Grégoire le Grand, l'œuvre d'Isidore déconcerte le lecteur par la sécheresse et l'impersonnalité abstraite de ses notices, par la fragmentation de sa matière, par son défaut fréquent de nuances, en particulier dans l'exposition des problèmes les plus délicats. Elle ne livre qu'à la réflexion, ou à une lecture plus attentive de certains passages, son apport à la vie de prière et de contemplation; au contraire, elle se trouve trop visiblement hérissée de prescriptions et d'interdits de tout ordre. Conceptisme et moralisme manifestent ainsi chez le Sévillan des traits fondamentaux du génie hispanique, tels que Miguel de Unamuno les a magistralement analysés dans son « Essence de l'Espagne » *(En torno al casticismo)*. De cette *idiosincrasia* hispanique relèvent aussi les extrémismes contrastés de la componction, au premier livre des *Synonymes*, et de l'exaltation moralisante et raisonneuse dans le second; le sentiment tragique d'une existence chrétienne partagée entre la chair et l'esprit (*Diff.* II, 31 exaspère déjà, sur ce point, l'antinomie paulinienne); la polarité significative d'un style distendu entre la pauvreté d'un atticisme monastique, et la démesure exubérante du style synonymique qui rapproche les *Synonymes* des interminables formules de la liturgie wisigothique. *Last not least* : l'optique de légalisme canonique, prompte à détailler les fautes et les interdits, est tentée de refermer constamment la « morale ouverte » du christianisme. On est alors plus près de Tertullien, — connu et maintes fois « extrait » par l'auteur des *Étymologies* —, que de l'*ama et quod uis fac* augustinien.

Mais si l'on met à part tout ce que ne saurait d'ailleurs expliquer de manière entièrement satisfaisante un « paramètre racial » (au sens de la *raza*), ne faut-il pas se refuser à juger de trop haut, pour se replacer devant les réalités d'une conjoncture pastorale assez analogue à celle qu'avait connue Martin de Braga dans la Galice du siècle précédent? Le succès ininterrompu de toutes ces œuvres, succès particulièrement extraordinaire à travers tout le haut moyen âge, montre qu'en dépit de tout ce qui nous choque dans cette spiritualité, et peut-être bien à cause de cela même, Isidore a tracé à ses contemporains les voies de la perfection chrétienne qu'ils étaient capables de suivre, — eux et à leur suite de longues générations de l'Occident médiéval. Paradoxalement, la survie d'Isidore montre ainsi que l'intellectualisme naïf, le moralisme minutieux, l'extrémisme simplificateur qui nous troublent parfois à la lecture de cette œuvre, ont été les traits inattendus d'un authentique réalisme pastoral, pour et dans une Europe déjà gravement barbarisée en son intelligence, ses mœurs et sa sensibilité.

1. **Bibliographies.** — Deux publications fondamentales : l'article de B. Altaner (revue critique de la bibliographie isidorienne de 1910 à 1936) dans les *Miscellanea isidoriana*, Rome, 1936, p. 1-32; les 25 années suivantes révisées par J. Hillgarth dans les *Isidoriana. Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el* XIV *centenario de su nacimiento*, León, 1961, p. 11-74, qui prépare un nouvel état des études isidoriennes (1960-1970). Ces deux recueils contiennent des études neuves et fondamentales.

Compléter par les bibliographies particulières de T. Ayuso Marazuela, *La Vetus Latina Hispana*, t. 1 *Prolegómenos*, Madrid, 1953, p. 506 svv; J. Fontaine, *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique*, t. 2, Paris, 1959, p. 889-926.

Voir enfin les deux bulletins critiques décennaux de J. Madoz sur la patristique espagnole : *Revista española de teología*, t. 1, 1941, p. 919-962, et *Estudios Onienses*, t. 5, Madrid, 1951; la bibliographie de son *S. Isidoro*, cité *infra*; celle d'E. Cuevas et U. Dominguez del Val dans leur *Patrología española* (en appendice à l'éd. espagnole de B. Altaner, *Patrología*, Madrid, 1956), p. 98*-99*; les bulletins de patristique hispanique de la *Revista española de teología*, *L'Année philologique* et les très précieux dépouillements de l'*Indice histórico español*.

2. **Biographie.** — Documents biographiques les plus anciens, avec leurs éditions actuellement accessibles, cf *Clavis*, n. 1213-1215. Après, les toujours indispensables *Isidoriana* de F. Arévalo, reproduits dans PL 81, trois ouvrages modernes sont la meilleure introduction aux problèmes posés par la vie, la personne et l'œuvre d'Isidore : P. Séjourné, *S. Isidore de Séville, son rôle dans l'histoire du droit canonique*, Paris, 1929 (bon exposé des problèmes biographiques en tête du livre); J. Pérez de Urbel, *Isidoro de Sevilla, su vida, su obra y su tiempo*, 2ª éd., Barcelone, 1945 (œuvre de vulgarisation, bien informée et vivante); J. Madoz, *San Isidoro de Sevilla, semblanza de su personalidad literaria*, León, 1960 (testament intellectuel de l'un des meilleurs patristiciens espagnols de ce siècle; très utile bibliographie méthodique, p. 157-188). Cf aussi le précis de J. Fontaine, dans *Catholicisme*, déjà cité. (notice d'*Isidore de Séville*).

3. **Œuvres.** — Liste la plus récente, avec mention des éditions modernes et correspondance à la PL (surtout t. 83), dans la *Clavis*, n. 1186-1229 (2e éd., 1961, qui ne périme pas la 1e de 1951, vu les additions et suppressions opérées); à compléter par les données de PLS, fasc. 4****, col. 1801-1876 (les sept opuscules reproduits sont des *spuria*, ainsi que l'*Ordo de celebrando concilio* qui les suit). Voir aussi au mot *Isidorus* le *Verzeichnis der Sigel für Kirchenschriftsteller* de la *Vetus Latina* de Beuron, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1963 sv.

On donnera ici la liste des œuvres selon la chronologie toujours fondamentale de J. de Aldama, *Miscellanea isidoriana*, Rome, 1936, p. 88. Pour la tradition manuscrite de chacune, se reporter à l'indispensable *Index scriptorum latinorum medii aevi hispanorum* de M. C. Díaz y Díaz, Madrid, 1959, n. 101-135, p. 28-47(les « pseudo-Isidore » sous le n. 134, p. 44-47). Nous indiquerons également les éd. en préparation en 1971; seules seront mentionnées les œuvres considérées comme authentiques.

Entre 598 et 615 : *De differentiis uerborum* et *De differentiis rerum* (PL 83, 9-98; nouvelle éd. préparée par C. Codoñer Merino). — *De ecclesiasticis officiis libri* II (83, 737-826; nouv. éd. en cours d'achèvement par Ch. Lawson). — *De ortu et obitu patrum* (83, 129-156; nouv. éd. préparée par M. C. Díaz y Díaz). — *In libros ueteris ac noui Testamenti prooemia* (83, 155-180).

605-606 : *Ep. ad Massonam episcopum* (83, 899-902).

610-615 : *Ep. ad Braulionem* « Quia non valeo... » (*Ep.* 1 de l'éd. J. Madoz, *Epistolario de S. Braulio..*, Madrid, 1941 = *Ep.* B de l'éd. W. M. Lindsay, *Etymologiae*). — *Synonymorum de lamentatione animae peccatricis libri* II (83, 827-868; nouv. éd. préparée par J. Fontaine).

612-615 : *Allegoriae quaedam sacrae Scripturae* (83, 97-130). — *De haeresibus* (éd. A. C. Vega, El Escorial, 1940). — *Liber numerorum qui in sanctis scripturis occurrunt* (83, 179-200). — *De natura rerum* (83, 963-1018; éd. J. Fontaine, Bordeaux, 1960). — *Sententiarum libri* III (83, 537-738; nouv. éd. préparée par P. Cazier).

614-615 : *De fide catholica contra Iudaeos* (83, 449-538).

615 : *Chronica mundi* (éd. Th. Mommsen, MGH *Auctores antiquissimi* (*Chronica minora* 2), t. 11, Berlin, 1894, p. 424-488).

615-630 : *Ep. ad Elladium ceterosque episcopos* (éd. W. Gundlach, MGH *Epistolae*, t. 3, Berlin, 1892, p. 661).

615-618 : *Ep. ad Braulionem* « Dum amici litteras... » (*Ep.* 2, éd. Madoz = A, éd. Lindsay). — *Regula monachorum* (83, 867-894; nouv. éd. en cours d'achèvement par M. C. Díaz y Díaz). — *Liber de uiris illustribus* (éd. C. Codoñer Merino, Salamanque, 1964).

620 : *Etymologiarum siue originum libri* XX (éd. W. M. Lindsay, Oxford, 1911; nouv. éd. en préparation sous la direction du comité intern. d'études isidoriennes).

624 : *Historia Gothorum Wandalorum Sueborum* (éd. Mommsen, MGH, t. 11, cité *supra*, p. 267-303; nouv. éd. préparée sous la direction de C. Codoñer Merino).

624-636 : *Mysticorum expositiones sacramentorum seu quaestiones in vetus Testamentum* (83, 207-424).

3 *Ep. ad Braulionem*. 631 : « Omni desiderio desederaui... » (8, éd. Madoz; 1, éd. Lindsay). — 631-632 : « Quia te incolomem... » (4, éd. Madoz; 3, éd. Lindsay). — 633 : « Tuae sanctitatis epistolae... » (6, éd. Madoz; 5, éd. Lindsay).

Manquent à cette liste les œuvres suivantes :

l'*Ep. ad Sisebutum* (6, éd. Lindsay), qui sert de dédicace à la 1e éd. des *Etymologiae*;

les deux *prologi in libro Canticorum* et *in editionem psalterii*, publiés par A. Anspach dans ses très contestables *Taionis et Isidori nova fragmenta et opera*, Madrid, 1930 (beaucoup d'attributions isidoriennes fort douteuses), mais prologues admis comme authentiques par M. C. Díaz y Díaz (*Index*, n. 132-133), dont nous adoptons le tri entre œuvres authentiques et *spuria*; mais voir aussi *Clavis*, 1961;

les *Carmina* XXVII ou *Versus in bibliotheca* (éd. A. Ortega, dans *Helmantica*, t. 12, 1961, p. 272 svv);

enfin, la collection canonique *Hispana*, dont la paternité isidorienne semble mieux assurée depuis l'étude posthume de J. Madoz, *San Isidoro de Sevilla..*, p. 89-117, et surtout la démonstration approfondie de G. Martínez Díez, *La colección canónica Hispana*, t. 1, Madrid, 1966, p. 306-327, en dépit des réserves formulées par M. C. Díaz y Díaz, *Pequeñas aportaciones para el estudio de la Hispana*, dans *Revista española de derecho canónico*, t. 17, 1962, p. 373-390, qui incline en faveur d'une initiative décisive de Léandre, et celles de Ch. Munier, *Saint Isidore de Séville est-il l'auteur de l'Hispana chronologique?*, dans *Sacris erudiri*, t. 17, 1966, p. 230-241. Édition *minor* avec trad. espagnole et index, mais un appareil critique très réduit, par Vives, Marin, Martínez Díez, *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelone-Madrid, 1963, et éd. *major* en cours d'achèvement par G. Martínez Díez. Sur l'œuvre liturgique d'Isidore, la mise au point la plus objective, avec une reproduction du célèbre texte de la *Benedictio lucernae ante altare* apostillée « Domni Ysidori » dans l'antiphonaire de León, est actuellement celle de L. Brou, *Problèmes liturgiques chez saint Isidore*, dans *Isidoriana*, León, 1961, p. 193-209.

La plus ancienne liste des œuvres d'Isidore est celle qu'a laissée son disciple Braulion, intitulée *Renotatio Isidori*; l'édition critique de ses deux versions a été donnée par P. Galindo dans C. H. Lynch et P. Galindo, *San Braulio obispo de Zaragoza (631-651)*, Madrid, 1950, p. 356-361.

4. Études théologiques et spirituelles. — On ne citera pas ici les travaux publiés dans les deux recueils d'études isidoriennes de 1936 et 1961 (*supra*, n. 1).

1° *Culture et spiritualité.* — Cf les six chapitres de synthèse de la dernière partie de l'*Isidore de Séville et la culture..*, de J. Fontaine, déjà cité, et les réflexions inspirées par ce travail à H.-I. Marrou, dans *Revue historique*, t. 235, 1966, p. 39-46. Synthèse utile et précise, mais aux cadres un peu « passe-partout », et peu novatrice en matière de recherche des sources, de Sister P. J. Mullins, *The Spiritual Life according to saint Isidore of Seville*, Washington, 1940. Aucune synthèse sur la théologie isidorienne : toute tentative est impossible avant une édition critique des *Sententiae* accompagnée d'une recherche exhaustive des sources. On trouvera des vues pénétrantes et neuves sur la conception isidorienne du temps et de l'histoire dans Arno Borst, *Das Bild der Geschichte in der Enzyklopädie des Isidor von Sevilla*, dans *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters*, t. 22, 1966, p. 1-62, et Marc Reydellet, *Les intentions idéologiques et politiques dans la Chronique d'Isidore de Séville*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 82, 1970, p. 363-400.

2° *Exégèse.* — Mêmes difficultés. Voir néanmoins : J. Châtillon, *Isidore et Origène. Recherches sur les sources et l'influence des Quaestiones in vetus Testamentum d'Isidore..*, dans *Mélanges bibliques A. Robert*, Paris, 1956, p. 537-547; O. García de la Fuente, *San Isidoro de Sevilla intérprete de la Biblia*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 173, 1960, p. 536-558; H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, coll. Théologie, 4 vol., 1959-1964, *passim* (tables).

3° *Sacrements.* — J. R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, Munich, 1933. — J. Havet, *Les sacrements et le rôle de l'Esprit Saint d'après Isidore..*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 16, 1939, p. 32-93. — M.-J. Congar, dans *Ecclesia a Sancto Spiritu edocta* (Mélanges G. Philips), Gembloux-Paris, 1970, p. 43 svv.

4° *Ascétique et mystique.* —J. Sagüés, *La doctrina del Cuerpo mistico en San Isidoro de Sevilla*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 17, 1943, p. 227-257, 329-360, 517-546, — Ph. Delhaye, *Les idées morales de saint Isidore..*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 26, 1959, p. 17-49. — J. Fontaine, *Isidore de Séville auteur « ascétique » : les énigmes des Synonyma*, dans *Studi medievali*, t. 6, 1965, p. 163-195.

5° *Monachisme et états de vie.* — J. Fontaine, *La vocation monastique selon saint Isidore..*, dans *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49, Paris, 1961, p. 353-369. — M. C. Díaz y Díaz, *Aspectos de la tradición de la Regula Isidori*, dans *Studia monastica*, t. 5, 1963, p. 27-57. — L. Robles, *Teología del episcopado en San Isidoro*, dans *Teología espiritual*, t. 7, 1963, p. 131-167.

6° *Le style isidorien.* — Son analyse mène à une connaissance intérieure de l'homme et de sa spiritualité. — J. Fontaine, *Théorie et pratique du style chez Isidore..*, dans *Vigiliae christianae*, t. 14, 1960, p. 65-101. — J. Campos, *La Regula monachorum de San Isidoro y su lengua*, dans *Helmantica*, t. 12, 1961, p. 61-101.

Jacques FONTAINE.

ISLAM. — I. *Notions générales et cadre historique.* — II. *Mystique de l'Islam.*

I. NOTIONS GÉNÉRALES ET CADRE HISTORIQUE

1. Le mot **islam** indique déjà une attitude spirituelle : il signifie *soumission, remise de soi, abandon à Dieu*. Le *Muslim* (pluriel *muslimūn*, d'où notre mot « musulman ») est celui qui vit cette soumission dans la

foi confiante (*īmān* ; cf l'hébreu *amen*) au Dieu unique; il l'exprime dans un certain nombre de pratiques dont les plus importantes forment les « cinq piliers de l'Islam » : la profession de foi (*shahāda* : « Il n'y a de divinité que Dieu, et Mahomet est son Envoyé »), la prière canonique *(ṣalāt)* cinq fois le jour, l'aumône rituelle *(zakāt)*, le jeûne du Ramadān *(ṣawm)*, le pèlerinage à La Mecque *(ḥajj)*.

2. L'histoire de **Mahomet** et des commencements de l'Islam est connue à partir de trois sources principales : 1) le *Coran*, qui contient des allusions aux événements contemporains; 2) les recueils de *ḥadith (« dict », récit)*, qui rassemblent dès le troisième siècle de l'hégire les *traditions* sur le Prophète et ses compagnons, en indiquant la chaîne de leur transmission; 3) la *sīra*, ensemble de biographies dont la rédaction commence également au troisième siècle de l'hégire, la plus importante est la *Vie du Prophète* d'Ibn Hichām († 219/834 : le premier chiffre indique l'année de l'hégire, le second celle de l'ère chrétienne).

Mahomet (litt. *Muḥammad*, « le loué ») naquit à La Mecque durant « l'année de l'Éléphant » (probablement 571 de l'ère chrétienne); son père ʿAbdallah était mort prématurément quelque temps avant la naissance; sa mère Amina devait également mourir peu après avoir repris l'enfant, confié d'abord à une nourrice bédouine; le grand-père paternel mourut quelque quatre ans plus tard et Mahomet fut en fait élevé par son oncle Abû Ṭâlib, le père d'Ali. Entré jeune encore au service d'une riche veuve, il devint son conducteur de caravanes et son homme de confiance et finit par l'épouser; il eut de cette femme Khadîja, de quinze ans plus âgée que lui, trois fils qui moururent en bas âge et quatre filles dont la plus célèbre fut Fâtima, épouse d'Ali. Tant que vécut Khadîja, Mahomet lui garda une fidélité exclusive; dans la suite, il eut plusieurs épouses et concubines.

Vers la quarantaine, autour des années 610-612, Mahomet subit une sorte de crise religieuse; d'après une tradition, il se mit à faire retraite durant un mois tous les ans sur le mont Hira. C'est dans une grotte de cette montagne, au cours de la dernière décade d'un mois de Ramadān, que l'ange Jibraïl (Gabriel) lui apparut et lui intima l'ordre de « prêcher au nom du Seigneur » (*Coran* 96, 1; 97, 1-5; cf 81, 22; 53, 1-18; les citations sont faites d'après l'édition de R. Blachère, Paris, 1957; le premier chiffre indique la *sourate*, le second indique le numéro du verset d'après l'édition du Caire (texte arabe, 1928) qui diffère peu de la numérotation de Flügel).

Soutenu par Khadîja, Mahomet commença d'abord par gagner ses proches parents, puis se mit à prêcher ouvertement, annonçant le Jugement de Dieu et la Résurrection et condamnant le polythéisme; il se considère dès lors comme le continuateur et l'authentique représentant du *hanifisme*, ou culte du Dieu unique, dont Ibrahim (Abraham) fut, selon lui, le premier prophète. Sa prédication rencontra cependant de vives résistances et lui valut de douloureuses persécutions.

En 622 (date certaine), se situe l'*émigration* (*hégire*, année 1 de l'ère musulmane) : Mahomet quitte La Mecque et s'installe deux cents kilomètres plus au nord, à Yathrib, qui deviendra Médine (la « ville » du Prophète); en 624, a lieu la première « guerre sainte » *(ǧihād)* qui l'oppose aux Qorachaïtes de La Mecque; en janvier 630, il s'empare de cette ville et détruit les idoles qui encombraient la Ka'ba (ce sanctuaire, cube de maçonnerie où se trouvait, encastrée dans un angle, une « pierre noire », était depuis très longtemps un centre de pèlerinage). Mahomet revient ensuite à Médine où il meurt le 8 juin 632 (11 de l'hégire, date également certaine).

3. **Le Coran.** — Pour les problèmes d'ordre littéraire, philologique ou historique que pose le texte, on se reportera aux ouvrages spécialisés signalés dans la bibliographie. On sait que le *Coran* est divisé en *sourates* (litt. « morceaux »), désignées traditionnellement, pour guider la mémoire, par un mot ou une allusion expressive tirée du texte (*La Génisse* ou *La Vache*, *Les Troupeaux*, *Abraham*, *La Caverne*, *Marie*, etc); elles sont classées dans l'ordre décroissant de leur longueur (comme les épîtres de saint Paul) bien que cet ordre soit, en gros, l'inverse de la date de révélation, les sourates dites « médinoises », plus longues, étant placées en premier lieu, les sourates « mecquoises », plus courtes mais plus anciennes, venant en dernier.

1° *Le mot Coran (Qur'ān)* signifie *récitation*, *prédication*, *lecture* (il est difficile de traduire par un seul terme des langues occidentales la signification concrète et polyvalente des mots d'origine sémitique). *Mahomet ne se présente jamais comme l'auteur du Coran*; il en est seulement l'*Annonciateur*, l'*Avertisseur* (*Coran* 17, 105-106; 76, 23, etc); il *redit* et *récite*, *prêche* et *lit* les versets qui lui sont révélés par le Messager, l'ange Gabriel. Le *Coran* est ainsi la Parole « descendue » durant « la nuit bénie », « la nuit de la Destinée » (97, 1-5; 2, 185), la transcription terrestre, « en pure langue arabe » (26, 195; cf 20, 113; 39, 29; 42, 7; 43, 3; 46, 12), d'une loi divine gravée sur la « Mère de l'Écriture » ou la « table bien gardée » (43, 4; 85, 22), Archétype céleste du Coran et de toutes les Écritures antérieurement révélées.

2° Le contenu du *Coran* est complexe; le livre se prête mal à l'analyse, car les thèmes religieux, les exhortations spirituelles, les directives morales y sont entrecoupées de prescriptions juridiques, de récits, de malédictions et de menaces contre les polythéistes, les juifs et les associateurs (les chrétiens, qui donnent à Dieu un associé, le Christ). Le mieux, à la suite de L. Gardet (*L'Islam..*, p. 44), est de suivre les docteurs musulmans qui distinguent quatre points fondamentaux : *a*) les croyances de foi *(ʿaqīda)* ; *b*) le culte *(ʿibādāt)* ; *c*) l'action en vue de la moralité *(akhlāq)* ; *d*) les relations sociales *(muʿāmalāt)*.

3° Bien que le judaïsme et le christianisme soient, comme l'Islam, des « religions du livre », le *Coran* n'a pas pour le musulman la même signification que la Bible pour le juif et le chrétien. La Bible est *Parole de Dieu en langage d'hommes*, et l'auteur inspiré de chaque écrit imprime toujours dans son œuvre la marque de sa personnalité. Pour le musulman, le *Coran* est *Parole de Dieu en langage de Dieu*, le caractère strict de la révélation ayant pour effet d'élever la langue dans laquelle il est transmis au rang de « langue de Dieu ». L'Islam, en effet, ne fait pas la même distinction que le christianisme entre *révélation* et *inspiration* : dans sa totalité comme dans chacun de ses fragments, le *Coran* est révélé, car l'inspiration du Prophète consiste à réciter parfaitement la Parole « descendue »; selon la formule de L. Massignon, le *Coran* est considéré « comme une dictée spirituelle enregistrée par le Prophète inspiré »

(*Situation de l'Islam*, dans *Opera minora*, t. 1, Dar Al-Maaref, 1963, p. 16). Toutes proportions gardées, le *Coran* joue pour le musulman un rôle analogue à celui du Christ, comme Parole de Dieu manifestée au monde, pour le chrétien (cf J. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, 1949, p. 18-19, et *L'Islam et nous*, Bruges, 1947).

4° *Le Coran appelle néanmoins une interprétation.* D'abord, du fait de sa transcription primitive en une écriture qui ignorait les voyelles et les points diacritiques, « le Coran aura toujours besoin, pour être entendu, d'être non pas lu, mais réfléchi et en quelque façon deviné, pour être ensuite récité, même intérieurement » (Y. Moubarac, *L'Islam*, p. 41). Plus profondément, parce que la pensée islamique prend son point de départ dans le *Coran*, la recherche philosophique entraîne toujours une réflexion « sur le fait fondamental de la prophétie et de la révélation prophétique, avec les problèmes et la situation *herméneutiques* que ce fait fondamental implique »; or, « en Islam tout particulièrement, histoire de la philosophie et histoire de la spiritualité demeurent inséparables » (H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p. 8 et 9).

On peut donner comme exemple l'idée de mīthāq (*covenant*, pacte, alliance). Ce terme désigne chez les mystiques le pacte primordial ou « prééternel », conclu entre Dieu et les « fils d'Adam » dans leur préexistence métahistorique et dont il est fait mention dans la septième sourate : « Quand ton Seigneur tira une descendance des reins des fils d'Adam, et qu'il les fit témoigner à l'encontre d'eux-mêmes : *Ne suis-je point votre Seigneur?*, ils répondirent : *oui, nous en témoignons!* » (7, 172). La théologie et la mystique musulmanes partent de ce dialogue « originel » entre Dieu et l'homme (une tradition enseigne qu'il était gravé sur la pierre noire de la Ka'ba) pour montrer que l'homme est engagé par ce témoignage; un des buts de la vie spirituelle sera de ratifier dans le temps, par une « appropriation » *(kasb)* personnelle, ce « oui » dit à Dieu avant le temps (cf M. Molé, *Les mystiques musulmans*, p. 63-66, citant des textes de Junayd dans son *Kitāb al-Mīthāq*, *Livre de l'Alliance*; R. Arnaldez, *La mystique musulmane*, dans *La mystique et les mystiques*, p. 635-638; L. Gardet, *L'Islam*, p. 33, 47, 67, 129, 141, 402; H. Corbin, *Histoire..*, p. 129).

4. **Quelques représentants de la mystique musulmane.** — Il convient de classer les auteurs spirituels et les mystiques de l'Islam selon les diverses « branches » du monde musulman auxquelles ils appartiennent. Les sunnites forment la grande majorité des musulmans (90 % environ); ils se rattachent à la tradition *(sunna)* du Prophète et de ses compagnons. Après l'assassinat du troisième calife Othman (35/655), l'accession au califat d'Ali, cousin et gendre du Prophète, amena une double scission : celle des *Kharidjites*, dont il subsiste des représentants en Afrique du nord, dans le Mzab algérien, et celle, plus importante, des *Shi'ites* (*shi'a*, la secte, l'hérésie), partisans des descendants d'Ali († 40/661); dans la suite les *Shi'ites* se divisèrent eux-mêmes en *duodécimains*, qui acceptent douze *imāms* (le douzième, « occulté » en 329/940, est « l'*imām* caché » dont les fidèles attendent la manifestation eschatologique), et en *ismaéliens*; ceux-ci tirent leur nom de l'*imām* Ismaël, décédé prématurément après avoir été investi de l'imamat par son père Ja'far el-Sadiq († 148/765), qui, contre le gré d'un certain nombre de ses fidèles, désigna comme *imām* un autre de ses fils de préférence au jeune fils d'Ismaël.

1° *Dans le shi'isme.* — Les historiens de la pensée musulmane ont fait jusqu'à ces dernières années une place restreinte aux mystiques et philosophes relevant du *shi'isme*, soit à cause de leur caractère « hérétique », soit surtout parce que leurs œuvres restaient mal connues. Les éditions successives et les études récentes obligent maintenant à combler cette lacune; nous emprunterons quelques noms à l'ouvrage déjà signalé de H. Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, t. 1 (seul paru jusqu'ici), ch. 2, p. 41-151, renvoyant à la bibliographie de ce chapitre, p. 350-352, pour l'énumération des éditions et des études en cours. La thèse fondamentale de ce courant d'idées peut se résumer ainsi : au cycle de la Prophétie clos avec Mahomet, « sceau des Prophètes », succède le cycle de la *walāyat*; ce terme a un sens complexe et se rattache aux *awliyā' Allāh* (les « amis de Dieu », les « saints ») : l'amitié dont Dieu favorise les *imāms*, après le Prophète, « fait d'eux les *Guides* spirituels de l'humanité » (H. Corbin, *Histoire..*, p. 45); le but de l'enseignement spirituel de ces « amis de Dieu » est de conduire de la « religion littérale » *(shari'at)* à la « religion spirituelle » *(haqīqat)*.

Chez les Duodécimains : Mohammad ibn Yaqûb Kolaynî († 329/940); Ibn Bâbûyeh († 381/991); Sayyed Sharîf Râzî († 406/1015), compilateur du *Nahj al-Balâgha*, *Le chemin de l'éloquence*; Fazl Tabarsî († v. 672/1273); Nasîroddin Tûsî († 672/1273); Sa'doddîn Hamûyeh († 650/1252), correspondant d'Ibn'Arabî; Mîr Dâmâd, fondateur de l'école d'Ispahan († 1041/1631); Mollâ Sadrâ Shirâzi (1050/1640).

Chez les Ismaéliens : Abû Hâtim Râzî († 322/933); Abû Yaqûb Sejestâni (4°/9° s.); Hamîdoddîn Kermânî († v. 408/1017); Mo'ayyad Shîrâzî († 470/1077); Nâsir-e Khosraw († v. 465/1072-470/1077); Sayyid-nâ Idrîs 'Imâdoddîn, au Yémen († 872/1468).

2° *Le soufisme sunnite.* — Bien que le *soufisme* soit un phénomène plus étendu que l'orthodoxie sunnite (il y a eu des *soufis* shi'ites, et H. Corbin, *Histoire..*, p. 265-269, pense que le soufisme pourrait être rattaché à la prophétologie du shi'isme), on appelle généralement soufis les représentants de la tendance ascétique et mystique dans le sunnisme. Le terme dérive probablement de *sūf* (laine) et fait allusion à la coutume des *soufis* de porter « des vêtements et un manteau de laine blanche »; il n'est pas impossible cependant que le mot soit une transcription du grec σόφος (sage), comme le voulait déjà Birûnî († 421/1030) (cf H. Corbin, *Histoire..*, p. 262). Le *soufi* est celui qui fait profession de *taṣawwuf*, mot qui finit par désigner la voie ascétique et mystique; pendant plusieurs siècles, aussi bien dans le *shi'isme* que dans le *sunnisme*, les soufis furent objet de suspicion, et même de persécution, de la part des autorités religieuses et politiques. Nous empruntons une liste des soufis sunnites à G.-C. Anawati et Louis Gardet, *Mystique musulmane..*, p. 13-73, qui donnent dans les notes les principales éditions des œuvres (renseignements complémentaires dans H. Corbin, *Histoire..*, ch. 6, p. 262-283, avec bibliographie, p. 359-360) :

Hasan Basri († 110/772); Abû Yazid Bastâmî († v. 261/874); Dhû'l-Nûn al-Misri († 245/859), le premier à parler de la distinction entre « états » et « stations »; Hakim Tîrmidhî († 285/898), auteur du *Khātam al-walāya*, *Le sceau de la sainteté*; Sahl Tustarî († 283/896); Junayd († à Bagdad 298/896), maître spirituel d'Abû Mansûr ibn Husayn al-Hallâj.

Hallâj est le personnage le plus connu en Occident, grâce aux études de L. Massignon; né vers 244/858, al-Hallâj (« le cardeur » des âmes) enseignait sa doctrine dans toutes les classes de la société, depuis Bagdad jusqu'aux confins de la Chine; il proclamait la possibilité d'une réciprocité d'amour entre Dieu et l'homme, « l'union consommée en Dieu » divinisant en quelque façon la personnalité du croyant; il médita profondément l'exemple de Jésus et de sa passion; emprisonné, condamné au terme d'un second procès, il fut pendu à un gibet et finalement décapité à Bagdad en 309/922.

Après lui, on peut mentionner encore Ahmad Ghazâli († 520/1126), frère du théologien Abû Hâmid Ghazâli († 501/1111) et auteur du *Sawâniḥ al-'ushshâq*, *Les intuitions des fidèles d'amour*; Shihâb al-Din Yahyâ al-Suhrawardî († 587/1191), dont les œuvres sont éditées par H. Corbin à Istanbul et Téhéran; Muhyi al-Dîn-Ibn 'Arabî, né à Murcie en 1165 et mort à Damas en 638/1240; 'Umar ibn al-Fârid († 632/1235), etc.

Bien qu'il ait connu dans la suite une période de déclin, le soufisme n'a jamais complètement disparu du monde musulman; il s'est continué en diverses régions dans de multiples confréries, ou sous l'influence des « cheikh », maîtres spirituels vénérés.

Les indications bibliographiques données ci-dessous ne visent qu'à signaler les ouvrages plus récents, plus facilement accessibles ou plus importants, sur l'Islam en général, Mahomet, le Coran; une bibliographie également restreinte sur la mystique musulmane sera donnée à la fin de l'article.

1) *Ouvrages d'ensemble.* — *Encyclopédie de l'Islam*, 1e éd. en allemand, anglais, français, Leyde, 1913-1934, 4 vol.; 2e éd. en anglais et français, en cours de publication à Leyde depuis 1954. — A. J. Wensinck et J. H. Kramers, *Handwörterbuch des Islams*, Amsterdam, 1941. — H.A.R. Gibb and J. H. Kramers, *A shorter Encyclopaedia of Islam*, Leyde, 1953. — F. M. Pareja, etc, *Islamologia*, 2 vol., Madrid, 1952-1954; adaptation franç., *Islamologie*, Beyrouth, 1964.

C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen Literatur*, 2e éd., 3 vol., Leyde, 1937-1942. — J. M. Abd-el-Jalil, *Brève histoire de la littérature arabe*, 5e éd., Paris, 1957. — J. Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris, 1943; 2e éd. complétée par Cl. Cahen, Paris, 1963. — H. A. R. Gibb, *Arabic Literature*, Oxford, 1963. — R. Blachère, *Histoire de la littérature arabe des origines à la fin du* XVe *siècle de J. C.*, 3 vol., Paris, 1965-1966.

Al-Bukhārī, *Les traditions islamiques*, trad. franç. par O. Houdas et W. Marçais, 4 vol., Paris, 1903-1914. — A. J. Wensinck, *A Handbook of early Muḥammedan Tradition*, Leyde, 1927. — R. Hartmann, *Die Religion des Islam*, Berlin, 1944. — D. Sourdel, *L'Islam*, coll. Que sais-je?, Paris, 1949. — H. L. Gottschalk, *Der Islam. Entstehung und Lehre*, dans *Christus und die Religionen der Erde*, 3 vol., Vienne, 1951. — L. Gardet, *La Cité musulmane, vie sociale et politique*, Paris, 1954; 2e éd., 1961; *Connaître l'Islam*, coll. « Je sais, je crois », Paris, 1958; *Les grands problèmes de la théologie musulmane: Dieu et la destinée de l'homme*, Paris, 1967; *L'Islam, religion et communauté*, Paris, 1967. — Y. Moubarac, *L'Islam*, Paris-Tournai, 1962. — F. Schuon, *Comprendre l'Islam*, Paris, 1962. — H. Laoust, *Les schismes dans l'Islam*, Paris, 1965. — G. E. von Grunebaum, *Islam. Essays in the Nature and Growth of a cultural Tradition*, Londres, 1965. — P. Rondot, *L'Islam*, Paris, 1965.

2) *Mahomet.* — E. Dermenghem, *La vie de Mahomet*, Paris, 1929, 1950; *Mahomet et la tradition islamique*, coll. Maîtres spirituels 1, Paris, 1955. — R. Blachère, *Le problème de Mahomet*, Paris, 1952. — W. Montgomery Watt, *Muḥammad at Mekka*, Oxford, 1953; *Muḥammad at Medina*, Oxford, 1956; *Muḥammad, Prophet and Statesman*, Oxford, 1961; trad. franç. : *Mahomet à La Mecque*, Paris, 1955; *Mahomet à Médine*, 1958; *Mahomet, prophète et homme d'état*, 1962. — M. Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, coll. L'évolution de l'humanité 36, Paris, 1957. — M. Hamidullah, *Le Prophète de l'Islam*, Paris, 1959, 2 vol. — R. Arnaldez, *Mahomet ou la prédication prophétique*, Paris, 1970.

3) *Le Coran.* — G. Flügel, *Corani textus arabicus*, 4e éd., Leipzig, 1881, et nombreuses éditions; *Concordantiae Corani arabice*, 2e éd., Paris, 1925. — Th. Nöldeke, F. Schwally, G. Bergsträsser, O. Pretzl, *Geschichte des Qorans*, 3 vol., Leipzig, 1909-1938; rééd., 1961. — R. Bell, *Introduction to the Qur'an*, Édimbourg, 1947. — R. Blachère, *Introduction au Coran*, Paris, 1947; 2e éd., 1959; *Le Coran*, trad. selon le classement des sourates en quatre périodes successives, Paris, 2 vol., 1949-1950; *Le Coran*, trad. selon l'ordre canonique des sourates, Paris, 1957; *Le Coran*, coll. Que sais-je? Paris, 1967. — M. Allard, M. Elzière, J.-Cl. Gardin, Fr. Hours, *Analyse conceptuelle du Coran sur cartes perforées*, 2 vol. et boîte de cartes, Paris-La Haye, 1963. — *Le Coran*, introd. et trad. par D. Masson, Paris, 1967. — *Le Coran*, trad., introd. et notes par M. Hamidullah, Paris, 1967.

4) *Islam et christianisme.* — J. M. Abd-el-Jalil, *Aspects intérieurs de l'Islam*, Paris, 1949; *Marie et l'Islam*, Paris, 1952. — D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne*, 2 vol., Paris, 1949. — Tor Andrae, *Der Ursprung des Islams und das Christentum*, dans *Kyrkohistorik Azskrift*, 1923-1925; trad. franç. par J. Roche, *Les origines de l'Islam*, Paris, 1955. — Y. Moubarac, *L'histoire d'Abraham dans le Coran et la naissance de l'Islam*, Paris, 1958. — M. Hayek, *Le Christ et l'Islam*, Paris, 1959; *Le mystère d'Ismaël*, Paris, 1964. — J. Jomier, *Bible et Coran*, Paris, 1959. — H. Michaud, *Jésus selon le Coran*, Neuchâtel, 1960.

Aimé Solignac.

II. MYSTIQUE MUSULMANE

Nous présentons ici les *fondements coraniques de la mystique en Islam*. Nous avons donné une vue d'ensemble de la spiritualité musulmane dans *La Mystique et les mystiques*, Paris, 1965, p. 571-648.

La pensée mystique musulmane est diverse, mais on peut, dans l'ensemble la diviser en deux groupes : d'une part, l'exposition d'une expérience religieuse d'une très haute valeur spirituelle; de l'autre, une conception de Dieu, de l'univers et de l'homme, nourrie par une connaissance « savoureuse », qui transcende et les sens et la raison, à laquelle on donne le nom d'illumination. Le premier groupe s'intéresse surtout à des faits psychiques et moraux que la méditation approfondit en types et en valeurs de vie intérieure, poursuivant et en même temps décrivant des cheminements jusqu'aux replis les plus cachés de la réalité humaine. Le second groupe, sans exclure la méthode précédente, fait une plus grande place aux problèmes ontologiques et cosmologiques, en une vision d'ensemble d'un monde divin et d'un monde créé, cherchant à découvrir dans cette totalité ce que sont la situation, la fonction et la fin de l'homme. Entre ces deux groupes, il y a tous les intermédiaires, et les penseurs mystiques se campent selon leurs inclinations et leurs aspirations personnelles, selon aussi la formation qu'ils ont reçue et le milieu ou l'époque où ils ont vécu. Ceux du second groupe s'expriment souvent en des termes techniques et en des symboles qu'on trouve ailleurs que dans l'Islam : les gnoses hellénistiques, chrétiennes, juives, iraniennes, voire indiennes, offrent avec leurs écrits des ressemblances qui ne sont pas fortuites.

1. **Mystique musulmane et Coran.** — 1° Néanmoins, pour tous, le *Coran* a été la source d'inspiration, le Livre de méditation. Il faut insister sur ce point, car trop fréquemment on se représente l'Islam comme

une religion purement juridique, réductible à la Loi et en particulier à la réglementation d'un culte extérieur. Cet aspect existe, mais il n'est pas le seul. Le texte coranique et de nombreuses traditions, apocryphes ou non, sont capables d'alimenter une méditation dans un tout autre sens. Si on peut parfois soupçonner que tel ḥadīth forgé tardivement a subi une influence étrangère, il est certain que très tôt les versets révélés ont été élaborés par des esprits ouverts aux valeurs mystiques, mais en référence constante à la lettre. Le commentaire figuré s'est introduit peu à peu, non pas de l'extérieur, mais dans le prolongement des exégèses littérales. Si on ne peut nier la réalité de certains emprunts, c'est une erreur de les généraliser et de croire que la spiritualité et la mystique n'ont pu se développer en Islam qu'à partir de germes apportés d'ailleurs. Tout au plus peut-on dire qu'il s'est trouvé des hommes qui ont su lire le Coran avec des yeux plus pénétrants, et que ces hommes appartenaient à des familles islamisées à une époque plus ou moins ancienne et originairement juives, chrétiennes ou mazdéennes. Il n'en est pas moins vrai que ce qu'ils ont lu est vraiment dans le texte, comme on va le voir.

C'est là un fait dont on ne peut plus douter, depuis les travaux de L. Massignon sur Ḥallāj et sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane. La thèse de P. Nwyia, *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrouth, 1970) corrobore et complète les idées de L. Massignon, par l'exploitation de commentaires anciens, jusqu'ici inédits. Quant à nous, nous attirerons, dans ce qui suit, l'attention sur certains « faits » qui sont en eux-mêmes convaincants et que nous systématiserons d'une manière dogmatique, pour éviter les longueurs et les redites d'une exposition historique.

2° *Contemplation : amour et connaissance.* — Toute spiritualité religieuse est liée à une contemplation. Or, dans la contemplation, convergent et s'unissent l'amour et la connaissance, soit que l'amour s'épanouisse en connaissance, soit que la connaissance engendre l'amour et s'achève en lui. Ainsi deux voies conduisent à la contemplation : celle de l'amour et celle de la connaissance. Mais l'une et l'autre supposent chez l'homme une aspiration à transcender tout objet d'amour ou de connaissance donné en ce monde. L'idole, c'est justement l'objet pétrifié où s'arrêtent et se cristallisent les désirs de l'homme; elle n'est qu'une image morte, projection d'un être spirituellement mort. Abattre les idoles, c'est ouvrir la voie mystique.

3° *Le cas exemplaire d'Abraham.* — L'Islam, comme tous les monothéismes, a lutté avec force contre les idoles *(aṣnām, awthān)*. Abraham s'écrie : « Seigneur! détourne-nous, moi et mes fils, d'adorer les idoles! Elles ont, Seigneur! égaré beaucoup d'hommes » (*Coran* 14, 35-36). Le récit coranique de la conversion d'Abraham est intéressant. Il s'élève contre l'idolâtrie de son peuple. Puis Dieu lui montre le royaume *(malakūt)* des cieux, et il voit les astres se lever et se coucher. Il dit alors : « Je n'aimerai pas *(lā uḥibbu)* des astres qui se couchent » (6, 76). Ainsi dans la visée de son amour *(ḥubb)*, Abraham tend sa recherche au-delà de la malakūt, et, par opposition, il déclare à ceux qui l'entourent : « Vous n'avez pris, en dehors de Dieu, des idoles, que par l'amour *(mawadda)* qui a cours parmi vous, enfermé dans la vie de ce bas monde » (29, 25). Mais l'amour de Dieu, par-delà toutes les apparences, n'est-il que le vague mouvement d'un cœur insatisfait par la précarité des choses d'ici-bas? Ou porte-t-il déjà en lui la marque d'un appel divin?

On lit dans le commentaire de Fakhr al-Dīn al-Rāzī († 606/1210), la remarque suivante : « Dieu a décrit Abraham par ces mots : « quand il vint vers son Seigneur avec un cœur pur » (37, 84). Or, le plus bas degré de la pureté, c'est d'être pur de toute infidélité *(kufr)*. En outre, Dieu l'a loué en disant : « Nous avons apporté sa droiture à Abraham par avance : Nous le connaissions » (21, 51), c'est-à-dire : Nous lui avons apporté sa droiture dès le premier moment où il a pensé. Et quand Dieu dit qu'Il le connaissait, cela signifie qu'Il connaissait sa pureté sans souillure *(ṭahāra)* et sa perfection *(kamāl)* ». Il y a donc une motion divine prévenante. Si cela est vrai en particulier des prophètes, c'est vrai de tout homme, puisque le Coran enseigne qu'il existe en nous une *fiṭra*, une disposition créée avec nous, qui nous permet d'écouter et de recevoir la Parole de Dieu, de reconnaître et de comprendre ses signes *(āyāt)*. Tant que cette *fiṭra* est conservée dans son intégrité immaculée, l'homme reste ordonné à son Seigneur; il peut toujours et partout le trouver et l'identifier. Ce n'est donc pas, ajoute Rāzī, en raisonnant sur la contingence du monde qu'Abraham découvre Dieu. Ce raisonnement, tel qu'il est donné dans le Coran, là où Ghazālī voyait un exemple de syllogisme, n'est pas destiné à son propre usage; il devait servir à éclairer le peuple, à redresser chez les autres leur *fiṭra*.

Cette distinction entre les hommes qui sont directements mus et éclairés par l'action divine en eux, et ceux qui ont besoin pour croire de démonstrations et de raisons, sera capitale pour les mystiques. Cependant Rāzī montre la valeur de la preuve rationnelle dans la religion, en ce sens que, même chez les prophètes, Dieu n'est pas connu en vertu d'une intuition nécessaire comme le sont les principes de la raison. Une telle intuition rendrait inutile l'action directe de Dieu sur ceux qu'Il a choisis. En fait, Dieu donne à l'homme les instruments et les exemples d'une recherche qu'Il exige d'eux; il est, par la *fiṭra*, à l'origine de cette quête. Néanmoins, cet effort humain ne peut atteindre à la Connaissance véritable; il s'arrête à une connaissance intellectuelle, qui risque d'être aussi idolâtrique qu'une représentation sensible, si Dieu n'inspire le désir d'aller au-delà et ne donne pas Lui-même toute la Lumière. Le cœur pur d'Abraham, intact de toute infidélité *(kufr)*, c'est un cœur qui ne confond Dieu avec rien de ce qui n'est pas Lui, et qui, par conséquent, ne confond pas la connaissance rationnelle qu'il pourrait avoir acquise de Lui, avec la Connaissance réelle qu'Il peut seul donner de Lui-même.

2. **Les deux voies de la contemplation.** — A. La voie de l'amour. — Il semble que le meilleur moyen d'accéder à une connaissance qui transcende les sèches abstractions de la raison, soit de suivre la voie de l'amour. Or, la théologie spéculative musulmane évite soigneusement de mettre l'accent sur l'amour, qu'il s'agisse de l'amour de Dieu pour l'homme ou de l'homme pour Dieu. Quand le Coran emploie un terme qui signifie « aimer », les commentateurs font tous leurs efforts pour y substituer un autre sens. L'amour est conçu comme un sentiment humain, charnel, et ne convient pas à Dieu; son objet est une créature et ne saurait être Dieu. Mais les mystiques ont senti le message

coranique tout autrement, au moins dans certains contextes particulièrement signifiants.

1° *La racine WDD*, que nous avons déjà rencontrée dans *mawadda*, est employée pour exprimer un désir presque toujours mauvais ou vain. Cependant on lit : « Ceux qui croient et font des œuvres bonnes, le Dieu de miséricorde instituera pour eux un amour *(wudd)* » (19, 96). Un commentaire explique ce verset en ajoutant : « en ce qu'ils s'aimeront et se chériront les uns les autres, et Dieu les aimera ». Ainsi l'amour de Dieu pour les hommes est rattaché à leur mutuel amour. Même conception chez Zamakhsharī († 538/1143) : Dieu leur fera naître dans le cœur un amour qu'Il y a semé en dehors des sentiments qui viennent d'eux et des liens qui les déterminent comme la parenté, l'amitié, la piété filiale, etc. C'est un amour que Dieu crée au principe, comme une particularité pour ses « saints » (*awliyā'* = « ses amis ») par une faveur spéciale, de même qu'Il jette dans le cœur de leurs ennemis l'effroi et la terreur. On voit avec quelle timidité l'amour est rapporté à Dieu. Quand ces commentateurs le font, c'est à travers un amour spirituel créé par Dieu entre les hommes. Mais l'important c'est que soit affirmé cet amour spirituel lui-même, comme un fruit que Dieu fait mûrir dans le cœur des croyants qui ont la foi vive (accompagnée des œuvres). Cette foi prépare le cœur à recevoir la semence d'amour; mais ce n'est pas elle qui l'engendrera; c'est Dieu directement qui le suscite, c'est-à-dire que l'amour vient de Lui. S'il unit spirituellement les hommes dans l'immanence, il est transcendant par son origine et il confirme la foi dans sa visée vers Dieu par-delà tous les êtres.

Mais voici un verset plus net dans sa lettre : « Demandez pardon à votre Seigneur, puis faites conversion vers Lui. Mon Seigneur est miséricordieux et aimant » (11, 90). Le mot traduit par « aimant » est *wadūd*. Il gêne les commentateurs. Certains l'interprètent et lui font dire que Dieu aime récompenser. Zamakhsharī est plus subtil : « Dieu a grande miséricorde pour ceux qui font conversion et il agit avec eux comme agit un homme à l'amour efficace avec ceux qu'il aime, en belles et bonnes actions ». L'attribut *wadūd* n'est présenté que comme un attribut de l'action, non de l'essence; mais il est expliqué par une analogie avec l'amour humain, et c'est beaucoup de dire que les actes de Dieu sont analogues aux actes d'un être qui aime.

Notons encore : « Il est Celui qui pardonne et qui aime *(wadūd)* » (85, 14). Rāzī nous apprend que certains ont donné à ce terme un sens passif : Dieu est aimé des hommes à cause de son essence, de sa perfection, de ses attributs et de ses actes. Mais, actif ou passif, le sens de ce terme est une louange. Quand Dieu aime ses serviteurs obéissants, c'est de sa part une faveur gracieuse *(faḍl)*, et si ses serviteurs qui le connaissent, l'aiment, c'est en raison de la conviction qu'ils ont du caractère généreux de sa bienfaisance. L'idée du *faḍl*, qui comporte la signification d'un surcroît, d'un *plus* absolument gratuit, revient souvent dans le Coran, et Rāzī montre que les récompenses que Dieu octroie ne sont jamais ni déterminées par les actions humaines, ni à leur exacte mesure : elles sont toujours un *faḍl*, un surplus *(ziyāda)* qui n'a de cause que la volonté divine. Avec une telle gratuité du don, n'avons-nous pas là une description du pur amour?

2° Considérons une autre *racine* ḤBB. Il est écrit : « Dieu vous a fait aimer la foi et il lui a donné une parure attrayante dans vos cœurs » (49, 7). Des mystiques comme Tirmidhī († 285/898) comprennent ce verset comme l'annonce de la délivrance du cœur grâce à la conjonction de l'intelligence de l'unicité divine (la parure), et de l'amour qui rompt tous les liens idolâtriques pour s'élancer vers Dieu. On lit encore : « Il y a des hommes qui ont pris en dehors de Dieu des divinités qu'ils égalent à lui et qu'ils aiment d'un amour semblable à l'amour de Dieu » (2, 165). L'homme, écrit Rāzī, peut aimer Dieu, et le Coran en témoigne en d'autres versets, par exemple : « Dieu fera venir un peuple qu'Il aimera et qui L'aimera... Ils combattront dans la voie de Dieu... Faveur de Dieu *(faḍl Allah)* » (5, 54). Plusieurs traditions vont dans le même sens. On rapporte qu'Abraham a dit à l'Ange de la Mort qui venait s'emparer de son esprit : « As-tu jamais vu un Ami faire mourir son ami? » Puis Dieu lui inspira ces mots : « As-tu jamais vu un ami qui répugne à rencontrer son Ami? ». Un bédouin vint trouver le Prophète et lui dit : « O Envoyé de Dieu :l'Heure, c'est pour quand? » Le Prophète lui demanda : « Qu'as-tu préparé en vue de l'Heure? ». Le bédouin répondit : « Je n'ai préparé ni beaucoup de prières ni beaucoup de jeûnes. Mais j'aime vraiment Dieu et son Prophète ». Le Prophète dit alors : « L'homme est avec celui qu'il aime ». On rapporte que les musulmans se réjouirent extrêmement de cette parole.

Un autre *ḥadīth* prend une importance toute spéciale. 'Īsā (Jésus) passa auprès de trois hommes au corps amaigri et au teint altéré. Il leur demanda ce qui les avait réduits à un tel état. Ils répondirent que c'était la peur *(khawf)* de l'Enfer. Jésus leur dit : « C'est une obligation pour Dieu que celui qui craint ait la foi ». Puis il rencontra trois autres personnages, plus maigres et plus pâles que les précédents. A sa question, ils répondirent que c'était l'effet de leur désir *(shawq)* du Paradis. Jésus leur déclara : « C'est une obligation pour Dieu de vous donner ce que vous espérez » *(mā tarǧūna)*. Enfin Jésus croisa un autre groupe de trois qui étaient au comble de la maigreur et de l'altération : leurs visages étaient des miroirs de lumière *(wuǧūhuhum al-marāyā min al-nūr)*. Il leur demanda comment ils étaient parvenus à ce degré *(daraǧa)*, et ils répondirent : « Par l'amour de Dieu *(bi-ḥubbi'llāh)* ». Jésus leur déclara : « Vous êtes les Rapprochés *(al-muqarrabūn)* ».

3° *Peur, espérance, amour.* — Ce *ḥadīth* contient en résumé l'essentiel des conceptions mystiques de l'Islam. Il y a trois sortes d'hommes religieux : ceux qui sont fidèles par peur; ceux qui le sont par espérance; ceux qui le sont par amour. Les premiers pensent à l'Enfer plus qu'à Dieu. Une peur trop humaine ne saurait soutenir un progrès spirituel authentique. Aussi est-il très finement rapporté que Dieu donnera la foi à ceux qui se consument dans ce sentiment. Ainsi, Il les élève jusqu'aux vraies valeurs de vie. La peur dans la foi n'est jamais séparée de l'espérance, comme la menace *(wa'īd)* n'est jamais séparée de la promesse *(wa'd)*; c'est pourquoi le rôle du Prophète est à la fois de mettre en garde *(indhār)* contre les tourments éternels, et d'annoncer la bonne nouvelle *(tabshīr)* des récompenses divines. Les hommes du premier groupe sont donc appelés à rejoindre ceux du second. Néanmoins l'espérance, à son tour, ne peut, dans la foi, se libérer de toute peur. Toutes deux forment un couple inséparable, et le croyant, tant qu'il ne l'a pas transcendé dans l'amour, est sans cesse renvoyé

d'un pôle à l'autre. Il est écrit qu'il y a une récompense « pour ceux qui ont peur de Ma présence et pour ceux qui ont peur de Ma menace » (14, 14). Selon certains commentaires, ce verset ferait allusion à la peur qu'inspire Dieu qui se tient en observation et surveille les actes des hommes. « C'est là le statut de ceux qui craignent Dieu *(ḥaqq al-muttaqīn)* ». Ainsi dans la foi, la peur qui prend aux entrailles s'élabore en une crainte de Dieu *(taqwā)* qui redoute non plus les peines de l'Enfer, mais la désobéissance à Dieu.

Rāzī, dans son commentaire de 2, 38 : « Ceux qui suivront Ma Direction, n'auront pas à avoir peur et ils ne seront pas attristés », signale une opinion d'après laquelle la peur et la tristesse « arrivent dans ce monde aux croyants plus qu'aux autres; le Prophète a dit : les épreuves touchent particulièrement les prophètes, puis les « saints » *(awliyā')*, puis, chaque fois, les plus parfaits *(amthal)*; en outre le croyant ne peut décider s'il a servi Dieu comme il le fallait; alors vient la peur d'être resté en deçà et par suite la peur d'une issue malheureuse ». On décèle ici l'ambiguïté coranique de la notion de peur. Elle recouvre et mêle le sentiment d'effroi humain que suscite la pensée des tourments, et la crainte de déplaire à Dieu qui est la *taqwā*. Mais en fait, avec la permission de Dieu, la crainte se dégage peu à peu de la peur proprement dite et, au terme de cette purification, elle la supprime. C'est ce qu'indique le verset commenté. L'idée apparaît plus nettement encore en 7, 35 : « Ceux qui auront craint Dieu *(man ittaqā)* et se seront réformés *(aṣlaḥa)* n'auront pas à avoir peur et ils ne seront pas attristés ».

Si, en un sens, la peur des châtiments et l'espérance des récompenses sont sur un même plan et à un niveau assez bas, l'espérance garde cependant une qualité religieuse que n'a pas la peur. Le mot *raǧā'* (espérance) ne forme vraiment un couple avec le mot *khawf* (peur) que là où il signifie à la fois avoir peur et espérer, comme dans ce verset : « que ceux qui espèrent rencontrer leur Seigneur (ou : qui ont peur de le rencontrer), fassent œuvre bonne ». La peur renvoie à l'espérance et l'espérance à la peur. Mais en dehors de ces cas, le Coran donne à l'espérance une valeur spirituelle que n'a pas la peur. C'est pourquoi, dans le *ḥadīth* précédent, les hommes d'espérance forment déjà un groupe supérieur. Quel est l'objet premier de l'espérance? C'est la patiente douceur de Dieu *(waqār)*, sa miséricorde *(raḥma)*, comme on le lit en 71, 13; 2, 218; 17, 57. Et l'homme qui espère, c'est celui qui est rempli de dévotion *(qānit*; cf 39, 9), qui passe ses nuits en prières *(ibidem)*, qui fait mention de Dieu (*dhakara*; 33, 21). L'espoir des récompenses n'est jamais mis en avant dans le texte sacré. En effet, l'espoir des récompenses ne peut être authentique, dans l'esprit de l'Islam, que si on croit qu'elles sont le fait d'une bienveillance purement gratuite de Dieu. La bonne espérance est donc liée à la foi en la miséricorde divine. Elle s'ouvre sur l'amour.

Une autre expression du *ḥadīth* est très importante : il s'agit des *muqarrabūn*. Elle revient plusieurs fois dans le Coran : elle est appliquée aux Anges (4, 172). On lit, en 56, 7-11 : « Vous formerez trois groupes : les Compagnons de la Droite.., les Compagnons de la Gauche.., et les Gagnants (*al-Sābiqūn*; ceux qui devancent les autres à la course). Les Gagnants, ce sont les Rapprochés *(muqarrabūn)* du Seigneur » (cf 56, 83-92). Ces versets ont donné lieu à de longs commentaires. Les Compagnons de la Droite sont les gens du Paradis; ils présentent leurs « rôles » *(kutub, ṣaḥa'if)* dans leur main droite; ils sont honorés *(mukarramūn)* comme le sont des hôtes placés à la droite du maître de maison; ils sont à un rang supérieur *(aṣḥāb al-manzilati'l-saniyya)*; ceux de la Gauche leur correspondent comme le côté gauche correspond au côté droit : ils présentent leurs « rôles » dans la main gauche; ils sont dédaignés *(muhānūn)* comme des hôtes mis à gauche du maître; ils ont un rang inférieur *(aṣḥab al-manzilati'l-daniyya)*. Les *sābiqūn* sont ceux qui sont placés à l'avant; ils ne présentent aucun « rôle », car ils ont dépassé le niveau de la Loi *(sharī°a)* où se fait le « compte » *(ḥisāb)* des actions, pour s'élever sur la voie mystique *(ṭarīqa)*.

Mais on peut remarquer que Dieu ne fait pas correspondre aux gens de l'avant des gens de l'arrière, comme il opposait ceux de la droite à ceux de la gauche. S'il n'en fait pas mention, c'est en raison de la violence de la colère qu'il leur voue *(li-shiddati ghaḍabihi °alayhim)*, et cette omission est la preuve de la prédominance de la Miséricorde de Dieu *(ghalabat al-raḥma)*. Ce serait donc ce quatrième groupe passé sous silence qui serait destiné à l'Enfer éternel. Les hommes du groupe placé à gauche, ou bien ne feraient dans la Géhenne qu'un séjour temporaire, selon une doctrine développée par les théologiens de l'Islam en faveur des musulmans qui ont commis de graves fautes mais ne seront pas damnés à jamais; ou bien ce seraient des croyants médiocres qui, selon les conceptions des mystiques, ne se seraient pas élevés très haut sur la voie ascendante. Les soufis distinguent en effet, eux aussi, trois catégories hiérarchisées : le Commun *(°āmm)*, l'Élite *(khāṣṣ)* et l'Élite de l'élite *(khāṣṣ al-khāṣṣ)*. Ainsi cette division tripartite semble recouvrir les trois groupes dont parle le *ḥadīth* : les hommes qui sont fidèles par peur, les fidèles par espérance et les « fidèles d'amour ».

4° *L'amour de l'homme pour Dieu.* — Les termes employés pour décrire les amants de Dieu sont ceux-là mêmes que la littérature amoureuse emploie à propos des héros de l'amour chaste, appelé *°udhrī*. La maigreur, la pâleur sont la marque d'une maladie mortelle : l'amour conduit inévitablement à la mort. Pour les mystiques aussi, il faut mourir au monde, aux passions de l'âme, à la conscience de soi *(nafs)* pour trouver la vraie vie en Dieu. Car Dieu est Celui « qui fait vivre et mourir ». Tantôt il s'agit de la « première vie » et de la « première mort » en ce monde; tantôt de la vie et de la mort éternelles. Mais la puissance qu'a Dieu de faire vivre reçoit aussi une signification mystique. Il est écrit : « O vous qui croyez, répondez à Dieu et à son Envoyé quand il vous appelle vers ce qui vous fera vivre. Sachez que Dieu passe entre l'homme et son cœur, et que vers Lui vous serez rassemblés » (8, 24). Ce qui fait vivre, c'est la foi qui est la vie du cœur *(al-īmān ḥayāt al-qalb)*.

D'autres disent que c'est la guerre sainte *(ǧihād)*, car celui qui y est tué meurt martyr et gagne une vie durable *(al-ḥayāt al-dā'ima)*. Or, très tôt, le *ǧihād* (comme la *hiǧra*, l'hégire) a signifié l'offrande de ses biens et de sa vie pour le service de Dieu. La notion s'est spiritualisée, comprenant l'obéissance, les aumônes et les œuvres de piété *(a°māl al-birr)*, tout ce par quoi on se détache de ce monde. Les mystiques ont employé un doublet de ce mot, *muǧāhadat al-nafs*, pour désigner la lutte contre l'âme passionnelle, la conscience

de soi. Cette vie durable et « excellente » est le fruit accordé par Dieu à ceux qui mènent le bon combat. « Celui qui fait œuvre bonne, homme ou femme, Nous le ferons en vérité revivre d'une vie excellente *(ḥayāt ṭayyība)* » (16, 97). On trouve là le fondement de deux notions intimement liées, le *fanā'* (anéantissement de la conscience de soi) et le *baqā'* (subsistance en Dieu) D'autres textes confirment ces idées : « Tous ceux qui sont sur terre sont sujets à l'anéantissement *(fānⁱⁿ)*, alors que subsistera la Face de ton Seigneur » (55, 26-27); « Ce qui est auprès de Dieu est meilleur et plus subsistant pour ceux qui croient et qui se confient en Dieu » (42, 36). Nous retrouverons cette confiance qui s'en remet totalement à Dieu *(tawakkul)*. On lit encore : « Ce qui est près de vous se dissipe; mais ce qui est auprès de Dieu subsiste » (16, 96).

Quant à cette assurance que Dieu passe entre l'homme et son cœur, elle a reçu diverses interprétations. Pour les uns, ces mots engagent l'homme à répondre vite à l'appel de Dieu, car « la mort est la première visiteuse à attendre » (Ibrāhīm b. al-Ǧunayd, † vers 270/883). Selon d'autres, ils signifient : « Rendez-vous rapidement à l'obéissance et ne vous laissez pas arrêter par la faiblesse et la couardise que vous trouvez dans vos cœurs, car Dieu changera ces états *(aḥwāl)* et substituera à la faiblesse la force, et à la couardise le courage : c'est Lui qui retourne les cœurs *(muqallib al-qulūb)* », expression qui serait de Ḥasan al-Baṣrī († 110/772). Ce même Ḥasan donne un troisième sens : Dieu est plus proche de son serviteur que ne l'est le propre cœur de ce serviteur, et rien ne lui est caché de ce qui est dans le for intérieur de l'homme (*bāṭin*; cf le *sirr* : l'intime secret) comme de ce qui est dans son moi conscient *(ḍamīr)*. Ainsi ce texte est à rapprocher du verset : « Oui, Nous avons créé l'homme; Nous savons ce que son âme lui suggère. Nous sommes plus près de lui que sa veine jugulaire » (50, 16). Il en résulte que Dieu appelle l'homme à une lutte salvatrice qui lui donnera la victoire, une victoire « immense » *(al-fawz al-ᶜaẓīm)* fondée sur la Miséricorde de Dieu (40, 9; 45, 30), sur la Satisfaction *(riḍwān)* de Dieu (9, 72); en cela est la Vie, figurée par les délices éternelles du Jardin d'Éden.

Mais quand Il lance son appel, Dieu est déjà présent à l'homme, là où se fait le passage du moi conscient, exposé à la séduction des passions, vers la réalité intime qui est le tréfonds de la créature humaine. C'est Lui qui en toute vérité combattra, qui transformera la faiblesse en force, qui substituera aux conditions de l'âme défaillante les états mystiques *(aḥwāl)* du cœur, en un don purement gratuit. Au niveau du secret intime *(sirr)*, il n'y a plus de Moi; le *fanā'* est parfaitement accompli, et il ne subsiste que la Face du Seigneur. Là est le Je. Mais faire l'expérience du Je, au-delà de toute conscience, c'est découvrir par dévoilement *(mukāshafa)* que seul Dieu peut dire « Je », et qu'Il le dit au fond de nous-mêmes. Les méditations sur ce thème ont abouti au fameux *Anā'l-Ḥaqq* de Ḥallāǧ, que L. Massignon traduit : « Mon « Je », c'est la Vérité Créatrice ».

Tout ce mouvement que nous venons d'exposer à partir de pures données coraniques, culmine dans l' « hypothèse ultime » de Ǧunayd que L. Massignon exprime ainsi : il faudrait que l'amour produise, « par permutation avec les qualités de l'Amant, une pénétration des qualités de l'Aimé » (*Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, p. 307). Seul, en effet, l'amour semble capable de réaliser cette union transformante au-delà de la simple subsistance en Dieu *(baqā')*, par le *fanā' bi'l-Madhkūr*, l'annihilation en Celui qui est l'objet de notre *dhikr* (commémoration et pensée constante de Dieu), qui réalise, pour la créature, « l'état de transfiguration où le Créateur peut l'immortaliser » *(Essai.., ibidem)*.

On devine combien d'analogies se présentent entre cet amour mystique et l'amour *(ᶜudhrī)* des poètes. Aussi le vocabulaire religieux s'est-il enrichi du vocabulaire profane. Le mot *ᶜishq* (désir passionné d'amour) s'est introduit dans l'école de Ḥasan al-Baṣrī et se retrouve chez Ḥallāǧ. Il n'est pas coranique.

5° Quant à l'*amour de Dieu pour l'homme*, il est nettement exprimé dans le Coran, avec la racine ḤBB. « Dieu aime ceux qui font retour à Lui *(al-tawwābīn)* » (2, 222) « ... ceux qui Le craignent *(al-muttaqīn)* » (3, 76; 9, 4; 9, 7), « ... ceux qui supportent avec patience *(al-ṣābirīn)* » (3, 146), « ... ceux qui se confient entièrement en Lui *(al-mutawakkilīn)* » (3, 159). A ces diverses catégories d'hommes qui sont l'objet de l'amour divin, correspondent des sentiments moraux et religieux qui paraissent en de nombreux versets : la repentance ou retour à Dieu *(tawba)*, la crainte de Dieu faite de piété *(taqwā)*, la patience dans l'attente et dans l'acceptation des souffrances comme dans l'effort pour les supporter *(ṣabr)*, l'abandon total à Dieu dans la confiance *(tawakkul)*. Chez les mystiques, ces sentiments deviennent des « états » *(ḥāl*, pl. *aḥwāl)*. Autrement dit, les états mystiques sont liés à l'amour de Dieu pour l'homme et ils répondent du côté de l'homme à l'amour divin qui les oriente et les soutient.

Mais, en outre, plusieurs versets présentent une particularité qui met l'accent sur la correspondance entre certains de ces sentiments humains et certains attributs ou noms divins. Ainsi le mot *tawwāb* s'applique également à l'homme et à Dieu : quand l'homme se tourne vers son Seigneur par la repentance, Dieu se tourne vers lui. « Faites retour vers votre créateur; tuez vos âmes (votre Moi conscient)... Alors Dieu fait retour *(tāba)* vers vous : Il est *tawwāb* et miséricordieux » (2, 54). Même balancement en 5, 39. L'initiative de ce mouvement de conversion réciproque revient d'ailleurs à Dieu : « Puis Il se tourne vers eux pour qu'ils se tournent vers Lui » (9, 117). Il n'est pas jusqu'au mot de *tawba*, traduit par repentir quand il s'agit de l'homme, qui ne s'applique à Dieu : « La *tawba* revient à Dieu en faveur de ceux qui ont mal agi par ignorance, puis qui font retour sur le champ » (4, 17). Il en va de même du mot *shākir* (= qui remercie, reconnaissant) : « Si vous êtes reconnaissants et si vous croyez, Dieu est reconnaissant (*shākir* = sait reconnaître) et savant » (4, 147). Or la reconnaissance *(shukr)* est aussi comptée comme un degré de la voie mystique.

La racine d'où vient *dhikr*, la pensée constante de Dieu conservée dans un cœur embrasé de son amour *(ḥubb)* et rempli de désir du divin, comme l'explique Tirmidhī, présente aussi cette particularité d'emploi : « Gardez le souvenir de Moi, je garderai le souvenir de vous » (2, 152). A propos d'un autre état très important, la *riḍā* (agrément, satisfaction), on trouve également : « Dieu les a agréés, et ils ont agréé Dieu » (5, 119; 9, 100), et encore : « O toi, âme apaisée! Reviens vers ton Seigneur, agréante et agréée » (89, 28). La correspondance peut aussi s'exprimer par deux termes différents, mais dont les significations s'emboîtent;

par exemple, la pauvreté et la richesse : « O vous, les hommes! Vous êtes les pauvres qui ont besoin de Dieu *(al-fuqarā')*, alors que Dieu est le Riche qui n'a besoin de rien *(al-Ghaniyy)* et à qui est la Louange » (35, 15). On explique ce verset en disant que Dieu a créé, alors qu'Il pouvait se passer des créatures. C'est parce qu'Il possède la Louange, parce qu'Il est *ḥamīd*, qu'Il a créé; ainsi la création répond à cet attribut. L'articulation de la richesse et de la pauvreté apparaît bien dans ce verset : « Si vous êtes pauvres, Dieu vous enrichira de sa faveur gratuite *(faḍl)*; Il est doué de larges ressources *(wāsi°)* et omniscient » (24, 32). Dans le contexte, il s'agit sans doute de richesses matérielles. Mais, en soi, le verset est général et correspond à un Nom divin universel, *al-Ghaniyy*. La pauvreté *(faqr)* est une étape sur la voie mystique.

Ajoutons que ces différentes expériences religieuses sont mises en relation entre elles dans plusieurs passages du Coran. Ainsi le *tawakkul* est rapproché de la *taqwā* (5, 11) et du *ṣabr* (16, 42; 29, 59). Le *shukr* est rapporté à la *taqwā* (3, 123) et au *riḍwān* (39, 7); le *ṣabr* à la *taqwā* (3, 200; 12, 90) et au *tawakkul* (14, 12; 29, 59). Si enfin on remarque les clausules qui ponctuent l'idée exprimée dans les versets où se trouvent ces différents termes, et qui sont constituées par le rappel de Noms divins (*Raḥīm* : le Miséricordieux; *Ghafūr* : Celui qui pardonne; *Karīm* : le Généreux; *Ḥalīm* : le Clément magnanime; *Ra'ūf* : le Bienveillant, etc), si on note que ces Noms vont en général deux par deux, on conçoit qu'il soit possible de dresser une sorte de « topologie » de la Voie mystique, et, en méditant ces relations, de marquer la succession des étapes qui progressivement mènent à la source de tous ces états, source qui est l'amour de Dieu pour l'homme.

Ici, à côté de l'effort pour comprendre la structure mystique des textes coraniques, pour s'en imprégner par une lecture *(qirā'a)* assidue et attentive, par les exercices du *dhikr* et du *qunūt* (une des pratiques des soufis qui consiste en une prière prolongée et qui, selon Muǧāhid, requiert une humilité du cœur et une concentration exclusive de tout mouvement du corps et des yeux, par crainte révérentielle *(hayba)* de Dieu), on voit intervenir l'expérience de l'ascèse tout au long de la Voie suivie par les « commençants » *(murīdūn)*, puis l'expérience des « dons » *(mawāhib)* que reçoivent les « progressants » *(sālikūn)*, enfin celle du dévoilement *(mukāshafa)* qui est le lot de celui qui parvient au terme, le « parfait » *(kāmil)*, « confesseur de Vérité » *(muḥaqqiq)*. Ces expériences étoffent l' « information » coranique et donnent aux textes médités une résonance nouvelle. Mais, en même temps, la personnalité de chaque mystique appose sa marque aux expressions *(°ibārāt)* et aux systématisations. Chaque maître, chaque école, méritent alors une étude particulière.

6° « *Stations* » *et* « *états* ». — Ainsi a-t-on distingué des « stations » *(maqāmāt)* que l'homme est capable d'atteindre par ses efforts, et des « états » *(aḥwāl)* qui sont de purs dons de Dieu. Mais la liste de ces stations et de ces états varie quant à l'ordre, au nombre et au contenu. Dhū'l-Nūn al-Miṣrī († 245/859) fit une théorie des « étapes » de l'âme qui fut reprise, modifiée et complétée par Tustarī († 283/896), Sarrāǧ, Qushayrī, Kalābādhī et Ghazālī, qui doit beaucoup aux analyses très fines d'Abū Ṭālib al-Makkī († 386/996). Certains, tel Muḥāsibī († 243/857), préfèrent étudier les sentiments et les valeurs religieuses de vie d'un point de vue plus psychologique, afin d'en tirer une règle de vie personnelle, par la pratique de l'examen de conscience *(muḥāsabat al-nafs)*. Muḥāsibī (qui tire son nom de cette pratique) s'intéresse à la repentance *(tawba)*, à la préparation à la mort, à l'hypocrisie, à l'amour-propre, à l'intention, à la contrition, à l'humilité, etc, et il conclut à la nécessité d'une discipline de soi. Cf DS, t. 4, col. 1797-1799.

7° Enfin, sur *le terme* même *de la Voie*, il n'y a pas d'accord. Pour les uns, l'amour *(maḥabba)* réalise une unification *(tawḥīd)*. Makkī, dans son *Qūt al-Qulūb* (La nourriture des cœurs) dit que cet amour est une préférence que marque Dieu pour ses serviteurs sincères *(mukhliṣīn)*; il est le terme extrême de l'immense faveur gratuite de Dieu; et la contemplation intérieure *(mushāhada)* de l'Unicité divine *(tawḥīd)*, comme l'attachement indéfectible aux ordres de Dieu et la résignation totale à ses jugements, sont des effets de l'amour. Mais cette unification dans le *tawḥīd* total n'est pas une véritable union. C'est « la coïncidence de la quête du repos et du repos même, en Dieu, dans des entretiens en compagnie de Lui, et dans des oraisons *(munāǧāt)* dans la solitude de la retraite; et c'est la jouissance savoureuse *(dhawq)*, pleine de délices, de cette retraite, dans l'absence d'opposition due à l'amour de la concordance ». Ou encore, c'est « l'apaisement *(tuma'nīna)* auprès du Bien-aimé ». Pour d'autres, le terme est le mutuel agrément *(riḍā)*, ou l'abandon total et confiant *(tawakkul)*.

Mais on pouvait désirer une union plus profonde. C'est ce que firent Tustarī et, plus encore, Kharrāz († 286/899). « La mortification ascétique doit aboutir à une transfiguration positive et personnelle de l'âme, transfigurée par la grâce. Et Kharrāz définit cet état *'ayn al-ǧam'*, « union essentielle », de substance à substance » (L. Massignon, *Essai..*, p. 302). De même Anṣārī († 481/1088) écrit : « La première unification *(tawḥīd)*, c'est l'attestation qu'il n'est de divinité que Dieu seul... Quant à la seconde unification.., elle consiste à négliger les causes secondes apparentes *(al-asbāb al-ẓāhira)*, à s'élever au-dessus des controverses intellectuelles et de l'attachement aux réalités perceptibles, à ne voir, concernant le *tawḥīd* (unicité divine et unification) aucune démonstration, concernant le *tawakkul* (abandon confiant à Dieu) aucune cause seconde, et concernant le salut aucune affinité qui y donne accès *(wasīla)*... Telle est l'unification de l'Élite *(al-khāṣṣ)*... Quant à la troisième unification, Dieu se la réserve à Lui-même. Il en a fait fulgurer un éclair dans le tréfonds intime d'un groupe de sa plus pure Élite *(ṣifwa)*... C'est vers cette unification que s'engagent les hommes d'ascèse et les privilégiés par les états mystiques. C'est le but de ceux qui exaltent l'immensité divine et c'est ce que veulent dire ceux qui parlent de l'*union essentielle* ».

De nombreuses discussions se sont élevées en Islam sur l'union à Dieu. On l'a conçue tantôt comme une « conjonction » *(ittiṣāl)*, tantôt comme une union de nature *(ittiḥād)*, tantôt comme une inhabitation de Dieu dans l'âme, une infusion de l'Esprit divin sans confusion de nature *(ḥulūl)*. Mais ces idées relèvent plus d'une théologie mystique spéculative que de l'expérience vécue : cette expérience est en elle-même ineffable. Aux dires de ceux qui l'ont faite, « Dieu les rend muets, incapables de la décrire et impuissants à la divulguer » (Anṣarī).

Mais elle a été, dans son ensemble, intégrée à un système psycho-ontologique de la réalité humaine. L'homme comporte trois degrés de réalité. En surface, le niveau de l'*âme (nafs)* ou conscience de soi : là règne la durée temporelle *(zamān)* qui est celle de l'effort; c'est le lieu des stations. Le danger est que l'âme risque toujours de se complaire dans ses stations, de se mettre en scène, de montrer de l'ostentation. C'est ce qu'on appelle *ri'ā'*. En effet, la conscience de soi est un être pour soi qui n'est jamais adéquat à lui-même. Le *ri'ā'* fait penser à la mauvaise foi sartrienne. Il s'agit donc de réaliser la parfaite coïncidence de soi avec soi, la « sincérité » *(ikhlāṣ)*. Pour cela, il faut sortir de l'âme et de sa durée temporelle dont l'homme cherche toujours à disposer.

Au degré intermédiaire, celui du *cœur (qalb)*, Dieu favorise l'homme d'états qui sont de purs dons et ne sont jamais des « acquisitions » dues à un effort. Sans être intemporels, ils n'ont pas de durée mesurable et n'existent que dans le « moment » *(waqt)* qui marque une relation immédiate de l'homme à Dieu et dont on ne saurait trouver de cause *(sabab)* dans le *cours* de la conscience. A ce niveau, l'homme est tout entier tourné vers Dieu, mais une dualité demeure, au moins en puissance, entre le sujet humain et son objet divin, quelque absorbé qu'il soit dans cet objet.

Au dernier degré, celui du secret intime *(sirr)*, cette trace de dualité disparaît totalement. C'est le niveau des « touches » divines *(ṭawāriq)*, absolument instantanées, qui révèlent à l'homme qu'il n'est pas un sujet, qu'il n'est pas un agent ni un « Je ». Ce n'est plus lui qui aime et Dieu qui est aimé; son amour pour Dieu n'est rien d'autre que l'amour de Dieu pour lui. Telle est la « sincérité », la reconnaissance vécue que seul Dieu est et agit. On comprend alors le sens des locutions théopathiques *(shaṭaḥāt)*, telles que le *subḥānī* (Los [Gloire] à Moi!) de Bistāmī († 260/874) et, sous une forme beaucoup plus authentique, le *Anā'l-Ḥaqq* (Je suis le « Vrai »!) de Ḥallāǧ.

B. La voie de la connaissance. — A première vue, le Coran ne semble pas ouvrir à la mystique une voie de connaissance plus qu'une voie d'amour.

1° *Dieu est inconnaissable*, il ne révèle pas son mystère, mais une Loi; les appels fréquents que fait le Coran à la raison et à la compréhension, n'ont pour fin que de faire reconnaître dans le monde les signes de la sagesse et de la toute-puissance divines. Mais les mystiques ont tous remarqué l'incapacité de l'intelligence rationnelle à connaître réellement Dieu. Ils distinguent plusieurs degrés de connaissance : le plus haut est celui de la science des secrets *(ʿilm al-asrār)* qui est atteinte par une faculté spéciale, déjà rencontrée sur la voie de l'amour, le « goût» *(dhawq)*. Un terme spécial la désigne; c'est la *maʿrifa*; le mystique parvenu à ce suprême degré est le *ʿārif* (celui qui connaît). La *maʿrifa* était une des étapes sur la voie d'amour. Ici, elle devient la fin, car c'est elle qui sauve. La *maʿrifa*, c'est la gnose, et le *ʿārif* est le gnostique.

Ce n'est pas que les gnostiques ignorent l'amour, au contraire. De la simple affection amoureuse *(maḥabba)*, ils s'élèvent jusqu'à la passion d'amour (*ʿishq)*. Mais c'est, pour eux, dans cette passion d'amour que naît et se développe la Connaissance. Comme l'explique le persan Rūzbehān Baqlī Shīrazī († 606/1209), l'âme passe par l'étape du doute, « non que Dieu *(Ḥaqq)* soit voilé à la vue de l'âme : Dieu est caché par Dieu... Si, dans le non-espace, il s'entretient avec l'ami *(ʿāshiq)* et s'il l'éclaire de la lumière de l'Unicité essentielle *(aḥadiyya)*, c'est le commencement de la gnose ».

2° Ce qui caractérise la voie de la connaissance, c'est qu'elle ne s'appuie pas sur les mêmes textes et les mêmes termes que la voie d'amour; ensuite, c'est qu'elle a forgé, sur les mots coraniques, un système de vocabulaire abstrait pour exprimer les essences qui correspondent au sens de ces mots; enfin, c'est qu'à l'aide de son vocabulaire, elle construit une cosmologie mystique où s'inscrivent les relations de l'homme à Dieu et son itinéraire vers Dieu.

1) Il est une notion importante dans cette recherche, celle du *ghayb*. Ce terme a plusieurs sens dans le Coran : d'abord il s'oppose à *shahāda* comme au visible l'invisible : « Il connaît l'invisible et le visible » (6, 73); ensuite il désigne le passé ou l'avenir que les hommes ignorent, et par suite il s'applique à l'Heure dernière et à la Résurrection : « Il a auprès de Lui les clés du *ghayb*, personne ne les connaît que Lui » (6, 59). Mais il est aussi écrit : « Il connaît le *ghayb* et Il n'en dévoile le secret à personne, sauf à celui qu'il Lui agrée *(irtaḍā)* de choisir comme Envoyé » (72, 26-27). Lié, dans ce contexte, à l'idée de l'agrément *(riḍā)*, le *ghayb* devait se charger d'une signification plus profonde.

En effet, Ibn ʿArabī († 638/1240), dans ses *Futūḥāt* (Révélations, t. 4, section 6, ch. 492), s'exprime à ce sujet en ces termes : « Il y a un *ghayb* relatif, car ce qui est objet de vision pour l'un, est invisible pour un autre. Il n'y a dans l'existence rien qui soit *ghayb* absolument et dont personne n'ait vision. Le *ghayb* le plus imperceptible est dans le fait que l'Être a vision de Lui-même, Lui qui est invisible à tout autre que Lui-même... Mais quand Dieu agrée celui à qui il lui plaît d'enseigner cela, Il l'en instruit en manière de science, non en manière d'opinion ou de conjecture. Ainsi le *ghayb* n'est connaissable que parce que Dieu ou celui à qui Dieu l'a enseigné le font connaître... En dehors de cela, il n'y a science du *ghayb* absolument pour personne. Or, si celui qui est particulièrement choisi pour recevoir cet enseignement s'appelle Envoyé, c'est parce que le *ghayb* que Dieu lui a fait connaître ne doit pas se restreindre à lui : Dieu ne le lui fait connaître qu'afin qu'il le fasse connaître à son tour... Or, il n'y a d'utilité que dans la science qu'on a de Dieu. C'est elle qui embellit la force de celui qui la possède en lui-même... Efforce-toi donc d'être au nombre de ceux qui reçoivent du Prophète la science de Dieu. Tâche d'être « mohammédien » en ta Vision... Tu ne pourras avoir une telle connaissance du Dieu de Vérité que dans la « Force mohammédienne »... Il n'y a pas de dignité plus haute que celle de la science ». C'est ainsi que le mot *ghayb* a signifié le « mystère divin ».

2) L'idée de « Forme » ou de « Réalité » *(ṣūra, ḥaqīqa)* mohammédienne, centrale dans le soufisme d'Ibn ʿArabī et de Ǧīlī, n'est pas coranique, mais elle résulte de la méditation du rôle de Muḥammad. Le Coran parle de la Révélation « descendue sur Muḥammad, qui est la Vérité venue de Dieu » (47, 2). L'Islam considère la Loi révélée comme éternelle; le Prophète est choisi spécialement pour la transmettre. Il est normal de penser que ce choix est éternel et que l'Idée de Muḥammad a préexisté en Dieu avant toutes les révélations qui ont été effectivement envoyées au cours du temps, voire avant la création du monde. En outre,

dans la même perspective, puisqu'il est le « sceau » des prophètes, il doit du même coup en être l'exemplaire primordial. « Au tout début de la création du Temps par le mouvement de la Sphère, Dieu créa l'Esprit Directeur Esprit de Muḥammad... et Il lui fit connaître sa Prophétie » (*Futūḥāt*, t. 1, section 1, ch. 12). Il y a donc un Nom caché et un Nom manifesté dans le temps qui est le nom de Muḥammad. Durant son occultation, les prophètes qui apparaissent dans le monde ne sont que ses remplaçants *(nawwāb)*. Quand il apparaît à son tour, « il ramène le temps à son principe » *(radda'l-zamān ilā aṣlihi)*, et il abroge toutes les lois précédentes « qu'avait publiées le Nom caché »; il le fait par le Nom manifesté « afin d'expliciter la différence entre les deux noms » *(ibidem)*.

3) Mais la foi en ce message est *une lumière (nūr)* et la science qui sort de cette foi est une lumière plus noble encore. Muḥammad possède donc toute cette Lumière sublime, plus encore, il est créé d'elle. C'est par conséquent en lui que les hommes seront éclairés. Il est le modèle prééternel, l'Homme Parfait prototypique *(al-Insān al-Kāmil)*, miroir où se reflètent tous les êtres, dans lequel Dieu contemple Ses manifestations, vers qui doivent tendre les prophètes, les saints et tous les hommes qui aiment la perfection.

Cette pensée, très ésotérique à première vue, reste très proche des textes coraniques. Le symbole de la Lumière est tiré d'un très beau verset en 24, 35 : « Dieu est la Lumière des cieux et de la terre. Sa Lumière est à la ressemblance d'une niche où se trouve une lampe; la lampe est dans un verre; et le verre, on dirait qu'il est une étoile étincelante; la lampe est allumée à un arbre béni, un olivier qui n'est ni à l'orient ni à l'occident, dont l'huile éclairerait même si nul feu ne la touchait. Lumière sur lumière! Dieu, vers sa Lumière, dirige qui Il veut ». L'essentiel des idées que nous venons de voir chez Ibn ᶜArabī, est tiré de ce verset.

4) Comme autre source coranique, citons le verset : « Il est le Premier et le Dernier, le Manifeste et le Caché » (57, 3). C'est là que s'enracinent *l'ontologie et la cosmologie* des gnostiques musulmans. On comprend aisément qu'un tel texte ait pu servir de référence à une vision du monde de type néoplatonicien. Dieu est premier : tout sort de Lui; il est Dernier : tout revient à Lui. Il est le Principe « qui produit initialement et qui ramène à Lui » (85, 13). On lit encore : « Dis : Mon Seigneur lance la Vérité; Il connaît les réalités invisibles (*ghuyūb*, pl. de *ghayb)*. Dis : La Vérité est venue et le Faux ne peut produire initialement et ramener à Lui » (34, 48-49). Les commentateurs (Rāzī) expliquent que la Vérité que Dieu lance est celle de l'Unicité divine *(tawḥīd)* et de la Mission prophétique. C'est donc la vérité du *tawḥīd* qui est initialement à l'origine de la création. La diversité des êtres n'existe que par l'unicité de Dieu qui est leur source et, dans le microcosme qu'est l'homme, par la foi et la science qui les conduisent et les ramènent au lieu de leur retour *(maᶜād)*. Aussi Avicenne († 428/1037), dont la philosophie a inspiré de nombreux mystiques, surtout iraniens, pose-t-il un *terminus a quo* qui est le *tawḥīd*, et un *terminus ad quem* qui est le *maᶜād*, en accord avec sa doctrine des causes de l'existence qui sont la cause efficiente et la cause finale.

5) Quant au couple de notions formé par le *ẓāhir* et le *bāṭin*, le manifeste et le caché, il est utilisé par les gnostiques pour rendre compte du processus de création. C'est une loi de l'être d'avoir deux faces, l'une cachée, l'autre manifestée, sans qu'il en résulte la moindre dualité, puisque, en manifestant le caché, la manifestation ne lui ajoute rien qu'il n'ait déjà, ni attribut, ni dénomination intrinsèque. L'Être en soi existe absolument dans son unicité essentielle, sa monéité *(Aḥadiyya)*, sa parfaite transcendance. Son aspect intérieur est son ipséité *(Huwiyya)*, car il est « Lui » (*Huwa*, qui, selon Ibn ᶜArabī, est le Nom propre de Dieu). L'infinie richesse des Attributs divins est ici totalement repliée sur elle-même. Mais ce « Lui » s'extériorise en un « Je » qui laisse se profiler un « Toi ». C'est l' « égoïté » *(Aniyya)* où l'Être se connaît comme la Vérité d'une pluralité. Puis vient l'Unité *(Wāḥidiyya)* où se spécifie la pluralité tout en restant maintenue dans l'unité. Tous ces aspects manifestent les attributs propres de la divinité *(Ilāhiyya)*.

6) A leur suite viennent des aspects qui manifestent *Dieu comme Vérité de la Création* (relation de *Ḥaqq* et de *khalq*). Ce sont la Miséricorde essentielle *(Raḥmāniyya)* et la Seigneurie *(Rubūbiyya)*. On peut comprendre, dans le processus de manifestation, le passage à la création (par laquelle Dieu se manifeste à Lui-même non plus seulement en Lui-même, mais dans des créatures qui l'épiphanisent), en pensant que l'infinie richesse de l'Essence divine réalise la coexistence des opposés, mais que les opposés ne peuvent être connus comme tels que s'ils existent dans des sujets séparés. Aussi la création est-elle une « séparation » *(tafṣīl)*. En outre, comme le remarque H. Corbin, certains Noms de Dieu, comme *Raḥīm* (Clément), *Ghafūr* (Absoluteur), etc, exigent d'être nommés et invoqués. Aussi la création se présente-t-elle comme le développement, poussé à ses extrêmes limites, de tout ce qui était enveloppé dans l'ipséité divine.

Tous les termes abstraits, qui sont des créations des gnostiques, ont un support dans le Coran. Dieu est dieu (*ilah*; cf la profession de foi : Il n'y a de dieu que Dieu). *Allah* représente l'Essence divine. Il est unique *(aḥad)* et il est « Lui » (112, 1 : *Huwa'llahu aḥad*[un]). Il dit à Moïse : « Moi, Je suis ton Seigneur » (*Innī anā Rabbuka*, 20, 12). Enfin nombreux sont les versets où il est dit : « Votre dieu *(ilah)* est un dieu un *(wāḥid)* ». Quant aux noms de *Raḥmān* et de *Rabb*, ils sont partout dans le Livre.

7) Ainsi se dessine une structure conceptuelle de l'Être, incréé et créé. On devrait la compléter et l'étoffer par toute une symbolique également coranique, utilisée pour parachever l'architecture de l'univers. Le Trône (*ᶜarsh*), les Anges qui le soutiennent, le Siège (*kursiyy*, 2, 255), la Table gardée (*al-lawḥ al-maḥfūẓ*, 85, 23), le Calame (68, 1; 96, 4), le domaine de la Royauté (*malakūt*, 36, 83) auquel on a ajouté le domaine de la Toute-Puissance (*ǧabarūt*, mot formé analogiquement sur le terme coranique *ǧabbār*, Celui qui a la puissance contraignante, 59, 23), représentent des régions de l'Être habitées par les hiérarchies angéliques dont parle également le Livre révélé. L'itinéraire mystique de l'âme trouve là une topographie spirituelle. Les gnostiques continuent à parler de stations et d'états (Ibn ᶜArabī parle aussi de demeures : *ḥaḍarāt*), mais ils s'intéressent moins à leur valeur et à leur signification psychologique ou morale, qu'à leur place et à leur rôle sur cette échelle ontologique de la connaissance. Il s'agit d'une ascension vers la Lumière; chaque progrès s'accompagne d'un éclairement plus vif et plus

complet jusqu'à ce qu'on parvienne à la gnose parfaite qui est une illumination *(ishrāq)* par une irradiation divine *(taǧallī)* qui est à la fois source de connaissance et d'être.

Telles sont les deux grandes voies mystiques qui se trouvent en Islam. Il ne faudrait pas dresser une cloison étanche entre elles. Bien des notions leur sont communes : toutes proviennent du Coran. Et ce fait constitue entre les deux un lien solide. Selon leur tempérament, les mystiques suivent l'une ou l'autre, mais souvent cheminent sur des layons qui serpentent à l'aventure entre les deux.

1) *Études d'ensemble.* — A. J. Arberry, *An Introduction to the History of Sūfism*, Londres, 1942; trad. franç. par J. Gouillard, *Le Soufisme. Introduction à la mystique de l'Islam*, coll. Documents spirituels 3, Paris, 1952. — R. Khawam, *Propos d'amour des mystiques musulmans*, coll. Lumière et nations, Paris, 1960 (recueil de textes, parfois très librement traduits). — Tor Andrae, *Islamische Mystiker*, Stuttgart, 1960. — R. Arnaldez, *Ontologie et mystique musulmane*, dans *Les Travaux et les jours*, Beyrouth, 1962; *La mystique musulmane*, dans *La Mystique et les mystiques*, Paris, 1965, p. 571-648. — G. C. Anawati et L. Gardet, *Mystique musulmane. Aspects et tendances. Expériences et techniques*, coll. Études musulmanes 8, Paris, 1961. — Marijan Molé, *Les mystiques musulmans*, coll. Mythes et religions 54, Paris, 1965 (avec note bibliographique critique en fin de chaque chapitre). — Henri Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, t. 1 *Des origines jusqu'à la mort d'Averroës (1198)*, Paris, 1965, seul paru.

On se reportera à ces trois derniers ouvrages (bibliographie et notes) pour les éditions des textes originaux et des traductions déjà parues ou en cours de publication.

2) *Études particulières.* — M. Asín Palacios, *El místico murciano Abenarabi*, 3 vol., Madrid, 1926; *Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931; *Un précurseur hispano-musulman de saint Jean de la Croix* (Ibn 'Abbād de Ronda), dans *Études carmélitaines*, t. 17, 1932, p. 113-167; *El Islam cristianizado* (sur Ibn 'Arabī), Madrid, 1931; *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, 4 vol., Madrid-Grenade, 1934-1941.

L. Massignon, *La Passion d'... al-Hallāj, martyr mystique de l'Islam*, 2 vol., Paris, 1922; *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922; 2e éd. augmentée, Paris, 1954 (coll. Études musulmanes 2); *Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam*, Paris, 1929; articles divers recueillis dans *Opera minora*, éd. Y. Moubarac, t. 2, Dar al-Maaref, Liban, 1963 (réédition, Paris, 1969), p. 7-342 sur al-Hallāj; p. 343-484 sur autres auteurs et thèmes mystiques.

L. Gardet, *La pensée religieuse d'Avicenne*, coll. Études de philosophie médiévale 41, Paris, 1951; *La connaissance mystique chez Ibn Sīnā et ses présupposés philosophiques*, dans *Mémorial Avicenne*, t. 2, Le Caire, 1952; *Expériences mystiques en terres non-chrétiennes*, Paris, 1953; trad. allem. par H. et W. Kühne, *Mystische Erfahrungen in nicht-christlichen Ländern*, Colmar-Paris, 1956; *Thèmes et textes mystiques. Recherche de critères en mystique comparée*, Paris, 1958.

H. Corbin, *Sohrawardī d'Alep, fondateur de la doctrine illuminative*, Paris, 1939; *Avicenne et le récit visionnaire*, 2 vol., Paris, 1954; trad. angl. par W. R. Trask, *Avicenna and the Visionary Recital*, New York, 1960; *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, Paris, 1958; *Terre céleste et corps de résurrection. De l'Iran mazdéen à l'Iran shi'ite*, Paris, 1961; en outre, nombreux articles, spécialement dans *Eranos Jahrbuch*, à partir de 1951.

3) *Études sur quelques auteurs mystiques.* — R. A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge, 1921 (sur Ibn abī l-Khayr, 'Abd Al-Karim al-Jīlī, Ibn al-Farīḍ). — M. Smith, *An early Mystic of Baghdad... al Muḥâsibi, A. D. 781-857*, Londres, 1957; *Al-Ghazālī the Mystic*, Londres, 1944. — 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Al-Muḥāsibī, un mystique musulman religieux et moraliste*, Paris, 1940. — F. Jabre, *La notion de ma'rifa chez Ghazālī*, Beyrouth, 1958. — A. H. Abd-el-Kader, *The Life, Personality and Writings of al-Junayd*, Londres, 1962. — R. Arnaldez, *Hallâj ou la religion de la croix*, coll. La recherche de l'absolu, Paris, 1964.

4) *Théologie, philosophie et mystique.* — I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910, 1925 (2e éd.); trad. franç. par A. Arin, *Le dogme et la loi en Islam*, Paris, 1920, 1958. — A. S. Tritton, *Muslim Theology*, Londres, 1947. — L. Gardet et G. C. Anawati, *Introduction à la théologie musulmane*, coll. Études de philosophie médiévale 37, Paris, 1948; L. Gardet, *Les grands problèmes de la théologie musulmane*, coll. Études musulmanes 9, Paris, 1967. — R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Ḥazm de Cordoue*, Paris, 1956. — A. J. Arberry, *Revelation and Reason in Islam*, Londres, 1957. — S. H. Nasr, *Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Cambridge-Harvard, 1963; *Three Muslim Sages*, Cambridge-Harvard, 1963 (sur Avicenne, Sohrawardī, Ibn 'Arabī).

Roger ARNALDEZ.

ISOARD (Louis-Romain-Ernest), évêque d'Annecy, 1820-1901. — 1. *L'homme.* — 2. *Œuvres.*

1. *L'homme.* — Ernest Isoard, fils d'un fonctionnaire des douanes, naquit le 19 juillet 1820 à Saint-Quentin (Aisne). Ses parents étant venus habiter Paris, il fut élève au lycée Charlemagne, puis entra au séminaire Saint-Sulpice (1842). Il y fit de solides études, interrompues plusieurs années à cause de sa santé, et bénéficia de la direction de Charles-Théodore Baudry (plus tard évêque de Périgueux, † 1863; cf H. Perreyve, *Mgr Baudry*, Paris, 1863; DS, t. 1, col. 1291-1292), à qui il dira devoir l'idéal sacerdotal qu'il s'est fixé dès son ordination (17 décembre 1853).

Viser au plus parfait et à la plus grande gloire de Dieu. Avant chacune de mes actions spontanées.., faire silence pour entendre la parole du Saint-Esprit. Se demander : Quel est, où est le plus parfait?.. Cela sera-t-il selon l'humilité, la pauvreté, le silence?.. Regarder au moins Dieu qui veut agir en nous quand le temps manque pour s'orienter... Afin d'être tout à tous, je n'appartiendrai à personne... Mais, quand je serai appelé à leur service, ne rien ménager, ni le temps, ni le repos, ni les goûts particuliers. Attendre, puis tout donner (notes intimes citées par A. Bouzoud, *op. cit. infra*, p. 26-30).

Telle sera toujours sa ligne de conduite. Vicaire à la paroisse Saint-Sulpice, à Paris, et, très vite, aumônier d'un pensionnat et de religieuses enseignantes, il se révèle un remarquable guide et éveilleur d'âmes. Directeur de la division des laïques à l'École des Carmes (1861-1866), il veut d'abord préparer une élite de chrétiens éclairés. Auditeur de rote à Rome (1866-1879), où il est envoyé parce que réputé « libéral » et sur recommandation de l'archevêque de Paris, Georges Darboy, il se montre actif défenseur de l'intégrité de la foi et des droits du successeur de Pierre.

Significative à ce point de vue, sa correspondance tant avec Darboy, dans l'atmosphère préconciliaire, qu'avec Charles-Hyacinthe Loyson, avant que celui-ci ne se sépare de l'Église romaine (cf A. Bouzoud, p. 110-134; avec des réserves, A. Houtin, *Le P. Hyacinthe*, t. 1, Paris, 1920, p. 275-277 et 371-378; t. 2, 1922, p. 323-333). En même temps, pour autant que le lui permet sa santé, il prêche des retraites ecclésiastiques à Nancy, Autun et Lyon et, de 1874 à 1878, le carême à l'Oratoire de Paris.

Devenu évêque d'Annecy (9 mai 1879), il peut, pendant vingt-deux ans et non sans éclats, donner libre cours à son impavide énergie d' « apôtre à l'âme bouillante et combative » et d' « ennemi des nouveautés qui visent à tempérer les traditions austères » (F. Guedon, *art. cit. infra*, p. 863).

Il ne recule pas devant des mesures draconiennes s'il s'agit de promouvoir chez les prêtres « la perfection de leur état et la science » (A. Bouzoud, p. 197). On sait ses démêlés avec le gouvernement. Des premiers à adhérer, dès novembre 1890, à la politique du « ralliement », l'évêque d'Annecy devient intraitable chaque fois que le pouvoir civil prétend s'immiscer dans les affaires religieuses. Il mourut à Annecy le 3 août 1901.

2. Les *œuvres* publiées par Isoard répondent à ses préoccupations sacerdotales ou pastorales.

1) Ouvrages de piété : *Sujets d'oraison à l'usage des enfants de Marie* (Paris, 1859) et *...pour le saint temps de carême* (1861); *Prières recueillies et mises en ordre* (1873), la plupart tirées de l'Écriture sainte.

2) Pour inviter prêtres et laïques à réviser et approfondir leur vie : a) *Hier et aujourd'hui dans la société chrétienne* (1863), « inventaire des idées qui dominent la génération présente » (p. IX), montrant Dieu absent jusque dans la manière de s'exprimer des chrétiens. Il conclut : « Soyons nous-mêmes, tout nous-mêmes, rien que nous-mêmes, c'est-à-dire des hommes de l'esprit, de la vie surnaturelle, de la vie éternelle » (p. 320). — b) *Le clergé et la science moderne* (1864) ou comment assurer à l'Église, face au progrès de la science, un clergé cultivé. — c) *De la prédication* (1871; 2e éd., 1878), surtout la préparation, intellectuelle et spirituelle, qu'elle requiert pour se faire comprendre sans rien retrancher du message évangélique. — d) *La vie chrétienne* (1871; rééd., 1878 et 1910), examen loyal du « jugement sévère » mais « en partie légitime » de ceux qui regrettent de ne trouver que « des chrétiens inconséquents, gardant, d'une part, l'espérance et, d'autre part, peu soucieux des moyens qui peuvent nous mettre en possession de ce que nous espérons; chrétiens par le sentiment plutôt que par l'autorité de la foi; fidèles à des usages et à des pratiques, infidèles à l'esprit » (p. 35). — e) De ton plus polémique, *Le système du moins possible et Demain dans la société chrétienne* (1895; 2e éd., 1896; 3e éd., revue, 1899) et le *Nouveau dire* (1897), dont le rigorisme, — notamment à propos des communions fréquentes —, sera, un moment (1898), blâmé par la congrégation du Concile (cf A. Bouzoud, p. 496-504). — f) *Si vous connaissiez le don de Dieu* (1898).

3) Carêmes à l'Oratoire de Paris : a) *Le sacerdoce* (1878, 2 vol.), présenté, des ordres mineurs au souverain pontificat, en 19 conférences de haute tenue. — b) *Le mariage* (1880; éd. revue, 1911), 6 conférences, très riches de doctrine et de spiritualité : mariage et célibat, indissolubilité et divorce, égalité de la femme et de l'homme, croissez et multipliez-vous, le respect, etc.

4) *Œuvres pastorales* (3 vol., Annecy-Paris, 1884-1900). « C'est une vie d'évêque (où) l'historien de l'avenir trouvera de précieux documents » (H. Bremond, dans *Études*, t. 86, 1901, p. 566). On retiendra au moins la lettre au clergé sur la prière sacerdotale (t. 1, 1884, p. 143-170) et les lettres pastorales sur l'esprit chrétien (t. 2, 1891, p. 86-102), la pensée de la vie éternelle (p. 232-248) et le péché (t. 3, 1900, p. 110-121).

Il faut ajouter la *Revue du diocèse d'Annecy*. A partir de 1883, l'évêque en assuma pratiquement la rédaction pour « instruire, prévenir, corriger » (A. Bouzoud, p. 300), d'une plume parfois caustique à bon escient, toute déviation et toute erreur comme l'américanisme ou le modernisme.

5) *Comment il faut parler aux âmes*, opuscule inachevé publié par P. Lachenal (Paris, 1907), conseils expérimentés aux confesseurs sur l'art d'utiliser les aveux des pénitents pour les aider à progresser dans la foi et l'amour de Dieu.

A. Bouzoud, *Mgr Isoard. Sa vie, ses écrits, son action*, Paris, 1914 (cf *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 6, 1920, p. 134-135). — F. Guedon, *Une idée de Mgr Isoard : l'Académie catholique*, dans *Les Lettres*, décembre 1922, p. 861-878. — É. Lecanuet, *L'Église de France sous la 3e République. La vie de l'Église sous Léon* XIII, Paris, 1930, p. 95-100 et *passim*. — J. Maurain, *La politique ecclésiastique du Second Empire de 1852 à 1869*, Paris, 1930, p. 787-801. — X. de Montclos, *Le toast d'Alger. Documents (1890-1891)*, Paris, 1966, p. 131-134. — J. Gadille, *La pensée et l'action politiques des évêques français au début de la 3e République (1870-1883)*, Paris, 1967, 2 vol., *passim*.

Paul Bailly.

ISOLANIS (Isidoro de), théologien et josépholoque dominicain, † 1528. Voir DS, art. S. Joseph, et la notice de *Catholicisme*, t. 6, 1963, col. 188.

ISRAËL. Voir art. Judaïsme.

ISSELT (Michel d'), † 1597. — Né entre 1530 et 1540 à Dokkum (Frise), Michel d'Isselt passa sa jeunesse à Amersfoort (province d'Utrecht), puis étudia la philosophie et la théologie à Louvain. Prêtre, le succès de ses prédications contre la Réforme aux Pays-Bas lui valut d'être chassé d'Amersfoort en 1579, et peu après de Nimègue, par la guerre des Gueux. Il se réfugia au monastère du *Corpus Christi* à Cologne, revint à Nimègue en 1589, mais, proscrit à nouveau, il se dévoua auprès de marchands italiens près de Hambourg, où il mourut le 17 octobre 1597. Tous ses ouvrages ont été publiés, et beaucoup réédités, à Cologne.

1) *Œuvres historiques. — De bello coloniensi* (1584; éd. remaniée et mise à jour par Arnold Meshovius, 1620; trad. française par Joseph de Cantarel, Paris, 1588 et 1589), où Michel d'Isselt raconte en témoin la lutte entre catholiques et protestants sous les archevêques Gebhard II Truchsess (qui apostasia) et Ernest de Bavière; — sous le pseudonyme de Jansonius, *Mercurius gallo-belgicus* (3 vol. et suppl., 1593-1596) et *Mundus furiosus* (1597), qui sont la continuation, de 1587 à 1597, du *Commentarius brevis rerum in orbe gestarum* de Laurent Surius (Cologne, 1567), dont la 2e édition (1586) avait déjà été assurée par Michel d'Isselt.

2) *Traductions.* — Michel d'Isselt a traduit en latin des traités spirituels de Louis de Grenade († 31 décembre 1588) qu'il estimait particulièrement. Retenons : *De frequenti communione* (1586, avec la traduction d'un traité sur le même sujet de Jérôme Cacciaguerra; cf DS, t. 2, col. 12; sur l'influence de cette traduction aux Pays-Bas, voir OGE, t. 23, 1949, p. 60-69); — *Exercitia in septem meditationes matutinas ac totidem vespertinas*, avec le *De utilitate, necessitate ac modo meditandi* (1586; trad. française par François Primault, mercédaire, *L'exercice spirituel*, Rouen, 1608); — *Vita Christi* (1586); — *Dux peccatorum* (1587); — *Memoriale vitae christianae* (1587); — *De oratione et meditatione* (1588); — *De devotione... et excellentia... orationis.., de Eucharistia et expositio in psalmum Miserere*, avec la traduction du *Confessionario* du franciscain François de Hevia (1588); DS, t. 7, col. 434; — *Introductionis ad symbolum fidei compendium* (1595).

Autres traductions : la *Brevis instructio ad corroborandos ac juvandos morituros*, traduction d'un ouvrage italien de Francesco Isella, chanoine de Lodi (*Istruzione per consolare i poveri afflitti condemnati a morte*, Bergame, 1586), destiné en particulier aux aumôniers des condamnés à mort; — *Conciones evangeliorum de dominicis aliquot et festis solemnioribus.., ac quadragesimalibus feriis*, 2 vol., 1594 (2e éd., 1603), ouvrage

du cordelier Cornelio Musso † 1574, évêque de Bitonto, avec la *Vita* qui précède l'édition des *Prediche* en 1586.

Isselt a republié la traduction latine de la *Scala Paradisi* de Jean Climaque réalisée par Ambroise Traversari, en y ajoutant une annotation nouvelle (1583, 1601, 1624, etc).

3) D'Isselt on retiendra surtout : a) *Flores ex... opusculis Ludovici Granatensis* (1588), anthologie qui connut de nombreuses éditions et traductions, tirée des opuscules du célèbre dominicain et répartie en huit chapitres qui constituent autant de degrés de l'ascension spirituelle (De conversione, Speculum humanae vitae, De poenitentia, De communione, De modo pie vivendi, De oratione et meditatione, De devotione, De amore Dei). — b) *Paradisus precum* (1589; trad. française par François Bourdon, Paris, 1631), eucologe dont les nombreuses éditions et traductions et l'état actuel des exemplaires prouvent le fréquent usage. C'est peut-être la plus personnelle des œuvres de piété de Michel d'Isselt, qui sans doute a largement puisé chez Louis de Grenade et ailleurs, notamment dans les textes liturgiques, mais ne craint pas de s'exprimer lui-même.

Valère André et J.-F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 894-895. — J. Hartzheim, *Bibliotheca coloniensis*, Cologne, 1747, p. 252. — L. Moréri, *Dictionnaire*, t. 6, 1759, p. 458. — Michaud, *Biographie universelle*, t. 20, p. 415-416. — *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 14, Leipzig, 1881, p. 641. — Hurter, t. 3, col. 112. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa 1500-1727*, La Haye, 1954. — B. A. Vermaseren, *Leven en werken van Michaël ab Isselt*, dans *Historisch tijdschrift*, t. 19, 1940, p. 337-388.

Paul Bailly.

ITALIE. — Fermée au nord-ouest et au nord par l'arc de cercle des Alpes, bordée par la mer sur ses autres faces mais divisée dans sa longueur par la chaîne des Apennins et ses ramifications sur les deux flancs, l'Italie, par sa configuration géographique, appelle tout ensemble l'unité et la diversité. Du début du 5e siècle jusqu'en 1870, elle s'est trouvée divisée en multiples états ou cités dont les limites ont souvent changé au cours d'une histoire mouvementée.

Quelle qu'en soit l'étymologie, dont on discute encore, le terme *Italia* et ses dérivés sont anciens. Il semble s'appliquer d'abord au territoire d'un groupe ethnique du Brutium (Calabre), mais s'étend très rapidement de toutes parts. Au premier siècle de notre ère, l'*Italia diis sacra* de Pline (*Historia naturalis* III, 5, 46) couvre déjà toute la péninsule jusqu'au cercle des Alpes; deux siècles plus tard, Dioclétien englobe la Sicile, la Sardaigne et la Corse dans la *dioecesis italiciana* et, au 5e siècle, Odoacre lance l'idée du *regnum italicum*. *Italia* répond si bien à un sentiment profond d'unité que les goths ne réussiront pas à lui substituer le terme *Gothia*. Au moyen âge, le terme apparaît dans de nombreux textes mais avec des sens divers; il s'applique de préférence aux pays du nord et du centre, soumis ou reliés à l'Empire; cependant, les documents byzantins désignent aussi le chef militaire des régions méridionales comme « catapan » *Italiae seu Apuliae*.

Vers 1300, au moment même où la parcellisation politique atteint son maximum, Dante Alighieri parle de l'*Italia* avec un sens très aigu de l'unité de langue et de culture, d'un destin historique commun et lui donne des frontières qui sont déjà celles d'aujourd'hui (*Convivio* I, 16, 3; 18, 5; IV, 4, 10; lettre « universis et singulis *italicis* regibus »; *Monarchia* III, 3, 16).

Quand on parle d'une spiritualité *de* l'Italie, on projette dans le passé l'unité politique et géographique actuelle; il s'agit d'une spiritualité *en* Italie plutôt que d'une spiritualité spécifiquement *italienne*. Cependant, cette unité empirique ou mieux méthodologique n'est pas sans fondements dans le passé lui-même.

Les exposés qui suivent répondent à des choix suffisamment significatifs pour donner une idée globale mais précise des grandes périodes, des courants les plus actifs, des personnalités les plus représentatives (cf art. France, t. 5, col. 785).

I. Antiquité chrétienne, col. 2142-2167 (M. G. Mara, E. Cattaneo, C. E. Chaffin, J. Lemarié).

II. Haut moyen age (7e-12e siècles), col. 2167-2206 (G. Penco, G. Miccoli, R. Manselli, A. Pertusi).

III. Moyen age et humanisme (13e-15e siècles), col. 2206-2234 (S. Spanò, M. Fois, G. Cracco).

IV. Période moderne (16e-18e siècles), col. 2234-2273 (M. Scaduto, M. Petrocchi, A. Prandi, Stanislao da Campagnola).

V. Période contemporaine (19e-20e siècles), col. 2273-2311 (P. Stella, F. Traniello, P. Scoppola, A. Gambasin).

I. ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

A. *Rome et le Latium.* — B. *Milan et le Milanais.* — C. *Turin et le Piémont.* — D. *Aquilée.*

A. ROME ET LE LATIUM

1. **Origines.** — La tradition rapportée par Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique* II, 14, 6), qui situe l'arrivée de saint Pierre à Rome au début du règne de Claude, n'est pas confirmée par les sources antérieures. Jérôme place cet événement en 42 (*De viris illustribus* 1). Eusèbe encore, citant un passage de la lettre de Denis de Corinthe à l'évêque de Rome Soter, attribue la fondation de l'Église romaine aux apôtres Pierre et Paul (*Hist. eccl.* II, 25, 8). Les *Actes des Apôtres* (12, 17) mentionnent le départ de Pierre de Jérusalem pour « un autre lieu », vers 43, mais on ne sait quel est ce lieu.

Les témoignages de l'existence d'une communauté chrétienne à Rome au temps de Claude sont cependant anciens. Suétone (*Claudius* 25, 4) parle d'une expulsion des juifs de la Ville, par ordre de Claude en 49, en raison des troubles soulevés chez eux « sous l'impulsion de Chrestos » *(impulsore Chresto)*. Ce renseignement est confirmé par la rencontre de Paul à Corinthe avec Aquila et Priscille, juifs convertis qui ont quitté Rome « à la suite d'un édit de Claude » (*Actes* 18, 2). En 57, Paul écrit son *Épître aux Romains*, et à son arrivée dans la capitale, au début de 61, il y trouve une communauté chrétienne florissante. La fondation de cette communauté remonte donc à l'âge apostolique, bien qu'il ne reste aucun témoignage certain sur le fondateur et la date de la première évangélisation; on peut situer celle-ci entre 43 et 49.

On a souvent rangé la spiritualité de l'Église de Rome parmi celles où domine le moralisme et qui font passer la soumission à la loi avant l'union avec le Christ; on l'a donc opposée à la spiritualité fervente et joyeuse de l'Orient. Sous certains aspects, cette appréciation est justifiée. L'héritage du monde romain et les attitudes pratiques d'une Église dont l'évêque est successeur de Pierre ne pouvaient manquer de laisser l'empreinte du juridisme sur la vie chrétienne des romains.

Cette note s'est fondue pourtant dans un riche contexte d'éléments divers, où prévaut l'attitude modératrice exigée par la fonction de médiation que cette Église devait assumer entre les principes païens et les vérités chrétiennes, entre les exigences locales et les vérités universelles. Il faut encore tenir compte de l'ambiance sociale et des tempéraments individuels qui conduisent à mettre l'accent sur l'un ou l'autre élément.

2. **La Lettre de Clément de Rome.** — Les premiers renseignements importants sur l'Église de Rome se rattachent à l'incendie du temps de Néron. A ce propos, Tacite (*Annales* XV, 44), Suétone (*Nero* 16, 2) et Clément de Rome (*Cor.* 6, 1) attestent la présence à Rome, en 64, d'une « multitude considérable » de chrétiens. Pendant une trentaine d'années après cet épisode, on manque de renseignements sur la communauté romaine. Celle-ci réapparaît vers 96 avec la *Lettre* de Clément écrite aux fidèles de Corinthe à l'occasion des discordes qui les divisaient (cf Eusèbe, *Hist. eccl.* v, 6, 3).

L'intérêt de cette lettre, outre les renseignements sur Pierre et Paul et sur la persécution de Néron, est qu'elle présente une synthèse de la vie spirituelle de l'Église de Rome à la fin du 1er siècle (cf DS, t. 2, col. 962). Après avoir fait l'éloge des corinthiens avant l'apparition de leurs jalousies et querelles, Clément montre les dommages qui découlent de leurs divisions et invite à l'amendement. Le recours aux deux Testaments est constant dans cette lettre, pour présenter des exemples concrets de vertus récompensées et de vices punis, en dernier lieu l'exemple du Christ. L'humilité du Christ et des saints est une invite à cette paix et à cette concorde qui se montrent dans l'harmonie du monde et l'ordre de la nature. Clément voit dans la seconde venue du Christ et dans la résurrection future les fondements de l'espérance. Aller de l'espérance à la foi, de la foi à la charité active et à la concorde, chercher à plaire à Dieu dans la fonction qui revient à chacun, tel est l'itinéraire qu'il propose à la communauté de Corinthe; il invite encore à respecter la dignité et la fonction des évêques, qu'il est interdit d'offenser et à qui on doit obéissance. Après un nouvel éloge de la charité, Clément consacre les chapitres 59-61 à la grande prière au Père, par Jésus-Christ son Fils.

Dans cette lettre, Clément n'ordonne jamais, mais il propose, exhorte et persuade, tout en laissant entrevoir qu'il exerce une autorité qui lui incombe. Il croit davantage à la force de la Parole de Dieu qu'à celle de ses ordres. Profondément ancrée dans la révélation, la spiritualité de Clément trouve dans les grands thèmes des vertus théologales et dans le recours à la prière la solution des problèmes particuliers et contingents. Dans cette prière, qui est aussi contemplation de l'harmonie de l'univers comme image de la concorde voulue par Dieu entre les hommes, Clément, homme de modération et de paix, riche de sa culture hébraïque et classique, touche aux points essentiels de toute vie chrétienne : connaissance de Dieu et de son Christ dans la grandeur de leurs bienfaits, dans la beauté du monde, dans le besoin de la grâce. Dans cette prière qui est aussi une hymne, ce n'est pas la voix isolée de Clément qui résonne, mais aussi celle de la communauté de Rome au nom de laquelle il parle : la prière de l'évêque devient la prière officielle de l'Église.

3. **La spiritualité du martyre.** — A côté de l'aspect hiérarchique et modérateur de l'Église de Rome, apparaît aussi le témoignage continu des martyrs, des « intransigeants ». La plus ancienne information sur le martyre des apôtres Pierre et Paul vient de Clément dans sa *Lettre aux Corinthiens* (ch. 5-6). On a voulu voir également une allusion à ce martyre dans la lettre *Aux Romains* (ch. 4), écrite par Ignace d'Antioche peu avant d'arriver à Rome pour y être mis à mort sous Trajan. Eusèbe en fait aussi mention (*Hist. eccl.* II, 25, 8). Dès le 2e siècle, cette tradition est répétée avec une fréquence toujours plus grande; aujourd'hui, après des recherches critiques, elle est communément acceptée.

Cependant, pour avoir un témoignage clair sur la spiritualité du martyre, il faut attendre la fin du 2e siècle avec les *Actes du martyre de saint Justin* qui méritent une attention particulière à cause de leur ancienneté et de leur valeur historique.

Né de parents païens dans l'antique Sichem de Samarie, Justin chercha d'abord la vérité dans diverses écoles philosophiques et la trouva enfin dans le christianisme. Venu à Rome au début du 2e siècle, il fut incarcéré avec six de ses disciples par ordre du préfet de la ville Junius Rusticus (163-167), sous Marc Aurèle.

Les *Actes* présentent la structure propre à ce genre littéraire : courte introduction, interrogatoire, sentence, brève conclusion. Justin s'affirme chrétien parce que le christianisme est « la doctrine véritable »; il la résume en ces points essentiels : « un seul Dieu créateur de l'univers, des choses visibles et invisibles », « Jésus-Christ, Fils de Dieu, annoncé par les Prophètes, Porteur du salut » (*Acta*, éd. R. Knopf et G. Krüger, *Ausgewählte Märtyrerakten*, 3e éd., Tübingen, 1929; trad. franç. par A. Hamman, *L'empire et la croix*, coll. Ichtys, Paris, 1957, p. 171-174).

Cette profession de foi en présence de la mort n'est pas une explosion soudaine. Dans la *Première apologie*, Justin ne s'était pas exprimé autrement; pour les chrétiens, il acceptait l'accusation d'athéisme, dans le sens où ce mot signifie le refus d'adorer les « prétendus dieux »; mais il ajoutait : « Nous croyons au Dieu très vrai, père de la justice... Avec lui nous vénérons, nous adorons, nous honorons en esprit et en vérité le Fils venu d'auprès de lui, qui nous a donné ces enseignements » (ch. 6, PG 6, 356c-357a; trad. franç. par A. Hamman, dans *La philosophie passe au Christ*, coll. Ichtys, Paris, 1958, p. 36). Nous n'avons plus ici un langage juridique ou philosophique, mais un langage chrétien qui exprime adoration, amour et témoignage, non pas dans le retrait du monde ou le mépris des réalités terrestres, mais dans l'acceptation des valeurs humaines, selon la vocation spécifique qui, pour Justin, fait le lien entre culture et foi chrétienne, entre doctrine et vie. La spiritualité du martyre n'est pas limitée à des secteurs particuliers; elle déborde les fonctions ecclésiales pour se manifester, comme un don, dans le Corps entier du Christ qui est l'Église. Cf DS, t. 7, col. 1563-1567.

Après Hippolyte (cf DS, t. 7, col. 537-571) et Pontien, morts dans les mines de Sardaigne vers 235, l'Église de Rome voit en 250, sous Dèce, le martyre du pape Fabien. Le 30 août 257, est décapité le pape Sixte II, surpris par les soldats dans les catacombes de Callixte tandis qu'il enseignait la parole divine (cf le poème du pape Damase, dans A. Ferrua, *Epigrammata Damasiana*, Rome, 1942, p. 123 svv). La plus ancienne information sur ce martyre est donnée par saint Cyprien dans la lettre 80 (CSEL, t. 3, vol. 2, p. 840), qui parle des mesures de persécution édictées par Valérien, et donne la date du martyre de Sixte; avec lui furent mis à mort quelques diacres, et quatre jours après, sur la voie Tiburtine, le protodiacre Laurent.

Le rappel de ces martyres n'est pas une simple énumération de noms, dates ou épisodes; il est le fondement historique d'où provient une littérature qui alimente la spiritualité à travers la liturgie et la piété; elle s'exprime principalement par les *Actes* et les *Passions* des martyrs. Le culte des martyrs se développe surtout autour de la *Via Salaria*, aussi bien dans son premier tronçon que dans celui qui appartiendra plus tard à la Sabine lombarde (A. Dufourcq, *Études sur les Gesta martyrum romains*, t. 1, p. 219-229). Dans ces documents, le rapport entre le martyr et la *Passion* est très varié : il se réduit souvent à la mention du nom et aux données topographiques qui concernent le culte et la tradition dans une localité déterminée; parfois il est en étroite connexion avec la diffusion des reliques, ou encore avec un thème apologétique et ascétique (M. G. Mara, *I martiri della via Salaria*). Chaque *Passion*, tout en se conformant aux lois du genre littéraire, naît d'exigences diverses qui ne sont pas toujours décelables.

Certaines de ces *Passions*, dont la rédaction se situe entre la fin du 4e et le début du 8e siècle, révèlent l'existence de centres de vie spirituelle. Les variantes des manuscrits, la diversité de leur provenance, poussent à considérer les voyages en Italie d'un Aldhelme, d'un Réginald et d'autres encore comme les *voies consulaires* de la diffusion du culte des martyrs de l'Italie centrale. Au souci d'apporter aux églises nouvelles les reliques des martyrs des premiers siècles s'ajoute aussi celui d'en légitimer la valeur historique. Malgré l'enchaînement d'éléments variés, l'intention de fond est identique : à travers des thèmes très divers, païens et chrétiens, économiques et spirituels, géographiques et politiques, légendaires et historiques, l'auteur veut instruire, prêcher la foi au Dieu unique et à la divinité du Christ, la fidélité à ses enseignements, la certitude d'une vie où cette fidélité sera récompensée.

Vis-à-vis de l'idolâtrie, les *Passions* parlent aussi bien de lutte contre des divinités païennes définies que contre des passions humaines devenues des idoles. Dans la catéchèse christologique, le recours à l'Écriture est constant; selon le tempérament religieux du rédacteur, l'accent est mis sur les miracles du Christ ou sur son enseignement. La fermeté dans la foi, toujours soutenue par des interventions célestes, aboutit au *martyre*, soit par l'effusion du sang après la confession de la foi, soit sous la forme nouvelle qu'est la virginité consacrée.

4. **L'ascétisme.** — Hermas (2e siècle) parle longuement de la présence à Rome de vierges consacrées (*Le Pasteur*, *Similitude* IX, 10-11, éd. R. Joly, SC 53, Paris, 1958, p. 310-316; cf DS, t. 7, col. 326). L'intimité avec le « Pasteur » les a purifiées en leur donnant, par l'austérité, la maîtrise du corps et les a rendues capables, à travers de longues veilles de prière, d'initier d'autres personnes à leur genre de vie. Dans une lettre à Fabien d'Antioche rapportée par Eusèbe de Césarée (*Hist. eccl.* VI, 43, 11), le pape Corneille (251-253) compte dans la communauté de Rome « des veuves et des indigents au nombre de plus de mille cinq cents »; le mot « veuves » semble bien désigner aussi des personnes qui donnent un témoignage de chasteté.

L'existence des vierges consacrées est encore attestée par une peinture des catacombes de Priscille qui représente l'imposition du voile par un évêque à une jeune fille (J. Wilpert, *Le pitture delle catacombe romane*, Rome, 1903, p. 190-192), et par la *Tradition apostolique*, attribuée à Hippolyte, qui se fait l'écho des problèmes soulevés par la liturgie de la consécration des vierges (éd. B. Botte, SC 11 bis, Paris, 1968).

Il est difficile de déterminer avec certitude quel a été l'initiateur de ce mouvement de vie spirituelle. Un passage de la *Lettre* 127 de Jérôme à Principia (CSEL 56, p. 145-156) cite le nom de Marcella comme première animatrice de tels cénacles.

Encore enfant, vers 340, Marcella aurait entendu les récits d'Athanase sur le monachisme égyptien, au moment où il se trouvait à Rome pour la controverse arienne; plus tard, elle aurait entendu parler de la *Vita Antonii* par Pierre d'Alexandrie, venu à Rome en 373. Née vers 330, Marcella appartenait à une des plus nobles familles de Rome; veuve après sept mois de mariage, elle fit profession de chasteté et transforma son palais sur l'Aventin en un centre d'intense vie ascétique. D'autres femmes nobles l'y rejoignirent : Principia, Sofronia, Marcelline, Léa et Albine, la propre mère de Marcella, qui l'avait d'abord poussée à se remarier.

Vierges et veuves, prêtres et moines firent de la maison de Marcella un cénacle spirituel où la prière s'alimentait à la lecture et au commentaire des Écritures, particulièrement des psaumes; le renoncement aux vanités mondaines se traduisait en outre par la simplicité du costume, l'austérité et la modestie des attitudes, une intense vie de prière, de jeûne, de pénitence et d'étude.

P. Schmitz (*La première communauté de vierges à Rome*, dans *Revue bénédictine*, t. 38, 1926, p. 189-195) estime cependant que le premier monastère de vierges se serait formé entre 339-350, aux environs de la basilique de Sainte-Agnès, par les soins de Constantine, fille de l'empereur Constantin; il se base sur les actes (inauthentiques) de sainte Agnès (*Gesta S. Agnetis*, PL 17, 735-742). Cette thèse montre au moins l'existence d'un nouveau groupe de vierges consacrées.

Dans les années 370-380, une noble matrone romaine, Mélanie l'ancienne, amie de Marcella, réunissait un autre groupe de vierges et de veuves parmi lesquelles on compte Mélanie la jeune, Paula et Eustochium. Enfin, des inscriptions sépulcrales, datées fin 4e-début 5e siècle, attestent la présence d'un groupe semblable dans la zone du Campo Verano. Et en 387 Augustin eut l'occasion de connaître à Rome, avant son départ pour l'Afrique, divers centres monastiques d'hommes (*De moribus ecclesiae catholicae* I, 33, 70, PL 32, 1340a).

La vie spirituelle de l'Église romaine en ces quatre premiers siècles s'exprime aussi sous une autre forme. Les noms d'Asella, consacrée en 344 à peine âgée de dix ans, de Marcelline, sœur d'Ambroise, consacrée dans la nuit de Noël 353, d'Irène, sœur du pape Damase, attestent l'existence d'un mode de consécration qui ne comporte pas l'entrée dans un cénacle ou monastère; elle est vécue dans la maison familiale, au milieu des réalités quotidiennes qui prennent un sens nouveau par l'effet d'une oblation affermie dans la prière et la pénitence.

Le pontificat du pape Damase (366-384) a été un des plus propices au développement d'une intense vie spirituelle. Dès 382, il eut près de lui saint Jérôme, revenu à Rome pour le concile contre les apollinaristes et pour commencer la traduction latine de la Bible; riche de son expérience ascétique et de sa culture, il deviendra le directeur spirituel du cénacle de l'Aventin. La vie ascétique, à laquelle Athanase, Pierre d'Alexandrie et Jérôme avaient donné l'impulsion, assimilait sans doute de nombreux éléments du monachisme égyp-

tien; elle conservait néanmoins, dans la façon de traduire les exigences évangéliques, les caractéristiques propres à l'ambiance romaine. C'est seulement après le 4e siècle que se manifestera la prédominance de l'influence orientale. Aux cénacles romains viennent alors s'ajouter ou se substituer de véritables centres monastiques, en complète retraite et hors de la ville, où domine toujours une vie de prière, de travail et de pénitence.

A l'exception de l'article de J.-D. Gordini, *Origine e sviluppo del monachesimo a Roma*, dans *Gregorianum*, t. 37, 1956, p. 220-226, aucune étude ne traite directement de la vie spirituelle dans l'Italie centrale des premiers siècles.

1) *Histoires générales.* — A. Dufourcq, *Études sur les Gesta martyrum romains*, 4 vol., Paris, 1900-1910. — H. Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles, 1933. — M. G. Mara, *I martiri della via Salaria*, Rome, 1964. — L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1966.

2) *Archéologie.* — DACL, art. *Rome* (H. Leclercq), t. 14, 1948, col. 2514-3122. — B. M. Apolloni Ghetti, A. Ferrua, E. Josi, E. Kirschbaum, *Esplorazioni sotto la Confessione di San Pietro in Vaticano*, 2 vol., Città del Vaticano, 1951. — A. Prandi, *La zona archeologica della Confessio Vaticana. I monumenti del* II *secolo*, Città del Vaticano, 1957. — F. Castagnoli, *Il Circo di Nerone in Vaticano*, dans *Rendiconti della pontificia accademia romana di archeologia*, t. 32, 1960, p. 97-121.

3) *Divers.* — L. Pauthe, *Histoire de sainte Marcelle*, Paris, 1884. — F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie, son œuvre*, Paris-Louvain, 1922. — P.-Th. Camelot, *Virgines Christi. La virginité aux premiers siècles de l'Église*, Paris, 1944. — R. Metz, *La consécration des vierges dans l'Église romaine*, Paris, 1954. — O. Cullmann, *Petrus, Jünger-Apostel-Martyrer*, 2e éd., Zurich-Stuttgart, 1960. — G. D. Gordini, *Il monachesimo romano in Palestina nel* IV *secolo*, coll. Studia anselmiana 46, 1961, p. 100-102. — *Vie de sainte Mélanie*, éd. D. Gorce, SC 90, Paris, 1962. — M. Guarducci, *La data del martyrio di san Pietro*, dans *La Parola del Passato*, t. 23, 1968, p. 81-117.

On se reportera également aux bibliographies données dans les Patrologies de B. Altaner et J. Quasten.

Maria Grazia Mara.

B. MILAN ET LE MILANAIS

Les églises de Milan et des cités environnantes furent fondées au plus tôt à la fin du 2e siècle et plus probablement au commencement du 3e. Sur la vie chrétienne de cette époque on ne conserve aucune documentation, sinon épigraphique. Cette pauvreté d'information est plus désolante encore quand on constate que les premiers écrits chrétiens conservés sont ceux des évêques Eusèbe de Verceil (345-371) et Zénon de Vérone (362-372), c'est-à-dire des années qui précèdent immédiatement l'épiscopat d'Ambroise (374-397). Si on admet qu'Eusèbe est venu de l'Église de Rome et Zénon de celle d'Afrique, leur spiritualité ne témoigne guère du sentiment religieux propre à la région.

On peut ordonner les renseignements, sans trop presser la chronologie, en trois périodes : les origines, l'âge ambrosien, le 5e siècle.

1. **Origines.** — Nous n'avons pas à traiter des origines chrétiennes du Milanais, mais des premiers témoignages chrétiens connus avec certitude. Sans doute, on peut être surpris de constater que la publication, à Milan même en 313, du rescrit de Constantin, qui accordait une entière liberté au christianisme, n'ait laissé aucune trace (ni événements, ni écrits parvenus à notre connaissance). Ambroise n'en a rien conservé, alors qu'il n'est jamais à court sur l'histoire de son Église. Pour éclairer un peu l'obscurité des trois premiers quarts du 4e siècle et mieux comprendre les renseignements fournis par Eusèbe et Zénon, il faut tenir compte de la situation dans laquelle se trouvaient les communautés catholiques au contact des païens, des juifs et des ariens.

Si, dans un moment d'enthousiasme, Zénon se réjouit à la pensée du monde devenu chrétien (« christiano orbe ipso paene jam toto », *Tractatus* II, 7, 5, CCL 22, p. 172), le paganisme n'en était pas moins encore une puissance numériquement considérable au point d'inciter l'évêque à écrire sur la pureté et la continence (*Tract.* I, 1, p. 8-9) pour faire front aux idées païennes, et à s'élever avec vigueur et tristesse contre les chrétiennes qui épousaient trop facilement des païens et les accompagnaient dans les temples (II, 7, 14-16, p. 174-175). Il devait en effet se poser la question : « Comment se fait-il qu'il n'y ait, dans toute l'Église de Dieu, aucun ou presque aucun édifice de prière qui puisse rivaliser avec les temples des idoles, encore qu'ils tombent en ruines? » (II, 6, 2, p. 168). Eusèbe de Verceil écrit son *De Trinitate* dans la même intention : « prostrata idolorum profana cultura deum verum agnoscere creatorem » (1, 3, CCL 9, p. 3).

Les colonies juives étaient nombreuses et, semble-t-il, actives. Non seulement il y avait plus de synagogues que d'églises, mais il y avait aussi des discussions entre juifs et catholiques; Zénon semble y répondre en plusieurs de ses traités, particulièrement ceux qui parlent de la circoncision (*Tract.* I, 3, CCL 22, p. 24-25) et de l'inutilité de célébrer encore le repas pascal (I, 19, 28, 46, 51-52; II, 17, 20, 25).

La question arienne connut des moments dramatiques après le concile d'Arles (353), qui condamna Athanase. Le pape Libère écrivit alors à Eusèbe pour qu'il obtînt la convocation d'un nouveau concile; celui-ci fut réuni non pas à Aquilée mais à Milan, en 355, et il soutint l'empereur Constance favorable à l'arianisme.

La situation était grave du fait que la discussion, dans la basilique milanaise, était continuellement contrôlée par l'empereur et que l'assemblée ne voulait pas contrevenir au respect, désormais traditionnel, dû à l'autorité impériale. Eusèbe pourtant (« nihil metuens de regno saeculari, quia potior est, qui in nobis est quam qui in hoc mundo », *Epist. Gregorio episcopo*, CCL 9, p. 110) et Zénon (cf col. 2149) repoussèrent ce faux respect, tandis que Denys, l'évêque de Milan, faiblissait et souscrivait la condamnation d'Athanase. Devant pareille situation, Eusèbe demeura à Verceil, résistant aux envoyés impériaux, mais il vint ensuite, seul, à Milan, avertir son confrère de son erreur : Constance les exila tous les deux.

Dans ce climat d'erreurs et de tensions, le langage du *De Trinitate*, composé après 357, ne peut surprendre. Eusèbe proclame la foi de Nicée et on y retrouve l'écho de sa prédication; il recommande aux fidèles une âme humble, ouverte à la lumière divine :

« Souviens-toi qu'elles sont inexprimables les choses que nous disons; il faut absolument les croire : il ne nous est pas donné cependant de les expliquer en toute clarté parce que la Très Sainte Trinité elle-même a voulu seulement être connue, mais n'a pas permis que soit comprise parfaitement sa nature » (5, 45, CCL 9, p. 76). « Voici placés devant tes yeux les trésors de lumière et les trésors de ténèbres... Voici la voie de la lumière, dont la confession ouvre la porte du salut; ceux qui accèdent à la profession de cette foi obtiennent aussi sa béatitude » (6, 4, CCL 9, p. 81).

En écrivant, de son exil, aux Églises de Verceil, Novare, Ivrée et Tortona, il rappelle son obéissance aux « mandata divina » : « volentes de terrenis caelestes, de caducis stabiles, de fragilibus sempiternos fructus facere » (*Ep.* II, 2, 6, CCL 9, p. 105). Puis, dans le *De Trinitate*, après avoir considéré la béatitude comme la récompense de la foi au mystère trinitaire (*De Trin.* 6, 5, CCL 9, p. 82), il intimide les « minus intelligentes » (6, 6, *ibidem*) avec une série de trente et une imprécations; toutes commencent par « maledictus » et se terminent par une acclamation qui veut être celle de tous : « Fiat, fiat »; suivent dix autres menaces (« Vae vobis... Fiat, fiat ») et quatorze déclarations qui s'achèvent en une excommunication (« Si quis... anathema sit »). Le livre se clôt enfin sur un précis doctrinal, comme un rapide baisser de rideau sur un drame qui l'angoisse; il s'agit de l'adoration due à la Trinité, et de la pureté de la foi qu'il voulait voir en cohérence avec la « regula baptismi » que les fidèles avaient un jour acceptée (7, 10, CCL 9, p. 94-95).

A Vérone, plus loin des intrigues de cour, la situation était meilleure, mais l'écho de la question arienne n'en était pas moins profond. Zénon ne nomme jamais les ariens, bien que son traité *De fide* semble écrit contre eux. La règle de la foi c'est l'adhésion à l'Écriture, la *lex*, et la science humaine n'y est d'aucun secours :

« Combien faible la foi dont les vérités sont dissipées chaque jour par des raisonnements divers! Combien sans défense, celle qui a besoin du patronage des rois, des juges, des riches et parfois, pire encore, du vulgaire!... Combien fausse celle qui suscite des factions! Prostituée, celle qui s'appuie sur des imaginations profanes! Présomptueuse, celle qui aime mieux se fier à une tradition nouvelle qu'à l'ancienneté, au Seigneur qui dit : *Vous abandonnez le commandement de Dieu pour lui substituer vos traditions* » (*Marc* 7, 9)!

Et Zénon conclut par le même critère qu'Eusèbe : « Ainsi donc, puisqu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de pénétrer les secrets de la foi, inutile est ton goût du savoir, inutile ta bataille » (*Tract.* II, 3, 10-11, CCL 22, p. 155-156).

Zénon pouvait-il décrire avec plus de vigueur les aspects de la vie spirituelle de son temps? Pourtant, la communauté catholique voyait sa foi continuellement remise en question par les païens, les juifs, les hérétiques; elle donnait aussi des signes d'une certaine infidélité à l'idéal de la vie chrétienne, car beaucoup trouvaient grande difficulté à renoncer totalement aux coutumes païennes. Ce n'est pas sans raison que de son exil Eusèbe écrivait : « Vos peto, ut cum omni vigilantia custodiatis fidem, servetis concordiam, orationibus incumbatis, nostri memores sine intermissione sitis » (*Ep.* II, 10, 2, CCL 9, p. 109), traçant ainsi un programme précis, profondément enraciné dans la fidélité à l'enseignement de l'évêque, comme lui-même était fidèle à l'enseignement de Pierre (cf le témoignage du pape Libère, CCL 9, 1, 1, p. 121). Ce fut un fait providentiel que, pendant ces années tourmentées, la fidélité à un pareil programme ait été gardée dans la communauté de clercs instituée par Eusèbe (elle s'inspirait sans doute d'un modèle monastique oriental, à base d'ascèse assez sévère). Tous les aspects de l'existence quotidienne étaient centrés sur Jésus-Christ homme-Dieu, modèle de vie. Idée commune, peut-on dire, mais stimulante en ces circonstances de lutte antiarienne. Eusèbe nous a laissé peu de documents sur ce point, mais les traités *De nativitate* de Zénon (*Tract.* II, 54, CCL 22, p. 128) et les écrits d'Ambroise de Milan et de Gaudence de Brescia nous éclairent davantage.

Zénon rappelle à tous ce qui se passe à l'église : « L'évêque appelle, le désir de la foi ouvre la porte, la simplicité introduit, l'intelligence invite, la vérité persuade, la crainte veille, la discipline corrige, la continence refrène les désirs » (*Tract.* II, 6, 9, p. 169). Cet enseignement était parfaitement accueilli, comme le prouvent l'existence à Vérone d'une des premières communautés occidentales de vierges, et l'invitation à goûter les fruits de la foi que l'évêque adresse aux vieillards et aux jeunes, aux époux et aux veuves, aux riches eux-mêmes pour leurs aumônes continuelles et généreuses, aux pauvres enfin : « par vous et en vous plus grande est la maison de Dieu » (*ibidem*, p. 170). Plus amères, par contraste, les apostrophes aux femmes riches parées de joyaux, préoccupées de paraître plus que de participer aux fonctions liturgiques (I, 14, 6, p. 58). Et Zénon avertissait de ne pas se laisser tromper par les rites sacrificiels : le sacrifice des païens est exécrable *(detestabile)*, celui des juifs réprouvé *(reprobum)*, le sacrifice chrétien est pur *(mundum)* (I, 25, 3, p. 73; cf p. 75).

Il n'était pas facile de constituer une communauté homogène : « aetate diversi, diversi natione, subito germani fratres » (*Tract.* I, 24, 1, p. 71). Et Zénon s'adaptait jusqu'à transposer en langage chrétien les signes du zodiaque sous lesquels naissaient à la foi les nouveaux baptisés (I, 38, p. 105-106).

La spiritualité chrétienne qu'expose Zénon a son centre dans son traité sur les vertus théologales. Il commence par cette affirmation : « Tribus in rebus christiani culminis fundamenta consistunt, id est in spe, in fide, in caritate, quae ita invicem sibi videntur esse connexa, ut sint aliis alia necessaria » (I, 36, 1, p. 92). Il s'achève sur cette très belle hymne à la vertu suprême : « O caritas, quam pia et quam opulenta, quam potens! Nihil habet qui te non habet », puis il résume en vingt-huit propositions les fruits de la charité, et conclut : « Recte Deus diceris quia Trinitatis potentiam sola convertis » (I, 36, 29 et 32, p. 99-100).

2. **L'époque ambrosienne.** — La forte personnalité d'Ambroise marque son temps au point qu'on parlera désormais d'*époque ambrosienne*, de *spiritualité ambrosienne*. C'est un lieu commun d'affirmer qu'Ambroise n'eut pas de doctrine théologique propre, mais dépendit surtout de l'Orient. En suivant l'ordre chronologique de ses écrits, on voit cependant comment à ce qu'il emprunte à ses prédécesseurs, il joint un apport personnel, élaborant une doctrine spirituelle originale. Celle-ci fut également influencée par le milieu dans lequel elle dut *naître* (ce mot est exact, si l'on songe qu'Ambroise fut baptisé une semaine avant sa consécration épiscopale), ensuite se développer et parvenir à maturité (voir par exemple le rôle joué par Simplicianus, dans l'édition des *Confessions* d'Augustin, Bibliothèque augustinienne, t. 14, Paris, 1962, p. 529-533).

En novembre 374, Ambroise est mis à la tête d'une communauté chrétienne privée d'évêque catholique depuis vingt ans. Si l'évêque arien Auxence (qui avait succédé à Denys en 355) reste presque inconnu des fidèles, ceux-ci ne souffrent pas moins du manque de pasteur : les païens les méprisent, les juifs affichent leur assurance, les commérages des hérétiques vont leur train. On fait appel à Eusèbe, l'évêque voisin, qui avait le souci d'apporter son assistance à la communauté milanaise, ou bien encore au prêtre Philastre, futur évêque de Brescia. L'élection d'Ambroise rendit plus attentives les forces adverses. Son conflit avec Symmaque au sujet de l'autel de la Victoire dans la Curie romaine demeure l'épisode culminant de la lutte subtile que soutinrent les intellectuels. Les juifs étaient nombreux, mais ils semblaient plutôt respectueux de la personnalité d'Ambroise : ils participeront à ses

funérailles. Bien différents furent les rapports avec les ariens : une lutte sévère opposa l'évêque soutenu par son peuple et la cour impériale soucieuse d'abaisser son pouvoir, comme le montre l'épisode de la basilique demandée pour les ariens. Ambroise l'emporta et sa victoire lui permit de christianiser avec sagesse le droit romain, une des préoccupations dominantes de l'évêque résidant dans la capitale impériale.

La note caractéristique de l'âge ambrosien fut surtout l'enchevêtrement des questions : le paganisme, l'arianisme ou l'affirmation du droit chrétien entraînaient des conflits et des problèmes qui, au moment même où ils semblaient résolus, prenaient à l'improviste de nouveaux développements. Ceci explique, en partie du moins, que les écrits d'Ambroise ne suivent pas un plan logique dans leur succession chronologique et laissent percevoir souvent l'écho des événements contemporains. En conséquence, sa doctrine spirituelle peut être définie seulement d'après les notes constantes de son activité et de ses écrits. Lorsqu'il accède à l'épiscopat, Ambroise est déjà un homme d'étude et d'expérience : romain, juriste, bien au fait des réalités de la vie civile et administrative. Il ne rejette pas cet acquis mais le met désormais au service de la doctrine chrétienne.

1° A la base de sa spiritualité, Ambroise met la NATURE, mais vue dans un regard chrétien : « Neque ignorare naturam neque servire naturae dominus jubet, sed ita indulgere naturae ut venereris auctorem » (*In Lucam* 7, 201, CCL 14, p. 284).

La nature est donc la règle morale : « Validius est naturae testimonium quam doctrinae argumentum... Melior enim magistra veritatis natura est » (*Hexaemeron* VI, 4, 21, CSEL 32, p. 216-217). « Prends garde qu'il est honorable de vivre selon la nature, de se comporter selon la nature, et que ce qui serait contre la nature serait honteux... C'est la nature elle-même qui nous donne notre rôle et notre visage, et nous devons les conserver; plût au ciel que nous puissions aussi garder son innocence, et que notre malice ne vienne pas la ternir quand nous l'avons reçue » (*De officiis* I, 46, 222, PL 16, 89c-90a).

Mais pour le chrétien la grâce surpasse la nature, et Dieu en est aussi l'auteur : « Advertimus igitur majoris operationis esse gratiam quam naturam » (*De mysteriis* 9, 52, CSEL 73, p. 111). Aussi Ambroise ne sépare pas nature et surnaturel, il montre au contraire comment l'une peut être la figure de l'autre :

L'église est vraiment comparable à une mer : dès qu'entrent en elle les premiers rangs du cortège du peuple, à pleins vestibules, ses eaux regorgent; ensuite, à la prière du peuple rassemblé, elle gronde comme au reflux des vagues; puis, dans les chants alternés des psaumes où se mêlent les voix des hommes, des femmes, des vierges et des enfants, s'enfle le fracas consonnant des eaux. Que dire encore? L'eau lave le péché, et le souffle salutaire de l'Esprit Saint emporte (*Hexaemeron* III, 5, 23, CSEL 32, p. 75).

On perçoit ici une allusion à la réalité historique du péché. Combien de fois Ambroise se dit pécheur! Mais c'est toujours pour un appel à la miséricorde. Il achève l'*Hexaemeron* par cette réflexion : « Lego quod (Deus) fecerit hominem, et tunc requieverit, habens cui peccata dimitteret » (VI, 10, 76, CSEL 32, p. 261). Il observe ailleurs que « innocens caro, sed plerumque peccati ministra » (*De paenitentia* I, 14, 73, CSEL 73, p. 153). D'où son insistance sur le thème de la femme : en des pages colorées il la décrit comme instigatrice du péché, mais en des pages plus nombreuses encore il exalte la virginité vécue dans une sage modération (cf DS, art. AMBROISE, t. 1, col. 426-427). Sa dénonciation de l'amour désordonné des biens terrestres (souvent suggéré par la femme, *De Nabuthe Iesraelita*, 5, 25, CSEL 32, 2, p. 480), en contraste avec la misère du grand nombre, est plus violente encore. Celui qui se tient au-dessus du monde vainc le péché : « Supra mundum est ille qui tollit Deum in corpore suo » (*De virginitate* 17, 108, PL 16, 294a). « Disce esse sub Christo, ut possis esse supra mundum » (*In Lucam* 9, 11, CCL 14, p. 335; cf 7, 148, CCL 14, p. 266). On voit pourquoi Ambroise préfère commenter Luc, l'évangéliste de la Vierge Marie et de la miséricorde.

2° JÉSUS-CHRIST EST LE GUIDE DE LA VIE CHRÉTIENNE. — Comme on l'a dit, la christologie d'Ambroise est un témoin de la lutte antiarienne. Il montre comment le Christ est la source de la vie spirituelle : « Que ton âme dise : Je te tiens et je t'introduirai dans la maison de ma mère (l'Église), dans le secret de celle qui m'a conçu (Baptême); ainsi j'aurai la connaissance de tes mystères (Parole de Dieu) et je puiserai à la source de tes sacrements » (*De Isaac* 5, 43, CSEL 32, p. 668). Il décrit l'action bienfaisante du Christ par l'image scripturaire de l'échange de baisers (*Cant.* 1, 1) dont il explique la haute signification spirituelle :

Considère... l'âme qui s'élève au-dessus du corps. Après avoir renoncé au luxe et aux plaisirs, aux voluptés charnelles, libérée de surcroît des vanités mondaines, elle souhaite maintenant l'infusion de la divine présence et la grâce du Verbe Sauveur; elle se torture et s'afflige qu'il vienne si tard. Alors, comme blessée d'amour et incapable de supporter les délais, elle se tourne vers le Père et le prie de lui envoyer le Dieu Verbe; elle donne la cause de son impatience et dit : *qu'il me baise d'un baiser de sa bouche*... Par ce baiser l'âme s'unit au Verbe et passe en elle l'esprit de celui qui la baise : ainsi ceux qui se donnent un baiser n'ont pas assez de l'échange des lèvres; ils veulent encore s'infuser leur esprit l'un à l'autre (*De Isaac* 3, 8, CSEL 32, p. 647-648).

De la même manière le Christ est présent à tout désir de l'âme (*De virginitate* 15, 96, PL 16, 290cd; DS, t. 1, col. 427-428) : elle écoute continuellement son Seigneur dans la Bible, base de toute réflexion, et le prie avec confiance. Dans la prière liturgique commune de l'Église, Ambroise se tourne vers le Père, mais dans les hymnes qu'il a composées pour le chant des fidèles, il s'adresse le plus souvent au Christ; ainsi dans l'*Aeterne rerum Conditor*, l'*Intende qui regis Israel*, le *Jesu corona virginum*, etc. Pendant le sermon ou en son particulier, souvent il prie le Seigneur Jésus. Il en jouit davantage encore dans l'Eucharistie, qui lui est « une possession tensionnelle du Christ en acte de salut jusqu'à la réalisation plénière de toutes choses en Lui » (R. Johanny, *L'Eucharistie*.., p. 282).

La prière liturgique est un témoignage d'union et d'amour au Seigneur. Ambroise ne cesse de l'expliquer, de l'adapter en ses formules (vigiles, antiennes, hymnes), comme une manifestation de l'Église et de son corps. L'ecclésiologie d'Ambroise n'est pas originale et son exposé est catéchétique; elle souligne volontiers le fait que le Christ élevé au ciel laissait Pierre à l'Église, « comme vicaire de son amour » (*In Lucam* 10, 175, CCL 14, p. 397); « ubi Petrus, ibi ergo ecclesia, ubi ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna » (*In ps.* 40, 30, CSEL 64, p. 250).

3° FIN SURNATURELLE. — Ambroise commence ainsi son *De fuga saeculi* : « Frequens nobis de effugiendo saeculo isto sermo » (CSEL 32, 2, p. 163). Il s'attarde sur

ce sujet en raison même de l'insistance de la pensée gréco-romaine à prêcher l'amour pour le monde. S'il est vrai qu'il a inauguré en Occident la construction des baptistères octogonaux (huit est le symbole de l'éternité), il aurait dès le baptême inculqué aux chrétiens la notion fondamentale d'une autre vie. Telle est aussi la raison de sa fréquente prédication sur la virginité et le célibat ecclésiastique, anticipation d'une manière de vivre dont Dieu est la fin unique; il proposait cet exemple à tous : « Quaere ergo Deum, virgo, immo quaeramus omnes » (*De virginitate* 15, 93, PL 16, 290a). « Qui doit ressusciter n'a pas peur de la mort » (*De excessu fratris* 2, 43, CSEL 73, p. 272). Il envie les martyrs, qui ont donné leur vie pour trouver Dieu (voir encore DS, t. 7, col. 1606-1610). Pour un peuple chrétien qui a perdu sa ferveur, il obtient de retrouver les restes des saints martyrs Protais et Gervais (cf Paulin, *Vita Ambrosii* 14, PL 14, 31d) et l'écho de cette « inventio » eut un grand retentissement (cf Augustin, *Confessions* IX, 7, 16).

Ambroise n'hésita pas à montrer l'harmonie entre la vie naturelle et la vie surnaturelle, en particulier en Marie Vierge et Mère. La mariologie ambrosienne considère la vie entière de la Vierge et s'achève en décrivant son martyre moral :

> Le Fils était suspendu à la croix; la Mère s'offrait aux persécuteurs : si c'était seulement pour être terrassée avant son Fils, il faut louer son amour maternel qui la poussait à ne pas lui survivre; si c'était pour mourir avec lui, alors elle espérait ressusciter avec lui, car elle n'ignorait pas ce mystère qui l'avait faite mère de celui qui devait ressusciter; mais en même temps, puisqu'elle savait que son Fils mourait pour le bien de tous, elle s'attendait à ajouter quelque valeur par sa propre mort à ce bienfait pour tous (*De institutione virginum* 7, 49, PL 16, 318c-319a).

Il convient de souligner l'influence de la spiritualité ambrosienne chez les contemporains et à la période suivante. Elle est due à la grande diffusion des écrits d'Ambroise, mais il y aurait lieu de l'étudier à travers les écrits du temps. La plus grande influence s'exerça peut-être par le rite ambrosien, où domine le thème du Christ loi de la vie et où est marquante la dévotion au baptistère. On s'attacha à ce rite comme à un précieux héritage.

3. **Au 5e siècle.** — L'étude de la période postambrosienne est difficile en raison de la pauvreté des témoignages. La seule lumière nous vient des écrits de Gaudence de Brescia († après 406, œuvres dans PL 20, 827-1002, et CSEL 68). Ce pasteur, à la christologie claire, dut affronter les diverses situations qu'entraînait la présence des juifs, des ariens, des païens et des catholiques enracinés dans de vieilles traditions païennes, toujours vivaces, surtout dans les campagnes; les campagnes lombardes semblent précisément avoir été évangélisées assez largement au 5e siècle. Le culte des martyrs, en particulier celui des apôtres, ne faisait que grandir. Gaudence construisit une basilique *(Concilium sanctorum)* et obtint des reliques de tous côtés. Il est à retenir que, dans les lettres écrites par Vigile de Trente à Simplicianus de Milan et à Jean Chrysostome, les récits de martyre comportent déjà des commentaires avec d'abondants textes bibliques et réflexions ascétiques, tels qu'on les retrouvera dans les *Passions*. Ces écrits rencontrèrent un crédit considérable à Milan au 5e siècle. C'est alors qu'en l'absence de renseignements sur les martyrs Protais et Gervais, Victor, Nazaire et Celse, on fabriqua des biographies sans aucun fondement, auxquelles Eusèbe de Milan † 462 semble avoir ajouté des préfaces.

> On pourrait glaner quelques renseignements dans les poésies d'Ennodius de Pavie † 521 qui célèbrent les archevêques de Milan, mais leur interprétation est aujourd'hui très discutée. Nous n'avons pas de témoignage particulier de l'écho qu'aurait pu avoir en Lombardie le concile d'Éphèse (431), alors que, en revanche, il semble certain que les basiliques dédiées à sainte Euphémie à Milan et à Côme ont été construites en souvenir du concile de Chalcédoine (451).

Le dernier témoignage que nous pouvons évoquer pour cette période, c'est le discours prononcé par Maxime II de Turin lors de la reconstruction de la basilique majeure de Milan, détruite pendant l'invasion d'Attila en 452. Il réaffirme et commente cette vérité que l'Église n'est pas faite seulement de murs, mais de fidèles s'engageant chacun à vivre une vie chrétienne intégrale. Que tous ensemble, réunis dans la basilique, contemplent la reconstruction vivante de l'Église : « In populis namque civitatem, et in plebe Ecclesiam nullus sapiens aut fidelis ignorat » (PL 57, 469-472).

1) L. Ruggini, *Ebrei e Orientali nell'Italia settentrionale fra il* IV *e il* VI *secolo di Cristo*, dans *Studia et documenta historiae et juris*, t. 25, 1959, p. 185-308. — M. Meslin, *Les ariens d'Occident, 335-430*, Paris, 1967. — *Il conflitto fra paganesimo e cristianesimo nel secolo* IV, *Saggi* publiés par A. Momigliano, Turin, 1968.

2) A. Grazioli, *S. Zenone di Verona*, dans *La Scuola cattolica*, t. 68, 1940, p. 174-199, 290-301. — E. Crovella, *S. Eusebio di Vercelli. Saggio di biografia critica*, Verceil, 1961; *La Chiesa eusebiana dalle origini alla fine del secolo* VIII, Verceil, 1969.

3) Dans *S. Ambrogio nel* XVI *centenario della nascita*, Milan, 1940 : B. Citterio, *Lineamenti sulla concezione teologica della Chiesa in S. Ambrogio*, p. 31-68; — A. Paredi, *La liturgia di S. Ambrogio*, p. 69-158; — G. Ceriani, *La spiritualità di S. Ambrogio*, p. 159-208; — B. Biondi, *L'influenza di S. Ambrogio sulla legislazione religiosa del suo tempo*, p. 337-420; — G. Dossetti, *Il concetto giuridico dello « status religiosus » in S. Ambrogio*, p. 431-484.

U. Pestalozza, *La religione di Ambrogio*, Milan, 1949. — A. Paredi, *S. Ambrogio e la sua età*, Milan, 1941; 2e éd., 1960. — C. Perini, *Il celibato ecclesiastico nel pensiero di S. Ambrogio*, dans *Divus Thomas*, t. 66, 1963, p. 432-450. — C. Morino, *Chiesa e Stato nella dottrina di S. Ambrogio*, Rome, 1963. — E. Dassmann, *Die Frömmigkeit des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand*, Münster, 1965. — E. Cattaneo, *Sant'Ambrogio : l'uomo et il santo*, dans *La basilica di Sant'Ambrogio*, Milan, 1966, p. 7-40. — R. Gryson, *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain, 1968. — R. Johanny, *L'Eucharistie centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*, Paris, 1968.

I. Rogger, *I martiri anauniesi nella cattedrale di Trento*, 2e éd., Trente, 1966.

Enrico Cattaneo.

C. TURIN ET LE PIÉMONT

L'histoire de l'Église du Piémont avant le 5e siècle est encore assez obscure. On étudiera d'abord les documents archéologiques et littéraires concernant les premiers développements de l'Église dans la région de Turin, ensuite, plus en détail, l'histoire des premiers évêques de la ville.

1. **Documents archéologiques.** — Le *Corpus inscriptionum latinarum* (t. 5, vol. 2, Berlin, 1877) contient environ cent cinquante inscriptions chrétiennes concernant le Piémont, du 4e au 7e siècle, mais un tiers

d'entre elles sont gravement mutilées. Plusieurs centres bien connus n'y sont pas représentés, par exemple Asti, Alba, Bene Vaghienna, *Pedona* (Borgo San Dalmazzo). D'autres apparaissent à des dates diverses : Acqui en 432, Ivrée en 440, Tortona en 481, Chieri (près de Turin) en 488, et Turin seulement en 523 (*Corpus*.., t. 5, vol. 2, n. 7350, 6812, 7415, 8958, 7137). Une inscription de Revello datée de 344 (cf G. Assandria, *Nuove iscrizione romane in Piemonte*, dans *Atti della società Piemontese di archeologia*.., t. 8, 1910) n'y est pas mentionnée. Sur les 99 inscriptions déchiffrables, 37 se rapportent aux évêques, au clergé et aux vierges consacrées, 62 à des laïcs dont 12 hommes avec nom et titre. De petits centres comme Chieri, Savigliano et Pollenzo sont aussi bien représentés que les villes épiscopales. En dépit de leur caractère fragmentaire, ces documents montrent que l'Église, vers le milieu du 6e siècle, était solidement établie dans les villes de la région et s'étendait progressivement dans les campagnes environnantes.

Ce tableau est confirmé par les restes de monuments architecturaux. Malgré des lacunes surprenantes et l'absence de documents avant le 5e siècle (la seule exception est la chapelle mortuaire « théodosienne » découverte à Aoste par C. Carducci), des restes de baptistères et de basiliques des 5e et 6e siècles ont été mis à jour aussi bien dans les grands que les petits centres, par exemple Aoste (crypte de Saint-Ursus), Bene Vaghienna, Bielle, Chieri, Novare, Orta, San Ponso Canavese, Trino Vercellese, et l'église Saint-Sauveur de Turin. Il faut mentionner encore les restes découverts le long de la côte ligurienne, par exemple les baptistères d'Albenga, Arma di Taggia, Vintimille. Une des églises les plus intéressantes est la basilique *(memoria)* de Saint-Maxime à Collegno, à sept ou huit kilomètres à l'ouest de Turin; elle fut probablement édifiée dans le dernier tiers du 5e siècle.

L'église Saint-Sauveur, sans doute la première cathédrale de Turin, n'a pas été datée de façon précise. Au nord de cette église se trouvait le cimetière cathédral du 6e siècle, recouvrant les ruines de l'ancien théâtre. Le baptistère, situé sans doute près de l'entrée de Saint-Jean (juste au sud de Saint-Sauveur) et près des degrés de la cathédrale actuelle, n'a pas encore été fouillé. Plus ancienne est la basilique *(memoria)* de Saint-Solutor, déjà mentionnée par Maxime de Turin (*Sermon* 12, 1-2, CCL 23, p. 41), qui était sans doute au centre du cimetière chrétien primitif. On attribue la fondation de sa *cellula oratoria* (oratoire) à Julienne d'Ivrée (cf la *Passio* des saints Adventius, Octavius et Solutor, mentionnée dans BHL 1, p. 16, n. 85), et son agrandissement à l'évêque Victor, vers 494; elle se trouvait au-delà des remparts, proche de l'angle sud-ouest, jusqu'à sa destruction par les français en 1536; l'emplacement fut recouvert par la construction de la citadelle en 1563.

2. Documents littéraires : évangélisation de la région. — Un examen critique des sources littéraires fait remonter à 350 au plus tôt l'histoire d'une chrétienté organisée dans le Piémont. Mais on a des indices d'un état antérieur à cette organisation, comme en font preuve les cultes des saints Adventius (ou Adventor), Octavius et Solutor à Turin, de saint Delmatius à *Pedona*, et peut-être des saints Secundus à *Castrum Victimolense* (Bielle), Bessus à Ivrée, Victor à Pollenzo. On connaît peu de choses en dehors de l'existence de ces cultes; les *Actes* de ces martyrs contiennent cependant des renseignements intéressants, par exemple le lien établi avec Ivrée dans le cas des martyrs de Turin et la mention d'un *plebanus* (prêtre chargé d'une communauté locale) dans le cas de saint Delmatius. Le succès que connut dans la suite la légende des martyrs de la légion thébaine, ainsi que ses imitations (comme la *Passio* des saints de Turin mentionnée plus haut), montre combien peu les églises de cette région gardaient le souvenir de leurs origines.

Une période plus organisée commence avec la création du siège de Verceil aux environs de 350 (c'était auparavant une *plebs* dépendante de Milan), et la nomination du sarde Eusèbe † 310 comme premier évêque (cf *supra*, col. 2148-2150). Son territoire s'étendait à l'ouest du Tessin, probablement jusqu'aux Alpes; il comprenait les *plebes* (communautés locales) d'Ivrée, Novare et Tortona, auxquelles Eusèbe adresse la lettre pastorale du temps de son exil en 356 (CCL 9, p. 104-109); un groupe de variantes manuscrites suggère en outre l'établissement d'autres communautés à Aoste, *Industria* (Monteù da Po), *Agaminis ad Palatium* (Ghemme). Dès son retour d'exil, vers 363, Eusèbe s'employa, de concert avec Émilien, évêque de Valence, à la création du nouveau siège d'Embrun, indice que sa juridiction s'étendait sur toute la région jusqu'au col du Mont Genèvre. Plusieurs passages des *Sermons* de Maxime attestent la présence d'une génération ancienne de chrétiens à Turin, d'où l'on peut conclure que l'évêque de Verceil en avait aussi la charge.

L'Église *(plebs)* de Turin fut érigée en évêché peu avant le synode de 398; la date la plus probable est la seconde moitié de l'année 397, après la mort de saint Ambroise (4 avril 397), comme on peut le conjecturer d'après un examen précis des *Sermons* de Maxime et des *Vies* des saints Ambroise et Gaudence de Novare. Selon toute vraisemblance, Turin fut érigé en évêché en même temps que trois autres *plebes* dépendantes de Verceil, Aoste, Ivrée et Novare, grâce à la coopération d'Honorat de Verceil et de Simplicianus de Milan et selon des plans déjà dressés par Ambroise lui-même.

3. Documents littéraires; les évêques de Turin : Maxime I (vers 397-après 409), Maxime II (vers 451-465), Victor (vers 494), Tigridius (vers 501-503), Rufus † 562, Ursicinus (562-609).

La seule source digne de confiance sur Maxime I, en dehors du *De viris inlustribus* de Gennade (ch. 41, éd. C. Richardson, TU 14, 1, 1896, p. 76-79), est le *corpus* de ses sermons récemment édité par Almut Mutzenbecher (CCL 23); la *Vita sancti Maximi* (AS, 25 juin, t. 5, Anvers, 1709, p. 50-53), de date postérieure et légendaire dans son contenu, est valable seulement pour les détails sur le culte du saint à Collegno. Le manque d'une édition critique des *Sermons* (celle de Bruno Bruni, Rome, 1784, reprise dans PL 57, ne mérite pas créance) a longtemps retardé les études sérieuses sur cet évêque, souvent confondu avec Maxime II.

D'après des renseignements explicites et divers indices dans les *Sermons*, on voit que Maxime était un italien du nord, né dans une ville à l'est de Milan, mais non à Turin; il était probablement dans la cléricature avant sa nomination. Comme évêque, il fut un pasteur infatigable et consciencieux, mais sans talent extraordinaire; comme homme, il se montre plein d'humour, mais aussi caustique et irascible. Il entretient des liens étroits, du moins après sa nomination,

avec les cercles de Rufin et de Jérôme, peut-être par un intermédiaire tel que Chromace d'Aquilée.

Sa dette principale est à l'égard d'Ambroise, dont les œuvres, surtout l'*Expositio in Lucam*, sont copieusement utilisées dans les *Sermons* (cf *index fontium et imitationum*, CCL 23, p. 443).

Les événements marquants de son épiscopat furent le synode de Turin (398), les invasions d'Alaric en 401-402 (*Sermons* 72-73 et 67-70) et 408-410 (*Sermons* 17-18), l'éclipse de lune du 1er juin 402 (*Sermons* 30-31), l'abolition des combats de gladiateurs par Honorius vers 404 (*Sermon* 107, 2, p. 421); les invasions barbares sont aussi le thème des *Sermons* 82-86.

Les évêques de la Gaule et de l'Italie du nord s'assemblèrent à Turin en septembre 398 (date établie par J.-R. Palanque, *Les dissensions des Églises des Gaules à la fin du quatrième siècle et la date du concile de Turin*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 21, 1935, p. 481-501), sans doute sous la présidence de Simplicianus de Milan. Maxime eut la charge de prévoir leur hébergement (*Sermon* 21) et de prêcher à l'ouverture du synode (*Sermon* 78). Les décisions prises sont rassemblées dans la lettre synodale qui nous a été conservée (éd. C. Munier, dans *Concilia Galliae, ann. 314-506*, CCL 148, p. 54-58). Elles portaient sur les affaires qui avaient divisé l'Église des Gaules dans les douze années antérieures : schisme de Félix de Trèves, disputes sur les limites territoriales de la juridiction des métropolitains dans la vallée du Rhône (spécialement Marseille), questions de discipline ecclésiastique; en plusieurs cas, le synode suivit le verdict posthume de saint Ambroise.

Les *Sermons* de Maxime contiennent d'utiles informations sur l'évolution de la liturgie (Épiphanie, carême), le culte des saints, les influences orientales sur l'Italie du nord, la typologie du baptême, la diffusion de l'exégèse allégorique. Cependant, leur intérêt principal est de fournir des renseignements sur la vie sociale de l'Église. Maxime est avant tout un évêque missionnaire : « Haec est omnis causa christianitatis et fidei, ut salvetur quod perierat, revocetur quod erraverat, quod iam occiderat renascatur » (*Sermon* 111, 1, CCL 23, p. 430). Dans la cité, il dut affronter l'ignorance, la superstition, la pauvreté; il évoque l'avarice sans cœur des riches, la brutalité et la corruption des magistrats, l'horreur terrifiante des invasions barbares. Les *Sermons* attestent aussi ses efforts incessants pour développer la pratique de la prière, du jeûne et de l'aumône, et son exaspération croissante contre les riches et les possédants.

Le niveau de son enseignement est élémentaire, et plusieurs indices laissent voir que la population urbaine n'était que superficiellement convertie. Maxime invite en particulier les chefs de maison à faire pression sur leurs subordonnés. Cependant le ton familier et plaisant de nombreux sermons montre que l'évêque entretenait des relations personnelles agréables avec ses fidèles. Sa technique de la prédication est très proche du style oral de saint Ambroise (les sermons conservés ont été cependant rédigés à l'avance). Sa préoccupation dominante est de donner un exposé simple, clair et facile à retenir, fût-ce au prix de sérieuses accommodations.

La manière dont Maxime répond aux problèmes de la campagne environnante montre les limites de son pouvoir. Il se trouve confronté avec une paysannerie encore païenne dans son ensemble, qui a gardé ses autels et ses prêtres, et il ne peut s'appuyer sur aucun instrument efficace d'évangélisation. Il recourt aux propriétaires terriens *(domnaedii)*, chrétiens de nom, selon son expression, et paresseux pour ce qui touche à la religion de leurs *coloni* (cf *Sermons* 107-108, p. 420-423). Il faut à ce propos mentionner le sort des martyrs du Val du Non, Alexandre, Martyrius et Sisinnius, mis à mort en 397 pour s'être opposés à la cérémonie païenne du *lustrum* (*Sermons* 105-106). L'évêque pouvait sans doute invoquer les édits impériaux et faire appel à la responsabilité des notables chrétiens, c'était peine perdue; il éprouvait les mêmes déceptions du côté des magistrats officiels (*Sermon* 26).

Plusieurs sermons (par exemple 101-103) montrent des signes de maladie ou de vieillesse; aucun ne peut être daté postérieurement à 409, ce qui concorde avec la date donnée par Gennade pour la mort de Maxime : *Honorio et Theodosio iuniore regnantibus* (408-423). Sa fête fut traditionnellement célébrée le 25 juin, mais elle n'est pas attestée antérieurement au *Martyrologe romain*.

On connaît peu de choses sur les successeurs de Maxime; ils s'engagèrent dans le cycle normal des activités ecclésiastiques, interrompues occasionnellement par les événements extérieurs. Maxime II semble avoir été un homme actif : il se rendit au synode de Milan en 451 (où fut condamné Eutychès) et à celui de Rome en 465. Ce fut peut-être au cours de son épiscopat que les restes de son prédécesseur furent ensevelis dans la nouvelle basilique de Collegno et que fut constituée la collection officielle de ses sermons. Victor fit agrandir la basilique des martyrs, et accompagna Épiphane de Pavie dans son voyage en France pour le rachat de prisonniers. Tigridius assista aux synodes de Rome en 501 et 503. Rufus est mentionné par Grégoire de Tours comme un collectionneur de reliques. C'est vers cette époque, pas avant le sixième siècle, que furent composés les *Acta* d'Octavius, Adventius et Solutor, modelés sur la *Passio Acaunensium martyrum* (saint Maurice d'Agaune et ses compagnons de la légion thébaine).

Urcisinus est connu par une inscription dans le cimetière de la cathédrale (*Corpus..*, t. 5, 2, n. 7136) et par la correspondance de saint Grégoire le Grand. A la suite d'une agression franque, il perdit le contrôle de la partie occidentale de son diocèse, Suze et la Maurienne, en 570; les efforts du pape pour venir à son aide restèrent sans effet. A cette époque, Turin contrôlait un large territoire, incluant Chieri, Cavour, Savigliano, Pollenzo, et même *Pedona* (Borgo San Dalmazzo) et la *Vallis Moccensis*. Déjà les éléments du système médiéval de la *pieve* (*infra*, col. 2178) étaient en place; l'évangélisation des campagnes était très avancée, mais la survivance du paganisme fit encore longtemps problème.

Après Urcisinus, la cité de Turin connut une certaine importance comme place lombarde, mais son Église entra dans l'obscurité pour plusieurs siècles.

1) *Histoire.* — T. Chiuso, *La Chiesa in Piemonte*, Turin, 1887; toujours valable. — F. Savio, *Gli antichi Vescovi d'Italia. Il Piemonte*, Turin, 1899. — F. Lanzoni, *Diocesi d'Italia*, coll. Studi e Testi 35, 2e éd., Florence, 1927. — DACL, art. *Turin* (H. Leclercq), t. 15, 1953, col. 2824-2834.

2) *Archéologie et architecture.* — P. Toesca, *Vicende di un antica chiesa di Torino, scavi e scoperte*, dans *Bollettino d'arte del ministero della pubblica istruzione*, Rome, 1910, p. 1-16. — E. Olivero, *Architettura preromanica e romanica nell'archidiocesi di Torino*, Turin, 1941. — C. Carducci, *Aosta, Necropoli fuori di Porta Decumana*, dans *Notizie degli Scavi*, sér. 7, vol. 2, 1942, p. 15 svv. — D. de Bernardi Ferrero, *La chiesetta di san Massimo in Collegno e le sue memorie storiche*, dans *Palladio. Rivista di storia dell'architettura*, 3-4 (juillet-décembre 1958). — A. Khatchatrian, *Les baptistères paléo-chrétiens. Plans, notices et bibliographie*, Coll. chrétienne et byzantine de l'École pratique des Hautes Études, Paris, 1962.

3) *Évangélisation.* — P. G. Gallizia, *Atti dei santi che fiorirono nei dominii della R. Casa di Savoia*, t. 2, Turin, 1756. —

A. M. Riberi, *S. Dalmazzo di Pedona e la sua abbazia (Borgo San Dalmazzo) con documenti inediti*, Turin, 1929. — Silvana Cerisola, *I santi martiri torinesi Solutore, Avventore ed Ottavio nella storia e nella leggenda*, thèse dactyl., Turin, 1961-1962. — C. E. Chaffin, *Saint Maximus of Turin and the Church in North Italy*, thèse dactyl., Oxford, 1970.

4) *Évêques.* — C. E. Chaffin, thèse citée. — *Vita auctore anonymo Monacho Novalicensi ex ms. Ecclesiae S. Maximi*, éd. D. van Papenbroeck, AS, 25 juin, t. 5, Anvers, 1709, p. 48-53. — C. Callewaert, *Le carême à Turin au* v^e *siècle d'après S. Maxime*, dans *Revue bénédictine*, t. 32, 1920, p. 132-143. — A. Mutzenbecher, introduction à *S. Maximi Taurinensis Sermones*, CCL 23, 1962, p. XXIX-XXXVI; *Der Festinhalt von Weihnachten und Epiphanie in den echten « Sermones » des Maximus Taurinensis*, dans *Studia patristica* 5, TU 80, Berlin, 1962, p. 109-116. — O. Maenchen-Helfen, *The Date of Maximus of Turin's Sermon 18*, dans *Vigiliae christianae*, t. 8, 1964, p. 114-115. — M. Pellegrino, *La tipologia battesimale in San Massimo di Torino : l'incontro con la Samaritana e le nozze di Cana*, dans *Revista di storia e letteratura religiosa*, t. 1, 1965, p. 260-268. — O. Heggelbacher, *Das Gesetz im Dienste des Evangeliums. Ueber Bischof Maximus von Turin*, Bamberg, 1966.

C. E. CHAFFIN.

D. AQUILÉE

1. **Origines et développement.** — Fondée en 181 av. J.-C., Aquilée fut sous l'empire, avec Milan, la cité la plus importante de l'Italie septentrionale. Grand port de l'Adriatique nord, en relation étroite avec l'Orient, elle devait assez rapidement posséder une communauté chrétienne. Cependant, aucun document épigraphique, aucune source écrite ne permettent d'affirmer qu'une Église hiérarchique organisée y existât avant le 3e siècle.

L'Église d'Aquilée a prétendu avoir été fondée par l'évangéliste saint Marc, qui y aurait converti un des notables, Hermagoras. Ce dernier, consacré par saint Pierre, aurait été le premier évêque d'Aquilée. Les historiens les plus récents des origines du christianisme dans le Frioul ont rejeté cette tradition qui n'apparaît pour la première fois que dans les Actes de saint Hermagoras (fin 6e-7e siècle), et qui, très probablement, trouve son explication dans la polémique anti-romaine des Trois Chapitres : prétendre avoir une origine apostolique, c'était pour Aquilée affirmer son indépendance à l'égard du siège romain.

Hermagoras est-il un personnage légendaire? La légende ne s'est-elle pas plutôt cristallisée autour d'une figure dont l'historicité ne pouvait être mise en doute? Mais si Hermagoras, protomartyr d'Aquilée, en a été le premier évêque, ce ne peut être avant le 3e siècle. Il est d'ailleurs assez curieux qu'aucun *martyrium* n'ait été consacré à sa mémoire et que celle-ci se soit trouvée localisée à la fin du 8e siècle dans la cathédrale elle-même, alors que les autres martyrs d'Aquilée ont été vénérés, dès le début du 5e siècle, dans des *martyria* situés soit à l'intérieur, soit surtout hors des murs de la cité.

C'est en ces martyrs que l'on atteint la communauté chrétienne d'Aquilée, antérieurement à la paix de l'Église. Hilarus (ou Hilarius) a toujours été considéré comme évêque. On lui adjoint dans son supplice l'archidiacre Tatianus. Un édifice octogonal (fin 4e-début 5e siècle) était consacré à son culte *intra muros*. A quelque dix kilomètres d'Aquilée étaient vénérés, dans un *martyrium* du 4e siècle, Chrysogone (est-ce le personnage dont le nom figure sur les listes épiscopales?), Protus, et les trois frères Cantiani. Maxime de Turin a célébré ces trois frères dans un de ses sermons (CCL 23, p. 57-58, *sermon* 15 = PL 57, 701-702, *sermon* 84). Près des murs sud de la ville existait un édifice consacré à la mémoire des martyrs Félix et Fortunat, deux frères originaires de Vicence, suppliciés à Aquilée.

Ces martyrs d'époque indéterminée, mais vraisemblablement du 3e siècle, témoignent de l'implantation de la foi chrétienne et de sa vitalité. Il est permis de penser que dès la paix de l'Église le christianisme rayonna à partir de ce centre en Vénétie, en Istrie et dans le Norique.

La progression du christianisme à Aquilée même, dans les années qui suivirent, se lit toujours dans les monuments paléochrétiens de la cité, devenue assez fréquemment au 4e siècle résidence impériale. L'évêque Théodore, qui assista au concile d'Arles en 314, édifia une basilique double : on a en effet tendance actuellement à considérer les deux *aula* comme à peu près contemporaines.

Leur magnifique pavement de mosaïque offre de nombreuses scènes au symbolisme parfois obvie (Bon Pasteur; cycle de Jonas, figure tout à la fois du Christ dans le mystère de sa Pâque, du chrétien participant en vertu de son baptême à la mort et à la résurrection du Seigneur, de l'universalité de l'appel au salut dans l'Église), parfois d'une interprétation plus difficile (scènes de l'*aula* nord). A deux reprises a été figuré, sous les traits du combat d'un coq et d'une tortue, le thème de la lutte de la lumière et des ténèbres, de la vérité contre l'erreur. Non moins riche de sens la figure de la Victoire chrétienne entourée de scènes d'offrandes : la vie chrétienne est une course, elle tend vers la couronne de l'immortalité; elle doit être aussi l'offrande des fruits des « saisons spirituelles » de l'existence terrestre.

Quelque trente années plus tard, probablement sous l'épiscopat de Fortunatien (vers 340-366), on entreprit la construction, au-dessus de l'*aula* nord, d'une basilique de vastes dimensions (73 mètres sur 30^m, 95). Sous l'épiscopat de Chromace (388-407), une *basilica apostolorum* fut édifiée. Est-ce l'église de plan cruciforme qui s'élevait un peu au sud de la ville (Beligna) ou bien l'édifice qui remplaça, en s'y superposant et en doublant la superficie, l'*aula* théodorienne sud? Toujours est-il que cette nouvelle église, précédée d'un vaste atrium englobant un baptistère dont la voûte atteignait 19 mètres, témoigne de l'importance numérique des fidèles dans les dernières années du 4e siècle. On atteint dès lors l'apogée du christianisme antique à Aquilée. La vie chrétienne intense de la communauté n'a pas laissé de traces dans les mosaïques désormais non figuratives; elle se perçoit dans les sermons de l'évêque Chromace et dans l'épigraphie. Les *tituli* sont particulièrement nombreux autour de la basilique de la Beligna et du *martyrium* des saints Félix et Fortunat, témoignant ainsi de la dévotion des fidèles pour les martyrs et les reliques des saints apôtres.

On a noté sur ces *tituli* la fréquence du terme *fidelis*, des représentations du Bon Pasteur, de l'orante, du chrisme constantinien. La scène du baptême est célèbre, où l'on voit l'Esprit Saint dans une sphère étoilée répandre l'eau sainte (le don de la régénération) sur une jeune fille entièrement nue (cf DACL, t. 1, 1907, col. 2668-2680; *Corpus inscriptionum latinarum*, t. 5, n. 1722; G. Brusin, *Monumenti paleocristiani*, p. 374-375; *Nuove epigrafi cristiane di Aquileia*, cité *infra*).

La ruée des invasions barbares franchissant les Alpes juliennes (401, 405, etc) porta un coup très dur à Aquilée. L'effort tenté pour la relever de ses ruines après l'invasion des huns (453) ne parvint à lui rendre ni son importance, ni son rôle stratégique, ni son activité commerciale. Grado, refuge assuré par son insularité,

devint, surtout lors de l'invasion lombarde (569), la *nova Aquileia*. Bientôt deux patriarches s'affronteront : l'un résidant à Grado, en territoire soumis à l'exarque du basileus, l'autre pérégrinant dans la région soumise à la domination lombarde. Toutes les tentatives de réunification échoueront.

2. **L'arianisme à Aquilée.** — En accueillant l'exilé Athanase (345), l'évêque Fortunatien manifestait son attachement à la foi nicéenne; à Sardique, il était au nombre des évêques occidentaux qui soutenaient la cause d'Athanase. Toutefois cette fermeté connut un fléchissement. Au concile convoqué par Constance à Milan en 355 pour condamner Athanase, Fortunatien n'eut pas l'attitude qu'attendait de lui le pape Libère. Bien plus, lorsque Libère fut exilé en Thrace, l'influence de l'évêque d'Aquilée amena le pape à souscrire au *credo* arien de Sirmium (357) (cf Jérôme, *De viris illustribus* 97).

Le successeur de Fortunatien, Valérien (366?-388), redressa vigoureusement la situation. En face de l'arien Auxence de Milan, l'évêque d'Aquilée fit alors figure, en haute Italie, de champion de l'orthodoxie. Sans doute est-ce la raison pour laquelle Valérien est cité immédiatement après Damase dans la synodale *Confidimus* du concile romain de 368. Il est encore mentionné à une place d'honneur parmi les destinataires de la synodale de Constantinople de 382.

De la lutte menée contre l'hérésie par Valérien et ses clercs, nous possédons un témoignage malheureusement difficile à préciser. Écrivant aux deux frères prêtres Chromace et Eusèbe, Jérôme s'exprime ainsi en 375/6 : « Licet cotidie Christum confiteamini.., tamen ad privatam gloriam publica haec accessit vobis et aperta confessio, quod per vos ab urbe vestra Arriani quondam dogmatis virus exclusum est » (lettre 7 6, PL 22, 341b).

C'est sous la présidence de Valérien que se réunit en 381 le *concile d'Aquilée*. Ce concile, dont Ambroise fut l'âme, marqua la victoire définitive de l'orthodoxie dans l'Illyricum où se trouvaient les sièges des deux évêques homéens déposés et condamnés : Palladius de Ratiaria et Secundianus de Singidunum.

Les Pères du concile envoyèrent quatre synodales, dont trois aux empereurs Gratien, Valentinien et Théodose (lettres 10, 11, 12 d'Ambroise). Un passage de la quatrième (malgré les doutes émis, son authenticité ambrosienne pourrait être maintenue) a attiré récemment l'attention des historiens. « Nam etsi alexandrinae Ecclesiae semper dispositionem ordinemque tenuerimus, et iuxta morem consuetudinemque maiorum eius communionem indissolubili societate... servemus » (PL 16, 949b). On s'est interrogé sur le sens à donner à l'expression *dispositionem ordinemque tenuerimus*. S'agit-il de « respecter les structures propres et la dignité de l'Église d'Alexandrie », ou bien de « suivre sa liturgie et son organisation ecclésiastique »? Faudrait-il voir là simplement l'affirmation d'une affinité entre les traditions de l'Église d'Aquilée et celles d'Alexandrie, Aquilée ayant reçu d'Alexandrie une partie de son patrimoine spirituel? Mais si Aquilée a bien été, avec Milan, de par sa situation géographique et son activité commerciale, une des « portes » par lesquelles les influences orientales ont pénétré en Occident *(porta orientalis)*, le texte en question n'en concerne pas moins l'ensemble des Églises occidentales dont les évêques étaient présents à Aquilée.

3. **Premiers essais de vie ascétique.** — Le passage d'Athanase à Aquilée avait attiré l'attention sur l'idéal ascétique dont Antoine avait été le protagoniste. Si fragmentaire que soit la documentation, on peut affirmer que, pendant quelques années, cet idéal fut vécu sous une forme assez originale et très souple, qui n'est pas sans offrir des analogies avec la vie des clercs groupés autour d'Eusèbe à Verceil (cf *supra*, col. 2149). La correspondance de Jérôme (notre unique source) nous fait connaître plusieurs membres de ce cénacle : il comprenait des prêtres, des diacres et sous-diacres. Jérôme écrit à leur propos dans sa *Chronique*, à la date de 374 : « Les clercs d'Aquilée forment un chœur de bienheureux » (PL 27, 697). Il y avait aussi des laïcs, tel le *monachus* Chrysocomas. La recherche de la perfection s'alliait à une activité intellectuelle centrée sur les Écritures. L'exigeant Jérôme s'épanouit dans ce milieu pendant trois années heureuses. Chromace était la figure la plus marquante du groupe; rien ne permet cependant d'affirmer qu'il fut le promoteur du mouvement. En 373, l'on ne sait exactement en quelles circonstances, le groupe se dispersa. Il y a tout lieu de croire que, sous une forme qu'il est impossible de préciser, la vie ascétique reprit sous l'épiscopat de Chromace. Quant à la présence de vierges consacrées, elle est attestée par les lettres de Jérôme et les sermons de Chromace.

4. **Age d'or de la chrétienté aquiléenne.** — 1° Fortunatien († peu avant 368). — Il ne subsiste que trois fragments du commentaire de Fortunatien sur les évangiles. Deux ont été découverts par André Wilmart, un peu avant 1920. Le troisième a été retrouvé par B. Bischoff en 1954 et constitue peut-être la préface de l'ouvrage (texte dans CCL 9, 367-370; PLS 1, 217-219, 239-240). « Fortunatianus, natione Afer, Aquileiensis episcopus, imperante Constantio, in Evangelia, titulis ordinatis, brevi et rustico sermone, scripsit commentarios ». Ainsi s'exprime Jérôme dans son *De viris* 97 (PL 23, 697b); écrivant à Paula (prologue du commentaire d'Origène *In Lucam*), c'est Fortunatien qu'il vise en parlant d'un commentateur *hebes in sensibus et in verbis*, « obtus dans ses pensées et ses expressions » (SC 87, 1962, p. 94). Si Paula est trop cultivée pour trouver profit à cet écrit sans finesse et sans art, il garde cependant sa valeur. Il est « la perle de l'Évangile » *(margarita de evangelio)* selon Jérôme (lettre 10, 3, PL 22, 344b, au vénérable vieillard Paul de Concordia auquel s'adresse Jérôme pour disposer d'un exemplaire). Ce commentaire assez bref est, après celui de Victorin de Poetovium et celui d'Hilaire de Poitiers (vers 354), l'une des premières œuvres exégétiques de langue latine.

En quelques mots, dans un style sans apprêt, Fortunatien sait donner le sens typologique des épisodes évangéliques. Ainsi sur *Matthieu* 21, 5 (CCL 9, p. 369).

Ces commentaires *(commentarii)*, toujours selon Jérôme, ont été écrits *titulis ordinatis*, c'est-à-dire en sections groupant des versets formant un ensemble, et ceci certainement dans un but pédagogique, l'enseignement de Fortunatien étant adressé aux *simplices*, auxquels un *rusticus sermo* est adapté.

2° Chromace † 407/8, prêtre, avait manifesté son attachement à la foi nicéenne et avait contribué à extirper l'hérésie de l'Église d'Aquilée; devenu évêque, à la mort de Valérien (388), il poursuivit l'œuvre de son prédécesseur. Orateur persuasif, au langage clair, direct et imagé, certains de ses sermons particulièrement appréciés furent recueillis par des sténographes (nous complétons ici la notice de *Chromatius*, DS, t. 2, col. 878-879).

Découverts récemment, ils ont été publiés dans la *Revue bénédictine* entre 1962 et 1966, d'après des manuscrits provenant soit de Catalogne, soit des pays germaniques (Bavière, région de Salzbourg). Une réédition vient d'en être donnée (t. 1, SC 154, 1969; t. 2, SC 164, 1971). Quelques sermons qui figuraient dans PL sous le nom d'Augustin, de Pierre Chrysologue, de saint Léon, ont été restitués à leur auteur. On arrive à un total de 40 sermons auxquels il faut ajouter un sermon *de octo beatitudinibus*, déjà édité sous le nom de Chromace, et une exposition du *Pater* qui lui avait été restituée par Pierre de Puniet (RHE, t. 6, 1905, p. 304-315). Dix de ces sermons sont fragmentaires, quelques-uns sont parvenus remaniés. Les sujets abordés sont, outre les solennités de Noël, Épiphanie, Pâques et Ascension, plusieurs passages des Actes, des évangiles de Matthieu et de Jean, deux passages des épîtres de saint Paul, quelques épisodes de l'ancien Testament (Abel et Caïn, Joseph, Élie, Suzanne).

Dans les dernières années de sa vie (Jérôme ignore encore en 398 cette œuvre de Chromace), l'évêque entreprit son unique œuvre écrite : un commentaire sur Matthieu. De ce commentaire, 17 *tractatus* (ou chapitres) avaient été édités au 16e siècle (= PL 20, 327-368; CCL 9, 1957, p. 391-442). Des recherches poursuivies depuis 1961 ont permis d'apporter un substantiel complément à ce commentaire, puisque le nombre des *tractatus* s'élève actuellement à 58 (le commentaire est complet du prologue au ch. 9, v. 31 de Matthieu; 11 *tractatus* seulement ont pu être retrouvés du commentaire des ch. 10 à 18).

La méthode d'exégèse de Chromace est sûre et équilibrée. Après avoir exposé le sens littéral, il aborde le sens spirituel, typologique ou allégorique, sur lequel il s'étend habituellement plus longuement. Sa doctrine est traditionnelle. Ses sources sont Tertullien, Cyprien, Hilaire, Ambroise, Grégoire d'Elvire; il dépendait certainement aussi de Fortunatien, son prédécesseur. Il ne semble pas avoir connu directement les œuvres des Pères grecs. Son but est avant tout pastoral : au peuple confié à ses soins, il veut sans cesse, dans sa prédication, présenter, en partant des textes de l'Écriture, le mystère du Christ et de l'Église, l'économie rédemptrice, le *caeleste mysterium* manifesté et réalisé dans le Christ et l'Église. Il veut aussi encourager ses ouailles à approfondir toujours plus leur vie de foi, dans la fidélité aux préceptes évangéliques. Jamais toutefois il ne tombe dans un moralisme ennuyeux.

C'est en confessant sa foi en la Trinité que le chrétien est baptisé (« plongé dans le mystère de la Trinité »; *sermon* 19). La foi chrétienne est donc foi en la Trinité *(fides Trinitatis)*. Une insistance particulière est mise sur la foi au Christ dans le mystère de ses deux natures (le terme n'est pas employé dans les sermons). L'on ne peut être sauvé, en effet, qu'en reconnaissant la divinité et l'humanité du Christ (*sermon* 11). Le Christ, Sagesse de Dieu, est aussi le Seigneur d'éternelle majesté. « Primogenitus ex virgine quia primus ex virgine, unigenitus ex virgine quia solus ex virgine », il est aussi « primogenitus de Patre quia ante omnia saecula de Patre, unigenitus de Patre quia solus de Patre » (*sermon* 32). Si, lors de sa passion, le Christ a souffert dans sa chair, par sa divinité il triomphe des puissances du mal et fait passer l'humanité de la mort à la vie. La passion et la mort du Christ sont toujours envisagées par Chromace sous l'angle du triomphe, de la victoire. La croix est un trophée (*sermon* 19). La résurrection est la manifestation de cette victoire. Dans le corps du ressuscité, une vie nouvelle se lève pour l'humanité, et l'Église surgit (cf *sermon* 31; *tract.* 46 inédit : « quoniam ipse Dominus resurgens ab inferis, coniuncta sibi carne sponsa in qua corpus ecclesiae esse apostolus manifestat »); chaque croyant est en quelque sorte présent dans le corps ressuscité du Christ, et c'est pourquoi il est « renouvelé », selon les expressions très réalistes du *tract.* 46 (inédit).

Enfin l'Ascension est l'ultime étape du triomphe du Christ, et dans sa chair, introduite près du Père, c'est la nôtre qui règne dans le ciel : « caro nostra quam regnare in paradiso (diabolus) noluit regnat in caelo ». Avec le thème de la récapitulation, on retrouve celui de la défaite de Satan qui s'était inaugurée lors de la tentation au désert, « où le Christ nous a donné l'exemple pour que nous combattions et vainquions l'ennemi » (*tract.* 14).

La *vie chrétienne* qui surgit du baptême est une *vie dans la foi*. La foi est une lumière qui illumine les yeux de l'âme et permet de contempler la gloire du Fils unique (*sermon* 9). Garder la foi, garder la grâce baptismale, c'est tout un, car, dans le baptême, c'est par la foi et la grâce du Christ *(fide et gratia Christi)* que l'on est régénéré.

Chez Chromace, *fides* appelle très fréquemment *devotio*. La vraie foi s'épanouit dans la charité et la docilité totale à la Parole de Dieu, dans une soumission fervente à sa loi. *Devotio* a pour Chromace la même richesse de sens que pour Ambroise (cf art. Devotio, DS, t. 3, col. 704-709). Cette *devotio* fait que la vie chrétienne est toute céleste *(vita superna)*, éloignée des concupiscences de ce monde, des attaches aux biens terrestres (*vita superna* s'oppose à *vita terrena, terrena conversatio;* cf *sermons* 3 et 5).

A cette vie céleste, il faut une nourriture céleste, l'Écriture : « anima fidelis et dives in Christo de omni sermone pascitur Dei, reficitur, satiatur » (*sermon* 12). Chromace insiste également sur le besoin de recevoir chaque jour l'Eucharistie, tant l'homme est faible (cf DS, t. 2, col. 1241). Le rôle de l'Esprit Saint est capital. Il est le feu divin qui purifie l'âme des scories du péché (cf *sermon* 15, 57-58, SC 154, p. 250).

« Ignem veni mittere in terram : id est ut terra corporis nostri exustis sordibus peccatorum opere sancti Spiritus inardescat... David hoc igne fidelium corpora tanquam argentum purgari non nescit, dicendo : Argentum igne probatum terrae purgatum septempliciter, quia sicut ignis argentum in se missum decoctis sordibus statim ad colorem naturae suae convertit, ita sanctus Spiritus hominem purgatum a vitiis peccatorum ad gloriam naturae spiritalis adducit » (*tract.* 11, inédit, commentant *Luc* 12, 49).

L'Esprit Saint est comparé à un glaive qui tranche dans l'âme tout désir mauvais (*sermon* 3). Animé par l'Esprit qui le rend toujours plus « spirituel », le chrétien offre à Dieu le sacrifice qui lui est agréable : « neque enim dignum sacrificium Deo fieri possumus, nisi per ignem illum divinum, id est Spiritum Sanctum » (*sermon* 15, SC 154, p. 250).

La vie chrétienne est un combat spirituel. Le martyr est par excellence le *miles Christi* : « Miles Christi tunc magis vincit si occidi pro Christo meretur » (*sermon* 30); à maintes reprises, Chromace célèbre les martyrs qui sont la gloire de l'Église, ses membres de choix (*sermons* 9, 19, 29). L'idéal du martyre est évoqué en ces termes dans le *sermon* 30 : « Secundum fidem omnes (fideles) Christo militant; et si necessitas exigerit, pro rege suo facilius parati sunt animas ponere quam fidem perdere ».

Le chrétien est un athlète spirituel qui doit mener une lutte incessante contre les vices et s'adonner aux « œuvres de la justice » (*sermon* 12); ou selon 1 *Cor.* 9, 24, il doit courir dans le stade de la vie présente, par la

foi et les œuvres de justice, en vue de remporter la couronne d'immortalité (*sermon* 29). Parmi ces œuvres de justice, la prière et l'aumône ont une place de choix (cf *sermon* 3, exposition du *Pater*). Chromace revient à deux reprises sur la communauté primitive de Jérusalem où tout était possédé en commun et où il n'y avait pas de nécessiteux (*sermons* 1 et 31). Le même idéal devrait animer sa communauté : « Quasi de communi fratribus vel pauperibus necessitatem patientibus subvenire debemus, quia communiter nobis unus Deus Pater est et unus Dominus, unigenitus Dei Filius, et unus Spiritus Sanctus » (*sermon* 31). Chromace met en garde fréquemment contre l'attachement aux biens de ce monde, contre l'avarice (*sermons* 5, 31; nombreux *tract.*) Dans son commentaire sur les béatitudes, il souligne l'importance de la pauvreté spirituelle, premier échelon de la perfection qui, de degré en degré, conduit l'homme jusqu'à la parfaite conformité au Christ dans le mystère de sa Passion. On notera aussi l'insistance de l'évêque sur la concorde, l'unanimité, la charité fraternelle (*serm.* 1, 23, 31, 33). Chromace, qui fut un artisan de paix dans le conflit entre Jérôme et Rufin, savait d'expérience le prix de cette paix qui nous rend dignes du nom de fils de Dieu (cf commentaires du *Beati pacifici* : *sermons* 39, 41; *tract.* 17).

3° Rufin † 411. — Rufin, né à Concordia, avait été initié à la foi chrétienne à Aquilée où il avait séjourné entre 368 et 373/4. Il y revint lorsqu'éclata le conflit qui l'opposa à Jérôme et y passa neuf années laborieuses (399-407/8). Les deux écrits de Rufin qui intéressent la spiritualité sont le *Commentaire du symbole* et *Les bénédictions des patriarches*.

Commentateur du symbole, Rufin est un témoin des plus précieux de la catéchèse aux environs de l'an 400.

Le commentaire fut écrit à Aquilée entre 400 et 407 (M. Villain, *Rufin d'Aquilée commentateur du symbole des Apôtres*, p. 129-156; F. X. Murphy, *Rufinus of Aquileia. His Life and Works*, Washington, 1945). « Ce travail, avoue Rufin, ne s'adresse pas tant aux parfaits qu'à l'oreille des petits dans le Christ et des débutants » (CCL 20, p 133). Effectivement, il s'agit d'un exposé des vérités à croire et il y a peu à glaner sur la vie chrétienne elle-même.

On y notera le sens que Rufin donne au terme « symbole » : *indicium* (= *signum*, signe de reconnaissance), *collatio* (*hoc est quod plures in unum conferunt*, *plures* désignant ici les apôtres). *In unum conferendo unusquisque quod sensit* : cette croyance dont Rufin témoigne, après Ambroise, devait avoir une singulière fortune; cf H. de Lubac, *La foi chrétienne*, Paris, 1969, p. 19-20. Pour Rufin, comme pour Chromace, la croix du Christ est *tropaeum triumphi Salvatoris* (comparer aussi ce qu'il dit sur l'Ascension, n. 29, et le début du *sermon* 8 de Chromace). Tributaire de la catéchèse de Cyrille de Jérusalem (M. Villain, *art. cit.*, p. 143-145), Rufin pourrait l'être aussi de la catéchèse de Chromace.

Les bénédictions des patriarches, commentaire de *Genèse* 49 écrit à la demande de Paulin de Nole après le départ d'Aquilée (408), concerne la spiritualité au premier chef.

La couleur origénienne de l'exégèse de Rufin, note J. Fontaine, typologique et allégorique à la fois, est frappante. Par là, ce mince ouvrage... donne une idée exacte de ce que l'on pourrait appeler l'occidentalisation d'Origène. La souplesse de la recherche spirituelle se fige ici en une systématique des trois sens de l'Écriture... Les passages consacrés à l'exégèse tropologique ou moralisante, s'ils ne sont pas les plus nombreux, sont sans doute les plus originaux. On y saisit la transition de la tradition ascétique ancienne, en l'occurence surtout origénienne, à la spiritualité monastique en formation. Les pages sur la spiritualité du martyre, ou l'exégèse caractéristique des bêtes féroces, « c'est-à-dire des démons menaçants ou des pensées nuisibles », sont sous ce rapport particulièrement instructives. Courant égyptien du désert et tradition alexandrine sont en train de se composer, et l'ascétisme monastique s'intériorise en une psychologie spirituelle (*Revue des études latines*, t. 46, 1968, p. 467).

A titre d'exemple de cette exégèse tropologique, retenons deux passages : II, 14 et 26, CCL 20, p. 213 et 221.

5. **Temps des invasions.** — Après Chromace et Rufin, les sources écrites se font extrêmement rares. On ne possède aucune lettre, aucun sermon des évêques d'Aquilée des 5e et 6e siècles. D'après les lettres 1 et 18 de saint Léon, le pélagianisme ne trouva pas à Aquilée un terrain favorable, et la lettre 159 évoque les graves difficultés dans lesquelles se débattait l'Église d'Aquilée au lendemain de l'invasion des huns (453).

Un siècle plus tard, l'affaire des Trois Chapitres séparait de la communion romaine Aquilée et les Églises de Vénétie et d'Istrie. Une fidélité trop rigide des « patriarches » (c'est le titre que se donnent, les premiers, l'évêque Paul, ou Paulin, † 570, puis Élie et Sévère) au concile de Chalcédoine, les faisait se braquer contre toute tentative des papes Pélage II et Grégoire le Grand pour mettre fin au schisme. Cette fidélité à Chalcédoine s'accompagne d'un développement notable du culte marial dans les Églises du « patriarcat ». Ainsi constate-t-on qu'à côté d'édifices consacrés à des martyrs, les cathédrales de Trieste, Parenzo, Pola, sont sous le vocable de la Vierge. A Grado, l'existence de l'église Sainte-Marie, voisine de la cathédrale de l'évêque Élie (sous le patronage de la sainte de Chalcédoine, Euphémie), remonte au début du 5e siècle. Témoin encore du culte marial, la *capsa* d'argent du milieu du 6e siècle découverte à Grado, où Marie trône, la tête ornée du nimbe avec le chrismon (cas unique ?) et tenant une croix hastée : figuration la plus ancienne et singulièrement évocatrice de la Mère de Dieu, reine du monde.

1) Les *études de base* demeurent celles des érudits du 18e siècle : B. M. de Rossi (de Rubeis), *Monumenta Ecclesiae Aquilejensis*, Strasbourg (Venise), 1740; G. Fontanini, *Historia literaria Aquilejensis*, Venise, 1742. L'article *Aquilée*, de P. Richard, DHGE, t. 3, 1924, col. 1112-1142, en dépend étroitement. Ces études doivent être complétées par celles de F. Lanzoni, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo* VII, t. 2, Faenza, 1927, p. 866-895 pour Aquilée, p. 846-865 et 896-944 pour les évêchés dépendant d'Aquilée; et surtout celles de P. Paschini, *La Chiesa aquileiese ed il periodo delle origini*, Udine, 1909; *Le vincende politiche e religiose del territorio friulano da Costantino a Carlo Magno*, Cividale, 1912, et *Storia del Friuli*, 2e éd., Udine, 1953.

2) Pour les *monuments paléochrétiens*, l'article du DACL (H. Leclercq) n'est plus à jour. De nombreuses études ont paru depuis le volume collectif *La Basilica di Aquileia* (1933). L'on doit au Prof. G. Brusin l'ouvrage désormais classique *Monumenti paleocristiani di Aquileia e di Grado* (Udine, 1957; en collaboration avec P. L. Zovatto) et de multiples contributions parues dans la revue du Musée archéologique d'Aquilée, *Aquileia nostra*, et autres revues de Vénétie. *Studi aquileiesi offerti a G. Brusin*, Aquilée, 1953. — M. Mirabella Roberti, *Considerazioni sulle aule teodoriane di Aquileia*, dans *Studi Aquileiesi*, Aquilée, 1953, p. 210 svv; *Osservazioni sulla basilica post-teodoriana settentrionale di Aquileia*, dans *Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni*, Milan, 1957; *Una basilica paleocristiana a San Canzian d'Isonzo*, dans *Studi Goriziani*, t. 39, 1966, p. 43-62. — G. C. Menis, *I mosaici cristiani di Aquileia*, Udine, 1965. — S. Tavano, *Aquileia e l'Africa*, dans

Aquileia (Società filologica Friulana, 1968), p. 187-201, souligne les parentés archéologiques et liturgiques entre Aquilée et l'Afrique proconsulaire. — G. C. Menis, *Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia*, Udine, 1971.

3) Pour l'*épigraphie*, voir *Corpus inscriptionum latinarum*, t. 5, vol. 1, Berlin, 1872; DACL, t. 1, 1907, col. 2668-2680; J. Wilpert, *Die altchristlichen Inschriften Aquileia's*, dans *Ephemeris Salonitana*, 1894, p. 37 svv. Ajouter le Guide du musée paléochrétien d'Aquilée (1962), et G. Brusin, *Nuove epigrafi cristiane di Aquileia*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. 43, 1967, p. 33-47, en attendant, du même auteur, le *Corpus inscriptionum*.

4) *Quelques questions historiques. — Tradition marcienne d'Aquilée.* — G. Biasutti, *La tradizione marciana aquileiese* (Udine, 1959), 39 p., et la réponse de G. C. Menis, *La lettera* XII *attribuita a sant'Ambrogio e la questione marciana aquileiese*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 18, 1964, p. 243-253; voir aussi S. Tavano, *Aspetti del primitivo cristianesimo nel Friuli*, dans *La religiosità popolare nella valle padana* (Atti del 2 convegno di studi sul folklore padano), Modène, 1966, p. 383-399.

Concile d'Aquilée. — M. Meslin, *Les ariens d'Occident 336-430*, Paris, 1967, p. 85-91. — R. Gryson, *Le prêtre selon saint Ambroise*, Louvain, 1968, p. 158-161, 187-196.

Sur Fortunatien. — L. Duchesne, *Libère et Fortunatien*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 28, 1908, p. 31-78. — A. Wilmart, *Deux expositions d'un évêque Fortunat sur l'Évangile*, dans *Revue bénédictine*, t. 32, 1920, p. 160-174. — B. Bischoff, *Wendepunkte in der Geschichte der lateinischen Exegese im Frühmittelalter*, dans *Sacris erudiri*, t. 6, 1954, p. 238-240.

Sur Chromace. — J. Lemarié, *Indagini su san Cromazio di Aquileia*, dans *Aquileia nostra*, t. 38, 1967, c. 151-176; repris et complété dans l'introduction de SC 154. Avant d'être édités dans SC 154 et 164, les sermons ont fait l'objet, au fur et à mesure de leur découverte, de plusieurs articles de la *Revue bénédictine* (1962-1966). Pour les *tractatus*, voir R. Étaix, *Fragments nouveaux du Commentaire sur Matthieu de saint Chromace d'Aquilée* (thèse dactyl., Lyon, 1960, reprise partiellement dans *Revue bénédictine*, t. 70, 1960, p. 469-503); R. Étaix et J. Lemarié, *La tradition manuscrite des tractatus in Matheum de saint Chromace d'Aquilée*, dans *Sacris erudiri*, t. 17, 1966, p. 302-354. Texte en préparation pour CCL 9 bis. — J. Lemarié, *La testimonianza del martirio nei sermoni di Cromazio..*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 5, 1969, p. 3-12.

Sur Rufin. — M. Villain, *Rufin d'Aquilée commentateur du symbole des apôtres*, dans *Recherches de science religieuse* (= Travaux et recherches), t. 32, 1944, p. 129-156. — M. Simonetti, introduction aux *Bénédictions des Patriarches*, SC 140, 1968.

Joseph LEMARIÉ.

II. HAUT MOYEN AGE (7e-12e SIÈCLES)

A. *Spiritualité monastique et érémitique.* — B. *Vie spirituelle du clergé et des laïcs (7e-10e siècles).* — C. *Mouvements spirituels orthodoxes et hétérodoxes (11e-12e siècles).* — D. *Spiritualité gréco-byzantine en Italie méridionale.*

A. SPIRITUALITÉ MONASTIQUE ET ÉRÉMITIQUE

1. **Le 7e siècle.** — Plus qu'en tout autre pays, durant les premiers siècles du moyen âge, l'Italie chrétienne vit de l'héritage de la tradition; les apports nouveaux sont rares et peu originaux, spécialement dans les milieux monastiques. Au début du 7e siècle, l'éphémère fondation de Cassiodore († vers 580; DS, t. 2, col. 276-277) à Vivarium disparaît sans laisser de traces (cf P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident*, Paris, 1948, p. 342-388). Les souverains lombards sont encore hostiles aux institutions religieuses. La seule influence sensible est celle de saint Grégoire le Grand; ses *Dialogues*, en exaltant la figure de saint Benoît et des moines italiens (livre II), marqueront de façon décisive la tradition hagiographique, soit à travers les imitations qu'inspire la conception de « l'homme de Dieu », soit à travers les nombreuses traductions dans les divers dialectes de la péninsule. L'Ombrie surtout gardera de nombreuses traces de l'ancien monachisme.

G. Penco, *Il monachesimo in Umbria dalle origini al sec.* VII *incluso*, dans *Ricerche sull'Umbria tardo-antica e preromanica*, Pérouse, 1965, p. 257-276; *Le figure bibliche del vir Dei nell'agiografia monastica*, dans *Benedictina*, t. 15, 1968, p. 1-13. — G. Dufner, *Die Dialoge Gregors des Grossen im Wandel der Zeiten und Sprachen*, Padoue, 1967. — R. Gillet, art. S. GRÉGOIRE LE GRAND, DS, t. 6, col. 872-910.

Sur saint Benoît († vers 547), les origines et les premiers développements de l'ordre bénédictin en Italie, sur la *Règle* et sa diffusion, voir DS, t. 1, col. 1371-1388, 1410-1416.

Il n'y a pas de preuves certaines d'une diffusion de la *Règle* de saint Benoît jusqu'au 8e siècle où on trouve le chapitre 4 inséré dans l'homéliaire du prêtre romain Agimond (R. Grégoire, *L'homéliaire romain d'Agimond*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 82, 1968, p. 299; cf DS, t. 7, col. 601-602); par contre, on décèle son influence dans certains rites des *Ordines romani* (I, XI, XIII, XIV, XVI, XVIII, XIX), rédigés aux 7e et 8e siècles pour les monastères de Rome (cf *Corpus Consuetudinum monasticarum*, t. 1, Siegburg, 1963, p. 15-91), et ces *Ordines* influeront à leur tour sur la liturgie romaine (G. Ferrari, *Early Roman Monasteries*, coll. Studi di Antichità cristiana 23, Vatican, 1957). La diffusion du code monastique bénédictin fut lente et inégale, du fait que la fondation même de saint Benoît avait été gravement compromise par la destruction du Mont Cassin par les lombards en 577 (les plus anciens manuscrits italiens de la *Règle*, par exemple Cod. Cassin. 175, datent de la première moitié du 10e s.), et plus encore en raison de la persistance, durant cette période, de l'observance des *Regulae mixtae* (dont les *Ordines romani* sont un exemple) et de l'influence de la *Règle* de saint Colomban.

Les monastères basilicaux se distinguent des grands monastères francs et germaniques de l'époque par l'emploi prépondérant des moines dans le service liturgique, et donc par l'aspect rituel de leur spiritualité. Sous l'influence de l'Orient, les *monasteria diaconiae*, voués aux activités charitables, prennent aussi un développement remarquable; les découvertes récentes de Castelseprio, près de Milan, révèlent en outre la présence de moines orientaux dans cette région, probablement à l'appel du pape Vitalien (657-672) (G. P. Bognetti, *S. Maria foris portas di Castelseprio e la storia religiosa dei Longobardi*, dans *S. Maria di Castelseprio*, Milan, 1948, p. 11-511).

Dans le silence presque total des sources contemporaines, il faut souligner que l'un des deux manuscrits les plus anciens, d'ailleurs le plus complet, de la *Règle du Maître* (Cod. Paris. Lat. 12205) a été copié dans l'Italie méridionale et probablement à Vivarium au début du 7e siècle (cf *La Règle du Maître*, éd. A. de Vogüé, t. 1, SC 105, Paris, 1964, p. 125-127).

2. **Bobbio et saint Colomban.** — Le courant ascétique irlandais gagne l'Italie du nord avec la fondation (612) du monastère de Bobbio par saint Colomban (DS, t. 2, col. 1131-1134; t. 7, art. IRLANDE, col. 1972 svv) qui vint y mourir (615) après une existence tourmentée. Ce monastère, dont l'actif *scriptorium* diffusa de

nombreux textes liturgiques et ascétiques, devait devenir un centre de culture et de spiritualité du haut moyen âge et un lieu de rencontre privilégié pour des moines de tous pays. Mais il est difficile d'établir le modèle d'observances qui fut pratiqué aux origines et s'orienta seulement à la fin du siècle vers la *Règle* bénédictine (G. Penco, *Sull'influsso bobbiese in Liguria*, dans *Benedictina*, t. 9, 1955, p. 175-181). L'œuvre législatrice et littéraire de Colomban (avec son *Commentaire des Psaumes* récemment découvert, selon Rossi) remonte à l'époque antérieure, mais la deuxième et plus complète rédaction de la *Regula coenobialis* est l'œuvre de son successeur saint Attala. On doit au moine de Bobbio Jonas de Suse, seul écrivain italien du 7e siècle, un portrait vivant de Colomban, sur l'arrière-fond d'un univers religieux varié et animé : la nature, les animaux, les hommes et les anges y viennent tout naturellement faire cercle autour de ce saint, tout aussi aimable et fascinant qu'il fut austère.

Jonas, *Vitae sanctorum Columbani, Vedasti, Johannis*, éd. B. Krusch, dans MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 4, Hanovre-Leipzig, 1902, p. 61-152; nouv. éd. et trad. ital. par M. Tosi, Plaisance, 1965, d'après un ms du 9e siècle du séminaire de Metz. — G. Vinay, *Interpretazione di S. Colombano*, dans *Bollettino storico-bibliografico subalpino*, t. 46, 1948, p. 5-30. — J. Laporte, *Les sources de la biographie de saint Colomban*, dans *Mélanges colombaniens*, Paris, 1950, p. 75-80. — J. Wilson, *The reliability of Jonas*, *ibidem*, p. 81-86. — G. F. Rossi, *Il Commento di S. Colombano ai Salmi ritrovato a Bobbio in un codice della fine del secolo* XII, dans *Divus Thomas*, t. 85, 1964, p. 89-93. — J. Leclercq, *L'univers religieux de saint Colomban et de Jonas de Bobbio*, RAM, t. 52, 1966, p. 15-30; repris dans *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui*, Paris, 1969, p. 193-212. — S. Prete, *La « Vita S. Columbani » di Jonas e il suo Prologus*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 22, 1968, p. 94-111.

3. **Ambroise Autpert et les premiers développements de la théologie monastique.** — L'importance d'Ambroise Autpert, déjà soupçonnée par les mauristes, plus récemment par G. Morin, n'est pleinement apparue qu'après 1950 (la notice du DS, t. 1, col. 429, est donc à réviser), à la suite des travaux de J. Winandy, S. Bovo, H. Barré, etc; voir histoire des recherches, état de la question, étude doctrinale dans Cl. Leonardi, *La spiritualità di Ambrogio Autperto*, dans *Studi Medievali*, t. 9, 1968, p. 1-131.

1° L'HOMME. — Une note ajoutée par l'auteur à son commentaire sur l'Apocalypse (*Maxima bibliotheca Patrum*, t. 13, Lyon, 1677, p. 639bc) nous dit son nom (*Ambrosius* qui et *Autpertus*; *Ansbertus* est une erreur de Trithème), son origine (*ex Galliarum Provincia* ortus), sa venue en Italie, peut-être dans la suite du pape Étienne III, au retour de son voyage auprès de Pépin le Bref vers 755-756, comme le conjecture S. Bovo (*Le fonti...*, p. 372), son entrée au monastère bénédictin de Saint-Vincent, près des sources du Vulturne, où il fut « maxima ex parte divinis rebus imbutus... et sacrosanctis altaribus traditus ».

Un passage du même commentaire (VIII, éd. cit., p. 586h-587b) affirme sans doute « nequaquam me in schola mundanae sapientiae erudiri contigit », et Autpert ajoute qu'il ne doit rien aux auteurs profanes mais emprunte tout son savoir « de horreo dominicae praedicationis »; Autpert n'est cependant pas resté ignorant des auteurs classiques (« non quo mihi et eorum scientia fuerit denegata »); son œuvre traduit une aisance remarquable dans le maniement de la langue latine, un esprit ouvert et bien informé; Paul Diacre, son contemporain, l'appelle *vir eruditissimus* (*Historia langobardorum* VI, 40, PL 95, 651a).

Élu abbé le 4 août 777, il dut se démettre le 28 décembre 778, à la suite de la dissension entre francs et lombards dans le monastère; il se réfugia près du duc Hildebrand à Spolète (O. Bertolini, *Carlomagno e Benevento*, dans *Karl der Grosse*, t. 1, Düsseldorf, 1965, p. 609-671, ici p. 626), d'où il fut convoqué à Rome par le pape Adrien Ier pour témoigner dans le procès fait à Pothon, son second successeur; il mourut « repentina morte » durant ce voyage (lettre d'Adrien, dans MGH *Epistolae Karolini aevi*, t. 3, Berlin, 1892, p. 595), peut-être assassiné, le 30 janvier 784 (J. Winandy, *Les dates de l'abbatiat et de la mort d'Ambroise Autpert*, dans *Revue bénédictine*, t. 59, 1949, p. 206-210, et Cl. Leonardi, *art. cit.*, p. 15-18).

2° L'inventaire des ŒUVRES d'Autpert a été établie par J. Winandy (*Revue bénédictine*, t. 60, 1950, p. 93-119), mais quelques corrections ont dû être apportées dans la suite (Cl. Leonardi, *art. cit.*, p. 12-14, qui donne les références utiles). On retiendra seulement les œuvres certaines en indiquant les principales éditions (une édition complète, par R. Weber, est en préparation dans CCL).

In Apocalypsim libri X, écrit entre 757-767 (cf note finale du texte); éd. princeps, Cologne, 1536; dans *Maxima bibliotheca Patrum*, t. 13, Lyon, 1677, p. 403-657; n'est pas dans Migne. — *Vita beatorum patrum Paldonis, Tatonis et Tasonis* (les 3 fondateurs de Saint-Vincent), PL 89, 1319-1332; MGH *Scriptores rerum langobardicarum*, Hanovre, 1878, p. 547-555; *Chronicon Vulturnense*, éd. V. Federici, t. 1, Rome, 1925, p. 101-123. — *De conflictu vitiorum et virtutum*, mis sous les noms d'Ambroise, Augustin, Isidore de Séville, etc, et imprimé plusieurs fois dans Migne (vg PL 40, 1091-1106, parmi les écrits pseudo-augustiniens).

Oratio in partes divisa contra septies septena peccata quae ex una prodeunt inventrice superbia, éd. V. Federici, dans *Chronicon Vulturnense*, t. 1, p. 3-15; avec trad. française dans J. Winandy, *Ambroise Autpert moine et théologien*, Paris, 1953, p. 106-145; recension différente dans PL 17, 755-762, d'après un ms de Fleury aujourd'hui inconnu. — *Homélies* ou *sermons*: *De cupiditate*, PL 89, 1272-1292; *In assumptione*, PL 89, 2129-2134 (parmi les sermons pseudo-augustiniens); *In purificatione B. Mariae*, PL 89, 1291-1304; *In transfiguratione*, 1305-1320.

L'homélie *In nativitate B. V. Mariae* n'est pas d'Autpert, ni dans la recension brève éditée par J. Winandy, *Ambroise Autpert*.., p. 87-103, ni dans la recension longue éditée par J. Froben, *Alcuini opera*, t. 2, Ratisbonne, 1777, p. 540-543, et reprise dans PL 101, 1300-1308; cf H. Barré, *Prières anciennes de l'Occident à la Mère du Sauveur*, Paris, 1963, p. 43 et 109.

Perdus ou non identifiés : *In Leviticum*; *In Psalmos*; *In Cantica canticorum*.

3° DOCTRINE. — Ambroise Autpert est un précurseur de la renaissance carolingienne; mais il est inexact de voir dans son œuvre une réaction contre les tendances contemporaines (comme le fait J. Winandy), par exemple celles des moines du Mont Cassin, plus orientés vers les sciences profanes; ce courant lui est en effet postérieur. Son propos général est de conduire moines et laïcs du renoncement extérieur et selon la lettre à une abnégation intérieure selon l'esprit; l'*exode* spirituel s'accomplit non avec les pas *(gressus)*, mais par les affections *(affectus)*, pour éliminer les vices et restaurer la saine maîtrise de la nature, en donnant accès au surnaturel; s'il refuse, sans drames, la culture profane, c'est pour que l'exode soit plus parfait; il va même jusqu'à mettre en garde contre la science sacrée qui pourrait aussi entraver l'union à Dieu.

Dans le *commentaire sur l'Apocalypse*, Autpert pré-

sente l'Église comme une réalité mystique, dans laquelle se réalise le retour de l'homme à Dieu par l'accueil du don du Christ; il dépasse millénarisme et eschatologisme, insistant sur l'engagement et le choix personnel dont Marie donne l'exemple le plus parfait :

« Personne avant lui dans la tradition occidentale n'a si fortement vu dans la Vierge le symbole réel de l'Église » (Cl. Leonardi, *art. cit.*, p. 38). La *mulier amicta sole* d'*Apoc.* 12, 1, n'est plus l'Église seule, comme dans l'interprétation commune des Pères, mais la Vierge Marie qui « hoc loco personam gerit Ecclesiae » (v, p. 530h) : « La nouveauté d'Autpert est de considérer la Vierge comme la réalité spirituelle qui donne concrètement à l'homme... la possibilité de reconnaître son divin Fils et d'être associé à lui dans l'offrande au Père. La pleine maternité de Marie pour les chrétiens est ainsi offerte à la considération de la théologie occidentale » (Cl. Leonardi, *art. cit.*, p. 43).

La *Vita* des trois fondateurs montre comment la vie monastique réalise l'imitation parfaite du Christ dans le mystère de sa croix; elle est un signe prophétique par la charité et la conversion parfaite qui anticipent la joie du ciel. Le *Conflictus*, dialogue entre les vices et les vertus, conduit au vrai renoncement intérieur par la pureté du cœur et la pratique de la *stabilitas*. L'*amor praesentis saeculi* doit être vaincu par l'*amor caelestis patriae*, qui fait dépasser l'attrait des créatures (26, PL 40, 1103). Dans le sermon *De cupiditate*, Autpert s'adresse aux laïcs riches et puissants; avec beaucoup de courage (3, PL 89, 1279c : *occidendus sum talia docens*), il dénonce l'oppression des pauvres (6, 1281cd), l'iniquité de ceux qui pervertissent ou « vendent » la justice (7, 1282b), et il exhorte à la perfection chrétienne par le dépassement de toute forme de *cupiditas* matérielle ou morale. A ceux qui voudraient réserver aux moines le détachement total, il répond en affirmant la valeur absolue de l'engagement monastique, mais aussi en rappelant l'unité foncière de la vocation chrétienne qui met tous les hommes sur la voie étroite de la perfection : « arcta enim via et angusta porta saecularibus viris est aliena non concupiscere » (14, 1290a). A côté d'une théologie de la vie monastique, apparaît ainsi l'ébauche d'une théologie du laïcat qui, malgré son inachèvement, donne la mesure de la doctrine spirituelle d'Autpert.

L'*Oratio* contre les sept péchés capitaux (vaine gloire, envie, colère, tristesse, avarice, gourmandise, luxure) nés de l'orgueil reprend sous une autre forme le thème du *Conflictus*; elle s'achève par un appel à l'intercession de la Vierge (« nec immerito plus omnibus ad deprecandum valet in caelis quae plus omnibus potuit in terris », éd. Winandy, p. 142). Le sermon *In Assumptione* traite davantage de la maternité de Marie que de l'assomption; Autpert en effet, qui ignore la tradition grecque sur ce sujet, ne s'intéresse pas à l'assomption corporelle : « vera autem de ejus assumptione sententia haec esse probatur, ut secundum apostolum, sive in corpore, sive extra corpus ignorantes (2 *Cor.* 12, 2), assumptam super angelos credamus » (3, PL 39, 2130d; Cl. Leonardi, *art. cit.*, p. 104-106). La maternité de Marie a son point de départ dans l'annonciation; nouvelle Ève, mère du Verbe, épouse de Dieu, Marie est digne de toute louange (4-5, 2130d-2131c); elle aussi loue Dieu par son *Magnificat* et tout homme doit revivre son mystère et louer Dieu à son tour : « in singulis nostra anima magnificet Dominum, concipiat Dei Verbum, pariat et nutriat » (7, 2132a). Le mépris du monde, pour trouver la joie dans le Christ, et l'humilité sont ici encore les conditions de la perfection, par un itinéraire qui va de l'annonciation à la résurrection en passant par la Croix. Dans le mystère de la *Purification*, Autpert découvre une annonce de la réalité ecclésiale (le juste Israël attendant le Messie) et l'oblation du Fils de Dieu pour le salut du monde. Le drame de la vocation de toutes les nations et de l'infidélité des juifs est figuré par l'épisode du retour de Jérusalem à Nazareth, pôles de la vie du Verbe incarné (divinité et humanité), jusqu'à la réalisation de la pleine communauté des élus (16, PL 89, 1304a). Enfin, dans le sermon *In Transfiguratione*, Autpert reprend la nécessité de la croix pour mériter la gloire; faisant écho à toute la tradition, il voit dans le carême une récapitulation de l'exode (9-14, PL 89, 1310-1314) : l'adoucissement des eaux amères, le triomphe dans les tentations, la joie dans l'adversité annoncent la terre promise qui sera la fin de l'exil. La mort mystique devient ainsi le commencement de la vie éternelle.

Outre les études citées, voir : G. Morin, *Le Conflictus d'Ambroise Autpert et ses points d'attache avec la Bavière*, dans *Revue bénédictine*, t. 27, 1910, p. 204-212. — S. Bovo, *Le fonti del Commento di Ambrogio Autperto sull'Apocalisse*, coll. Studia anselmiana 27-28, Rome, 1951, p. 372-403 (Victorin de Pettau, Jérôme, le donatiste Tychonius, Augustin, Primasius d'Hadrumète, Grégoire le Grand); *Il Commento all'Apocalisse di Ambrogio Autperto*, Rome, 1954. — J. Leclercq, *La prière au sujet des vices et des vertus*, coll. Studia anselmiana 31, 1953, p. 3-17 (ampliation de l'*Oratio* au 11e s. par Jean de Fécamp).

4. L'école du Mont Cassin jusqu'à Pierre Diacre. — La renaissance du Mont Cassin au début du 8e siècle avec l'abbé Pétronax inaugure le développement économique et politique de l'abbaye et assure sa floraison intellectuelle et spirituelle, tandis que les rois et ducs lombards, désormais convertis, concèdent aux monastères des privilèges croissants.

1° Paul Diacre (Paul Warnefrid † 799), d'origine lombarde, est la figure la plus représentative de cette renaissance. Historien, grammairien et poète (œuvres, PL 95, 433-1604), il a laissé des homélies (1566-1579, toutes ne sont pas authentiques). Celle sur l'Assomption, en plus de sa doctrine théologique, est intéressante par les rapports qu'elle met entre la vie contemplative et la vie active, à propos de la péricope sur Marthe et Marie : la première est supérieure, mais la seconde est nécessaire, dans la condition présente, pour venir en aide au prochain.

« Idcirco Dei servus iuxta imitationem Christi nec *actualem* vitam amittit, et contemplationem agit. Aliter incedens offendit » (1571ab). Il faut souligner le sens nouveau de *actualis* qui ne signifie plus l'effort ascétique, comme chez Jean Cassien, mais l'engagement caritatif.

Une autre homélie sur saint Benoît traite de l'intention qui doit animer la prière pour parvenir à l'union à Dieu : « Tanto quilibet efficacius exauditur in prece, quanto per intentionem simplicem, divinitatis iuxta modum proprium similitudinem tenet » (1579d).

On ne peut plus attribuer à Paul Diacre le *Commentaire de la Règle de saint Benoît*, mis sous son nom (éd. *Bibliotheca cassinensis*, t. 4, Mont Cassin, 1880), document significatif d'un « culte de la *Règle* » placée au même plan que les Livres sacrés; il s'agit d'une édition du commentaire d'Hildemar adaptée à l'Italie méridionale (W. Hafner, *Paulus Diaconus und der ihm zugeschriebene Kommentar zur Regula S. Benedicti*, coll. Studia anselmiana 42, 1957, p. 347-358; *Der Basi-*

lius Kommentar zur Regula S. Benedicti, coll. Beiträge zur Geschichte... des Benediktinerordens 23, Münster, 1959). Ce commentaire montre la nécessité d'une oraison personnelle à côté de l'oraison liturgique et souligne l'importance de la contemplation à côté du travail (c. 52, éd. cit., p. 413; cf A. Pantoni, *La preghiera nella tradizione cassinese*, dans *La preghiera nella Bibbia e nella tradizione patristica e monastica*, Rome, 1964, p. 788). Bien que cet auteur suppose la priorité du commentaire attribué à Paul Diacre, il est utile de consulter les rapprochements faits par A. Schroll, *Benedictine Monasticism as reflected in the Warnefrid-Hildemar Commentaries on the Rule*, New York, 1941.

Saint Bertaire, abbé du Mont Cassin, mis à mort par les sarrasins le 22 octobre 883, a laissé des vers, des sermons, des recueils de sentences bibliques (l'*Antikeimenon*, PL 96, 586-704, n'est sans doute pas de lui) et des homélies (œuvres dans PL 176, 975-990; A. Lentini, *Il sermone di S. Bertario su S. Scolastica*, dans *Benedictina*, t. 1, 1947, p. 197-232). Une nouvelle floraison se produit sous son successeur Didier, devenu le pape Victor III † 1087, dont il faut signaler les *Dialogues* (PL 149, 965-1018), sur le modèle de ceux de saint Grégoire. D'autres moines méritants du Mont Cassin sont connus par Pierre Diacre † après 1153, continuateur du *Chronicon* de Léon d'Ostie dans son *Liber de ortu et obitu iustorum coenobii casinensis* (PL 173, 1063-1116).

2° Saint Bruno d'Asti ou de Segni (DS, t. 1, col. 1969), moine du Mont Cassin (1102), puis abbé (1107-1111) et en même temps évêque de Segni († 1123), laisse un riche *corpus* de commentaires bibliques (PL 164 et 165) : le Christ et Marie, l'Église et la vie de l'âme en sont les thèmes les plus fréquents. Comme Paul Diacre, il affirme la nécessité de la vie active en reconnaissant l'excellence de la contemplative : « Quamvis igitur contemplativa melior sit quam activa, quia sine sollicitudine est et nunquam fallit, activa tamen tam necessaria est, ut ipsa quoque contemplativa in hac vita sine ea esse non possit. Altera igitur indiget altera » (*In Lucam* I, 32, PL 165, 391c). Comme Marie doit se lever pour aider Marthe, les contemplatifs doivent accepter parfois les *ecclesiastica regimina* (392c). Le *Commentaire du Cantique des cantiques* décrit l'union nuptiale de l'âme avec le Christ (PL 164, 1233-1288); les *Sentences* exaltent l'unité de cœur et d'âme, la communauté des biens, la discipline des monastères (VI, 2, 2, PL 165, 1064). L'exégèse de Bruno n'est pas très personnelle, mais sa nombreuse production révèle une âme profondément religieuse, attentive à saisir l'esprit caché sous la lettre. Le Christ, objet final de la Parole de Dieu, se révèle à l'âme qui se met en contact quotidien avec la *Scriptura Dei* (*infra*, col. 2322-2323, sa doctrine sur l'ivresse spirituelle).

R. Grégoire, *Bruno de Segni, exégète médiéval et théologien monastique*, Spolète, 1965, surtout p. 408-409. — A. Pantoni, *La S. Scrittura nell'insegnamento monastico di S. Bruno di Segni*, dans *Bibbia e spiritualità*, Rome, 1967, p. 473-516.

5. **De l'époque carolingienne à la réforme clunisienne.** — 1° Le progrès de la vie monastique se poursuivit, après l'effondrement de la domination lombarde, sous la protection des souverains carolingiens. Cette continuité explique la faible influence dans la péninsule des décrets de réforme du synode abbatial d'Aix-la-Chapelle en 817, réuni par Louis le Pieux sous l'égide de saint Benoît d'Aniane (DS, t. 1, col. 1438-1442) et auquel ne prit part aucun abbé italien. Mais les échanges avec les monastères d'au-delà des Alpes furent nombreux, depuis Paul Diacre jusqu'à Lanfranc et saint Anselme. L'époque carolingienne connaît une floraison remarquable, par exemple à La Novalese avec saint Eldrade (825-845) et à Civate (Côme), où le franc Hildemar (DS, t. 7, col. 521-522) rédige son commentaire de la Règle de saint Benoît, le plus ancien que nous connaissions (*Expositio Regulae*, éd. R. Mittermüller, Ratisbonne, 1880). De La Novalese vient aussi un fragment de commentaire, et du milieu toscan celui du florentin Teuzon.

C. Cipolla, *Ricerche sull'antica biblioteca del monastero della Novalesa*, Turin, 1894, p. 88-92; *Brevi appunti di storia novaliciense*, Turin, 1896, p. 150-166. — N. Huyghebaert, *Moines et clercs italiens en Lotharingie, VIIIe-XIIe siècles*, dans *Annales du congrès archéologique et historique de Tournai*, 1949, p. 2-4. — G. Penco, *Per la storia liturgica del monachesimo italico nei secoli VII-IX*, dans *Rivista liturgica*, t. 44, 1957, p. 168-181. — J. Leclercq, *Le Commentaire de Teuzon sur la Règle bénédictine*, dans *Studien und Mitteilungen*, t. 64, 1952, p. 5-12.

2° La réforme clunisienne. — Par suite des dommages causés par les invasions sarrasines et hongroises, et aussi des crises internes provoquées dans les monastères par l'intrusion du pouvoir civil, le monachisme italien semblait avoir perdu, au 10e siècle, l'énergie suffisante pour se ressaisir. La renaissance fut possible grâce à l'arrivée à Rome de saint Odon, abbé de Cluny, en 936, et à l'aide du prince Albéric II. Odon fut en relation avec plusieurs milieux monastiques du nord comme du sud, où il rencontra son futur biographe Jean de Salerne. Odon contribua à la renaissance du Mont Cassin où l'on adopta, pendant cette période, les coutumes de Benoît d'Aniane. L'œuvre de restauration fut poursuivie par saint Maïeul; le centre le plus actif pour la diffusion des coutumes clunisiennes fut le monastère de Cava dei Tirreni, près de Salerne, fondé par saint Alfier † 1050 qui avait été moine à Cluny (biographie écrite par Hugues de Venosa). Plus tard, la réforme clunisienne se répandit en Lombardie, avec la fondation de nombreux prieurés et en liaison avec la réforme grégorienne.

A. Chagny, *Jean l'Italien, biographe de saint Odon*, dans *A Cluny*, Dijon, 1949, p. 121-129. — G. Arnaldi, *Il biografo « romano » di Oddone di Cluny*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano...*, t. 71, 1960, p. 19-37. — L. Bourdon, *Les voyages de saint Mayeul en Italie*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 43, 1926, p. 61-89. — Hugues de Venosa, *Vita S. Alferii*, éd. L. Mattei Cerasoli, dans *Rerum italicarum scriptores*, t. 6, 5e partie, Bologne, 1941.

3° Saint Guillaume de Volpiano (962-1031), dont l'activité s'est surtout exercée en France (G. Penco, *S. Guglielmo di Volpiano e la sua azione riformatrice in Francia*, dans *Studia monastica*, t. 11, 1969, p. 9-18), intervint aussi en Italie, sa patrie, par la fondation de Fruttuaria près d'Ivrée en 1003. Voir DS, t. 6, col. 1265-1266.

Le climat spirituel de Fruttuaria se révèle surtout dans le *Tractatus de ordine vitae et morum institutione* (PL 184, 559-584), attribué jadis à saint Bernard mais œuvre de Jean de Fruttuaria, dit *Homo Dei* (E. Ancilli, dans *Monasteri in alta Italia... sec.* X-XII, Turin, 1966, p. 169-174), un des rares traités sur la formation des jeunes moines.

4° Vallombreuse et autres mouvements. — Le 11e siècle voit naître d'autres courants spirituels. Le plus important vient de l'abbaye de Vallombreuse, fondée par saint Jean Gualbert † 1073, qui fut aussi l'animateur de la réforme ecclésiale et de la vie communautaire du clergé (G. Miccoli, *Aspetti del monachesimo toscano nel secolo* XI, dans *Chiesa gregoriana*, Florence, 1966, p. 47-73); à ce courant appartient saint Bernard

de Ubertis † 1133 (DS, t. 1, col. 1512). Le catalogue de la bibliothèque de Pomposa permet de deviner la vie spirituelle du monastère (J. Leclercq, dans *Analecta Pomposiana*, t. 1, 1965, p. 73-88, et dans *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris, 1965, p. 165-174); pour l'Italie méridionale, il faut mentionner les mouvements de Montevergine (fondé par saint Guillaume de Verceil; G. Mongelli, *S. Guglielmo da Vercelli*, Montevergine, 1960) et de Pulsano, inauguré par saint Jean de Matera (cf *Vita*, Putignano, 1938).

6. **Saint Romuald et le mouvement érémitique.** — Toujours vivants dans le haut moyen âge, les courants érémitiques prennent au 11e siècle une vigueur nouvelle (DS, t. 4, col. 958-959). Des ermites avaient existé aux environs de Vivarium, de Farfa, de Pomposa, du Mont Cassin, à Monteluco près de Spolète et dans les îles Tyrrhéniennes. Au 8e siècle, on connaît saint Appien à Pavie (J. Mabillon, *Acta sanctorum OSB*, 3e s., 2e p., Venise, 1734, p. 497-502) et saint Jacques de Ligurie (*ibidem*, 4e s., 2e p., 1738, p. 151-163), outre les anachorètes de l'Italie méridionale liés à la tradition byzantine.

Le mode de vie des anciens Pères du désert semble renaître avec saint Romuald (DS, t. 4, col. 962). Né à Ravenne vers 952, il entra à vingt ans au monastère de Saint-Apollinaire in Classe où il vécut trois ans; mécontent de la conduite des moines, il mena ensuite la vie érémitique dans les environs de Ravenne; puis, avec les vénitiens Jean Morosini, Jean Gradenigo et le doge Pierre Orseolo, il suivit l'abbé Guarin à Saint-Michel de Cuxa, dans les Pyrénées, et y demeura dix ans; après un nouveau séjour à Saint-Apollinaire, il revint à la vie érémitique près du Mont Cassin; à cette époque, remonte son amitié avec Othon III qui, sous son influence, désira lui-même se faire moine (le courant monastique de saint Romuald semble lié à la *renovatio imperii* soutenue par les empereurs de la maison de Saxe). Il vint ensuite au Pereo, près de Ravenne, suivi des ermites Jean et Benoît, ainsi que de Bruno de Querfurt (auteur de la *Vita quinque fratrum*), qui devaient mourir martyrs de la foi en Pologne; vers 1023-1027, il fonda l'ermitage de Camaldoli et mourut à Valdicastro en 1027.

Quinze ans après la mort de Romuald, Pierre Damien rédigea la *Vita beati Romualdi* (PL 144, 951-1008; éd. G. Tabacco, Rome, 1957), où il est difficile de distinguer ce qui remonte au programme de Romuald et ce qui reflète l'idéal de son auteur. Romuald est présenté comme un thaumaturge, doux avec ses disciples mais engagé dans une lutte vigoureuse contre les démons, ami de la solitude mais dur contre les prélats simoniaques. Sur le plan des institutions, son originalité consiste dans l'union plus étroite entre l'ermitage et le monastère, celui-ci conçu comme un terrain d'exercice pour les aspirants à la vie solitaire; il donna un élan remarquable à l'institution des frères convers (cf DS, t. 5, col. 1195).

Auteur d'un petit traité perdu, *De pugna daemonum*, et peut-être d'un commentaire du psautier, il a enseigné surtout par son exemple, devenant le « père des ermites raisonnables », selon l'expression de Bruno de Querfurt (*Vita quinque fratrum* 2); au-delà de son intransigeance et de ses contradictions, il transmet un message d'humanité, fondé sur les valeurs de charité.

G. Tabacco, *Privilegium amoris. Aspetti della spiritualità romualdina*, dans *Il Saggiatore*, t. 4, 1954, p. 324-343; *Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo camaldolese*, dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli* XI *e* XII, Milan, 1965, p. 73-119. — J. Leclercq, *S. Romuald et le monachisme missionnaire*, dans *Revue bénédictine*, t. 72, 1962, p. 307-323.

7. **Saint Pierre Damien** (1007-1072). — Né à Ravenne, après ses études à Faenza et Parme, il entre vers 1035 au monastère de Fonte Avellana, d'où sa renommée s'étend à ceux de Pomposa et Fossombrone. Prieur en 1044, il déploie jusqu'à son élévation au cardinalat (1057) une intense activité, en majeure partie de caractère monastique, mais fait preuve d'une grande liberté vis-à-vis de la règle bénédictine. Séduit par l'idéal de saint Romuald, il est convaincu de la supériorité de l'érémitisme, considérant la vie cénobitique comme une simple préparation pour débutants. Pour Fonte Avellana, il esquisse une règle (*Opusculum* 14, PL 145, 327-336) : la communauté était formée d'une vingtaine de moines et d'une quinzaine de « frères convers » ou de « famuli »; le style de vie était très austère avec un programme détaillé de prières et de pénitences. Son projet était de remonter au-delà de saint Benoît jusqu'aux Pères du désert et aux Prophètes de l'ancien Testament (*Opusculum* 15, 335-364). Il conçoit la vie monastique comme une conversion totale, l'engagement d'un second baptême dans les larmes et la pénitence en expiation des péchés : telle est sa signification dans l'Église (G. Miccoli, *Théologie de la vie monastique chez S. Pierre Damien*, cité *infra*). Il reconnaît l'importance de la discrétion, mais toute sa sympathie est pour Romuald qui voulait « convertir le monde entier en ermitage » (*Vita* 37, éd. Tabacco, p. 78).

La solitude cependant ne sépare pas l'ermite de la communauté entière des chrétiens, dont Pierre Damien a une haute idée (*Opusc.* 11, dit *Dominus vobiscum*, PL 145, 231-252), mais la vie solitaire représente dans l'Église un nouveau « paradis de délices » (col. 246), où l'homme s'approche du premier état d'amitié avec Dieu. Elle est normalement incompatible avec la *cura animarum*, bien que le saint ait déployé une activité intense comme « ermite et homme d'Église » à propos de la simonie et de l'incontinence des clercs, de la validité des ordinations et de la vie commune des prêtres.

Dans le secteur spécifique de la spiritualité, Pierre Damien a laissé une théologie de la vie contemplative orientée vers le silence intérieur et le « sabbat spirituel », comme anticipation de la béatitude céleste. Sensible à l'harmonie de toutes choses dans l'univers, avec une âme de poète, il décrit aussi avec force le combat nécessaire pour triompher des ennemis spirituels et adhérer à Dieu. Violent dans ses invectives, âpre dans ses satires, il sait trouver les expressions les plus douces pour chanter la Mère de Dieu et les tons les plus émouvants pour engager à la suite du Christ crucifié : la croix est le trophée, l'étendard glorieux où se concentre toute la connaissance du Christ, la clef qui ouvre les secrets de la vie mystique. Tandis que le monachisme italien produit alors plutôt des fondateurs de mouvements réformés ou des canonistes qui appuient l'œuvre des papes du 11e siècle, Pierre Damien donne à ce monachisme une doctrine élevée et complète où tous les aspects sont présents : foi et sacrements, Église et procession de l'Esprit Saint, mariologie et exégèse biblique, tout cela dans le sens de la tradition et dans le cadre de l'histoire du salut.

Œuvres, PL 144-145. — Pour un jugement sur l'authenticité et les découvertes nouvelles, G. Lucchesi, *Clavis S. Petri*

Damiani, dans *Studi su S. Pier Damiano*, Faenza, 1961, p. 249-407. — J. Leclercq, *S. Pierre Damien ermite et homme d'Église*, Rome, 1960. — G. Miccoli, *Théologie de la vie monastique chez S. Pierre Damien*, dans *Théologie de la vie monastique*, Paris, 1961, p. 459-483. — O. Capitani, *San Pier Damiani e l'istituto eremitico*, dans *L'eremitismo in Occidente..*, p. 122-163. — P. Palazzini, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 10, Rome, 1968, col. 554-574.

La réforme de *Cîteaux* se répand en Italie dès les premières décennies du 12e siècle, mais elle y produit peu d'auteurs spirituels. Le représentant le plus important est sans doute Joachim de Flore † 1202, dont il sera parlé plus loin, col. 2192. Au sein du courant cistercien, il faut rappeler aussi le bienheureux Ogier de Luciedo † 1215, auteur d'un *Tractatus in laudibus S. Dei Genetricis* (G. B. Adriani, *B. Oglerii de Tridino opera quae supersunt*, Turin, 1873), de *Sermones Domini de ultima coena* (PL 184, 880-950, autrefois attribués à saint Bernard) et du célèbre *Planctus Mariae* (PL 182, 1133-1142) qui inaugure le thème de la compassion. Cf DS, t. 3, col. 1697; aux études mentionnées ajouter H. Barré, *Le « Planctus Mariae » attribué à saint Bernard*, RAM, t. 28, 1952, p. 243-266.

Études d'ensemble. — J. Leclercq et F. Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961. — G. Penco, *Storia del monachesimo in Italia dalle origini alla fine del medio evo*, Rome, 1961; *Il monachesimo in Italia*, dans *Nuove questioni di storia medioevale*, Milan, 1964, p. 701-728; *Rassegna di studi sulla spiritualità monastica medievale*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 2, 1966, p. 93-115. — M. Adriani, *Italia mistica. Profilo storico della spiritualità italiana*, Rome, 1968, p. 23-59.

Gregorio Penco.

B. VIE SPIRITUELLE DU CLERGÉ ET DES LAICS (7e-10e SIÈCLES)

Remarques préliminaires. — 1° En esquissant un tableau de la spiritualité des clercs et des laïcs entre le 7e et le 10e siècles, il faut tenir compte du fait bien connu que cette période est, culturellement et intellectuellement, *dominée par le monachisme*. La plupart des œuvres théologiques et spirituelles sont écrites par des moines; en outre, la vie chrétienne des clercs et des laïcs se fonde, de plus en plus et du moins dans ses expressions optimales, sur l'imitation de la vie des moines, seuls dépositaires d'un christianisme authentique et complet. La vie spirituelle des prêtres et des laïcs nous est connue, sauf exception, à travers le témoignage des moines; elle nous parvient donc, si l'on peut dire, « déformée » par leur mentalité, leur langage, leur spiritualité propres; elle n'est reconnue, comme vie chrétienne, que dans la mesure où elle réussit à reproduire des vertus spécifiquement monastiques, au point d'apparaître comme une pâle copie du monachisme.

Nous n'avons pas à analyser ici les circonstances et les modalités de cette « monachisation » de la vie chrétienne. Au 7e siècle, elle semble déjà ébauchée dans ses traits essentiels, en Italie comme dans toute l'Europe barbare; ébauchée, faut-il ajouter, au niveau des idées générales sur la vie chrétienne, mais sans devenir encore une force qui pousserait à réaliser ces idées et les rendrait opérantes, sinon à la fin de la période qui nous intéresse. La continuation de l'élan missionnaire de Grégoire le Grand semble être principalement l'œuvre des moines; lui-même était moine, et la mission qu'il envoya en Angleterre était formée de moines. Sans doute, la tâche pastorale des prêtres, qui les différencie des moines, ne s'estompe pas; la *Regula pastoralis* de Grégoire était bien écrite à cette intention, mais il serait hasardeux d'en faire la base de la spiritualité des clercs à cette époque; d'ailleurs, la *Regula* comptait manifestement sur le recrutement des moines pour disposer d'un clergé et surtout d'un épiscopat capables et bien préparés. En tout cas, dans l'Église de ce temps, les vertus et les obligations que l'on considère comme chrétiennes par excellence ne sont pas celles qui sont liées à l'action pastorale; ce sont des vertus et des obligations monastiques et contemplatives : les saints qui ne sont pas moines, et ils sont rares, le sont pour avoir été moines dans leur cœur.

2° L'*existence d'une vie chrétienne*, d'une activité pastorale, d'une piété propres aux prêtres et aux laïcs, en dehors des monastères, reste cependant indéniable; mais il s'agit de formes ordinaires, routinières, qui ne se manifestent que par de rares sursauts et sont par suite difficilement saisissables. Les lignes ci-dessous veulent donc simplement signaler quelques traces de cette vie chrétienne, traces sporadiques au 7e siècle, un peu plus consistantes du 8e au 10e siècle.

La situation de l'Italie du centre et du nord en cette période ne semble pas se distinguer foncièrement de celle des autres régions de l'Europe barbare; les textes, les méthodes de recrutement et de formation du clergé sont au fond les mêmes, ainsi que, pour la même raison, la vie chrétienne et la piété des laïcs. Il serait par suite déraisonnable de parler d'une spiritualité du clergé et des laïcs *italiens*; on parlera seulement d'une vie religieuse *en Italie* du centre et du nord en particulier, au sens géographique du terme.

1. La spiritualité du clergé au 7e siècle.

L'occupation par les lombards de la presque totalité de l'Italie du centre et du nord et d'une partie de l'Italie du sud, occupation violente et destructrice, avait aussi atteint le réseau de l'organisation ecclésiastique (O. Bertolini, *Roma di fronte a Bisanzio e ai Longobardi*, Rome, 1941, p. 223). Cette situation était compliquée par le schisme des Trois Chapitres, qui enlevait une bonne partie de l'épiscopat du nord à l'obédience romaine (cf *supra*, col. 2166).

L'unité de l'Église et son organisation se reconstituèrent lentement au cours du 7e siècle, en liaison avec les progrès de la conversion des lombards qui fut d'abord l'œuvre du clergé schismatique, puis de Colomban et de ses disciples installés à Bobbio (cf *supra*, col. 2168; G. P. Bognetti, *L'età longobarda*, t. 2, Milan, 1966, p. 179 svv et 284 svv; O. Bertolini, *I papi e le missioni fino alla metà del secolo* VIII, dans *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'alto medioevo*, Spolète, 1967, p. 328 svv et 349 svv). La faveur que les rois lombards accordaient aux fondations monastiques fut dès lors une constante de leur politique religieuse, qui voyait aussi dans le monachisme la seule expression authentique de la vie chrétienne. Mais, dans le réseau des diocèses, dans les « pievi » et dans les paroisses, la vie religieuse du clergé et des laïcs se développait dans des limites très réduites et sous des formes très simples.

La « pieve », *plebs*, est l'ensemble des chrétiens d'une ville et des environs, groupés autour d'une « église-mère », avec d'autres « lieux de culte » dépendants; ces lieux de culte devinrent dans la suite le centre de « paroisses » indépendantes.

G. Forchielli, *La pieve rurale. Ricerche sulla costituzione della Chiesa in Italia e particolarmente nel Veronese*, dans *Atti e memorie della Accademia di... lettere di Verona*, 5e série, t. 8,

1931; art. *Pieve*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 9, 1952, col. 1459-1460.

Un fait frappant dans la vie chrétienne en Italie, c'est la rareté des assemblées conciliaires au 7e siècle. Rome est engagée dans la controverse avec l'Église grecque au sujet des volontés et opérations du Christ; le concile du Latran de 649 semble dominé par les africains et les orientaux réfugiés à Rome, et l'effort théologique de ce concile paraît rester sans lendemain (cf P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, 2e éd., Paris, 1967, p. 394-395).

Une tendance assez constante et dominante dans le clergé italien semble être la défiance à l'égard des subtilités des philosophes et grammairiens, et déjà le pape Honorius 1er (625-638) avait souligné la vanité de leurs efforts face à la vérité élémentaire que le Christ était venu annoncer aux pécheurs (*Epist.* 4, PL 80, 472a-474c). Le *Capitulare* d'Atton de Verceil † 960 rapporte encore, dans le chapitre *Quod profundiores quaestiones penitus non astruantur*, un passage d'une lettre de Célestin 1er (422-432) aux évêques des Gaules, les invitant à se borner dans la foi à ce qui « selon la règle du siège apostolique avait été enseigné par l'Écriture » (60, PL 134, 39d). Il ne s'agit pas là du choix d'une ligne précise, même si l'on tient compte de la valeur de référence qu'assume alors la liturgie romaine pour toute l'Europe barbare (P. Riché, *op. cit.*, p. 398), mais plutôt d'une position de repli qui cachait mal les dommages causés par l'instruction insuffisante et les conditions de vie des prêtres, forcés de s'adonner à des activités étrangères à leurs devoirs institutionnels. Le pape Agathon (678-681) le reconnaissait implicitement dans sa première lettre à l'empereur Constantin IV (680) où il mettait en relief les difficultés qu'éprouvait le clergé, entouré par les barbares et contraint de se procurer difficilement sa subsistance, pour acquérir une culture religieuse au-delà des définitions des papes, des Pères et des cinq conciles œcuméniques (PL 87, 1164cd). Le langage d'Agathon voulait être apologétique, en ce sens qu'il opposait à l'éloquence du siècle l'authenticité d'une foi apostolique simple et sincère. Mais, à en juger par les prescriptions des conciles postérieurs et par les situations qu'ils permettent de déceler, une telle inculture fut la source d'une dégradation de plus en plus sérieuse de la vie religieuse locale *(infra)*.

En dehors de Rome, on ne connaît au 7e siècle que le concile de Pavie, vers 698, chargé de résoudre le schisme d'Aquilée (cf *Rythmus de synodo ticinensi*, dans MGH *Poetae latini medii aevi*, t. 4, vol. 2, fasc. 1, Berlin, 1914, p. 728-731). L'inexistence de conciles italiens, et par suite l'absence de ces minutieux canons disciplinaires qui caractérisent les conciles espagnols, francs et anglais, et sont si utiles pour une première approche des mœurs religieuses du clergé et des fidèles, rendent à peu près impossible tout exposé sur ce sujet. C'est là une lacune significative, puisqu'elle témoigne du manque d'organisation et, en tout cas, de l'absence totale d'initiative de l'Église italienne. L'inexistence d'œuvres de quelque importance le confirme de surcroît.

2. **Du 8e au 10e siècle.** — La situation évolue lentement au cours du 8e siècle. La ferveur déployée dans la lutte contre les iconoclastes (conciles du Latran de 727, 731, etc), l'effort de réorganisation ecclésiastique réalisé par les carolingiens, les polémiques doctrinales autour de l'adoptianisme et de la prédestination, touchent aussi plus ou moins profondément la papauté et l'Église italienne en suscitant une série d'initiatives dont l'intérêt n'est pas toujours mineur. Mais, en ce qui concerne la vie spirituelle, les renseignements sont encore rares. Certes, telle prescription du concile romain de 743, qui invite le prêtre et l'évêque à terminer la messe commencée sans laisser la place à un autre, semblerait prouver la négligence du clergé dans l'accomplissement de ses devoirs cultuels (ch. 14, Mansi, t. 12, col. 384a); mais une norme ne vise pas toujours des cas réels, précaution méthodologique à ne pas oublier. Toutefois, la présence d'un nombre considérable et répété de canons qui interdisent aux prêtres la cohabitation avec les femmes, consacrées ou laïques, le port de l'habit séculier et la participation aux jeux mondains, oblige à conclure que le clergé avait largement adopté les mœurs de la société laïque (Hefele-Leclercq, t. 3, 1e p., p. 597-598, concile romain de 721; t. 3, 2e p., p. 850-854, celui de 743; p. 983, concile lombard entre 781 et 783).

Par ailleurs, la conduite tenue à l'égard de l'anti-pape Constantin qui, après qu'on lui eut arraché les yeux, fut frappé en plein concile par les *sancti patres*, confirme la dégradation barbare des mœurs ecclésiastiques (concile du Latran de 769; Hefele-Leclercq, t. 3, 2e p., p. 734, n. 1). Il faut relever aussi l'incohérence, l'imprécision, le caractère fragmentaire des prescriptions : les canons sur les problèmes de la vie du clergé alternent avec des dispositions qui sauvegardent les oliveraies de l'Église de Rome (Mansi, t. 12, col. 263-264).

Des prescriptions plus intéressantes et plus cohérentes sur les devoirs caractéristiques du clergé, avec un effort pour leur donner un fondement scripturaire, se trouvent dans les canons du concile de Cividale (796 ou 797), réuni et présidé par Paulin, patriarche d'Aquilée † 802; à elle seule, l'intention de se référer aux anciennes définitions des conciles de Nicée et de Constantinople, en faisant ressortir la nécessité de les expliquer à l'usage des gens incultes et simples, manifeste un effort pastoral plus précis. Telle est du reste la ligne suivie à cette époque par le groupe d'ecclésiastiques liés à la cour carolingienne, dont Paulin avait aussi fait partie. L'objectif principal du concile est l'exhortation à s'abstenir des affaires séculières (Mansi, t. 13, col. 829-853; MGH *Concilia aevi carolini*, t. 2, p. 1, Hanovre, 1906, p. 177-195).

L'effort pour développer l'activité pastorale en marquant une distinction nette entre société laïque et société ecclésiastique allait échouer à tous les niveaux; les évêques devenaient de hauts fonctionnaires, continuellement engagés dans des problèmes de gouvernement, et le clergé se trouvait divisé dans la dépendance des divers potentats locaux.

Les réflexions d'un personnage aussi inquiet que Claude de Turin † 827 sur ses difficultés à se consacrer, une fois devenu évêque, à ses lectures préférées et à la méditation des Écritures, tout occupé qu'il était par la cour en hiver et par l'armée au printemps (*In 1 epist. ad Corinthios, praefatio*, PL 104, 839a), attestent bien la routine politique d'un évêque du 9e siècle.

En outre, les conciles déplorent souvent l'habitude des *potentes* d'établir dans leurs chapelles privées des ecclésiastiques soustraits au contrôle et à l'autorité de l'ordinaire diocésain (vg le concile de Pavie, 855; Mansi, t. 15, col. 17bc).

On assiste au morcellement progressif de l'unité collective de la « pieve », auquel s'ajoute l'existence de ces chapelles privées. De là résultent la décadence de la vie commune et la désagrégation de l'auto-

rité des ordinaires diocésains, devenus eux aussi des *potentes*, des protagonistes et des instruments d'un jeu politique étranger à leur propre vie chrétienne et à celle du peuple. La culture religieuse paraît ainsi dans sa généralité, et malgré les efforts des carolingiens, très médiocre, pour ne pas dire qu'elle s'amenuise toujours plus, tandis que la science canonique des évêques, si tant est qu'elle existe, devient un instrument de supériorité et de bataille politique plutôt qu'un moyen de réforme (cf *Atti* sur Rathier de Vérone, à paraître).

Les recommandations constantes faites aux prêtres par les canons des conciles du 9e siècle d'être par leur vie l'exemple des fidèles, de s'adonner seulement à la prière, à la lecture de la Bible et à la prédication (concile romain de 826, MGH *Concilia aevi carolini*, t. 2, 2e p., p. 556-557; concile de Pavie en 855, Mansi, t. 15, col. 16d; concile de Pavie en 876, t. 17, col. 312b, etc), la prescription de ne pas admettre aux ordres des hommes « indoctes » ou « illettrés » (concile romain de 826, *loc. cit.*), l'obligation pour les évêques de donner périodiquement à leur clergé des explications approfondies sur les Écritures canoniques et les dogmes (concile de Pavie en 850, ch. 5, Mansi, t. 14, col. 931d), toutes ces mesures semblent résulter d'une répétition quasi mécanique des solutions et des lignes d'action mûries dans l'âge d'or du gouvernement de Charlemagne et de Louis le Pieux, bien plus que de la volonté effective de réaliser ces préceptes. Rathier † 974, vers le milieu du 10e siècle, dénonçait la présence à Vérone (où existaient une école cathédrale ancienne et un *scriptorium* de grande renommée) de prêtres qui connaissaient à peine le psautier, prescrit pourtant depuis longtemps pour l'accès à la cléricature, qui ignoraient même le « Symbolum qui fuisse creditur apostolorum » (éd. F. Weigle, *Die Briefe des Bischofs Rather von Verona*, n. 26, dans MGH *Die Briefe der deutschen Kaiserzeit*, t. 1, Weimar, 1949, p. 144 svv), et qui semblaient incapables d'adresser un sermon au peuple (n. 25, *ibidem*, p. 129, 24).

Sur les orientations pastorales de l'épiscopat du 9e siècle, on a quelques déclarations intéressantes des pères du concile de Pavie en 855 : ils reconnaissent que la prédication est très négligée et la doctrine très insuffisante dans le peuple. C'est en partie la faute des prêtres, mais aussi celle des laïcs, car les *potentes* et les *nobiles*, qui ont leurs chapelles privées, ne fréquentent plus les *maiores ecclesiae*.

Aux *afflicti* et aux *pauperes* qui y viennent, que peut-on prêcher, sinon que « mala patienter ferant »? Si les riches étaient aussi à l'église cathédrale, on pourrait les exhorter à ne pas opprimer les faibles, à faire des aumônes, à s'abstenir « a fluxu rerum temporalium » (Mansi, t. 15, col. 17ab).

Voir cependant les *XIV homélies du* IXe *siècle d'un auteur inconnu de l'Italie du nord*, éd. P. Mercier, SC 161, Paris, 1970 : elles attestent une prédication très courte et la doctrine en est relativement pauvre, mais elles font état d'une fréquentation assez régulière des églises par le peuple chrétien.

Il ne semble pas qu'on puisse déceler, au 10e siècle, des changements essentiels dans les tendances des évêques et du clergé séculier; il faudrait réétudier des personnages comme Atton de Verceil et Rathier de Vérone avant de pouvoir dire qu'ils sont des précurseurs de la réforme. Une certaine culture supérieure circule alors à un certain niveau et dans quelques centres, mais il s'agit le plus souvent d'un héritage, et encore très peu productif, de la période carolingienne. Les conciles manquent presque complètement, du moins des conciles disciplinaires et réformateurs, qui ne soient pas des tribunaux pour résoudre des controverses; c'est là une donnée qui semble significative. Ce qui mûrit au 10e siècle est à chercher dans certains secteurs du monde monastique et surtout dans le milieu érémitique (*supra*, col. 2174-2175); mais il faut arriver au siècle suivant et attendre l'apport d'autres pays pour que le clergé italien en ressente l'influence.

3. **La vie spirituelle des laïcs.** — Ici il est presque impossible de dépasser la constatation de quelques aspects généraux tirés du même type de sources. Il va de soi que la vie spirituelle des fidèles subit fortement le contre-coup de la médiocrité du clergé. Si un livre comme les *Dialogues* de Grégoire le Grand (DS, t. 6, col. 878-879) devait faire œuvre missionnaire (J. P. Bognetti, *L'età longobarda*, t. 2, p. 158 svv), nous pouvons nous faire une idée assez claire du type de religion qu'on proposait au peuple : une foi qui s'appuie à l'excès sur les miracles et le merveilleux. Du reste, la façon dont fut opérée la conversion des Francs et des autres peuples germaniques dans la suite (Angles, Saxons, Lombards, etc) ne laisse pas de doute sur le caractère foncièrement magique, extérieur et collectif du passage à la foi chrétienne. Les prescriptions minimales des conciles à propos des fidèles donnent de toute façon la mesure du bas niveau général de leur vie religieuse.

Les obligations positives sont peu nombreuses : fréquenter l'office dominical, savoir par cœur le *Pater* et le *Credo*, communier si l'on peut à Noël, Pâques et la Pentecôte, en tout cas au moins à Pâques (concile de Cividale en 796, ch. 13, Mansi, t. 13, col. 851d; concile romain de 826, MGH *Concilia*.., t. 2, 2e p., p. 558; Atton de Verceil, *Capitulare* 73, PL 134, 42b; 97, 48bc). Les prescriptions négatives sont plus nombreuses et correspondent à l'effort de purification des mœurs qui est constant dans la législation monastique. Elles comprennent une gamme assez large : de l'interdiction de la bigamie et du commerce avec les prostituées jusqu'à une casuistique subtile des empêchements de mariage (qui commence à figurer dans les canons conciliaires de la période carolingienne et se rattache au moins en partie au code Justinien), à l'interdiction de se livrer les jours de fête « conviciis malis et iocis turpibus », à la proscription des rites païens et du recours aux sortilèges et à la divination.

Cette persistance tenace de rites et d'habitudes païens, attestée déjà par le concile romain de 743 (ch. 9, Mansi, t. 12, col. 384; voir aussi les témoignages de saint Boniface en ce sens, MGH *Epistolae aevi carolini*, t. 3, Berlin, 1899, p. 301, 304-305), paraît être encore un grave problème au 10e siècle; on le voit d'après les plaintes d'Atton de Verceil qui attestent la présence de rites agraires, liés à d'anciennes festivités et mythologies païennes (*Capit.* 79, PL 134, 43c; *Epist.* 2, 104ab; *Sermo* 3, 835d-838a, et 13, 850d-851b).

Du reste, le sens magique et superstitieux qui pénètre encore la vie religieuse semble même entrer dans le culte des saints, que leurs dévots considèrent toujours comme les meilleurs protecteurs de leur vie et de leurs biens. Il ne s'agit pas en ce cas, comme dans la tradition largement répandue des pèlerinages, d'une manière de voir propre aux laïcs, — tout au plus peut-on penser que les laïcs l'ont renforcée —; en effet, toute une série d'indications dans ce sens apparaissent clairement dans des textes ecclésiastiques ou monastiques (cf *Laudes mediolanensis civitatis*, dans MGH *Poetae latini medii aevi*, t. 1, Berlin, 1881, p. 26; *Laudes veronensis civitatis*, p. 121).

A côté de ce caractère magique et superstitieux, on pourrait discerner parmi les fidèles une sorte de ratio-

nalisme élémentaire représenté par cette « hérésie des anthropomorphites » qui croyait Dieu pourvu d'un corps, et que Rathier dénonce même dans le clergé à Vérone comme à Vicence (*Sermo* 2, 29-30, PL 136, 705b-706b). En dehors de la référence aux hérésies anciennes, que Rathier de Vérone faisait selon la coutume du monde ecclésiastique d'alors, il est important de relever qu'il s'agissait en réalité d'interprétations rudimentaires et « grossières » du texte de la Bible, — où l'on parle souvent des yeux, des mains, du visage de Dieu —, d'attitudes relatives à un stade religieux encore primitif, à une imagination réaliste et tactile, de conceptions (et c'est là peut-être ce qui nous intéresse le plus, au-delà de la constatation d'une mentalité encore primitive) acquises en dehors de toute médiation culturelle, et qui manifestaient ainsi des cassures profondes à l'intérieur des conceptions religieuses des prêtres eux-mêmes et du peuple fidèle. C'est le même rationalisme élémentaire qui déjà poussait dangereusement les laïcs à critiquer l'incohérence entre les données premières de l'enseignement chrétien et la manière de vivre du clergé (cf G. Vinay, *Raterio*, dans *Atti*, à paraître). On ne peut toutefois réserver ce rationalisme à des couches sociales déterminées, puisqu'on en voit des indices dans les motivations que donne Rathier pour rejeter la valeur des ordinations faites par des évêques usurpateurs ou dont le titre était illégitime. Il est cependant impossible, pour cette période, d'établir un rapport précis entre ces diverses attitudes.

A côté des points obscurs, incertains, ou mal connus à propos de la vie religieuse de cette époque, une chose semble assez claire : l'insuffisance de l'effort pastoral de la hiérarchie, l'absence d'un souci spécifique de la formation religieuse des laïcs. Lorsque Rathier, dans les premiers livres des *Praeloquia* (PL 136, 145-344), s'engage explicitement dans cette voie, il ne réussit pas à dépasser un précepte vague et abstrait d'imitation des moines. Il est significatif de constater que, parmi les péchés et les œuvres dont il faut s'abstenir le jour du Seigneur, figurent encore dans certains canons conciliaires les rapports conjugaux (concile de Cividale en 796, ch. 13, Mansi, t. 13, col. 851d). Au niveau des idées, le christianisme vécu en dehors du cloître reste irrémédiablement un christianisme appauvri, une « umbra christianitatis ».

En liaison avec la faiblesse de l'effort pastoral, on peut déceler ici ou là dans le peuple une certaine propension à suivre quiconque lui tient un discours religieux, fût-il grossièrement magique ou basé sur le miraculeux : Atton de Verceil dénonce les *pseudoprophetae* qui séduisent bon nombre d'hommes (*Epist.* 3, PL 134, 104c-105a); il révèle ainsi des situations déjà discernables dans le canon du concile de Pavie en 850 contre les clercs et les moines qui, parcourant cités et provinces, répandaient « des troubles » dans le peuple et trompaient les cœurs simples (ch. 23, Mansi, t. 14, col. 938a); antérieurement et dans une autre région, on peut citer cet Adalbert, condamné par saint Boniface et par le concile romain de 745, qui avait réussi à trouver un large crédit parmi les fidèles de l'Église franque par ses talents de charlatan et de thaumaturge.

Telles sont les indications, encore très sommaires, que l'on peut présenter, en attendant l'inventaire systématique de toutes les sources utilisables qui permettrait peut-être de fixer clairement les données d'un exposé moins approximatif. Ces indications ne permettent pas encore une délimitation plus précise des périodes, avant le grand tournant du 11e siècle qui atteint tous les niveaux de la vie religieuse et ecclésiastique.

Giovanni Miccoli.

C. MOUVEMENTS SPIRITUELS ORTHODOXES ET HÉTÉRODOXES (11e ET 12e SIÈCLES)

1. Aspects et manifestations de la spiritualité au 11e siècle. — 1° La naissance et l'expansion progressive du PHÉNOMÈNE URBAIN sont l'événement le plus saillant et le plus significatif de l'histoire européenne et surtout de l'histoire italienne aux 11e et 12e siècles. La spiritualité en subit l'influence : jusque-là, dans ses institutions, ses aspects et ses développements fondamentaux, elle était exclusivement l'affaire du clergé et des moines, tandis que les laïcs, autant que nous puissions le savoir, restaient des éléments passifs et acceptaient ce qui leur était imposé par l'organisation ecclésiastique.

Avec la renaissance des cités, nous trouvons, — c'est l'aspect primordial à considérer d'abord —, une population très variée, sociologiquement mêlée, mais remarquablement unie et solidaire du point de vue religieux; elle prend une part active et consciente à la vie spirituelle, sous des formes et à des degrés divers selon les temps et les lieux, s'intéressant passionnément aux valeurs religieuses. Ce changement résulte, surtout en ce qui concerne l'Italie, du processus même de la formation politique et juridique des cités, les *comuni* (communes), qui se constituent à la suite d'une série d'oppositions et de conflits avec les autorités politiques et ecclésiastiques, surtout avec les évêques. Les motivations particulières et locales trouvent un appui et une force supplémentaire dans des raisons plus universelles et profondes, parfois d'ordre scripturaire et théologique.

2° Ainsi s'élabore, avec des nuances extrêmement variées, UNE SPIRITUALITÉ DISTINCTE DE CELLE DE LA HIÉRARCHIE, mais qui ne lui est pas forcément opposée. L'une et l'autre relèvent en effet de la transformation culturelle de l'Occident aux 10e et 11e siècles : tandis que se poursuit le développement de la théologie monastique, de nouvelles exigences apparaissent, suscitant un « réveil évangélique » en liaison avec le changement des conditions sociales et surtout avec l'aggravation du phénomène de paupérisation qui s'étend maintenant de la campagne à la ville. Manifestement, cette spiritualité, que l'on peut bien appeler urbaine, est le résultat de la prise de conscience par les populations citadines de leur rôle historique, de leur influence politique, de leur différence d'avec le monde rural. Un aspect caractéristique de cette spiritualité est que son origine et son élaboration sont principalement l'œuvre des laïcs et, dans le clergé, de groupes rigoristes et réformateurs. Par suite, la spiritualité italienne des 11e et 12e siècles prend un aspect dynamique de lutte, de ferment, tantôt révolutionnaire et politique, tantôt réformateur et religieux; la réforme religieuse peut s'orienter tout aussi bien dans un sens orthodoxe et rigoriste que dans un sens révolutionnaire et hérétique. Tous ces courants ont donc une source unique; s'ils s'orientent vers des directions en apparence opposées, c'est beaucoup moins par l'effet d'une dialectique interne qu'en raison de circonstances extérieures. Cette situation explique en outre l'existence moins

nombreuse et le rôle moins actif, dans l'Italie de cette époque, de « prédicateurs itinérants » qui ont eu une si grande importance dans l'élaboration de la spiritualité française (DS, t. 5, col. 841-842). En raison de la proximité de Rome, la spiritualité s'élabore en un rapport d'alliance ou d'opposition avec la papauté, surtout lorsque les papes sont des réformateurs.

3° Les premiers mouvements spirituels hétérodoxes. — C'est sur cet arrière-fond historique qu'apparaît le premier épisode, de caractère hérétique, qui manifeste la présence d'un ferment religieux nouveau; il s'agit des *hérétiques de Monforte*, près d'Alba en Piémont, vers 1034.

A vrai dire, des documents d'origine française (*Actes* du synode d'Arras en 1025; cf Mansi, t. 19, col. 424-460, et Hefele-Leclercq, t. 4, 2e p., p. 940-942) permettent de parler d'un courant hérétique antérieur, d'origine italienne mais déjà capable d'envoyer des prédicateurs en France et qui pourrait entrer dans le cadre de la spiritualité italienne décrit ci-dessus. Une prudente exigence critique oblige cependant à se limiter à la constatation du fait et ne permet pas d'en tirer des conclusions. On ignore de quelle région venaient ces hérétiques, de quels groupes sociaux ils étaient l'expression, d'où dérivaient leurs idées (disciples d'un certain Gandolfus, ils se réclamaient d'une tradition orale, rejetaient les sacrements et l'Église institutionnelle, le culte des saints confesseurs; cf Mansi, col. 426).

Les hérétiques de Monforte sont connus par les chroniques de Landolphe l'ancien (*Historia mediolanensis* II, 27, PL 147, 885a-887b) et de Raoul Glaber (*Historiae* IV, 2, PL 142, 672b-673b); on peut reconstruire leur doctrine sur des bases assez sûres, bien que certains points fassent encore problème. On reconnaît chez eux un ensemble d'idées qui viennent d'une lecture assidue des Écritures (ancien et nouveau Testament, ce qui exclut une influence venue de l'Orient, par exemple celle des bogomiles; sur ces derniers, voir DS, t. 1, col. 1751-1754, et t. 7, col. 1375-1377). Les Écritures sont cependant interprétées selon un allégorisme excessif, qui s'applique même à la Vierge Marie et à la Trinité. Les doctrines morales et ascétiques s'orientent vers un rigorisme radical qui entraîne la formation d'un groupe fermé d'*élus*; ceux-ci mettaient leurs biens en commun et renonçaient à la propriété, en souvenir de l'Église primitive et en préparation au martyre; le martyre, subi dans une persécution ou infligé par des confrères, était l'unique voie d'accès au salut.

C'est là le premier témoignage de cette théorie de la nécessité ou, sous une forme plus atténuée, de l'opportunité du martyre, que l'on retrouve en France au 12e siècle chez les hérétiques de Moissac (R. Manselli, *Per la storia dell'eresia nel sec.* XII. *Studi minori*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano..*, t. 67, 1955, p. 212-234) et chez les hérétiques du Périgord, déjà liés au mouvement cathare (R. Manselli, *Morale et culte cathares*, dans *Cathares en Languedoc*, coll. Cahiers de Fanjeaux 3, Toulouse, 1968, p. 160-162). Les origines de cette théorie sont très peu claires; on ne la trouve ni dans le manichéisme, ni dans le paulicianisme, ni dans le bogomilisme. A titre d'hypothèse, nous proposons d'y voir une imitation des « circoncellions » africains connus de saint Augustin; c'est un problème sur lequel nous reviendrons ailleurs.

Dans une ligne opposée à ce spiritualisme radical, semble s'orienter avant l'an mille le laïc ravennate Vilgard, que Raoul Glaber incrimine de culte démoniaque alors qu'il s'agit seulement d'un amour passionné pour l'antiquité classique (*Historiae* II, 12, PL 142, 644ac).

4° Les patarins. — Les faits racontés ci-dessus, discontinus et divers, sont seulement l'indice d'une vie spirituelle en fermentation. La première expression complète d'un renouveau spirituel est ce phénomène complexe, typiquement sinon exclusivement italien, connu sous le nom de *pataria*. Ce terme, en toute rigueur, est d'origine milanaise, et les contemporains l'ont appliqué uniquement à des milanais; ce n'est pas à tort cependant que les historiens l'ont également utilisé, par extension et analogie, pour désigner des phénomènes semblables, spécialement à Florence.

Milan et Florence sont les deux centres où le phénomène patarin a connu ses succès les plus visibles, avec pourtant des différences notables. A Milan, des laïcs et des clercs en prirent la tête, dans le dessein de réformer la vie ecclésiastique en luttant contre le clergé concubinaire, mais aussi sous l'influence d'exigences économiques et sociales nées des oppositions au sein du clergé milanais; en arrière-plan, on reconnaît aussi le conflit pluriséculaire entre l'Église romaine et l'Église ambrosienne, les patarins s'appuyant sur le pape, leurs adversaires réagissant au nom de la tradition ambrosienne. A Florence, semble-t-il, la lutte contre la simonie joua un rôle plus déterminant; au centre du conflit se trouvait l'évêque de la ville, Pierre Mezzabarba † 1069, qui avait obtenu la dignité épiscopale à prix d'argent et contre lequel se dressa saint Jean Gualbert avec tout l'ordre de Vallombreuse. Mais là aussi la papauté, vigilante et attentive, agissait derrière les patarins; elle trouvait en eux un précieux appui pour ses projets de réforme, bien qu'un observateur avisé et perspicace comme Pierre Damien ait pris conscience du risque de l'alliance avec des hommes d'un caractère si radical et capables de transformer leur zèle en violence révolutionnaire, comme ce fut le cas à Milan et Florence.

Un événement significatif, en lui-même et par ses répercussions sur l'Église entière, fut l'accession au trône pontifical, sous le nom d'Alexandre II (1061-1073), d'Anselme de Baggio, l'un des plus ardents patarins milanais avant son élévation au siège de Lucques; il imposait partout son esprit de réforme, réprimant sévèrement les abandons de la règle dans les monastères, établissant une administration rigoureuse des patrimoines ecclésiastiques et appuyant les tentatives de vie communautaire dans le clergé.

Ces mouvements eurent une grande importance pour le succès de la réforme dite grégorienne (cf DS, t. 6, col. 910-919, avec bibliographie); contre les évêques liés aux classes dominantes, ils donnaient leur appui à des positions qui avaient une portée religieuse, mais aussi d'importantes conséquences sur la vie politique des cités; l'évêque accusé de simonie était aussi l'évêque dont on cherchait à diminuer l'ingérence dans les « communes ». Ainsi s'explique la naissance, à la fin du 11e et au début du 12e siècle, de mouvements que l'on peut appeler *patarins* et qui furent le signe de plus en plus précis du réveil évangélique à travers l'Europe. Dans l'Italie du centre et du nord, ce réveil semble agir plus en milieu urbain qu'à la campagne, et ses adeptes sont des laïcs tout autant que des gens d'église; en outre, il a des rapports très étroits avec le monde politique local.

Dans l'Italie du sud et la Sicile, la situation est différente.

Cette région était alors divisée en plusieurs états; certains, comme les cités de Naples, Amalfi, les principautés de Salerne, Capoue et Bénévent, étaient sous la dépendance de Rome;

avec les grands monastères du Mont Cassin, de Cava dei Tirreni et Montevergine, ils participaient au grand mouvement de rénovation culturelle et spirituelle de l'Occident (cf *supra*, col. 2174-2175). Les Pouilles, la Lucanie et la Calabre, par contre, étaient sous la domination byzantine dont l'autorité s'exerçait aussi dans le domaine ecclésiastique; quant à la Sicile, gouvernée depuis deux siècles par les arabes, elle était restée liée à l'Église de Constantinople (*infra*, col. 2194 svv).

Dans ces régions, le fait le plus important, même du point de vue de la spiritualité, fut la conquête et l'unification politique accomplie par les normands, et en conséquence la fusion des églises et leur ralliement à Rome. Les moines basiliens perdirent de plus en plus leur importance dans le Salento comme en Calabre, tandis que le monachisme latin prenait leur place et leur influence, grâce à l'appui des nouveaux maîtres. Il en résulta la floraison de la spiritualité bénédictine; on en trouve la trace chez le moine Aimé du Mont Cassin († après 1078), auteur d'une chronique de la conquête normande (dont on ne possède qu'une traduction française de la fin du 13e siècle) et d'une série d'ouvrages poétiques où s'expriment les idées traditionnelles de la piété du Mont Cassin (cf DHGE, t. 1, col. 1171-1172), ou encore chez l'archevêque Alfano de Salerne † 1085, qui fut lui aussi moine du Mont Cassin (DHGE, t. 2, col. 401-403), un des meilleurs représentants de la poésie du 11e siècle, chantre passionné et fervent du fondateur et de la spiritualité de son monastère (cf *Versus de situ, constructione et renovatione Casinensis coenobii*, éd. N. Acocella, Salerne, 1963). On ne trouve pas, en revanche, de traces nettes de la rencontre entre monachisme latin et monachisme grec. Cette période voit enfin le déclin du mouvement érémitique cartusien dans les montagnes calabraises, où le fondateur, saint Bruno (DS, t. 2, col. 705-710), avait trouvé un « désert » qu'il célébra en termes enthousiastes.

2. **Dans l'Italie du centre et du nord au 12e siècle.** — 1° Arnaud de Brescia † 1155. — Les rivalités à l'intérieur des cités et la libération d'énergies neuves qui en résultait se poursuivent encore. Brescia fut sans doute une des cités les plus agitées; elle avait fait une vigoureuse opposition à l'évêque Adelman de Liège † vers 1061 (DHGE, t. 1, col. 530), mais le représentant le plus célèbre des mouvements patarins et évangéliques fut Arnaud de Brescia.

Les recherches de A. Frugoni (*Arnaldo da Brescia nelle fonti del sec.* XII, Rome, 1954) ont montré à quel point les sources qui traitent de cette personnalité singulière demandent à être exploitées avec un sens critique rigoureux. Il semble qu'on puisse pourtant distinguer des étapes dans son évolution spirituelle; elle s'inscrit au début dans le cadre habituel des mouvements religieux urbains; ensuite, elle prend une portée plus grande et une ampleur plus étendue lorsque les circonstances amènent Arnaud à quitter Brescia pour Paris. La rencontre avec Pierre Abélard fut déterminante, et saint Bernard l'a associé à celui-ci dans une opposition sans merci. Arnaud trouva près d'Abélard une justification théorique plus assurée de ses propres idées; celles-ci ne devaient pas être théologiquement hérétiques, puisqu'il obtint la protection du cardinal Hyacinthe Puella qu'il rencontra à Zurich après sa fuite de Paris. Rentré en Italie et envoyé à Rome, il y fut bien vite repris par le tourbillon de conflits qui entourèrent la *renovatio senatus*, c'est-à-dire la formation de la « commune » (1143).

Arnaud se signala surtout par ses invectives violentes contre la mondanité de la curie et sa revendication de pauvreté; le paupérisme, qui devenait alors un fait européen, prenait un relief particulier en Italie en raison de l'exode rural. La prédication d'Arnaud représente ainsi l'aspect religieux du mouvement communal romain, avec une pointe anticurialiste et une énergique exigence de pauvreté. On ne sait rien de sûr à propos de la disparition tragique de l'ardent prédicateur.

Cette mort, injustifiable sur le plan juridique et spirituel, creusa définitivement un fossé entre l'Église et les disciples d'Arnaud, considérés surtout comme les promoteurs d'une pauvreté exigeante pour le clergé; on les appela *arnaldistes*, puis *Pauvres lombards*. Ce n'est donc pas un hasard si les mouvements de pauvreté et de réforme en Italie gardent un caractère de rigoureuse hostilité vis-à-vis de la hiérarchie et le souci d'une vie radicalement pauvre.

Durant cette période se déroule, non sans drames, le schisme d'Anaclet II (1130-1138); il provoqua un trouble profond contre lequel réagit énergiquement saint Bernard avec l'ordre cistercien par une série de fondations dans les villes les plus importantes, Milan, Plaisance, dans les Marches, puis, après la cessation du schisme, par un accord avec le roi de Sicile Roger II, dans l'Italie du sud. Cette présence cistercienne, malgré son impact économique et social, n'eut pas cependant une grande importance sur le plan spirituel : aucune personnalité n'émine parmi les moines; seul mérite considération, en Calabre, Joachim de Flore dont on parlera plus loin.

Il faut rappeler cependant qu'un moine cistercien, Bernard de Pise, devint pape sous le nom d'Eugène III (1145-1153); il portera sur le siège de Pierre le nouvel idéal monastique et sera le destinataire du *De consideratione* de saint Bernard, véritable manifeste de l'idée que Bernard se fait de l'Église et du rôle que doivent y jouer le pape et la curie, rôle éminemment exemplaire, pastoral et charismatique, dégagé des litiges légalistes et de la cupidité.

2° Le catharisme. — Dans cette situation religieuse compliquée, qui s'aggrave encore au milieu du siècle par le conflit entre les papes et Frédéric Barberousse (1158-1176) et avec le schisme qui s'ensuivit, s'infiltre l'hérésie cathare, qui passa d'abord inaperçue. Ses premières manifestations, comme dans le reste de l'Europe, se situent vers le milieu du 12e siècle, au moment où Marc de Lombardie commence à faire connaître la nouvelle foi depuis Concorezzo, près de Milan; il s'agit là d'un véritable bogomilisme, adapté aux exigences de la religiosité occidentale. D'après les premiers cathares, Dieu aurait créé les quatre matières primordiales, qui furent ensuite organisées par Satan, ange révolté par orgueil et expulsé du paradis avec d'autres anges ses complices. Ceux-ci seront emprisonnés dans la matière, au moment de la formation du premier couple à qui fut confié le rôle de perpétuer cette captivité par l'union sexuelle et la naissance des êtres humains. La rédemption n'aurait pas eu lieu sans l'envoi sur terre de Jésus (l'ange qui avait pris la place de Satan dans la prédilection de Dieu) pour révéler à l'homme la présence en lui d'un élément divin et la possibilité de le sauver grâce à une rigoureuse ascèse et un rite d'union à Dieu par imposition des mains, le *consolamentum*. Cette foi cathare, au point de vue spirituel, mettait en relief la responsabilité de l'individu dans le plan divin du salut et contribuait à augmenter en lui le sens de la communion avec Dieu.

A ce catharisme primitif s'adjoignit, dans la seconde moitié du siècle, une autre forme qui accentuait le dualisme et qui eut une grande influence dans la France méridionale (cf DS, t. 1, col. 289-290; t. 5, col. 856-857). En Italie, ce nouveau filon eut son centre au bord

du lac de Garde, à Desenzano; sa grande diffusion fit naître une littérature polémique au sein des groupes cathares. Pour les hérétiques de Desenzano, Dieu et le principe du mal sont coéternels et séparés dès l'origine; cette séparation dura jusqu'au moment où le fils du Dieu mauvais s'introduisit subrepticement parmi les bons anges; il les séduisit alors par des promesses trompeuses et les entraîna dans le royaume du mal qui fut organisé en exact parallèle à celui du bien, mais dans un sens négatif. Les anges tombés du ciel se trouvaient emprisonnés dans la matière, devenue pour eux un enfer. La délivrance n'était possible que par un détachement des liens de la matière au prix d'une sévère ascèse et grâce au *consolamentum*, révélé par Jésus (considéré ici aussi comme un ange). Le processus de la rédemption devenait cependant plus long et compliqué : puisque la puissance du Malin rendait difficile l'obtention du salut, tout homme qui faisait le bien selon ses possibilités pouvait obtenir une réincarnation dans une nouvelle existence plus sainte dès l'origine (ces hérétiques admettaient la métempsycose); par contre, ceux qui faisaient le mal se réincarnaient dans une existence moins bonne, et même dans un corps d'animal. Tout homme était ainsi grevé par un destin antérieur (cf la doctrine bouddhiste du *karma*, DS, t. 7, col. 1678-1679). La plupart des cathares pensaient que Dieu finirait par réaliser, lentement mais sûrement, le salut de tous les anges déchus; d'autres admettaient l'existence d'une « damnation » pour ceux qui n'avaient pas réussi à mener une vie bonne.

Des conflits entre groupes cathares et avec leurs adversaires catholiques furent l'occasion d'un important développement d'idées, surtout au 13e siècle; que l'on songe aux enseignements de Didier chez les cathares de Concorezzo et à ceux de Jean de Lugio à Desenzano. Mais on ne peut négliger l'influence de cette hérésie dans le développement de la théologie catholique.

S'il n'y eut pas en Italie des réfutations comparables à celles d'Eckbert de Schönau (*Adversus... catharorum errores*, PL 195, 11-98; DS, t. 4, col. 584-585) en Allemagne ou de saint Bernard en France (cf *In Cantica canticorum* 65-66, éd. J. Leclercq, *Opera*, t. 2, Rome, 1958, p. 172-188), c'est en Italie cependant que fut inauguré et développé le genre dit de la *Manifestatio*, c'est-à-dire de la notification et de la réfutation de l'hérésie à l'usage du clergé et des fidèles; sous ce rapport, l'archevêque saint Galdin de Milan † 1176 joua un rôle éminent par son zèle pastoral.

Ces écrits d'ampleur et de consistance modestes ne sont pas sans valeur dans une période aussi critique pour la vie et la culture italiennes; ces années sont celles où la lutte contre Frédéric Barberousse atteint son point culminant et où les cités consacrent toutes leurs énergies à réparer les destructions d'une guerre de longue durée. De nombreux indices portent à croire que l'attitude du pape Alexandre III (1159-1181) fut alors influencée par le fait que la prolongation des opérations militaires avait en plusieurs endroits, notamment à Milan, favorisé les ferments hérétiques, qui avaient tout à gagner de l'affaiblissement du pouvoir ecclésiastique.

Bien que la seconde moitié du 12e siècle ait vu le développement du catharisme, il ne faut pas sous-estimer l'importance d'autres phénomènes hétérodoxes qui surgirent dans le cadre des mouvements d'idées signalés ci-dessus. Les cathares eux-mêmes, en s'insérant dans la spiritualité occidentale, avaient dû en prendre certains aspects, par exemple l'exigence de pauvreté, qui furent éliminés dans la suite. Mais des aspects comme l'hostilité à la hiérarchie, la recherche de la pauvreté, le spiritualisme radical apparaissent encore dans les hérésies postérieures.

3° Vaudois, humiliés, etc. — Importée de France, l'hérésie vaudoise se répandit rapidement dans les villes italiennes, où elle rencontra les derniers arnaldistes qui en subirent fortement l'influence. Lorsque, en 1218, les vaudois français et italiens voulurent confronter leurs doctrines, il devint évident que les italiens avaient pris des positions très précises : au souci de mendicité en vue de la prédication et par pénitence, typique des vaudois français, les italiens opposaient le devoir de la vie commune et du travail; ils étaient aussi plus hostiles à la hiérarchie, aux serments, aux procès en justice, surtout s'ils pouvaient se terminer par une sentence de mort. Ces vaudois italiens, dont il est difficile d'évaluer le nombre car ils étaient habiles à se camoufler, exercèrent une influence notable si l'on en juge par toute une série de mouvements analogues et parallèles.

Il faut en rapprocher les *humiliés* (DS, t. 7, col. 1129-1135), dont l'origine est obscure mais, en raison de cette obscurité voulue où elle s'enveloppe, liée à des mouvements hérétiques; ils furent de fait condamnés par le pape Lucius III en 1184 à Vérone (Mansi, t. 22, col. 477a). Leur existence est un phénomène nettement urbain, et ils se recrutaient dans les classes les plus modestes. Le genre de prédication auquel ils s'adonnaient, même les confrères laïcs, présente un trait caractéristique dont s'inspireront saint François et les mineurs; il ne suit pas les schèmes habituels de la prédication ecclésiastique connus par les *Artes praedicandi*, mais bien la méthode des *conciones* pratiquée dans les assemblées citadines. Tout en partant d'un passage de l'Évangile, on évitait les développements théologiques pour se limiter à une exhortation à la pénitence, la prière, la vie de sainteté. Quand cette prédication populaire sortait des réunions privées du groupe pour se faire entendre sur les places, elle visait à traduire la réalité concrète de la vie sociale, en s'élevant contre des commerçants malhonnêtes, des usuriers, des maîtres abusifs, ou contre les dissensions civiles, avec le souci d'une impartialité chrétienne. Sur ce mouvement spirituel, intense et varié, nous avons des informations dignes de foi, mais il nous manque des textes qui nous renseigneraient directement. On y retrouve l'action d'un laïcat, privé peut-être de formation théologique, mais d'un niveau culturel valable et souvent remarquable.

Dans cette ambiance culturelle se situe le juriste Vacario (célèbre surtout par son action en Angleterre où il mourut après 1198) avec sa réfutation de l'hérésie de Hugues Speroni (dont l'*Adversus antichristum* fut écrit avant 1177; cf DS, t. 5, col. 1247); ils avaient enseigné le droit ensemble (Ilarino da Milano, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione di maestro Vacario*, Cité du Vatican, 1948). Dans ces deux maîtres, on discerne la source commune d'un même intérêt religieux, mais les circonstances et leur évolution spirituelle les firent s'opposer radicalement. Hugues Speroni avait été plusieurs fois consul de sa propre ville entre 1164 et 1177, dans les années cruciales d'une âpre lutte contre le pouvoir épiscopal. Or il est significatif pour la spiritualité que ce juriste n'argumente pas contre la hiérarchie avec sa science du droit, mais bien à partir de la vie non évangélique des clercs; il fait preuve d'un christianisme si radicalement spirituel qu'il en vient à rejeter tout élément matériel dans les sacrements et la liturgie pour établir sa doctrine sur la seule Écriture.

4° Les « passagini ». — C'est précisément sur une fidélité intégrale à l'ancien et au nouveau Testament que s'appuie l'hérésie italienne la plus singulière du 12e siècle, celle des *passagiens* (cf DTC, t. 11, col. 2206-2207; R. Manselli, *I Passagini*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano*.., t. 75, 1963, p. 182-210, avec une abondante bibliographie). Partant de cette parole du Christ que « pas un iota » de l'ancienne loi (*Mt.* 5, 18) ne doit passer, les passagiens ajoutaient au christianisme (dont ils donnaient une interprétation extrêmement simplifiée et vidée de son contenu théologique) toutes les prescriptions de la loi juive, comme la circoncision, le sabbat, etc. Ce phénomène religieux, que l'on a souvent confondu avec un prosélytisme juif, est au contraire un cas isolé et singulier dans le cercle des possibilités d'un évangélisme intégral; il ne nous est connu que par les réfutations qu'il a suscitées. Dans son origine et son développement, on reconnaît une influence cléricale manifeste et, une fois encore, l'ambiance culturelle des cités : c'est seulement dans les villes que vivaient au 12e siècle les juifs auxquels les passagiens pouvaient recourir pour s'informer des rites dont parle l'ancien Testament.

5° Autres signes de vie spirituelle. — La seconde moitié du 12e siècle voit donc se confirmer le caractère urbain de la spiritualité, avec des conséquences importantes sur le plan de la vie collective et sur divers aspects de la morale sociale et personnelle. La vie religieuse n'est plus une affaire individuelle, mais elle tend de plus en plus à entraîner une discussion publique.

On le voit, par exemple, quand les milanais rappellent les cisterciens alors que ceux-ci avaient quitté la cité qui tardait à accepter leurs exigences; ou encore quand les habitants de Plaisance décidèrent en assemblée communale, donc au cours d'une séance politique, de faire évacuer les terrains qu'ils souhaitaient donner aux cisterciens pour y bâtir le monastère de Chiaravalle della Colomba. On doit mentionner aussi que la construction d'églises et de monastères fut souvent l'affaire des cités et demanda parfois une continuité de plusieurs siècles. En outre, au 12e siècle et durant une partie du 13e, les églises et autres édifices religieux furent souvent le siège des magistratures communales.

D'autre part, c'est encore au 12e siècle (et déjà au 11e) que les cités élaborent ou réélaborent, — aspect encore méconnu de la spiritualité italienne —, les traditions ou légendes relatives à leur saint protecteur, évêque, apôtre ou disciple des apôtres, martyr. Mentionnons en particulier les origines et l'expansion du culte du *Volto Santo* à Lucques, ce crucifix miraculeux, que l'on dit sculpté par saint Nicodème, arrivé miraculeusement à Luni en Toscane, et de là transporté à Lucques sur l'ordre du crucifié lui-même. Une série d'indices, depuis la réfection probable de la sculpture jusqu'à la nouvelle élaboration du texte de la légende, montrent un lien indéniable avec la vie politique et spirituelle de la cité.

3. **L'Italie méridionale au 12e siècle.** — L'Italie méridionale n'offre rien de comparable à l'intense déploiement de vie spirituelle dans le centre et le nord. Le fait le plus important est, après 1130, la série de fondations cisterciennes; elle s'étend jusqu'en Sicile, où ces fondations viennent rompre la continuité et les échanges avec la tradition gréco-byzantine (*infra*, col. 2198-2199), tandis que celle-ci garde solidement son influence dans les Pouilles et en Calabre. C'est précisément en Calabre, et non sans quelque polémique avec le monachisme byzantin, qu'arrive à maturité l'expérience religieuse de *Joachim de Flore* † 1202, personnalité la plus importante et la plus significative du 12e siècle italien.

Calabrais de naissance et devenu d'abord cistercien, Joachim se distingua par la rigueur de sa vie et la profondeur de sa pensée, si bien qu'il fut poussé par les papes à s'occuper de théologie et d'exégèse; on peut le considérer comme un des derniers représentants de la théologie monastique, dans le sillage de saint Bernard. Il n'hésite pas à prétendre que ses vues spirituelles sont le fruit d'une révélation miraculeuse qui lui permet de comprendre l'Écriture, la révélation chrétienne et l'histoire humaine comme un processus de théophanie trinitaire. En s'opposant résolument à la théologie de Pierre Lombard et en approfondissant le concept d'*appropriation*, Joachim voit dans l'unité de l'histoire humaine, qui correspond à l'unité de Dieu, l'action distincte et successive des trois Personnes. Chaque grande époque de l'économie du salut relève en propre d'une Personne : le temps qui va jusqu'à la venue du Christ est l'ère du Père, celui qui suit la venue du Christ est l'ère du Fils, une troisième ère doit venir enfin, celle de l'Esprit; la première est l'ère de l'obéissance à la loi, la seconde celle de la liberté chrétienne, la troisième sera celle de la charité parfaite. Dans cette troisième période, et sans rien abandonner de la seconde, c'est-à-dire sans supprimer la hiérarchie ecclésiastique, le monachisme doit atteindre un sommet de perfection et d'influence, amenant tous les hommes, par son caractère exemplaire, à une vie chrétienne parfaite en imitation de la communauté primitive de Jérusalem.

De la doctrine de Joachim, dont nous avons rappelé seulement les traits fondamentaux, dérivent des courants multiples qui ont exercé une influence très diverse sur la spiritualité italienne et européenne des siècles suivants. On en vint d'un côté à reconnaître à Joachim la renommée d'un prophète et on lui attribua la paternité d'apocryphes aussi connus que peu significatifs, comme les *Vaticinia* sur les pontifes romains; d'un autre côté, l'effort inquiet de Joachim pour diffuser ses idées entraîna des tentatives pour les condenser et les clarifier : c'est dans cette ligne qu'il faut situer le célèbre et très discuté *Liber figurarum*. Après une première période de succès, l'accueil des théologiens et des exégètes pour cette œuvre devint très réservé; cette défaveur s'explique sans doute par les progrès de la « théologie comme science » en opposition à la « théologie monastique », mais tout autant par l'hostilité des cisterciens qui avaient bien saisi le sens polémique du nouvel ordre que Joachim avait fondé à San Giovanni in Fiore, plus rigoureux et plus sévère. La doctrine trinitaire de Joachim fut condamnée en 1215 au 4e concile du Latran (Denzinger, n. 803).

Conclusion. — A la fin du 12e siècle, la spiritualité italienne présentait une physionomie complexe et un ensemble riche de possibilités : si l'hérésie cathare se présentait ouvertement comme une véritable Église opposée à l'Église catholique et décidée à la supplanter, les vaudois, les humiliés, les spéronistes et les passagiens agissaient par contre comme ferments critiques, porteurs des exigences spirituelles de masses nouvelles et désireuses d'être écoutées. Il n'avait pas manqué de pontifes qui, comme Alexandre III, avaient cherché

à comprendre ces voix et à les accueillir; mais une spiritualité laïque et citadine, le paupérisme, l'évangélisme, l'obligation du travail étaient des exigences sociales et individuelles trop complexes pour que la curie romaine pût y donner toute son attention, embarrassée qu'elle était dans de nombreux et graves problèmes politiques.

Le génie de saint François d'Assise (DS, art. FRÈRES MINEURS, t. 5, spécialement col. 1304-1347) fut de recueillir toutes ces exigences des laïcs et de faire entendre leur voix, mais dans un sens catholique et non hérétique; et l'on doit à l'intelligence aiguë d'Innocent III (*supra*, col. 1771-1772) de les avoir comprises et insérées dans la vie de l'Église. Joachim de Flore cependant semble avoir trouvé le cadre historique et théologique qui convenait à ce mouvement de rénovation.

1) *Études d'ensemble.* — Outre les études mentionnées dans le texte, voir : *La vita comune nel clero nei secoli* XI *e* XII, 2 vol., Milan, 1962. — *I laici nella « societas christiana » dei secoli* XI *e* XII, Milan, 1968.

2) *Mouvements hérétiques en général.* — H. Grundmann, *Bibliographie zur Ketzergeschichte des Mittelalters (1960-1966)*, Rome, 1967. — R. Manselli, *Studi sulle eresie del secolo* XII, Rome, 1953. — R. Morghen, *L'eresia nel medio evo*, dans *Medioevo cristiano*, Bari, 1962, p. 204-281. — *Hérésies et sociétés dans l'Europe préindustrielle, 11e-18e siècles*, Paris, 1968 (la bibliographie, rédigée par H. Grundmann, reprend et complète celle signalée ci-dessus).

3) *Catharisme.* — A. Dondaine, *La hiérarchie cathare en Italie*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 19, 1949, p. 280-312; t. 20, 1950, p. 234-324; *Durand de Huesca et la polémique anti-cathare*, *ibidem*, t. 29, 1959, p. 228-276; ces articles comportent l'édition de documents qui intéressent aussi d'autres mouvements. — A. Borst, *Die Katharer*, Stuttgart, 1953. — R. Manselli, *L'eresia del male*, Naples, 1963; *Testi per lo studio della eresia catara*, Turin, 1963; *Églises et théologies cathares*, dans *Cathares en Languedoc*, coll. Cahiers de Fanjeaux 3, Toulouse, 1968, p. 129-176. — É. Delaruelle, *L'état actuel des études sur le catharisme*, *ibidem*, p. 19-41. — Ch. Thouzellier, *Catharisme en Languedoc à la fin du* XIIe *et au début du* XIIIe *siècles*, Paris, 1966; 2e éd. augmentée, 1969.

4) *Joachim de Flore.* — F. Russo, *Bibliografia gioachimita*, Florence, 1954. — M. W. Bloomfield, *Joachim of Flora*, dans *Traditio*, t. 13, 1957, p. 249-311. — A. Crocco, *Gioacchino da Fiore, la più singolare ed affascinante figura del medioevo cristiano*, Naples, 1960. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 2, vol. 1, coll. Théologie 42, Paris, 1961, p. 437-558. — DS, art. JOACHIM DE FLORE (méthode exégétique, commentaires scripturaires, en particulier son *Expositio in Apocalypsim*, sa doctrine spirituelle).

Raoul MANSELLI.

D. LA SPIRITUALITÉ GRÉCO-BYZANTINE EN ITALIE MÉRIDIONALE

Pour bien comprendre la spiritualité gréco-byzantine de l'Italie méridionale au moyen âge, et surtout celle du monachisme italo-grec ou basilien, il faut se référer aux traits fondamentaux de la spiritualité de l'Église grecque. Prêtres, moines et laïcs de ces régions se nourrissaient des mêmes écrits, célébraient la même liturgie, priaient avec les mêmes formules que leurs frères d'Orient avec lesquels ils entretenaient des rapports étroits.

Pour une vue d'ensemble du monachisme byzantin, outre les articles du DS, CÉNOBITISME, t. 2, col. 404-416; ÉRÉMITISME en Orient, t. 4, col. 936-953; GRECQUE (Église), t. 6, col. 808-872; HÉSYCHASME, t. 7, col. 381-399, se reporter aux études suivantes : *Il monachesimo orientale. Atti del Convegno di studi orientali*, OCA 153, Rome, 1958. — *Théologie de la vie monastique. Études sur la tradition patristique*, coll. Théologie 49, Paris, 1961. — A. Pertusi, *Aspetti organizzativi e culturali dell'ambiente monacale greco dell'Italia meridionale*, dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli* XI *e* XII, Milan, 1965, p. 382-434; *Rapporti tra il monachesimo italo-greco ed il monachesimo bizantino nell'alto medioevo*, dans *La Chiesa greca in Italia dall'* VIII *al* XVI *secolo*, Padoue, à paraître. — I. Hausherr, *Études de spiritualité orientale*, OCA 183, Rome, 1969, en particulier, p. 217-245 *L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine.*

Recueil de textes canoniques dans Pl. De Meester, *De monachico statu iuxta disciplinam byzantinam. Codificazione canonica orientale*, série 2, fasc. 9, Cité du Vatican, 1942.

1. Évolution et histoire du monachisme italo-grec. — Il s'agit ici de retracer les origines et l'évolution de la vie religieuse et spirituelle, mais aussi culturelle et sociale, des moines et des monastères de l'Italie méridionale depuis le haut moyen âge jusqu'au bas moyen âge, et à la Renaissance pour la Sicile et la Calabre. On n'oubliera pas d'autre part qu'à côté du monachisme grec existe aussi une Église grecque en Sicile, en Calabre et aussi dans la terre d'Otrante à partir du milieu du 9e siècle; elle a sa hiérarchie et son clergé d'obédience byzantine, au moins depuis la seconde moitié du 8e siècle ou les débuts du 9e, et cela jusqu'à la conquête normande (1059-1072).

Pour l'histoire des sièges épiscopaux : G. Girgensohn, *Dall'episcopato greco all'episcopato latino nell'Italia meridionale*, dans *La Chiesa greca in Italia..*, à paraître; — *Regesta Pontificum Romanorum. Italia pontificia*, t. 10 *Calabria, Sicilia, Sardinia, Corsica*, Berlin, à paraître.

1° LES ORIGINES du monachisme italo-grec nous sont trop peu connues et posent encore un grave problème. Le *Registrum epistolarum* de Grégoire le Grand atteste sans doute l'existence de monastères en Sicile et en Calabre, très probablement de caractère prébénédictin (S. Pierre ad Baias et S. Lucie près de Syracuse, S. Georges de Kemonia et S. Théodore à Palerme, S. Archange à Tropea, celui de l'abbé Jean à Reggio, S. André près de Vulcano, le *Castelliensis* et le *Vivarium* de Cassiodore près de Squillace; cf MGH *Registrum..*, éd. P. Ewald et L. M. Hartmann, Berlin, 1891-1899, t. 1, p. 102, 359, 484; t. 2, p. 33, 45, etc), mais nous savons peu de choses de leur histoire après le 7e siècle. Le monastère de S. Lucie fut grécisé au plus tard au temps du pape Théodore (642-649), celui de S. Pierre en 678 (M. Scaduto, *Il monachismo basiliano nella Sicilia medioevale*, Rome, 1947, p. XIV); en 680, l'abbé Théophane de S. Pierre assiste au concile de Constantinople et il est nommé patriarche d'Antioche à la place de Macaire (*Vita Agathonis*, dans *Liber Pontificalis*, t. 1, p. 354; Mansi, t. 11, p. 583c, 603b); puis, c'est le silence sur ce monastère et sur les autres. On discute encore sur l'emplacement des monastères cassiodoriens.

2° ÉVOLUTION. — Il semble que le monachisme ancien n'ait jamais entièrement disparu en Sicile et en Calabre du 7e au 9e siècle, mais se soit graduellement « grécisé » sous l'effet de la « byzantinisation » (A. Pertusi, *Aspetti organizzativi..*, p. 390-394). Il est probable que la reconquête par Justinien (540) et l'institution des « thèmes » (*provinces* régies par un gouverneur militaire, le stratège) modifièrent la situation démographique de ces régions par l'immigration de populations gréco-orientales qui, surtout en Sicile, vinrent renforcer les noyaux grecs déjà implantés.

En Sicile, les lettres de Léon Ier, Gélase et Grégoire le Grand nous apprennent l'existence d'usages liturgiques non-romains (S. Borsari, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Naples, 1963, p. 18-21).

La byzantinisation s'accentua très vite : entre 646 et 648, Maxime le confesseur adresse une lettre en grec aux higoumènes, moines et fidèles de Sicile pour les prévenir contre le monothélisme (PG 91, 112-132), et, au cours de son voyage à Rome, il rencontre dans les îles italiennes un bon nombre de moines et de prêtres versés dans les lettres grecques. En 688, l'évêque de Syracuse est un grec, Georges, compositeur d'hymnes (cf lettre du pape Vitalien, PL 87, 1003). Il est possible que l'élément grec ait été renforcé par des immigrés venus de Syrie et d'Égypte, tombées entre 634 et 642 sous la domination arabe, et par d'autres immigrés venus à la suite de la chute de l'exarcat de Carthage (698) ou de la suppression des privilèges accordés aux chrétiens par le calife Omar II (717).

En Calabre, il y eut aussi des immigrations gréco-orientales dès le milieu du 7e siècle. Plusieurs des « papes grecs » de 642 à 752 venaient de Sicile ou de Calabre; ils étaient bilingues et certainement originaires de Syrie ou d'Asie mineure. Les formulaires juridiques de droit privé en usage dans l'Italie méridionale semblent apparentés à ceux de l'Égypte et certaines particularités de la liturgie calabraise rappellent des usages similaires dans l'Église alexandrine et syro-palestinienne. L'immigration grecque vers la Calabre prit de notables proportions au moment où les arabes conquirent la Sicile, et nous en avons de nombreux témoignages dans les *Vitae* des saints moines siciliens (Élie le jeune, Élie le spéléote, Sabas de Collesano, Christophe et Macaire, Vital de Castronovo).

Ces moines s'enfuirent d'abord dans le Péloponnèse, puis en Calabre, pour remonter ensuite la péninsule jusqu'à Lagonegro, Amalfi et les environs de Rome, suivis des moines calabrais comme saint Nil de Rossano (G. Da Costa-Louillet, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux* VIIIe, IXe *et* Xe *siècles*, dans *Byzantion*, t. 29-30, 1959-1960, p. 89-173, surtout p. 95-146).

Il n'est pas certain que ces moines siciliens n'aient trouvé en Calabre que des monastères dévastés, comme l'affirme L.-R. Ménager, *La « byzantinisation » religieuse de l'Italie méridionale (*XIe-XIIe *siècles) et la politique monastique des Normands d'Italie*, RHE, t. 53, 1958, p. 747-774; t. 54, 1959, p. 5-40 (ici, t. 53, p. 771). Au contraire, il semble que des fondations monastiques relativement nombreuses existaient alors en Calabre (G. Da Costa-Louillet, *art. cit.*; S. Borsari, *Monasteri bizantini nell'Italia longobarda, secc.* X *e* XI, dans *Archivio storico per le provincie napoletane*, t. 32, 1950-1951, p. 3-4; A. Pertusi, *Monaci e monasteri della Calabria bizantina*, dans *Calabria nobilissima*, à paraître.

La Terre d'Otrante connut une situation différente. La reconquête de cette région fut lente et ne s'acheva pas avant 876. Le premier évêque grec connu est Marc, qui assista au concile de Photius en 879. Il n'est pas facile de déterminer la provenance des moines grecs implantés dans la région d'Otrante, Tarente et Brindes. Certains indices (type de décoration des « cryptes érémitiques », liturgie avec le propre de Constantinople, ressemblance paléographique des manuscrits) laissent supposer que ces moines étaient venus peut-être de Grèce ou d'Asie mineure, à une date récente et pas avant la reconquête byzantine du milieu du 9e siècle. En peu de temps, l'élément grec devint prépondérant, si bien qu'en 968 l'empereur Nicéphore Phocas fit interdire par le patriarche Polyeucte la liturgie latine dans ces régions (Liutprand, *De legatione constantinopolitana* 62, PL 136, 934b; MGH *Scriptores*, t. 3, éd. G. H. Pertz, Hanovre, 1838, p. 361).

En Sicile, bien peu de monastères grecs paraissent avoir survécu à la conquête arabe (827-878); M. Scaduto en énumère plusieurs (*Il monachismo*.., p. XXI, XXVI, XXIX-XXX, 102-103, 122-123, 157-158), mais il est probable que resta seul le monastère de S. Philippe d'Agire, un des centres les plus importants de l'ascétisme gréco-sicilien et souvent mentionné dans les *Vitae* des 9e-10e siècles. En Calabre, outre les monastères de Monte Mula, de S. Élie de Misanello, de S. Lucie Mindinon, existèrent aussi probablement, à la fin du 9e et durant la première moitié du 10e siècle, les monastères de S. Eustratius près d'Armo et de S. Georges de Pietra Cavca; ces divers monastères changèrent de nom dans la suite (D. Minuto, *Ricordi basiliani tra Reggio e Locri*, dans *Studi per il 150° anno del Liceo-Ginnasio T. Campanella*, Reggio de Calabre, 1964, p. 23 svv et 169 svv).

3° Types des monastères anciens. — Il est très difficile de définir le genre des communautés monastiques italo-grecques; on ne s'éloigne pas beaucoup de la vérité en supposant qu'elles avaient pris un caractère érémitique ou hésychastique, c'est-à-dire qu'elles étaient formées d'un nombre restreint de personnes; leur habitat était souvent de caractère spéléotique, creusé dans le roc, autour d'une église de même type ou bâtie de pierres qui constituait le « katholikon » (cf les « cryptes érémitiques » des Pouilles et de Lucanie; voir A. Prandi, *Aspetti archeologici dell'eremitismo in Puglia*, dans *L'eremitismo in Occidente*.., p. 435-465). D'autre part, l'évolution des monastères calabrais et siciliens suivit probablement celle des monastères d'Asie mineure (J. Leroy, *La réforme studite*, OCA 153, Rome, 1958, p. 181-186) : de la forme cénobitique primitive, on passa à des formes plus ou moins érémitiques, surtout après la dispersion des communautés au temps de l'iconoclasme, puis au temps des incursions sarrasines. « Voici quelle est la situation que nous trouvons aux origines du monachisme italo-grec : une perpétuelle oscillation entre un type d'anachorétisme ou d'érémitisme hésychastique et un type de laures ou de communautés cénobitiques; tout cela dans la plus totale liberté » (A. Pertusi, *Aspetti organizzativi*.., p. 392). Comme aux temps anciens, l'idéal suprême de ces moines est l'*hésychia*, c'est-à-dire la contemplation dans la paix et le silence; ils ne recherchent plus l'*hypomonè* (endurance), qui selon Jean Climaque caractérise l'attitude du cénobite, mais bien l'*apotagè* (renoncement au monde) et l'*hypotagè* (soumission à un père spirituel) (I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Rome, 1955). Les moines italo-grecs, d'après la littérature hagiographique (*Aspetti organizzativi*.., p. 394-402), sont de saints ermites, plutôt indépendants, qui supportent mal la vie de communauté; et cela non pas tant par crainte des incursions sarrasines que par désir de solitude, à la recherche de la contemplation au prix d'une très dure ascèse et en compagnie de frères très peu nombreux et de même tempérament spirituel.

C'est très lentement que le moine italo-grec, et surtout le calabrais, se résigne à une vie cénobitique réglementée dans tous les détails. Les variétés typologiques du monachisme italo-grec en Calabre sont clai-

rement dessinées dans la *Vie* des saints Christophe, Sabas et Macaire, dans la région du Mercurion. Là, « quelques moines suivent une vie totalement érémitique... D'autres habitent des cabanes propres à la pratique de l'*hésychia*, d'autres encore observent une règle mixte (μιγάδι στοιχοῦντες κανόνι) et pratiquent l'*hypotagè*, c'est-à-dire l'obéissance » (*Historia et laudes SS. Sabae et Macarii iuniorum e Sicilia*, éd. I. Cozza-Luzi, Rome, 1893, p. 14). Cette indication révèle l'existence, en une région restreinte, des trois *états* (καταστάσεις) monastiques déjà décrits par Jean Climaque († vers 600, *Scala Paradisi* I, PG 88, 641d) et sanctionnés par la législation justinienne (*Novellae* 5, 3, et 123, 36; textes dans Pl. De Meester, *De monachico statu..*, p. 73 et 71) : 1) érémitique ou anachorétique, 2) hésychastique, 3) « lauriotique », c'est-à-dire cénobitique, avec possibilité pour quiconque de vivre à l'écart en régime érémitique.

Ce troisième type fut vraisemblablement adopté par saint Nil de Rossano (910-1004) à S. Adrien, à Valleluce, à Serperi, à Grottaferrata; peu après avoir fondé S. Adrien, il n'hésite pas à se retirer sur les montagnes pour y vivre en ermite et, dans la suite, il fait alterner les périodes de résidence dans les monastères qu'il fonde et les périodes de retraite et de solitude pour atteindre une perfection plus haute. Il avoue même son aversion pour la vie cénobiale au noble Georges de Rossano qui veut se faire son disciple (AS, 26 septembre, t. 7, Anvers, 1760, p. 282d; cf A. Pertusi, *Aspetti..*, p. 398, n. 63).

Une situation très différente se fait jour à partir du milieu du 11e siècle. Les *Vies* des saints Jean Theriste (11e siècle), Cyprien de Calamizzi (vers 1110-1190) et Barthélemy de Simeri † 1130, et le testament de Georges, higoumène de S. Philippe du Val Demenna en Sicile († vers 1117), montrent que les monastères tendent à se conformer à des normes canoniques et à des règles : celles « du grand Basile » (à S. Jean le Vieux de Stilo), « des saints pères, c'est-à-dire du grand Basile, de Théodore Studite et de tous les pères » (à S. Philippe de Val Demenna), ou une autre « adaptée et ordonnée aux règles divinement inspirées des saints canons » (à S. Marie Odigitria du Patir de Rossano). A peu près tous les couvents sont dès lors bâtis en maçonnerie, avec un « katholikon » (église), une tour, un « skeuophylakion » (garde-meuble ou trésor), une bibliothèque et divers bâtiments, et ils se donnent des *règles* que l'on appelle au sens propre « Typika », pour discipliner la vie spirituelle et matérielle des moines.

Dans ce mouvement de rénovation en un sens nettement cénobitique, il est difficile de dire ce qui relève de l'action personnelle de saint Barthélemy de Simeri, de l'action politique ou légaliste des princes normands, ou d'une évolution naturelle du monachisme italo-grec. Il est probable que la réforme studite a eu son influence sur ce monachisme bien avant l'arrivée des normands, étant donné la présence des œuvres ascétiques de Théodore Studite dans les bibliothèques de l'Italie méridionale dès le 10e siècle (R. Devreesse, *Les manuscrits grecs de l'Italie méridionale*, coll. Studi e Testi 183, Cité du Vatican, 1955, p. 18, 31, 32, etc), mais il est difficile d'en donner la preuve. D'autre part, l'antériorité de cette tendance par rapport à l'activité de Barthélemy de Simeri est établie par la *Vie* de saint Jean Theriste et par le testament spirituel de l'higoumène Georges.

Il est certain que Barthélemy joua un rôle important dans la réorganisation du monachisme italo-grec, mais à travers lui, et en opposition avec l'archevêque grec de Rossano, Nicolas Maleinos, on discerne l'action de la régente Adélaïde, mère de Roger II, des membres de la cour, comme l'amiral Christodule, bailleur de fonds pour la fondation du Patir (L.-R. Ménager, *Amiratus, l'émirat et les origines de l'amirauté, XIe-XIIe siècles*, Paris, 1961, p. 28 svv).

Le *Typikon* donné au Patir de Rossano par Barthélemy (il lui est du moins attribué) décide que l'élection d'un nouvel higoumène doit être ratifiée par le roi (cf copie du cod. Jenens. Bibl. Univ. gr. G.B. q. 6a, dans cod. Crypt. gr. 401; écriture du P. S. Gassisi, f. 121); de fait, dans une lettre de 1130, à la mort de Barthélemy, Roger II confirme au nouvel abbé Luc la propriété du monastère et note qu'il a été investi par sa « majesté » (F. Trinchera, *Syllabus graecarum membranarum*, Naples, 1865, p. 138-141); l'archevêque de Rossano, Cosmas, à qui le droit canonique byzantin aurait réservé la ratification, ne fait qu'apposer sa signature au document. Cette investiture royale, étrangère à la tradition byzantine mais non à celle de l'Occident, fait supposer que la politique des normands eut aussi son rôle dans la réforme monastique.

4° Évêchés et monastères après la conquête normande *de la Calabre et de la Sicile.* — En Sicile, où les sièges épiscopaux et les institutions monastiques avaient presque totalement disparu sous la domination arabe, l'action politique des normands fut plus importante. Roger Ier (1071-1101) rétablit et latinisa les évêchés de Syracuse, Agrigente, Catane, Palerme; il institua les nouveaux sièges latins de Mazara del Vallo et de Traina (transféré plus tard à Messine); Roger II (1101-1154) rétablit et latinisa les sièges de Cefalù, Lipari, Malte, et institua celui de Patti.

Les monastères grecs de la Sicile sont presque tous de fondation normande (à Palerme : S. Maria « de Cripta » par Robert Guiscard, S. Nicolas « de Gurguro » par Frédéric II; à Messine, S. Michel Archange « de Brolo », S. Philippe di Fragalà de Val Demenna, S. Maria Mananici, S. Philippe le Grand, S. Marie « de Maniacio » par Roger Ier, etc). Par contre, les monastères latins nouvellement fondés sont très peu nombreux (à Palerme : S. Maria Nuova par Geoffroy de Marturano en 1194; à Messine, S. Maria, par Roger Ier; l'un et l'autre pour des bénédictines).

En Calabre, le rapport entre fondations grecques et fondations latines est inversé; à côté de huit fondations grecques, dues presque toutes aux rois ou dignitaires normands, on trouve au moins une douzaine de fondations latines : la plupart sont d'origine normande, mais pas toutes (on notera par exemple la fondation de saint Bruno vers 1091 entre Arena et Stilo et celles, d'abord cisterciennes, de Joachim de Flore à partir de 1191). Assurément, on se trouve ici en présence d'un processus de latinisation beaucoup plus accentué. Il en est autrement pour les sièges épiscopaux.

Sont latinisés successivement les sièges de Reggio (au moins dès 1082), Cosenza (1059), Otrante (1088), Cassano Jonio (1089), Nicotera e Tropea (1094), Squillace (1096), Nicastro (peu avant 1100), Tursi (après 1100 : il y eut probablement un dédoublement des sièges, latin à Tursi et grec à Anglona), Umbriatico (1164), Cerenzia et Ginekokastron (1198), Belcastro (1205), Isola (vers 1250). Par contre, Crotone et San Severina restent grecs jusqu'à la fin du 13e siècle, Oppido Mamertina jusqu'en 1400, Rossano jusqu'en 1460, Gerace jusqu'en 1482, Gallipoli jusqu'en 1513 et Bova jusqu'en 1573 (D. Girgensohn, *Dall'episcopato greco all'episcopato latino*).

Un regard sur la carte montre que la latinisation, beaucoup plus lente, des évêchés de Calabre ne se fit pas d'après une expansion géographique progressive ni selon un plan préalable. Sans doute, les normands

placèrent des évêques latins à la place des grecs là où ils le purent, surtout quand ils virent que ce changement ne provoquerait pas de heurts ou de divisions, mais ils tolérèrent la présence d'évêques grecs là où la majorité des fidèles était hostile au changement. Ils agirent peut-être avec plus d'énergie dans le cas des sièges métropolitains de Reggio et d'Otrante, mais ne touchèrent pas à l'autre siège métropolitain de Santa Severina, dont les suffragants d'Umbriatico et Cerenzia furent cependant latinisés dans les trente dernières années du 12e siècle. Somme toute, les rois normands ne firent qu'appliquer, avec beaucoup de souplesse, la promesse faite par Robert Guiscard au pape Nicolas II en 1059 : ramener « in potestatem papae » tous les diocèses auparavant soumis à sa juridiction et injustement assujettis à la juridiction byzantine sous Léon III l'Isaurien en 732-733.

L.-R. Ménager (*La « byzantinisation... »*, p. 20-22) croit par contre à une volonté délibérée des princes normands de modifier les rapports ethniques en Calabre et en Sicile en poussant l'élément majoritaire grec de la Calabre à se transférer en Sicile, dont il était parti, pour y équilibrer l'élément arabe. Mais, outre qu'aucune source historique ne fait état d'un transfert de populations, il est certain que des moines comme Luc de Melilucca, Barthélemy de Simeri, Luc de Bova, Jean Theriste et Cyprien de Calamizzi sont et restent calabrais. Le traitement de faveur (tout relatif) réservé aux monastères grecs de Sicile semble avoir une explication plus simple : il était tout naturel que parallèlement à une latinisation progressive mais non violente des évêchés, les normands aient favorisé la restauration du monachisme sicilien, presque entièrement détruit sous la domination sarrasine, beaucoup plus que celle du monachisme calabrais qui avait réussi à se maintenir tant bien que mal malgré les incursions des arabes.

Quoiqu'il en soit, l'intérêt de Roger II pour les monastères siciliens se cristallisa en une institution de nature substantiellement politique, celle de l'*archimandritat* : en faisant du couvent de S. Sauveur de Messine la « mandra », c'est-à-dire la « maison-mère » de tous les couvents siciliens soumis à sa juridiction (23 couvents mineurs, dont 5 calabrais; 17 couvents majeurs, dont 4 calabrais), en se réservant la ratification de l'élection de l'archimandrite et un droit de regard sur son administration et celle de ses successeurs, Roger II plaçait pratiquement tous les monastères siciliens et une partie des calabrais sous son contrôle politique. Celui-ci s'étendait aussi aux monastères calabrais non soumis à l'archimandrite, puisque l'higoumène du Patir de Rossano, autour duquel semblent s'être regroupés les monastères grecs de la Sila, devait, comme on l'a vu, obtenir du roi normand la confirmation de son élection.

2. **Les « Typika » liturgico-monastiques.** — C'est encore à l'époque normande qu'il faut situer la formulation et la rédaction des *Typika* (τυπικόν, τυπικὴ διάταξις, διαθήκη, διατύπωσις, ὑποτύπωσις, etc), c'est-à-dire des constitutions ou normes établies dans un couvent par son fondateur (moine ou laïc) ou réformateur.

En dehors des *Règles* de saint Pacôme (DS, t. 2, col. 405) et de celles, plus importantes, de saint Basile (t. 1, col. 1279-1281; t. 2, 405-407; cf E. Amand de Mendieta, *Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pachômien*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 152, 1957, p. 31-80), on ne possède pas de règles byzantines authentiques antérieures au 10e siècle (le *Typikon* de saint Sabas et l'*Hypotyposis* de saint Théodore Studite, PG 99, 1704-1720, sont en réalité des compilations postérieures à ces auteurs). Les premiers documents authentiques sont le *Typikon*, la *Diatyposis* et l'*Hypotyposis* attribués à saint Athanase l'Athonite, vers 970 (DS, t. 1, col. 1052-1054).

Les *Typika* calabro-siciliens appartiennent au genre appelé « typika ktetorika » (« statuts de fondation »). Quand ils sont complets, ils comportent trois sortes de règles : *liturgiques* (office divin, jeûnes, fêtes, etc), *canoniques* (normes générales de la vie monastique, devoirs et vertus, peines, etc), *patrimoniales* (biens meubles et immeubles et leur inaliénabilité, droits des héritiers, administration, obligations vis-à-vis du fondateur vivant et défunt, etc).

En modifiant quelque peu les classifications antérieures et sans entrer dans le détail de la tradition manuscrite, il semble qu'on puisse classer les *Typika* italo-grecs en quatre groupes principaux :

1) *Typika paléo-calabrais*, dépendant du *Typikon* original donné par Barthélemy de Simeri au Patir de Rossano (vers 1101-1105);

2) *Typika calabro-siciliens*, dérivés du *Typikon* donné par Luc à S. Sauveur de Messine en 1133;

3) *Typika otrantins*, dérivés du *Typikon* donné à S. Nicolas de Casole par Joseph, son premier higoumène, entre 1098 et 1124;

4) *Typika grottaferratiens*, dérivés du *Typikon* réformé par l'higoumène Blaise II de Grottaferrata en 1300.

Un examen comparatif montre que ces règles sont une compilation de documents plus anciens, le *Typikon* de Sabas, l'*Hypotyposis* attribuée à Théodore Studite, les *Typika* athonites et le *Typikon de la Grande Église* (éd. J. Mateos, OCA 165-166, 1962-1963), c'est-à-dire S. Sophie de Constantinople; ils s'en écartent cependant pour suivre des traditions propres, parfois locales, parfois plus anciennes (A. Pertusi, *Rapporti..*, déjà cité). Il semble en outre que les *Typika* paléo-calabrais et calabro-siciliens dépendent davantage des règles studites et les *Typika* otrantins des règles athonites, mais c'est là un problème qui demanderait une étude plus approfondie.

Édition des Typika athonites : Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894; réimpression, Amsterdam, 1965, p. 102 svv.

Édition et études de Typika divers. — A. Dmitrijevskij, *Opisanie liturgiceskoi rukopisei*, t. 1, *Typika*, Kiev, 1895. — Pl. De Meester, *Les typiques de fondation*, dans *Atti del* v *Congresso intern. di studi bizantini*, t. 2, Rome, 1940, p. 489-508. — F. Herman, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine, Typika ktetorika, caristicari e monasteri liberi*, OCP 6, 1940, p. 293-375. — T. Minisci, *I Typika liturgici dell'Italia bizantina*, dans *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, t. 7, 1953, p. 97-104. — H. G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 252 svv. — R. Janin, *Le monachisme byzantin au moyen âge. Commende et Typika, x^e-xive siècles*, dans *Revue des études byzantines*, t. 22, 1964, p. 5-44. — M. Arranz, *Le Typikon du monastère du Saint-Sauveur à Messine*, OCA 185, 1969. — K. Manaphis, Μοναστηριακὰ Τυπικὰ-Διαθῆκαι, Athènes, 1970.

3. **La vie du moine italo-grec.** — 1° Il est difficile de décrire la vie dans les monastères italo-grecs : les *Vitae* montrent que les mêmes règles n'étaient pas suivies partout, et les *Typika* sont avares de renseignements sur ce sujet. Le *Typikon* attribué à Barthélemy de Simeri contient d'abord des normes liturgiques identiques à celles des autres *Typika*, ensuite des prescriptions sur les jeûnes du carême et les activités permises aux moines : pêche, production de fromage,

coupe et enlèvement du bois, tannerie, cueillette des fruits et récoltes, navigation et voyages. D'autres règles concernent les devoirs d'hospitalité et les distributions, à l'occasion de certaines fêtes, d'*eulogiai* (pain bénit), de *colyva* (galettes de froment); d'autres enfin, la discipline des moines et les châtiments *(epitimiai)*.

Les *Typika* italo-grecs, à la différence des byzantins (cf R. Janin, *Le monachisme..*, p. 21-22), ne disent rien sur l'entrée au monastère, la durée du postulat et du noviciat, etc; mais, en rassemblant les renseignements de provenance diverse (*Vies*, testaments spirituels, etc), on peut conclure que l'entrée au monastère avait lieu entre 16 et 25 ans, que le noviciat durait de 40 jours (Nil de Rossano) à trois ans (Élie le jeune), sous la direction d'un ou deux pères spirituels (Léon-Luc, Philarète, etc), que la profession et la tonsure ne se faisaient pas avant 16-17 ans.

Chaque moine avait son office propre, de l'higoumène aux cuisinier, infirmier, jardinier; on compte parmi les plus importants : l'*oikonomos*, l'ecclésiarque (parfois démultiplié en grand ecclésiarque, protoecclésiarque, etc), le *domestikos* (maître de chœur), le *skeuophylax* (gardien du trésor), le *chartophylax* (chancelier), le *trapezarios* (réfectorier), le *xenodochos* (hôtelier), etc. L'autorité suprême était exercée par l'higoumène, dans la mesure où, avant l'époque normande, chaque monastère était *autodespotos* et *autexousios*, indépendant et autonome.

2° L'ÉLECTION DE L'HIGOUMÈNE, dans les monastères byzantins, se faisait selon trois modes : désignation par le prédécesseur avant sa mort, ou à défaut, élection par la *major pars* limitée à quinze moines; élection par la communauté entière à la majorité des voix; nomination par un membre de la famille du fondateur (R. Janin, *Le monachisme..*, p. 25-28). Chez les italo-grecs, le mode de désignation n'apparaît pas clairement dans la période la plus ancienne : les *Vies* d'Élie le jeune, d'Élie le spéléote et de Fantin montrent que le fondateur était également higoumène ou confiait cette charge à un membre de la communauté; Nil de Rossano désigne les higoumènes des monastères qu'il fonde.

Dès la période normande, l'higoumène est élu par chaque communauté; en cas de dispersion des voix, il est recommandé de les concentrer sur deux ou trois noms (*Typikon* de Barthélemy). Pour le monastère du Patir de Rossano et l'archimandrite de S. Sauveur de Messine, la ratification du nouvel élu est réservée au roi normand; les higoumènes des monastères dépendants de l'archimandrite sont choisis par celui-ci sur une liste de deux noms présentés par la communauté (cf M. Arranz, *Le Typikon..*, p. 289).

3° Les *Typika* comportent au début des prescriptions sur les JEÛNES qui ressemblent beaucoup à celles des *Typika* byzantins; voir par exemple dans Ch. Diehl, *Le monastère de S. Nicolas de Casole, près d'Otrante* (dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 6, 1886, p. 184-185), un ensemble de ces règles : interdiction de viande, fromage, œufs tous les jours de l'année, jeûnes les lundi, mercredi et vendredi sauf s'il y a une fête importante; en carême, interdiction du poisson et nourriture réduite au pain et aux fèves cuites à l'eau; jeûne absolu du soir du jeudi saint au milieu de la nuit du samedi. D'autres prescriptions règlent la confession, la communion et la participation à la synaxe.

4° Sans parler explicitement de L'INSTRUCTION ET DES ÉTUDES, les *Typika* les supposent. Ainsi, dans la préface du *Typikon* du S. Sauveur, l'higoumène Luc dit y avoir rassemblé des hommes versés dans la science sacrée (Écriture, ascétique) et profane et avoir recueilli dans la bibliothèque des ouvrages de tout genre, en rapport avec les sciences sacrées. Les recherches ont montré qu'on ne pouvait mettre en doute l'existence de bibliothèques et de *scriptoria* dans les monastères de l'Italie méridionale (bibliographie dans A. Pertusi, *Aspetti organizzativi..*, p. 407, n. 101, p. 418 svv). En outre, les règles parlent souvent de « lectures » ou méditations, soit dans le cours de l'office, soit à la place du travail manuel, soit durant les repas (cf M. Arranz, *Le Typikon..*, p. 381-382, 410). Parmi les œuvres les plus utilisées, on trouve les *écrits ascétiques* de saint Basile, les *Catéchèses* de Théodore Studite, la *Scala Paradisi* de Jean Climaque, les *Vies* et éloges des saints, l'*Hexaemeron* de Jean Chrysostome, etc. Le moine italo-grec, tout comme le byzantin, refuse la science tout court, fût-elle théologique et philosophique, mais cherche la science *vraie*, spirituelle et charismatique (cf DS, t. 6, col. 847-848).

On n'entre pas au monastère pour étudier, mais pour se sanctifier. Les études n'ont de valeur que si on s'y adonne sur le conseil d'un supérieur et pour se rendre meilleur; autrement, mieux vaut rester ignorant. Les moines italo-grecs cultivés sont plutôt rares et ne font jamais étalage de leur savoir; ils se limitent aux genres homilétique, hagiographique, hymnographique; l'exégèse et la théologie ne les attirent pas, la polémique est plutôt le fait des clercs que des moines; l'intérêt pour les lettres antiques est rare, et les bibliothèques ne contenaient que des grammaires, des lexiques, des ouvrages de rhétorique, du moins aux origines. Cet intérêt s'élargit au 13e siècle, spécialement à S. Nicolas de Casole qui deviendra un centre culturel important, philosophique et poétique; un siècle plus tard, la Calabre elle aussi verra des hommes très experts en matière théologique, comme Barlaam de Seminara devenu évêque de Gerace, et en humanisme son disciple Léonce Pilate, qui cependant ne fut pas moine (A. Pertusi, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, Venise-Rome, 1964; J. Irigoin, *L'Italie méridionale et la tradition des textes antiques*, dans *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, t. 18, 1969, p. 37-55).

5° LA JOURNÉE DU MOINE ITALO-GREC est nettement décrite dans les *Vies*. Alternant avec la prière, le travail fait plus que remplir la journée; il est un service et un sacrifice agréable à Dieu; il est parfois si lourd que les règles prévoient des allègements durant les périodes de jeûne.

A côté de la copie des manuscrits, il faut noter le défrichage des terres incultes qui entraîne l'implantation de populations rurales. Sur cet aspect important du rôle civilisateur des moines, voir A. Guillou, *Il monachesimo greco in Italia meridionale e in Sicilia nel medioevo*, dans *L'eremitismo in Occidente*, p. 361-374; B. Cappelli, *Riflessi economici e sociali nella attività di S. Nilo*, dans *Il monachesimo basiliano ai confini calabro-lucani*, p. 145-158.

Travail, prière, ascèse et pauvreté : tels sont les aspects essentiels du monachisme italo-grec qui le rapprochaient du genre de vie pauvre et très dure des populations locales.

Saint Nil ne dormait qu'une heure par nuit, et passait le reste de son temps à réciter l'office, à faire des prostrations *(métanies)*, à copier des écrits ascétiques : « Tout son vêtement consistait en un sac de poils de chèvres..; il n'avait ni lit, ni chaise, ni armoire, ni caisse, ni bourse, ni besace, pas davantage un encrier, lui qui écrivait beaucoup »; son encrier était fait d'un morceau de bois creux, enduit de cire (G. Giovannelli,

S. Nilo di Rossano, Grottaferrata, 1966, p. 33-34). Barthélemy de Simeri allait aussi nu-pieds, vêtu d'une tunique déchirée et sale qui lui couvrait le corps, serrée à la taille par une ceinture de cuir; tout amaigri et pâli par les jeûnes, il tenait en main un bâton en forme de croix (AS, 19 septembre, t. 8, Anvers, 1762, p. 812f). Saint Sabas, depuis sa profession, ne portait qu'une tunique été comme hiver, si bien qu'il étouffait de chaleur ou gelait de froid; pieds nus et tête nue, il passait en toute saison une bonne partie de la nuit à réciter le psautier, les bras en croix, à genoux; il ne donnait un peu de repos à son corps qu'après avoir récité les vêpres avec ses frères (*Historia et laudes SS. Sabae et Macarii*, p. 15-16).

L'office était la partie centrale de la prière; il comportait une structure fériale ou festive et commençait soit par les vêpres, soit par les matines. L'heure du lever variait suivant les saisons : 11 h. du soir ou minuit le vendredi saint et aux fêtes principales, 2 ou 3 heures pour les féries. Il comportait : les *vêpres* et le *lucernaire*; la liturgie ou messe, précédée des « typika », des « béatitudes » et de trois antiennes; les *matines* et les *complies* (cf M. Arranz, *Le Typikon..*, p. XXXIV-L; T. Minisci, *Riflessi studitani..*, dans *Il monachesimo orientale*, OCA 153, p. 229-233).

4. Aspects divers de la spiritualité italo-grecque. — 1° Il n'y a pas ici à faire une distinction nette entre MOINES ET CLERGÉ d'une part, LAICS d'autre part. On sait que la conception grecque de la vocation de l'homme entraîne pour tous le devoir de mener une vie sainte (DS, t. 6, col. 809-812); action et contemplation ne sont que les aspects d'une fin unique : connaître la volonté de Dieu et vivre en union avec lui. Sur ce point la spiritualité italo-grecque ne diffère en rien de la spiritualité byzantine. La *Vita* de saint Nil offre déjà des indications sur la vie spirituelle des habitants de Rossano vers 930-940 (AS, 26 septembre, t. 7, p. 282 svv); les lettres pastorales de saint Luc de Bova (vers 1082-1093) donnent des renseignements plus complets sur les tendances des populations calabraises. Dans son testament spirituel (P. Joannou, *La personalità storica di Luca di Bova attraverso i suoi scritti inediti*, dans *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, t. 29, 1960, p. 175-237, ici p. 222-236), l'évêque rappelle sa longue lutte contre la tiédeur et l'absentéisme des prêtres « même durant la célébration des mystères », et contre certaines coutumes du peuple : lamentations exagérées sur les morts, cris, musiques et danses aux noces et aux banquets, couronnes de lauriers aux portes des maisons et des églises, beuveries excessives et railleries « qui parfois entraînaient des meurtres ». Contre ces usages d'origine grecque ou musulmane, Luc réagit par ses exhortations à la pénitence et à la confession, à la participation à la table sainte, au souvenir de la bonté et de l'amour du Christ :

Sachez que, selon l'enseignement des Pères et des apôtres, nous avons l'espoir d'obtenir le salut par la pénitence; aussi nous recommandent-ils de nous confesser durant la première semaine de carême; cependant nous pouvons permettre aux paysans et aux bergers, en raison de leurs travaux, de se confesser seulement la seconde semaine, ou les semaines suivantes... Écoutons la voix bienheureuse de Celui qui s'offre en sacrifice : « Prenez et mangez mon corps livré pour vous, buvez mon sang versé pour vous »..; écoutons donc les paroles du prêtre ou plutôt de notre Maître : « Que chacun s'examine lui-même, et seulement après cet examen qu'il mange le pain et boive au calice » (1 *Cor.* 11, 28)... Disons ensemble : Gloire à ta miséricorde, gloire à ton incomparable générosité, gloire à toi qui nous a créés du néant, qui nous a relevés de nos chutes, nous a guéris de nos maladies, recherchés, ramenés de notre erreur, libérés de notre captivité (p. 182, 208, 190).

2° *La soumission* du clergé, des moines et du peuple *à l'autorité religieuse de* BYZANCE, déjà évidente dès la fin du 9e siècle, est une conséquence de l'affinité des italo-grecs avec la spiritualité byzantine. Un opuscule anonyme du temps de Michel Cérulaire, repris ensuite par Constantin Stilbès, métropolite de Cyzique, le *Contra Francos*, dit nettement que les « calabrais » (lire : les calabro-siciliens) « sont des chrétiens orthodoxes dès les origines » et « ont été instruits selon les coutumes de notre Église apostolique » (J. Darrouzès, *Le mémoire de Constantin Stilbès contre les Latins*, dans *Revue des études byzantines*, t. 21, 1963, p. 91). Avec quelques différences de détail, on peut dire que les *Vies* des saints des 8e-9e siècles montrent que la primauté du siège romain est reconnue, mais que l'on tient à mettre en relief ses liens avec les autres sièges patriarcaux (cf M. Patlagean, *Les moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales*, VIIIe-IXe *siècles*, dans *Studi medievali*, t. 5, 1964, p. 579-602). L'autorité impériale de Byzance est acceptée, ainsi que la théorie politique justinienne de l'harmonie préétablie entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel.

L'attitude du clergé et des moines italo-grecs après la crise de Photius ne laisse aucun doute à ce sujet; il suffit de penser au rôle tenu par Grégoire Asbesta, archevêque de Syracuse, au moment de l'élection du patriarche Ignace (juin 847), et à sa participation au concile photien de 879, en même temps que Léon, archevêque de « la Calabre », et Marc, archevêque d'Otrante. Au temps de la conquête normande, un évêque comme celui de Cassano Jonio n'hésitera pas à prendre la tête de la révolte des populations (1059), et les habitants de Rossano se révolteront également lorsque Roger Borsa tentera d'imposer un archevêque latin « contra voluntatem graecorum », en 1093. D'autres indices (cf A. Pertusi, *Rapporti..*, déjà cité) confirment le jugement de C. Giannelli sur l'attitude des italo-grecs, au moins à partir du 11e siècle : « C'est l'état d'esprit de qui se sent étranger à l'Église romaine, hostile à sa discipline canonique, et ne la considère plus comme orthodoxe, encore que le mot ne soit pas prononcé » (*Reliquie dell'attività letteraria di... Nicola arcivescovo di Reggio Calabria*, dans *Atti dell'* VIII *Congresso intern. di studi bizantini*, dans *Studi bizantini e neoellenici*, t. 7, 1953, p. 104).

3° LA LITURGIE est assurément le point central de la spiritualité italo-grecque, qui utilise les rites byzantins de saint Basile et de saint Jean Chrysostome. Les aspects fondamentaux de la liturgie byzantine (communautaire, impersonnelle, intemporelle, profondément mystique, même dans la langue, qui est celle du peuple) agissaient fortement sur la mentalité des italo-grecs et leur infusaient une spiritualité bien différente de celle des latins. La célébration eucharistique de l'Italie méridionale présente cependant certaines particularités par rapport à celle de Constantinople; alors que celle-ci, dès le 10e siècle, donne la prévalence au cérémonial de Jean Chrysostome, la liturgie italo-grecque conserve des formules apparentées à la liturgie alexandrine de saint Basile ou à la liturgie égyptienne de saint Marc; l'influence égyptienne y est donc nettement décelable; en particulier, l'épiclèse transmise dans l'*Eucologe Barberini* (cod. Vat. grec 336, 8e siècle), du fait qu'elle prend un caractère consécratoire, implique une théologie de l'eucharistie différente de la conception byzantine.

Pour plus de détails, se reporter aux études d'A. Jacob : *La traduction de la Liturgie de saint Basile par Nicolas d'Otrante*, dans *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, t. 38, 1967, p. 49-107; *La traduction de la Liturgie de saint Jean Chrysostome par Léon Toscan*, OCP 32, 1966, p. 111-162; *Variantes italo-grecques et géorgiennes d'une prière de la Liturgie de saint Jacques*, dans *Le Muséon*, t. 78, 1965, p. 291-298; *La Liturgia della Chiesa greca in Italia*, dans *Atti del* I *Convegno storico intereccl. di Bari*, à paraître; *L'evoluzione dei libri liturgici bizantini in Calabria e in Sicilia dall'* VIII *al* XVI *secolo, con particolare riguardo ai riti eucaristici*, dans *Calabria nobilissima*, à paraître.

Conclusion. Le monachisme, l'organisation ecclésiastique, la liturgie, la culture, la langue, en un mot la spiritualité de l'Église italo-grecque, après une période de grand éclat, connut finalement la décadence et le déclin. La lecture du *Liber visitationis* d'Athanase Kalkeopoulos (1457-1458; éd. M.-H. Laurent et A. Guillou, coll. Studi e Testi 206, Cité du Vatican, 1960, avec bibliographie) donne un tableau désolant de la situation des monastères italo-grecs vers le milieu du 15e siècle. Sur 78 couvents d'hommes visités, 28 sont encore en bon état, 16 convenables ou en réparation, les 16 autres en ruine; 12 d'entre eux n'ont pas d'archimandrite ou sont aux mains de prêtres séculiers ou bénéficiaires; dix ont des abbés latins qui ne valent guère mieux que les grecs. Les moines sont environ quatre-vingts, soit un en moyenne par couvent, avec parfois une douzaine de moines comme à S. Maria du Patir. Rarement le visiteur note : « omnia bona Dei gratia agunt », « satis virtutibus plenos et omni gratia fulgentes, ita quod vix reperiuntur meliores illis » (p. 74, 113). Les couvents les plus peuplés et les mieux dirigés sont aussi en général les plus riches en terres et mobilier. La situation des couvents de femmes n'est pas meilleure : pour 11 monastères, on compte au total trois abbesses, pas plus d'une vingtaine de nonnes, une moyenne de deux par couvent. L'ignorance de ces moines et moniales, à part quelques cas isolés, est évidente; beaucoup, comme le reconnaît Bessarion lui-même (p. XLIII), n'étaient plus à même de lire un texte grec ou de comprendre ce qu'ils lisaient. L'histoire de la culture et de la spiritualité italo-grecques touchait ainsi à son terme.

Mais il reste de précieuses traces de ce phénomène culturel : les nombreux manuscrits copiés ou possédés par les monastères, les œuvres d'art, du célèbre *codex purpureus* des Évangiles de Rossano à l'*Eucologe Barberini*, des restes des sanctuaires aux fresques, aux madones, aux reliquaires, aux icônes des saints; peu de choses en vérité, mais qui suffisent à donner une grande idée du haut degré de culture, de piété et de spiritualité du monde italo-grec.

1) Sur l'*histoire religieuse* de l'Italie méridionale *aux premiers siècles*, voir *Enciclopedia Cattolica*, *Calabria*, t. 3, 1950, col. 312-313; *Otranto*, t. 9, 1952, col. 446-448; *Sicilia*, t. 11, 1954, p. 520-522 (bibliographies).

2) *Histoire du monachisme italo-grec* (études parues après 1940 et non mentionnées dans le texte). — A. et O. Parlangeli, *Il monastero di S. Nicola di Casole, centro di cultura bizantina in Terra d'Otranto*, dans *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, t. 5, 1951, p. 30-45. — C. Giannelli, *L'ultimo ellenismo nell'Italia meridionale*, dans *Atti del* III *congresso internaz. di studi sull'alto medioevo*, Spolète, 1959, p. 275-298. — W. Holtzmann, *Papsttum, Normannen und griechische Kirche*, dans *Miscellanea bibliothecae Hertzianae*, Munich, 1961, p. 69-79. — A. Guillou, *Grecs de l'Italie du sud et de Sicile au moyen âge : les moines*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 75, 1963, p. 79-110; *La Lucanie byzantine*, dans *Byzantion*, t. 35, 1965, p. 119-149; *Il monachesimo greco in Italia meridionale e in Sicilia nel medioevo* dans *L'eremitismo in Occidente nei secoli* XI *e* XII, Milan, 1965, p. 355-381.

B. Cappelli, *Il monachesimo basiliano ai confini calabro-lucani*, Naples, 1963. — E. Pontieri, *Tra i Normanni dell'Italia meridionale*, 2e éd., Naples, 1964. — B. Spanò, *La grecità bizantina e i suoi riflessi geografici nell'Italia meridionale e insulare*, Pise, 1965. — B. Lavagnini, *Aspetti e problemi del monachesimo greco nella Sicilia normanna*, dans *Byzantino-Sicula*, Palerme, 1966, p. 51-65. — V. von Falkenhausen, *Untersuchungen über die byzantinische Herrschaft in Süditalien vom 9. bis ins 11. Jahrhundert*, Wiesbaden, 1967. — Pour le monachisme latin : T. L. White, *Latin monasticism in Norman Sicily*, Cambridge, Mass., 1938.

3) *Sources hagiographiques* (ordre chronologique des saints). — Élie le jeune (vers 823-903) : G. Rossi-Taibbi, *Vita di S. Elia il Giovane..*, dans *Vite di santi siciliani*, t. 2, Palerme, 1962. — Élie le spéléote (vers 864-960) : AS, 11 septembre, t. 3, Anvers, 1750, p. 884-887, et G. Rossi-Taibbi, *op. cit.*, p. 194-204. — Fantin le jeune (vers 927-1000) : E. Follieri, *La Vita inedita di S. Fantino il Giovane..*, dans *Atti del 4o Congresso storico Calabrese*, Naples, 1969, p. 19-35. — Nicodème de Calabre, (vers 950-1020) : G. Rossi-Taibbi, *op. cit.*, p. 191-194; V. Saletta, *Vita inedita di S. Nicodemo di Calabria dal cod. Messan.* XXX, Rome, 1964; *Vita di S. Nicodemo di Kellarana*, éd. M. Arco Magri, Rome, 1969. — Vital de Castronovo † 990, AS, 9 mars, t. 2, Anvers, 1668, p. 26-35.

Christophe, Sabas et Macaire (10e s.) : *Historia et laudes..*, cité col. 2197. — Léon-Luc de Corleone (10e s.?) : AS, 1er mars, t. 1, Anvers, 1668, p. 98-102. — Luc d'Armento ou de Demenna † 993 : AS, octobre, t. 6, p. 337-341. — Nil de Rossano (910-1004) : AS, 26 septembre, t. 7, Anvers, 1760, p. 282-342; PG 120, 15-165. — Barthélemy de Grottaferrata († vers 1050) : PG 127, 476-497, et G. Giovannelli, *S. Bartolomeo Juniore*, Grottaferrata, 1962. — Filarète le jeune (1020-1070) : AS, 6 avril, t. 1, Anvers, 1675, p. 606-618, et G. Rossi-Taibbi, *op. cit.*, p. 189-191. — Marina de Scanio (1062?) : G. Rossi-Taibbi, *Martirio di santa Lucia, Vita di S. Marina*, dans *Vite di santi siciliani*, t. 6, Palerme, 1959, p. 81-106. — S. Luc, évêque de Bova (vers 1082-1093) : P. Joannou, *La personalità storica..*, cité col. 2203. — Jean Theriste (11e s.) : S. Borsari, *Vita di S. Giovanni Terista*, dans *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, t. 22, 1953, p. 136-151; A. Peters, *Johannes Messor, seine Lebensbeschreibung und ihre Entstehung*, Bonn, 1955, p. 29-49. — Luc de Melicuccà, évêque d'Isola (fin 11e) : G. Schirò, *Vita di S. Luca vescovo di Isola Capo Rizzuto..*, dans *Vite di santi siciliani*, t. 1, Palerme, 1954, p. 84-124. — Cyprien de Calamizzi (vers 1110-1190) : G. Schirò, *Vita inedita di S. Cipriano..*, dans *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata*, t. 4, 1950, p. 88-96.

Grégoire de S. Philippe du Val Demenna († 1117?) : G. Spata, *Le pergamene greche esistenti nel grande archivio di Palermo*, Palerme, 1862, p. 197-204; S. Cusa, *I diplomi greci e arabi di Sicilia*, t. 1, Palerme, 1868, p. 396-400 (testament spirituel). — Barthélemy de Simeri † 1130 : AS, 19 septembre, t. 8, Anvers, 1762, p. 810-826 (cf A. Mancini, *Per la critica al « bios » di Bartolomeo di Rossano*, dans *Rendiconti dell'Accademia di archeologia... di Napoli*, t. 21, 1907, p. 491-504); éloge anonyme : PG 127, 500-512 (cf *Analecta bollandiana*, t. 61, 1943, p. 208-210); autre éloge par Philagathos de Cerami, extraits dans AS, 19 septembre, t. 8, p. 797-798, texte complet dans Filagato da Cerami, *Omelie per i Vangeli domenicali e le festi di tutto l'anno*, éd. G. Rossi-Taibbi, Palerme, 1969, p. 232-238.

Agostino PERTUSI.

III. MOYEN AGE ET HUMANISME

A. Le 13e siècle. — B. Aux 14e et 15e siècles : évolution et aspects de la spiritualité. — C. Aux 14e et 15e siècles : courants intellectuels et spiritualité.

A. LE 13e SIÈCLE

PERSPECTIVE D'ENSEMBLE. — La spiritualité du 13e siècle italien a été très souvent identifiée à celle

des ordres mendiants et des mouvements laïcs qui leur sont liés; on l'étudie ordinairement sous l'angle des grands courants spirituels, envisagés chacun durant le siècle entier. Le tableau qui suit voudrait être plus mouvant et différencié; il offre une perspective frontale et chronologique, scandant le siècle en périodes à partir de moments qui marquent un clivage des mentalités; cette méthode permet de mieux saisir les rapports et les entrecroisements des divers courants, ainsi que leur lien avec les situations historiques.

L'extraordinaire richesse de ce siècle est évidente : mûrissent et se diffusent les ferments demeurés *in nuce* au siècle précédent. Le retour aux sources ne s'exprime plus en termes de réforme monastique, mais dans la valeur typique de la vie franciscaine. On propose une dévotion à l'humanité du Christ (DS, t. 7, col. 1061-1062) et à la Vierge Marie. A côté des écrits didactiques, parfois en langue vulgaire, apparaissent les *laudi*, expression d'une piété indépendante des formes cléricales. Les statuts des confréries attestent un réel souci d'équilibre et de vie chrétienne solide; on assiste à une floraison d'initiatives laïques, mais les expressions de la vie chrétienne restent communautaires : l'individualisme n'apparaîtra qu'au siècle suivant. Les nouveaux mouvements canalisent les exigences qui, dans les siècles précédents, avaient abouti à des formes hérétiques; bien que les courants hétérodoxes présentent parfois un dynamisme notable, ils apparaissent plus comme des résidus de mouvements anciens que comme des produits nouveaux.

Pour cette époque, il devient impensable de faire abstraction du contexte économique, politique et social; contexte particulièrement compliqué dans la péninsule qui ne peut être considérée comme un ensemble unique. Les efforts de Frédéric II pour restaurer son autorité en Italie méridionale dominent la première moitié du siècle; le royaume de Sicile joue un rôle important avec Manfred (1254-1266), les princes angevins et les aragonais, jusqu'à la rupture de l'unité instaurée par les normands. Dans d'autres régions, les rapports entre la papauté et l'empire ont des conséquences directes : par exemple en Ombrie, où Innocent III rétablit la souveraineté pontificale sur le duché de Spolète. Les rapports entre l'Église et l'État, en Sicile comme dans les communes lombardes, sont souvent malaisés; l'essor de la scolastique conduit à un développement des grandes thèses théocratiques; les résistances du pouvoir civil sont d'autant plus promptes que ce pouvoir est fort et stable. Il faut encore tenir compte de l'évolution interne des communes, de la lutte contre les résidus de la féodalité, de la diffusion et du renforcement des tendances associatives.

Bref, on se trouve en face de mutations profondes, de luttes et de rivalités diverses. En des moments de particulière tension apparaissent des mouvements comme celui de l'Alleluia ou des flagellants. Les choix de François et de Dominique, qui se situent en milieu citadin, ne sont pas seulement une réaction devant les carences ecclésiales, ils s'insèrent encore dans un contexte économique et social, instable et en fermentation. Les causes de la naissance des mouvements religieux en telle ou telle région n'ont pas encore été étudiées de façon précise. L'Italie du centre et du nord (Ombrie, Toscane, Marches, Vénétie, Lombardie) voit la floraison d'expériences nouvelles, tandis que l'Italie du sud reste plus sensible aux appels traditionnels (rénovation de la vie bénédictine); dans cette région demeure encore importante l'influence du monachisme oriental (voir chapitre précédent). L'échec de la diffusion des ordres mendiants en Italie méridionale mériterait une étude plus sérieuse, sur la base des documents et dans le cadre des problèmes généraux; il serait trop facile de parler d'un midi encore prisonnier des structures féodales auxquelles s'accorderait bien l'organisation monastique.

On se reportera aux articles FRÈRES MINEURS et FRÈRES PRÊCHEURS (DS, t. 5, col. 1268-1422, 1422-1524) et aux autres articles qui seront mentionnés successivement. On donnera des indications bibliographiques complémentaires, en signalant surtout les travaux spécialisés sur la spiritualité en Italie. Les bibliographies données ci-dessus pour le haut moyen âge valent souvent pour le 13e siècle.

Mistici del Duecento e del Trecento, éd. A. Levasti, Milan, 1935. — H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, 2e éd., Darmstadt, 1961. — G. Petrocchi, *La letteratura religiosa*, dans *Storia della letteratura italiana*, dirigée par E. Cecchi et N. Sapegno, t. 1 *Le origini e il Duecento*, Milan, 1965, p. 625-685. — M. Petrocchi, *Correnti e linee della spiritualità umbra ed italiana del Duecento*, dans *Filosofia e cultura in Umbria..*, Atti... di studi umbri, Gubbio-Pérouse, 1967, p. 133-173. — *Il dolore e la morte nella spiritualità dei secoli* XII *e* XIII, Atti... sulla spiritualità medievale, Todi, 1967. — M. Adriani, *Storia religiosa d'Italia*, Rome, 1966; *Italia mistica*, Rome, 1968.

Dans *Hérésies et sociétés*, mentionné col. 2193 : C. Violante, *Hérésies urbaines et hérésies rurales en Italie du 11e au 13e siècle*, p. 171-197; R. Manselli, *Les hérétiques dans la société italienne du 11e au 13e siècle*, p. 199-202. — F. Cardini, *La storia e l'idea di crociata negli studi odierni (1945-1967)*, dans *Anuario de estudios medievales*, t. 5, 1968, p. 641-662 (inventaire bibliographique, évolution de l'idée de croisade).

Diffusion des mendiants en Italie du sud : cf V. Fumagalli, *In margine all' Alleluia del 1233*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano..*, t. 80, 1968, p. 257-272; — dans la région de Salerne, A. Imperato, *Il Francescanesimo nel territorio di Principato nel secolo* XIII, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 63, 1970, p. 240-258.

Bibliographies : P. Toubert, *Histoire de l'Italie médiévale* (Xe-XIIIe *siècles*). *Publications des années 1955-1964*, dans *Revue historique*, t. 234, 1965, p. 411-446; t. 235, 1966, p. 135-192; M. Pacaut, *Histoire de l'Église au moyen âge* (Ve-XIIIe *siècles*), *ibidem*, t. 236, 1966, p. 135-178.

1. De 1200 à 1233. — Dans le premier tiers du siècle, entre la mort de Joachim de Flore (1202) et l'apparition du mouvement de l'Alleluia (1233), les mendiants, phénomène absolument nouveau, constituent la portion la plus vivante de l'Église d'Italie et prennent une importance croissante; le réveil du laïcat développe ses propres virtualités, parfois en liaison avec des initiatives cléricales; l'action d'Innocent III est assez ouverte pour maintenir ou ramener dans l'orthodoxie des mouvements nouveaux, et la concentration autour de Rome des structures ecclésiastiques s'en trouve renforcée.

1° EXPLOSION FRANCISCAINE. — 1) *Milieu et sources.* — Bien des points restent à éclaircir sur le milieu où sont nées la vocation de saint François et celle de ses premiers disciples. Les divers colloques du Centre d'études d'Ombrie n'ont étudié jusqu'ici que des aspects particuliers ou éloignés dans le temps. A. Fortini (*Nova vita di S. Francesco*, Milan, 1926; 2e éd., Assise, 1959) a reconstitué le climat religieux, politique et social dans lequel a grandi le saint, mais sans expliquer la naissance du franciscanisme dans cette région. Dans l'attente de recherches plus poussées, il faut déjà renoncer au tableau traditionnel d'une Ombrie francis-

caine avant la lettre : le territoire, même après le rétablissement de la souveraineté pontificale, voit des luttes incessantes entre les cités, réfractaires aux tentatives hégémoniques de Pérouse; il demeure ouvert à des influences diverses, Rome ou la Toscane; au 12e siècle, les sectes hérétiques y avaient pénétré, surtout à Orvieto, devenu un centre des patarins.

Le problème des sources de la doctrine franciscaine a été mieux étudié. Les communications de R. Manselli et G. Miccoli au colloque de Todi, en 1967, ont souligné la complexité des interprétations de la pauvreté évangélique, le cheminement hésitant qui a conduit l'Église à renoncer à l'observation stricte de ce précepte. L'exigence d'un retour à l'imitation littérale du Christ, du Christ pauvre, se fait plus forte aux 11e et 12e siècles; c'est dans ce climat que s'inscrit la figure de saint François. A. Mens, par contre (*L'Ombrie italienne et l'Ombrie brabançonne..*, dans *Études franciscaines*, t. 17, 1967, suppl.), a montré la dette de François à l'égard de saint Bernard et du mouvement cistercien, insistant également sur l'influence byzantine dans la spiritualité italienne.

Ricerche sull'Umbria tardo-antica e preromanica, Atti... di studi umbri, Gubbio-Pérouse, 1965. — *Filosofia e cultura in Umbria..*, cité col. 2208. — *Povertà e ricchezza nella spiritualità dei secoli* XI *e* XII, Atti... sulla spiritualità medievale, Todi, 1969 : R. Manselli, *Evangelismo e povertà*, p. 9-41; G. Miccoli, *Dal pellegrinaggio alla conquistà: povertà e ricchezza nelle prime crociate*, p. 43-80; P. Zerbi, *Discorso conclusivo*, p. 289-302.

Dans le même sens que A. Mens : Willibrord de Paris, *Rapports de S. François d'Assise avec le mouvement spirituel du* XIIe *siècle*, dans *Études franciscaines*, t. 12, 1962, p. 129-142. — Voir encore : Emidio d'Ascoli, *La vita spirituale anteriore a S. Francesco d'Assisi*, CF (= *Collectanea franciscana*), t. 2, 1932, p. 5-34, 153-178. — K. Esser, *Die religiösen Bewegungen des Hochmittelalters und Franziskus von Assisi*, dans *Festgabe Joseph Lortz*, t. 2, Baden-Baden, 1958, p. 287-315. — H. Roggen, *Die Lebensform des hl. Franziskus von Assisi in ihrem Verhältnis zur feudalen und bürgerlichen Gesellschaft Italiens*, dans *Franziskanische Studien*, t. 46, 1964, p. 1-57, 287-321.

2) *Commencements de saint François.* — François et ses premiers compagnons ne suivent pas la voie des groupes hérétiques. Dès la formation du premier noyau de disciples, François se rend à Rome pour demander l'approbation du pape. Plutôt que de s'arrêter au mode de l'approbation pontificale et à l'expansion très rapide qui en résulte, nous préférons voir ici un exemple de l'action d'Innocent III (DS, *supra*, col. 1771-1772); celle-ci a deux effets immédiats : elle inaugure le processus qui fait naître un nouvel ordre religieux de clercs (les membres qui ne sont pas clercs reçoivent la tonsure et François est ordonné diacre); elle pose les jalons d'un renouvellement de ce régime d'exemption qui s'était avéré dangereux dans le monachisme traditionnel et va compliquer les rapports avec le clergé séculier.

D'autre part, la papauté fournit la preuve de son prestige et confirme une unité antérieurement brisée ou menacée; elle trouve, dans la collaboration étroite de ces nouveaux groupements, un appui contre ses adversaires. Et le rattachement à Rome donne plus de prestige et s'avère moins difficile que la dépendance d'une Église locale. On ne peut oublier cependant que le mouvement franciscain, même s'il dépend beaucoup des circonstances, doit son expansion rapide et son influence à son puissant dynamisme intérieur. Au témoignage de l'exemple s'ajoutent la vigueur de la prédication, l'accent mis sur des vertus bien définies comme la dévotion à l'humanité du Christ, surtout au Christ crucifié, et l'amour de la création où s'exprime l'anticatharisme radical des franciscains.

Les sources narratives du franciscanisme primitif ont fait l'objet récemment de nombreuses éditions ou études critiques; signalons un renouveau d'intérêt pour les *Fioretti* et leur réévaluation comme source historique : Mariano da Alatri, *Genuinità del messaggio francescano dei Fioretti..*, CF, t. 38, 1968, p. 5-77. La bibliographie sur François et les mineurs est immense; se référer à DS, t. 5, col. 1268-1271; R. Manselli, *Rassegna di storia francescana*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 1, 1965, p. 117-137. Sur les rapports avec Rome, K. V. Selge, *Franz von Assisi und die römische Kurie*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 67, 1970, p. 129-161.

3) *Franciscains de la première génération.* — Les premiers compagnons de François viennent presque tous d'Assise (A. Fortini, *Nova vita..*, t. 2, p. 273-306). Le plus important pour l'histoire de la spiritualité reste Gilles d'Assise dont l'âme contemplative se révèle dans les *Dits* recueillis par ses compagnons (DS, t. 6, col. 379-382); frère Élie en représente en quelque façon l'antithèse, comme symbole des déviations de l'ordre. Antoine de Padoue † 1231 (t. 1, col. 714-717) appartient aussi à cette première période; son savoir lui vient cependant des études antérieures à son entrée; il n'est pas encore le fruit d'un élargissement et d'une mutation des conceptions de l'ordre, il n'est qu'un instrument au service de la prédication. Entre 1211 et 1215, dans le sillage de sainte Claire (DS, t. 5, col. 1401-1409), se forme le premier noyau du second ordre.

R. Manselli, *L'ultima decisione di S. Francesco. Bernardo di Quintavalle e la benedizione di S. Francesco morente*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano..*, t. 78, 1967, p. 137-153. — Œuvres récentes sur Antoine de Padoue : S. Clasen, *Antonius Diener des Evangeliums und der Kirche*, München-Gladbach, 1959. — F. da Gama Caeiro, *Santo Antonio de Lisboa*, 2 vol., Lisbonne, 1967-1969. — J. Toussaert, *Antonius von Padua. Versuch einer kritischen Biographie*, Cologne, 1967.

2° Expansion des frères prêcheurs. — Ceux-ci s'établissent d'abord dans deux villes importantes. La première fondation est celle de Bologne (1218) où se tient en 1220 le premier chapitre général. Ce choix exprime les objectifs et l'esprit du nouvel ordre : recherche d'une action d'envergure étroitement liée aux centres intellectuels, dont Bologne, avec Paris, est alors le plus considérable, et apostolat au service des laïcs. Un des traits distinctifs du siècle est en effet que l'on ne restreint plus la vie spirituelle aux cloîtres; elle est aussi l'affaire des laïcs. Suivant les prescriptions du 4e concile du Latran (1215), les dominicains s'adonnent à la prédication, à la confession et à la direction spirituelle. Ainsi apparaissent les premières *Summae confessorum*; la *Summa magistri Pauli* (de Hongrie) reflète les préoccupations des dominicains bolonais autour des années 1220.

Rome est le second centre de l'expansion dominicaine; en 1220 sont fondés le couvent (féminin) de Saint-Sixte et celui de Sainte-Sabine, lequel deviendra maison généralice. La demande et l'obtention de l'approbation pontificale, en 1215, sont trop tardives pour que l'ordre, comme auparavant celui de saint Fran-

çois, puisse échapper à la législation du concile; le rattachement à Rome est un point fondamental, ainsi que la bénédiction donnée aux membres de l'ordre soumis à la *Règle* de saint Augustin.

A. H. Thomas, *De oudste constituties van de Dominicanen (1215-1237)..*, Louvain, 1965. — J. W. Frank, *Die Spannung zwischen Ordensleben und wissenschaftlicher Arbeit im frühen Dominikanerorden*, dans *Archiv für Kirchengeschichte*, t. 49, 1967, p. 164-207.

3° Humiliés et guillelmites (DS, t. 7, col. 1129-1136; t. 6, col. 1267-1276).

4° Tiers ordre franciscain ou communauté de libres pénitents? — L'influence très remarquable des mendiants, surtout des franciscains, comme guides spirituels du laïcat a été interprétée dans le sens d'une organisation institutionnelle. Les historiens franciscains ont généralement adopté, en se basant sur les témoignages de Thomas de Celano † 1260 et de Julien de Spire († vers 1250), l'idée que François avait fondé trois ordres distincts, le troisième comportant des membres des deux sexes. L'édition en 1921 du *Memoriale*, adopté en 1221 par les confréries de Romagne et bientôt diffusé dans les autres confréries, parut renforcer cette opinion en fournissant un premier exemple de la règle du tiers ordre. Mais les études de G. G. Meersseman ont renouvelé la question en prouvant l'existence antérieure de pénitents volontaires auxquels se rattache la vocation de François et de ses compagnons et qui reçurent de lui une impulsion nouvelle, particulièrement en Ombrie, Toscane, Marche d'Ancône, Lombardie. C'est seulement au milieu du siècle que ce mouvement est institutionnellement lié aux frères mineurs. Sa spiritualité résulte d'une superposition d'obligations pénitentielles codifiées par Gratien, de règles monastiques ou hospitalières, d'obligations communautaires inspirées des statuts des anciennes confréries. D'autre part, le principe que la transgression des règles lie le sujet « non ad culpam, sed ad poenam » est d'inspiration dominicaine.

L. Zanoni, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia..*, Milan, 1911; réimpression anastatique, Rome, 1970.

B. Bughetti, *Prima regula tertii ordinis* (éd. du *Memoriale propositi fratrum et sororum de penitentia in domibus propriis existentium*), dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 14, 1921, p. 109-121; A. Fantozzi, B. Bughetti, *Il Terz'ordine francescano in Perugia dal secolo* XIII *al secolo* XIX, *ibidem*, t. 33, 1940, p. 55-113, 319-365. — G. G. Meersseman, *Dossier de l'ordre de la pénitence au* XIIIe *siècle*, Fribourg, 1961 (p. 82-86 : les interpolations dans le *Memoriale*). Le même auteur aborde le sujet dans *Études sur les anciennes confréries dominicaines*, AFP *(Archivum fratrum praedicatorum)*, t. 20, 1950, p. 5-113; t. 21, 1951, p. 51-196; t. 22, 1952, p. 5-176; t. 23, 1953, p. 275-308; dans *Disciplinati e penitenti nel Duecento*, dans *Il movimento dei Disciplinati..*, Pérouse, 1962, p. 43-72; précisions et discussion, U. Nicolini, *I frati della penitenza a Perugia alla fine del secolo* XIII, *ibidem*, p. 371-381 (un cas particulier dans B. Quilici, *La Chiesa di Firenze nei primi decenni del secolo* XIII, Florence, 1965); dans *Premier auctarium au dossier de l'Ordre de la Pénitence au* XIIIe *siècle : le manuel des pénitents de Brescia*, RHE, t. 62, 1967, p. 5-48. — Ces recherches sont encore ignorées dans des ouvrages de caractère scientifique comme J. Moorman, *A History of the Franciscan Order from its Origins to the year 1517*, Londres, 1968 (p. 40-46).

5° Innocent III et le quatrième concile du Latran, DS, *supra*, col. 1772.

2. **De « l'Alleluia » (1233) aux flagellants (1260).** — 1° *L'Alleluia.* — L'année 1233 marque une pause dans la lutte entre Frédéric II et les communes; la ligue, qui avait arrêté l'empereur aux portes de Vérone, touche à son terme en juin. On comprend dès lors l'ardent désir de paix dans le peuple. G. G. Meersseman voit dans l'*Alleluia* la conclusion de la campagne menée par les prêcheurs de Lombardie contre les hérétiques (*Études..*, 1953, p. 294) et souligne que la vocation des sept fondateurs des servites se situe à cette époque (*ibidem*, 1952, p. 7). G. Petrocchi y voit un moment significatif pour l'origine des *laudi* (*La letteratura religiosa..*, p. 656; cf J. Koudelka, *La fondazione del convento domenicano di Como*, AFP, t. 36, 1966, p. 395-427).

Les liens entre ces événements sont intéressants, mais approximatifs car nous savons peu de choses sur le mouvement de l'*Alleluia* (V. Fumagalli, *In margine all'Alleluia del 1233..*, cité col. 2208). Dans cette *devotio* (au sens de *manifestation religieuse*), dont parle entre autres Salimbene de Parme dans sa *Cronica* (MGH, *Scriptores*, t. 32, éd. O. Holder-Hegger, Hanovre, 1905, p. 70 svv; éd. F. Bernini, t. 1, 1942, p. 98 svv, et G. Scalia, Bari, 1966, t. 1, p. 99 svv) et qui apparaît en mai 1233, il faut distinguer, avec Fumagalli, deux phases. La première est inaugurée à Parme par un laïc sans culture, frère Benedetto; elle comporte des processions avec des chants de joie aux résonances païennes, des défilés avec des rameaux et des cierges; on chante des acclamations de louange et une forme amplifiée de l'*Ave Maria* avec la formule « quae peperisti pacem hominibus ». Il s'agit d'un mouvement spontané de religiosité populaire, guidé par cet étrange personnage qui convoque la foule à son de trompe.

La seconde phase commence quand les mendiants prennent la tête du mouvement, dans un but de pacification politique et de pénitence. Dans les communes du nord, il n'y a plus de trace de Benedetto qui s'en va dans le Latium et les Pouilles. Le thème de la joie tend à s'effacer pour faire place à la raideur qui anime l'apostolat de personnages comme le dominicain Jean de Vicence que l'on trouve à Bologne, Plaisance, Padoue, Vicence, Vérone, Paquara (1233). Les processions prennent une allure pénitentielle (celle du 14 mai à Bologne) et l'on entreprend la construction d'églises, souvent celles des mendiants. V. Fumagalli suppose que c'est le moment où les fraternités de pénitents subissent l'influence croissante des religieux.

2° L'ordre franciscain d'Élie a Bonaventure. — Ces années voient le durcissement du conflit entre « communauté » et « spirituels » (DS, t. 5, col. 1306); les survivants de la première génération tentent d'imposer leur interprétation du message du Poverello : Léon et Élie en sont les représentants typiques. Mais un nombre toujours plus grand de mineurs se tournent vers les études (enseignement parisien de Bonaventure). Ce choix constitue sans doute un déplacement de l'axe de la vocation primitive; il rend plus aigu le conflit avec les spirituels et suscite les craintes du prédécesseur de Bonaventure, Jean de Parme (1247-1257). Cette époque voit pourtant la diffusion de la première littérature franciscaine, dont l'influence est considérable sur la spiritualité italienne, et qui comporte principalement les biographies de François et de ses premiers disciples. L'écrivain le plus remarquable est Thomas de Celano, dont les deux *Vitae* ont été diver-

sement jugées et qui est aussi probablement l'auteur de la *Legenda sanctae Clarae virginis*.

C'est aussi l'époque (1245-1246) où un mineur italien, Jean de Pian del Carpine † 1252, accomplit une mission diplomatique auprès des tartares et diffuse, par son *Historia mongolorum* (éd. dans *Sinica franciscana*, t. 1, Quaracchi, 1929, p. 27-130), de nombreux renseignements historiques, géographiques et ethnographiques. Mineur encore, Salimbene († après 1288), dont la *Cronica* est une source précieuse pour l'histoire spirituelle de l'Italie à cette époque.

R. B. Brooke, *Early franciscan Government. Elias to Bonaventure*, Londres, 1959. — S. Spirito, *Il Francescanesimo di fra Tommaso da Celano*, Assise, 1963. — F. De Beer, *La conversion de saint François selon Thomas de Celano*, Paris, 1963. — G. Miccoli, *La « conversione » di San Francesco secondo Tommaso da Celano*, dans *Studi medievali*, t. 6, 1964, p. 461-491 (recension de De Beer et reprise du problème des deux *Vitae*).

Sur Salimbene de Parme (ou d'Adam), cf R. Manselli, *Adam..*, dans *Dizionario biografico degli italiani*, t. 1, Rome, 1960, p. 228-231, et Stanislao da Campagnola, *Orientamenti critici interpretativi intorno alla Cronica di Salimbene de Adam*, dans *Laurentianum*, t. 6, 1965, p. 461-491. — Mariano da Alatri, *L'eresia nella Cronica di fra Salimbene*, CF, t. 37, 1967, p. 366-373. — J. Paul, *L'éloge des personnes et l'idéal humain au* XIIIe *siècle d'après la Chronique de Fra Salimbene*, dans *Le moyen âge*, t. 73, 1967, p. 403-430.

Ample bibliographie sur Bonaventure dans F. Petrangeli Papini, *S. Bonaventura da Bagnoregio*, Bagnoregio, 1962. — A. de Villalmonte, *Orientación cristocentrica en la teologia de S. Buenaventura*, dans *Estudios franciscanos*, t. 59, 1958, p. 321-372. — B. Strack, *Das Leiden Christi im Denken des hl. Bonaventura*, dans *Franziskanische Studien*, t. 41, 1959, p. 129-162; *Christusleid in Christenleben..*, Werl, 1960. — H. Roggen, *S. Bonaventure comme le « second fondateur »..*, dans *Franziskanische Studien*, t. 49, 1967, p. 259-271. — *Actes du Colloque Saint-Bonaventure*, dans *Études franciscaines*, t. 18, 1968, suppl. — A. Elsässer, *Christus, der Lehrer des Sittlichen..*, Munich, 1968.

3° Les dominicains : inquisition et conflits avec les séculiers. — Pour les prêcheurs, ces années sont celles de la lutte décisive contre l'hérésie (cf *infra* 4°). A côté de Pierre de Vérone, premier martyr de l'ordre, les figures marquantes sont celles d'Anselme d'Alexandrie, Moneta de Crémone (maître célèbre de l'université de Bologne, † vers 1260), Rainier Sacconi † 1262. L'action inquisitoriale suscite des oppositions; les citadins la subissent comme un corps étranger : l'assassinat de Pierre de Vérone (1252) en est le signe. Le succès de la prédication des mendiants, la faveur populaire qui les entoure et la puissance qui en résulte, les privilèges pontificaux suscitent de nombreux conflits avec l'administration ecclésiastique. A Pise, entre 1238 et 1247, on leur interdit de recevoir des legs, à Rome de prêcher. La *Cronica* de Salimbene apporte la preuve de nombreux débats sur ce sujet dans les conciles provinciaux. C'est l'époque où les maîtres parisiens attaquent vigoureusement les mendiants; la victoire que ceux-ci remportent en 1255 prélude à la pacification générale du concile de Lyon en 1274 où l'insertion des nouveaux ordres dans l'Église trouve son accomplissement.

Mariano da Alatri, *L'inquisizione francescana nell'Italia centrale nel sec.* XIII, CF, t. 22, 1952, p. 225-250; t. 23, 1953, p. 51-165; *Archivio, offici e titolari dell'Inquisizione toscana verso la fine del Duecento*, CF, t. 40, 1970, p. 169-190. — A. Dondaine, *Saint Pierre Martyr*, AFP, t. 23, 1953, p. 66-162. — R. Manselli, *L'eresia del male*, Naples, 1963, p. 244-270.

Conflit mendiants-séculiers. — R. Manselli, *I vescovi italiani, gli ordini religiosi e i movimenti popolari religiosi nel secolo* XIII, dans *Vescovi e diocesi in Italia nel medioevo*, Padoue, 1964, p. 315-335 (sources et bibliographie, y compris sur le conflit parisien). — Y.-M. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du* XIIIe *siècle..*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 28, 1961, p. 35-151.

4° Confréries. Lutte contre l'hérésie. — Sur la base des études de G. G. Meersseman, il convient de distinguer trois groupes dans la géographie compliquée des confréries de laïcs :

1) Les confréries *traditionnelles*, anciennes ou nouvellement fondées : pieuses associations d'assistance matérielle et spirituelle, reliées à un saint patron, un sanctuaire, une œuvre spécifique, elles peuvent prendre un caractère politique en cas de conflit urgent, mais se distinguent des confréries profanes, dont le but est le bien-être des associés. L'action des mendiants se borne ici à organiser, soutenir, dans le cadre des préoccupations ecclésiastiques pour l'émancipation et l'autonomie du laïcat. Les plus anciens statuts de ce type, que nous connaissions, sont ceux de la congrégation bolonaise de Saint Dominique, 1244 (*Études..*, 1950, p. 6-18 et 65-66). Au même modèle se réfèrent les confréries fondées en l'honneur de saint Pierre Martyr (1951, p. 52, 91-102) et celles de la Vierge qui ont précédé l'apostolat de Pierre de Vérone (1952, p. 11-16).

2) Les confréries *pour la lutte contre l'hérésie*, fondées par Pierre de Vérone dès 1232 : la *Société de la foi* et la *Société de la Vierge*; elles sont nées de la lutte contre patarins et cathares en Lombardie, et de l'institution communale : « La parole publique y constituait une arme plus efficace contre l'hérésie » (*Études..*, 1953, p. 293). Des associations analogues sont fondées à Florence, où Pierre de Vérone se trouve en 1244-1245, à Bologne et à Bergame (*Études..*, 1951, p. 62-70).

3) Les *Milices de Jésus-Christ*, dont la fondation a été liée par erreur à l'apostolat de saint Dominique contre les albigeois, sont d'un ordre différent et d'une diffusion plus limitée. Il s'agit d'une institution temporaire (1233-avant 1261) qui regroupe les nobles de Parme et répond, au moins à ses débuts, aux exigences particulières de cette commune. Les structures sont intermédiaires entre celles des ordres militaires (le célibat n'y est pas obligatoire) et les confréries. La milice a sa règle propre, approuvée par le pape Alexandre III en dérogation au décret du Latran, et elle connaît une certaine diffusion (*Études..*, 1953, p. 275-308).

A la bibliographie sur les hérésies, col. 2193, ajouter : E. Dupré Theseider, *L'eresia a Bologna ai tempi di Dante*, dans *Studi storici in onore di Gioacchino Volpe*, t. 1, Florence, 1958, p. 381-444. — Sur les *confréries*, DS, t. 2, col. 1469-1479.

5° Autres ordres religieux. — Cette période de maturité voit naître ou refleurir d'autres mouvements. Dans l'ambiance de la bourgeoisie marchande de Florence, et en liaison avec les confréries et l'apostolat de Pierre de Vérone, il faut placer l'origine des *Servites de Marie* qui prennent, au moins au début, un caractère érémitique. Les premiers documents authentiques remontent à 1249, mais les historiens divergent sur le type de confrérie dont l'ordre tire son origine, sur la manière dont s'en détachent les sept fondateurs et sur le rôle de Pierre de Vérone.

En ces mêmes années vient à son terme le processus

de centralisation, surtout dans le centre et le nord de l'Italie, des *groupes monastiques* qui se réclament des fondations africaines *de saint Augustin*. Commencé en 1243 sous Innocent IV, ce processus aboutit en 1256, par les soins d'Alexandre IV, à l'organisation d'une seule famille religieuse sur le modèle des mendiants et dont la diffusion est très rapide.

Le vieux tronc bénédictin donne de nouveaux rameaux, surtout dans les régions qui restent en marge de la diffusion des mendiants : les sylvestrins en 1231 à Monte Fano, près de Recanati; en 1250, les célestins dans les Abbruzzes; sans avoir l'importance de Cluny et Cîteaux aux siècles précédents, l'influence de ces rameaux ne peut être sous-estimée.

G. G. Meersseman, *Études..*, AFP, t. 22, 1952, p. 7. — R. M. Taucci, *La Compagnia e l'ordine dei Servi di Maria alla loro origine*, dans *Studi storici... dei Servi di Maria*, t. 16, 1966, p. 82-103. — A. Dal Pino, *Madonna santa Maria e l'ordine dei suoi Servi nel primo secolo di storia (1233-1317 circa)*, *ibidem*, t. 17, 1967, p. 5-70 (en volume, Rome, 1968); *Sette Santi Fondatori*, dans *Bibliotheca Sanctorum*, t. 11, Rome, 1968, col. 907-938.

Art. Ermites de Saint-Augustin, DS, t. 4, col. 983-1018. — R. Arbesman, *A Legendary of early Augustinian Saints*, dans *Analecta augustiniana*, t. 29, 1966, p. 5-58. — F. A. Mathes, *The Poverty Movement and the Augustinian Hermits*, *ibidem*, t. 31, 1968, p. 5-154. — B. von Luijk, *Gli Eremiti neri nel Dugento con particolare riguardo al territorio pisano e toscano*, présenté par C. Violante, Pise, 1968.

J. Leclercq, *Un fondateur monastique au XIIIe siècle. Pour un portrait spirituel de S. Sylvestre Guzzolini*, dans *Inter fratres*, t. 19, 1967, p. 10-24. — A. Frugoni, *Celestiniana*, Rome, 1954.

6° Frédéric II. — La vue panoramique du second tiers du siècle ne serait pas complète sans une allusion à la figure complexe de Frédéric II. Homme de culture, forte personnalité, il ne se limita point à revendiquer contre l'Église les droits de l'État; son projet fut de se poser comme guide du peuple chrétien vers le salut, dépassant l'Église de son temps au nom d'un retour aux premiers siècles. La conscience sacrée, voire messianique, qu'il eut de sa mission, le porta même à s'appliquer les prophéties joachimites. Cf *Atti del convegno internazionale di studi Federiciani*, Palerme, 1952, particulièrement H. Grundmann, *Federico II e Gioacchino da Fiore*, p. 83-89.

3. **Des flagellants (1260) aux mystiques.** — 1° Les mouvements de laics a la fin du siècle. — 1) Il ne s'agit pas de retracer les phases du mouvement des *flagellants* (DS, t. 5, col. 392-408), mais de se demander pourquoi il est né dans telle ambiance et à tel moment et s'est si rapidement développé. Bien que les causes soient difficiles à fixer (G. Alberigo, *Flagellants*, DHGE, t. 17, 1969, col. 327-337), on peut rappeler les calamités de l'époque (bataille de Montaperti 1260, famines, épidémies), et surtout la diffusion par les franciscains du culte de la Passion du Christ; le problème de l'origine ombrienne reste cependant ouvert.

La « grande dévotion » née à Pérouse en 1260 marque un clivage essentiel dans le 13e siècle italien. Elle se répand très vite, change le visage des confréries existantes, en fait apparaître de nouvelles. Le mouvement est dû à l'initiative d'un laïc, Rainier Fasani, qui très probablement avait femme et enfants. Les processions itinérantes ont un caractère à la fois pénitentiel et eschatologique. L'initiative n'est plus aux mains des religieux, mais des laïcs qui renouvellent d'antiques formes de pénitence (G. G. Meersseman, *Études..*, 1950, p. 21). Les mendiants réussissent cependant parfois à s'approprier le mouvement, par exemple à Pérouse, Sienne, Prato, Modène, Spolète, mais d'autres groupes restent indépendants (1950, p. 25-47; 1951, p. 102-105). A côté des exercices de piété et des œuvres de charité, la prédication y tient une grande place (celle des dominicains Ambroise Sansedoni chez les disciplinés de Sienne, Nicolas de Milan à Imola et Milan, entre 1273 et 1293). Le besoin de participation des laïcs se traduit dans le chant des *laudi* : c'est au sens propre une ballade religieuse avec un refrain, mais le mot s'étend progressivement à tout cantique en langue vulgaire. Les groupes où l'usage en est quotidien s'appellent *laudesi*. La prière, mentale et vocale, prend des formes diverses suivant les lieux; elle se rattache en général aux heures du bréviaire par la récitation d'un certain nombre de *Pater* et *Ave*.

Il movimento dei Disciplinati, cité col. 2211. — A. Frugoni, *Sui Flagellanti del 1260*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano..*, t. 75, 1963, p. 211-237. — G. G. Meersseman, *La prédication dominicaine dans les congrégations mariales en Italie au XIIIe siècle*, AFP, t. 18, 1948, p. 131-161. — T. Käppeli, *Le prediche del beato Ambrogio Sansedoni da Siena*, AFP, t. 38, 1968, p. 5-12.

Lauda drammatica e dramma sacro, Atti... sulla spiritualità medievale, Todi, 1959. — I. Baldelli, *La lauda e i Disciplinati*, dans *Il movimento dei Disciplinati..*, p. 338-367.

2) *Pénitents* et *chevaliers joyeux*. — Les pénitents se présentent non comme des groupes autonomes, mais comme un ordre, avec une règle et un statut religieux; à cette phase de leur histoire, ils sont affiliés aux mineurs et aux prêcheurs. Les *Frati Gaudenti* fondés en 1261 et qui recueillent au moins en partie les survivants des milices de Jésus-Christ (G. G. Meersseman, *Études..*, 1953, p. 304-305) avaient pour titre officiel *Ordo Militiae beatae Mariae Virginis gloriosae*; ils ne dépendent pas canoniquement des dominicains, bien qu'ils leur soient souvent liés; la portion la plus importante de l'ordre est constituée par des chevaliers continents, qui vivent en communauté, selon la règle de saint Augustin. Voir G. Roversi, *L'ordine della Milizia di Maria Vergine gloriosa detto dei Frati Gaudenti*, dans *Ronzano e i Frati Gaudenti*, Bologne, 1965, p. 11-50.

2° Chez les franciscains, l'organisation institutionnelle est achevée; le second ordre prend sa forme définitive, mais les divisions tendent à devenir sans remède.

1) Les *spirituels* font scission en refusant les décisions du concile de Lyon (1274) et mettent ainsi en échec la tentative d'équilibre poursuivie par Bonaventure durant son généralat (1257-1274). Deux des trois groupes de « spirituels » sont italiens, celui des Marches autour d'Ange Clareno † 1337, celui de Toscane avec Ubertin de Casale † 1339; leurs œuvres comptent parmi les plus marquantes, et il faut rattacher à ce courant la figure tourmentée de Jacopone de Todi † 1306, auteur du *Stabat Mater* et de *laudi*. Cf G. Miccoli, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'ordine francescano*, dans *Studi medievali*, t. 11, 1970, p. 381-395. A ce rigorisme franciscain, se joignent les derniers joachimites et les Frères du libre esprit (DS, t. 5, col. 1241-1268); les fraticelles (col. 1167-1188) se rattachent aux spirituels de la Marche d'Ancône; quant aux apostoliques, il faut y voir une reviviscence d'un courant du siècle précédent, suscitée par Gérard

Segarelli † 1300 à Parme et Fra Dolcino † 1307 en Piémont.

2) *La spiritualité franciscaine* s'organise : le christocentrisme et la piété mariale sont filtrés à travers la tradition augustinienne et victorine dans l'œuvre fortement élaborée de Bonaventure; la réflexion se porte en outre sur les vertus spécifiques de saint François : charité, joie, pauvreté. On note des influences sur la liturgie : institution de la fête de la Trinité, hymnes à la Vierge empruntées par l'Église universelle au bréviaire de l'ordre. Mais le scandale de la division et le contraste entre les structures de l'ordre et l'idéal du Poverello laissent des traces visibles; les noms les plus représentatifs sont alors ceux des mystiques comme Angèle de Foligno † 1309 (DS, t. 1, col. 570-571) et Hugues Panziera († vers 1330; DS, t. 7, col. 892-893).

Thaddeus a New Durham, *The Doctrine of the Franciscan Spirituals*, Rome, 1963. — L. Berardini, *Frate Angelo da Chiarino alla luce della storia*, Osimo, 1964. — R. Manselli, *Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale..*, dans *Studi medievali*, t. 6, 1965, p. 95-122. — Iacopone da Todi, *Laudi, Trattato e Detti*, éd. F. Ageno, Florence, 1953. — *Iacopone e il suo tempo*, Convegno del Centro di Studi medievali, fasc. 1, Todi, 1959. — G. Mazza, *Il laudario iacoponico P.* VI *15 della biblioteca civica Angelo Mai di Bergamo*, Bergame, 1960. — S. Nessi, *Iacopone da Todi al vaglio della critica moderna*, dans *Miscellanea francescana*, t. 64, 1964, p. 404-432.

L. Salvatorelli, *Movimento francescano e gioachimismo*, dans *Movimenti religiosi popolari ed eresie nel medioevo*, Relazioni del X congresso intern. di scienze storiche, t. 3, Florence, 1955, p. 403-418. — R. Manselli, *L'attesa dell'età nuova e il gioachimismo*, dans *L'attesa... della fine del medioevo*, t. 3, Todi, 1962, p. 145-170. — Ilarino da Milano, *L'incentivo escatologico nel riformismo dell'ordine francescano, ibidem*, p. 283-337. — E. R. Daniel, *A Re-examination of the Origins of Franciscan Joachitism*, dans *Speculum*, t. 43, 1968, p. 671-676. — M. Reeves, *The Influence of Profecy in the later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Londres, 1969.

P. Valugani, *L'esperienza mistica della beata Angela da Foligno nel racconto di frate Arnaldo*, Milan, 1964. — S.J.P. van Dijk, *Ursprung und Inhalt der franziskanischen Liturgie des* XIII. *Jahrhunderts*, dans *Franziskanische Studien*, t. 51, 1969, p. 86-116, etc.

3° Chez les dominicains, prédication et apostolat, contemplation et engagement intellectuel produisent alors leurs fruits avec Jacques de Voragine † 1298 (DS, t. 5, col. 1434), dont la *Legenda aurea* eut une large diffusion et une profonde influence par sa grande simplicité, et avec Thomas d'Aquin † 1274 (DS, t. 5, col. 1435) qui donne une impulsion décisive à une spiritualité enracinée dans la connaissance théologique.

4° Les constitutions des augustins sont promulguées en 1290 et resteront en vigueur jusqu'au concile de Trente; elles s'inspirent surtout du modèle dominicain. Cette période voit apparaître les premières figures marquantes de l'ordre : Augustin de Tarano † vers 1309, Augustin Trionfo d'Ancône † 1328, Albert de Padoue † 1328 et surtout Gilles de Rome † 1316 (DS, t. 6, col. 385-390).

Voir encore *Chanoines réguliers*, DS, t. 2, col. 469-470; *Chartreux*, col. 705-706.

Conclusion. De nombreux problèmes restent en suspens. Il y aurait lieu d'étudier, par exemple, la piété du peuple chrétien, sous ses divers aspects (dévotionnels, liturgiques, artistiques, littéraires), en la situant dans le contexte des régions que l'on a vu si différenciées. Par ailleurs, tandis que les ordres religieux se sont intéressés à leurs archives, on manque encore d'études précises sur les cadres traditionnels de l'Église à cette époque. Un coup d'œil sur les listes épiscopales (P. B. Gams, *Series episcoporum..*, Ratisbonne, 1873) fait voir un grand nombre de vacances, d'usurpations, de luttes pour les sièges; beaucoup d'évêques viennent des ordres religieux; on compte parmi eux quelques saints et bienheureux : Raynald † 1222 et Philippe Oderisi † 1285 à Novare, tous deux anciens camaldules; Foulques Scotti † 1229 à Plaisance puis à Pavie, fondateur d'écoles gratuites, réformateur de monastères et pacificateur; Benvenuto Scotivoli † 1282 à Osimo, Barthélemy de Bragance, dominicain, à Vicence (1260-1270), un des rares évêques écrivains de l'époque, etc. Mais, en général, les évêques étonnent par leur grande richesse et montrent peu de soucis spirituels; ils ne sont guère sensibles à leurs devoirs de pasteurs et ne réagissent que sporadiquement à l'exemption des mendiants, dont l'indépendance troublait les structures paroissiales et diocésaines et leur enlevait les noyaux les plus vivants. L'activité du clergé semble en général déficiente, tout autant que ses mœurs et son instruction, ce qui explique en partie le grand succès des mendiants.

Pour les laïcs, ce siècle marque encore un temps de réveil, de prise de conscience, d'autonomie croissante. Même s'il n'est pas très fervent, le chrétien moyen est sollicité par de grands exemples et une prédication fréquente; il est difficile de connaître l'ordre d'importance des thèmes traités dans les sermons; il semble qu'on puisse retenir leur caractère dogmatique, l'insistance sur la piété mariale, l'utilisation parallèle du temporal et du sanctoral. Mais la langue liturgique est désormais inintelligible au peuple qui se tourne vers des formes paraliturgiques mieux adaptées; vis-à-vis de l'Eucharistie, le respect et la crainte sont les sentiments dominants; le concile du Latran (1215) sanctionne l'obligation de la confession annuelle et de la communion pascale (cf DS, t. 3, col. 1100).

L'art, qui garde encore un caractère symbolique, pourrait être une autre source d'information, mais il manque une étude analogue à celle d'Émile Mâle pour la France. Il y aurait place pour des études sur l'iconographie (qui paraît davantage liée au cycle temporal, du moins avant la diffusion de la *Légende dorée*), et pour des recherches sur les rapports entre les formes artistiques et les mouvements religieux, mais il ne semble pas que l'apostolat des mendiants ait entraîné la naissance de styles nouveaux.

Études récentes, mais particulières, sur la paroisse : P. Sambin, *L'ordinamento parrocchiale di Padova nel medioevo*, Padoue, 1941. — L. Nanni, *La parrocchia studiata nei documenti lucchesi dei secoli* VII-XIII, Rome, 1948. — D. Kurze, *Pfarrerwahlen im Mittelalter*, Cologne-Gratz, 1966. — Il n'existe pas de répertoire des statuts synodaux.

Dans *Vescovi e diocesi in Italia nel medioevo* (*supra*, col. 2214) : R. Manselli, *I vescovi italiani..*, déjà cité; Mariano da Alatri, *Il vescovo e il « negotium fidei »*, p. 349-363. — Sur les saints évêques, voir la *Bibliotheca Sanctorum*.

Sur la liturgie : G. G. Meersseman, *Études..*, 1952, p. 32-46. — Art. Communion fréquente, DS, t. 2, col. 1253-1263.

H. Thode, *Franz von Assisi und die Anfänge der Kunst der Renaissance in Italien*, Berlin, 1885, affirme que la libération de l'individu apportée par la spiritualité franciscaine se reflète dans l'art; dans le même sens, art. Art et spiritualité, DS, t. 1, col. 919-922; E. Garin, *Il francescanesimo e le origini del Rinascimento*, dans *Filosofia e cultura in Umbria..*, p. 113-132, s'appuie sur H. Thode. — R. Wagner-Rieger, *Zur Typologie*

italienischer Bettelordenskirchen, dans *Römische historische Mitteilungen*, t. 2, 1957-1958, p. 266-298, nie l'existence d'un type architectural propre aux mendiants. — Dans *Il dolore e la morte..*, cité *supra*, col. 2208 : Y. Labande-Mailfert, *La douleur et la mort dans l'art des* XIIe *et* XIIIe *siècles*, p. 293-332; — M. Liborio Ferrucci, *Il sentimento della morte nella spiritualità dei secoli* XII *e* XIII, p. 3-65; — R. Manselli, *Dolore e morte nella esperienza religiosa catara*, p. 233-259.

Serena SPANÒ.

B. ÉVOLUTION ET ASPECTS DE LA SPIRITUALITÉ AUX 14e ET 15e SIÈCLES

1. **Courants spirituels dans un monde déséquilibré.** — Jourdain de Pise o p † 1311 décrit en termes dramatiques, presque apocalyptiques, le fond et les thèmes de la spiritualité italienne au début du 14e siècle : le Christ lui-même a ébranlé puis abattu les deux piliers, — pouvoirs ecclésiastiques et pouvoirs profanes —, sur lesquels s'appuyait la chrétienté; il est insensé désormais de bâtir sur le sable (les richesses), sur la boue (la chair), sur le vent (comme les orgueilleux et les ambitieux); il faut bâtir sur le Christ seul comme les saints, et accepter que tout soit vanité (Sermon *Super hanc petram..*, cité par G. De Luca, *Prosatori minori del Trecento*, t. 1, p. 9-10). Une vieille spiritualité est en train de mourir, celle qui était protégée et dirigée par des autorités reconnues et actives, soutenue par des liens d'intérêt commun, couronnée par le succès et satisfaite du monde, voire triomphaliste : la spiritualité des derniers temps des communes, alors que la foi dans les réalités terrestres paraissait compatible avec le salut, que le culte répondait aux vœux de la majorité des fidèles, et que l'Église consacrait par une théologie d'incarnation la valeur salutaire des réalités profanes.

Une spiritualité nouvelle est en train de naître, individualiste et désaxée (et non plus communautaire et dirigée), oscillante et tâtonnante parce que coupée du réel et du monde, charismatique et eschatologique : une spiritualité incapable de bâtir dans l'ici-bas et donc *tendue vers l'au-delà*, en un fervent dialogue avec les esprits. Désormais le croyant cherche des garanties pour son salut; il intensifie les pratiques de piété, s'adonne à des pénitences exceptionnelles (flagellations et pèlerinages), afin de retrouver cette voie de raccordement avec le divin que les pouvoirs et les institutions ne lui garantissent plus : que de visions et de miracles en cette période!

Le jubilé de 1300 naquit de la fantaisie du peuple plus que de la volonté du pape Boniface VIII; Venturin de Bergame op † 1346 (DS, t. 5, col. 1438) mit en mouvement des milliers de pèlerins par ses sermons; Nicolas de Rienzo † 1354 obtint grande faveur auprès du peuple en se faisant passer pour le *candidatus Spiritus Sancti miles*, qui devait réformer l'Église et la chrétienté suivant l'attente des *viri spirituales*.

Ces manifestations charismatiques suscitent ordinairement l'*hostilité* et l'intervention intéressée *des autorités*. Le début du 14e siècle voit même une aggravation du poids des institutions, presque en raison directe du déclin de la confiance à leur égard comme instruments de salut. La papauté prétend dominer non seulement sur l'Église et les âmes, mais aussi sur les corps et les états; les princes veulent être sur leur territoire papes, évêques, empereurs et rois, soumettre à leur contrôle même la vie de l'esprit. Dès qu'un homme détient une parcelle de pouvoir, il s'en croit directement investi par Dieu (là est la véritable attitude « charnelle »); il l'identifie à son salut religieux et humain, et s'y voue totalement comme à une réalité sacrée.

Dans ces conditions, le panorama de la spiritualité laisse voir aussitôt ses *failles* profondes, ses *tensions* concrètes : d'un côté, des forces qui voudraient briser la réalité, tout au moins la dépasser au nom de l'inspiration intérieure; d'un autre côté, des forces qui demeurent tenacement liées à cette réalité, pour la maintenir ou la réformer, en tout cas pour la respecter, au nom du divin qu'on entrevoit en elle. Ce sont ces dernières forces qui ont un poids écrasant, soit que peu de personnes soient capables du choix extrême de la dénonciation du réel et ne renoncent pas vite à l'ambition de sauver les valeurs de l'histoire avec celles de l'esprit, soit que les classes dominantes s'attachent à la réalité qu'elles ont les moyens de défendre et d'imposer. C'est le temps des puissants : dépositaires de la richesse et des honneurs (dont la masse demeure exclue ou n'y a part que comme des suivants sans initiative), ils s'arrogent le pouvoir de dicter aux autres jusqu'à leur projet de rédemption du réel; ce projet identifie Dieu à l'histoire (à leur histoire) et la grâce céleste au succès profane (la « spiritualité » d'un homme et d'une époque consiste précisément en ce complexe de solutions diverses ou d'alternatives proposées comme réponse dialectique à une réalité décevante, et nous avons, paradoxalement, autant de « spiritualités » que d'îlots de pouvoirs et de centres d'influence existant alors en Italie).

2. **Le retour des charismatiques.** — C'est ici que l'attitude des « charnels » laisse voir sa partialité; elle ne s'attaque nullement aux antagonismes du temps entre esprit et matière, Dieu et monde, Église et fidèles, état et sujets; elle les cache plutôt et les perpétue par le pouvoir et avec la complicité de l'obéissance. Comme le dit une vulgarisation contemporaine d'un texte de Jean Chrysostome, les choses sont toujours « confuses » (G. De Luca, *Prosatori..*, p. 458) : l'injustice demeure la règle dans les rapports humains, la foi dans l'avenir et les possibilités de paix se sont évanouies pour laisser place au doute et à la douleur, aux luttes sans pitié et à la mort sans consolation. Est-ce là cette réalité divine qu'il faut respecter? Tous les exclus, les opprimés, les sacrifiés sont-ils condamnés par Dieu et fils du Malin?

Les *charismatiques* reviennent alors pour racheter l'histoire à leur manière, en inverser le sens et l'orienter selon l'esprit; ils se définissent comme des *viri spirituales*, en un sens polémique et comme par défi. Ils veulent qu'on ne suive plus les règles du monde, qu'on le condamne et cherche au-delà et en dehors de lui les voies du salut éternel et humain. Puisqu'il y a autant d'églises que de puissances, autant de théologies morales et dogmatiques que d'intérêts en jeu, il est temps de découvrir l'unique Église, l'unique foi, celle du Christ. A la folie des biens profanes, il faut opposer l'amour désintéressé et la pauvreté absolue. Puisque Dieu paraît absent et lointain, au point que l'histoire semble dominée par les causalités naturelles et par la « fortune », il faut rendre sensible sa présence au cœur de la tragédie, en antagonisme avec le Malin.

Le souci anxieux de porter remède au présent ramène vers *le passé*; c'est à son antique sagesse et à ses vicissitudes exemplaires que l'on veut arracher le secret d'une *reformatio* de

l'Église et de la société. On s'exprime par la voix des anciens, surtout par les plus sévères d'entre eux (Jean Chrysostome, Jean Cassien, Jean Climaque, etc); on leur emprunte les thèmes et le langage, des mots comme pureté, pauvreté, liberté, patience, service, des genres nouveaux comme l'histoire universelle, à tel point que la mentalité du 14e siècle doit être décrite en grande partie d'après des traductions et des vulgarisations; on leur emprunte surtout les moyens de dominer les troubles du temps, de sortir de l'instabilité et du doute, de voir clair dans le présent et l'avenir.

G. De Luca, *Prosatori..*, introd., p. XX-XXII. — J. Gribomont, *La « Scala Paradisi », Jean de Ratthou et Ange Clareno*, dans *Studia monastica*, t. 2, 1960, p. 345-358. — H. Helbling, *L'Ecclesia spiritualis e la storiografia alla fine del Medioevo*, dans *L'attesa dell'età nuova..*, Todi, 1962, p. 142-144.

Ainsi s'ébauche la doctrine de la nouvelle spiritualité. Pour avoir la paix intérieure, que donne le parfait amour de Dieu, il faut marcher « par la voie épineuse de la croix du Christ, la seule qui mène à cette paix » (Angèle de Foligno, *Bella e utile dottrina*, cité dans *Prosatori..*, p. 859). Pour sauver l'Église, il est urgent de la reconduire à l'*Arbor vitae crucifixae*, comme le propose Ubertin de Casale † 1329. Pour parvenir au salut, il faut accepter les « tribulations » (*Historia septem tribulationum*, titre de l'histoire des « spirituels » par Ange Clareno † 1337), se réjouir de la souffrance, car l'épreuve est le gage du triomphe final : « Si tu es toujours sur la croix, le Christ Jésus crucifié sera toujours avec toi, et il te rendra douce ta croix; c'est cette voie qui te mène au paradis » (Angèle de Foligno, *Prosatori..*, p. 865).

Méditées et discutées par des minorités combatives, ces idées se traduisirent en initiatives concrètes. *Angèle de Foligno* † 1309, en réponse à l'échec de l'Église commune, crée autour d'elle un cénacle d'hommes spirituels avec qui elle élabore une nouvelle expérience mystique, scandée par les degrés de l'ascension de l'âme vers Dieu (cf *Liber de vera fidelium experientia*, éd. M.-J. Ferré, Paris, 1927; cf DS, t. 1, col. 570-571; t. 5, col. 1318-1322). Le langage des chefs de file comme Ubertin de Casale et Ange Clareno est tranchant et sans compromis pour l'Église tournée vers le temporel, la papauté charnelle, l'unité mensongère des ordres religieux, les désordres. Il y a cependant dans ces dénonciations souvent bruyantes un profond optimisme, un attachement presque désespéré aux réalités de ce monde : pour ces *enthousiastes* (au sens de R. A. Knox, *Enthusiasm..*, Oxford, 1950), malgré les doutes et les faiblesses passagères (car toutes les idéologies religieuses de cette époque n'ont pas la même valeur), la renonciation au monde est impossible, et il vaut la peine de le subir, de le conjurer mystiquement, afin de le libérer du mal et de le mettre en paix avec Dieu.

Pour d'autres, incapables d'attente et d'espérance, hostiles à la douleur rédemptrice (comme les *Apostoliques* de Gérard Segarelli et Dolcino, ou le groupe de « l'esprit de liberté » répandu surtout en Ombrie; DS, t. 5, col. 1251-1257), la malice des temps est sans remède et l'ère nouvelle ne peut naître que de la destruction de l'ancienne. Dans les églises, les ordres religieux, la Bible, les institutions et les lois, ils ne voient que le lieu de la chute de l'esprit et de sa millénaire agonie. Par contre, puisque l'âme ne doit avoir aucun souci et abolir la vertu (valable seulement pour les imparfaits), on peut instaurer une autre église, avec d'autres apôtres et d'autres lois, l'église des hommes entièrement spirituels, des parfaits, des libres, qui n'ont besoin de rien parce qu'ils vivent déjà mystérieusement en Dieu.

3. **La riposte des « charnels ».** — Toutefois, la double voie que la spiritualité avait empruntée pour réagir contre les déséquilibres du temps, — animation du réel par l'esprit ou substitution de l'esprit au réel —, trouve sa limite dans les *structures institutionnelles*. Celles-ci ne lui permettent pas de s'enraciner, d'atteindre les masses, de se poser comme une solution dialectique (et non seulement velléitaire) à la spiritualité des gouvernants. Les premiers combattus et matériellement éliminés furent les extrémistes du libre esprit, en particulier les disciples de Dolcino † 1307 (DS, t. 5, col. 1251-1252). Mais les réformistes eux-mêmes ne furent pas épargnés et durent se résoudre à la retraite ou à la fuite : des « spirituels » comme Ubertin de Casale furent accueillis par des adversaires de la papauté, mais non de l'Église; les fraticelles, nés du courant dissous des spirituels (DS, t. 5, col. 1167-1168), s'installèrent dans la zone la plus pauvre de l'Italie du centre et du sud, avec une particulière densité dans l'état pontifical, et consommèrent leur rébellion en s'organisant en provinces comme les mineurs, exerçant leur ministère dans des chapelles rurales et des paroisses abandonnées (le clergé et les ordres officiels s'étant complètement urbanisés). Des prêcheurs se constituent également en communautés séparées surtout en Toscane et dans les Marches pour pratiquer une observance stricte de la règle (D.-A. Mortier, *Histoire des maîtres généraux..*, t. 2, Paris, 1905, p. 556-559). Autour de 1340, se diffuse également en Italie la spiritualité allemande des *Amis de Dieu* (DS, t. 1, col. 493-500); celle-ci, ajoutant à la défiance envers le monde la défiance envers la raison, comportait un abandon total au plan du réel, un retranchement de l'histoire.

Le sacrifice des charismatiques ne fut pas vain; il laissait le champ libre aux puissants qui pouvaient enfin, sans être harcelés par des concurrents hostiles, se confronter avec l'injustice des structures et entreprendre de leur propre initiative une grande réforme. Là où avaient échoué les spirituels, se mettent à l'œuvre les « charnels », avec une mentalité et des moyens tout autres, pour racheter l'histoire par l'histoire. C'est le temps des idéologues, des juristes, des technocrates qui descendent dans la vie concrète pour donner un visage nouveau à l'Église et aux états. La papauté fait un effort gigantesque pour réorganiser la société ecclésiastique et mettre en relief les modèles positifs : le chrétien idéal sera Thomas d'Aquin, « fidelis servus et prudens, non pertinax, non proprio sensui aut prudentiae innitens » (Jean XXII, *Bulle de canonisation*, 1323, dans *Fontes Vitae S. Thomae*, éd. M.-H. Laurent, fasc. 5, Saint-Maximin, 1937, p. 523) ou encore Louis d'Anjou † 1297, lui aussi canonisé par Jean XXII : il vivait pauvre et chaste, faisait des miracles, mais restait un prêtre et un évêque soumis au siège apostolique.

Toute volonté de réforme était bloquée par l'inertie et l'hostilité de ceux qui avaient mission de la réaliser; elle pouvait même rendre pire la situation en devenant l'occasion d'une injustice nouvelle. C'est l'époque des retraits douloureux, des *cupio dissolvi*, ou même des apostasies amères, de la défiance en la raison, de la condamnation irritée du savoir technique (polémique de Pétrarque contre les faux dialecticiens), et l'on tourne en ridicule le sacré aussi bien que le profane dans les

récits et nouvelles d'église ou de cour. La réalité qui avait désarmé les spirituels désarmait aussi les charnels; pour la transformer, il fallait plus que la vertu personnelle, avec ses sursauts charismatiques, et le pouvoir venu d'en haut, des institutions. Lorsque la grande peste atteignit l'Italie, nouveau fléau parmi d'autres, nombreux, et pas seulement parmi les apocalyptiques, furent ceux qui crurent venue la fin des temps. Il ne restait qu'à l'attendre, en expiant ses fautes, ou à réagir, non en opposant les hommes de l'esprit aux hommes du siècle mais en les unissant. Le retour au monde, pour le souffrir en témoins et en martyrs, telle est la voie qu'empruntent les spirituels italiens dans la seconde moitié du 14e siècle.

4. **Le temps de la pacification.** — Puisque Dieu frappait les hommes, c'est que leurs fautes étaient réelles; on les imputait surtout aux charnels. Mais l'épreuve touchait aussi les spirituels; si Dieu punissait le monde, c'est qu'il l'aimait et croyait à son rachat. En d'autres termes, pour qui savait interpréter les événements, il n'y avait place ni pour les triomphalismes forcés, ni pour les condamnations méprisantes. Une seule attitude s'imposait : aimer le monde souffrant, l'assumer comme le Christ sur la croix.

Alors les puissants relâchent leur emprise et s'abandonnent à des élans émotionnels (comme la construction de grandes églises votives dans un but d'intercession); ils prêtent l'oreille aux illuminés et aux charismatiques; à l'inverse, les spirituels atténuent leur hostilité envers le siècle, reviennent à lui en collaborant avec les pouvoirs et les institutions. Cela suffit pour empêcher des mouvements éventuels de jacquerie religieuse, qu'on voit alors dans les pays transalpins (É. Delaruelle, *Les grandes processions de Pénitents de 1349 et 1399*, dans *Il movimento dei Disciplinati..*, Pérouse, 1962, p. 109 svv).

Pour saint *Jean Colombini* (1304-1367), celui qui a compris la leçon du Christ et son amour pour notre misère peut affronter le réel avec d'autant plus de profit spirituel que plus grands sont la douleur et les déséquilibres qu'il rencontre. « Enflammé et lié par la lumière de l'Esprit Saint », il peut se dépenser pour la cité, vénérer les papes et les cardinaux de retour d'Avignon, solliciter l'affection des religieuses de S. Bonda de Sienne, avec néanmoins la prudence de qui redoute les ruses du Malin (*Lettere*, dans *Prosatori..*, p. 105-113).

C'est *Catherine de Sienne* (1347-1380; DS, t. 2, col. 327-348) qui développe les lignes d'une spiritualité constructive, en plaçant au premier plan l'exigence d'une *renovatio* de l'Église et de la chrétienté. En se refusant à quitter le monde, en se montrant avide de « service et esclavage », elle outrepasse l'antagonisme stérile des spirituels et des charnels; les uns et les autres étaient à la recherche de leur propre consolation, mais non de Dieu. Leur seul but était de « ne pas supporter de peine »; c'est pourquoi, les spirituels se réclamaient du Père en oubliant le Fils (c'est-à-dire la leçon du calvaire), tandis que les charnels mettaient leur confiance dans les rites extérieurs, les lois, les décrétales, les « nombreux psaumes » et les « nombreuses patenôtres » (*Dialogue*, ch. 66 et 75, dans *Prosatori..*, p. 156, 171-173).

Il fallait ramener l'envol des spirituels à la passion de l'histoire et hausser le réalisme obtus des charnels à la hauteur de l'esprit; c'est ce que fait Catherine, un intermédiaire à qui rien n'échappe du monde humain et surnaturel. Au pape qui s'obstine à demeurer en Avignon, elle commande de revenir (ainsi le veut la « règle divine »); quand Florence se révolte contre l'Église, elle la ramène à la soumission. Si les infidèles menacent la chrétienté, Catherine prêche le « saint voyage » de la croisade; elle intervient pour que l'échafaud du condamné Nicolas de Tuldo se transforme en une croix et sa mort en une vie nouvelle (*Prosatori..*, p. 145-152). Le succès ne manque pas, signe évident de l'impact historique de cette spiritualité : religieux et laïcs, les « caterinati » fameux comme Étienne Maconi, Neri de Landuccio Pagliaresi, Raymond de Capoue suivent ses principes de doctrine et d'action; les « charnels » se reconnaissent aussi en elle depuis Nicolas de Tuldo qui meurt repenti, jusqu'aux princes de Florence et au pape.

L'idée que l'histoire est imprégnée par le flux chaud du sang du Christ conduit à retrouver l'équilibre depuis longtemps perdu entre l'esprit et le réel, entre le monde et Dieu.

5. **L'amour qui anéantit.** — C'est l'époque des *mystiques engagés dans le monde*, qui détiennent non seulement les « sacrés secrets de Dieu », cette sagesse ou « fidèle connaissance des choses divines obtenue par révélation », mais aussi les moyens les plus adaptés, d'abord la charité, pour les rendre efficaces (Jean Dominici, *Libro d'amor di carità*, éd. A. Ceruti, Bologne, 1889, p. 43, 343, 465). La conversion des chefs ecclésiastiques et laïcs, l'éducation du peuple deviennent leur tâche de prédilection. Que l'on pense au traité de Jean Dominici sur la figure idéale de l'évêque, au rôle des prédicateurs et directeurs spirituels, à la fondation de communautés nouvelles comme les *jésuates* de Jean Colombini de Sienne, les *hiéronymites* de Pierre Gambacorta de Pise, les chanoines séculiers de S. Giorgio in Alga de Venise de Gabriel Condulmer, le futur Eugène IV (1431-1447).

Jésuates et hiéronymites, DS, t. 7, col. 451-462, bibliographie. — G. Cracco, *Banchini (Giovanni)*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, t. 5, Rome, 1963, p. 657-664; *La fondazione dei canonici secolari di S. Giorgio in Alga*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 13, 1959, p. 70-81. — G. Hasenohr-Esnos, *Un recueil inédit de lettres de direction spirituelle du* XVe *siècle*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 82, 1970, p. 401-500.

On note encore le *retour à l'observance* au sein des grands ordres : les dominicains avec Raymond de Capoue † 1399 et Jean Dominici † 1419 (DS, t. 5, col. 1441-1442), les bénédictins avec Louis Barbo † 1443 (t. 1, col. 1244-1245) : il s'agit moins de restaurer une *Règle* que de retrouver la mission des ordres pour la communauté chrétienne. Les centres réformés, surtout ceux de Vénétie et de Toscane, celui de Sainte-Justine de Padoue, alimentent la prédication et le culte, convertissent religieux, clercs et laïcs, animent la vie spirituelle de villes entières et secouent les milieux averroïstes de l'université de Padoue (A. Stella, *Tradizione razionalistica patavina e radicalismo spiritualistico nel* XVI *secolo*, dans *Annali... di Pisa*, t. 37, 1968, p. 4-5).

Ce succès des mystiques, qui valorise aussi les humbles et les *mulierculae* (d'où la naissance d'une hagiographie d'*idiotae*, DS, t. 7, col. 1242-1247, et le rôle encore à préciser des femmes à cette époque), ne doit pas étonner : après l'élimination de la classe moyenne et la réduction de la société au rapport inégal des grands et des petits, il ne restait plus que les forces de l'esprit et de la culture (comme l'humaniste Coluccio Salutati † 1406) pour remplir le vide qui s'était créé et faire le lien entre princes et sujets.

C'est précisément le succès des mystiques qui suscita la *défiance* et fit échouer leur idylle avec l'histoire; en

effet, les mystiques ne cherchaient pas, sinon accidentellement, à étayer les institutions en crise, mais bien à les employer comme instruments de salut, en niant implicitement leur autonomie. Jean Dominici, par exemple, croit ne devoir des comptes qu'à Dieu et non à la seigneurie vénitienne, et les troupes de pénitents qui allaient en pèlerins à travers l'Italie signifiaient la dénonciation du monde comme réalité valable en elle-même, et comme instrument de salut. Plus les mystiques mettaient à nu les injustices de la société, plus leur médiation entre l'esprit et le monde se transformait en lutte de l'esprit contre le monde, dans un effort pour le sublimer à tout prix. Ainsi l'équilibre se rompait aux dépens du monde, le transformant en immense cloître et les forces charismatiques elles-mêmes s'exténuaient jusqu'à l'isolement. Les intellectuels n'acceptaient pas le sacrifice de la culture (polémique entre Salutati et Dominici à propos des classiques); les humbles et les opprimés n'avaient pas le courage de renoncer à l'attachement au monde, pas davantage les religieux; encore moins l'Église et l'état admettaient-ils que des mystiques et des *mulierculae* contestent leur hégémonie.

Les pouvoirs et le monde luttent contre les mystiques, limitent leur succès auprès du public, les mettent en marge. Repoussés ou écartés de leurs communautés ou de l'Église officielle (Jean Dominici est banni de Venise, les humanistes des chancelleries sont privés de leur rôle politique, la canonisation de Catherine de Sienne rencontre des difficultés à la cour pontificale, etc), les mystiques se retrouvent avec leur idéal qu'ils ne savent où incarner; ils passent d'une activité fiévreuse à une résignation profonde, s'insurgent contre les hommes et les institutions, moralisent, se mettent au service de causes désespérées, se renferment en des cercles étroits, perdent finalement tout contact avec le réel : mysticisme de secte, replié sur lui-même, tout comme l'humanisme du temps, persécuté, exilé, itinérant (cf Jean dalle Celle † 1394, dans A. M. Biscioni, *Lettere di santi e beati fiorentini*, Florence, 1736, p. 11-12).

6. **La recherche du Dieu caché.** — Alors se fait jour une nouvelle attitude spirituelle, en plein accord avec les *exigences des états* territoriaux naissants, pour un contrôle absolu sur la société. On pense que ce sont les puissants et non les mystiques qui doivent être les seuls médiateurs entre l'esprit et l'histoire. Sauver le monde signifie alors lutter contre les facteurs de troubles, protéger les riches, les citoyens, les gouvernants contre les pauvres, les « barbares », les sujets rebelles, afin que les princes puissent affirmer leur dynamisme positif. Les protagonistes de cette nouvelle « spiritualité » sont donc les puissants, auxquels, pense-t-on, reviennent de par leur condition la sainteté et l'expérience des choses divines ainsi que la plénitude des qualités humaines et du savoir. La religion et la culture en sont réduites au rôle de servantes d'une réalité institutionnelle qui les domine et à laquelle il leur faut obéir (E. Garin, *La cultura del Rinascimento*).

Néanmoins, en un premier moment, ce phénomène n'est pas uniquement négatif et discriminatoire : les églises locales n'échappent pas à l'emprise de l'état, mais cette emprise se présente comme un moyen de réforme, un remède à des maux plus profonds : commendes, abandon des bénéfices pauvres, etc. Dans cette ambiance se situe le cas de Manfred de Verceil qui dépréciait le monde dans sa prédication apocalyptique, annonçait l'Antéchrist et recrutait des fidèles en les écartant du mariage, des affaires et de la vie civile; il dut rentrer dans l'ordre et se soumettre au pape en 1424 (R. Creytens, *Manfred de Verceil O.P. et son traité contre les fraticelles*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 11, 1941, p. 172-208). Cf art. FRATICELLES, DS. t 5, col. 1167-1188.

Désormais la vie spirituelle ne pouvait avoir pour artisans que des hommes et des mouvements disposés à vivre en accord avec les pouvoirs profanes. La congrégation de S. Giorgio in Alga de Venise se développe en prenant une orientation pastorale; elle influe sur le 15e siècle avec ses membres qui deviennent pape comme Gabriel Condulmer ou évêque comme Laurent Giustiniani, premier patriarche de Venise † 1455; dans la même ligne s'engagent la congrégation des chanoines réguliers de Frigionaia (DS, t. 2, col. 470-471) et celle de Sainte-Justine de Padoue, qui eut le mérite de s'ouvrir aux couches urbaines et intellectuelles les plus sensibles au problème religieux. Les mendiants s'orientent aussi dans le sens pastoral; les figures les plus significatives du 15e siècle sont des hommes comme saint *Antonin* Piemozzi o p († 1459; DS, t. 1, col. 725-726; t. 5, 1442-1443), archevêque de Florence, qui s'occupa du bien des âmes, de la vitalité des paroisses, de la réorganisation des biens diocésains; il orienta dans un sens chrétien le domaine de l'économie et de la politique, lutta contre l'usure, l'oppression des puissants, la tyrannie politique qui montrait son vrai visage dans la Florence de Cosme Médicis † 1464.

De même, saint *Bernardin de Sienne* († 1444; DS, t. 1, col. 1518-1521; t. 5, 1344), l'un des piliers de l'observance franciscaine, enseignait aux foules l'acceptation d'une réalité qui n'était catastrophique que par la faute des hommes.

La pauvreté? bénie soit-elle, car elle est douce pour qui sait la vivre. Les injustices? c'est à l'aumône des riches de leur porter remède. Contre le despotisme, il ne faut point se révolter, mais faire son devoir de citoyen. La vie est-elle triste, misérable, corrompue? Il faut lui redonner l'allégresse, l'activité, l'honnêteté, concilier les joies de cette vie avec la sereine attente de la récompense éternelle.

Aux yeux du saint siennois, et ce n'est pas un hasard, Ubertin de Casale et Coluccio Salutati représentent des autorités indiscutées; son idéal politique fut au fond celui d'Eusèbe de Césarée, connu à travers les historiens byzantins du 5e siècle : le prince idéal est celui qui s'occupe aussi bien de la société que de l'Église, qui construit des palais comme des édifices de culte, qui entretient son clergé tout autant que ses fonctionnaires, à l'exemple de Constantin. Cette époque est en outre celle où l'église des paroisses succède à celle des couvents et des monastères, où le prêtre séculier obtient la préséance sur les moines et les mendiants.

Dans cette situation, une spiritualité déchirée, prompte aux envols mystiques mais aussi aux chutes bruyantes, assoiffée d'expériences exceptionnelles, n'avait plus aucun sens, mais seulement une spiritualité « normale », adaptée au bon sens inné de la masse, celle qui ne voyait pas une rupture irrémédiable entre la nature et la grâce, entre le monde et Dieu. A la place de l'homme charnel ou spirituel, apparaît maintenant l'homme « dévot » (DS, t. 3, col. 714, 727-729); il méprise le monde, mais également se sert de lui comme d'un échelon pour chercher Dieu, pour trouver en Jésus l'ami qui vient le pacifier et le réconforter en une « sainte conversation » (motif typique de l'iconographie du temps). La *devotio moderna* se diffuse alors en

Italie, et surtout son fruit le plus mûr, l'*Imitatio Christi*, qui enseigne la défiance aussi bien à l'égard des enthousiasmes charismatiques que des « discours subtils » (cf III, 7; IV, 19). On ne pouvait trouver une spiritualité plus réaliste, plus proche de l'histoire et en même temps défendue contre elle, en un mot plus divinisante.

7. **Dans le cercle de l'Église et des cours.** — Néanmoins une spiritualité de ce type, basée sur l'hypothèse de la possibilité du salut par l'intermédiaire des états politiques, ne pouvait que résister à l'évolution de ces états. Lorsque, après le milieu du 15e siècle, échouent les tentatives d'hégémonie et s'impose la politique de l'équilibre, tandis que persistent les tensions, les méfiances et les présages de temps malheureux, aggravés par des chutes irréparables comme celle de Constantinople (1453) et la présence des ennemis aux portes de l'Occident, il devient difficile de parler d'un *Dieu caché* dans l'univers et dans l'histoire. Alors se produit un retour des mystiques qui pensent pouvoir conjurer la discordance entre le réel et l'esprit par des moyens exceptionnels et charismatiques : typique est le cas de Jérôme Savonarole (1452-1498) qui se fait héritier de la tradition « républicaine » des chancelleries et de l'absolutisme ecclésiologique de Jean Dominici pour triompher de la tyrannie des Médicis et de la papauté charnelle.

Mais le contexte est définitivement changé; les charismatiques, malgré quelques moments héroïques, ne réussissent pas à transformer le réel dans ses structures profondes; ils demeurent désarmés tandis que les états s'instaurent au-dessus d'eux et, si nécessaire, contre eux. Désormais, le vrai croyant est le « fidèle », c'est-à-dire celui qui, à son insu et sans le vouloir, passe de la dévotion à Dieu à la dévotion aux intermédiaires qui conduisent à Dieu (l'Église comme organisme historique, la liturgie, le culte, les œuvres de piété, etc); la religion finit par s'identifier à une coutume, une tradition, une vérité indiscutée, un « magistère » officiel, tandis qu'est rompu le lien entre le rite et la théologie et que s'accentue l'opposition entre Église hiérarchique et charismes personnels. Telles sont les structures insurmontables dans lesquelles s'agitent les mécontents et les révoltés (hérétiques, « nicodémites », mal-croyants), souffrent les « obéissants » (comme Gaspard Contarini, 1483-1542), s'adaptent les masses des croyants, s'instituent de nouveaux pasteurs et de nouveaux gouvernants : une spiritualité comme utopie, comme drame intérieur, comme piété, comme action des pouvoirs, telle sera, comme on le verra, la spiritualité du 16e siècle.

1) Pour la *bibliographie*, les *sources* et la *méthode* de l'exposé : G. Cracco, *La spiritualità italiana del Tre-Quattrocento. Linee interpretative*, dans *Studia Patavina. Rivista di scienze religiose*, t. 18, 1971, p. 74-116.

2) *Anthologies*, avec bibliographies : E. Garin, *Prosatori latini del Quattrocento*, Milan-Naples, 1952. — G. De Luca, *Prosatori minori del Trecento*, t. 1 *Scrittori di religione*, Milan-Naples, 1954. — C. Varese, *Prosatori volgari del Quattrocento*, Milan-Naples, 1955.

3) *Conditions historiques, sociales*, etc. — É. Delaruelle, E.-R. Labande, P. Ourliac, *L'Église au temps du Grand Schisme et de la crise conciliaire (1378-1449)*, coll. Fliche-Martin, t. 14, 2 vol., Paris 1962-1964; R. Aubenas, R. Ricard, *L'Église et la Renaissance (1449-1517)*, coll. Fliche-Martin, t. 15, Paris, 1951. — G. Cracco, *Società e stato nel Medioevo veneziano (secoli* XII-XIV*)*, Florence, 1967. — E. Garin, *La cultura del Rinascimento. Profilo storico*, Bari, 1967. — C. Vasoli, *Studi sulla cultura del Rinascimento*, Manduria, 1968. — R. S. Lopez, *The three Ages of the Italian Renaissance*, Charlottesville, 1970. — R. De Maio, *Savonarola, Alessandro* VI *e il mito dell'Anticristo*, dans *Rivista storica italiana*, t. 82, 1970, p. 533 svv.

4) *Études.* — Giorgio Petrocchi, *Ascesi e mistica trecentesca*, Florence, 1957. — É. Delaruelle, *La spiritualité aux* XIVe *et* XVe *siècles*, dans *Cahiers d'histoire mondiale*, t. 5, 1959, p. 59-70. — Massimo Petrocchi, *Una « devotio moderna » nel Quattrocento italiano? ed altri studi*, Florence, 1961; *I grandi spirituali italiani del Quattrocento e del Cinquecento*, dans *Annali della facoltà di lettere... di Perugia*, t. 1, 1962-1963, p. 63 svv. — G. De Luca, *Letteratura di pietà a Venezia dal '300 al '600*, Florence, 1963.

Giorgio Cracco.

C. COURANTS INTELLECTUELS ET SPIRITUALITÉ AUX 14e ET 15e SIÈCLES

Vue d'ensemble. — Les courants intellectuels qui se manifestent en Italie durant le 14e siècle et la première moitié du 15e sont, d'une part, ceux qui relèvent de la philosophie aristotélicienne et de la méthode scolastique, d'autre part l'humanisme. Les premiers se présentent selon deux tendances opposées, aussi bien en théologie qu'en philosophie : la *via antiqua* des *reales* (réalistes) dans laquelle se rencontrent thomistes, scotistes, bonaventuriens et augustiniens; la *via moderna* des *nominales* (nominalistes) qui se rattachent à la logique d'Oxford et au nom de Guillaume d'Ockham. Dès la fin du 14e siècle, le nominalisme commence à prévaloir dans les chaires universitaires et dans les *studia* des grands ordres. Sa caractéristique principale est l'application de la méthode dialectique décadente à toutes les disciplines, une problématique abstraite, en théologie un éloignement de la Bible et des Pères. A côté de ce courant domine dans la faculté des arts l'*averroïsme latin*, que la recherche récente présente comme un *aristotélisme intégral* reprenant, non sans modifications, la conception rationaliste de Dieu, du monde et de l'homme contenue dans l'œuvre d'Aristote commentée principalement par Averroès. Cette conception impliquait une distinction radicale entre philosophie (raison) et foi, entre « physique » et « théologie »; elle aboutissait à des positions contraires à celles de la foi, présentées comme *probabilitates* ou *conclusiones* malgré leur opposition à la *rei veritas* des affirmations dogmatiques. C'est pourquoi, les averroïstes furent accusés d'enseigner la théorie de la *double vérité*; leurs écrits furent critiqués par les théologiens et les humanistes et frappés, en Italie, par deux condamnations épiscopales (M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla..*, p. 49-57).

L'*humanisme* se caractérise essentiellement par l'idée de renaissance culturelle. On sait pourtant qu'il prend conscience de lui-même et se développe aussi comme contestation de la méthode logique des nominalistes et des tendances et positions averroïstes. Les humanistes préfèrent la valeur concrète de l'érudition à la méthode logico-déductive, la recherche et la critique à l'usage (et à l'abus) de l'*auctoritas*, la connaissance aussi complète que possible des écrits de l'antiquité classique, grâce aux méthodes historiques et philologiques, à une connaissance fragmentaire de ces mêmes écrits en fonction d'une thèse à prouver. A la « physique » averroïste (médecine, astronomie et astrologie, mathématique, philosophie de la nature), ils préfèrent les *studia humanitatis*, l'étude de l'homme, de ses valeurs, de ses tâches dans l'existence. Par là, passant au-

dessus de l'*aetas media*, ils entendent se rattacher à l'*antiquitas*, qui leur apparaît comme le moment historique où l'homme avait réalisé sa « vertu », sa valeur, en l'exprimant à un degré inégalable au plan littéraire, philosophique, artistique. Ce retour à la grandeur antique, surtout romaine, n'entraîne pas une imitation extérieure des modèles mais tend à faire émerger la valeur de l'homme libre, dans toutes ses dimensions, y compris la dimension spirituelle. En fait, ce retour à la *piissima antiquitas* comporte encore un aspect de contestation de la théologie et des méthodes nominalistes (A. Viscardi, *Dalle origini al Rinascimento*, dans *Orientamenti culturali della letteratura italiana*, t. 1, Milan, 1956, p. 136).

De ces courants culturels, l'humanisme est celui qui présente la plus importante incidence sur la spiritualité. En se concentrant sur le problème de l'homme et en se référant a la littérature et aux traités classiques, l'humanisme créait un esprit nouveau, une attraction et une vision nouvelles des réalités terrestres. Malheureusement, à part quelques études, on manque encore d'analyses approfondies sur la pensée religieuse personnelle des humanistes qui appartiennent à cette période; cependant, la thèse historique d'un humanisme paganisant et pré-illuministe, ainsi que celle d'une double tendance, païenne et chrétienne, sont désormais dépassées. Les notes qui suivent se basent directement sur les sources et n'ont pas la prétention d'apporter une synthèse définitive.

1. Rapport entre valeurs naturelles et valeurs surnaturelles. — Tel est le problème principal qui se présente, si nous laissons de côté la relation entre l'humanisme et la foi. Assez commune est l'idée que l'humanisme a péché par « terrénisme » et qu'il s'est montré indifférent aux valeurs de la révélation. D'autres pensent que, à la conception médiévale d'une *subordination* des valeurs terrestres aux valeurs divines, l'humanisme aurait substitué un régime de *coordination* (ou d'égalité) entre ces valeurs, avec pour conséquence l'affirmation d'un christianisme anti-ascétique et anti-mystique. On veut en voir une preuve, entre autres, dans les critiques des humanistes sur l'état religieux (I. Colosio, *I mistici italiani..*, *loco cit. infra*, p. 2148-2158). Cette hypothèse est-elle valable pour tous? Pour voir clairement si les humanistes *subordonnent* ou *coordonnent* les valeurs terrestres aux valeurs célestes, c'est-à-dire, selon la terminologie actuelle, si leur attitude est « horizontaliste » ou « verticaliste », il faut d'abord examiner la question du souverain bien.

On ne parlera pas ici de Dante Alighieri (1265-1321), qui n'est pas un humaniste au sens de Pétrarque et de ses disciples. D'ailleurs, comme l'a remarqué A. Renaudet (*Dante humaniste*, Paris, 1958, p. 535-573), la *Commedia* place les valeurs philosophiques, littéraires et politiques de l'antiquité, ainsi que les grands moralistes ou poètes, sur l'échelle subordinationniste médiévale et met au sommet la contemplation mystique de l'homme surnaturel.

1° Le souverain bien. — Au sujet du *summum bonum*, fin ultime de l'homme, on peut distinguer deux tendances principales.

1) La première, nettement *subordinationniste*, est celle de la quasi-totalité des auteurs de la période étudiée. Dieu connu, aimé, possédé éternellement, à la fois comme récompense et comme source de bonheur, telle est la fin ultime à laquelle doit tendre tout l'agir humain. Parfois, cependant, cette fin dernière est considérée dans son aspect exclusif de récompense ou décrite sous les traits du paradis réservé à l'homme après la résurrection.

Chez Pétrarque, c'est là une conviction qui se fait jour dès l'époque de sa crise spirituelle (1342-1350) et se développe en conséquences pratiques jusqu'à sa vieillesse : *Familiarum rerum epistolae* XII, 7, éd. V. Rossi, Florence, 1934-1942; *De otio religioso*, éd. G. Rotondi, Vatican, 1958, p. 68, 92, etc; *De sui ipsius ac multorum ignorantia*, éd. P. G. Ricci, dans Petrarca, *Prose*, Milan-Naples, 1955, p. 714-721.

Coluccio Salutati (1331-1405) reprend la même idée : *Epistolario*, éd. F. Novati, Rome, 1891-1911, t. 2, p. 453; t. 3, p. 306; t. 4, p. 158, 167, etc. On la retrouve chez les humanistes de la seconde génération : Pier Paolo Vergerio (1370-1444), *Epistolario*, éd. L. Smith, Rome, 1934, p. 180-182; Guarino (1374-1460), *Epistolario*, éd. R. Sabbadini, 4 vol., Venise, 1915-1919, t. 2, p. 522; Poggio Bracciolini (1380-1459), *Epistolae*, éd. T. Tonelli, 2 vol., Florence, 1832-1859, t. 1, p. 131, etc; Aeneas Silvius Piccolomini (1405-1464, = Pie II), *De liberorum educatione*, éd. S. Nelson, Washington, 1940, p. 128-130; Bartolomeo Fazio † 1457, qui tend vers le *summum bonum* comme achèvement eschatologique de la vie humaine, *De excellentia et praestantia hominis*; *De humanae vitae felicitate*, Hanovre, 1611; Giannozzo Manetti (1396-1459), *De dignitate et excellentia hominis* IV, Bâle, 1532; Francesco Filelfo (1398-1481), *Epistolae familiares*, Venise, 1527, f. 6r, 8r, 33r-53v, 222v; Matteo Palmieri (1406-1475), *Della vita civile*, éd. F. Battaglia, Bologne, 1944.

Leone Battista Alberti † 1472, l'un des moins « verticalistes », fait sienne la thèse de l'homme créé pour « plaire à Dieu », le louer, l'honorer, lui rendre grâce et le craindre; les dons accordés à l'homme dans la création doivent servir à « honorer et servir Dieu avec justice, piété, modération et toute autre intention parfaite et louable » (*I libri della famiglia*, éd. R. Romano et A. Tenenti, Turin, 1969, p. 159-161).

Enfin Lorenzo Valla † 1457 montre que la fin dernière est la *voluptas caelestis*, c'est-à-dire l'acte éternel de la *caritas consummata* par lequel l'homme possédera Dieu (*De vero falsoque bono* III, éd. M. De Panizza, Bari, 1970, p. 113 svv; *Dialecticae disputationes*, cod. Ottobon. Lat. 2075, f. 29; *Apologia ad Eugenium* IV, dans *Opera*, Bâle, 1543, p. 798 b).

Cette conception verticaliste de la vie de l'homme retentit d'abord sur l'*évaluation de l'antiquité classique*. Tous les humanistes ne partagent pas sans doute la dépréciation radicale de Valla qui considère comme une « sottise » *(dementia)* la sagesse des philosophes et voit des modèles de vice dans les grandes figures du stoïcisme; certains cependant, et parmi les plus grands, comme Pétrarque, Salutati et Bracciolini, considèrent l'éthique païenne comme imparfaite, insuffisante ou même nettement mensongère, et cela justement parce qu'il lui manquait la connaissance de la fin dernière révélée par le Christ; en conséquence, ils pensent que tout chrétien est supérieur même aux auteurs les plus admirés : Cicéron, Virgile, Platon, Aristote.

Cette tendance subordinationniste est confirmée par la *fonction instrumentale* qu'ils attribuent aux *studia humanitatis* et à tous les *arts libéraux* dans leur rapport avec une foi éclairée, consciente et capable de rendre raison d'elle-même (Boccace, Salutati, Vegio, Girolamo Aliotti, 1412-1480), avec l'étude de l'Écriture et de la théologie : ils opposent cette *litterata devotio* à la *devota rusticitas* (M. Fois, *Lorenzo Valla*, p. 205-234).

Cette fonction instrumentale apparaît encore dans la place que, conformément à la pensée de saint Basile, font aux études classiques Guarino, Piccolomini, Maffeo Vegio (1407-1458), Victorin de Feltre (1378-1446). Ces études sont destinées à former le *vir bonus* qui doit être aussi un chrétien *fidelis*.

Pétrarque, *De otio..*, II, p. 92 svv; *De sui ipsius... ignorantia, loc. cit.*; *Epistolae seniles*, dans *Opera*, t. 2, Bâle, 1554, p. 823. — Salutati, *Epist.*, t. 1, p. 176-187; t. 4, p. 131-145, 163-167. — Boccace, *Genealogie deorum gentilium* XIV, 22, et XV, 9, éd. V. Romano, 2 vol., Bari, 1951. — Guarino, *Epist.*, t. 2, p. 539 svv; *Prooemium in expositione Augustini in libro de Civitate Dei*, éd. K. Müllner, *Acht Inauguralreden des Veronesers Guarino..*, dans *Wiener Studien*, t. 18, 1896, p. 301 svv. — Piccolomini, *De... educatione*, p. 129. — Aliotti, *De monachis erudiendis*, dans *Epistolae et opuscula*, éd. G. M. Scaramalli, Arezzo, 1769, p. 164-168, 225-227. — Vegio, *De educatione liberorum et eorum claris moribus* II, XVIII, éd. M. W. Fanning et S. A. Sullivan, 2 vol., Washington, 1933-1936, p. 83-86; *De perseverantia religionis*, dans *Maxima bibliotheca Patrum*, t. 26, Lyon, 1677, p. 232.

2) La tendance *coordinationniste*, représentée par un petit nombre d'auteurs, semble mettre sur le même plan les deux genres de valeurs et proposer à l'homme une fin *immanente*, de type épicurien (Cosma Raimondi † 1436, *Epistola ad Ambrosium Tignosium*, éd. E. Garin, dans *I filosofi italiani del Quattrocento*, Florence, 1942, p. 161 svv), ou de type nettement aristotélicien, comme le fait maintes fois Leonardo Bruni (1374-1444) : *Isagogicon moralis disciplinae*, éd H. Baron, coll. Humanistisch-philosophischen Schriften, Leipzig, 1928, p. 20 svv; *Canzone morale*, *ibidem*, p. 149 svv; *Epistola al Valla*, *ibidem*, p. 140 svv. En conséquence, on voit chez Bruni une tendance à valoriser exclusivement (ou presque) les grands modèles et les grands auteurs classiques pour la formation de l'homme et de la femme du 15e siècle, à donner aux principes moraux des païens la même valeur qu'à ceux des chrétiens, en leur attribuant une valeur absolue (M. Fois, *op. cit.*, p. 17-22, 114-115).

2° L'HOMME ET SES VALEURS. — L'homme est souvent situé au centre ou au sommet du monde créé. Cette suprématie a un fondement biblique et un sens nettement religieux chez ceux qui en traitent explicitement. Pour Fazio, Manetti, Valla, la plus haute valeur de l'homme est sa qualité d'*image et ressemblance de Dieu* qui sera pleinement réalisée dans l'immortalité ou éternité bienheureuse, lorsque, après sa résurrection, il sera incorporé au Dieu fait homme et deviendra *homme-dieu*. Cette dignité spécifique le distingue essentiellement des animaux et le rend capable de *religion* comme de *sagesse*; elle résulte de la destination providentielle de tout le créé à son usage et à sa jouissance. Cette finalité de l'homme englobe également l'être humain individuel considéré sous différents aspects et, d'après *Gen.* 2, 18-24, dans sa complémentarité avec les autres hommes et la relation à autrui, en un rapport qui fonde l'*amitié* et la *ratio caritatis*. La situation de l'homme au centre du créé prend en outre une signification verticale, du fait qu'elle est insérée dans la conception du *summum bonum*. Valla voit dans le monde visible, harmonieux et merveilleux, un appel à l'élévation morale, et dans la joie qu'il éprouve en usant et en jouissant du monde une promesse stimulante de la joie éternelle. Avec plus de profondeur encore, Manetti exprime la relation monde-homme-Dieu selon la théologie paulinienne : « Tout est à vous, vous êtes au Christ, le Christ est à Dieu » (1 *Cor.* 3, 23).

Fazio, *De excellentia et praestantia hominis*, p. 151, 154 svv. — Manetti, *De dignitate..*, p. 80, 111-113, 129, fin livre IV. — Valla, *Dialecticae..*, I, f. 18r-21v; *De vero..*, III, p. 118 svv,129.

Les humanistes pédagogues proclament en outre d'autres valeurs. Avant tout, la *culture* ou les « lettres » (grammaire, dialectique, rhétorique, poésie, morale), bien stable et inamissible, nécessaire à l'homme libre et que l'on doit donc offrir même aux jeunes médiocrement doués. Les *lettres*, quoique placées au-dessus de la richesse, ne sont pas cependant une valeur absolue, mais sont ordonnées à la formation du *vir bonus*. Les humanités sont préférées à l'étude de la physique averroïste; destinées « à parfaire l'homme et à le parer », elles sont « studia ad bene vivendum » (Bruni, *Epist.* VI, 6, éd. L. Mehus, Florence, 1741; *De studiis et litteris*, p. 12, 19). La *perfection* ou *virtus* est identifiée généralement au courage *(fortitudo)* ou *animi vis* du sage stoïcien, qui, à l'intérieur, domine ses passions et, à l'extérieur, ne se laisse pas dominer par les événements et fait preuve encore des autres vertus cardinales. Les traités de pédagogie et de morale civique insistent sur la chasteté et la loyauté des jeunes, sur la justice et la recherche du bien social dans la vie publique. Une *ascèse* sévère, pour contrôler les défauts spontanés, doit conduire à la possession de la vertu. La fuite de l'oisiveté, l'entraînement à la fatigue, aux intempéries et à la gêne, la sobriété à table et dans le sommeil, l'exercice physique sont les moyens les plus recommandés. De cette vertu, l'homme cultivé fera preuve dans la vie familiale et sociale, dans l'engagement au service de la cité où il devra préférer le bien général à l'intérêt personnel.

Dans ce contexte, la « vertu » semble prendre un *caractère immanent*. Les sources païennes, auxquelles sont empruntés presque exclusivement (sauf chez Piccolomini et Vegio) les préceptes et les modèles de la vertu, la gloire, les honneurs et la félicité intérieure mais terrestre qui sont présentés comme les points de mire de l'homme vertueux, paraissent confirmer ce caractère d'immanence. Toutefois, si l'on fait exception de Bruni, on ne trouve pas d'auteur qui ne mette la recherche ou le refus de la vertu en relation avec la volonté, le bon plaisir et l'honneur de Dieu, avec sa « vengeance » ou sa « clémence », avec l'enfer ou le paradis. A cet aspect religieux et transcendant de la vertu des humanistes, il faut ajouter le facteur proprement religieux qui n'est jamais laissé de côté par les humanistes de cette époque et qui fait partie du programme des écoles de Victorin de Feltre et de Guarino de Vérone; explicité de façon diverse par chacun, il comporte toujours les éléments traditionnels : pratique du culte, dévotion aux saints, respect du nom de Dieu, prière de louange et d'action de grâces pour les bienfaits reçus, intérieurs et extérieurs, invocations à la Providence pour les choix de la vie et l'acquisition de la vertu.

Les humanistes les plus « laïques », comme Alberti, Bracciolini, Vergerio, donnent encore au facteur religieux une importance prioritaire dans la formation du *vir bonus*, non seulement comme « frein merveilleux à bien des vices », mais encore comme élément essentiel de la vie morale : « Qui ne craint pas Dieu, qui a chassé de son âme la religion, celui-là peut en tout être tenu pour pervers » (Alberti, *I libri della famiglia*, p. 70). Manetti et Valla tendent même à identifier la *sapientia* avec la religion chrétienne. Par contre, le facteur religieux n'est pas toujours mis en œuvre par les moralistes et pédagogues; plusieurs ne nomment pas le Christ et ne citent pas les évangiles. Leur argumentation reste au plan de l'éthique, et recourt aux écrits préférés de Plutarque, Sénèque, Cicéron, Quintilien, Platon,

Aristote, Diogène Laërce et les personnages de l'histoire, surtout romaine.

Valla, le meilleur philologue et le penseur le plus original de la première moitié du 15e siècle, s'est opposé à cette tendance; il conteste de façon polémique la réévaluation éthico-pédagogique de l'antiquité classique, avec l'intransigeance d'une apologétique semblable à celle de Lactance et d'Augustin; il défend la valeur exclusive des trois vertus théologales et du souverain bien de l'eschatologie chrétienne. Il se rattache ainsi à Pétrarque qui vouait à l'échec toute construction basée sur un autre fondement que le Christ (*Epist. seniles* XIII, 5), et à Salutati qui écrivait à Jean Dominici : « Que me plaise Jésus-Christ seul, lui qui a été crucifié pour le salut des fidèles, qui, au moment où florissaient les études en Grèce et en Italie.., a rendu insensée la sagesse de ce monde » (*Epistolario*, t. 4, p. 215).

Voir encore : Salutati, *Epist.*, t. 1, p. 263-275. — Bruni, *De studiis..*, p. 12 svv. — Bracciolini, *Epist.*, t. 1, p. 131 svv; t. 2, p. 194. — Guarino, *Epist.*, t. 2, p. 229, 674. — Vergerio, *De ingenuis moribus et liberalibus studiis*, éd. A. Gnesotto, dans *Atti e memorie... di scienze, lettere e arti*, t. 34, 1918, p. 101-111. — Alberti, *I libri della famiglia*, p. 29-70, 159-162, etc. — Vegio, *De educatione* I-II, IV. — Piccolomini, *De educatione*, p. 128-130. — Palmieri, *Della vita civile*, p. 43, 133, 173.

2. **Valeurs du créé et vie active.** — La vision de l'homme dans la création, la famille et la cité, pour les humanistes, est certainement *optimiste*. Pour eux, les qualités physiques et morales, la joie de la relation avec les créatures et avec les hommes dans la famille, la conversation savante, la construction et le gouvernement de la cité, sont des valeurs de création. La culture, la vertu et la conscience sereine qu'elle donne dans les entreprises sont les stimulants de l'effort éducatif et de l'action dans le monde, qui sont considérés comme un devoir religieux.

Les humanistes conservent cependant le sens des limites des réalités terrestres, précaires et éphémères, par rapport au souverain bien, stable et éternel. D'où la persistance d'*un certain pessimisme*, qui se diffuse depuis Pétrarque jusqu'au milieu du 15e siècle. Chez Pétrarque, toujours à la recherche d'un équilibre intérieur entre les réalités mondaines (amour, culture, gloire) et la pleine réalisation de l'idéal chrétien, ce pessimisme existentiel et augustinien affecte le contexte historique dans lequel il se trouve. Salutati lui prête des accents médiévaux, rhétoriques mais pour une bonne part sincères, dans le *De saeculo et religione* (éd. B. L. Ullman, Florence, 1957) et dans sa dépréciation du plaisir des sens (*Epist.*, t. 1); de même, Palmieri dans le jugement d'allure antipélagienne qu'il porte sur les relations conjugales (*Della vita civile*, p. 134).

Un pessimisme d'ordre éthique et religieux, en ce qui concerne la conduite personnelle et celle des divers groupes sociaux ou ecclésiastiques, un pessimisme plus diffus à l'égard de la condition humaine soumise aux vicissitudes de la fortune et de l'histoire, se font jour également dans quelques écrits de Bracciolini (*Epist.*, t. 1, p. 32-38, 61-64, 120-136; *De avaritia*, dans *Opera*, Bâle, 1538; *Historiae de varietate fortunae*, Paris, 1723). Pessimistes encore la constatation de Valla que les mauvais sont plus nombreux que les bons (*De vero..*, III, p. 102) et sa description de l'homme endurci (*De libero arbitrio*, éd. M. Anfossi, Florence, 1934, p. 39 svv).

Ce pessimisme, souvent lié chez les humanistes au problème du salut, ne les pousse pas à fuir la *vie séculière*. L'aspiration à la solitude chez Pétrarque ne visait qu'à éviter la foule, où le Christ est introuvable *(De otio religioso)*, ou à rechercher l'*otium litteratum* (*De vita solitaria*, éd. A. Altamura, Naples, 1943). Son disciple Salutati, cherchant à déterminer la valeur de la vie active ou séculière et de la vie contemplative, affirme qu'il est possible de réaliser le message chrétien dans la première, et il n'exclut pas la possibilité de perversion dans la seconde (*Epist.*, t. 3, p. 302 svv, 541 svv); il semble mettre sur un pied d'égalité les deux genres de vie, en ce qui concerne la vie chrétienne et la prière. Palmieri, par contre, met la vie active au-dessus de celle des moines pour cette raison que vivre saintement dans la solitude est « sans aucune utilité pour la vie commune des autres mortels » (*Della vita civile*, p. 44).

Pour la vie spirituelle, la conséquence de la vision réaliste (plutôt que pessimiste) de l'homme et de sa condition existentielle, c'est la conscience de la nécessité de la grâce divine pour devenir vertueux et même pour obtenir le succès dans l'éducation des enfants, et par suite, la pleine confiance en Dieu pour le salut.

Pétrarque, *De otio religioso*, p. 67; *De remediis utriusque fortunae* III, dans *Opera*, t. 1, Bâle, 1554, p. 104. — Salutati, *Epist.*, *loc. cit.* — Bracciolini, *Epist.*, t. 1, p. 82; t. 2, p. 194, 199. — Vegio, *De educatione* III, 15. — Valla, *De libero arbitrio*, p. 52.

Malgré cette revalorisation de la vie séculière, on ne peut dire que l'attitude des humanistes à l'égard de l'*état religieux* soit celle d'une dépréciation. On trouve chez eux des moqueries, de lourds sarcasmes, parfois des accusations précises; tout cela souligne plutôt l'incohérence entre l'habit et la manière de vivre, et donc une hypocrisie que dénoncent souvent les réformateurs des ordres au 15e siècle. Même la critique plus systématique et plus théologique de Valla, quelle qu'en soit la consistance, ne touche pas l'état religieux, ni le choix d'une vie ascétique, mais seulement la prétention à un plus grand mérite lié à la profession comme telle, sans tenir compte du degré des vertus intérieures. On loue les fondateurs et les bons religieux, tout comme les formes de leur apostolat et la solennité de leur liturgie (M. Fois, *L. Valla*, p. 265-270). Au cœur de cette attitude critique, on discerne l'aspiration à une vie religieuse plus sincère et intérieure, moins alourdie par le formalisme; tel est l'idéal de l'état religieux proposé par Pétrarque, Salutati, Vegio, et par Valla lui-même.

3. **Retour aux sources.** — Le caractère fastidieux et aride des *quaestiones* (surtout chez les nominalistes), le peu d'estime pour la scolastique, la recherche d'une doctrine simple et affective, exposée selon le goût littéraire des classiques, c'est ce qui a poussé les humanistes à redécouvrir les Pères : les latins (Cyprien, Lactance, Ambroise, Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand, etc), puis les grecs (Basile, Grégoire de Nazianze, Jean Chrysostome, etc). Les humanistes voyaient en eux des théologiens indépassables, « luminaria religionis christianae », « columnae in templo Dei » (Valla, *Elegantiarum linguae latinae libri tres*, dans *Opera*, p. 622; *De libero arbitrio*, p. 7 svv), et des modèles de l'*humanitas*, telle que la concevait un chrétien du 15e siècle (Salutati, *Epist.*, t. 4, p. 131 svv). Le dialogue avec les Pères, particulièrement avec le *pater Augustinus*, Jérôme et Lactance, conduit plusieurs d'entre eux à modérer leur enthousiasme pour la pensée antique et à

retrouver le goût de l'Écriture et la poésie des psaumes (Pétrarque, Salutati, Bracciolini, Vegio).

Ce goût typiquement spirituel, au moins chez quelques-uns, va de pair avec la recherche de la pensée authentique des auteurs sacrés, la *vera scriptura sancta*, qui les porte à la correction et à l'annotation du texte de la Vulgate (Valla, *Collatio Novi Testamenti*, éd. J. Revius, Amsterdam, 1630), puis à la traduction du nouveau Testament à partir du grec et à une nouvelle traduction des psaumes à partir de l'hébreu (Manetti, dont les traductions sont encore inédites). Chez Valla, on trouve déjà les premiers signes de la nouvelle exégèse philologique, mais aussi du fidéisme biblique, plutôt paulinien, qui conjointement avec l'augustinisme sera une composante capitale de l'*évangélisme* postérieur.

4. **Conclusions.** — 1° Le retour à l'antiquité, tel que l'humanisme l'a réalisé, ne signifie pas une reprise des *valeurs* naturelles et mondaines de la culture classique qui les disjoindrait des valeurs surnaturelles de la foi. La lecture des *litterae saeculares* est passée au crible de la conscience chrétienne informée par le jugement critique des Pères. Certes, certains humanistes réagissent contre l'idée d'un homme et d'un monde qui seraient conformes à l'attitude médiévale du *contemptus mundi*; ils tendent plutôt à revaloriser ces réalités; ils n'en gardent pas moins le sens vertical de l'homme et de la vie éternelle, du primat de la foi et de la religion. Le souverain bien est toujours Dieu et la destinée eschatologique de l'homme, la valeur suprême à laquelle tout est subordonné. Mais on reconnaît comme valeurs, et comme biens offerts par l'amour de Dieu, toute la création infrahumaine et par-dessus tout l'homme en sa réalité et en son intégrité corporelle et spirituelle, son génie, sa vertu, sa culture, son engagement dans la vie sociale, sans détacher ces valeurs du destin transcendant de la personne. La religion dans ses multiples expressions (culte, observance des commandements et préceptes évangéliques, action de grâces, glorification et amour du Dieu créateur, rédempteur et providentiel) garde la priorité dans la formation et dans l'existence du *vir bonus* humaniste.

2° Sur un plan proprement spirituel, le retour aux Pères et à l'Écriture n'est pas seulement une réaction contre la scolastique et le nominalisme; il exprime aussi la recherche d'une *vérité* vivante, qui réponde à un esprit las des « conclusions » intellectualistes et avide de certitude et de foi : « Fide stamus, non probabilitate rationum » (Valla, *De libero arbitrio*, p. 50). La conscience de la faiblesse de l'homme, un certain pessimisme conduisent à dépasser la conception stoïco-pélagienne d'une ascèse exigée par la vertu; plusieurs reconnaissent que celle-ci est un don de Dieu et doit faire l'objet de la prière. L'idée de Dieu qui prévaut dans la conscience des humanistes est celle d'un Père, aimant et miséricordieux, plutôt que celle de la *tremenda majestas*, bien que celle-ci ne soit pas ignorée.

3° *L'imitation du Christ*, élément typique de la spiritualité médiévale, fait défaut à l'humanisme italien. On trouve rarement un appel à l'exemple du Christ, tandis que, depuis Pétrarque, à l'exception de Valla, le recours aux exemples des païens est constant. La présentation des modèles païens sur un plan éthique pour former un type d'homme sage et honorable, héroïque et glorieux (pas forcément individualiste), plus encore que l'importance donnée aux valeurs de création; la valorisation, souvent exclusive, des maximes de l'éthique classique : tels sont les éléments qui associés au naturalisme averroïste, peuvent avoir contribué à la formation de la morale laïque qui apparaîtra plus tard. Dans la période étudiée, l'humanisme n'apparaît pas naturaliste. En outre, l'accent mis par quelques auteurs sur les aspects de la vie séculière, que l'on croit tout aussi valable sur le plan religieux que la retraite de l'ascète, ne va pas au-delà d'une revendication, sûrement capitale pour l'époque, de la valeur chrétienne de l'engagement dans le monde. On peut dire que l'humanisme italien, jusqu'au milieu du 15e siècle, maintient dans sa vision de l'homme un réel équilibre entre la dimension verticale et la dimension horizontale.

1) Les *éditions* ont été signalées dans l'exposé; compléments et bibliographie dans M. Fois, *Il pensiero cristiano di Lorenzo Valla nel quadro storico-culturale del suo ambiente*, coll. Analecta gregoriana 174, Rome, 1969.

2) *Études générales.* — *Pensée humaniste et tradition chrétienne*, Paris, 1950. — A. Buck, *Das Problem des christlichen Humanismus in der italienischen Renaissance*, dans *Sodalitas erasmiana*, t. 1, 1950, p. 181-192. — G. Toffanin, *La religione degli umanisti*, Bologne, 1950. — P. O. Kristeller, *Philosophical Movements of the Renaissance*, et *Augustine in the Early Renaissance*, dans *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Rome, 1956, p. 17-31, 365-372. — Dans *Grande Antologia filosofica*, t. 9, Milan, 1964 : G. Di Napoli, *Religione e filosofia nel Rinascimento*, p. 1855-1924; I. Colosio, *I mistici italiani dalla fine del Trecento ai primi del Seicento*, p. 2137-2218.

R. A. Bonnel, *An Early Humanistic View of the Active and Contemplative Life*, dans *Italica*, t. 43, 1966, p. 225-239. — G. Müller, *Bildung und Erziehung im Humanismus der italienischen Renaissance*, Wiesbaden, 1969; abondante bibliographie. — Ch. Trinkaus, *In our Image and Likeness. Humanity and Divinity in Italian humanistic Thought*, 2 vol., Londres, 1970. — Art. Humanisme, DS, t. 7, col. 1001-1006.

3) *Monographies.* — P. P. Gerosa, *Umanesimo cristiano del Petrarca*, Turin, 1966 (synthèse importante). — G. M. Sciacca, *La visione della vita nell' umanesimo e Coluccio Salutati*, Palerme, 1954. — B. L. Ullman, *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padoue, 1963. — L. M. Veit, *Pensiero e vita religiosa di E. S. Piccolomini prima della sua consacrazione episcopale*, Rome, 1964.

Mario Fois.

IV. PÉRIODE MODERNE (16e–18e SIÈCLES)

A. *Le 16e siècle.* — B. *Le 17e siècle.* — C. *Le 18e siècle.* — D. *Le courant janséniste aux 17e et 18e siècles.*

A. LE 16e SIÈCLE

1. **Centres d'animation spirituelle prétridentine.** — Dans la période comprise entre le premier voyage de Christophe Colomb (1492) et la veille du concile de Trente (1540 environ), des centres d'animation spirituelle sont fort actifs en Italie et constituent le fer de lance de la réforme catholique. Ils obéissent aux mêmes sentiments auxquels répondait le dominicain Jean Nider au concile de Bâle (1431/49) : n'espérant plus guère une réforme générale de l'Église, il escomptait néanmoins une réforme des clercs; leur sanctification, leur activité charitable et apostolique susciteraient des cellules chrétiennes. Aussi bien, cette réforme pouvait commencer avec des membres quelconques des deux clergés et gagner progressivement le centre de la chrétienté.

En réalité, ce mouvement réformateur engloba une grande partie des ordres religieux. La *Devotio moderna*, avec sa structure laïcale, y joua un rôle de pointe en préconisant le retour à l'intériorité; elle provoqua des

mouvements analogues en Europe centrale et méridionale (DS, t. 3, col. 727-747). L'un d'eux prit la forme d'une confrérie : l'*Oratorio del Divino Amore*.

1° L'histoire de l'ORATORIO DEL DIVINO AMORE et ses antécédents ont été esquissés en maints endroits du Dictionnaire (t. 1, col. 531-533; t. 2, col. 290-294 et 316-325; t. 6, col. 30-48). Nous ne rappelons ici que quelques faits essentiels.

L'*Oratorio* de Gênes fut fondé le 26 décembre 1497 par Ettore Vernazza (1470-1524); l'exemple de sainte Catherine de Gênes à l'hôpital de Pammatone pendant la peste de 1494 l'y avait fortement encouragé. Le but de cette *compagnia* était la recherche de la sanctification et l'exercice de la charité. Ses membres édifièrent l'hôpital des incurables et réorganisèrent la *compagnia del Mandiletto* pour l'assistance à domicile. Vernazza aida aussi à la fondation d'un *Oratorio* à Rome (église des saints-Dorothée-et-Sylvestre) auquel s'adjoignit celui de l'hôpital Saint-Jacques (1515). Il établit à Naples (1518-1519) la *compagnia dei Bianchi*, dont l'activité coïncida avec une période pleine de promesses du Naples religieux prétridentin : introduction des théatins en 1533, des jésuites en 1552, fondation de l'*Opera della carità* (1543) pour l'assistance des pauvres et des repenties, ouverture de la *Casa dello Spirito Santo* (1555), à l'initiative du dominicain Ambrogio Salvi, pour la sauvegarde des jeunes filles. Les *Bianchi*, dont les règles reflètent l'esprit de l'*Oratorio del Divino Amore*, exercèrent une grande influence sur d'autres confréries à Camerino, Messine, Palerme, etc. Leur œuvre principale demeure l'hôpital des incurables (S. Maria del Popolo); fondé par Vernazza, il eut pour animatrice Maria Lorenza Longo † 1542 (DS, t. 5, col. 1418), puis la duchesse de Termoli, Maria d'Ajerbo, lorsque Maria Lorenza se retira pour fonder, en 1535, la communauté contemplative de S. Maria di Gerusalemme, premier noyau des capucines.

Une influence plus ou moins directe de l'*Oratorio del Divino Amore* s'observe aussi à Florence. A la suite du carême prêché par le chanoine régulier Calliste de Plaisance (1520), ami de Vernazza, des florentins décidèrent la construction d'un nouvel hôpital et, pour le soutenir, se constituèrent en association, sous le titre de la Sainte Trinité. En 1519, Gaétan de Thiene ranime l'*Oratorio* de Vérone, puis fonde à Venise une *Compagnia del Divino Amore* et l'hôpital des incurables (DS, t. 6, col. 31-33). C'est surtout à Venise, en raison de la famine et de l'épidémie de 1527/8, que le problème des orphelins paraissait insoluble. Un gentilhomme vénitien, ancien soldat converti, Girolamo Miani (= S. Jérôme Émilien; cf DS, t. 8), commença à s'occuper d'eux et des malades de l'hôpital. Comme bien d'autres, le futur fondateur des somasques travaillait en liaison avec Jean-Pierre Carafa et Gaétan de Thiene. Dès 1527, Girolamo recueillit des enfants abandonnés; il leur enseignait le catéchisme et leur donnait un métier. En 1531, invité à prendre la direction de l'hôpital des incurables, il y regroupa ses pupilles. En 1532, ayant renoncé à sa toge de gentilhomme, il vint à l'intérieur des terres fonder de nombreux orphelinats.

C'est donc, à Venise comme ailleurs, tout un réseau de personnes animées des mêmes sentiments et unies entre elles, qui cherche à résorber les misères du temps.

2° LE GROUPE DE BRESCIA, de la fin du 15e siècle jusqu'au concile de Trente, manifeste à son tour le souci de la sanctification personnelle et l'esprit apostolique. C'est, aussi bien, une pépinière de saints : la bienheureuse Stefana Quinzani (1457-1530), paysanne, tertiaire dominicaine, qui est admise à une grande familiarité avec le Christ; l'augustine Laura Mignani (1480-1525) au monastère de S. Croce, qui est en correspondance avec Gaétan de Thiene (DS, t. 5, col. 31-36); la fondatrice des ursulines, sainte Angèle Mérici (1474-1540). Un fils spirituel de L. Mignani, Bartolomeo Stella (1482-1554), entré à l'*Oratorio del Divino Amore* de Rome, renonce à la « carrière » ecclésiastique sur les conseils de Gaétan et de Laura. En 1520, il fonde à Brescia un *Oratorio* sur le modèle romain. Inspirateur et administrateur de l'hôpital fondé en 1521, il attire des cœurs généreux, comme Jérôme Émilien et plus tard les premiers jésuites. Tandis que Paul III le nommait protonotaire à la curie, Stella entrait en contact avec Ignace de Loyola et Philippe Neri, se liait avec Réginald Pole et, par lui, avec ceux qui personnifiaient l'esprit de la réforme catholique.

Le groupe de Salò ressemble à celui de Brescia. Le prêtre Stefano Bertazzoli, son beau-frère Giambattista Scaini et le frère de celui-ci Bartolomeo, le dirigent. Stefano avait été gagné par Angèle Mérici, et les Scaini étaient dans l'orbite spirituelle de L. Mignani. Ces trois hommes formèrent une espèce de cénacle, et ne tardèrent pas à frayer avec les théatins. Un théatin est la gloire du groupe, Geremia Isachino, futur confesseur de Paul IV, puis directeur des converties à Venise, où il meurt en 1576 au service des pestiférés.

3° LE CERCLE DE TOMMASO (PAOLO) GIUSTINIANI. — Cette autre cellule de la réforme catholique nous ramène à Venise. Tommaso Giustiniani (1476-1528; DS, t. 6, col. 414-417) fréquente à l'université de Padoue un groupe d'étudiants qui partagent ses aspirations. Il quitte Padoue en 1505 et se retire à Murano, auprès d'un cercle de jeunes nobles dont l'intérêt pour les sciences est uni au sérieux religieux : Paolo Canale, Vincenzo Quirini, Gaspare Contarini, Nicolò Tiepolo, Gabriele Trifone, Sebastiano Giorgi, Giambattista Egnazio. Canale entre chez les camaldules de Murano en 1508, où il meurt bientôt. Giustiniani (*infra*, col. 2241), après des tentatives infructueuses à Terrasanta et à Murano, entre en 1510 à Camaldoli (il reçoit le nom de Paolo), suivi par Quirini et Giorgi. De Contarini nous restent les lettres à ses amis de Camaldoli; humaniste profondément remué par les exigences de Dieu, il ne remit jamais en question la voie de la perfection qu'est la donation totale de soi dans le cloître, mais il était conscient de son inaptitude. Sauf Egnazio, aucun d'eux n'était prêtre ni lié par des bénéfices ecclésiastiques. C'est justement pourquoi ce groupe vénitien, qui est en quelque manière héritier de Savonarole et du néoplatonisme florentin, constitue un centre d'attraction aux origines de la réforme catholique.

4° L'ORATORIO DELL'ETERNA SAPIENZA de Milan ressemble aux précédents. Fondé au début du 16e siècle par le commandeur de l'ordre de Saint-Antoine de Grenoble, G. A. Bellotti † 1528, il anime la pratique des vertus chrétiennes et la bienfaisance. L'*Oratorio* comptait parmi ses membres G. A. Morigia et B. Ferrari qui s'unirent en 1530 à Antonio Maria Zaccaria, venu de Crémone. C'est ainsi que furent fondées, à divers titres, trois nouvelles sociétés, les barnabites, les angéliques et celle des personnes mariées.

Ces foyers de ferveur, en des points aussi différents de la péninsule, témoignent qu'il n'y eut pas de solution de continuité entre la vie religieuse d'autrefois et celle qui allait bientôt surgir.

5° L'ÉVANGÉLISME ITALIEN. — Ses racines sont diverses : la *Devotio moderna*, le néo-platonisme de Marsiglio Ficino (1433-1499; DS, t. 5, col. 295-302),

la mystique de la croix de Savonarole, l'éthique du Divin Amour et même la mystique espagnole des Alumbrados. Ce mouvement déborde, en effet, l'Italie : il naît spontanément des aspirations et des besoins de l'Europe entière et intéresse théologiens et laïcs. Les points de départ des uns et des autres étaient pourtant fort différents, mais le même problème les préoccupait : la justification par la foi. Les visées du mouvement n'en restaient pas moins floues, ses orientations indécises, d'où l'échec des tractations de la diète de Ratisbonne en 1541 qui durcit les tendances « hérétiques » et les tendances « orthodoxes ».

1) *L'influence de Valdés.* — En Italie, l'évangélisme s'épanouit pendant une dizaine d'années autour de Jean Valdés, dont la personnalité est diversement appréciée. Espagnol, en faveur auprès de Clément VII et de Charles Quint, il s'établit à Naples en 1534. Le cénacle qu'il y réunit ressemblait aux autres cercles humanistes de la ville par ses discussions et la qualité sociale de ses membres. C'étaient des esprits qu'inquiétaient les problèmes théologiques et la nécessité d'une réforme. Valdés interprétait les Écritures, attentif au problème de la foi et des œuvres pour atteindre le salut. Il n'exalte pas la première au détriment des secondes; il entend les œuvres comme un produit de la foi, qui seule conduit au salut. Son hétérodoxie se manifeste en des questions comme celle des sacrements. Elle est d'ailleurs plus le fruit du subjectivisme de sa pensée que de l'influence de la doctrine des réformateurs. Mais ce subjectivisme mène à la désagrégation.

En 1543, deux ans après la mort de Valdés, parut anonyme, à Venise, un *Trattato utilissimo del Beneficio di Giesù Christo crocifisso verso i cristiani*, dépendant de l'*Alfabeto cristiano* et des *Cento e dieci divine considerazioni* de Valdés, qui circulaient manuscrits. L'auteur, Benedetto da Mantova, entendait démontrer que la foi justifiait par elle-même, « cioè che Dio riceve per giusti tutti quelli che veramente credono Iesu Christo havere sodisfatto alli lor peccati; benché, si come la luce non è separabile dalla fiamma che per se sola abbruscia, così le buone opere non si possono separare dalla fede, che per se sola giustifica ».

Le *Beneficio* présente des conceptions communes à Valdés et aux réformateurs; si Benedetto prend ses distances par rapport à leur doctrine de la justification, l'influence des réformateurs n'en est pas moins grande. L'*Institutio christianae religionis* de Calvin, qu'il a lue, n'est sans doute pas son modèle, c'est du moins un instrument de travail. Le *Trattato* eut un immense succès, au point que des prélats fort orthodoxes le présentèrent comme un manuel propre à ranimer la piété.

2) *Réginald Pole à Viterbe* (1541-1542). — Légat des États pontificaux, R. Pole réunit dans sa résidence de Viterbe un cénacle d'une vingtaine de personnes choisies pour leur culture et leur probité, qui devint un centre de vie spirituelle intense. La curie romaine craignit d'y voir une continuation du cercle de Valdés. Mais alors que l'inspiration de Valdés aboutissait à une certaine anarchie intérieure et à des orientations disparates, Pole proposait une discipline équilibrée, appuyée sur une tradition saine. La vie journalière comportait les heures canoniques « more theatinico », la messe, la lecture assidue de saint Paul et des Pères.

Le modèle et l'inspirateur de Pole, c'était G. Contarini † 1542, homme de piété, d'humilité et de profonde charité, en même temps que l'âme de la réforme catholique. Il était depuis longtemps convaincu que « nul ne peut, par ses œuvres, être justifié et se purger de ses affections, mais qu'il faut recourir à la grâce divine, qui donne la foi en Jésus-Christ » (lettre du 7 février 1523 à P. Giustiniani). Cardinal en 1535, il fut le chef incontesté du mouvement qui comptait des esprits réformateurs comme Matteo Giberti, Ercole Gonzaga, Gregorio Cortese et R. Pole.

Vittoria Colonna vivait alors au couvent de Sainte-Catherine, à Viterbe, dans la prière et la pénitence. Très liée avec R. Pole, elle participait à la vie spirituelle du groupe réuni sous l'égide du cardinal. Vittoria admirait en R. Pole une profonde piété christocentrique et la promptitude à se dévouer pour l'Église et son chef. Dans les traits d'amour de Dieu et dans la théologie de la croix du *Viaggio dell'anima al porto celeste*, attribué à V. Colonna, on reconnaît facilement la doctrine de Pole, commune d'ailleurs à tout son milieu. L'amitié de ces deux grandes âmes se développait alors que la ligne de démarcation entre catholiques et non-catholiques restait encore assez confuse. Aussi n'est-il guère surprenant que leurs relations demeurèrent étroites avec Bernardino Ochino, le capucin apostat, ou avec Pietro Carnesecchi, le protonotaire qui finit sur le bûcher, et aussi avec des hommes aussi droits que l'étaient Giberti et Cortese, ou Federico Fregoso (DS, t. 5, col. 1189-1190) et Tommaso Badia.

1) *Oratorio del Divino Amore.* — A. Bianconi, *L'Opera delle Compagnie del Divino Amore nella riforma cattolica*, Città di Castello, 1914. — P. Paschini, *Le Compagnie del Divino Amore e la beneficenza pubblica nei primi decenni del Cinquecento*, Rome, 1925, et dans *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Rome, 1945, p. 3-88. — M. Spagnolo, *Prodromi della riforma a Vicenza nel secolo* XVI, dans *Regnum Dei*, t. 5, 1949, p. 109-133. — P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. 1, vol. 2, Rome, 1950, p. 25-42. — Francesco Saverio da Brusciano, *Maria Lorenza Longo e l'opera del Divino Amore a Napoli*, dans *Collectanea franciscana*, t. 23, 1953, p. 166-228.

2) *Groupe de Giustiniani.* — H. Jedin, *Vincenzo Quirini und Pietro Bembo*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 4, coll. Studi e Testi 124, Città del Vaticano, 1946, p. 407-424; *Contarini und Camaldoli*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 2, Rome, 1959, p. 51-117.

3) *Milieu de Brescia.* — A. Cistellini, *Figure della riforma pretridentina*, Brescia, 1948. — Sur Angèle Mérici, voir B. Dassa, *La fondazione di S. Angela Merici come prima forma di vita consacrata a Dio nel mondo*, Milan, 1967, et T. Ledochowska, *Angèle Mérici et la Compagnie de Sainte-Ursule*, Rome, 1968.

4) *Groupes de Valdés et de Pole.* — D. Cantimori, *Eretici italiani nel Cinquecento*, Florence, 1939; *La riforma in Italia*, dans *Questioni di storia moderna*, publié par E. Rota, Milan, 1941, p. 181-208. — H. Jedin, *Il Card. Pole e Vittoria Colonna*, dans *Italia francescana*, t. 22, 1947, p. 13-30. — Domingo de Santa Teresa, *Juan de Valdés (1498?-1541). Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo*, Rome, 1957. — G. H. Williams, *The radical Reformation*, Philadelphie, 1962, p. 518 svv. — O. Ortolani, *Pietro Carnesecchi*, Florence, 1963.

2. **Ordres et congrégations.** — 1° Rénovation des ordres anciens. — 1) *Bénédictins.* — Ludovico Barbo † 1443 (DS, t. 1, col. 1244-1245, 1426-1427) avait fondé la congrégation de Sainte-Justine de Padoue; d'allure centralisatrice, mais avec certaines formes démocratiques, la congrégation finit par englober tous les monastères d'Italie et de Sicile, entre autres le Montecassino (1505), d'où son nom de congrégation cassinienne. Le 16e siècle cassinien fut une période de vie intense aussi bien littéraire, culturelle que spirituelle, en particulier pendant le triple abbatiat d'Angelo de Faggis (entre 1559 et 1575).

Homme de gouvernement, cultivé, de piété profonde, il composa, entre autres ouvrages, un *Triumphus amoris*, une paraphrase des psaumes, une *Poesis christiana* et un *Opuscu-*

lum de nobilissima oratione XL *horarum*. Il eut des contacts avec Ignace de Loyola, peut-être aussi avec Philippe Neri.

La congrégation entretenait de bonnes relations avec Paolo Giustiniani et les cercles réformistes, comme celui de Brescia, avec R. Pole, d'autant que G. Cortese était devenu abbé de Saint-Georges le majeur à Venise. Les bénédictins de Gênes fraternisaient avec l'*Oratorio* gênois; l'un des leurs, Hilarion (DS, t. 7, col. 501-502), diffusait la doctrine de Catherine de Gênes chez les bénédictines de Brescia.

De Montecassino à la Vénétie et à la Ligurie, c'était dans la congrégation un échange fraternel et doctrinal qui se faisait l'écho des mouvements religieux du temps. T. Leccisotti a publié récemment des textes spirituels qui montrent bien qu'au Mont Cassin on vivait dans la mouvance de Catherine de Gênes et de Giustiniani. Les moines écrivent dans le cadre de la tradition monastique, mais ils manifestent une recherche plus décidée de l'amour divin, de l'annihilation de soi et de la liberté spirituelle.

2) *Giustiniani et la réforme érémitique*. — Après dix années passées à Camaldoli, P. Giustiniani fonde, en 1520, la congrégation des ermites camaldules de Monte Corona. C'était sa manière de contribuer à la réforme : offrir à ses disciples, par son exemple et ses écrits, une vie érémitique renouvelée.

L'Italie connaît alors un vaste mouvement de solitaires « séculiers », comme les appelle Giustiniani, exerçant un rôle à la fois important et dangereux. Leur piété est, en effet, souvent anarchique; ils fuient tout contrôle; les foules sont conquises par leur austérité et leur verbe audacieux. Mais leur esprit de contestation l'emportait sur une réforme positive et l'esprit de solitude. C'est le cas du siennois Bartolomeo Carosio, dit le Brandano, contemporain de Giustiniani (C. Tognetti, *Sul « romito » e profeta Brandano da Petroio*, dans *Rivista storica italiana*, t. 72, 1960, p. 20-44), qui, sous une forme ordinairement apocalyptique, réprouve les vices et réclame un renouvellement radical de la vie individuelle et sociale. L'extension du phénomène érémitique, son sens et son influence sur la piété et la réforme en Italie ne sont pas encore bien éclaircis. On rencontre de vrais ermites et aussi des faux, qui suivent leur volonté. Pour conjurer le péril qu'ils représentent pour l'Église et le monachisme, Giustiniani cherche à les attirer.

A Camaldoli, Giustiniani suscite un renouvellement de ferveur et de recrutement; il promulgue des constitutions admirables. En un second temps, dans la compagnie des ermites de Saint-Romuald, il applique son programme avec rigueur et joie : rechercher une solitude religieuse et un érémitisme orthodoxe éloigné de toute étrangeté, mais qui demeurerait une protestation contre le faste de la Renaissance. Parmi les spirituels de son temps, Giustiniani confirme la fécondité de la vie contemplative.

3) Les *capucins* furent appelés ermites, et leurs résidences ermitages. L'érémitisme était leur idéal, comme la pauvreté réelle. L'ordre nouveau dut son impulsion à la branche de l'observance qui cherchait la rénovation évangélique dans le retour à une fidélité plus grande à la Règle primitive. A la vie contemplative, solitaire et mortifiée, les capucins joignaient ordinairement la prédication populaire : il nous en reste un singulier témoignage dans *La « Severa Riprensione » di fra Matteo da Bascio*, publiée par Melchior de Pobladura dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 3, Rome, 1962, p. 279-310. Cf. DS, t. 5, col. 1307-1313.

Les capucins fondent leur spiritualité sur la vie de saint François : pratique radicale de la pauvreté et de la pénitence, œuvres de charité, oraison et direction spirituelle. Ils exhortent à vivre les mystères du Christ dans une prière affective.

Ces thèmes se reflètent dans le *Dialogo della salute emendato* de Giovanni da Fano † 1539 et son *Arte della unione* (Brescia, 1536), écho du *De triplici via* de saint Bonaventure (cf DS, t. 5, col. 1350-1351, et JEAN DE FANO, t. 8). L'oraison est un thème classique de leur prédication, et l'une de leurs plus pures contributions à la réforme de l'Église. Rappelons le succès de la *Pratica dell'orazione mentale* (1573) de Matthias Bellintani da Salò et de ses autres écrits spirituels (DS, t. 1, col. 1355-1357; t. 5, col. 1351-1352). La spiritualité des capucins s'épanouira davantage encore au 17e siècle (DS, t. 5, col. 1353-1354).

Sur la bienheureuse Camilla Battista da Varano † 1524, clarisse, voir DS, t. 1, col. 1240-1242; t. 5, col. 1355-1356 (bibliographie).

4) *Dominicains*. — La spiritualité dominicaine au 16e siècle (t. 5, col. 1445-1451) seconde bien le mouvement réformateur et contribue au renouvellement général : pastorale, pratique sacramentelle, aide aux clercs réguliers, soutien de la vie eucharistique, fondation de confréries, approbation des *Exercices spirituels*, etc. Les observants de l'ordre orientent son évolution, notamment dans les provinces de Lombardie et la congrégation de Saint-Marc, héritière de Savonarole.

Les figures de proue qui inspirent ces efforts sont celles de Catherine de Sienne et de Savonarole. L'influence de la vie mystique de la sainte, de son *Dialogo* et de ses *Lettres*, est grande, même en dehors de l'Italie. Savonarole est l'un des auteurs les plus lus dans la première moitié du siècle; il suscite une véritable dévotion à sa personne. Le dominicain G. B. Carioni da Crema † 1534 est l'un de ses disciples; sa doctrine est centrée sur le combat spirituel et l'amour, thèmes du siècle. Ses œuvres largement répandues et son action font de lui l'un des directeurs spirituels les plus recherchés par A.-M. Zaccaria, Gaétan de Thiene, la comtesse de Guastalla, Ludovica Torelli, fondatrice des angéliques, etc (DS, t. 2, col. 153-156; t. 5, col. 1447).

2° LES CLERCS RÉGULIERS. — Ces nouvelles fondations constituent sans doute l'apport le plus important de l'Italie à la réforme de l'Église; comme un levain, elles servent de modèle aux prêtres diocésains : l'idéal de la vie sacerdotale, y compris le célibat, tel que l'Église l'a fixé au moyen âge, est tout à fait réalisable. Si l'idéal monastique se transforme, l'union à Dieu n'en demeure pas moins le but de la vie spirituelle. Les moines avaient misé sur la prière continue par la *lectio divina* et la psalmodie; les clercs réguliers et, à leur suite, les prêtres diocésains s'appliquent davantage à la prière méthodique. D'où l'importance et le succès des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola.

1) *Théatins* (DS, t. 6, col. 30-48). — Gaétan de Thiene, après avoir adhéré avec ferveur à l'*Oratorio del Divino Amore*, ordonné prêtre en 1516, suggère à ses compagnons l'idée d'une vie communautaire selon des règles précises; ainsi naquirent les théatins (1524). Ils encouragent la fréquentation des sacrements, entourent la prédication d'un grand respect, lisent un évangile chaque semaine. Leur pauvreté et les exigences de l'admission limitent leur nombre à une élite active. Leur spiritualité sacerdotale les incite à l'imitation du Christ jusqu'à l'union. D'où une vie eucharistique intense et une pauvreté radicale : l'ordre vit du ministère, sans mendier mais sans posséder. Saint André Avellin † 1608 ajoutera même le vœu de renoncer à sa propre volonté (DS, t. 1, col. 551-554).

2) Les *barnabites* sont proches des théatins : des deux côtés, lutte contre l'esprit du monde, vie pauvre, zèle des âmes, spiritualité sacerdotale et eucharistique, culte de la prière. La vie spirituelle du fondateur saint Antoine-Marie Zaccaria (DS, t. 1, col. 720-723) est centrée, par le chemin du combat spirituel, sur l'amour du Christ crucifié et de l'Addolorata; cet amour anime et conditionne l'activité pastorale des barnabites, qui comptèrent au 16e siècle un grand apôtre, saint Alessandro Sauli † 1592, évêque d'Aleria, en Corse.

3) *Somasques.* — Girolamo Miani (= Jérôme Émilien, 1486-1537) adopta, lui aussi, la formule des clercs réguliers, lorsqu'il voulut grouper ceux qui se décidaient à combattre la misère au nom du Christ. Le saint ne vit pas le développement de son œuvre (orphelinats, hospices, refuges, etc), approuvée par Paul III en 1540. La « Compagnie des serviteurs des pauvres », après la fusion manquée avec les théatins, maintint son indépendance. Le renoncement et la purification intérieure sont conçus chez les somasques comme une ascèse propice à l'humilité et à l'obéissance, ascèse toute au service de l'apostolat. Lorsque Charles Borromée leur eut confié la paroisse de Somasca avec le séminaire rural annexe, ils œuvrèrent en trois directions : l'assistance aux orphelins, l'éducation de la jeunesse, l'aide au clergé. Cet apostolat et cette vie d'ascèse confèrent à la spiritualité des somasques ce sens de la filiation amoureuse envers Dieu qui révèle une tonalité profondément mystique.

4) *Groupes divers.* — Cette énumération est loin de résumer l'activité créatrice qui se manifeste alors en Italie. La formule des clercs réguliers était dans l'air comme une exigence de la vie sacerdotale; un peu partout des groupes de prêtres se forment pour prier, se soutenir dans une vie librement réglée. Lorenzo Davidico, dans l'*Anatomia delli vitii* et le *Vittorioso trionfo di Maria Vergine* (Florence, 1550; DS, t. 3, col. 50-51), signale des groupes de prêtres qui accomplissent admirablement leur ministère et tendent à la perfection. A Parme, vers 1539, sur l'initiative du bienheureux Pierre Favre, on rencontre des *Preti contemplanti*; en 1530, à Tortona, Francesco Corneliasca rassemble des *Preti riformati*; à Brescia, il y a des antonins, fondés par le chanoine Angelo Paradisi, et des Pères de S. Maria della Pace. A Ravenne, vers 1526, une petite congrégation de « Prêtres du bon Jésus » s'installe, dirigée par G. Maluselli † 1541 et vivra un siècle; à Fermo, en 1552, dans une société analogue, les membres aspirent à « vivre comme des réformés ». A Rome enfin, les prêtres de S. Girolamo della Carità (tel Bonsignore Cacciaguerra † 1566; DS, t. 2, col. 10-14) ont une réputation de sainteté; Philippe Neri vit avec eux; de là sortira son *Oratorio*.

5) *La compagnie de Jésus* fut fondée à Rome par le basque Ignace de Loyola, et approuvée en 1540. Son idéal se synthétise en ce principe de vie et d'action : la recherche de la plus grande gloire de Dieu, avec le Christ, au service de l'Église et des âmes. Ignace précise : en recherchant d'un même vouloir salut et perfection personnels et ceux du prochain. Ce souci de sanctification dans une fidèle imitation du Christ est essentiellement évangélique. L'apostolat, qui est à la base de la vie de tout jésuite, entraîne des innovations, même spirituelles : à genres de vie différents, nouvelles manières de prier. Le sens apostolique de la spiritualité ignatienne n'instaure évidemment pas une piété individualiste, mais personnelle, où se révèle déjà une conscience communautaire. Les *Exercices spirituels* et les *Constitutions* attirent l'attention sur l'ascèse apostolique : accepter et désirer ce que le Christ a aimé et pratiqué; le *vince teipsum* est une condition pour s'opposer à l'attachement « propriétaire ». Les traits essentiels de la mystique ignatienne (DS, t. 7, col. 1277-1306) furent explicités par ses successeurs, notamment Claude Aquaviva († 1615; DS, t. 1, col. 829-834) qui précisa le rôle de l'oraison et de la contemplation dans la vie du jésuite. Durant son gouvernement apparaît un groupe de saints italiens (Louis de Gonzague † 1591, Bernardin Realino † 1616, Robert Bellarmin † 1621) et d'écrivains, comme Achille Gagliardi † 1607 (DS, t. 6, col. 53-64) et Bernardino Rossignoli † 1613, qui fixent la physionomie de la spiritualité des jésuites, sa doctrine, ses tendances, ses applications. La formation spirituelle du laïcat était un objectif majeur dans les 71 maisons et collèges où les jésuites italiens s'appliquent à la fin du 16e siècle à l'enseignement, aux congrégations mariales, aux missions paroissiales, à la publication d'écrits spirituels.

Bénédictins. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 3, Maredsous, 1948, p. 157-174; t. 4, p. 148-153; t. 6, 1949, p. 261. — T. Leccisotti, *Tracce di correnti mistiche cinquecentesche nel codice cassinese 584*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 4, Rome, 1965, p. 1-120. — *Camaldules* : DS, t. 6, col. 414-417.

Capucins : DS, t. 5, col. 1350-1359. Ajouter Optat de Veghel, *La réforme des frères mineurs capucins dans l'ordre franciscain et dans l'Église*, dans *Collectanea franciscana*, t. 35, 1965, p. 5-108.

Dominicains : DS, t. 5, col. 1445-1451.

Théatins : voir DS, t. 6, col. 36-38, 41-42. Ajouter F. Andreu, *La spiritualità degli ordini di Chierici regolari*, dans *Regnum Dei*, t. 23, 1967, p. 154-183.

Barnabites : DS, t. 1, col. 722-723. Ajouter G. M. Cagni et F. M. Ghilardotti, *I sermoni di sant'Antonio Maria Zaccaria*, dans *Archivio italiano..*, t. 2, Rome, 1959, p. 231-284.

Somasques. — *L'Ordine dei Chierici regolari Somaschi nel* IV *centenario dalla fondazione (1528-1928)*, Rome, 1928. — S. Raviolo, *L'Ordine dei Chierici regolari Somaschi*, Rome, 1957. — *Rivista dell'Ordine dei Padri Somaschi*, t. 31, 1956, p. 229 svv. — C. Pellegrini, *San Girolamo Miani. Profilo*, Casale Monterrato, 1962.

Jésuites : DS, t. 7, col. 1276-1277, 1303-1306; t. 8, art. Jésuites. — P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, t. 1-2, 2e éd., Rome, 1950-1951; t. 3 : M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez. Il governo*, Rome, 1964.

3. **Réforme et spiritualité.** — Dans la réforme qui prend son point de départ à Trente certains aspects offrent une plus grande importance pour l'histoire de la spiritualité.

1° Enseignement de la doctrine. — 1) *La prédication*, dans les premières décennies du siècle, donnait prise à des abus qui la rendaient inefficace. Son contenu aussi bien que le comportement des prédicateurs provoquaient même dérision et scandale, comme le reconnaissait le cinquième concile du Latran (bulle *Supernae Maiestatis*, 19 décembre 1516; Mansi, t. 32, col. 945a). Cette décadence remontait en réalité bien plus haut; maintenant, du fait de la propagande hétérodoxe, c'était sur le plan doctrinal que se manifestaient les déviations.

Quand Paul III devint pape, on se souciait déjà de réformer le ministère de la parole, témoins l'instruction de Contarini de 1540 et les *Constitutiones* de M. Giberti, pour son clergé de Vérone. Les décrets tridentins en la matière constituent une base solide de la réforme; on en trouve tout l'esprit dans les conciles milanais et les *Instructiones praedicationis verbi Dei* de Charles Borromée. G. Paleotti, évêque de Bologne, donna également

de sages conseils dans son *Instruttione per tutti quelli che havranno licentia di predicare*, en 1578 (cf P. Prodi, *Il cardinale Gabriele Paleotti*, t. 2, Rome, 1967, p. 75 svv). Ces prescriptions étaient fermement suivies par les ordres et congrégations. Dans les fondations nouvelles, la prédication était l'instrument principal *in bonum animarum*, comme l'atteste Ochino : « Predicano non filosofia né favole, come nel passato, ma il verbo di Dio e di Cristo vivo e vero, sinceramente, e la emendatione dei peccati » (R. Bainton, *Bernardino Ochino*, Florence, 1940, p. 31). La « prédication de la pénitence » était à l'ordre du jour et la vie irréprochable des prédicateurs la soutenait efficacement. L'histoire des capucins, les chroniques des ordres nouveaux et la vie de leurs fondateurs nous font connaître ce nouveau genre de prédication évangélique.

Entre le sermon solennel en chaire et l'exhortation dialoguée, il y a désormais la leçon d'Écriture sainte, dont, parmi d'autres, le jésuite Jérôme Nadal relève les caractéristiques et l'efficace (DS, t. 4, col. 218-223). L'exhortation simple, chaude et persuasive fait grand effet dans l'Italie tridentine et posttridentine. Elle nourrit spirituellement nombre de groupes de prêtres et de laïcs fervents et prodigieusement actifs. Le livre des *Exercices* convient au dialogue spirituel, car il exige un guide. L'Italie le reçut de saint Ignace lui-même (1548); plus tard, des défenseurs autorisés, comme A. Possevino, Fabio Fabii, A. Gagliardi, C. Aquaviva, le propagèrent, et son influence fut décisive sur des esprits comme Charles Borromée, Marie-Madeleine de' Pazzi, Alexandre Luzzago (J. Iparraguirre, *Historia de los Ejercicios de san Ignacio*, t. 2, Rome, 1955, p. 3-47).

Dans l'Oratoire de Philippe Neri, l'usage quotidien de la parole de Dieu est bien loin du ton des prédicateurs : les sermons sont des improvisations; ni le plan ni les développements ne sont prévus à l'avance; le point de départ est souvent une lecture spirituelle. Leur force est dans la répétition qui touche le cœur.

Ces initiatives dénotent un nouveau climat, fort apparent à Rome et à la cour papale. Le canoniste espagnol Martin de Azpilcueta constate après le jubilé de 1575 que « depuis plusieurs siècles on n'a pas vu à la Curie une si grande pureté de mœurs ». La vie spirituelle, jusqu'alors méprisée par les grands, est entrée dans la pratique.

2) *Catéchisme*. — Les livrets de doctrine chrétienne sont diffusés abondamment par l'industrie croissante du livre. On y trouve la doctrine religieuse populaire. Les réformateurs et la hiérarchie voient dans le catéchisme l'instrument idéal pour la conversion des masses : on ouvre des écoles de doctrine, on développe des missions qui deviennent les temps forts de la catéchèse. En 1536, le prêtre Castellino da Castello † 1566 inaugurait à Milan une école du dimanche où on enseignait aussi aux enfants à lire et à écrire. Grâce à la *Compagnia della reformatione in carità* (1539), les écoles de la doctrine chrétienne se répandent rapidement en territoire lombard et jusqu'à Rome avec les *Compagnie dei servi de' puttini in carità*. « Institutio pueri renovatio mundi », répétait le jésuite Juan Bonifacio † 1606. Durant les pontificats de Paul III et de Jules III, surgit une pléiade de catéchistes populaires.

Saint Charles développa dans son diocèse l'œuvre de Castellino : en 1566, il comptait 16 écoles, il en laissa 740. Paleotti fonda, lui aussi, dans son diocèse de Bologne, des écoles de catéchisme avec la collaboration des « compagnies spirituelles » et des pieuses associations. La décision des jésuites d'ouvrir des collèges facilita considérablement la catéchèse.

En même temps se développait toute une littérature catéchétique. L'*Interrogatorio del maestro al discipulo per istruire li fanciulli* (1537) de Castellino est suivi par un opuscule de Tullio Crispolti, *Alcune interrogationi sulle cose della fede et del stato, over vivere christiano* (Vérone, 1540). Les brochures se multiplient, mais sont bien vite supplantées par la *Summa doctrinae christianae* de saint Pierre Canisius (1554), traduite en italien (Venise, 1560). Se répandaient aussi la *Dottrina christiana* (trad. italienne, Rome, 1571) de Jacques Ledesma et le *Catechismo della fede* (Milan, 1584) de A. Gagliardi, du moins jusqu'à la parution de la *Dichiarazione della dottrina christiana* (Rome, 1598) de Bellarmin, qui les remplaça tous.

2° La vie sacramentelle. — Les spirituels regardent comme un facteur essentiel de la vie surnaturelle le système sacramentel que la doctrine de la justification par la foi seule avait profondément remis en cause. Ils incitent à la réception fréquente des sacrements. La confession est moins la préparation à la communion pascale, qu'un événement habituel de la vie dévote et de l'ascèse chrétienne. Le chanoine régulier Girolamo Sirino (*Come acquistar si debba la divina gratia*, Venise, 1539) montre la nécessité de la confession fréquente et même quotidienne pour maintenir la « monditia del cuore », et la nécessité d'un guide spirituel (p. 75-81). Cet enseignement n'était pas nouveau. Dans son *Trattato della disciplina e perfezione monastica* (trad. italienne, Venise, 1494, 1569), saint Lorenzo Giustiniani † 1455 affirmait la nécessité de la confession et de la communion quotidiennes. Après le concile de Trente, les communautés religieuses, surtout féminines, furent rappelées à la pure observance de la règle; elles sentirent le besoin d'être aidées. Aussi la personnalité du directeur spirituel prit-elle plus de relief. Les ordres et congrégations, comme les évêques, s'en préoccupent. A Rome, Philippe Neri suit ses fils spirituels par la confession fréquente et même quotidienne; il crée l'Oratoire un peu comme un complément de ses directions individuelles. Les clercs réguliers et les jésuites faisaient déjà de la confession un des pôles de leur apostolat. Les *Exercices spirituels*, l'éducation dans les collèges, la fondation des séminaires, l'extension des associations pieuses favorisent la vie sacramentelle et la direction de conscience. Les traités destinés aux confesseurs et les ouvrages de piété à l'usage des pénitents se multiplient.

Des changements notables se produisent aussi dans la fréquentation eucharistique. Il est cependant assez difficile de les préciser.

Au 15e siècle, sauf dans les monastères réformés, les évêques et les prêtres qui n'avaient pas de charge pastorale directe célébraient assez rarement la messe chaque jour. Les laïcs communiaient peu, sauf dans les cercles pieux.

Au 16e siècle, la fréquence de la communion resta matière de direction. En général, les ordres nouveaux la favorisaient, mais le clergé séculier était plus réticent. Philippe Neri conseille la communion hebdomadaire; B. Cacciaguerra, qui vit auprès de lui, prône avec ferveur la quotidienne; son *Trattato della communione* ne compta pas moins de trente éditions de 1557 à 1604 (DS, t. 2, col. 10-14). Des chanoines réguliers napolitains l'imitèrent, comme G. Sirino et N. Malnepote (*La seconda parte del ricordo dei peccati*, Naples, 1579). Mais d'autres traités du même genre voyaient le jour, tels le *De frequenti usu sanctissimae Eucharistiae sacramenti* (Naples, 1556) du jésuite Ch. de Madrid, le *Trattato della frequenza della communione* de Fulvio Androzzi (dans ses *Opere spirituali*, Milan, 1579), sans compter des ouvrages comme l'*Exercitio della vita christiana* (1575) de Gaspare Loarte qui diffusaient l'enseignement de la chaire et du confessionnal.

3° L'idéal sacerdotal. — Les décrets du concile de Trente sont la meilleure preuve de l'importance que

la fonction sacerdotale prenait dans le contexte de la réforme. Il se trouve des hommes décidés et capables d'insuffler l'esprit : le plus éminent fut Charles Borromée qui dut lutter longtemps à contre-courant. Avant lui déjà, un M. Giberti s'était dressé contre les abus : en 1527, il rejoignait son siège de Vérone qu'il ne quitta qu'à sa mort (1543). On sut bien vite avec quelle énergie et quelle perspicacité il réalisait son programme : « commisso gregi prodesse, non praeesse ». Pasteur des temps nouveaux, il donne partout l'impulsion : à la formation des jeunes clercs, aux initiatives du clergé, à la création d'une pastorale adaptée, à la réorganisation du culte. Il préconise un nouveau type de prêtre, l'homme de tous. Il montre ce qu'exigent de sainteté l'administration sacramentelle ainsi que les responsabilités pastorales. Il rappelle aux prédicateurs l'obligation de la perfection, car rien ne touche comme l'exemple.

En 1563, les pères du concile de Trente qui promulguaient les décrets sur la formation du clergé, avaient en main les *Constitutiones* adressées par Giberti à ses prêtres. Saint Charles prend comme vicaire l'un des collaborateurs de Giberti, Ormaneto (C. Marcora, *Nicolò Ormaneto, vicario di San Carlo*, dans *Memorie storiche della diocesi di Milano*, t. 8, 1961, p. 209-590). Suivant le désir de saint Charles, Agostino Valier, évêque de Vérone, esquisse le portrait de l'*Episcopus* idéal (Milan, 1575), tandis que A. Gagliardi explicitait les exigences conciliaires dans son *De munere episcopali*, en décrivant le genre de vie de l'évêque, ses exercices spirituels et ceux de ses familiers (C. Marcora, *Un trattato sui doveri del vescovo del P. Achille Gagliardi*, dans *Memorie..*, t. 14, 1967, p. 7-28). Cf DS, t. 4, col. 901-904.

Borromée n'est pas un théoricien de la spiritualité sacerdotale; il lui suffit de se reporter à l'enseignement du concile et de ses prédécesseurs. Il ne fonde pas non plus d'école spirituelle; dans sa spiritualité personnelle, on retrouve des éléments divers, surtout ignatiens, qui ne sont pas toujours unifiés. Cependant il unit constamment évêque et clergé, fonction sacerdotale et mission épiscopale. Sa fondation des oblats manifeste sa volonté de former une élite dont l'esprit devait souder évêque et prêtres pour le salut des âmes. Cette forme de vie exige une sanctification centrée sur la prière et l'étude, sur la pauvreté et la chasteté, dans le détachement.

1) P. Tacchi Venturi, *Storia..*, t. 1, vol. 1, Rome, 1930, p. 291 svv, 309 svv, 335 svv. — Arsenio da Ascoli, *La predicazione dei cappuccini del Cinquecento in Italia*, Ascoli Piceno, 1956. — A. Tamborini, *La Compagnia e le scuole della dottrina cristiana*, Milan, 1939.

2) L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe Neri et la société romaine de son temps (1515-1595)*, Paris, 1929. — R. De Maio, *Bonsignore Cacciaguerra: un mistico senese nella Napoli del Cinquecento*, Milan-Naples, 1965.

3) P. Broutin, *L'évêque dans la tradition pastorale du XVIe siècle*, Bruges, 1953. — A. Duval, *L'ordre au concile de Trente*, dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, coll. Lex orandi 22, Paris, 1957, p. 277-324. — R. Mols, *Saint Charles Borromée, pionnier de la pastorale moderne*, NRT, t. 79, 1957, p. 600-622, 715-747. — E. Cattaneo, *La santità sacerdotale vissuta da S. Carlo Borromeo*, dans *La Scuola cattolica*, t. 93, 1965, p. 405-426. — A. Rimoldi, *Le istituzioni di S. Carlo Borromeo per il clero milanese*, *ibidem*, p. 427-453. — G. Moioli, *Temi di spiritualità episcopale e sacerdotale in S. Carlo Borromeo*, *ibidem*, p. 459-488. — A. Prosperi, *Tra evangelismo e controriforma. G. M. Giberti (1495-1543)*, Rome, 1969.

4. Les divers aspects de la vie spirituelle. — 1° Caractéristiques. — La vie spirituelle en Italie au 16e siècle est tendue vers l'action; elle est en même temps combative, car elle réagit contre le naturalisme de la Renaissance et l'hétérodoxie protestante.

1) *Austérité.* — On ne peut s'étonner de la réaction des spirituels contre le relâchement que provoque l'hédonisme de la Renaissance. Cette prise de position a laissé son empreinte dans la doctrine même : on met l'accent sur la mortification, la pénitence, le détachement, pour mieux imiter le Christ crucifié. On le constate aussi bien chez les camaldules et les capucins que chez les clercs réguliers. La pauvreté évangélique vouée par les théatins les astreint au détachement absolu, à vivre d'aumônes spontanées et à refuser toute possession. Cacciaguerra déclare que les barnabites sont « uomini veramente terribili in mortificare le persone che gli andavano alle mani » (O. Premoli, *Storia dei Barnabiti*, t. 1, Rome, 1913, p. 477).

2) *Combat spirituel.* — Si les pratiques de pénitence varient d'une famille religieuse à l'autre, elles relèvent toutefois du même esprit. L'ascétisme italien organise avec précision le combat spirituel.

Théatins et barnabites, par exemple, insistent sur le combat intérieur. Ils s'inspiraient de Battista da Crema, qui publiait à Milan, en 1531, son *Della cognitione e vittoria di se stesso* (DS, t. 2, col. 153-156). C'est justement du cercle de ses disciples que sortira un jour le fameux *Combattimento spirituale* (Venise, 1589) du théatin Lorenzo Scupoli (1530-1610). Jacques Laynez, supérieur général des jésuites, choisit le combat spirituel comme thème de ses leçons spirituelles, en 1558, à S. Maria della Strada; il suivait évidemment les *Exercices*, destinés, comme l'indique leur titre, à « se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se décider par aucun attachement désordonné ». L. Davidico † 1574 prône cette spiritualité combative (*Steccato spirituale*, Rome, 1550; *Giostra spirituale*, 1551; *Fatto di arme interiore*, Pérouse, 1552; etc). A. Gagliardi, à la fin du siècle, est sans doute l'auteur qui décrit l'amour-propre avec le plus de perspicacité : son *Amor proprio* enseigne l'art de conduire l'âme fervente à la désappropriation même des dons spirituels.

C'était, du reste, la règle que les spirituels italiens avaient reçue de Caterina da Genova; cette admirable mystique, qui avait donné le ton à tous nos maîtres du 16e siècle, résumait sa doctrine en ce principe : pour imiter le Christ crucifié, il faut détruire l'amour-propre, ainsi régnera le pur amour de Dieu.

3) *L'action.* — Contre la tendance de l'évangélisme à limiter la doctrine du salut à la foi vive qui remet les péchés par le Christ crucifié, les catholiques réagissent en acceptant en sa totalité, sans attendre les décisions tridentines, les lois de l'ascétique et de la mystique chrétiennes : pratique sacramentelle, vœux religieux, exercice des bonnes œuvres. On reconnaît là l'influence des nouvelles fondations religieuses. Les grandes orientations spirituelles, qui leur sont communes, sont justement celles de la spiritualité de la réforme. L'action l'emporte : « attendere a la utilità de altri », comme le voulait Battista da Crema. Aussi, la forme de vie dans ces instituts est-elle souple et à la mesure des besoins du temps; les prières chorales abrégées ou même supprimées, le régime des études plus personnel, l'habit plus simple, les recrues moins nombreuses mais choisies et suivies spirituellement.

2° La piété populaire. — La littérature de dévotion au 16e siècle est moins affective qu'au moyen âge. Son souci est d'instruire et de rendre meilleur.

Le catéchisme devient partie intégrante du livre de piété et *vice versa* (parcourir, par exemple, le *Catechismo catholico*

de Pierre Canisius, Venise, 1560, et ses *Exercitamenta christianae pietatis*, Turin, 1583, ou le recueil du camaldule Silvano Razzi, *Della scelta d'orazioni... con aggiunta della Dottrina christiana* de Ledesma, Florence, 1573, 1588).

Par ailleurs, l'union de la prière et de l'enseignement stimule des courants ouverts à la spiritualité du laïcat. Voir, entre autres, les opuscules du cardinal Valier : *Modo di vivere proposto alle vergini che si chiaman Dimesse*; *Intorno alla vera e perfetta veduità*; *Della istruzione delle donne maritate* (Venise, 1575); ou bien l'ouvrage de G. B. Velati, *Introduttione alla vita spirituale et perfettione christiana per ciascun stato, in particolare cioè de maritati, continenti, vedove, vergini e religiosi, con la pratica spirituale commune a tutti* (Brescia, 1593).

Le manuel de prières et le livre ascétique deviennent populaires. On réimprime des ouvrages du 15e siècle, comme le *Libro devoto e fruttuoso a ciascun fedel christiano chiamato Giardino di oratione* (Venise, 1511, 1521, 1563; DS, t. 7, col. 777); on traduit les œuvres de François de Borgia et de Louis de Grenade. Si les traités de Savonarole sont toujours en vogue, la littérature ascétique s'enrichit de nouveaux apports, par exemple les ouvrages des chanoines réguliers Pietro da Lucca et Serafino da Fermo † 1540, lequel diffuse la doctrine de Battista da Crema. A ce renouveau manqua peut-être une meilleure intelligence de la liturgie. L'emploi exclusif du latin et l'obligation du rite romain ne la favorisèrent sans doute pas.

La piété eucharistique et la dévotion mariale bénéficièrent en premier lieu de ce renouveau spirituel.

Signalons en particulier la pratique des visites au Saint-Sacrement et les Quarante heures; celles-ci furent instituées à Milan, en 1527, par G. A. Bellotti; les capucins (notamment Giuseppe da Ferno † 1556), les jésuites et l'ensemble des prédicateurs en firent une dévotion expiatoire en période de carnaval. La dévotion eucharistique se manifeste aussi dans les nombreuses confréries du Saint-Sacrement, où on discernerait vraisemblablement une certaine réaction anti-protestante.

La dévotion mariale s'affermit. Les positions théologiques des prédicateurs et des écrivains préludent aux définitions postérieures de l'Église. Les principaux propagateurs en furent les ordres mendiants. Dans la tradition franciscaine, les capucins se font remarquer : ils érigent des confréries de la Vierge, font couronner ses statues (Girolamo da Forli † 1620 en est le protagoniste). La dévotion mariale est un aspect typique de la spiritualité des servites, que représente bien au 16e siècle le général de l'ordre Agostino Bonucci. De leur côté, les dominicains diffusaient l'une des dévotions les plus populaires de la chrétienté, le Rosaire et les confréries qui portent son nom (DS, t. 5, col. 1450); c'est aussi l'époque où sont composées les litanies dites de Lorette. Les nouvelles fondations accentuent ces orientations de la piété mariale, comme on le constate dans la vie et les écrits de saint Ignace, de saint Gaétan de Thiene, de saint André Avellin, etc.

Le relief donné à la dévotion à la sainte Famille contribue à l'exaltation de saint Joseph, demeuré dans la pénombre au moyen âge. Le livre du dominicain Isidoro de Isolanis (*Summa de donis S. Joseph*, Pavie, 1522) aide à la popularité du saint qui apparaît comme un personnage doué de toutes les perfections et particulièrement destiné à guider les ordres religieux. Le capucin Giovanni da Fano † 1539 se fait le promoteur de la dévotion aux sept douleurs et allégresses du saint.

Cette époque exalte aussi le martyre. On découvrait alors les catacombes (1578), car on ne connaissait encore que celle de Saint-Sébastien sur la Via Appia; Charles Borromée et Philippe Neri y passaient de longues heures en prière. Leur respect pour la mémoire des martyrs fut de plus en plus partagé par les fidèles et les pèlerins. Les jésuites firent peindre dans leurs églises des scènes de martyre; les fresques réalistes de Pomarancio à S. Vitale, S. Stefano Rotondo, S. Apollinare, sont célèbres. Si la découverte des catacombes émut Rome et la chrétienté, elle permit aussi les fouilles (É. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente*, p. 109-149).

La réforme protestante négligea les pèlerinages; les catholiques leur gardèrent leur fonction pénitentielle. Les italiens ont toujours eu grande dévotion à Saint-Jacques de Compostelle. Bartolomeo Fontana, par exemple, quitte Venise le 19 février 1538, arrive à Santiago le 19 septembre 1539, après s'être arrêté à Rome et à Lorette. On se rend en foule à Lorette de toute l'Italie et même de l'Espagne. Le pèlerinage est le signe même du renouveau du sentiment religieux en Italie. Un courant de ferveur renaît pour Jérusalem, l'Alverne (La Verna), Camaldoli et la Portioncule à Assise. Le jésuite Gaspare Loarte tente même la théorie du pèlerinage dans son *Trattato delle sante peregrinationi* (Rome, 1575), en polémiquant avec les protestants. Cette sorte de guide, dédié à Charles Borromée, répond aux questions du pèlerin, l'aide à accomplir un geste de prière et à contempler les merveilles de la nature.

3° Confréries (DS, t. 2, col. 1472-1479). — L'aspect social de la vie chrétienne au 16e siècle appelle l'attention. Les fidèles étaient invités à se réunir, selon leurs professions et leur rang social, pour collaborer avec leurs évêques. A Bologne, par exemple, Paleotti groupe les représentants de la communauté chrétienne, à commencer par les chefs de famille, pour venir en aide aux nécessités matérielles et spirituelles.

Dès le moyen âge, c'est par les confréries que les laïcs renouvellent leur ferveur et leurs pratiques chrétiennes. Au 16e siècle, un certain nombre d'entre elles accentuent leur caractère dévotionnel; d'autres, au contraire, comme les Compagnies du Divin Amour, font de l'assistance au prochain le moyen essentiel de la sanctification et deviennent les animatrices de la communauté. L'instruction catéchétique dans les écoles de la doctrine chrétienne est confiée principalement aux laïcs; de nombreuses confréries remplissent souvent les mêmes fonctions dans les centres ruraux, où elles constituent le laïcat paroissial.

En marge de l'assistance publique, sur quoi insiste la discipline réformatrice de Trente, les associations laïcales prennent en charge un grand nombre d'hôpitaux et d'hospices pour orphelins et mendiants. A Florence, les grandes institutions d'assistance nées à l'époque communale continuent leur œuvre dans les décennies de crise politique qui suivent.

Cet ensemble d'œuvres de charité s'enrichit au 16e siècle d'initiatives inspirées par la « sensibilité » de la réforme catholique et mieux adaptées aux exigences de la société : hôpitaux de toute sorte, fondations pour les besogneux, les vieillards, les orphelins, les veuves; riches et pauvres, ménagères et artisans y prêtent leur concours. C'est ce que le jésuate Paolo Morigia † 1604 appelle le « tesoro precioso de Milanesi » dans sa *Raccolta di tutte le opere di carità cristiana che si fanno in Milano* (Milan, 1599). Ce qui est vrai de Milan l'est aussi en d'autres villes.

Cette immense action charitable des dernières décennies du siècle illustre le plan de *renovatio hominis* cher à nos réformateurs religieux. Pour mieux l'apprécier, rappelons deux faits : d'une part, la haute valeur spirituelle des règles pour bien servir les infirmes écrites par saint Camille de Lellis en 1584-1585; d'autre part, la participation des congrégations mariales au renouveau. Développées à l'ombre des collèges de jésuites, elles reflètent quelque peu l'esprit qui anime la Compagnie. Ildefonso Ciacon, en rééditant, en 1604, le *Speculum perfectionis* du chartreux J. Landsberg, s'adressait à la

congrégation de l'Assomption de Rome « tanquam exemplar quoddam virtutis Roma suscipit universa ».

Le renouveau de vie chrétienne est manifeste, surtout après le concile de Trente. Déjà, en 1558, A. Possevino, en visitant Naples, remarquait les signes de vitalité religieuse (P. Tacchi Venturi, *Storia...*, t. 1, vol. 2, p. 65-72), et le cardinal Valier notait (*De consolatione Ecclesiae*, lib. 2, p. 36) : « Sacramentorum frequentia excitata est, magna plurimis in populis exorta et aucta est devotio ».

4° L'ESPRIT MISSIONNAIRE revêt alors une certaine importance. Les « relations annuelles », diffusées en Europe depuis saint François Xavier, y contribuent grandement. Attendues avec impatience, elles circulent dans les cours princières, chez les hommes d'Église, les universitaires, les étudiants; on les lit même, à Florence, après les célébrations liturgiques. On les imprime en recueils (*Avvisi particolari dell'Indie..*; *Nuovi avvisi..*, Rome, 1552, 1553, 1556; Venise, 1559, etc), qui trouvent une large audience. La vocation missionnaire, quand elle ne s'identifiait pas au départ avec la vocation religieuse, naissait spontanément chez les jeunes religieux. Ce fut le cas pour de grands missionnaires italiens, comme Matteo Ricci ou Alessandro Valignano.

5° SAINTS ET MYSTIQUES. — Un signe non équivoque de la vitalité spirituelle du 16e siècle italien, c'est l'abondance des saints. Nous en avons nommé un grand nombre déjà. La liste pourrait s'allonger, soit qu'il s'agisse de fondateurs, qui ont eu ou auront leur place dans le Dictionnaire (Francesco Caracciolo † 1608, Giovanni Leonardi † 1609, Camillo de Lellis † 1614), de réformateurs comme Pie v † 1572, ou d'humbles *frati* capucins (Felice da Cantalice † 1587 et Serafino da Montegranaro † 1604), ou de contemplatives, comme Caterina de' Ricci † 1590 (DS, t. 2, col. 326) qui anticipe l'humanisme dévot de François de Sales, et Maria Maddalena de' Pazzi † 1607, qui est une figure de premier plan dans l'histoire de la mystique.

1) *Auteurs spirituels.* — I. Colosio, *I mistici italiani dalla fine del Trecento ai primi del Seicento*, dans *Grande antologia filosofica*, t. 9, Milan, 1964, p. 2166-2197. — B. Mas, *Le edizioni del « Combattimento spirituale » dal 1589 al 1610, vivente il suo autore*, dans *Studi di bibliografia e di storia in onore di Tammaro de Marinis*, t. 3, Vérone, 1964, p. 149-175. — Le traité de A. Gagliardi, *Dell'Amor proprio*, a été publié par M. Bendiscioli en appendice au *Breve compendio di perfezione cristiana*, Florence, 1952, p. 117-126. — G. Feyles, *Serafino da Fermo canonico regolare lateranense*, Turin, 1941.

2) *Piété.* — A. Schrott, *Das Gebetbuch in der Zeit der katholischen Restauration*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 61, 1937, p. 1-28, 211-257. — Dévotions particulières : A. Ratti, *Contribuzione alla storia eucaristica di Milano*, Milan, 1895, p. 28 svv. — Arsenio da Ascoli, déjà cité, p. 271-292. — J. A. Jungmann, *Liturgisches Erbe und pastorale Gegenwart*, Innsbruck, 1960, p. 295-318. — F. M. Willam, *Storia del Rosario*, Rome, 1951. — É. Mâle, *L'art religieux après le concile de Trente*, 2e éd., Paris, 1951. — M. Petrocchi, *Una « Devotio moderna » nel Quattrocento italiano? ed altri scritti*, Florence, 1961.

3) *Confréries.* — G. M. Monti, *Le confraternite medievali*, t. 1, Venise, 1927, p. 300-309. — G. Barbiero, *Le Confraternite del Santissimo Sacramento prima del 1539*, Vedelago, 1941. — G.-G. Meersseman, *La riforma delle confraternite laicali*, dans *Problemi di vita religiosa in Italia nel Cinquecento*, Padoue, 1960, p. 17-30. — M. Bendiscioli, *Finalità tradizionali e motivi nuovi in una confraternita a Mantova nel terzo decennio del Cinquecento*, *ibidem*, p. 91-101. — É. Villaret, *Les premières origines des congrégations mariales dans la Compagnie de Jésus*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 6, 1937, p. 25-57; DS, t. 2, col. 1479-1491.

4) *Esprit missionnaire.* — M. Batllori, *Note sull'ambiente missionario nell'Italia del Cinquecento*, dans *Problemi di vita religiosa..*, p. 83-89. — M. Scaduto, *L'epoca di Giacomo Lainez*, Rome, 1964, p. 376-380.

5) *« Religiosità ».* — G. Getto, *La letteratura ascetica e mistica in Italia nell'età del Concilio Tridentino*, dans *Quaderni di Belfagor*, t. 1, Florence, 1948, p. 51-77. — A. D'Addario, *Note di storia della religiosità e della carità dei fiorentini nel secolo* XVI, dans *Archivio storico italiano*, t. 126, 1968, p. 61-147.

Mario SCADUTO.

B. LE 17e SIÈCLE

Si l'on veut porter un jugement exact sur la spiritualité italienne du 17e siècle, il convient de laisser de côté la littérature religieuse de style pompeux ou fastidieusement coloré et d'étudier les thèmes et les textes habituellement exclus d'une histoire littéraire qui jusqu'à présent s'est surtout arrêtée aux prédicateurs.

Se reporter au *Seicento* de C. Jannaco (2e éd., Milan, 1966) et à sa bibliographie. Pour notre sujet, la *Storia della letteratura italiana*, dirigée par E. Cecchi et N. Sapegno, t. 5 *Il Seicento*, Milan, 1967, est décevante. Alberto Vecchi dépasse l'interprétation littéraire dans ses *Motivi seicenteschi di una teologia della predicazione*, dans *Rivista rosminiana di filosofia e di cultura*, t. 61, 1967, p. 104-116.

En attendant une histoire de la spiritualité en Italie au 17e siècle, consulter M. Petrocchi, *Un Seicento spirituale italiano non formalistico*, dans *Cultura e Scuola*, t. 8, 1969, p. 92-108.

Il faudrait consulter aussi les livres et brochures de piété, et suivre dans le détail certains filons spirituels du siècle. Ce qui vient d'être dit au chapitre précédent pour le 16e siècle est vrai également pour le 17e. L'importance des pratiques de piété (pèlerinages, jubilés avec leurs célébrations et leurs jeux scéniques de style baroque, formes diverses de la *Via Crucis*, comme on peut le voir dans le DS, t. 2, col. 2596, Quarante heures, etc) est très grande. Il en va de même des activités caritatives. Mais un bon nombre de ces pratiques échappent au contrôle de l'historien, car elles relèvent souvent de la vie privée et n'ont guère laissé de documents écrits.

1. **Les écoles spirituelles.** — 1° Le succès de l'ÉCOLE CARMÉLITAINE pendant cette période est à remarquer. Il s'affirme; l'école diffuse les œuvres de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix, et des thèmes franchement carmélitains; par exemple, dans leurs *Opere spirituali*, Alessandro di San Francesco † 1630 (DS, t. 1, col. 301-302) et Bernardo di Sant' Onofrio † 1652 (col. 1509-1510) insistent sur la perte de l'esprit dans l'incompréhensibilité de Dieu.

Faute d'une histoire de la spiritualité carmélitaine, il faut commencer par la lecture des textes, tels que les *Opere spirituali* (Naples, 1615-1619) d'Amanzio di Santa Rosa (DS, t. 1, col. 421), *Il christiano invitato al Paradiso* (Naples, 1643) d'Eliseo Vassallo, *L'increata colomba* (Gênes, 1649) de Bernardo di Sant' Onofrio, la *Riforma dell'huomo* (Venise, 1671) de Simone di San Paolo, etc. Voir A. C. Guarnieri, *La facella spirituale del P. Cosimo Facelli O. Carm.* († *1632*), Rome, 1968.

2° Les spirituels JÉSUITES du 17e siècle ont été peu étudiés. Un premier examen permet de conclure qu'ils demeurent dans la tradition de leurs devanciers : leur spiritualité est à la fois nettement morale et ascétique, mais en même temps mystique. Saint Roberto Bellarmino † 1621, par exemple, qui appartient à l'un et

l'autre siècle, est un théologien du dogme et des sacrements fort réputé et un écrivain spirituel de valeur. Chez lui, l'amour du Verbe incarné, l'imitation du Christ et l'union avec le Christ, le culte de la volonté divine, la perfection de la charité, le zèle pour la gloire de Dieu, l'*impetratio* des dons de Dieu et l'abnégation constituent les bases de la vie mystique (M. Petrocchi, *I grandi spirituali italiani del Quattrocento e del Cinquecento*, dans *Annali della Facoltà di lettere... di Perugia*, t. 1, 1963-1964, p. 107).

D'autres jésuites sont connus dans la floraison spirituelle d'alors, tels D. Bartoli, P. Segneri, sur lesquels nous reviendrons, ou Virgilio Cepari. Cepari † 1631 (DS, t. 2, col. 418-419) peut être considéré comme typique de la littérature ascétique du début du siècle. Dans son *Essercitio della presenza di Dio* (Milan, 1621), il expose avec netteté la valeur de la volonté humaine, mais aussi l'efficacité de la présence divine, qui donne à la raison l'empire sur les sens et les passions; il affirme à l'occasion la possibilité chez certaines âmes d'un abandon mystique total. Reconnaissons cependant que dans l'école ignatienne, depuis un Segneri et un Bartoli jusqu'à certains auteurs mineurs comme un Giuseppe Agnelli † 1706 (DS, t. 1, col. 251), la méditation est plus développée que la contemplation.

Sur la spiritualité des jésuites italiens, on trouve d'abondantes indications dans l'*Archivum historicum Societatis Iesu* et, pour le début du siècle, dans I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne. De la mort de S. Ignace à celle du P. Aquaviva (1556-1615)*, Rome, 1961, enfin une belle ébauche dans J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus. Esquisse historique*, Rome, 1953. M. Petrocchi *(Un Seicento spirituale...)* a donné quelques orientations sur l'angélologie des jésuites, qui est un aspect important de la spiritualité de la Contre-réforme (voir, par exemple, le *Trattato dell'Angelo Custode*, Rome, 1612, de Francesco Albertini).

La bibliographie concernant Bartoli et Segneri est très vaste. Consulter D. Mondrone, *Paolo Segneri*, dans *Letteratura italiana. I minori*, t. 3, Milan, 1961, p. 1751 svv, et E. Raimondi, *Letteratura barocca. Studi sul Seicento italiano*, Florence, 1961. Sur l'ambiance romaine, cf M. Petrocchi, *Roma nel Seicento*, Bologne, 1970 (abondante bibliographie).

3° L'ÉCOLE FRANCISCAINE a produit au 17e siècle des œuvres spirituelles importantes, en particulier chez les capucins. Saint Lorenzo da Brindisi † 1619 écrit sur les sujets les plus divers : théologie morale, dogmatique, sacramentaire et spirituelle; c'est l'un des principaux mariologues de son temps. Marie ne fut pas incluse dans la loi de la transmission du péché originel, elle fut tenue en dehors de la loi. La maternité de la Vierge fonde sa maternité spirituelle sur le Corps mystique, et le privilège de sa médiation universelle.

Jérôme de Paris, *La doctrine mariale de saint Laurent de Brindes*, Rome-Paris, 1933. — M. Petrocchi, *Una « devotio moderna » nel Quattrocento italiano?*, Florence, 1961, p. 71-73, bibliographie des travaux de G. M. Roschini, Clemente da S. Maria in Punta, B. Prada, A. Rivera, etc. — Monographie générale par Arturo da Carmignano, *San Lorenzo da Brindisi, dottore della Chiesa universale*, 4 vol., Venise-Mestre, 1960-1963. — DS, t. 5, col. 1353.

Un certain « intellectualisme » d'inspiration ignatienne semble se manifester chez le capucin Alessio Segala da Salò † 1628, lorsqu'il exhorte à « esercitare memoria, intelletto e volontà » (*Arca santa nella quale si contengono i sacratissimi misteri della vita e passione di Christo*, Venise, 1622, p. 13) ou à étouffer *(affogare)* complètement la volonté propre (*Via sicura del Paradiso insegnataci da Giesù Christo*, Venise, 1617, p. 6). DS, t. 1, col. 306, et t. 5, col. 1352.

Le capucin Tommaso da Bergamo † 1631, avec son *Fuoco d'amore mandato da Christo in terra* (Augsbourg, 1682), est le chantre d'un ascétisme austère et lucide, de la soumission de la volonté humaine à la divine, de l'extermination de l'amour-propre pour épanouir la vie intérieure. « L'anima vien percossa dalli raggi celesti, ove a poco a poco vien a perder quella freddezza e diventa per gratia quasi ardente, unendosi per amore con il celeste sole » (p. 475). Chez Tommaso, la vie contemplative est fondée sur une ascèse solide : l'âme embrasée du feu divin ne goûte plus alors que Dieu.

Parmi les travaux récents, voir Giammaria da Spirano, *Fra Tommaso da Olera laico cappuccino (1563-1631)*, dans *Miscellanea Bernareggi*, Bergame, 1958, p. 631-760. — Fernando da Riese, *Fra Tommaso da Olera nel* IV *Centenario della nascita*, Venise-Mestre, 1963. — DS, t. 5, col. 1353-1354.

Un autre capucin, Mattia da Parma † 1676, présente l'échelle de la vie méditative dans son *Viaggio dell' anima per andare a Dio* (2e éd., Parme, 1658). Elle consiste à vaincre les passions de l'âme et à centrer toute la vie spirituelle sur la charité qui conduit à l'amour pur. Mattia a tenté de systématiser sa pensée (*Vita spirituale, angelica, divina, per santificare tutti e per fare bellissima, richissima e gloriosissima l'anima*, Parme, 1663) et de démontrer que la spiritualité est la science de toutes les sciences. Sa mystique est typiquement trinitaire et christocentrique. Voir M. Petrocchi, *Un Seicento*.

On pourrait nommer encore le conventuel Lorenzo Brancati di Laurea † 1693 (DS, t. 1, col. 1921-1923), dont les écrits sur la prière et la contemplation sont importants, l'observant Ignazio Lupi † 1659, les clarisses sainte Giacinta Marescotti † 1640 et Giovanna Maria della Croce † 1673 (t. 5, col. 1418). Signalons surtout san Carlo da Sezze † 1670. Singulière coïncidence : Carlo da Sezze et Tommaso da Bergamo, qui comptent parmi les grands écrivains mystiques italiens du 17e siècle, sont des « incultes »! Ce qui n'empêche pas qu'ils aient lu des traités de spiritualité et vécu dans le climat cultivé de leur époque. Dans *Le grandezze delle misericordie di Dio* (*Opere complete*, éd. R. Sbardella, t. 1, Rome, 1963), Carlo présente le chemin de la vie spirituelle : l'union avec Dieu se réalise dans l'abandon de la volonté, en actions, en paroles, en pensées, à tout ce que Dieu nous envoie. C'est à partir de cette ascèse fondamentale qu'il est possible de s'élever vers l'union transformante. La vie contemplative, que des pages très vivantes du *Trattato delle tre vie della meditatione e stati della santa contemplatione* nous décrivent, est un état de paix, d'amour et de consolation, qui sont des dons de l'Esprit Saint. La consolation continuelle, c'est d'aimer. Lorsque Dieu met en l'âme une lumière très vive qui ressemble à des « rayons extrêmement resplendissants », cette lumière sort de la lumière incréée en Dieu, « che luce spira nella segreta abitazione del purificato cuore et interno seno dell' anima » (*Opere*, t. 3, p. 263).

DS, t. 2, col. 701-703; t. 5, col. 1357-1358; à la bibliographie, on peut ajouter : R. Sbardella, *S. Carlo da Sezze direttore spirituale*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 4, 1939, p. 408-434. — S. Gori, *La fisionomia spirituale di san Carlo da Sezze*, dans *Studi francescani*, t. 57, 1960, p. 171-198; *Per l'edizione critica delle Opere complete di san Carlo..*, t. 59, 1962, p. 3-23.

4° La SPIRITUALITÉ BÉNÉDICTINE comporte, elle aussi, des personnages connus, comme le cardinal cistercien Giovanni Bona † 1674 (DS, t. 1, col. 1762-1766); son ascèse est austère, et la perfection de la direction spirituelle le préoccupe. Chez Francesco Rasi † 1678, de Vallombreuse, la méditation apparaît dans toute sa sécheresse, tandis que nous trouvons des pages mystiques splendides chez la bienheureuse Giovanna Maria Bonomo † 1670 (t. 1, col. 1860) et Maria Crocifissa della Concezione † 1699.

5° AUTEURS DIVERS. — La recherche ardente et passionnée des appels du cœur humain s'épanouit dans la vie chrétienne, c'est l'enseignement du dominicain Ignazio Del Nente † 1648, en particulier dans ses *Solitudini di sacri e pietosi affetti intorno a' misteri di Nostro Signore e Maria Vergine* (Florence, 1643). DS, t. 3, col. 129-130.

L'espagnol saint Joseph Calasanz † 1648 fonda les scolopes à Rome. Bien qu'il n'ait pas composé de traité spirituel, il a cependant montré dans sa correspondance (publiée par L. Picanyol, Rome, 1951-1955) tout son attachement à l'oraison mentale, soutien de l'âme. La bibliographie qui le concerne est très étendue; rappelons G. Santha, C. Aguilera, J. Centelles, *San José de Calasanz. Su obra. Escritos*, Madrid, 1956, et P. Bau, *Revisión de la vida de S. José..*, Madrid, 1963.

Saint Gregorio Barbarigo † 1697, évêque de Bergame et cardinal, étudie en des pages vigoureuses et d'un style très pur les thèmes de la misère et de la faiblesse humaines. Il n'existe pas encore d'édition critique de ses œuvres; voir l'essentiel de la bibliographie existante dans M. Petrocchi, *Un Seicento*.

D'autres écoles ont produit des écrits spirituels qu'il serait dommage de laisser ensevelis dans les bibliothèques. Citons, par exemple, les textes sur la Trinité de l'oratorien Antonio Glielmo † 1644 (DS, t. 6, col. 421), le traité de spiritualité mariale du théatin Vincenzo Giliberti, *La Città d'Iddio Incarnato* (Venise, 1611-1615; DS, t. 6, col. 378), le livre tout d'ascétisme salésien du barnabite Amedeo Comotto (*Esercitii spirituali per i dieci giorni della solitudine..*, Venise, 1667; DS, t. 2, col. 1300). D'autres points de vue plus exacts seront permis, lorsque la recherche sur la vie religieuse italienne au 17e siècle aura progressé.

2. **Le quiétisme italien.** — Le 17e siècle italien connaît « l'invasion mystique » du quiétisme.

1° Son ORIGINE n'est pas simplement la prédication de Michel Molinos (1628-1696). Des tendances quiétistes apparaissent en Italie dès la fin du 16e siècle, avec le *Breve compendio intorno alla perfezione cristiana* d'Isabella Cristina Berinzaga et d'Achille Gagliardi. Ce texte annonce déjà les thèmes de l'annihilation de l'intellect, de l'inhabitation divinisatrice, de la non-volontariété des actes dans la vie mystique; au dernier échelon de l'échelle mystique, selon le *Breve*, il n'y a plus que l'annihilation, la désappropriation et la *sottratione* ou l'indifférence radicale; la conformité à la volonté de Dieu est dépassée, car la volonté, dans un tel renoncement, est liée, absorbée, abîmée en Dieu et, complètement perdue, elle demeure dans la volonté de Dieu souverainement déifiée, totalement identifiée avec elle; il ne s'agit plus de divinisation par participation mais dans l'essence.

Pour la discussion concernant le *Breve*, voir M. Petrocchi, *Pagine sulla letteratura religiosa lombarda del' 500*, Naples, 1956, p. 75-106; on y trouve la bibliographie de A. Pottier, M. Viller, H. Bremond, J. Dagens, G. De Luca, G. Joppin, P. Pirri, M. Bendiscioli, etc. Voir cependant la notice de GAGLIARDI, DS, t. 6, col. 53-64, où le *Breve* est analysé.

Parmi les premiers quiétistes italiens, il convient de nommer le mineur observant Angelo Elli † 1617, milanais, auteur d'un *Specchio spirituale del principio e del fine della vita humana*, qui fut publié en 1595 et souvent réédité (DS, t. 4, col. 599-600). Angelo laisse entendre que des actes mauvais peuvent ne pas entraîner de responsabilité morale. Un autre mineur observant, Sisto de Cucchi, de Bergame, dans ses *Vie della contemplatione* (composé en 1619; DS, t. 5, col. 1539), pose le problème du pur amour quiétiste : on ne doit pas demander le pardon de ses péchés par crainte de l'enfer ou pour avoir perdu le paradis. Dans la contemplation, on doit abandonner tout discours et toute spéculation; l'homme apaise l'intelligence et la mémoire « non speculando su cose particolari di Dio ».

Le capucin Paolo Manassei de Terni, dans son *Paradiso interiore* (Bologne, 1627), déclare même nécessaire de mépriser jusqu'aux trésors de la nature divine. Selon Manassei, l'amour désintéressé ne suffit pas à gagner le ciel : « Si en te servant, j'en venais à la damnation, j'estimerais bien employé et pleinement payé chacun de mes services, pourvu que ton cœur soit satisfait ». L'auteur en arrive à affirmer qu'il n'est pas nécessaire d'accomplir d'actes méritoires; il nierait de la sorte la nécessité de la volonté salvifique de Dieu. DS, t. 5, col. 1354.

2° Le quiétisme donne naissance à des GROUPES DE « PARFAITS ». Le laïc Giacomo Casolo, par exemple, réunissait ses adeptes dans l'oratoire de S. Pelagia à Milan; il refusait toute pratique sacramentelle (assistance à la messe, confession, communion); l'oraison mentale seule suffisait au salut. Ce conventicule se répandit aussi dans la Valcamonica (Brescia). Les deux frères Leoni, de Cabaglio (Côme), dirigèrent des groupes semblables. Dans celui de Simon, on enseignait la passivité quiétiste, qui demande de ne pas résister aux tentations et de demeurer dans l' « indifférence »; le Christ lui-même pouvait succomber à la tentation. Dans le groupe d'Antonio Maria, on soutenait l'impeccabilité des « parfaits »; rien n'a plus d'importance, ni ce qui est sensible, invisible, céleste ou terrestre, ni Dieu, ni les saints, ni les démons, ni le bien, ni le mal. On constate une nette dévaluation des sacrements.

En Piémont, des groupes quiétistes existent dans l'entourage du comte Maurizio Scarampi, et dans les Marches et l'Ombrie autour de Giacomo Lambardi, théoricien de la faiblesse humaine.

La carmélite déchaussée Paola Maria di Giesù † 1646 minimise la puissance du mal et nie tout pouvoir de la volonté. D'après Tiberio Malfi, on peut aimer Dieu, sans amour et sans vouloir (*Riflessi dell'huomo interiore*, Rome, 1665).

Giammaria Grimaldi, mineur observant, dans son *Tesoro dell' anima* (Venise, 1673), cherche à montrer que le parfait, arrivé au sommeil mystique, ne peut faire d'acte d'aucune sorte; il n'est pas libre et ne peut rien demander, pas même accepter la vie sacramentelle. Avec Grimaldi, nous arrivons à la déification (DS, t. 6, col. 767). On retrouve la même idée, mais avec moins de rigueur, dans la *Scala dell'anima* (Macerata, 1675) d'un autre mineur observant, Pietro Battista da Perugia. Enfin, Antonio Solazzi systématise le sommeil mystique (*Modo facile per fare acquisto dell'oratione di quiete*, Rome, 1675).

3° PIER MATTEO PETRUCCI (1636-1701), évêque de Jesi et cardinal, est le quiétiste italien le plus connu.

Dès ses premiers écrits, Petrucci affirmait que se mettre en la présence de Dieu n'était le fait ni des images ou des figures, ni de l'imagination ou de l'intellect : en contemplant les choses éternelles, l'âme se tient immobile et seule en Dieu; elle ne désire, ne cherche, ne demande, ne veut rien d'autre que Dieu (Petrucci fait rendre ici un son quiétiste à la doctrine de sainte Maria Maddalena de' Pazzi). Le *rien*, pour Petrucci, est le centre de l'âme, ou mieux, c'est le centre le plus profond de son essence, car, ajoute-t-il, le rien est le propre de la créature en tant que telle. Dans la désolation l'âme demeure dans une douloureuse impuissance de méditer, de discourir, de réfléchir et aussi de contempler, de sorte qu'elle ne produit plus d'actes de foi, d'espérance et de charité, même dans la tentation. La volonté est ainsi dans un vide profond et elle n'éprouve plus de goût. En substance, comme l'écrit Petrucci dans une phrase qui lui fut durement reprochée, le rien est l'exemplaire de l'âme mystique, autrement dit, l'âme a perdu le pouvoir de vivre par elle-même, de sentir, de savoir, de pouvoir et même de mourir.

T. Menghini, B. Biscia, C. Caldori, auteurs d'écrits quiétistes, furent des disciples de Petrucci. Le souffle quiétiste enveloppa également G. P. Rocchi, Michele Cicogna (peut-être le plus fantaisiste de tous; DS, t. 2, col. 890), Vittorio Agostino Ripa † 1691, évêque de Verceil, qui chargea François La Combe des cas de conscience dans son diocèse, pendant que Mme Guyon y séjournait. *L'orationе del cuore facilitata*, œuvre de Ripa, est un lien entre le quiétisme italien et le quiétisme français par l'intermédiaire de La Combe et de Mme Guyon.

4° L'opposition au quiétisme se traduisit par des condamnations personnelles, des mises à l'index, par la rétractation, en décembre 1687, de Petrucci entre les mains d'Innocent xi. La lutte antiquiétiste se poursuivit au 18e siècle, par exemple en Sicile. L'opposition doctrinale est venue surtout des jésuites, entre autres Gottardo Belluomo, Paolo Segneri, Daniello Bartoli. Pour Segneri † 1694, prétendre que, dans la vie spirituelle, Dieu seul agit comme cause extrinsèque, c'est vouloir obtenir le don de la contemplation de façon artificieuse; même dans les degrés mystiques les plus élevés, les actes ne cessent pas, car ils découlent de la vertu donnée par la grâce. Bartoli † 1685 (DS, t. 1, col. 1272-1273) ne considère pas comme une doctrine saine et chrétienne celle qui consisterait, après avoir posé un acte de foi en la présence de Dieu, à refuser ensuite d'accepter toute pensée, si sainte soit-elle, de faire un acte bon avec la participation des puissances (mémoire, intellect, volonté) et à attendre enfin de l'Esprit Saint l'infusion de la contemplation. Bartoli mettait de la sorte en évidence l'impossibilité de poursuivre la vie mystique sans la base d'une ascèse cohérente et toujours active.

L'échec du quiétisme entraîna indirectement une notable suspicion de la mystique à la fin du 17e siècle, qui influença de nombreux écrivains mystiques du 18e.

M. Petrocchi, *Il quietismo italiano del Seicento*, Rome, 1948. — S. Mottironi, *Un nuovo documento per la storia del quietismo italiano*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 3, 1949, p. 409-414. — F. Nicolini, *Su Miguel Molinos, Pier Matteo Petrucci e altri quietisti segnatamente napoletani*, dans *Bollettino dell' Archivio storico del Banco di Napoli*, 1951, fasc. 3, p. 88-201, et 1959. — O. S. Tocci, *Il P. Antonio Torres e l'accusa di quietismo*, Naples, 1959. — A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venise-Rome, 1962, p. 37-126. — A. Saitta, *Per la storia della diffusione del quietismo in Sicilia*, dans *Critica storica*, t. 2, 1963, p. 473-476. — M. Bendiscioli, *Der Quietismus zwischen Häresie und Orthodoxie*, Wiesbaden, 1964. — M. Scaduto, *Il P. Antonio Francesco (Candelari) da Ancona e il quietismo marchigiano*, dans *Miscellanea Melchor de Pobladura*, t. 2, Rome, 1964, p. 327-345. — R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, Rome, 1965. — Eulogio de la Virgen del Carmen, *Litteratura espiritual del Barrocco y de la ilustración*, dans *Historia de la espiritualidad*, t. 2, Barcelone, 1969, p. 361-373. — M. Petrocchi, *Roma nel Seicento*, Bologne, 1970.

En attendant l'article Quiétisme, le DS a eu l'occasion de traiter à maintes reprises la question. Voir les articles : Fénelon, Gagliardi, Mme Guyon, Illuminisme.

Massimo Petrocchi.

C. AU 18e SIÈCLE

1. **Climat spirituel.** — Pour tracer les lignes de l'épanouissement spirituel en Italie au 18e siècle, il convient de porter son attention sur la *religiosità* et les manières les plus communes dont elle s'est exprimée. La société italienne d'alors peut-elle être considérée comme dévote et pieuse? Malgré toutes les diversités de structure sociale, de coutumes, de niveaux d'instruction, il n'y eut pas, jusqu'après 1750, d'importants phénomènes d'incrédulité ou de désaffection religieuse. L'incrédulité commençait à se répandre dans les milieux intellectuels ou chez les « grands », selon *L'incredulo senza scusa* (Florence, 1690) de Paolo Segneri. C'est vers 1760/70 qu'elle deviendra une source d'alarme croissante et publique pour l'Église. Le 18e siècle vit en Italie de l'héritage de la réforme catholique; s'y concilient le soin de l'orthodoxie doctrinale et la végétation cultuelle la plus variée, voire la plus bizarre. Nonobstant la réforme du calendrier religieux par Benoît xiv, les fêtes abondent, précédées de neuvaines, de triduums, de jeûnes. Le secteur qui laissait le plus à désirer, c'était l'instruction. Les séminaires n'existaient pas partout. De plus, l'entrée dans la cléricature était loin de répondre toujours à une vocation réelle. Le souci de fournir de temps en temps aux fidèles une prédication solide manifestait bien le malaise.

Les villes étaient plus favorisées à cet égard. Les plus importantes invitaient, par le carême et parfois l'avent, un prédicateur renommé pour sa doctrine et son éloquence : il débitait des sermons pensés, limés et, souvent, destinés à la publication. A dire vrai, la présence au carême était considérée souvent comme une sorte de devoir de respectabilité sociale. Le prédicateur laissait sans doute derrière lui des âmes repenties et encouragées à vivre une vie plus chrétienne, mais aussi une floraison d'éloges poétiques en italien et en latin, pompeux et vains.

Après avoir examiné beaucoup de carêmes imprimés du 18e siècle, on peut affirmer que les prédicateurs réputés visaient moins à instruire et à émouvoir les âmes simples, qu'à gagner les notables, les gens de qualité, dans la persuasion que les grands, du prince à l'homme de lettres et au riche bourgeois, donnaient le ton au comportement religieux et moral, et que les petites gens suivraient ainsi plus facilement la voie de la droiture et de la dévotion. Les campagnes ne voyaient guère que des prédicateurs sans façons et souvent enclins aux attitudes théâtrales. Si la documentation directe sur les prédications rurales est à peu près inexistante, les plaintes ne manquent pas dans les actes synodaux et surtout dans les relations des missionnaires.

2. **Les missions populaires.** — Un événement marquant pour la piété populaire, en Italie comme ailleurs, fut la diffusion croissante des missions. Jésuites, lazaristes et capucins, bientôt suivis par d'autres

familles religieuses, avaient déjà acquis, au siècle précédent, une expérience directe du travail missionnaire.

Le passage des missionnaires marquait un renouveau de vie chrétienne, soit par la prédication, soit, dans le cas des jésuites, par des cérémonies qui accusaient le penchant baroque pour le décor fastueux, telles les processions à caractère pénitentiel et expiatoire. Les missions provoquaient un enthousiasme parfois très vif, comme si un vent irrésistible venait susciter une affectivité qui bouleversait la vie tranquille des pécheurs et les appelait à la conversion, à des propos vertueux, à la fréquentation des sacrements, à des pratiques dévotes, à des œuvres de bienfaisance. La méthode de l'action missionnaire concrétisait ainsi le caractère particulier de la piété populaire. Voir M. De Meulemeester, *La « Vita divota » des missions napolitaines au* XVIIIe *siècle*, RAM, t. 25, 1949, p. 457-464.

Le plus célèbre missionnaire de la première moitié du siècle fut le franciscain saint Leonardo da Porto Maurizio (1676-1751).

Il tâcha de résumer plutôt que de synthétiser la méthode missionnaire des jésuites (écho des *Exercices spirituels* de saint Ignace), basée sur l'alternance de fortes émotions psychologiques, et celle des lazaristes, plus enclins à une prédication raisonnée, aux entretiens du confessionnal et aux conférences spirituelles. En schématisant, on peut dire que le saint partait de la conviction qu'on doit tout d'abord racheter les fidèles du péché, d'où son insistance sur le caractère terrible de la justice divine, les fins dernières, le malheur du pécheur. L'incitation à la pénitence était provoquée ensuite par la méditation de la Passion. La rencontre au confessionnal marquait le deuxième temps de la mission.

La « conversion » assurée, Leonardo cherchait à édifier une solide vie chrétienne, en montrant le caractère central, du point de vue cultuel et spirituel, de l'Eucharistie, la nécessité et les modes de la prière et de l'ascèse. D'un trait bien franciscain il dépeignait la vie du dévot comme celle d'un homme qui a laissé derrière lui l'angoisse du péché, comme « la plus gaie et la plus heureuse qui soit », animée par l'espérance et l'amour, dans la paix du cœur.

Pour Leonardo comme pour tous les missionnaires, une fois la conscience du chrétien renouvelée, c'est tout le comportement de la communauté qui devait s'en trouver influencé. Aussi les prédicateurs tâchaient-ils de remédier aux vices de la société, d'éliminer les vengeances, les haines invétérées, la pratique des duels, l'usure, l'intempérance, le relâchement des mœurs, l'oubli des pauvres.

Les missions, période de grâces générales et individuelles, faisaient découvrir des vocations exceptionnelles à une sainteté plus exigeante. Le prédicateur devenait alors directeur spirituel.

3. **La direction spirituelle : jésuites et franciscains.** — Les méthodes de direction spirituelle avaient fait leurs preuves. Comme les échos de la tempête antiquiétiste n'étaient pas encore éteints, prévalaient encore la sévérité ascétique et une certaine méfiance à l'égard des phénomènes mystiques.

Chez les jésuites, tels que G.B. Pinamonti † 1703 (*Il direttore... nella via della perfezione cristiana*, Florence 1705), C. A. Cattaneo (*L'Esercizio della buona morte*, Milan, 1713, et les *Massime eterne proposte in varie lezioni per chi si retira negli Esercizi spirituali di Sant'Ignazio*, Rome, 1724; DS, t. 2, col. 353) et surtout Alessandro Diotallevi † 1721 (t. 3, col. 997-999) dont une brochure (*La beneficenza di Dio verso degli uomini e l'ingratitudine degli uomini verso Dio*, Venise, 1716) fut longtemps célèbre, la rigueur de la mortification s'alliait à un optimisme fondamental sur les possibilités vertueuses de la nature humaine touchée par la grâce.

Plus encore que les jésuites, les franciscains faisaient large place à l'affectivité dans la vie spirituelle. Dans les écrits spirituels de Léonard de Port-Maurice, on remarque la prééminence du silence contemplatif qui laisse investir l'âme par la présence et l'amour de Dieu, et l'incline à embrasser tout mépris et toute souffrance. Le cas du capucin Gaetano Migliorini da Bergamo † 1753 est significatif. Écrivain spirituel et prédicateur, Gaetano propose un itinéraire spirituel conduisant l'âme de la méditation discursive à la prière, qui est un entretien fait de larmes, d'humiliation, de confiance, d'abandon à Dieu (en particulier dans ses *Pensieri ed affetti sopra i Misteri*, Bergame, 1741).

On pourrait citer d'autres auteurs encore; qu'il suffise de rappeler le capucin Bernardo da Castelvetere, dont le *Direttorio mistico per li confessori* (Venise, 1750) se dégage des préventions antiquiétistes et offre la synthèse mesurée et harmonieuse d'une expérience spirituelle qui, par la mortification, s'ouvre aux sublimités de l'amour pur. Certes, on ne saurait oublier d'autres écoles spirituelles, comme celle du Carmel, — les éditions de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix se succèdent au 18e siècle —, mais la présence des écoles ignatienne et franciscaine paraît plus éclatante.

C'est à ces deux écoles qu'il faut rapporter la diffusion de certaines dévotions : celle du Sacré-Cœur, dont les jésuites surtout se sont faits les apôtres, et celle aux mystères de la Passion *(Via Crucis)* qui fut, avec celle des mystères de l'Incarnation et de la Nativité, l'apanage des familles franciscaines. La *Via Crucis* était répandue déjà, mais c'est justement au 18e siècle qu'elle paraît répondre à une vie dévote plus effectivement attirée par le mystère de la rédemption (voir art. CHEMIN DE CROIX, DS, t. 2, surtout col. 2597-2599). Quant à la dévotion au Sacré-Cœur, elle se fondait sur une sublimation des affections humaines, dans l'analyse desquelles les jésuites étaient passés maîtres. L'une et l'autre, en définitive, par des voies différentes, visaient à donner à la piété un caractère christocentrique, autour duquel devaient s'ordonner les multiples expressions de la *religiosità* spontanée, depuis la dévotion mariale jusqu'au culte des saints. Pourtant, ces nouvelles dévotions, en plus de celles, très nombreuses, héritées de la tradition, donnaient l'impression d'écarter de la liturgie le centre de la vie chrétienne. La protestation janséniste n'était pas sans raison.

4. **Muratori et Scaramelli : dévotion et théologie.** — Pour trouver un équilibre entre la spontanéité de la dévotion et le culte liturgique, L. A. Muratori † 1750, sous le pseudonyme de Lamindo Pritanio, publia à Venise en 1747 *La Regolata divozione de'cristiani*, qui demeure l'un des ouvrages les plus importants de la spiritualité du 18e siècle. Dénonçant le péril d'une religiosité extérieure, fantaisiste, désordonnée, il cherchait à ramener la piété à une sobriété évangélique et ecclésiale qui répondrait à la nourriture essentielle proposée par le Christ, les apôtres et l'Église, en se gardant des vues particulières de personnes privées, si saintes soient-elles. L'acte central du culte, c'est la Messe, il faut le rendre intelligible à tous. Muratori ne s'oppose pas à la vénération des saints et de la

Vierge, mais il déplore la « scorretta divozione » (la dévotion déréglée) dont ils sont l'objet, quand on en vient presque à oublier le Dieu maître souverain de la grâce. Ni le but ni le ton de l'ouvrage n'ont rien de révolutionnaire. L'auteur veut uniquement équilibrer la dévotion; il parle moins d'erreurs que d'abus.

Cependant, ces pages, dont on admire encore le sens prophétique et la paisible sagesse, provoquèrent l'hostilité : certains rangent toujours Muratori au nombre des jansénistes ou des philosophes des lumières. La vérité est qu'il eut un sens très haut de la tradition, de la vie chrétienne en tant que réalité ecclésiale, de l'équilibre propre au catholicisme. Sa prise de position en faveur d'une « regolata divozione » (dévotion disciplinée) s'explique, si l'on tient compte qu'en lui se retrouvent la préoccupation antiprotestante et la sérénité de l'humanisme chrétien, affinées par le métier d'historien qui le disposait à toujours rechercher ce qui est authentique, originel, essentiel. Muratori demande la révision systématique de la piété traditionnelle et il en propose, avec un sens pastoral vigilant, une restauration raisonnée.

De façon plus explicite, le jésuite G. B. Scaramelli tente une entreprise analogue sur le plan de la théologie spirituelle.

Scaramelli (1687-1752) est l'auteur d'ouvrages devenus classiques : *Il discernimento degli spiriti per il retto regolamento delle azioni proprie ed altrui* (Venise, 1753); *Il direttorio ascetico* et *Il direttorio mistico* (Venise, 1753 et 1754); ils sont le fruit d'une étude et d'une expérience de trente ans de prédication et de direction spirituelle. A vrai dire, son mérite le plus grand est d'avoir ordonné méthodiquement, avec finesse et des idées claires, une matière ardue et complexe. Scaramelli montre que, tout en partant d'un substrat ignatien, il possède bien le *corpus* de la littérature ascético-mystique; il le synthétise et, d'une certaine manière, le vulgarise.

En effet, le but de Scaramelli est essentiellement pastoral; dans ses deux premiers ouvrages, le ton et le développement rappellent la prédication du 18e comme du 17e siècle. Il n'en a pas moins la prétention de décrire les étapes de l'itinéraire spirituel et d'analyser les mouvements du « cœur », pris entre la volonté du bien et les passions. L'auteur présente donc toute la vie spirituelle, à partir des premiers degrés de la mortification et de la méditation, de l'attention rationnelle et du « discernement ».

La lumière de l'intellect doit l'emporter sur les attraits suggérés par la sensibilité et l'imagination. Le dévot, selon Scaramelli, est un chrétien qui sait user de ses facultés rationnelles pour se disposer à l'œuvre de la grâce, et celui qui sait lire et ordonner le rythme de l'expérience spirituelle est un maître dans le discernement des esprits. On dirait que, selon l'auteur, l'expérience peut être, en quelque façon, « préordonnée ». Ce n'est pas que le savant jésuite laisse dans l'ombre la grâce et qu'il en oublie le jeu libre et entraînant. Lorsque l'âme, exercée dans l'ascèse, atteint le degré de l'amour de pure charité et qu'elle franchit le seuil de la mystique, Scaramelli esquisse un tracé de l'ascension vers l'abandon et le ravissement.

Après avoir souligné l'intellectualisme de Scaramelli, il faut admettre qu'il aida à dissiper la méfiance à l'égard de la mystique. On sait que le général des jésuites s'opposa à la publication (posthume) du *Direttorio mistico* et que l'ouvrage circula d'abord manuscrit; enfin imprimé, son succès exceptionnel montra que le vent antimystique avait cessé de souffler. Du reste, comme bien d'autres, Scaramelli avait rencontré des âmes que Dieu appelait manifestement à des expériences extraordinaires. Il voulut offrir à leurs directeurs éventuels un ouvrage qui les éclairerait et, en 1750, il publia, à Venise, la *Vita di suor Maria Crocifissa Satellico* † 1745, qui est un modèle de la biographie d'une âme parvenue aux degrés les plus hauts de la contemplation.

5. **Expériences mystiques.** — On attend encore une exploration systématique de la floraison mystique au 18e siècle en Italie. En dépit du climat de réserve à l'égard de la mystique, les expériences ne manquèrent pas, et certaines sont connues. Tout d'abord, celle de sainte Véronique Giuliani (1660-1727), capucine. Véronique vit plongée dans une mer immense d'amour, où elle se laisse porter, consciente de son néant, docile et désireuse d'expérimenter l'angoisse du Christ agonisant et les marques de la Passion.

Son *Diario* paraît avoir été commencé lorsque la sainte avait déjà franchi le seuil de l'union mystique. Il la révèle comme prise dans un tourbillon : tantôt, c'est l'aridité de l'absence de Dieu qui la pousse à chercher passionnément les peines physiques et morales, à l'imitation du Christ souffrant, tantôt, c'est l'embrasement dans le ravissement de l'extase et des visions. L'expérience de la sainte a quelque chose de tragique à nos yeux et nous serions enclins à y voir un modèle de mystique baroque, sillonnée d'éclairs et noyée dans les ténèbres de la pénitence.

Ses contemporaines, la bienheureuse Maria Maddalena Martinengo (1687-1737), Maria Diomira del Verbo Incarnato (1708-1768), capucines elles aussi, et la clarisse Clara Isabella Fornari (1697-1744), parcourent toutes, mais à des degrés différents, un dur chemin de pénitence et toutes sont soumises à d'indicibles souffrances, qui les accompagnent depuis la phase négative de l'anéantissement jusqu'à celle de l'union avec le Christ de la Passion, aimé d'un amour absolu. Bien que plus cordial, on peut rapprocher de ces mystiques saint Giovanni Giuseppe della Croce (1654-1734) : sa vie de mortification, son dévouement total indiquent les conditions pour parvenir à porter avec joie la croix du Christ et à vivre dans la familiarité de Dieu, contemplé dans la douceur de la possession.

A dire vrai, il est impossible de faire l'histoire des expériences mystiques : chacune est unique. Ce qui importe, c'est de constater que même au « siècle des lumières » l'Esprit soufflait. A la génération de mystiques que nous venons d'évoquer, succède, par exemple, sainte Teresa Margherita Redi (1747-1770). Carmélite, Teresa a ressenti l'influence de la grande tradition des mystiques espagnols, dont elle utilise quelquefois certains traits qui expriment son expérience. Celle-ci pourrait se résumer en une volonté d'anéantissement total de l'esprit investi par l'Amour divin. Le Dieu qui s'est révélé comme Amour aime se taire, se cacher. Son absence, que rendent plus aiguë la connaissance et la méditation des perfections révélées, angoisse et bouleverse tout l'être physique et spirituel; la sainte vit cet abandon comme une agonie. Mais cette sublime souffrance, c'est encore aimer. Dieu se cache à la sensibilité et à l'attention méditative pour pénétrer jusqu'au fond de l'âme et l'élever à la contemplation des attributs divins les plus ineffables. Cette contemplation achemine à l'amour unitif; l'âme est comme dans un brasier, étonnée et stupéfaite, tout en connaissant l'extase, la quiétude.

6. **Saint Paul de la Croix et saint Alphonse de Liguori.** — Sans parler d'autres expériences moins bien connues (par exemple, celle de Maria

Celeste Crostarosa, 1696-1755; DS, t. 2, col. 2627-2628), arrêtons-nous à l'une des plus grandes figures de la spiritualité italienne au 18e siècle : saint *Paolo della Croce* (1694-1775) semble inaugurer une nouvelle école de spiritualité, en fondant les passionistes et en traçant un chemin de haute sainteté à partir d'une expérience très originale dont il expose les données essentielles.

La lecture des mystiques espagnols du siècle d'or et celle de Jean Tauler l'ont certainement influencé, mais, tout compte fait, de façon secondaire. Pour Paul de la Croix, c'est par l'annihilation de l'âme humble et pénitente, — fondement de la vie spirituelle —, que la grâce se répand en elle dans toute sa force. Tendre vers l'humiliation, menacée par la tentation de croire que l'amour de Dieu ne se rend pas sensible, c'est accepter l'aridité, considérée comme un état propre à la misère humaine. Avoir conscience que le Dieu qui aime est un Dieu qui éprouve et qui épure, c'est admettre que l'aridité est moins une phase d'angoisse qu'une ultime épreuve de l'humilité. Paolo a décrit admirablement cette situation dans son *Diario spirituale*, qu'il composait à vingt-cinq ans, pendant une retraite dans une solitude totale, où il demandait à Dieu de le disposer pleinement à son appel. C'est justement en ce temps de prière et de dure pénitence, de méditation et de contemplation, que le Christ de la Passion, se conformant à la volonté de son Père et par amour des hommes, se présente à Paolo comme le centre unique de la vie spirituelle. Le saint ne songe pourtant pas à faire seul cette expérience. Silence, vie continuelle de prière et de privations doivent trouver leur pendant nécessaire dans une vie de charité : il prêche à des populations misérables, il fonde une congrégation religieuse, dont la discipline très sévère a pour objet de disposer à la miséricorde envers ceux qui ignorent le sacrifice rédempteur, et, finalement, de les faire aimer, car ils sont, eux aussi, « la personne » du Christ.

Paolo della Croce a atteint les sommets de la mystique; il a aussi guidé, comme le montre sa correspondance, bien des âmes sur le chemin de la sainteté. Il recommande le « niente avere, niente sapere, niente potere »; ce n'est nullement une disposition quiétiste, mais une discipline intérieure qui permet de se détacher de toute affection terrestre, dans une foi inébranlable et la certitude de l'amour de Dieu. Il connaît la phase de l'aridité et l'annonce à ses filles spirituelles comme une étape nécessaire de l'élévation mystique. Mais il la considère sans trouble : elle est une preuve décisive qui confirme l'âme dans son dépouillement, justement parce que les facultés sont fixées dans la foi au Dieu qui aime. L'aridité ne doit devenir ni un drame, ni une tentation. Un amour qui se tait et semble se retirer, c'est un amour qui purifie, et l'âme, au lieu de craindre de le perdre, souffre et se maintient dans la paix. « Que l'on sente le goût de la présence divine, cela n'a pas d'importance. Ce qui importe le plus, c'est d'y rester avec une foi pure, dépouillée de toute joie pour l'amour de Dieu, qui est la joie de nos joies ».

Le thème du dévouement et celui de la contemplation des mystères de la Passion, — en étroite union —, constituent une sorte de dénominateur commun aux auteurs spirituels du 18e siècle. Comme si, avec une certaine âpreté, l'on voulait opposer à un siècle enclin à l'hédonisme, au juste milieu raisonnable et sensible, une volonté d'expiation et la proclamation d'un Dieu incarné pour souffrir. C'est ce que nous dit aussi, mais de façon plus sereine, Alphonse de Liguori.

La spiritualité de saint *Alfonso Maria de' Liguori* (1696-1787) est moins systématique; la littérature ascétique et mystique se retrouve toute chez lui, mais sous forme de réminiscences et de suggestions. Son thème central paraît bien être la prière. La prière est la condition première et dernière de la vie chrétienne. Elle conduit à la sombre méditation du péché et de la mort, à la contemplation admirative des mystères de la vie du Christ et de la Vierge, à la très haute contemplation de la Trinité et de ses opérations ineffables. La prière transporte enfin l'âme dans une région où tout s'adoucit dans la crainte, les larmes, la joie.

Alfonso fait la part belle à l'*affettuosità* et, à l'occasion, cède au sentimentalisme. Au-delà de ses pages maniérées, il y a une rigueur et une sévérité ascétique qui n'ont rien à voir avec une piété naïve ou doucereuse. En plusieurs ouvrages de cet écrivain abondant (*L'apparecchio alla morte*, *Le Glorie di Maria*, *La pratica di amar Gesù Cristo*, *Il gran mezzo della preghiera*, *La via alla salute*, *La vera sposa di Gesù Cristo*, etc), nous passons de la perception douloureuse et angoissée de la misère humaine à un émerveillement presque lyrique des dons et consolations de la grâce. Liguori pourtant ne parle pas de mystique (il a sans doute expérimenté les hauts degrés de la contemplation). Certes, il connaît les mystiques, mais il les vulgarise dans une piété qui veut être à la portée de tous. En fait, il a interprété, mieux qu'aucun autre auteur spirituel italien, les manières des âmes simples, leur cordialité naïve dans leur entretien avec Dieu, la Vierge, les saints. De là, l'impulsion inépuisable à la charité qui en découle et cette sollicitude pastorale, qui sous-tend son œuvre de moraliste (voir le *Spicilegium*, signalé *infra*, vg t. 12, 1964, p. 254-269).

7. **Spiritualité et sensibilité.** — Le 18e siècle, si tendre et si sensible, trouvait chez Liguori son expression. La raison de son immense succès serait-elle dans cette *sensibilità* qui imprègne largement ses livres? Il anticipait l'*affettuosità* qui, avec moins de discrétion et plus d'enthousiasme, sera le propre des romantiques.

Du reste, cette spiritualité affective et sensible prédominait à la fin du siècle. En témoignent les livres de prières, les exhortations des prédicateurs, des jésuites par exemple, les panégyristes et les hagiographes. La vogue des écrits de François de Sales en est aussi une preuve : on prononce d'innombrables panégyriques du saint, il est le modèle d'une piété raisonnable qui évite tout excès, aide à la mesure de l'imagination et du sentiment. Face à l'irréligiosité envahissante, on fait ressortir la propension des raisons du cœur (la sympathie des apologistes pour Rousseau n'est pas fortuite). Ces raisons du cœur caractérisent justement aussi bien les dévotions, comme celle du Sacré-Cœur, que la lecture de la Bible, devenue source de pieux exercices poétiques, ou le moralisme de l'instruction religieuse, et enfin, la contemplation sensible des œuvres de Dieu dans la nature. Dans cette voie, on pouvait craindre une spiritualité un peu douteuse, comme le déplorait le prédicateur franciscain Pietrarossa. Mais il arrive que tous ces éléments, qui affleurent partout, soient habituellement coordonnés, par exemple dans les écrits du jésuite G. B. Roberti (*Trattatello sopra le virtù piccole*, Bologne, 1778), où l'analyse psychologique n'est plus mise en traité comme chez G. B. Scaramelli, mais en d'agréables pages littéraires. L'âme se meut dans un climat de sérénité, à peine

nuancé d'une pointe de pathétique, comme si la dévotion était en définitive la plus naturelle, la plus douce, la plus consolante des conditions. Mais l'heure allait sonner d'une nouvelle méditation sur l'Église et l'engagement chrétien.

Il n'y a pas d'étude générale de la spiritualité italienne au 18e siècle, mais des travaux particuliers dont la valeur est très inégale. Nous donnons quelques indications, en suivant l'ordre de la présentation qui précède.

1) *Climat spirituel.* — Metodio da Nembro, *Gaetano Migliorini da Bergamo*, Milan, 1959 (introduction). — A. Prandi, *Religiosità e cultura nel '700 italiano*, Bologne, 1966 (étude des apologistes et prédicateurs; diffusion de l'incrédulité). — M. Petrocchi, *La spiritualità nel Settecento italiano*, dans *Cultura e Scuola*, 1968 (information sur les études plus récentes; tableau raisonné des courants spirituels).

2) *De Léonard de Port-Maurice et Muratori à Teresa Redi.* — Léonard de Port-Maurice : *Opere complete*, 5 vol., Venise, 1868-1869; *Operette e lettere inedite*, Arezzo, 1925. — Sur son orientation spirituelle, revue *Studi francescani*, 1952, n. spécial; surtout A. Wallenstein, *La spiritualità di S. Leonardo.*

Gaétan de Bergame, voir Metodio da Nembro, *supra*; DS, t. 6, col. 48-53. — Felice da Mareto, *Il Direttorio mistico del P. Bernardo da Castelvetere*, Rome, 1950; DS, t. 1, col. 1505-1506.

Copieuse littérature sur Muratori. A. Vecchi, *L'opera religiosa del Muratori*, Modène, 1955 (érudition et finesse critique). — Il n'y a pas d'étude satisfaisante sur la théologie spirituelle de Scaramelli. Observations quelquefois très intéressantes dans L. A. Hogue, *The Direttorio mistico of J.B. Scaramelli*, dans *Archivum historicum Societatis Jesu*, t. 9, 1940, p. 1-39, et G. Filograssi, *Il P. Giovanni Battista Scaramelli*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 4, 1950, p. 376-389. Voir DS, t. 3, col. 1278-1279.

Les nombreuses biographies de Véronique Giuliani sont plus édifiantes que critiques. Des pages précieuses dans *S. Veronica Giuliani. Vitae spiritualis magistra et exemplar testis... (1660-1960)*, Rome, 1962. Édition du *Diario. Un tesoro nascosto*, 10 vol., Prato et Città di Castello, 1895-1928, par P. Pizzicaria.

De M. M. Martinengo, pas d'édition critique. *L'autobiografia della beata suor M. M. Martinengo*, Brescia, 1964, de G. M. Pugnetti, suffit pour une orientation préliminaire. — Sur Maria Diomira, une mince *Vita della Suor Maria Diomira.., scritta da lei medesima*, Modène, 1788; cf DS, t. 3, col. 995-997. — De Clara I. Fornari, le *Trattato mistico delle virtù esteriori*, Venise, 1758, posthume; cf DS, t. 5, col. 716-718. — Des écrits de Jean-Joseph de la Croix, une édition moderne par A. M. Salvadore, *Lettere e scritti di S. Giovanni Giuseppe della Croce*, Rome, 1956. — Une étude à signaler pour son intelligence et sa pénétration est celle de Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *La spiritualità di S. Teresa Margherita Redi del Cuor di Gesù*, Florence, 1950; voir aussi *Ephemerides carmeliticae*, t. 10, 1959, consacré à la sainte.

3) *Paul de la Croix.* — La plus récente biographie est celle de E. Zoffoli, *S. Paolo della Croce. Storia critica*, 3 vol., Rome, 1963-1968. — Pour l'interprétation de l'expérience et de la doctrine spirituelle, consulter : Gaétan du Saint-Nom de Marie, *Oraison et ascension mystique de S. Paul..*, Louvain, 1930, et *Doctrine de S. Paul de la Croix sur l'oraison et la mystique*, 1932. — C. P. Brice, *In Spirit and Truth. The spiritual Doctrine of St. Paul of the Cross*, New York, 1948. — C. Brovetto, *Introduzione alla spiritualità di S. Paolo..*, Teramo, 1955. — S. Breton, *Étude sur la doctrine spirituelle de saint Paul de la Croix*, Tournai, 1962. — Les articles de J. de Guibert, R. Garrigou-Lagrange, J. Lebreton, M. Viller, C. A. Naselli, sont présentés et discutés dans les ouvrages précédents.

Parmi les disciples du saint se détachent Tommaso Struzzieri et saint Vincenzo Maria Strambi † 1824, évêque de Macerata. Ce dernier, dans le sillage de son père spirituel, fut le promoteur de la dévotion au Précieux Sang et a laissé des écrits, vg *Dei tesori che abbiamo in Gesù Cristo* (Macerata, 1805), *Il mese di luglio consacrato al Preziosissimo Sangue di Gesù Cristo* (Milan, vers 1821, avec la collaboration de G. Bonanni), qui ont eu grand succès. Il est aussi l'auteur de la première biographie de Paul de la Croix (Rome, 1786).

Écrits du saint (des inédits sont régulièrement publiés dans le *Bollettino della Congregazione della Croce e Passione di N.S.G.C.*) : *Diario spirituale*, avec introduction et commentaires par Stanislao dell' Addolorata, Turin, 1929; *Lettere* annotées par Amedeo della Madre del Buon Pastore, 4 vol., Rome, 1924; nouvelles *Lettere*, dans le *Bollettino*, 1926-1928.

4) *Alphonse de Liguori.* — D'innombrables écrits ont été consacrés à saint Alphonse; voir M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 1, La Haye-Louvain, 1933, et le *Spicilegium historicum congregationis SS. Redemptoris*, Rome. Une édition d'*Opere ascetiche* (7 vol., Rome, 1933-1937) fut remplacée par une autre (3 vol. parus) : *Introduzione generale* par O. Gregorio, G. Cacciatore et D. Capone, Rome, 1960; *Del gran mezzo della preghiera e opuscoli affini*, par G. Cacciatore, 1962; *Apparecchio alla morte e opuscoli affini*, par O. Gregorio, 1965. — Biographie critique la plus à jour : R. Telleria, *S. Alfonso de Ligorio*, 2 vol., Madrid, 1950-1951. — Source fondamentale : A. M. Tannoia, *Della vita ed istituto di S. Alfonso Maria de Liguori*, Naples, 1798-1802. — Biographie classique : A. Berthe, *Vie de saint Alphonse de Liguori*, Paris, 1900.

Sur la spiritualité alphonsienne : K. Keusch, *Die Aszetik der hl. Alfons M. von Liguori*, Fribourg, Suisse, 1924, d'une importance capitale; en collaboration avec R. Garrigou-Lagrange, l'admirable étude : *La spiritualité de saint Alphonse*, VSS, juin 1927, p. 189-250. Voir aussi G. Cacciatore, *La spiritualità di sant'Alfonso*, dans *Le scuole cattoliche di spiritualità*, Milan, 1943, et surtout G. De Luca, *S. Alfonso, il mio maestro di vita cristiana*, Alba, 1963, et G. Getto, *Vita e scritti di sant' Alfonso de Liguori*, dans *Letteratura religiosa dal Duecento al Novecento*, t. 2, Florence, 1967, p. 235-400. — G. Liévin, S. Alphonse de Liguori, DS, t. 1, col. 357-389.

Sur Roberti et la piété « sensible », voir A. Prandi, *Spiritualità et sensibilità*, dans *Sensibilità e razionalità nel settecento*, Florence, 1968.

Alfonso Prandi.

D. LE COURANT JANSÉNISTE AUX 17e ET 18e SIÈCLES

1. **Sources port-royalistes.** — Remarquant que « l'Italie est probablement le pays où Port-Royal a plus de véritables admirateurs », l'évêque constitutionnel Henri Grégoire (*Les ruines de Port-Royal des Champs*, Paris, 1809, p. 148) reconnaissait la séduction que la vie spirituelle du célèbre monastère parisien a exercée sur les courants de la spiritualité italienne.

La diffusion des « bons ouvrages de théologie et de piété » que la France avait produits dans les derniers cent-cinquante ans et les nombreuses traductions faites en faveur des laïques, « fort dépourvus de livres solides et utiles » (E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, t. 1, Florence, 1941, p. XIII), furent sans doute les canaux par lesquels le christianisme austère de Port-Royal se répandit dans la péninsule. Faut-il noter que ce furent surtout les œuvres de Saint-Cyran, Arnauld, Pascal, Nicole, Floriot, Quesnel, Duguet, Mésenguy, Gourlin, Le Tourneux, Gerberon, Guibaud, Gudvert, Hugot, Pouget, Treuvé, Cerveau et d'autres, qui retinrent l'attention et dont l'influence se fit plus ou moins fortement sentir?

Les œuvres de J.-J. Duguet (DS, t. 3, col. 1759-1769), en particulier, eurent en Italie une quarantaine d'éditions et de traductions, dues surtout aux port-royalistes vénitiens et lombards, et marquèrent des hommes comme saint Alphonse de Liguori † 1787 (DS, t. 1, col. 357-389), Adeodato Turchi † 1803 et plus tard Gioacchino Ventura † 1861. Voir P. Stella, *Itinerari portorealisti: Jacques-Joseph Duguet (1649-1733) e le sue fortune in Italia*, dans *Salesianum*, t. 27, 1965, p. 629-665. Eustachio Degola † 1826 traduisit et distribua généreuse-

ment comme « aumône spirituelle » les *Gemiti d'un' anima penitente* (1792) de E. Guibaud † 1794 (DS, t. 6, col. 1131-1132), dont le moralisme psychologique semblait s'inspirer de celui de Duguet.

L'influence de cette littérature est certainement plus nette dans l'Italie du nord et du centre que dans celle du sud où la circulation des livres fut plus lente.

On note le même phénomène dans les régions où ne semblent pas exister d'authentiques cercles jansénistes, comme dans le duché de Modène et Reggio (éducation du jeune Giuseppe Baraldi † 1832 qui, en 1822, commencera la publication de ses célèbres *Memorie di religione* ; cf S. Fabriani, *Vita di mons. G. Baraldi*, Modène, 1834, p. 43) ; dans l'Ombrie (à Pérouse et Assise, dans les milieux bénédictins, sous l'influence des mauristes, surtout des abbés G. M. Lauri † 1808 et P. Di Costanzo ; voir Stanislao da Campagnola, *Giansenismo e antigiansenismo in Umbria*, dans *Atti del* VII *Convegno... di studi Umbri*, à paraître).

Pour l'Ombrie, le fait est d'autant plus intéressant que les imprimeries antijansénistes de G. Tomassini (Foligno) et surtout d'Ottavio Sgariglia (Assise) travaillaient activement. Codignola (*Carteggi*, t. 1, p. LVIII) considère la seconde comme « la forge de l'antijansénisme italien ». Il y en avait d'autres, par exemple Zempel à Rome et Panialis à Verceil. Simone Occhi de Venise et les frères De Simone de Naples imprimaient pour les jansénistes, et ils n'étaient pas les seuls.

Une telle circulation des idées de Port-Royal permet sans doute d'affirmer des liens de parenté entre la spiritualité italienne du 18e siècle et le jansénisme français et flamand, sans vouloir en atténuer pour autant les nuances et les caractéristiques ni la réduire à un simple reflet. Du reste, les problèmes de l'augustinisme archaïsant soulevés par l'*Augustinus* sont rediscutés et équilibrés dans l'école d'Enrico Noris † 1704, Fulgenzio Bellelli † 1742 et Gian Lorenzo Berti † 1766, promoteurs avertis d'un augustinisme « rigide » qui s'éloignait de la très austère conception de l'ascèse qui avait déjà conduit Giovanni Bona † 1680 (DS, t. 1, col. 1762-1766) sur la voie d'un retour autonome à saint Augustin. La recherche d'une piété solide et raisonnée et d'une morale austère et communautaire, en contraste avec l'extériorisme et l'individualisme du siècle, semble favorisée aussi par les enseignements de Ludovico Antonio Muratori † 1750 si loin pourtant du christianisme de Port-Royal, comme de l'augustinisme rigide.

La bibliographie sur le jansénisme italien est immense. Voir le panorama de F. Margiotta Broglio, *Appunti storiografici sul giansenismo italiano*, dans *Raccolta di scritti in onore di A. C. Jemolo*, Milan, 1962, p. 791-849, et la bibliographie de P. Zovatto, *Introduzione al giansenismo italiano*, Trieste, 1970, p. 91-188 (cf RAM, t. 47, 1971, p. 106-108).

F. Rojo, *Ensayo bibliográfico de Noris, Bellelli y Berti*, dans *Analecta augustiniana*, t. 26, 1963, p. 294-363. — B. van Luijk, *Gian Lorenzo Berti agostiniano (1696-1766)*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 14, 1960, p. 235-262, 383-410. — G. Pettenati, *Il cardinale Giovanni Bona e il giansenismo*, dans *Nuove ricerche storiche sul giansenismo*, coll. Analecta gregoriana 71, Rome, 1954, p. 85-137. — L. Ceyssens, *Le cardinal Jean Bona et le jansénisme*, dans *Benedictina*, t. 10, 1956, p. 79-119, 267-327 (aussi dans *Jansenistica minora*, t. 4, Malines, 1958). — Stanislao da Campagnola, *La « Morale chrétienne » di Pierre Floriot e le controversie giansenistiche*, Rome, 1966. — A. Vecchi, *L'opera religiosa del Muratori*, Modène, 1955 ; *Il libro che il Muratori non scrisse sulla riforma del clero*, dans *Atti e Memorie... per le antiche provincie modenesi*, série 8, vol. 10, Modène, 1958.

2. **Jansénisme et « illuminismo ».** — Engagé dans une activité réformatrice fébrile avec la prétention illusoire de ramener l'Église à la « pureté » des temps des Apôtres et des Pères, le mouvement janséniste italien affirme d'une certaine façon son originalité et sa vitalité pendant la période où il connaît une diffusion européenne. La spiritualité de Port-Royal est alors dans une nouvelle phase, doctrinalement moins précise, mais pourtant riche de vitalité spirituelle, morale et psychologique, comme en témoignent les cercles de Pavie, de Ligurie et de Toscane. Les termes « dévotion », « réforme », « morale saine », « vérité », « tradition », si fréquents dans les écrits de l'époque, sont, en effet, très souvent ambigus et conduisent à des positions contradictoires. Ajoutons que les préoccupations intempestives de réforme semblent inspirées davantage par un sentiment d'opportunisme et de crainte que par l'originalité de la doctrine. C'est dire que le mouvement s'origine dans le drame de l'illuminisme au sein de l'Église catholique. Déjà le réformisme religieux de Muratori voulait prévenir la victoire de l'illuminisme. Et le souci de distinguer ce qui est essentiel au christianisme et plus encore à la vie chrétienne, d'avec les structures humaines et caduques, apparaît une défense de la foi à l'encontre de la nouvelle culture libertine et laïque qui commençait à circuler en Europe. De fait, le réformisme janséniste du 18e siècle réagit sous l'effet de cet aiguillon : mais si des points de convergence et d'identité entre illuminisme et jansénisme ne manquent pas, les raisons de s'opposer sont plus manifestes encore, même lorsque leurs représentants, d'esprit ouvert, semblent disposés à accueillir tout ce qu'il y a de valable dans les idées nouvelles.

E. Codignola, *Illuministi, giansenisti e giacobini nell'Italia del Settecento*, Florence, 1947 ; *Il giansenismo toscano nel carteggio di Fabio de Vecchi*, t. 1, Florence, 1944, p. 11-39. — Stanislao da Campagnola, *Problemi storici del movimento giansenista europeo*, dans *Laurentianum*, t. 3, 1962, p. 247-248. — C. Caristia, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, Naples, 1965. En italien, « illuminisme » équivaut à « siècle des lumières ».

3. **Multiplicité de tendances.** — Plus occupés à se défendre et à lutter contre les adversaires qu'à méditer leurs propres attitudes spirituelles, les jansénistes italiens dispersèrent leurs forces dans des initiatives divergentes sans trouver un centre de gravité. La raison en est sans doute le manque de doctrine, mais importe aussi le fractionnement politique du pays, qui multiplie et affaiblit influences et tendances. Aussi une étude régionale s'imposerait-elle.

Plus que sur les hommes des premières générations dont la spiritualité se dégrade presque toujours en polémique ou en politique, l'attention devrait se porter sur ceux qui vécurent l'expérience du réveil intérieur, comme Eustachio Degola, Tommaso Vignoli, Benedetto Solari, pour le groupe de Ligurie ; Giuseppe Maria Pujati, pour le groupe de Venise ; Fabio de Vecchi et Scipione de' Ricci, pour le groupe de Toscane ; Giovanni Andrea Serrao, Giuseppe Capecelatro, Alberto Capobianco, pour le royaume de Naples ; etc. La spiritualité de ces hommes se manifeste plus dans leur comportement et leur préoccupation d'instruire et de former d'excellents prosélytes (avec cet esprit de corps qui caractérise les minorités persécutées) que dans leurs écrits. Cela vaut aussi pour les membres de certains ordres religieux (augustiniens, scolopes, oratoriens en particulier) qui jouèrent un rôle dans le mouvement.

Ce comportement est surtout sensible dans les correspondances : P. Savio, *Devozione di Mgr. Adeodato Turchi alla Santa Sede. Testo e* DCLXXVII *documenti sul giansenismo italiano ed estero*, Rome, 1938. — E. Codignola, *Carteggi di giansenisti liguri*, t. 3, Florence, 1941-1942; *Il giansenismo toscano*, déjà cité. — P. Stella, *Il giansenismo in Italia. Collezione di documenti*, t. 1-2, vol. 1-2, *Piemonte*, Turin, 1966-1970. — P. Sposato, *Per la storia del giansenismo nell'Italia Meridionale. Amici e corrispondenti di Alberto Capobianco*, Rome, 1966. — Manque encore un travail d'ensemble. Le bon ouvrage de A. C. Jemolo, *Il giansenismo in Italia prima della Rivoluzione*, Bari, 1928, s'arrête à la Révolution.

Une analyse exacte du groupe vénitien (y compris le territoire de Bergame et de Brescia) a été faite par A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venise-Rome, 1962, p. 403-613. La personnalité de G. M. Pujati commence à intéresser les historiens : M. Vaussard, *Le jansénisme vénitien à la fin du* XVIIIe *siècle. Giuseppe Maria Pujati*, dans *Revue historique*, t. 227, 1962, p. 415-434. — P. Stella, *Crisi religiose nel primo Ottocento piemontese*, Turin, 1959; *Giansenisti piemontesi dell'Ottocento*, 1964. — E. Dammig, *Il movimento giansenista a Roma nella seconda metà del secolo* XVIII, Città del Vaticano, 1945. — B. Matteucci, *Scipione de' Ricci. Saggio storico-teologico sul giansenismo italiano*, Brescia, 1941. — S. Cipriani, *V. Palmieri giansenista ligure*, Plaisance, 1949. — Sur Degola, *infra*, col. 2272.

G. Mantese, *Pietro Tamburini e il giansenismo bresciano*, Brescia, 1952; voir aussi A. Vecchi, *Correnti religiose*, p. 515-613. — G. Cigno, *Giovanni Andrea Serrao e il giansenismo nell' Italia Meridionale*, Palerme, 1938. — G. Auletta, *Un giansenista napoletano: mons. Giuseppe Capecelatro, arcivescovo di Taranto*, Naples, 1940. — P. Sposato, *Per la storia del giansenismo*, déjà cité. — Manquent encore des études sur Solari et Vignoli (voir E. Codignola, *Carteggi*, t. 1, *passim*).

Malgré certains aspects défavorables et les oppositions de caractères et de générations, le jansénisme italien se répandit, de façon plus ou moins organisée, dans toute la péninsule; il contribua à développer la vitalité religieuse et la générosité civique, qui atteindront leur sommet dans l'harmonisation, tentée en Ligurie, des principes révolutionnaires avec le christianisme, plus que dans le mouvement réformiste de Pistoie. Mais son enseignement spirituel ne fut recueilli dans aucune publication originale, d'un certain talent littéraire et digne d'un succès de librairie.

4. **Littérature spirituelle originale.** — Dans la très grande majorité des cas, les données doctrinales les plus originales sont contenues dans des œuvres de polémique ou des publications occasionnelles. Un récent panorama a été donné par M. Petrocchi, *La spiritualità nel Settecento italiano. Dal Berti al Degola*, dans *Cultura e Scuola*, t. 7, 1968, p. 88-98.

Des érudits comme Giovanni Bottari † 1775 et Pier Francesco Foggini † 1783 laissent cependant parfois de côté l'érudition et la polémique pour se consacrer, avec un prosélytisme infatigable, à des publications spirituelles de caractère augustino-janséniste.

Martino Natali recueille pour le grand public les *Preghiere della Chiesa per ottenere da Dio la sua santa grazia* (Pavie, 1784) et les *Sentimenti di un cattolico sulla predestinazione de' santi* (1782), où il s'inspire d'Arnauld et de Barcos. Mais la prédestination janséniste avait été déjà présentée dans la traduction adaptée du *Trattato della confidenza cristiana* (Venise, 1751) de J.-B. Fourquevaux (DS, t. 5, col. 751), faite par Costantino Rotigni. Giuseppe Simioli écrit ses *Esercizi di virtù cristiana* (Pistoie, 1782) en se référant surtout à Quesnel. Plus original, le traité *Delle feste de' cristiani* (Naples, 1771) de G. Capecelatro souligne l'obligation de se consacrer intérieurement à Dieu, tandis que G. A. Serrao, dans son *Istruzione pratica ed orazioni per li sacramenti della confessione e della comunione* (Naples, 1788), manifeste dans la pratique sacramentelle l'appréhension qui caractérise la rigidité janséniste; il en va de même dans *La conversione del cuore* (parue d'abord à Naples, puis à Vercell) de Nicola Cirillo.

Sont trop polémiques pour être considérées comme des œuvres spirituelles les *Riflessioni sopra l'origine, la natura e il fine della divozione al Sacro Cuore di Gesù* (anonyme; Naples, 1780) de G. M. Pujati, et la *Lettera istruttiva di un teologo romano ad una religiosa sua congiunta intorno alla devozione al Cuore di Gesù* (Rome, 1773) de Paolo Marcello del Mare. Il est curieux de remarquer avec M. Petrocchi (*La spiritualità*, p. 94), que les jansénistes parlent volontiers de la « conversion du cœur » et de la « réforme du cœur », mais qu'ils sont hostiles au symbolisme du cœur appliqué au culte de Jésus-Christ. Le même esprit de polémique entoure la pratique du *Chemin de Croix*, comme en fait preuve la *Difficoltà sopra il pio esercizio della Via Crucis* (Venise, 1786) de G. B. Guadagnini et le *Pio esercizio della Via Crucis* (Florence, 1782) de G. M. Pujati. Voir DS, t. 2, col. 2597-2599.

Pour ces polémiques nous renvoyons à A. Colletti, *Il giansenismo e la devozione al Sacro Cuore di Gesù (Genova e Pistoia)*, Modène, 1938; mais voir aussi A. Bernareggi, *Le polemiche circa la devozione al S. Cuore in Italia alla fine del'700*, dans *La scuola cattolica*, t. 48, 1920, p. 21-36, 95-114, 155-172, et E. Palandri, *La « Via Crucis » del Pujati e le sue ripercussioni polemiche*, Florence, 1928.

Les célèbres *Omelie* de l'évêque de Pistoie, Scipione de' Ricci, ont eu sans doute une plus grande diffusion et influence que la *Raccolta degli opuscoli interessanti la religione*, collection de 17 brochures (Pistoie, 1783 svv) qui contenaient beaucoup de textes traduits du français, mais trop confuses pour être formatrices et trop encombrantes pour être pratiques.

Il est significatif que presque tous ces écrits ont vu le jour entre 1771 et 1788. En 1792, Fabio de Vecchi rencontrera des déboires dans la publication de ses *Istruzioni sulle verità che riguardano la grazia di Gesù Cristo* (Sienne, 1792), « parce que écrites en langue vulgaire et pour l'utilité de tous » (E. Codignola, *Il giansenismo toscano*, t. 1, p. 278). Plus tard, Degola ne réussira pas à éditer son *Esposizione del Pater*, dont la composition diffère de celle de Pierre Floriot (E. Codignola, *Carteggi*, t. 3, p. 547; DS, t. 5, col. 513), ni sa brochure *I doveri della vita cristiana*; les manuscrits sont conservés à la Bibliothèque Vaticane.

L'absence d'une littérature de formation vraiment originale était péniblement ressentie par les jansénistes. Ils rêvaient d' « un livre qui, d'une manière noble et digne de nos augustes mystères, expliquerait les fondements de notre religion et enseignerait la manière saine de se convertir à Dieu sans tant de digressions, qui traiterait de la réforme du cœur et de l'administration des sacrements selon la coutume de nos Pères » (V. Palmieri, dans E. Codignola, *Carteggi*, t. 2, p. 27). Ils cherchaient en vain « une Instruction et une apologie du christianisme, mais adaptée au peuple », qui unirait sublimité et simplicité, et enseignerait « les choses les plus abstraites de la manière la plus naturelle » (*ibidem*, p. 573). Absorbés par les polémiques, détournés de l'idéal des réformes en s'appuyant sur les princes, ils accueillirent volontiers « le torrent » des « écrits d'or » que la France de Port-Royal avait produits (P. Savio, *Devozione*, p. 330).

5. **La Bible en langue vernaculaire.** — Les discussions et les réformes restaient l'affaire de milieux restreints et ne prêtaient guère au prosélytisme. La traduction de la Bible, surtout du nouveau Testament, y contribuerait bien davantage. On ferait ainsi cesser ce que Fabio de Vecchi appelait « il furto spirituale della parola di Dio fatto ai poverelli e agl'ignoranti » (E. Codignola, *Il giansenismo toscano*, t. 1, p. 133).

Par là, Bottari espérait rendre plus pure et plus intérieure une religion qui n'avait du christianisme d'autre idée que « quelques pratiques matérielles, superficielles et extérieures et n'enseignait pas à adorer Dieu *en esprit et en vérité* comme le commande Jésus-Christ » (*ibidem*, p. 31).

La décade 1771-1781 abonde en éditions italiennes de la Bible, mais de tendance janséniste.

Relevons l'édition des Actes des Apôtres, Rome 1771, par le chanoine A. Catenacci; à Padoue, en 1773, sous le nom du camaldule N. Malermi, la Bible entière d'Alvise Guerra; en 1775, commence à Venise l'impression de la version de la Vulgate, avec les annotations de Silvestre de Sacy. De 1771 à 1781 paraît la traduction d'Antonio Martini (approuvée par un bref de Pie VI, 17 mars 1778); les jansénistes de Toscane en firent une édition annotée selon leur goût. La promotion de Martini au siège de Bobbio, puis de Florence, en 1781, est considérée par Foggini comme « une récompense de Dieu » (E. Codignola, *Il giansenismo toscano*, t. 1, p. 52).

6. **Liturgie et vie chrétienne.** — La participation du peuple à un réveil personnel et communautaire semblait exiger l'usage de la langue vernaculaire dans l'administration des sacrements, comme l'observe le ministre Kaunitz en 1775 (E. Codignola, *Carteggi*, t. 1, p. 71). Le problème fut abordé au synode de Pistoie (1786). On en espérait « un avantage spirituel qui ferait entrer dans l'esprit des rites et contribuerait beaucoup à l'instruction et à la sanctification des fidèles » (R. Tanzini, *Istoria dell'Assemblea degli arcivescovi e vescovi della Toscana, tenuta in Firenze l'anno 1787*, Florence, 1788, p. 51). C'étaient donc les dispositions intérieures que visaient en définitive les décrets du synode.

Dans ce plan de réforme on prévoyait aussi la révision du missel et du bréviaire, du culte des saints dont on voulait éliminer les légendes, les poncifs, etc. Interprète des sentiments d'une large majorité, le synode insiste sur la nécessité de réduire les fêtes, les dévotions, les panégyriques; il déplore l'habitude de « laisser voilées les images plus antiques et plus vénérées », ce qui « tend à favoriser la plus grossière superstition ». De telles pratiques sont « des nouveautés » introduites dans l'Église en opposition avec la tradition apostolique. On récuse aussi les méditations pieuses acceptées sans critique et sans choix, et surtout les dévotions récentes au Sacré-Cœur et au Chemin de Croix. L'année où Vincenzo Palmieri (*Trattato storico dogmatico critico delle indulgenze*, Pistoie, 1786) faisait le procès des « mauvaises études scolastiques » et de « l'avarice de nombreux frères et moines » et les rendaient responsables des désordres qui s'étaient introduits dans les indulgences, le synode rappelait la nécessité d'instruire les laïques sur les suffrages des défunts et les effets de la communion des saints, pour mettre un frein aux abus des indulgences (R. Tanzini, *Istoria*, p. 193).

Ces poussées réformistes manifestaient les dispositions intérieures d'une *religiosità* en contraste avec celles de l'époque baroque aux splendides décorations et aux cérémonies fastueuses. Si cette *religiosità* a trouvé son expression dans le synode de Pistoie, elle avait connu une lente incubation; les écrits de Muratori, en particulier *La carità cristiana* (1723), et *Della regolata devozione de' cristiani* (1747), qui furent tant loués par les jansénistes et largement diffusés parmi le clergé, spécialement par Ricci et par Pannilini, évêque de Chiusi et Pienza, n'y furent pas étrangers.

7. **La formation du chrétien.** — Ce comportement n'était pas exempt de tout esprit de contestation. Mais on y reconnaît aussi un besoin sincère d'adorer et d'aimer Dieu. Son infortune vint de ce qu'on y liait étroitement la justification à une pratique religieuse regardée non pas comme une œuvre de l'homme, mais comme le fait d'une inspiration. La grâce, toujours victorieuse du libre arbitre, réduisait l'histoire de l'homme à l'antagonisme entre deux délectations, l'une charnelle et l'autre surnaturelle (A. Vecchi, *Correnti religiose*, p. 425). Loin d'avoir prise sur les laïques et la majorité des clercs, les initiatives jansénistes créèrent autour de leurs promoteurs déceptions et animosités. Elles n'en paraissent pas moins remarquables, eu égard à une théologie et à une mentalité obsédées de juridisme et de moralisme.

Mais, plus que de réformes extérieures, l'inclination intérieure vers Dieu devait naître d'une formation qui engendrait une piété sans effervescence ni tensions. Dans une solidarité souvent inaperçue avec d'autres mouvements et d'autres orientations spirituelles, le jansénisme italien, lui aussi et à sa manière, contribue à susciter une opposition « évangélique » à la religion extérieure et sentimentale du 18e siècle. En effet, on ne doit pas sous-évaluer l'action éducatrice déployée par des hommes comme Vignoli, Vecchi, Degola, ou des disciples de moindre envergure, lancés, en particulier, dans la prédication et les missions populaires.

Soutenu par l'idée messianique d'une régénération universelle de l'Église, Eustachio Degola (1761-1826) est sans doute la figure la plus éminente de ces éducateurs chrétiens, engagés dans la prédication, l'activité politique, la formation sacerdotale et l'instruction religieuse des enfants. En l'encourageant dans l'activité catéchétique, Pannilini lui rappelait l'exemple du grand Gerson (P. Savio, *Devozione*, p. 113). Du reste, le problème de la formation chrétienne avait déjà préoccupé les évêques, et, pendant la seconde moitié du 18e siècle, on avait vu pulluler une infinité de catéchismes.

P. Stella, *Alle fonti del Catechismo di san Pio* X : *il Catechismo di mons. Casati*, dans *Salesianum*, t. 23, 1961, p. 43-66. — Stanislao da Campagnola, *Un « Compendio della dottrina cristiana » del 1765 che sta alla base del « Catechismo » di Pio* X, dans *Laurentianum*, t. 2, 1961, p. 197-225. — P. Sposato, *Per la storia del giansenismo*, p. 11-53.

De tempérament mystique, ouvert aux hétérodoxes et aux juifs, Degola ne refuse pas d'accueillir les idées démocratiques; c'est une voie ouverte par les postulats jansénistes. Intéressé à la réforme de la vie chrétienne plus qu'à la théologie et à la spéculation, il sait, malgré ses exaltations messianiques, former et consoler avec discrétion; il ne surcharge pas les âmes de choses inutiles, mais il laisse tranquillement à la foi le soin du ferment chrétien. Sa participation à l'œuvre du réveil et de l'éducation religieuse semble le rapprocher des Manzoni et des Mazzini, étudiés dans les chapitres suivants. Cf DHGE, t. 14, 1960, col. 160-162.

C'est surtout par sa méthode de formation que le jansénisme italien a contribué à remuer les consciences, à susciter de nouvelles forces intérieures. Mais ce serait une naïveté de surévaluer cette constatation : dans le mouvement janséniste de la péninsule se mêlent divers mouvements spirituels qu'on retrouve dans le climat de la restauration post-napoléonienne.

Stanislao da Campagnola.

V. PÉRIODE CONTEMPORAINE (19e-20e SIÈCLES)

Les courants religieux du 19e siècle en Italie sont très différents, voire opposés; ils sont fortement liés aux mouvements politiques et nationalistes. Ce siècle se divise tout naturellement en deux parties : avant et après l'Indépendance. En chacune de ces périodes nous traiterons à part, pour plus de commodité mais au risque de durcir leurs positions respectives, ce qui concerne la spiritualité traditionnelle de l'ensemble de la population et la spiritualité qui se dégage du courant « libéral ».

A. *De la Restauration à l'Indépendance (1814-1860) : A' La spiritualité traditionnelle; A" « Conciliatorisme » et « réformisme ».* — B. *A partir de l'Unification : B' Orientations culturelles et politiques; B" Orientations spirituelles.*

A. DE LA RESTAURATION A L'INDÉPENDANCE (1814-1860)
A'. LA SPIRITUALITÉ TRADITIONNELLE

Introduction. — La plupart des milieux italiens furent concernés par les événements révolutionnaires qui frappaient l'Église et choquaient le sentiment religieux; on y voyait un geste sacrilège et une profanation qui attireraient les châtiments divins. La Révolution apparut comme l'incarnation des puissances infernales. Quelques-uns, y compris des jansénistes, y cherchèrent, au contraire, la justification de leur doctrine nationaliste et démocratique, ou de leur libéralisme religieux. Ces deux tendances s'affronteront tout au long du siècle.

Tandis que les lettres pastorales des évêques soulignent vigoureusement l'esprit anti-chrétien du 18e siècle français et de la Révolution, surgissent un peu partout des foyers de renouveau. Le mouvement sans doute le plus original fut celui des *Amicizie*, lancé dans le nord du pays par l'ancien jésuite N. de Diessbach (1732-1798; DS, t. 3, col. 881-883) et animé par Pio Brunone Lanteri (1759-1830). Les « Amitiés chrétiennes » et « sacerdotales » maintinrent une vie spirituelle fervente et apostolique. Elles luttaient contre l'impiété du « siècle des lumières », spécialement par la diffusion des bons livres.

D'autres animateurs, tels Luigi Mozzi † 1813, Faustino G. Pinzoni † 1848, Ludovico Pavoni † 1849, etc, lancèrent des œuvres pour la défense de la foi, ouvrirent des écoles de charité ou des *Oratori*, notamment à Brescia et à Bergame.

Citons tout de suite quelques ouvrages qui aidèrent singulièrement le peuple chrétien à vivre sa foi : *La via della santità mostrata da Gesù nella devozione al suo SS. Cuore* (Florence, 1795; Lucques, 1797) d'Agostino Albergotti, évêque d'Arezzo à partir de 1802; les *Documenti per istruzione e tranquillità delle anime* (Turin, 1795) du barnabite C. G. Quadrupani † 1807, et le fameux *Mese di Maria* d'Alfonso Muzzarelli (Ferrare, 1785), qui fut réédité plus de soixante fois au 19e siècle.

C. Bona, *Le « Amicizie ». Società segrete e rinascita religiosa, 1770-1830*, Turin, 1962.

Nous renvoyons une fois pour toutes à la bibliographie de notre *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 vol., Zurich, 1968-1969, qui recouvre l'ensemble des questions politiques, sociales et religieuses du présent chapitre, et à M. Petrocchi, *Schema per una storia della spiritualità italiana negli ultimi cento anni*, dans *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, t. 1, Padoue, 1969, p. 17-58.

1. **La restauration religieuse** (1814-1848). — 1° Vers la reconversion générale. — La chute de Napoléon contribue à donner une actualité nouvelle au mythe de la Révolution. Pie VII, rentré dans ses états, devient le symbole de l'Église opprimée et triomphante, tandis que le 18e siècle est caractérisé par sa *peggiorità* (A. Muzzarelli, *Delle cause dei mali presenti e del timore de' mali futuri e suoi remedi*, Foligno, 1792, ch. 2), dont les tentacules renaissent sous forme de sociétés secrètes (franc-maçonnerie, *carbonari*, etc). Les « libéraux » protestent évidemment contre une explication aussi simpliste des événements. La *religiosità* traditionnelle voit des châtiments divins dans la famine des années 1815-1817 ou dans les mouvements libéraux de 1821. Le sentiment de culpabilité aidant, on se tourne plus volontiers vers Dieu. Les missions populaires ont une grande audience, l'enseignement catéchétique est réorganisé, les confréries et les associations pieuses renaissent. La vie chrétienne, dans un esprit de repentir et d'expiation, se tourne vers la dévotion à la *Via Crucis*, à la Passion et à la Croix du Christ, unique salut.

Mise en relation avec les cruautés de la Révolution, la dévotion au Précieux Sang du Christ est particulièrement significative. Parmi ses promoteurs : les saints Vincenzo Maria Strambi † 1824, passioniste et évêque de Macerata; Gaspare Del Bufalo † 1837, fondateur des Missionnaires du Précieux Sang; Vincenzo Pallotti † 1850, fondateur de la société de l'apostolat catholique.

Les exercices des missions populaires s'inscrivent dans un cadre dont Antonio Riccardi † 1844 nous a laissé l'inventaire (*Dei mezzi di promuovere l'educazione religiosa in ogni classe di persone*, Bergame, 1831; cf *Delle Missioni*, Bergame, 1827). Dans son recueil (*Lezioni di sacra eloquenza*, Turin, 1840), G. Audisio nous présente la série des instructions classiques pour les divers auditoires de missions, extraites des prédicateurs en renom, depuis Bossuet et les deux Segneri jusqu'à Mac Carthy. La liste des *Prediche*, *Istruzioni*, *Meditazioni*, *Orazioni sacre*, etc, qui furent alors éditées, serait longue : elle oscille entre l'apologétique et la catéchèse populaire.

N. Palma † 1841, *L'anima invitata alla contemplazione de' misteri del Sangue di Gesù Cristo..*, L'Aquila, 1830, dédié à G. Del Bufalo. — A. Naselli, *L'Ottocento romano e la devozione al Sangue Prezioso*, dans *Tabor*, t. 34, 1963, p. 75-97.

G. Verucci, *Per una storia del cattolicesimo intransigente in Italia dal 1815 al 1848*, dans *Rassegna storica toscana*, t. 4, 1958, p. 251-285. — S. Fontana, *La controrivoluzione cattolica in Italia (1820-1830)*, Brescia, 1960. — D. Veneruso, *Tendenze e problemi della cultura cattolica tra il 1814 e il 1830*, dans *Studium*, t. 63, 1967, p. 844-853.

2° Influence du romantisme. — Ce qui était alors en jeu, c'était moins les pratiques religieuses et les mœurs que l'adhésion même aux données de la foi, en particulier chez les jeunes. L'apologétique du 18e siècle avait essayé de réagir contre la représentation d'un christianisme étouffant et asservissant. Le *Génie du christianisme* de Chateaubriand (traduction italienne à partir de 1822) n'est pas accueilli seulement comme une exaltation des valeurs religieuses au regard du progrès humain, mais aussi comme une apologétique d'inspiration pascalienne. Même critiqué pour son esthétisme et son érudition fantaisiste, le *Génie* ne connut pas de déclin en Italie pendant tout le 19e siècle, et on en retrouve les accents en maints ouvrages, tel les *Bellezze della fede* de Gioacchino Ventura (Rome, 1838-1842). Le *Génie* change le climat de la polémique entre rigoristes et « bénignistes ». Le « bénignisme » moral l'emporte un peu partout; Alphonse de Liguori en

est le porte-drapeau (béatifié en 1816, canonisé en 1836). Ses œuvres spirituelles répondent bien aux motivations sensibles de l'époque, et le christianisme romantique se complaît dans ce qu'il croit voir de douceur et de foi aimable dans François d'Assise, François de Sales, Philippe Neri, Vincent de Paul, Fénelon et Alphonse de Liguori lui-même. Cette religion romantique donne naissance à un psychologisme dévot, qui peut conduire à une spiritualité de ferveur et de sentiment.

Voir, dans cet esprit, l'influence des œuvres de Giovanni Domenico Giulio † 1831 (DS, t. 6, col. 412-413), et celle des traductions italiennes fort appréciées des nombreux ouvrages de Barthélemy Baudrand † 1787 (DS, t. 1, col. 1287-1290).

Sur l'esprit franciscain au 19e siècle, cf A. Gemelli, *Il francescanesimo*, Milan, 1956, p. 311-422. — Sur Fénelon, G. Maugain, *Documenti bibliografici e critici per la storia della fortuna del Fénelon in Italia*, Paris, 1910. — François de Sales est très lu et souvent réédité, qu'il s'agisse de l'*Introduzione alla vita divota* ou du *Teotimo*, ou encore du recueil de P. Collot, *Lo spirito di S. Francesco di Sales*. — L'esprit de Philippe Neri est à chercher surtout dans les ouvrages adressés aux éducateurs ou aux jeunes. — Les œuvres d'Alphonse de Liguori sont rééditées par centaines (cf M. De Meulemeester, *Bibliographie générale des écrivains rédemptoristes*, t. 1, Louvain, 1933). Naples et Turin sont alors des centres d'influence alphonsienne. Voir aussi G. Cacciatore, *S. Alfonso de'Liguori e il giansenismo*.., Florence, 1942, et DS, t. 1, col. 357-389.

3° Traditionalisme et hétéronomie spirituelle. — Le traditionalisme, le fidéisme, le renforcement de l'autorité conditionnent aussi la vie chrétienne durant la période de la Restauration. Les personnalités de Bonald, Joseph de Maistre et Félicité de Lamennais, qui représentent alors ces tendances, sont « tre genii straordinarii e benefici che la provvidenza ha in questi tempi accordati al cristianesimo » (note de l'éditeur aux *Riflessioni tratte dal libro intitolato « Il solitario cristiano cattolico »* (de N. de Diessbach) *e dall' altro intitolato « Emirena del conte (Robbio) di S. Raffaele »*, Imola, 1827, p. 24). Ces mouvements de pensée opposent à « l'orgueil des lumières » et au chaos révolutionnaire un certain pessimisme sur les possibilités de la raison en face des vérités essentielles de la religion. Ils tendent à intensifier la soumission à la volonté salvifique de Dieu et à l'Église, par qui les hommes reçoivent l'enseignement et les moyens de salut. « Nos pasteurs nous unissent au pape; le pape nous unit à Dieu », écrivait don Bosco au frontispice de ses *Avvisi ai cattolici* (Turin, 1850). Une certaine hétéronomie spirituelle peut découler de pareille attitude.

Des écrits de J. de Maistre et de Lamennais il était facile de conclure que la société serait d'autant plus sûrement régénérée que l'autorité souveraine de l'Église et du pape serait plus complètement reconnue. La restauration catholique, dans cette optique, n'entraînait pas seulement une contre-révolution, mais visait encore la renaissance de l'Europe et du monde. Leurs admirateurs sont des « ultramontains » et des personnalités comme G. Ventura et son cercle de Naples et de Rome, G. Baraldi † 1832 à Modène, G. Grimaldi † 1837 à Lucques, P. B. Lanteri et Cesare Taparelli d'Azeglio † 1830, des jésuites comme G. Perrone, A. Bresciani, Luigi Taparelli d'Azeglio, etc.

Lamennais fut traduit en italien : *Saggio sull'indifferenza in materia di religione*, Naples, 1818-1821, par B. Botticelli, minime, M. Monforte et G. Ventura, théatins; Fermo, 1819/20, par le conventuel A. Bigoni; Milan, 1819. *Mélanges religieux et philosophiques*, Turin, 1825 (éd. originale). *Guida della prima gioventù*, Turin, 1828. *Della imitazione di G. Cristo*, avec les réflexions de Lamennais, Venise, 1840.

A. Gambaro, *Sulle orme del Lamennais in Italia. Il lamennesismo a Torino*, Turin, 1958. — G. Verucci constate que « la résonance du catholicisme libéral de Lamennais en Italie fut médiocre » (*F. Lamennais dal cattolicesimo autoritario al radicalismo democratico*, Naples, 1963, p. 201).

F. Andreu, *Bibliografia del P. Ventura*, dans *Regnum Dei*, t. 20, 1964, p. 148-210.

4° Crise menaisienne, « purisme », « conciliatorisme ». — 1) Autour de 1830 (Révolution de Juillet, troubles libéraux), un clivage se produit dans l'opinion. Les événements de 1789 montrent la nécessité d'un réveil du patriotisme (cf S. Fontana, *La controrivoluzione cattolica*, déjà cité). On est consterné par l'évolution du menaisianisme, surtout après les *Paroles d'un croyant* (tels Ventura, Monaldo Leopardi, Serafino Sordi, etc). Le conservatisme religieux se durcit. C. Boccella constate que « beaucoup ont prêté foi à une sorte de millénarisme, qu'ils se sont placés à la tête de l'invasion démocratique et ont cru la dominer, sans s'apercevoir que pendant qu'ils faisaient un pas elle en faisait mille » (*Cenni sull' abate de la Mennais*, dans *La scienza e la fede*, t. 2, Naples, 1841, p. 345-346). Révolution et christianisme sont désormais inconciliables; on fuit les adhérents aux sociétés secrètes comme on fuit les transgresseurs du repos du dimanche et des autres commandements de l'Église.

Le réveil patriotique n'en est pas ralenti pour autant dans le clergé et le laïcat. Les migrations et l'exode rural entraînent des mutations dans la vie chrétienne traditionnelle. Les confréries et les *compagnie* à but cultuel se transforment peu à peu en œuvres de charité (instruction aux enfants, assistance aux pauvres et aux malades). Des congrégations masculines et féminines se fondent à des fins charitables.

Parmi les œuvres spirituelles de cette époque, il convient de signaler celles de G. B. Pagani (1806-1860), directeur spirituel au séminaire de Novare et membre influent de l'Istituto della carità de Rosmini. Il publia entre autres *L'anima divota della SS. Eucaristia*, Vigevano, 1835, etc.

2) Le « purisme » acquiert à cette époque un certain relief. Ce phénomène littéraire n'est pas sans attache avec le mouvement patriotique. Il prônait une certaine nostalgie des communes, de l'humanisme et de la Renaissance. Au nom du purisme on réimprime d'anciennes traductions de textes sacrés, des Pères de l'Église et d'auteurs du « bon siècle » (le 14e).

Antonio Cesari † 1828 est le meilleur représentant du « purisme », lui qui « par ses écrits et par son exemple maintint glorieusement la foi au Christ et la langue italienne » (Giordani, dans A. Pompeati, *Letteratura italiana*, t. 3, Turin, 1948, p. 600). Cf A. Vecchi, *La dottrina spirituale di A. Cesari*, dans *Chiesa e spiritualità nell' Ottocento italiano*, Vérone, 1971, p. 147-225.

La spiritualité du « conciliatorisme » est traitée dans les chapitres suivants.

2. **La spiritualité traditionnelle** (1848-1860). — Après l'échec de l'indépendance en 1848-1849, le retour à l'ordre ancien et l'éloignement des libéraux, tous les éléments sains du « conciliatorisme » ne tombaient pas pour autant. On demeure convaincu qu'il n'y a pas contradiction entre science et foi, que la

science renforce au contraire la foi. C'est ce que souligne nettement la lettre pastorale de l'épiscopat napolitain, le 7 décembre 1849, sur « la science et la foi ». Ne disparaît pas davantage la conviction que la religion conserve son utilité pour la « vie matérielle ». On rencontrait déjà pareille argumentation chez Léonard de Port-Maurice au 18e siècle (son *Tesoro nascosto* connut une dizaine d'éditions au 19e siècle; cf *Opere*, t. 2, Venise, 1868, p. 332); d'autres la reprendront, avec plus ou moins de bonheur, tel Giuseppe Cafasso (*Istruzioni per esercizi spirituali al clero*, Turin, 1893, p. 211).

Néanmoins, la crise présente fit se retirer de la scène des hommes comme Ruggero Bonghi et Raffaello Lambruschini; elle posa de graves cas de conscience à des jésuites comme Carlo Passaglia et Carlo M. Curci; les catholiques se confinèrent davantage dans la vie civique et administrative; on attaqua l'indifférentisme et l'anticléricalisme. La vie chrétienne insista sur des pratiques expiatoires; on priait pour le pape (« il dolce Cristo in terra », comme l'avait appelé Catherine de Sienne) et la barque de Pierre désormais exposée. Bref, le catholicisme se faisait plus défensif; le catholicisme pratiquant se transformait et devenait militant, caritatif et social. En ces années, le cas de don Bosco peut être retenu : un instant attiré par Gioberti et le néo-guelfisme, il se tient à l'écart des factions politiques, tout occupé de son action au profit de la jeunesse et des « opere di carità ». On trouverait des réactions analogues chez les archevêques et évêques de Milan, Turin, Venise, Fermo, Guastalla, Naples, Bergame, etc.

Il n'y a pas d'étude d'ensemble sur la spiritualité de 1848 à 1860. Il faut recourir aux monographies locales et diocésaines et aux biographies.

Voir G. Martina, *Il clero italiano e la sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento*, dans R. Aubert, *Il pontificato di Pio* IX, Turin, 1969, p. 751-782 (trad. de *Le pontificat de Pie* XI, *1846-1878*, 2e éd., Paris, 1963). — G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari, 1966. — P. Stella, *Per una storia del profetismo apocalittico cattolico ottocentesco*, dans *Rivista di storia e letteratura religiosa*, t. 4, 1968, p. 448-469.

1° Les œuvres de charité. — En plus des missions populaires, des *Exercices spirituels*, des *ritiri* et de la catéchèse, rappelons les œuvres de charité. Le terme de « charité » avait encore au début du 19e siècle quelque chose de sa saveur originelle : il désignait l'exercice de la vertu théologale. Ses prototypes étaient d'abord le Christ, puis des personnalités aussi exceptionnelles que François Xavier, Philippe Neri, François de Sales, Vincent de Paul. *Caritas Christi urget nos*, telle est la devise que saint Giuseppe Benedetto Cottolengo † 1842 donne à sa *Piccola Casa* de la divine Providence. C'est sous le nom de la « charité » que sont fondées les institutions de sainte Jeanne-Antide Thouret † 1826, de la bienheureuse Maddalena di Canossa † 1835, des frères Cavanis, d'Antonio Rosmini, de Ludovico Pavoni, etc. Dans ses *Osservazioni sulla morale cattolica* (ch. 15), Alessandro Manzoni donne comme exemple d'une charité chrétienne toujours vivante la milanaise Teresa Trotti Arconati (1765-1805).

Certes, cette « charité » s'exerçait, au début du siècle, dans le cadre imposé par la *Caritas* joséphiste, du moins dans les états autrichiens. Mais, selon Muratori, la « charité » caractérise la « regolata devozione »; elle démontre que le christianisme est le noyau vivifiant du progrès civique et moral; à l'apologétique pascalienne qui atteint le cœur pour l'ouvrir à la grâce, elle préfère le témoignage des œuvres. C'était déjà la pensée de N. de Diessbach (*Le chrétien catholique inviolablement attaché à sa religion*, t. 3, ch. 18, Turin, 1771, p. 390; cf Lamartine à la marquise de Barolo, en mars 1828, *Lettere inedite..*, publiée par V. P. Ponti, Turin, 1926, p. 62).

Il convient de signaler spécialement le succès de la Société de Saint-Vincent de Paul, importée de France. Elle trouva un terrain favorable là où existaient des groupements laïcs actifs. A Turin, par exemple, d'anciens membres de l'*Amicizia cattolica* s'enrôlèrent (des Provana di Collegno, des Galleani d'Agliano, etc). Les années 1840-1846 furent parmi les plus fécondes, avant que la Société ne devînt la cible des anticléricaux et qu'on ne se moquât de ses « Paolotti ». Son succès était dû en partie à ce qu'elle répondait aux exigences caritatives et spirituelles de ses membres.

L. A. Muratori, *Trattato morale sulla carità cristiana*, rééd., 2 vol., Borgo S. Donnino, 1834-1835. — J.-M. de Gerando, *Il visitatore del povero.., premessi alcuni cenni sullo stato della pubblica beneficenza nel regno Lombardo-Veneto*, trad. ital., 2e éd., Milan, 1834 (*Le visiteur du pauvre*, Paris, 1820). — C. L. Morichini, *Degl'instituti di pubblica carità... in Roma*, Rome, 1835. — G. Bascapè, *L'assistenza e la beneficenza al termine della dominazione straniera*, dans *Storia di Milano*, t. 14, Milan, 1960, p. 802-831. — D. Gallio, *Introduzione alla storia delle fondazioni religiose a Verona nel primo Ottocento*, dans *Chiesa e spiritualità..*, p. 227-310.

Sur la littérature et l'histoire de la Société de Saint-Vincent de Paul en Italie, voir A. Foucault, dans *Société de Saint-Vincent de Paul. Livre du centenaire*. t. 1, Paris, 1933, p. 177-195, et F. Molinari, *Le conferenze di S. Vincenzo in Italia nel secolo* XIX, dans *Spiritualità e azione..*, t. 1, p. 59-103.

2° Liturgie et dévotion. — La langue latine était encore un écran entre les fidèles et la célébration liturgique. Le synode de Pistoie, à la veille de la Révolution (*supra*, col. 2271) avait provoqué un certain raidissement à l'encontre des décrets tridentins, car on entreprenait déjà, assez timidement d'ailleurs, la version italienne de la Bible et on songeait à une liturgie en langue vulgaire. Pour les uns, cette liturgie favoriserait « lo spirito privato »; d'autres, tel Rosmini, regrettaient cette diversité de langue entre clercs et fidèles. On ne s'efforçait pas moins de rendre les rites accessibles; on réimprime, par exemple, les *Esercizi di pietà per tutti i giorni dell'anno* de Jean Croiset, des catéchismes de l'année liturgique (Bossuet, Casati, Boriglioni, etc), des missels (*Messale romano*, *Eucologio*, *Parrocchiano romano*, *Ufficio della settimana santa*, etc) qui bénéficiaient de la version italienne de la Bible publiée par Antonio Martini au 18e siècle. Ces publications rencontraient néanmoins des réticences. Les fidèles comprenaient pourtant l'importance et la valeur des célébrations eucharistiques, et la communion était bien pour eux le centre de la vie sacramentelle. Le sentiment de la dignité du sacrement était très vif, peut-être d'ailleurs avec une certaine note romantique. La participation fréquente à l'eucharistie paraissait à beaucoup le meilleur antidote à l'affaiblissement de la foi. Un des problèmes les plus gravement débattus fut alors celui de la sanctification du dimanche. Le climat du 18e siècle avait provoqué une certaine désaffection des fêtes de précepte. Prédicateurs et apologistes, au 19e siècle, s'efforcent d'en montrer les avantages matériels et spirituels.

O. Rousseau, *Storia del movimento liturgico*, trad. italienne, Rome, 1961 ; appendice sur l'Italie par S. Marsili, p. 263-369. — E. Cattaneo, *L'insegnamento della storia sulla partecipazione del popolo cristiano al culto della Chiesa*, dans *La partecipazione dei fedeli alla Messa..*, Rome, 1963, p. 319-349.

A propos de la langue vulgaire en liturgie, voir P. Stella, *L'eucaristia nella spiritualità italiana*, dans *Eucaristia, Memoriale del Signore..*, Turin, 1967, p. 150-153, et A. Quacquarelli, *La lezione liturgica di A. Rosmini*, Milan, 1970.

Les manuels de dévotion ont été légion, en Italie comme ailleurs, au 19e siècle. Nous en avons déjà cité au passage. Avec ceux de saint Alphonse de Liguori, rappelons ceux de Giuseppe Riva † 1876, en particulier son *Manuale di Filotea* (Milan, 1831 ; 38e éd., Bergame, 1904). Sur cette littérature pieuse et sur l'ensemble des problèmes évoqués dans ce chapitre, voir P. Stella, *Don Bosco*, déjà cité.

3° Principaux thèmes spirituels. — C'est à la « grande affaire » du salut personnel que les fidèles se montrent particulièrement sensibles. Il implique conversion et fidélité, amour filial et attachement au Christ. Cette attitude aux apparences fort utilitaires n'est cependant pas sans grandeur : c'est par amour du Christ que l'on se dévoue au prochain et que l'on tient à son devoir. Les catholiques libéraux, d'ordinaire plus cultivés, peuvent invoquer des motivations théologiques plus profondes ou s'inspirer d'expériences spirituelles plus solides, la vie chrétienne des fidèles n'en est pas moins authentique (P. Barbaini, *Problemi religiosi... in Toscana*, p. 160-163).

1) On peut dire que la vie chrétienne en Italie est polarisée par la personne du *Christ Sauveur*. Certes, ce siècle a ses méditations théologiques sur le Christ, centre du mystère du salut, préfiguré et à son tour préfigurant le mystère de l'Église (Bigoni, Ventura), récapitulant l'humanité dans une dialectique de progrès, avec des accents inspirés de Vico, Hegel, Gioberti (Romano, Fornari). Mais la spiritualité plus commune, celle des fidèles et de beaucoup de prêtres, est plus affective ; elle reste tributaire de ses sources, franciscaines, ignatiennes, alphonsiennes.

La contemplation des mystères de la vie du Christ et de sa Mère provoque ces mouvements de dévotion affective. On comprend sans peine la place que peut occuper la dévotion au Cœur du Christ au 19e siècle, plus encore qu'au siècle précédent : Cœur, « fournaise ardente de charité », Cœur offensé qui appelle réparation.

Signalons quelques ouvrages plus significatifs, celui du conventuel Angelo Bigoni † 1860, par exemple : *Il regno mistico di Gesù Cristo ossia l'avveramento delle profezie e delle figure dell'Antico Testamento e del Nuovo in Gesù Cristo e nella sua Chiesa* (11 vol., Padoue, 1822-1826), dont on devine le surabondant allégorisme.

De Gioacchino Ventura il faudrait citer *Le bellezze della fede* (3 vol., Rome, 1839-1842), *La Madre di Dio, Madre degli uomini* (2 vol., Rome, 1841), *La scuola dei miracoli* (3 vol., Rome, 1843-1844), *Il tesoro nascosto ovvero omelie sopra i misteri* (2 vol., Rome, 1847), et bien d'autres, tant il est abondant. Il manifeste un sens mystique des événements providentiels qui s'inspire, même littérairement, de Bossuet et de Jean-Jacques Duguet.

Raffaele Lupoli, rédemptoriste et évêque de Larino (1766-1827), présente une méditation mystique et allégorique des événements à la lumière du Christ, dans son *Conoscimento di Gesù Cristo* (5 vol., Naples, 1813). On y sent l'influence du janséniste Pierre Caussel † 1729, dont la traduction, *Della cognizione di Gesù Cristo considerato ne' suoi misteri* (Naples, 1778 ; Turin, 1809), venait d'être rééditée. A la suite de saint Alphonse, qui avait aussi puisé aux sources de Nicole et de Duguet, il présente de façon affective ses méditations du Seigneur.

Giuseppe Romano † 1878, jésuite, publia *La scienza dell' uomo interiore e delle sue relazioni con la natura e con Dio* (3 vol., Palerme, 1840-1843). Quant à Vito Fornari (1821-1900), sa méditation philosophico-théologique sur le Christ déborde notre sujet.

R. Tucci, *Storia della letteratura relativa al culto del S. Cuore di Gesù*, dans *Cor Jesu*, t. 2, Rome, 1959, p. 499-638. — V. Paternoster, *La cristologia del P. A. Bigoni*, dans *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*, Padoue, 1966, p. 539-598.

2) *La Vierge Marie.* — La vie chrétienne est polarisée aussi par la dévotion à la Vierge. Les conférences de Ventura (*La Madre di Dio, Madre degli uomini*, cité plus haut) trouvèrent une audience empressée auprès du clergé et des fidèles cultivés. Le peuple chrétien s'émouvait dans la contemplation de l'Addolorata et recourait filialement à l'intercession de la Mère de toutes grâces. La proclamation du dogme de l'Immaculée Conception (1854) fut l'affirmation à la fois du mystère de la chute et de la rédemption en des temps de rationalisme et d'indifférentisme. Elle contribua, dans sa préparation comme dans ses effets, à intensifier les pratiques dévotionnelles (le mois de Marie, par exemple) et à stimuler la vie chrétienne.

Dans le sillage des *Glorie di Maria* d'Alphonse de Liguori (1750 ; très nombreuses rééditions), signalons les rédemptoristes Francesco Antonio Di Paola (1737-1814), *Grandezze di Maria... sopra il Salve Regina*, Foligno, 1803 (Naples, 1845, 1854, 1865) ; B. Giordano (1748-1822), *Discorsi sacri per tutte le festività della gran Madre di Dio..*, Naples, 1820, etc.

On publia de très nombreux « mois de Marie ». Voir, par exemple, P. Stella, *I tempi e gli scritti che prepararono il « Mese di maggio » di Don Bosco*, dans *Salesianum*, t. 20, 1958, p. 648-694.

La littérature sur l'Immaculée Conception serait immense ; il faudrait citer B. Guidetti † 1831, le cardinal L. Lambruschini, G. Perrone, E. Marongiu Nurra † 1866, L. Pagano † 1862, C. Passaglia, etc, sans oublier les rééditions de Justin Miechow, de C. de Vega, ou les traductions de Grignion de Montfort (*Trattato della vera divozione a Maria Vergine*, Turin, 1857), de A. Nicolas, etc. Consulter aussi A. Riccardi, *Storia dei santuarii più celebri di Maria*, 5 vol., Milan, 1840-1885. De plus, le rayonnement en Italie du sanctuaire de Notre-Dame des Victoires de Paris fut grand ; cf *Manuale per gli aggregati..*, Turin, 1852, etc, et sur Dufriche-Desgenettes, DS, t. 3, col. 1757-1759.

Études récentes avec analyse des ouvrages italiens de cette époque : J. B. Carol, *De corredemptione beatae Mariae Virginis*, Città del Vaticano, 1950, p. 456-480 ; P. M. Lustrissimi, *La mariologia nel secolo* XIX, Rome, 1964 (ronéoté).

3) *La perfection.* — Les chemins de la vie chrétienne, au 19e siècle, en Italie, conduisent par le détachement des créatures à la conformité à la volonté de Dieu (spiritualité salésienne et alphonsienne), à l'imitation du Christ et de la Vierge (influence franciscaine et passioniste), vers la plus grande gloire de Dieu (influence ignatienne). Tenant compte des mises en garde d'un Muratori comme des attaques des *Provinciales* de Pascal, la piété cherche à être solide ; elle s'inspire des courants que nous venons de relever, et en particulier d'auteurs comme Scupoli, François de Sales, Nicole, Segneri, Croiset, Crasset, Nepveu, etc.

En pratique, les moyens de vivre en chrétien et de progresser vers la sainteté se ramènent à l'accomplissement parfait du devoir d'état, enraciné dans la charité, dans une charité même héroïque. Ils tendent ainsi à promouvoir la dignité de la personne dans un appel général à la sainteté. Il est frappant de constater que l'hagiographie cherche à montrer que la sainteté est

accessible en tout état de vie; elle le souligne par les faits beaucoup plus que par l'approfondissement de la doctrine spirituelle.

Ouvrages qui reflètent bien le soin de réagir contre la spiritualité janséniste de « la voie étroite et difficile » et qui orientent vers la vie chrétienne parfaite : G. B. Pagani, *Scuola della cristiana perfezione* (Vigevano, 1836; 6e éd., Milan, 1875). — L. Lambruschini, *Avvisi per un' anima desiderosa della cristiana perfezione e consegrata alla vita divota*, dans *Operette spirituali*, t. 1, Rome, 1833. — G. Frassinetti † 1868 publie à Gênes *Il conforto dell'anima divota* (1852), *Ricordi per una figlia che vuol essere tutta di Gesù* (1851), *L'arte di farsi santi* (1861); cf DS, t. 5, col. 1138-1141. — L. Leonetti, *L'anima amante di Dio diretta nella via del divino amore* (6e éd., Rome, 1858). — Il faudrait ajouter la traduction des traités de C. Milley et de Caussade sur l'abandon.

La *Bibliotheca sanctorum* a relevé, entre 1800 et 1860, plus de 80 italiens et italiennes qui sont saints, bienheureux ou dont la cause est introduite en cour de Rome.

4) *La spiritualité du clergé.* — Le type du prêtre au 19e siècle est le prêtre apostolique, zélé et saint, qui travaille pour la gloire de Dieu et le salut des âmes par la douceur conquérante (vg Jean Bosco, Vincent Pallotti, les frères Cavanis, Joseph Cottolengo, A. Rosmini, L. da Casoria, etc); mais pour régénérer le monde, il faut défendre la foi et repousser les hérésies. On trouve ce portrait dans les hagiographies idéalisées et les textes autobiographiques plus que dans les traités classiques sur le sacerdoce qu'on réédite pourtant (Jean Chrysostome, Basile, Condren, Bona, Alphonse de Liguori, etc).

La baisse du recrutement du clergé est un stimulant pour le prêtre zélé. Cependant, la bourgeoisie et la noblesse fournissent moins de prêtres que la classe rurale, et ceux-ci risquent d'être moins écoutés. Don Bosco, venu de ses collines piémontaises, annonce l'heure où les clercs viendront « tra l'incudine, la zappa e il martello ». Mais la formation intellectuelle du clergé est en cause, malgré la présence de prêtres érudits ou philosophes. Les règlements des séminaires séparent les élèves de la vie extérieure, selon le type borroméen, alphonsien ou sulpicien. Les clercs sont formés selon un modèle uniforme : méditation, messe quotidienne et examen de conscience, récollections mensuelles et retraites régulières, direction spirituelle, exercices de charité envers les confrères, les pauvres, les malades, les enfants, prédication, presse catholique, etc.

Parmi les monographies régionales récentes : G. Martina, *Il clero italiano e la sua azione pastorale verso la metà dell'Ottocento*, déjà cité. — P. Barbaini, *Problemi religiosi nella vita politico-culturale del Risorgimento in Toscana*, Turin, 1961. — X. Toscani, *Indicazioni sul clero bergamasco... nel secolo* XIX, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 21, 1967, p. 411-453.

Ouvrages destinés au clergé. — Éditions ou traductions de traités de C. Arvisenet, *Memoriale vitae sacerdotalis* (2e éd., Turin, 1795; DS t. 1, col. 934-935); N. Belon (DS, t. 1, col. 1359); H. Dubois (DS, t. 3, col. 1738); C. Gentil (DS, t. 6, col. 212-213); J.-B. Compaing (DS, t. 2, col. 1312); ou encore des traités de Ch. de Condren, de J. Bona et d'Alphonse de Liguori.

Les ouvrages d'instructions et de méditations à l'usage du clergé sont fort nombreux. On pourrait signaler aussi des lettres pastorales collectives de l'épiscopat piémontais ou napolitain, en 1849.

5) *Spiritualité missionnaire.* — Le 19e siècle est un grand siècle missionnaire en Italie comme en France (DS, t. 5, col. 988-991), aussi bien pour les religieux, le clergé diocésain que pour les laïcs, et c'est une nouveauté. L'élan fut donné, semble-t-il, à l'occasion de la consécration épiscopale à Rome en 1815 du sulpicien Louis Du Bourg, comme évêque de la Louisiane. L'approbation en 1837 de l'œuvre de la Propagation de la foi, lancée par Pauline Jaricot, à Lyon, en 1819 (encyclique *Probe nostis*, 15 août 1840, en faveur de l'Œuvre), en consacra l'essor.

Tandis que les ordres anciens qui se reconstituaient reprenaient leurs activités missionnaires, des initiatives nouvelles apparaissaient un peu partout : T. Ghilardi, évêque de Mondovi, projette un collège de prêtres pour les missions (1846); à Gênes et à Vérone, N. Olivieri et N. Mazza lancent des œuvres pour le rachat des esclaves; à Vérone encore, s'ouvre un institut pour les missions africaines; entre 1840 et 1870, surgissent des séminaires, des institutions, des écoles apostoliques pour les missions, à Gênes, Turin, Milan, Vérone, Naples, Rome, etc; des congrégations missionnaires naissent, surtout dans la deuxième moitié du siècle, telles les missionnaires du Sacré-Cœur de sainte Françoise-Xavier Cabrini (1850-1917; DS, t. 5, col. 1129-1131).

Les fidèles se sentaient de plus en plus concernés par le salut de tous ceux qui ne connaissaient pas le vrai Dieu ou « tâtonnaient sans la lumière de la foi et risquaient la damnation » (Placido Tadini, archevêque de Gênes, lettre pastorale du 6 février 1839; cf lettre des évêques L. Fransoni, F. Cattani et A. de Mari, en 1838; P. Riberi, *Ristretto della notizia sull'Opera pia della Propagazione della Fede*, Turin, 1846).

Études récentes : C. Costantini, *Gregorio* XVI *e le missioni*, dans *Gregorio* XVI. *Miscellanea commemorativa*, t. 2, Rome, 1948, p. 1-28. — G. B. Tragella, *Le Missioni estere di Milano...* (fondées en 1850), 2 vol., Milan, 1950-1959. — *La cooperazione missionaria in Italia. Atti della terza settimana di studi missionari*, Milan, 1963.

Il faudrait consulter l'œuvre des missionnaires italiens eux-mêmes et celle des promoteurs des missions, sans oublier les périodiques missionnaires : la rédaction italienne des *Annali della Propagazione della Fede* (depuis 1837), l'*Esposizione delle missioni cattoliche*, 1864 (devenu *Museo delle missioni...*, Turin), etc. On édita, réédita ou traduisit des histoires des missions : D. Bartoli, P. Wittmann, M. Henrion, etc. — L. A. Muratori, *Il cristianesimo felice nelle missioni... nel Paraguay*, Turin, 1824. — S. Mazzuchelli, *Memorie istoriche ed edificanti d'un missionario* (dominicain)... *negli Stati Uniti di America*, Milan, 1844.

6) Contentons-nous de faire ici allusion aux événements essentiels de l'histoire des *ordres et congrégations* au 19e siècle en Italie. Le Concordat napoléonien met un frein aux tendances décentralisatrices du clergé séculier et régulier. Pie VII restaure la Compagnie de Jésus en 1814, tandis qu'Antide Thouret établit à Naples une congrégation sœur de celle qu'elle fonda à Besançon; les congrégations du 19e siècle seront tout spécialement dévouées au Saint-Siège. D'autre part, le gouvernement civil (république ou empire) intervient autoritairement dans la vie ecclésiastique à la manière d'un Joseph II, ou considère l'Église comme un instrument moralisateur. Cette mentalité se prolonge sous la Restauration. Les ordres anciens renaissent; les contemplatifs sont acceptés sans défaveur; les récents concordats les mentionnent.

Les ordres et congrégations actifs apportent une aide efficace au clergé diocésain : jésuites, capucins, lazaristes, rédemptoristes, passionistes, sont des mis-

sionnaires et des prédicateurs zélés; barnabites, scolopes et jésuites rouvrent leurs collèges, tandis que les frères des Écoles chrétiennes instruisent les enfants pauvres. Les jésuites, notons-le, furent à la fois fort loués et fort critiqués : certains voient toujours en eux des laxistes, d'autres les instruments d'une monarchie ecclésiastique universelle. Ils sont chassés des états sardes en 1848. C'est le début des lois contre les congrégations : on enlève à certaines d'entre elles la personnalité juridique (1855), on en supprime un certain nombre dans plusieurs états (1856-1861). La séparation de l'Église et de l'État fut proclamée en 1871, avec les conséquences que l'on sait.

Des religieux furent profondément marqués par les événements révolutionnaires. Ce fut le cas du bénédictin Antonio Tosti, qui affirmait : « Come figlio di Adamo mi sento rivoluzionario più di ogni altro; io muovo dalla rivoluzione come fatto storico, che deploro, e vado a Cristo per cansarla » (E. Rota, *Il Concordato e il pensiero storico del P. Tosti*, dans *Chiesa e Stato*, t. 1, Milan, 1939, p. 491).

Les nouveaux fondateurs, un don Bosco par exemple, furent surtout des hommes d'action. La *calamità* des temps et l'appel du Seigneur les pressaient d'entreprendre des œuvres de charité, de grouper des compagnons qui deviendraient d' « utiles citoyens » dans une « société démocratique ».

Une quarantaine de congrégations religieuses italiennes furent approuvées de 1819 à 1860. Chacune d'entre elles a ses annales et ses monographies, y compris les ordres anciens restaurés. Relevons quelques titres : P. Pirri, *P. Giovanni Roothaan*, XXI *generale della Compagnia di Gesù (1785-1853)*, Isola del Liri, 1930. — O. Premoli, *Storia dei Barnabiti dal 1700 al 1825*, Rome, 1925. — Melchior de Pobladura, *Historia generalis ordinis Fratrum minorum capuccinorum*, t. 4, Rome, 1951. — C. Verri, *I Fratelli delle Scuole cristiane e la storia della scuola in Piemonte (1829-1929)*, Côme, s d. — DS, t. 5, col. 1313-1314 et 1394-1401 (frères mineurs); 1461-1464 (frères prêcheurs).

M. Roberti, *La legislazione ecclesiastica nel periodo napoleonico*, dans *Chiesa e Stato*, t, 1, p. 253-332. — P. S. Leicht, *La legislazione ecclesiastica liberale italiana (1848-1914)*, *ibidem*, p. 407-428.

Conclusion. La vie mystique. — Les expériences mystiques ne sont pas moins fréquentes et authentiques qu'en d'autres temps. Elles se concentrent peut-être davantage dans l'ambiance de la vie eucharistique, aussi bien chez les laïcs que chez les religieux. Le nombre de congrégations nouvelles chez lesquelles le culte eucharistique est central est grand : l'adoration conduit à la contemplation, la contemplation à l'union. C'est le cas de Teresa Trotti Arconati, de la bienheureuse Anna Maria Taïgi, † 1837, de saint Domenico Savio † 1857, d'Elena Guerra † 1914, etc.

L'exercice de la présence de Dieu et celui de la conformité à la volonté de Dieu ouvrent la voie à l'union amoureuse et à la mystique sponsale. En même temps, la contemplation des mystères de la vie du Christ, de son incarnation à sa résurrection, et en particulier des mystères de sa Passion et de son Cœur, demeure un foyer ardent de vie mystique; on le perçoit surtout, semble-t-il, dans l'ambiance de la spiritualité franciscaine et passioniste (par exemple, Elena Guerra; Gabriele dell'Addolorata † 1862, DS, t. 6, col. 1-3; etc).

Des autobiographies de mystiques seraient à étudier. Citons, par exemple, le bienheureux Dominique de la Mère de Dieu † 1849, passioniste (DS, t. 3, col. 1534-1539), la bienheureuse Maria de Mattias † 1866, fondatrice des adoratrices du Précieux Sang, Maria E. Dominici.

Si on réédite les œuvres des grands mystiques (Thérèse d'Avila et Jean de la Croix, Jean de Bernières et Henri Boudon ou Ambroise de Lombez), il faut avouer que l'on ne trouve guère de traités mystiques de grande classe composés par des contemporains. Des constatations analogues ont été faites pour la France du 19e siècle (DS, t. 5, col. 954-955).

Pietro STELLA.

A''. « CONCILIATORISME » ET « RÉFORMISME »

La citation paulinienne (2 *Cor.* 5, 18) : « Omnia ex Deo, qui nos *reconciliavit* sibi per Christum, et dedit nobis ministerium *reconciliationis* », par un des derniers mais non des plus obscurs héritiers du catholicisme libéral et du rosminianisme, Antonio Stoppani † 1891 (*Gli intransigenti alla stregua dei fatti..*, Milan, 1884, p. 242), pour appuyer un programme *(conciliatorista)* de « conciliation entre l'Église et l'État », montre l'importance que revêtent encore à la fin du siècle les motivations pastorales et spirituelles qui avaient animé le catholicisme libéral entre 1820 et 1860.

Il est sans doute délicat de parler d'une « spiritualité conciliatoriste » italienne, étant donné la variété d'attitudes et d'aspirations religieuses qui s'y rencontrèrent (A. C. Jemolo, *Il cattolicesimo liberale dal 1815 al 1848*, dans ses *Scritti vari di storia religiosa e civile*, Milan, 1965; en partiel désaccord avec Jemolo, E. Passerin d'Entrèves, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 20, 1966, p. 499-509). Il est vrai que la manière dont les catholiques libéraux, après l'Indépendance et la chute du pouvoir temporel, posèrent le problème de la « conciliation » trouva un écho dans tout le pays : on sentait la nécessité de reconsidérer les principes de la vie chrétienne dans une société qui avait connu l'expérience révolutionnaire et des idéologies anticléricales. Aussi est-il permis de parler d'une « spiritualité conciliatoriste ».

1. **Situation.** — La crise de la présence chrétienne dans le monde moderne était en relation avec une certaine désagrégation de la théologie et une apologétique anachronique. On avait également conscience du danger de rejeter, comme étrangères ou contraires à la tradition chrétienne, toutes les tendances libérales dans le domaine moral, civil et politique, et du besoin de repenser selon la foi les principes de 1789. Aussi, tout un courant catholique fut-il très sensible aux œuvres historiques de Manzoni, Balbo, Troya, Cantù, Tosti, Capponi, etc (B. Croce, *La scuola cattolico-liberale*, dans *Storia della storiografia italiana nel sec.* XIX, 3e éd., Bari, 1947), qui présentaient une vision dynamique de la vie chrétienne et qui écartaient du message chrétien tout absolutisme institutionnel. On aspirait à un christianisme « évangélique » et à la primitive Église, repensés dans un contexte nouveau. Ce courant « conciliatoriste » communiait avec les mouvements européens de rénovation chrétienne (ceux de France, d'Allemagne et de Suisse, notamment). Il résultait de tous ces éléments un sens très vif de réforme, de purification du message chrétien et des institutions temporelles de l'Église, un certain rigorisme moral, l'insistance sur la libre adhésion au Christ, les devoirs des prêtres et les tâches apostoliques de chaque fidèle.

Il faudrait étudier chacun de ces aspects. Disons seulement que ce courant « conciliatoriste » fut lié à la naissance de la conscience nationale et à l'idée d'une mission propre de l'Italie, même dans le domaine religieux (F. Chabod, *L'idea di Roma*,

dans *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896* 2e éd., Bari, 1962).

La phénoménologie spirituelle du « conciliatorisme » est en grande partie le produit de la confrontation de nouvelles formes religieuses reçues de l'étranger et des traditions religieuses nationales ou plutôt régionales. C'est ce qui explique, par exemple, le rapide dépassement, dans le cadre du « néocatholicisme » italien, de l'influence de Lamennais (A. Gambaro, *Sulle orme del Lamennais in Italia*, t. 1; S. Fontana, *La controrivoluzione cattolica in Italia, 1820-1830*, Brescia, 1968). Au lieu d'un simple appel au passé ou des rêves de renaissance socio-religieuse menaisiens, on préfère s'attacher aux aspects rationnels du christianisme, dans le sillon de Muratori, et appliquer, pourrait-on dire, au christianisme et à la Révélation le principe du progrès de l'histoire.

La spiritualité de Manzoni, par exemple, apparaît comme le fruit de ses contacts avec le libéralisme français et les traditions spirituelles de sa terre lombarde et ambrosienne, transmises par les derniers héritiers du jansénisme (F. Ruffini, *La vita religiosa di A. Manzoni*, Bari, 1931), puis par le clergé libéral et rosminien.

La spiritualité de Rosmini, né à Rovereto, c'est-à-dire au croisement de l'Europe centrale et de l'Italie (L. Bulferetti, *A. Rosmini nella Restaurazione*, Florence, 1942), est fonction des apports de la culture religieuse de langue allemande, fécondés par la spiritualité vénitienne de la Restauration Antonio Cesari, Maddalena di Canossa; A. Vecchi, *Introduzione al Rosmini spirituale*, dans *Rivista rosminiana*, t. 61, 1967, p. 243-273), et des apports du monde lombard dans lequel le rosminianisme s'insère tout naturellement dans les années 1830-1840 (F. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista*, cité *infra*).

Dans le catholicisme libéral toscan (Lambruschini, Capponi, Ricasoli), on relève des traces du protestantisme libéral genevois et du Réveil (G. Spini, *Risorgimento e protestanti*, Naples, 1956), et un certain rigorisme savonarolien (G. Gentile, *G. Capponi e la cultura toscana nel sec.* XIX, 3e éd., Florence, 1942). L'inquiétante personnalité religieuse de Tommaseo ne se conçoit que dans une dimension cosmopolite (origines illyriennes, formation vénitienne, amitié avec Manzoni et Rosmini, contacts avec Lamennais, longs séjours à Florence et Paris, rapports avec les libéraux toscans) et sa passion de clocher. Quant à Gioberti, il faudrait chercher jusqu'à quel point son adhésion à la théologie piémontaise (Gerdil; école anti-probabiliste; P. Stella, *Giansenisti piemontesi dell'800*, Turin, 1964), base de sa formation religieuse, a été vivifiée par le catholicisme français, le rosminianisme (G. Gentile, *Rosmini e Gioberti*, 2e éd., Florence, 1955; F. Traniello, *loco cit.*) et le monde franco-belge rencontré en exil. Le théatin Gioacchino Ventura suivit un chemin assez semblable à celui de Lamennais, sans jamais pourtant tomber dans les mêmes erreurs; son séjour parisien après 1848 vint enrichir sa personnalité quelque peu provinciale.

Les éléments, du moins moraux, de cette culture religieuse se retrouveraient chez les principaux représentants du libéralisme italien (parfois catholiques pratiquants) : Camillo Cavour, piémontais aux ascendances salésienne et protestante (F. Ruffini, *La giovinezza di Cavour*, Turin, 1938; E. Passerin d'Entrèves, *I precedenti della formula cavouriana « Libera Chiesa in libero Stato »*, dans *Rassegna storica del Risorgimento*, t. 4, 1954, p. 494-506); Marco Minghetti, d'Émilie, sensible à la doctrine rosminienne et aux mouvements de rénovation catholique européenne par l'intermédiaire de J. Döllinger et de Lord Acton; B. Ricasoli (cf *Humanitas*, t. 6, 1951, p. 65-83), etc.

Tel est le climat dans lequel se développèrent les orientations spirituelles qu'animait le désir de « concilier » raison et foi, science et Révélation, civilisation moderne et christianisme, Église et État, etc.

2. **Tendances « conciliatoristes ».** — Deux points paraissent déterminants pour bien saisir le contenu de ce courant spirituel.

1° L'idée d'une mission religieuse réservée à l'esprit italien (ce qui légitimait les aspirations nationales et exigeait purification doctrinale et réforme de l'Église). La conciliation entre la mission universelle de la papauté et la formation d'un état national conditionna les orientations spirituelles des catholiques libéraux. Deux voies se dessinèrent. Le mouvement néo-guelfe, entre 1840 et 1848, tenta d'instaurer une souveraineté « spirituelle » sur des états fédérés qui libérerait le pape de ses tâches politiques et assurerait à l'Église une juridiction nationale suprême. Mais, après les désillusions de 1848, on chercha plutôt à « libérer » l'Église du pouvoir temporel, on insista sur la « credibilità » et l'efficacité du message chrétien, sur un renouveau des Églises locales, sur la théologie de l'autorité et de la liberté religieuse. Bref, une nouvelle ecclésiologie s'ébauchait, dont l'ex-jésuite C. Passaglia fut le théologien (*Per la causa italiana ai vescovi cattolici. Apologia di un prete cattolico*, 1861); elle eut pour corollaire une certaine dévaluation de l'esprit monastique traditionnel, l'insistance sur la spiritualité de l'apostolat, sur le sacerdoce des fidèles, etc.

2° Le contexte national dans lequel se développait la spiritualité conciliatoriste ne pouvait à la longue que lui nuire, et « l'emprisonner ». Les catholiques libéraux de la première génération (Manzoni, Rosmini, Lambruschini) avaient été des personnalités religieuses capables de dépasser les contingences historiques; par la suite, les problèmes politico-religieux et le retrait de l'Église en face des « nouveautés » appauvrirent, en quelque mesure, le contenu spirituel du conciliatorisme. D'autant que sa diffusion se limitait en grande partie au clergé cultivé, surtout urbain, des paroisses à dominante bourgeoise de l'Italie septentrionale et de la Toscane. Bref, le mouvement n'était pas « populaire ». Il avait cependant permis au laïcat de prendre plus d'autonomie; et de s'opposer peu à peu à la déchristianisation des classes dirigeantes, en montrant la compatibilité du message chrétien et de la « conciliation ».

3. **Principaux protagonistes.** — Si l'on compare la richesse spirituelle de la doctrine et de la vie religieuse des « pères » du renouveau catholique à celle de leurs épigones de la fin du siècle, on comprend mieux le repliement et la chute de tension qui se sont opérés (P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, 2e éd., Bologne, 1969).

1° La personnalité dominante est celle d'Antonio *Rosmini* (1791-1855). L'ampleur et la vitalité de son message spirituel sont une découverte récente de l'historiographie religieuse. Il tend constamment à dépasser les catégories culturelles (romantisme), philosophiques (ontologisme) et même théologiques (augustinisme), qui sont le cadre historique de sa pensée. Certes, ces coordonnées importent à l'exacte interprétation de sa spiritualité. Les événements de sa vie (participation aux *Amicizie cristiane*, rencontre avec la bienheureuse Maddalena di Canossa † 1835, fondation de l'Istituto della carità en 1828, enthousiasme de 1848, dénigration de la part de ses adversaires jusqu'à la condamnation ecclésiastique de deux de ses ouvrages en 1849) et l'évolution de sa pensée philosophique et théologique (philosophie de l'être, anthropologie morale et surnaturelle, depuis la *Teodicea*, 1845, jusqu'à la *Teosofia*,

1859-1874) ont nourri sa réflexion, sa vie et sa doctrine spirituelles. Celle-ci se caractérise par des constantes qui la relient, avec une forte note d'originalité, à des courants spirituels à la fois anciens et novateurs : elle est *christocentrique*, *biblique*, *ecclésiale* et *liturgique*.

C'est à l'imitation du Christ (en étroite connexion avec le livre de l'*Imitatio Christi*) obéissant, souffrant et crucifié que nous ramènent tous les traits de la spiritualité rosminienne (*Della educazione cristiana*, 1823). Elle est dominée par une authentique théologie de la croix (Rosmini fonde son Istituto au calvaire de Domodossola; son œuvre la plus connue s'intitule *Le cinque piaghe della S. Chiesa*, 1848) : la doctrine de la charité, le principe de l'indifférence et de la passivité, les règles de l'Istituto, l'ecclésiologie, tout se ramène à cette théologie de la croix.

La charité parfaite n'est, pour Rosmini, qu' « une totale consécration ou un total sacrifice que l'homme fait de lui-même à Dieu, à l'imitation du Fils unique » (*Massime di perfezione*, 1830). A l'exemple du Christ, il s'agit d'atteindre à un état de parfaite passivité (au sens littéral du terme), — ce qui est la règle d'or de l'ascèse rosminienne —, en conséquence de la conscience de notre « inutilità » (lettre à N. Tommaseo, 17 octobre 1832), de la *negazione* de soi (lettre à C. Reina, 2 juillet 1852), de « la mort à soi-même dans la vertu de la sainte obéissance, abnégation, humilité et amour de la croix » (lettre à G. B. Giacosa, 24 janvier 1834).

La spiritualité ignatienne et celle des grands mystiques des 16e et 17e siècles (de Jean de la Croix à Fénelon, que les romantiques redécouvrent) ne sont pas, on le voit, sans influence sur le rosminianisme spirituel.

Les conséquences concrètes de cette « beata passività dell'uomo che come la cera viene maneggiato e informato dello spirito del Signore » (lettre à B. Boselli, 17 octobre 1827) concernent l'obéissance, « aveugle » mais guidée par le « spirito d'intelligenza », à l'autorité hiérarchique par qui se manifeste la volonté de Dieu. Elles concernent aussi la nature de cette autorité, qui implique toujours et uniquement l'idée de « service » et non de domination; dans cet esprit, le pouvoir temporel des papes était la « corona di spine » portée « pour le bien de l'Église et des peuples qui lui sont confiés par la divine Providence ». Cette idée de « diaconie » s'appuie sur ce principe que « seul le Christ est le gouverneur de son Église ».

De cette doctrine découle pour le chrétien le devoir de « bannir de son cœur l'inquiétude et toute anxiété et souci, même en ce qui paraît ne concerner que le seul bien de l'Église ». Pour Antonio Rosmini, ce serait de l'orgueil et de l'aveuglement d'oublier que « nul n'est nécessaire au divin Rédempteur pour la glorification de son Église, laquelle consiste dans la rédemption de l'esclavage du péché, dans lequel se trouvent de la même façon tous les hommes ». Cette universelle fraternité dans le péché et l'impuissance, cette conception, de saveur augustinienne (en opposition avec le courant « bénigniste » et quelque peu pélagien), d'une nature *guasta* (*Del razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, 1840/1; publié en 1882) qu'il faut constamment mortifier, forment comme le cadre de la spiritualité rosminienne. Elle recherche assidûment l'harmonie entre les tâches apostoliques auxquelles tout le monde est appelé et la vie contemplative à laquelle tous doivent aspirer (A. Prandi, *Correnti e figure della spiritualità cattolica nei secoli* XIX *e* XX, dans *La Chiesa cattolica nella storia dell'umanità*, dirigée par P. Brezzi, t. 5). « L'union de la sainte contemplation et l'exercice des œuvres de charité » étaient le but de l'Institut de Rosmini, sans autre intention que de répondre aux « signes » du Seigneur exprimés par les appels des pasteurs et des évêques.

Le message spirituel rosminien, caractérisé par un constant recours à l'Écriture, y compris l'ancien Testament, finissait par informer toute une conception ecclésiologique : « Au-dessus de tous les intérêts qui agitent et tourmentent la société et l'humanité, se lève l'Évangile et, avec l'Évangile, l'évêque qui en est le maître institué par Dieu » (lettre à Cl. Samuelli, évêque de Montepulciano, 1848; cf Jean XXIII, *Giornale dell'anima*, Rome, 1964, p. 313-314). A Tommaseo, à la recherche d'une justification civile, sociale et nationale du catholicisme, Rosmini répétait : « L'Évangile se suffit à lui-même... La religion n'a pas besoin d'être justifiée par des œuvres humaines... Ce sont les pauvres que le Christ est venu évangéliser... Voilà comment l'Église s'est enrichie, voilà l'unique moyen pour que la religion du Crucifié arrive à dominer les intérêts matériels ».

On comprend ainsi l'aspiration de Rosmini vers une Église retournée à son « originaria semplicità »; elle s'harmonisait avec le courant du catholicisme réformiste, mais son profond accent ecclésial en faisait l'originalité. L'image de l'Église crucifiée démontrait qu'elle était essentiellement le « corps mystique du Christ » (*Catechismo secondo l'ordine delle idee*, 1838) : les plaies du Christ, dans son « corps » vivant dans l'histoire, sont les blessures infligées à l'unité de l'Église. La redécouverte du sens mystique de cette unité brisée explique l'ecclésiologie rosminienne, et l'apparente à celle de J. A. Moehler (*Die Einheit der Kirche*, Tübingen, 1825).

La plaie du côté, la plus grave, c'est la désunion des pasteurs. Les autres (division du clergé et du peuple, des évêques et du clergé, l'asservissement des évêques à l'autorité politique et l'écartèlement des Églises locales, l'utilisation abusive des biens ecclésiastiques) redisent la perte du sens de l'unité mystique. L'unité de l'Église, fondée sur la diversité des charismes, des fonctions, des traditions locales, c'est le bien par excellence que Rosmini se propose de revaloriser. Elle a son moment essentiel dans l'action liturgique, œuvre commune du clergé et du peuple (« accordati in una sola e medesima operazione »), spécialement dans le sacrifice eucharistique, centre de la vie ecclésiale.

Cette unité a son signe vivant dans la primauté pontificale, dans laquelle, à la suite du *De unitate Ecclesiae* de saint Cyprien, Rosmini voit « l'origine de l'unique épiscopat » que détiennent collégialement tous les évêques. Cette unité s'exprime par le choix des évêques auquel prennent part clergé et fidèles; elle se justifie enfin dans le sacerdoce des fidèles : « Si celui qui se sacrifie est « prêtre », la perfection de la morale évangélique implique que chaque chrétien soit en quelque sorte « prêtre », e tal sacerdote che abbia la vittima in sé medesimo » (*Antropologia soprannaturale*, édition posthume, 1884).

Il faudrait pouvoir développer les conséquences de cette spiritualité ecclésiale : elle requiert la liberté de l'Église vis-à-vis du pouvoir politique, la liberté au sein de l'Église, une formation rénovée du clergé, la prééminence de la vie liturgique en laquelle se reconstituerait l'unité de l'Église priante et sacrifiante.

On comprend les échos que devait éveiller le rosminianisme spirituel. Cette doctrine pénétra dans plusieurs séminaires et facultés de théologie (Turin, par exemple); elle alimenta même certains courants anti-temporalistes et le conciliatorisme de la fin du siècle jusqu'à frôler le modernisme. Le rosminianisme sortit alors des séminaires et exerça une certaine emprise

sur les laïcs libéraux. Ainsi, de Manzoni à Geremia Bonomelli † 1910 et à Antonio Fogazzaro † 1911, toute une tradition lombarde en fut comme l'héritière (F. Traniello, *La spiritualità rosminiana nella storia religiosa dell'Italia moderna*, dans *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, Padoue, 1969).

L'Istituto della carità diffusa la spiritualité de son fondateur en Angleterre auprès de quelques membres du mouvement d'Oxford (William Lockhart), en Italie surtout, par ses personnalités plus représentatives : L. Gastaldi, 1815-1883, archevêque de Turin, G. B. Pagani, Vincenzo De Vit, G. Bozzetti, 1878-1956 (*Opere complete*, éd. par M. F. Sciacca, Milan, 1966), tous auteurs d'œuvres spirituelles de premier plan bien connues des intellectuels; ou aussi le poète Clemente Rebora, l'un des meilleurs écrivains religieux du 20e siècle.

Nous avons présenté Rosmini comme le point de départ et de comparaison de la spiritualité conciliatoriste, parce que beaucoup de ses plus éminents représentants, tels Manzoni, Tommaseo, Gioberti, sont en quelque façon ses débiteurs.

2° Une harmonie spirituelle était à la base de l'amitié nouée entre Rosmini et Alexandre *Manzoni* (1785-1873); cette amitié, aux alentours de 1850, devint une véritable intimité, qui anima le cénacle rosminien de Stresa, centre de méditations philosophiques et de vie chrétienne intense (R. Bonghi, *Le Stresiane*, 1897). L'adhésion progressive de Manzoni au rosminianisme philosophique est due à leur commune manière de vivre et de sentir le christianisme. Il est difficile de distinguer une spiritualité proprement manzonienne; on peut néanmoins discerner quelques jalons qui ont prédisposé Manzoni au rosminianisme.

Certes, l'expérience dramatique de sa conversion (1810) le marqua profondément (T. Gallarati Scotti, *La giovinezza del Manzoni*, Milan, 1969) : elle donna à sa vie chrétienne une note paulinienne et pascalienne (P. P. Trompeo, *Il « Pari » del Manzoni*, dans *Vecchie e nuove rilegature gianseniste*, Naples, 1958), cette conscience de la gratuité de la grâce et d'un mystère divin insondable, qui se reflètent dans sa poésie. La longue évolution de sa vie spirituelle, plus encore que de sa théologie (on en retrouve les traces dans les deux éditions de ses *Osservazioni sulla morale cattolica*, 1819 et 1855; voir éd. de R. Amerio, Milan-Naples, 1966) est à noter : elle part d'un sentiment de la vie chrétienne influencé par le calvinisme austère de sa femme Henriette Blondel, puis par le catholicisme des jansénistes Gregorio Degola, Tosi, Giudici, qui orientèrent sa formation; elle aboutit comme naturellement au rosminianisme, à la « fides quaerens intellectum » et à la « *razionalità* » paulinienne (*Osservazioni*, ch. 1).

La fréquentation des Pères, surtout saint Augustin, des apologistes français du 17e et du 19e siècle (Manzoni admire les *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* de Ph. Gerbet, parues en 1829; cf F. Ruffini, *op. cit.*, t. 2, p. 201 svv; DS, t. 6, col. 295-300) renforce l'attirance de Manzoni pour un christianisme authentique, que soutient sa méditation biblique et liturgique (voir ses *Inni sacri*, 1812-1822).

Voir G. Alberti, *A. Manzoni*, dans *Storia della letteratura italiana*, éd. E. Cecchi et N. Sapegno, t. 7, Milan, 1969.

Un nouveau sens ecclésial apparaît, que ne contredit nullement l'intervention de Dieu dans le mystère de la conscience, telle qu'il la décrit dans la conversion de l'*Innominato*, mais qui s'appuie sur une vision mystique d'une Église non-triomphaliste, fort proche de la conception rosminienne; il souligne la place de la souffrance, de l'humiliation, de la faiblesse humaine dans la vie ecclésiale (voir spécialement les premières strophes de son hymne de la Pentecôte). Ce catholicisme n'est guère ami de la casuistique, de l'intellectualisme et des discussions théologiques ou de l'institutionnel; il trouve sa force dans la recherche du message évangélique intégral, et dans l'exemple du pardon de saint Étienne la garantie de la tolérance chrétienne (*Osservazioni*, ch. 7). Qu'il suffise de noter combien le chef-d'œuvre de Manzoni, *I promessi sposi* (1826-1827), a contribué à répandre une image nouvelle de la foi chrétienne.

3° Il n'est pas interdit de penser que le catholicisme libéral trouva en Rosmini son philosophe, en Manzoni son poète, en Gioberti son idéologue politique. C'est à travers Vincenzo *Gioberti* (1801-1852), en effet, que ces aspirations à un catholicisme capable d'affronter le monde moderne dans ses transformations sociales, politiques et idéologiques, prirent une dimension politique et nationale. Ce passage se fit de façon très brusque, et la situation de l'Église qui jouissait en Italie d'une grande hégémonie politico-sociale le rendait inévitable. Gioberti était fort sensible à ces tensions historico-politiques, qui restaient en marge du monde rosminien; son objectif de la « conciliation », inspiré par l'idée d'un primat italien assuré par la présence de la papauté, finit par entraîner Gioberti loin des problèmes religieux et spirituels du néocatholicisme. L'ambiguïté la plus radicale du mouvement néoguelfe, qui exerça un certain poids dans l'opinion libérale (W. Maturi, *L'aspetto religioso del 1848 e la storiografia italiana*, dans *Atti del convegno « A. Volta » 1948*, Rome, 1949), est dans sa prétention de faire du catholicisme le support d'un renouvellement beaucoup plus civil que religieux.

Ce qui intéresse réellement Gioberti, c'est un christianisme animateur de la *civiltà*.

D'où sa polémique contre le biblisme protestant qui néglige la tradition, c'est-à-dire, pour Gioberti, l'élément dynamique du catholicisme; d'où encore son aversion pour toute christologie « dans laquelle on prêcherait et on adorerait un Christ sans les œuvres » (*I frammenti della « riforma cattolica »*, éd. G. Balsamo Crivelli, Florence, 1924, p. 208); d'où enfin l'aspiration à un christianisme positif et non mystique (« Mia religione, fondata e fondamento della filosofia », *ibidem*, p. 209, 214). « Sans dépouiller Rome et la papauté de son but céleste, il faut en développer l'élément terrestre et en faire une *civiltà* » (p. 29). « Les sacrements devenaient des éléments d'actes sociaux, le sacrifice une vertu, l'Église une société, la résurrection et la vie future des progrès de la civilisation », etc. Dans ses polémiques contre un mysticisme « qui immolait la terre au ciel », il confondait casuistique et scolastique, moines et jésuites, Origène et Augustin ou Thomas a Kempis.

Ce pragmatisme entraîna des conséquences graves. On vit dans l'unité nationale comme une réalisation providentielle et une conquête civile et religieuse; un nationalisme catholique naissait avec toutes ses ambiguïtés. Chez Gioberti, la conception de Rome tendait même à effacer l'image du Golgotha; « son » Christ devenait un Logos métaphysique : « C'est une Idée, ou plutôt l'Idée par excellence, sans qu'il y ait de sang, de larmes, de couronne d'épines et de clous » (T. Gallarati Scotti, *La riforma cattolica di V. Gioberti*, dans *Il Rinnovamento*, t. 1, 1907, p. 181). Apparaissent ainsi au sein du conciliatorisme un courant antiascétique et la primauté de la « praxis ».

4° L'expérience spirituelle de Niccolò *Tommaseo* (1802-1874) est assez énigmatique : il fut avec Manzoni le plus grand représentant de la poésie religieuse italienne, le traducteur passionné des Psaumes et de l'Évangile (*Salmi e inni sacri tradotti*, Florence, 1965; R. Ciampini, *L'ultimo Tommaseo. La versione dei Vangeli*, Florence, 1966), le commentateur des lettres de

Catherine de Sienne, le redécouvreur de Savonarole. « Religieux par un invincible besoin de l'âme », comme il se définissait, il trouvait dans le christianisme l'apaisement de son anxiété existentielle plus que la participation à un message de salut. Sur cette donnée de base, substrat de sa poésie (C. Di Biase, *Autobiografismo e arte di N. Tommaseo*, Naples, 1965), se greffa un christianisme force « émancipatrice » de l'humanité, qui teintait sa vision religieuse d'une nuance populiste. Il se tourna plus volontiers vers Jean-Jacques Rousseau et Lamennais que vers Rosmini (qui avait éveillé en lui le sens de l'Église) et vers Manzoni (dont il aimait la tolérance religieuse), mais il concevait le binôme « catholicisme et liberté » bien autrement que Manzoni. Défenseur d'un catholicisme politique et social hardi (R. Ciampini, *Vita di N. Tommaseo*, Florence, 1945), acharné anti-temporaliste (*Rome et le monde*, Capolago-Turin, 1851), il aspirait pourtant à la réconciliation des « intérêts du monde » et des « intérêts de Dieu », à une religion qui, en un sens quasi savonarolien, pénétrerait partout comme « l'air s'infiltre en chaque lieu sans en chasser les autres corps », à une religion qui serait le support et la justification dernière des réformes politiques (*Delle innovazioni religiose e politiche buone all'Italia*, éd. R. Ciampini, Brescia, 1968, p. 185).

5° Tommaseo élaborait ces idées vers 1830, au contact du milieu toscan et surtout de Raffaello *Lambruschini* (1788-1873), tandis que les thèses de « l'Avenir » retentissaient en Italie. En Toscane, l'opposition à un catholicisme « ascétique », inutile et passif, s'alimentait au « siècle des lumières ». Si l'on ajoute à ces tendances un certain latitudinarisme d'origine calviniste et genevoise et l'accueil fait à certaines positions saint-simoniennes, on saisit mieux cette pente à réduire le christianisme à une loi morale qui caractérise la doctrine de Lambruschini et la place à mi-chemin entre le christianisme « illuminé » et certaines anticipations modernistes (A. Gambaro, *Riforma religiosa..*, t. 2; A. C. Jemolo, *Il cattolicesimo liberale*, *op. cit.*; G. Sofri, *Ricerche sulla formazione religiosa e culturale di R. Lambruschini*, dans *Annali della scuola normale superiore di Pisa*, t. 29, 1960, p. 149-189, en partiel désaccord avec Gambaro).

Les idées pédagogiques et philanthropiques de Lambruschini s'inspirent un peu du rousseauisme (M. Casotti, *R. Lambruschini e la pedagogia italiana dell'800*, 2e éd., Brescia, 1951) : une « science de la morale » selon G. V. Bolgeni, un empirisme qui rappelle Locke et Condillac, une dévaluation de la vérité révélée au profit du « sens interne » inspirent les projets de réforme religieuse de Lambruschini et sa simplification extrême du dogme et du culte. Son problème religieux dominant est celui de la « rigenerazione del popolo », en une acception plus morale que politique. Ce christianisme « raisonnable », de style lockien, cette religion « du cœur humain » sont animés par un fort sentiment réformateur et œcuménique, lié à une lecture moralisante de l'Évangile et à des influences protestantes libérales *(Della libertà e dell'autorità...)*.

6° Un ami de Lambruschini et de Tommaseo, Gino *Capponi* (1792-1876), redécouvre lui aussi une religion du cœur, un christianisme écrit dans la conscience bien avant de l'être dans les textes et surtout dans des règles ecclésiastiques, simplifié et « purifié », a-théologique et a-philosophique. Capponi, au-delà d'une période « illuministe » initiale, reconnaissait les limites de la raison, le besoin d'une foi fondée sur le sentiment et l'intuition; il y mêlait un certain pessimisme aristocratique, mais il ne partageait ni les enthousiasmes de « régénération » de Tommaseo et de Lambruschini, ni les orientations philosophiques et théologiques de Rosmini et de Gioberti. Ennemi de tout pragmatisme religieux, bien convaincu de la nécessité de séparer christianisme et question sociale, système politique et intérêt matériel, Capponi se rapprochait assez de Manzoni : sa sensibilité historique lui donnait le sens du relatif et même un certain pessimisme (E. Sestan, *G. Capponi storico*, dans *Europa settecentesca e altri saggi*, Milan-Naples, 1951). A la différence de Manzoni, Capponi, dans son milieu toscan assez indolent, semblait incapable d'une radicale « conversion ». Un vague syncrétisme l'attirait davantage que le sens dramatique du mystère ou le scandale de la croix.

Conclusion. — Telles sont quelques attitudes spirituelles, qui n'arrivent pas à composer une symphonie, mais témoignent du renouveau religieux dans la ligne de la tradition chrétienne. La « conciliation » du monde et de la culture moderne (d'origine non-catholique) impliquait la reconnaissance religieuse des aspirations à la liberté et aux libertés; elle impliquait aussi, en définitive, le refus de croire à l'enchaînement Réforme protestante-libéralisme-révolution (ou socialisme), que cherchait à imposer le catholicisme intransigeant. La réprobation à peu près générale de « la grande Révolution » et de son esprit n'empêchait pas les conciliatoristes de repenser en chrétiens les principes de 1789 et d'accueillir favorablement les idées chrétiennes qu'on retrouvait dans les courants culturels du libéralisme et de la Restauration. La vie chrétienne répondait, là aussi, à des courants historiques. Chez les catholiques libéraux l'espérance était grande de voir en Italie le catholicisme et le monde moderne « réconciliés »; aussi ressentaient-ils le besoin d'une adaptation théologique et spirituelle aux courants de pensée contemporains et de nouvelles armes pour une apologétique renouvelée.

En somme, à leurs yeux, la Révolution avait, entre autres choses, bouleversé certaines formes chrétiennes. L'appel à la Bible, la redécouverte des Pères, la critique de la scolastique décadente rapprochaient les conciliatoristes. Rosmini, Manzoni et Gioberti se montraient déjà d'irréductibles adversaires de la casuistique, du bénignisme probabiliste et de la théologie alphonsienne. Ils réussirent à entraîner dans leur sillage les anti-bénignistes et certains héritiers du jansénisme, creusant ainsi un fossé difficile à franchir entre eux et les milieux intransigeants favorables à une littérature spirituelle plus traditionnelle et aux structures centralisatrices de l'Église. Les conciliatoristes jetaient ainsi la semence d'une spiritualité « cultivée », aristocratique même, plus adaptée aux classes dirigeantes qu'aux masses. En même temps, ils exprimaient l'exigence d'un christianisme plus attentif à la mentalité de l'homme moderne, moins autoritaire et moins fait d'habitudes. En certaines régions, ces idées devinrent un élément essentiel de la *religiosità*. Mais les aspirations « conciliatrices » impliquaient l'acceptation d'un certain « monde », avec ses structures politico-sociales, ses rapports économiques et de classe, sa culture « bourgeoise », « monde » qui allait à son tour connaître rapidement sa mutation.

De nombreuses études sur le catholicisme libéral et ses incidences spirituelles ont paru depuis 1945. Voir un premier bilan dans R. Aubert, J.-B. Duroselle, A. C. Jemolo, *Le libéralisme religieux au* XIXe *siècle*, dans *Relazioni del* X *congresso internazionale di scienze storiche*, t. 5, Florence, 1955, p. 305-383; voir déjà A. C. Jemolo : *Movimenti religiosi nel Risorgimento*, dans *Il 1848-1849. Conferenze fiorentine*, Florence, 1950, p. 135-156; *Asseriti aspetti religiosi del Quarantotto*, dans *Atti del convegno « A. Volta »*, p. 248-288. — *Atti dell'*XI *convegno storico toscano*, dans *Rassegna storica toscana*, t. 4, 1958, p. 216-407. — *Atti del* XXXVII *congresso di storia del Risorgimento italiano*, Rome, 1961.

E. Passerin d'Entrèves, *Il cattolicesimo liberale in Europa e il*

movimento neoguelfo in Italia, dans *Nuove questioni di storia..*, t. 1, Milan, 1961, p. 565-606. — F. Fonzi, *Stato e Chiesa, ibidem*, t. 2, p. 325-388. — *Chiesa e Stato nell'800* (Miscellanea P. Pirri), 2 vol., Padoue, 1962. — G. Sofri, *Lambruschini, Capponi, Tommaseo e il cattolicesimo liberale (1831-1834)*, dans N. Tommaseo, *Delle innovazioni..*, éd. par R. Ciampini, Brescia, 1963.

G. Martina, *Il liberalismo cattolico italiano*, appendice à R. Aubert, *Il Pontificato di Pio* IX, Turin, 1969; *Il liberalismo cattolico ed il Sillabo*, Rome, 1960. — G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico in Italia*, t. 1, Bari, 1965. — G. Verucci, *I cattolici e il liberalismo*, Padoue, 1968 (recueil d'articles). — F. Traniello, *Cattolicesimo conciliatorista. Religione e cultura nella tradizione rosminiana lombardo-piemontese (1825-1870)*, Milan, 1971. — *Chiesa e spiritualità nell'800 italiano*, Vérone, 1971. — Voir aussi les *Memorie storiche della diocesi di Milano* (1954 svv).

Beaucoup d'éléments épars, mais de premier ordre, sur la spiritualité « conciliatoriste » dans les correspondances.

Rosmini. — C. Bergamaschi, *Bibliografia rosminiana*, 2 vol., Milan, 1967. — *Opere*, éd. nationale par E. Castelli, Rome, Padoue, 1934 svv. — *Epistolario completo*, 13 vol., Casale M., 1887-1894; *A. Rosmini e il clero ambrosiano*, éd. G. Radice, 3 vol., Milan, 1962-1964; Rosmini-Tommaseo, *Carteggio edito e inedito*, éd. V. Missori, 4 vol., Milan, 1967-1969. — De l'*Epistolario completo* on a extrait un *Epistolario ascetico*, 4 vol., Rome, 1911-1912. — Divers recueils d'écrits spirituels font référence aux lettres : *La perfezione cristiana*, éd. M. F. Sciacca, Turin, 1955; *Spiritualità rosminiana*, éd. R. Bessero Belti, Milan, 1964, etc.

M. T. Antonelli, *L'ascesi cristiana in A. Rosmini*, Domodossola, 1952. — M. F. Sciacca, *Interpretazioni rosminiane*, Milan, 1958. — E. Verondini, *Lettere sulla spiritualità rosminiana*, Milan, 1966. — F. Traniello, *Società religiosa e società civile in A. Rosmini*, Bologne, 1966. — Consulter spécialement le bulletin *Charitas* (1926 svv) qui publie des écrits spirituels de Rosmini et des commentaires.

Manzoni. — *Carteggio fra A. Manzoni e A. Rosmini*, éd. G. Bonola, Milan, 1900. — *Opere complete*, nouv. éd. par A. Chiari et F. Ghisalberti, Milan, 1954 svv.; *Lettere*, éd. C. Arieti, 3 vol., Milan, 1971.

Gioberti. — *Opere edite e inedite*, 20 vol., Milan, 1938-1947. — Correspondance importante avec D. Pinelli, G. Massari, G. Montanelli, Riberi, G. Baracco, L. Madaro, etc, en diverses publications; *Epistolario*, éd. G. Gentile, etc, 11 vol., Florence, 1927-1937.

Tommaseo. — N. Tommaseo-G. Capponi, *Carteggio inedito*, éd. I. Del Lungo et P. Prunas, 5 vol., Bologne, 1911-1932. — En dehors de ses nombreux recueils de poésies : *Diario intimo*, éd. R. Ciampini, 3e éd., Turin, 1946; *Salmi e inni sacri tradotti*, éd. R. Ciampini, Florence, 1967; *Del presente e dell'avvenire*, éd. T. Lodi, t. 1, Florence ,1968; *Racconti biblici e meditazioni sui Vangeli*, éd. G. Gambarin, Florence, 1970.

A. Gambaro, *Riforma religiosa nel carteggio inedito di R. Lambruschini*, t. 2, Turin, 1926; éd. par A. Gambaro : Lambruschini, *Dell'autorità e della libertà..*, Florence, 1926, et *Educazione e politica nelle relazioni di R. Lambruschini con Aporti, Gioberti, Rosmini*, Turin, 1939.

Lettere di G. Capponi.., éd. par A. Carraresi, Florence, 1884-1890. — *Scritti editi e inediti..*, Florence, 1877 svv; *Ricordi e pensieri*, éd. U. Morra, Turin, 1942; *Scritti inediti*, éd. G. Macchia, Florence, 1957.

B. Ricasoli, *Carteggi*, en cours de publication depuis 1939.

A. Gambaro, *Sulle orme di Lamennais in Italia*, t. 1, Turin, 1958; *Carteggi inediti del Lamennais con italiani*, dans *Giornale critico della filosofia italiana*, t. 9, 1928. — P. Pirri, *Carteggi del P. Taparelli d'Azeglio*, Turin, 1933. — P. Quintavalle, *La conciliazione... Lettere del P. L. Tosti e G. Casati*, Milan, 1907. — F. Traniello, *Don Tazzoli e la « Storia universale » del Cantù*, dans *Rivista di Storia della Chiesa in Italia*, t. 18, 1964, p. 254-289. — B. Ferrari, *Eugène Rendu e Massimo d'Azeglio*, Turin, 1967. — F. Kaucisvili, *Carteggio Montalembert-Cantù (1842-1868)*, Milan, 1969.

Francesco TRANIELLO.

B. A PARTIR DE L'UNIFICATION
B'. ORIENTATIONS CULTURELLES ET POLITIQUES

1. **Caractères généraux de la vie religieuse après l'Unification.** — Les orientations culturelles et religieuses qui se manifestent en Italie dans la période post-unitaire sont fortement conditionnées par la « question romaine » et les diverses positions prises par les catholiques devant le nouvel État. Cette interdépendance des problèmes et des attitudes politiques, culturelles et religieuses (spiritualité et piété) constitue, dans son ensemble, une caractéristique de l'histoire post-unitaire.

Peu après l'Unité, les lois de laïcisation de l'État adoptées en Piémont entre 1848 et 1859 sont étendues à tout le Royaume et entraînent la suppression de plus de 700 maisons religieuses et la dispersion d'environ 12 000 religieux. D'autre part, l'hostilité du Saint-Siège à l'égard du mouvement unitaire favorise l'anticléricalisme. Avec l'appui de la franc-maçonnerie, les associations de libre-pensée se répandent; depuis 1866, elles ont leur journal, *Libero Pensiero*; les publications d'inspiration rationaliste se multiplient : entre 1854 et 1858, l'ex-prêtre Bonavino, connu sous le pseudonyme de Ausonio Franchi, avait lancé un périodique de tendance rationaliste, *La Ragione*; en 1862, paraît en italien la *Vie de Jésus* de Renan; F. De Boni publie des écrits anticatholiques (*La Chiesa romana e l'Italia*, 1863; *Ragione e dogma*, 1866); en 1863, paraît le fameux *Inno a Satana*, de Giosuè Carducci. Les années suivantes, un enseignement positiviste, décidément hostile à toute religion, se répand dans les universités.

Même en Italie, qui demeure pourtant étrangère au processus de déchristianisation que connaît la France à la fin du 18e et au début du 19e siècle, on constate donc, au sein de la bourgeoisie et ensuite, progressivement, dans les milieux populaires, les signes d'une désaffection de la religion traditionnelle.

Les développements de la question romaine, — née en 1848 avec la faillite du néo-guelfisme, aggravée en 1860 par l'invasion d'une partie de l'État pontifical, rendue plus dramatique en 1870 avec l'occupation de Rome —, renforcent la sensation d'une grave menace qui pèse sur la religion, l'Église, le pape. Après 1870, l'idéologie laïque est diffusée par la tribune parlementaire et la presse; on proclame une nouvelle mission de Rome, que des hommes de gauche comme Crispi identifient avec la lutte contre la papauté et la religion catholique. Après l'Unité, se déploie aussi le prosélytisme des vaudois et des églises évangéliques. Le monde catholique a la sensation d'une imminente catastrophe que seule une intervention exceptionnelle de la Providence pourrait écarter; sur le plan humain, l'unique attitude cohérente apparaît à beaucoup celle du refus et de la défense : une « psychologie d'assiégé » conditionne lourdement l'attitude du clergé et des fidèles.

Ces faits et ces considérations font mieux comprendre les orientations culturelles des catholiques.

Dans la première moitié du siècle et pas seulement en Italie, la culture catholique avait été, dans certains courants, subordonnée aux exigences de la « restauration » religieuse et sociale : sur les traces du Lamennais première manière, la religion avait été à peu près réduite à une « idéologie » qu'on opposait à l'idéologie révolutionnaire. En Italie cependant, plus qu'en France, se faisaient jour des orientations de pensée d'une inspiration religieuse plus authentique, et moins exclusivement destinées à des fins de restauration sociale; en Toscane, par exemple, autour d'hommes comme Lambruschini ou Capponi et, en Lombardie, de Manzoni et de Rosmini. Voir le chapitre précédent.

Dans les décennies qui suivent l'Unité, quelque chose

semble avoir été perdu de ces expériences si riches; dans les milieux des catholiques intransigeants, comme par le passé, et dans les derniers groupes d'inspiration catholico-libérale, mais beaucoup plus que par le passé, la réflexion culturelle et la vie religieuse sont conditionnées par des situations et préoccupations pratiques, disons politiques. Le rapport entre culture et politique semble, en conséquence, souvent déformé. La culture ecclésiastique sera elle aussi conditionnée par cette ambiance et cette « psychologie d'assiégé » et paraîtra, dans son ensemble, malgré de notables exceptions, arriérée ou isolée.

2. **La tradition « conciliatoriste ».** — Le clergé méridional adhéra, en bonne partie, aux événements de 1859/60; dans son ensemble, le clergé centro-septentrional maintint rigoureusement sa fidélité au Saint-Siège. Toutefois, dans le nord, en particulier dans le Piémont et la Lombardie, ainsi que dans le sud, bien des initiatives cherchèrent à favoriser la conciliation : des « Sociétés ecclésiastiques » ou « pour l'émancipation du clergé » lancèrent des périodiques (le *Mediatore*, fondé par Passaglia à Turin; *Il conciliatore* à Milan; *L'Esaminatore* de Stanislao Bianciardi à Florence). Ces groupes et ces périodiques ont l'ambition de résoudre les dissentiments entre l'Église et l'État, en prônant la renonciation au pouvoir temporel, et aussi, avec diverses nuances, la réforme de l'Église.

Dans ces petits groupes, on rencontre de remarquables figures de prêtres, comme T. Mamiani (auteur de la curieuse brochure *Della rinascita cattolica. Narrazione d'un alunno di propaganda fide*, 1862), Fr. Livorani (*Il papato, l'impero e il regno d'Italia*, 1861), C. Passaglia (qui soutient une pétition de prêtres au pape en faveur de la renonciation au pouvoir temporel, 1862), ou le bénédictin Luigi Tosti.

On trouve aussi des personnages qui cherchent dans les idées nouvelles une réponse à leurs crises personnelles, se caractérisent, au regard de la tradition catholico-libérale pré-unitaire, par un intérêt accru pour la politique. Malgré l'appui du gouvernement, ils ne rencontrèrent pas grand écho et ils disparurent sous la pression hostile de l'autorité ecclésiastique.

Le *Syllabus* (1864) et le concile du Vatican (1869-70) donnèrent un rude coup à ce qui restait de la tradition catholico-libérale : elle survécut comme état d'âme et attitude mentale chez les « transigenti » et les « conciliatoristi »; ces catholiques, sans plus s'affronter aux thèmes de la réforme de l'Église ou de la « conciliation », proclamaient leur double fidélité à l'Église et à l'État : « cattolici con il Papa, liberali con lo Stato »; c'est la formule qui synthétise en 1867 le programme de la *Rivista universale di Genova*, dirigée par Manfredo da Passano et Paris Maria Salvago.

Malgré les limites imposées à leur action par les condamnations ecclésiastiques du libéralisme, les « conciliatoristes » demeureront toujours profondément imbus du catholicisme libéral du début du siècle : aspiration à une conciliation entre la foi et la raison, entre le catholicisme et la liberté, vive préoccupation des problèmes de la « gioventù studiosa », sensibilité aux périls d'un divorce entre l'Église et l'esprit du temps, que favorise, à leurs yeux, l'image rigide et hostile de l'Église présentée par les « zelanti ». Sur le plan culturel, le « rosminianisme » constituera, à la longue, une sorte de plus petit dénominateur commun entre les tendances et courants du catholicisme « conciliatoriste ».

Ce mouvement obtient l'approbation des classes plus élevées et de nombreux évêques; mais le « conciliatorisme » fut et demeura toujours le mouvement d'une élite, étranger à la classe populaire.

3. **La tendance intransigeante.** — Le mouvement catholique intransigeant qui se développa dans les dernières décennies du 19e siècle se rattache, par certains aspects, aux positions contre-révolutionnaires de la Restauration, mais sa physionomie se précise en fonction des problèmes que posent l'unification nationale et, en particulier, la question romaine.

La revue des jésuites, *La civiltà cattolica* (Naples, 1850; transférée presque aussitôt à Rome), représente la meilleure expression de cette intransigeance : à l'encontre des prétentions de réforme du catholicisme libéral, elle affirme que l'Église, de par son institution divine, est irréformable, qu'elle n'a pas à s'adapter à la civilisation moderne, mais au contraire à promouvoir le retour de la société au catholicisme et l'instauration d'une authentique « civilisation catholique ».

Dans la décennie antérieure à l'Unification, *L'armonia della religione con la civiltà*, journal de Don Margotti, avait mené en Piémont une vive campagne contre les lois de laïcisation, et il avait préconisé l'abstention électorale aux élections de 1860.

Après l'Unification, plusieurs initiatives d'inspiration intransigeante surgirent pour défendre la « liberté de l'Église » et du pape; enfin, en 1875, l'*Opera dei congressi e dei comitati cattolici* devint un centre national de coordination. Les positions du mouvement intransigeant se résument dans son opposition acharnée au libéralisme et à ses multiples manifestations, dans le refus de l'État libéral (auquel on oppose le *Paese reale*) et dans l'abstention électorale.

Sur le plan doctrinal, l'intransigeance catholique se caractérise, avant même l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII, par le retour au thomisme, que soutient avec vigueur *La civiltà*. Mais, dans la tradition thomiste, on mettait surtout en évidence le principe d'autorité pour appuyer la polémique anti-libérale; comme les néo-thomistes du début du siècle, on ne recherchait guère, dans la philosophie de l'école, une réponse à d'authentiques problèmes spéculatifs, mais l'appui réflexif d'une action pratique. L'ecclésiologie sous-jacente à l'action des intransigeants, qui dépasse d'ailleurs les conclusions du concile du Vatican, identifie l'Église et l'autorité papale : l'image du pape, chef d'une armée dont les fidèles seraient les soldats, revient souvent dans leur presse.

Ce mouvement, qui a de solides racines dans les paroisses et qui se développe rapidement dans la classe populaire, entretient une vie chrétienne fondée sur une obéissance passive, le renoncement au jugement et à la responsabilité individuels, et sur une sorte de culte de la personne du pape.

Les intransigeants, — à qui les « conciliatoristes » reprocheront souvent l'intention d'obéir pour mieux commander, en se servant de l'autorité —, croient réaliser ainsi un « catholicisme pur » ou « sans adjectifs ». Les développements du mouvement et les polémiques à venir vont démontrer la limite culturelle et spirituelle de cette prétention.

4. **Clergé, séminaires et études ecclésiastiques.** — D'après des relations et observations faites au 19e siècle par des érudits, souvent étrangers, le niveau de la culture ecclésiastique au milieu du siècle est fort médiocre. Des recherches plus récentes ont précisé sans les démentir ces impressions d'ensemble.

Au moment de l'Unification, le clergé est assez nombreux (un prêtre pour 250 habitants environ; avec des pointes plus élevées dans le sud), mais en général sa préparation est insuffisante.

Cette carence de formation comme le fréquent accès au

sacerdoce par opportunisme plus que par vocation expliquent les nombreuses apostasies (jusqu'à 20 % des prêtres dans certains diocèses du midi).

Le niveau des études, dont les graves insuffisances avaient été dénoncées par Rosmini dans les *Cinque piaghe della Santa Chiesa*, demeure, malgré quelque progrès, assez bas; les professeurs ne sont pas, dans l'ensemble, sélectionnés d'après leur compétence. Sauf quelques exceptions, les études positives sont négligées. Des théologiens de valeur, par exemple Ballerini et Passaglia au Collège romain, s'inspirent encore, au moment de l'Unification, d'une sorte d'éclectisme philosophique; le Collège romain restera d'ailleurs, jusqu'à l'avènement de Léon XIII, hostile au thomisme.

En divers centres cependant, des groupes, pour la plupart jésuites, travaillent à la renaissance du thomisme : à Plaisance, Buzzetti et les frères Sordi; à Naples, Taparelli d'Azeglio, Liberatore, Sanseverino; à l'*Aloisianum* des jésuites de la province lombardo-vénitienne, Cornoldi. A partir de 1862, se multiplient les manuels d'inspiration thomiste.

Le succès du thomisme, au fur et à mesure que le clergé intransigeant s'y rallie, fera se durcir les jugements sur le libéralisme et sur le nouvel État national, et accentuera le contraste entre le « clergé libéral » et le « clergé intransigeant »; en certains diocèses, tel celui de Milan, on ira même, pendant plusieurs décennies, jusqu'aux accusations, invectives, calomnies et recours à Rome. C'est dans ce contexte que se situe la polémique sur le rosminianisme.

Le 3 juillet 1854, la congrégation de l'Index avait prononcé une sentence d'absolution des œuvres de Rosmini et le pape avait défendu d'accuser la doctrine du philosophe. Mais en raison de sa diffusion et de l'identification du rosminianisme avec les tendances libérales, la polémique reprit un tour assez vif chez les tenants de la scolastique, en particulier à la *Civiltà* et au journal intransigeant *L'Osservatore cattolico* de Milan, que dirigeait Davide Albertario. En 1876, une note du Maître du sacré Palais précise qu'on « ne peut porter de censure théologique sur la doctrine de Rosmini ». Des journaux intransigeants durent se rétracter. Mais le conflit rebondit, plus âpre, sous Léon XIII : cette fois, pour appuyer la philosophie scolastique, un décret du 14 décembre 1887 condamne 40 propositions de Rosmini (Denzinger, n. 3201-3241).

5. **Léon XIII : la décennie « conciliatoriste ».** — Le climat de confiance qui caractérise en tout domaine, surtout à ses débuts, le pontificat de Léon XIII, se répercute aussi sur les orientations religieuses, culturelles et politiques des catholiques italiens.

En ce qui concerne la question romaine qui conditionne toutes les attitudes des catholiques, la première décennie du pontificat se caractérise par un esprit d'ouverture et de conciliation envers l'État italien, analogue à celui manifesté envers d'autres gouvernements.

Parmi tous ceux qui furent favorables à la conciliation, rappelons C. M. Curci, passé de l'intransigeance au conciliatorisme (*Il moderno dissidio tra la Chiesa e l'Italia*, 1878), et A. Tosti (*La conciliazione*, 1887), que soutenaient pourtant des journaux proches des milieux du Vatican (*L'Aurora*, le *Journal de Rome*, le *Moniteur de Rome*). Mais, d'une part, l'hostilité des gouvernements de gauche (au pouvoir depuis 1876), d'autre part, la rigidité du Saint-Siège, que renforçait la nomination du cardinal Rampolla au poste de secrétaire d'État, rendirent impossible toute conciliation : les temps n'étaient pas mûrs.

En 1879, la *Rivista universale* (transférée entre-temps à Florence) se transforme en *Rassegna nazionale*; elle demeure, pendant quelques dizaines d'années, la voix la plus autorisée du mouvement; l'article-programme de la revue déclare ne pas s'intéresser aux « dogmes et disciplines ecclésiastiques »; en fait elle donne une grande place aux thèmes de la tradition catholico-libérale, cherchant à dissocier la religion de tout système philosophique et, en particulier, de la scolastique.

La physionomie culturelle et religieuse du « conciliatorisme » (les déceptions de 1887 n'empêcheront pas son influence sur la vie spirituelle) se retrouve surtout dans les lettres pastorales, les écrits et les correspondances d'évêques comme Bonomelli, Capecelatro (sa *Vita di Gesù Cristo* en 1882 constitue, dans le panorama assez modeste de la culture religieuse d'alors, une notable exception) et Scalabrini. Dans l'ensemble, le ton du mouvement « conciliatoriste » est « désormais spirituellement bien plus élevé que dans les années de l'Unification; il ne s'agit pas d'une position religieuse, tournée de préférence vers la politique, mais d'une forme de spiritualité qui réunit des motifs d'indépendance néo-guelfes et les transmet à travers l'inégalable filtre de la modération et de la charité chrétienne » (E. Passerin d'Entrèves, *L'eredità della tradizione cattolica risorgimentale*, p. 227).

6. **Retour au thomisme et développements de la culture catholique.** — L'échec des tentatives de conciliation en 1887 et la condamnation de Rosmini ne sont pas pure coïncidence; dans la mesure où celle-ci fut sollicitée et voulue par les partisans du retour au thomisme, elle donne un sens précis au néo-thomisme italien. En réalité, le retour au thomisme, vivement souhaité dans l'encyclique *Aeterni Patris* de Léon XIII (4 août 1879), fut réalisé diversement : à Paris et à Louvain, des personnalités comme Maurice d'Hulst ou Désiré Mercier y virent moins un retour pur et simple au texte de saint Thomas qu'une réinterprétation d'après de nouvelles exigences; en Italie, au contraire, en particulier dans les écoles romaines, ce retour se fit avec une certaine étroitesse d'esprit. L'impression d'ensemble, selon R. Aubert (*Aspects divers du néo-thomisme..*, p. 171), c'est que le thomisme des universités romaines, dans le dernier quart du 19e siècle, est de qualité inférieure à celui de la génération précédente, bien qu'il n'y manque pas de figures d'un certain relief comme Salvatore Talamo, élève de Sanseverino, et les jésuites Orazio Mazzella et Louis Billot.

Les caractères et les limites du néo-thomisme italien expliquent le faible développement de la théologie positive ou historique qui s'affirme au contraire en d'autres pays. Dans le cadre assez pauvre des études historico-positives, il y a cependant des exceptions significatives, tels Antonio Stoppani (*La cosmogonia mosaica*, 1887) et G. B. De Rossi, fondateur de l'archéologie chrétienne; à Naples, un important centre d'études se crée autour de Tosti et Capecelatro, lié à la tradition philologique du 18e siècle et aux orientations de l'historiographie catholico-libérale.

Dans l'esprit du néo-thomisme, Giuseppe Toniolo fonda en 1899 la *Società cattolica italiana per gli studi scientifici*; Toniolo, parmi les « intransigeants », était la personnalité la plus sensible aux problèmes de la culture; son nom reste attaché, entre autres, à de nombreuses études d'histoire économique médiévale. Cette *Società*, avec ses sections religieuses, physiques, historiques et philologiques, végéta, sauf dans le domaine des études sociales, sans laisser de traces durables dans la vie culturelle du pays.

7. **Catholicisme social et Démocratie chrétienne.** — Le nom de Toniolo est surtout lié au développement du catholicisme social et aux polémiques suscitées par la Démocratie chrétienne.

L'échec des espérances « conciliatoristes », en 1887, marque le point de départ d'un vigoureux développement du mouvement intransigeant. En 1889, l'avocat vénitien Giovanni Battista Paganuzzi devint président de l'Œuvre des congrès; autoritaire, il contribua beaucoup à renforcer et à répandre l'organisation intransigeante. Dans ce climat, l'encyclique *Rerum novarum* (1891) donna une impulsion décisive à l'action sociale des catholiques. Toniolo fut en Italie le plus grand théoricien et l'un des plus zélés propagandistes du catholicisme social; en 1889, il avait fondé à Padoue l'*Unione cattolica per gli studi sociali in Italia* qui tint son premier congrès à Gênes en octobre 1892; l'organe officiel de l'*Unione* (1893), la *Rivista internazionale di scienze sociali*, fut dirigé par Salvatore Talamo et Toniolo lui-même. Dans une assemblée générale à Milan (juin 1894), l'*Unione* approuva un « Programme des catholiques en face du socialisme », qui devint la base de plusieurs plans sociaux. A l'Œuvre des congrès Toniolo apporta constamment sa doctrine, sa ferveur religieuse et ses talents de médiateur.

De fait, sous la poussée des problèmes sociaux, l'unité du front intransigeant se brisait, et apparaissait clairement la faiblesse d'un programme qui prétendait faire d'un « catholicisme sans adjectifs » une base commune d'action religieuse, sociale et même politique. La doctrine de Toniolo, tendue vers la vision d'une société idéale, hiérarchiquement ordonnée, inspirée des modèles médiévaux, et dans le climat culturel néo-thomiste, ne satisfaisait plus une génération de catholiques formés sous le pontificat de Léon XIII. Cette nouvelle génération organisa la « Democrazia cristiana ». Cette appellation provoqua de vives discussions : la *Civiltà* lui était opposée, mais Toniolo, en juillet 1897, publia dans sa revue une étude bien connue sur « Il concetto cristiano di democrazia », qu'il présentait d'ailleurs de façon assez paternaliste. Romolo Murri (1870-1944) occupa bientôt une place de premier plan dans la Démocratie chrétienne; ce jeune prêtre des Marches au brillant talent, lança en 1898, un nouveau périodique, *La culturale sociale*, qui sera, jusqu'en 1906, l'organe le plus autorisé et le plus répandu du mouvement.

Les polémiques sur la question sociale et la participation à la vie politique conduiront, en quelques années, à la crise du mouvement intransigeant et, de par la volonté de Pie X, à la fin de juillet 1904, à la dissolution de l'Œuvre des congrès (elle fut remplacée par des Unions selon le modèle allemand). Le pape, en novembre 1904, atténuera la rigueur du *non expedit*, qui avait approuvé l'abstention électorale; les dirigeants libéraux recherchaient alors l'appui des catholiques pour contrebalancer la pression croissante du socialisme.

En 1914, l'intransigeance sera encore le lot de quelques petits groupes et de quelques journaux comme l'*Unità cattolica* de Florence, mais la question romaine, toujours pendante, ne sera plus un obstacle à la participation loyale des catholiques à la guerre dans laquelle le pays sera bientôt entraîné.

8. **La crise moderniste.** — La crise moderniste qui, fut assez vive en Italie, revêtit des caractères particuliers.

La question romaine avait longtemps absorbé les énergies des catholiques. Le réveil de la culture catholique, à la fin du siècle, est dû à la génération qui approche alors de sa maturité et qui n'a pas participé aux vicissitudes des années 70. Cette génération ressent vivement le « blocage » culturel que la question a provoqué et elle cherche à le dépasser, d'autant que le climat politique et religieux favorise une action culturelle et religieuse en profondeur; la pression grandissante des masses et la crainte d'un bouleversement de l'ordre existant mettaient en cause la « religion de la liberté » qu'avait prônée la classe dirigeante libérale. En Italie comme ailleurs, le positivisme déclinait en laissant une grande sensation de vide dans les consciences : des écrivains comme Ruggero Bonghi ou Gaetano Negri piquaient la curiosité et intéressaient aux problèmes religieux.

Cette tendance novatrice se manifeste tout d'abord dans le secteur des études bibliques : des prêtres et religieux tels que Giovanni Semeria, Francesco Faberi, Umberto Fracassini, Giovanni Genocchi, ont eu de fréquents contacts avec des érudits comme Louis Duchesne et Fr. von Hügel; naissent ainsi des amitiés, se forment des associations comme la « Società di studi biblici » (Rome, 1896) et « l'Opera di San Gerolamo », pour la diffusion de la Bible.

En janvier 1901, Salvatore Minocchi fonde à Florence les *Studi religiosi*, « revue critique et historique pour promouvoir la culture religieuse en Italie »; elle deviendra l'organe quasi officiel de ce mouvement culturel; en janvier 1905, paraît à Rome la *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, que dirige Giuseppe Bonaccorsi, puis Ernesto Buonaiuti.

Une attention grandissante se manifeste aussi pour une nouvelle apologétique, une nouvelle prédication, plus solide et plus moderne, vraiment religieuse, étrangère à l'esprit polémique des intransigeants. Semeria ouvre à Gênes une *Scuola di religione* pour les laïcs, où il développe les grands thèmes des origines chrétiennes et de la philosophie religieuse; ses leçons sont groupées dans : *Venticinque anni di storia del Cristianesimo nascente*, 1900; *Dogma, gerarchia e culto nella Chiesa primitiva*, 1903; *Il primo sangue cristiano*, 1901, etc.

Ces initiatives suscitent quelques polémiques durant le pontificat de Léon XIII, sans entraîner de conflit grave avec l'autorité. La correspondance des protagonistes de ce mouvement (tels que Fracassini et Genocchi) met en relief un esprit sincère au service de l'Église en même temps qu'une mentalité ouverte à la culture moderne.

Pie X était un homme religieux, étranger aux grands desseins politiques de son prédécesseur et conciliant sur la question romaine; mais sous son pontificat, la vie interne de l'Église se durcit, et les initiatives d'antan furent comme paralysées. Le mouvement démocratique chrétien contribua au développement de la crise moderniste en Italie.

Les jeunes de la Democrazia cristiana, enclins à forcer les limites imposées à leur action par les documents pontificaux, recherchaient des responsabilités et des initiatives plus larges dans le domaine social et politique. Sur cette voie, après la suppression de l'Œuvre des congrès qui provoqua une crise au sein de la Démocratie chrétienne, quelques jeunes disciples de Murri fondèrent en 1905 un mouvement sans lien avec la hiérarchie, la *Lega democratica nazionale*; il fut désavoué par Pie X (encyclique *Pieni l'animo*, 1906).

Le mouvement réformateur trouva un apport intéressant auprès d'un groupe de jeunes laïcs (parmi lesquels Alessandro Casati, Tommaso Gallarati Scotti, Stefano Jacini) qui publièrent à Milan, au début de 1907, *Il Rinnovamento*; cette revue bénéficia de l'appui de l'écrivain Antonio Fogazzaro,

auteur du fameux roman *Il Santo* (1905), dans lequel il avait tenté une synthèse du mouvement réformateur. La revue, qui accueillait libéralement des écrits de diverses tendances, se caractérisait par la liberté de la recherche dans le domaine religieux et scientifique et dans l'affirmation du « primat de la conscience ».

Dans la période qui précède l'encyclique *Pascendi*, le mouvement réformateur a de plus en plus conscience de l'exigence d'un réexamen critique et d'une synthèse, mais le climat est superficiel et l'éclat extérieur attirant. De nouvelles revues et les quotidiens eux-mêmes contribuent à créer un climat confus, peu favorable à une réflexion sérieuse.

La vague rénovatrice fut accueillie dans les séminaires; de nombreux opuscules anonymes divulguaient ces nouvelles tendances, tels que : *A Pio* X. *Quello che vogliamo. Lettera aperta di un gruppo di sacerdoti*, qui fut largement répandue et traduite en plusieurs langues. A Molveno, dans le Trentin, en août 1907, se tint une réunion de réformateurs, italiens et étrangers; au lieu d'aboutir à une base d'entente, elle mit en relief de profondes divergences.

L'encyclique *Pascendi* (septembre 1907) suscita des réactions diverses, depuis des adhésions massives et parfois ostentatoires, jusqu'à la difficile recherche d'un équilibre entre les exigences de la liberté et le respect de l'autorité; il y eut aussi des ruptures déclarées.

Romolo Murri, en plein accord avec sa formation thomiste, adhéra à l'encyclique (*La filosofia nuova e l'enciclica contro il modernismo*, 1908); il polémiquait même contre diverses expressions de la « philosophie nouvelle », incompatibles, d'après lui, avec le dogme catholique. Sa rupture d'avec l'Église (suspension *a divinis* en 1907, excommunication en 1909) ne fut pas due à des dissentiments intellectuels, mais à la revendication de son autonomie politique et à des motifs disciplinaires.

Salvatore Minocchi, tout en déclarant que ses *Studi religiosi* n'avaient pas été condamnés, en arrêta toutefois la publication (fin 1907), se sépara bruyamment de l'Église au début de 1908 et refusa de rétracter sa conférence sur l'*Enigma della genesi del pensiero antico e moderno*, censurée par l'archevêque de Florence.

Le groupe du *Rinnovamento*, à qui le cardinal Ferrari, archevêque de Milan, avait demandé d'arrêter la publication, continua pourtant, mais avec des attitudes diverses, dans la voie difficile de la résistance à l'autorité sans rompre avec l'Église.

La réaction la plus violente, mais anonyme, contre l'encyclique fut celle d'Ernesto Buonaiuti (1881-1946), sans doute le représentant le plus connu du modernisme italien. Ses mémoires (*Il pellegrino di Roma*, *La generazione dell'Esodo*, 1945; rééd. en 1964, avec introduction de A. C. Jemolo et notes de M. Niccoli) sont un document de spiritualité sincère et profonde, mais qui n'est pas exempt de contradictions. Son influence sur les études religieuses en Italie fut grande; ses publications scientifiques se situent principalement dans la période qui suivit la crise moderniste.

Toutefois, l'attitude de Buonaiuti, en ces années-là, fut singulière, sinon déconcertante; après avoir pris position dans les *Studi religiosi* en 1904 et 1905 en faveur des courants apologétiques de la « philosophie de l'action » et avoir perdu à cause de cela sa chaire d'histoire de l'Église au séminaire de l'Apollinaire, il s'était contenté de diriger sa *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, où il était moins exposé aux suspicions de modernisme. La revue, à la parution de l'encyclique, fit acte de soumission à l'autorité et accepta un censeur ecclésiastique. Mais en octobre 1907, en utilisant aussi des matériaux apportés par d'autres, Buonaiuti publia sous l'anonymat *Il programma dei modernisti. Risposta alla enciclica di Pio* X « *Pascendi dominici gregis* », où il tentait de démontrer, en raison des récentes conquêtes de la critique historique, la cohérence et la nécessité des idées nouvelles. En 1908, en partant d'une synthèse hâtive de l'interprétation pragmatique du fait religieux proposée par William James avec la conception eschatologique des origines chrétiennes élaborée par Loisy, il en vint à affirmer, dans les *Lettere di un prete modernista*, l'identité d'un christianisme rénové avec l'essence profonde du socialisme, et il se fit le propagandiste d'un messianisme social confus, le *socialismo cristiano*. On retrouve ces idées dans la revue *Nova et vetera*, que publiait à Rome, en 1908, un petit groupe inspiré par Buonaiuti. Dans ce socialisme chrétien, le christianisme perd toute sa physionomie traditionnelle : le Royaume évangélique devient un règne terrestre de progrès et de justice sociale. Le radicalisme des positions de Buonaiuti accentua la cassure du mouvement réformateur (cf *Ci sono due modernismi?*, dans *Il Rinnovamento*, t. 4, 1908, p. 402-403). L'expérience du socialisme chrétien s'éteignit sans laisser, au moins apparemment, de traces durables; Buonaiuti lui-même, dans ses mémoires, parle des *Lettere* comme d'un « péché de jeunesse ».

A côté de l'histoire des réactions publiques suscitées par l'encyclique, il y a la difficile histoire des silences : ils sont dictés parfois par l'opportunité et la peur, mais aussi, — et ce n'est pas rare —, par un haut sentiment de fidélité à l'Église, par la confiance en la fécondité des sacrifices, acceptés, au sein de l'Église, par obéissance. Les documents qui apparaissent peu à peu au grand jour manifestent cet état d'esprit, qui fut celui de Semeria, Genocchi, Fracassini, et de beaucoup d'autres.

La campagne menée sans souci de justice et de charité, par les catholiques intégristes, contre tout ce qui avait quelque saveur de nouveauté, les mesures rigoureuses prises par l'autorité rendirent plus durs ces sacrifices et plus âpre le déchirement des esprits; des évêques et des cardinaux,—Ferrari lui-même —, ne furent pas épargnés.

En définitive, le mouvement réformateur catholique du début du siècle représente une tentative des plus significatives pour ouvrir la culture religieuse à un fécond échange avec la culture d'autres pays.

Mais le caractère du mouvement, la déviation vers la propagande sociale, son insuccès final, dû, dans une large mesure, à la répression opérée sans discernement, ont laissé en grande partie en suspens les problèmes d'où était parti ce mouvement.

L'échec du réformisme et la répression antimoderniste accentuèrent les distances entre l'Église et les milieux intellectuels, sur lesquels par contre l'idéalisme exerça une influence croissante, comblant ainsi le vide créé par la crise du positivisme. Par ailleurs, les authentiques et durables courants de la piété populaire, favorisés au 19e siècle par l'action du mouvement intransigeant, ne suffirent pas à éviter un éloignement continu des masses ouvrières, largement conquises par le socialisme, alors que l'Église paraissait toujours plus liée à des intérêts de conservation sociale.

A la veille de la première guerre mondiale, le tableau

de la vie religieuse italienne, qui a beaucoup évolué depuis l'Unification, est en définitive dominé par de forts contrastes.

1) *Orientations bibliographiques et cadre d'ensemble.* — A. Della Torre, *Il cristianesimo in Italia dai filosofisti ai modernisti*, Milan, 1911; toujours utile. — A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, 5e éd., Turin, 1963. — R. Aubert, *Il pontificato di Pio* IX, cité *supra*, col. 2277; l'app. 1 de G. Martina présente le cadre documentaire de la situation du clergé dans son ensemble.

2) *Conciliatoristes.* — F. Fonzi, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, 2e éd., Rome, 1960. — E. Passerin d'Entrèves, *Il cattolicesimo liberale dopo il 1848*, dans *Rassegna storica toscana*, t. 4, 1958, p. 287-304; *L'eredità della tradizione cattolica risorgimentale*, dans *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone* XIII, Rome, 1961, p. 253-287. — O. Confessore, *Conservatorismo politico e riformismo religioso. La « Rassegna nazionale » dal 1898 al 1908*, Bologne, 1971.

3) *Mouvement intransigeant.* — G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico. Dalla Restaurazione all'età giolittiana*, Bari, 1966. — A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'opera dei congressi (1874-1905)*, Rome, 1958.

4) *Sur Rosmini et le rosminianisme.* — Voir *supra*, col. 2286-2289. — F. Traniello, *Società religiosa e società civile in Rosmini*, Bologne, 1966; *Cattolicesimo conciliatorista*, Milan, 1971 (*supra*, col. 2293).

5) *Néo-thomisme en Italie* : R. Aubert, *Aspects divers du néothomisme sous le pontificat de Léon* XIII, dans *Aspetti della cultura cattolica*.., p. 133-227.

6) *Vie religieuse au début du 20e s.* — D. Secco Suardo, *Da Leone* XIII *a Pio* X, Rome, 1967. — P. Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, 2e éd., Bologne, 1969. — M. Guasco, *Fermenti nei seminari del primo '900*, Bologne, 1971.

Pietro Scoppola.

B″. ORIENTATIONS SPIRITUELLES

1. Caractères généraux. — Le processus d'unification nationale au cours des années 1859-1870 désagrégea « habitudes » et « traditions » régionales anciennes, mit fin à la restauration des institutions ecclésiastiques (politique concordataire de Pie VII à Pie IX) et à la réforme religieuse par décrets, dont le moment culminant avait été le *Syllabus* (1864). La situation religieuse en Italie est alors influencée par l'idéologie libérale (voir les chapitres précédents). Le contexte en est une sorte de dialectique entre « la rencontre et les heurts (ou l'ensemble des rencontres et des heurts) que provoquent les idées et les actions composant la trame du processus historique désigné sous le nom de Risorgimento, d'une part, et d'autre part, les croyances, les institutions, les autorités religieuses prédominantes à cette époque en Italie » (L. Salvatorelli, *Il problema*.., p. 193). Le tout se passe dans un climat de transformations profondes (renversement des trônes, fin de l'alliance du trône et de l'autel, retrait des privilèges ecclésiastiques, abolition du pouvoir temporel des papes, etc). Cette situation aura son point d'aboutissement dans les traités du Latran en 1929.

Le phénomène socio-psychologique inhérent au Risorgimento est un « déchirement » des esprits, partagés entre la loyauté à un régime « usurpateur », enraciné dans le jacobinisme et l'idéologie révolutionnaire, charriant un magma de protestantisme illuministe, et la fidélité à une Église où les valeurs spirituelles apparaissent malencontreusement liées aux temporelles, où la foi est enserrée dans la politique, et qui s'éloigne du « progrès » et des « libertés modernes ». Dans les lettres pastorales et les décrets synodaux, la déchristianisation des élites est liée à cet état de fait et à cette mentalité : la sécularisation de la culture, la laïcisation des institutions, l'athéisme sont les épigones du jacobinisme et de la révolution nationale. Le *Syllabus* de 1864 marquait, dans les intentions de Pie IX, la rupture de l'Église avec le monde « moderne ».

Contrecoup de la question romaine, les problèmes politiques et les problèmes religieux étaient en Italie plus inextricablement imbriqués qu'en tout autre pays. On n'acceptait pas de solution intermédiaire : les courants intransigeants en politique et en religion s'opposèrent avec vigueur aux courants catholico-libéraux dans la seconde moitié du siècle. Les polémiques recouvraient des différences de doctrine et des traditions qui, comme des « forces profondes », affectaient toute la communauté chrétienne. Nous nous arrêterons ici à la vie spirituelle des catholiques, représentés par une bonne partie du clergé et l'ensemble des laïques, appelés souvent catholiques « intransigeants ».

2. Les catholiques « intransigeants ». — 1° Leur esprit. — Un esprit commun semble les caractériser, qui se traduit par un regroupement autour de la hiérarchie et une « mystique de la papauté », qu'on essaie de fonder en doctrine.

1) « *La mystique de la papauté* ». — On la sent sourdre chez la plupart des évêques qui voient que l'humiliation de la papauté est une des causes principales de la crise religieuse, de l'apostasie et de l'effondrement du principe d'autorité en matière religieuse et politique. Cette mentalité est issue des courants du romantisme de l'école française de Joseph de Maistre et de R.-F. Rohrbacher ou de l'école allemande de J. A. Moehler. Elle s'appuie aussi sur les conceptions historico-apologétiques du *Primato* que Gioberti professait au temps du néo-guelfisme ou de celles de Pietro Balan à l'époque du mouvement intransigeant.

La doctrine du concile du Vatican sur la suprématie et l'infaillibilité du Vicaire du Christ, chef et maître de l'Église universelle, pèse de tout son poids : le *Tu es Petrus* devient la charte des « catholiques purs » et le point de départ d'une spiritualité qui engage l'homme tout entier. Évêques et fidèles considèrent le pape comme l'oracle suprême de la vérité; sa parole a un sens charismatique; ses messages sont plus que des énoncés de principes ou des réflexions éclairées, ils lient complètement la foi du chrétien. La personne du pape est l'objet d'une vénération extérieure (fête de la chaire de Saint-Pierre, denier de Saint-Pierre, pèlerinages vers « l'auguste prisonnier ») et plus qu'extérieure, car le Vicaire du Christ est revêtu de prérogatives et de charismes qui dépassent sa personne et ses mérites. C'est aussi une réponse à l'influence du scientisme et du positivisme, qui gagnent même les écoles de théologie et tendent à réduire le domaine du surnaturel et du divin. Ce courant permettait de redécouvrir une Église chargée de mystère jusque dans ses aspects sociaux et juridiques.

2) *Dynamisme institutionnel de l'Ecclesia.* — On a conscience, en effet, d'appartenir à une société de salut qui dans son essence est *hierarchia, imperium sacrum*. Le *hierarchicon* en est l'élément de base, d'origine sacramentelle; il est considéré comme l'ensemble des principes juridiques qui constituent le pouvoir

des ministres sacrés, en déterminent les droits et les devoirs; parallèlement, le *Symbolum*, le *Codex* et le *Rituel* définissent l'essence de l'Église dans une perspective socio-juridique, mais de telle manière qu'ils semblent sous-évaluer les aspects mystiques, redécouverts alors par J. A. Moehler, M. J. Scheeben ou C. Passaglia. Une mentalité rigide en est la conséquence : elle tend à enfermer la vérité dans un schéma simple et défini, à humaniser le mystère en le ramenant à des ensembles logiques, mais par là on a conscience aussi que le salut passe par la pauvreté des structures ecclésiales et des moyens humains. Remarquons qu'au moment même où l'on croit à l'efficacité éducative des lois, à la valeur des soutiens humains pour prémunir l'intelligence du contact délétère avec des idéologies jugées incompatibles avec l'Évangile, se fait jour une très forte exigence de recueillement et de communion dans la foi et la discipline. L'obéissance et la dévotion filiale à la hiérarchie ainsi que la détermination de défendre les valeurs chrétiennes en sont les fruits.

2° Explication de l'attitude des catholiques. — 1) La première explication est *affective*. Pie IX, prisonnier et martyr, inébranlable dans le *non possumus* politique et religieux, est devenu le symbole vivant de la « force morale ». Jusqu'au pontificat de Pie XI, il reste le modèle du chef, seul et sans défense pour diriger une Église ballottée par les remous politiques des *potestates tenebrarum*. La papauté est le rocher infrangible, la source de tout progrès religieux, le critère de la sécurité et de la défense de la vérité, le point de départ de toute réforme doctrinale et pastorale de l'Église. Les difficultés rencontrées par Pie IX, la ferveur de sa piété, le charme de sa personne exercèrent une attraction extraordinaire sur l'esprit des fidèles et contribuèrent à faire redécouvrir l'unité et l'universalité de l'Église.

2) C'est sans doute à l'*ecclésiologie* du concile de Trente, expliquée au 17e siècle par Roberto Bellarmino et récemment par G. Perrone, qu'il faut rattacher le courant doctrinal des catholiques italiens. On ne peut limiter la zone d'expansion de cette spiritualité ecclésiale à la sphère du néo-thomisme que représentent alors Matteo Liberatore † 1892 et les frères Serafino et Domenico Sordi († 1865 et 1880). Les facultés de théologie de Rome et les séminaires, comme les revues, en sont comme le terrain d'expérience ou les instruments de propagande. Il faut également tenir compte de la morale alphonsienne, qui permet de sortir des difficultés du laxisme et du néo-jansénisme, et aussi de la doctrine de Rosmini, qui rend les esprits plus attentifs à la mission actuelle de l'Église, de la spiritualité des *Exercices spirituels* de saint Ignace, dont des maîtres comme G. Cornoldi † 1892, B. Sandri † 1898 et d'autres inculquent une fidélité à toute épreuve au pape.

3° Spiritualité ecclésiale. — Le « mouvement vers Rome » est un phénomène hiérarchique avant d'être laïque, de nature religieuse et ecclésiale et non politique et culturelle. Il part de l'idée que Dieu ne peut admettre la ruine de l'Église ni la défaite du Vicaire du Christ, et de la conviction que la condamnation de l'idéologie « moderne » par Grégoire XVI (*Mirari vos*, 1832) et Pie IX (*Syllabus*, 1864) doit avoir un sens prophétique : dans les desseins de Dieu, elle présage une « némésis » vengeresse pour les promoteurs des révolutions. Cet état d'esprit entraîne une conception religieuse teintée de prophéties messianiques ou catastrophiques sur le destin de l'Église et de la société.

Le résultat positif le plus surprenant du « mouvement vers Rome » a été de faire dépasser une vision particulariste de l'Église : il n'y avait plus des chrétiens de clocher, mais des chrétiens du pape. On cherchait concrètement la communion avec l'Église visible, sans exclure pour autant la réalité mystique et charismatique, comme le montre bien l'expérience mystique d'un Giuseppe Toniolo et d'un Guido Negri. Cette expérience n'excluait pas l'obéissance à l'Église locale (paroisse, diocèse), mais postulait une obéissance et une humilité enracinées dans la foi : autrement dit, la vie chrétienne devait être vécue dans le cadre hiérarchique de l'Église, et la voie de la perfection passait par la communauté paroissiale. Cette prise de conscience fut rendue possible grâce à une ecclésiologie qui approfondissait la nature de l'Église, société visible et société transcendante, et qui exigeait, pour que la foi fût vécue, qu'on s'approchât de la vérité à travers des structures historiques sûres. C'est dans ce climat spirituel que les documents des papes, du *Syllabus* aux encycliques de Pie XI, furent lus avec tant d'attention.

3. La vitalité spirituelle de l'Église. — 1° L'œuvre de rechristianisation. — Clergé et laïcs s'y engagent avec des sentiments profondément chrétiens. Des individualités plus marquantes sont poussées par un charisme prophétique comme l'extatique saint Gabriele dell'Addolorata † 1862, Giambattista Giordano † 1871, le charitable Ludovico da Casoria † 1885, le mystique Contardo Ferrini † 1902, Giovanni Semeria † 1931; elles ouvrent la voie à des initiatives évangéliques.

La vie du simple fidèle est soutenue par la catéchèse. Dans le nord de l'Italie, elle consiste en un cours d'instructions postbaptismales, guidant le chrétien depuis la connaissance rudimentaire des vérités religieuses par la méthode des « dottrine cristiane », jusqu'à la connaissance plus solide donnée dans les catéchismes du soir et l'homélie dominicale. Dans le sud, où les liens du clan constituent encore la base de la trame sociale, la formation religieuse passe par les rites, symboles, processions, représentations sacrées. Des missions populaires se donnent un peu partout; les passionistes et les capucins s'y consacrent spécialement, tandis que les jésuites prêchent les exercices spirituels, en développant, selon les diverses catégories de chrétiens, une spiritualité plus intérieure et l'assimilation des principes essentiels du christianisme.

Les pèlerinages (Loreto, Pompei, d'innombrables sanctuaires régionaux, la tombe de saint Pierre) et les processions sont toujours très suivis. Signalons enfin la profession de foi (communion solennelle).

2° Vie chrétienne paroissiale. — C'est au cœur de la paroisse que l'on apprécie l'*humus* ecclésial; c'est là que l'on constate la pratique des sacrements, des dévotions et de la catéchèse, là où se solennisent les rites qui consacrent la vie du chrétien, les fêtes saisonnières et les processions, où se font les exorcismes sur les animaux et les moissons, où l'on invoque les saints patrons des métiers, etc.

1) On ne peut faire abstraction du *milieu* pour comprendre la vie religieuse des paroisses. Le type familial prédomine dans le sud; la vie religieuse y prend des formes individuelles ou communautaires, selon le

modèle du clan et dans le cadre de l'économie patriarcale; le type étatique prévaut dans le centre-nord, ce qui favorise les associations syndicales, politiques ou autres. Ces mentalités et ces coutumes favorisent ou entravent le développement de certains aspects de la vie chrétienne. Dans le sud, on n'aime guère les formes modernes de l'apostolat des laïcs; dans le nord, les dévotions et les pratiques de piété traditionnelles sont moins appréciées. Ces faits permettent de découvrir la dynamique des « forces profondes » qui animent l'Italie religieuse.

2) *Pastorale défensive.* — Un sentiment de crainte devant le drame dans lequel se débat l'Église « persécutée » a son origine dans la « révolution » : on signifie par là toute pensée ou toute parole radicalement antichrétienne dans le domaine politique ou religieux, la dégradation des idées, la subversion des valeurs, un vent de rationalisme athée, bref, tout ce qui tend à dessécher la florissante vie religieuse de l'Italie. On n'est pas loin de penser, comme les apologistes de la fin du 18e siècle, que la dépravation des mœurs est un fruit de la corruption du cœur, que les crimes commis contre le bien commun et destructeurs du principe d'autorité ont leur explication dans le rejet du Christ par la famille, l'école, les constitutions et les parlements, et que le « laïcisme » est la dernière création du radicalisme libéral dans son travail de déchristianisation. Aussi l'inspiration des documents de la hiérarchie, depuis le *Syllabus*, est-elle souvent défensive.

3) *Piété sacramentelle.* — On redécouvre la valeur des sacrements : le baptême et la confirmation donnent l'occasion d'une profession publique de foi; la pénitence rappelle les dimensions sociales et ecclésiales du péché, la valeur religieuse de la satisfaction, la solidarité réparatrice; le mariage a une valeur sacrée et il est l'antidote de la « désacralisation » de la famille; l'eucharistie est le lieu suprême de la vie communautaire. C'est sur cette doctrine sacramentaire que s'appuient les innombrables confréries et pratiques religieuses, qui manifestent la foi et la ferveur, et donnent corps, dans un élan apostolique, aux actes de consécration et de pénitence, aux pèlerinages, aux neuvaines et aux exercices de toute sorte. Les congrégations religieuses nouvelles se multiplient; avec les anciennes, elles aident la conscience chrétienne à découvrir l'Église Corps mystique, contre-poison efficace contre l'individualisme et le rationalisme.

4) *Œuvres sociales et associations pieuses.* — Au cours de la période de transition du paupérisme pré-capitaliste au prolétariat, les catholiques s'ingénient à remédier aux maux sociaux, en soutenant ou en organisant les conférences Saint-Vincent de Paul, les patronages Saint-Raphaël pour les émigrants (auxquels les noms de G. Bonomelli, G. B. Scalabrini et Fr. X. Cabrini sont attachés). Des œuvres appropriées sont créées au profit des paysans. Ajoutons encore les campagnes contre le blasphème et pour la sanctification du dimanche. Dans le contexte social d'alors, que nous n'avons pas à exposer ici, ces initiatives, nées d'une vision de foi, humanisent et christianisent.

Le souci de plus en plus grand de l'action et l'aspect « temporel » de la charge pastorale aboutissent à mieux faire connaître les nombreuses confréries déjà existantes en Italie, et dont certaines révèlent davantage la ferveur populaire ou même le folklore. Signalons les congrégations mariales, l'œuvre des retraites spirituelles et les tiers ordres, le soin des hospices et l'œuvre de Sainte-Zita, la dotation des jeunes filles pauvres, les sociétés d'assistance pour défendre les causes des pauvres, des veuves, des orphelins, etc. Les membres de ces œuvres et associations appartiennent en général aux classes les plus humbles, chez qui le sentiment religieux s'exprime d'une manière instinctive et affective.

Les élites cultivées s'intéressent à des formes d'apostolat plus moderne ou plus actuel. On peut citer les associations de pèlerinages, l'organisation de cours de religion et d'écoles supérieures de théologie et d'apologétique, des comités de défense des intérêts catholiques pour la liberté de l'enseignement et l'enseignement de la religion dans les écoles, etc. En dehors des œuvres, associations et mouvements qui visent à soutenir directement la papauté (*supra*, col. 2305), une initiative particulièrement importante polarise l'activité des catholiques : l'œuvre des congrès. Cette œuvre est un mouvement d'Église qui reflète la dynamique du christianisme; elle est prometteuse d'une certaine osmose entre la société religieuse et la société civile (*supra*, col. 2299).

On constate cependant que le champ d'action des catholiques se déplace : des œuvres charitables fondées sur la foi, il s'étend vers la politique et l'économique; on abandonne le terrain religieux pour entrer dans le secteur technique et scientifique; l'apostolat laïque perd ainsi son caractère ecclésial et se transforme en parti ou en syndicat. Ces diverses expériences ne font que constater la crise que traverse le ministère pastoral.

4. **La spiritualité sacerdotale et religieuse** a été vécue par des personnalités de premier ordre, depuis Giuseppe Cafasso † 1860, Giovanni Bosco † 1888, Leonardo Murialdo † 1900, G. B. Scalabrini † 1905, jusqu'à Luigi Guanella † 1915. On ne trouve guère chez eux une théorie du sacerdoce mais un engagement plein de foi et d'amour; leur vie est une synthèse riche en contenus doctrinaux; leur livre, c'est le Christ prêtre; leur apostolat, c'est l'accroissement du royaume de Dieu, le désir unique de faire croître la vie de l'esprit.

1° Formation du clergé. — Selon le concile de Trente, on perfectionne la formation donnée dans les séminaires. Cette formation est austère (discipline, ascèse, rythme de prière), sur les traces de Charles Borromée et de Gregorio Barbarigo; on suit le néothomisme renaissant de Liberatore en philosophie, et de Perrone en théologie. On ne pouvait qu'être méfiant à l'égard de l'agnosticisme des écoles publiques et confiant en la grâce. Pourtant, d'autres programmes de vie et de perfection sacerdotales, tout en restant fidèles aux traditions de l'Église, se superposent à ceux-ci, car le génie inventif et l'intuition mystique des saints, tel un Jean Bosco, assimilent peu à peu les progrès de la psychologie et de la pédagogie modernes.

Nous avons cité quelques types de prêtres; ajoutons-y deux pasteurs. Saint Pie x, de l'humble office de chapelain et de curé en terre paysanne du Veneto, s'éleva jusqu'au faîte du pontificat; il demeure la figure même du pasteur de ces vastes zones rurales de l'Italie du nord, où les gens, sans grande instruction, vivent de traditions. Au sud, Annibale Di Francia † 1927, par son apostolat dans les quartiers pauvres, est un autre type de pasteur parmi des gens qui ont un sens très développé de la famille, et chez qui l'Évangile passe par les liens de parenté et les œuvres de bienfaisance plus que par l'instruction religieuse.

2° Les fondations religieuses sont nombreuses en chaque région. Elles prennent naissance dans la paroisse, dans une association charitable ou sous l'impulsion d'une âme apostolique. Certaines ont pour but l'évangélisation des enfants et des adolescents, d'autres le service des malheureux, d'autres les missions (la fondation de Daniele Comboni en 1881, par exemple), à moins qu'elles n'ambitionnent tous ces projets à la fois comme celles de Jean Bosco. Ajoutons encore la fondation de Giuseppe Cottolengo pour l'assistance aux arriérés, de G. B. Scalabrini et de F. X. Cabrini pour les émigrés italiens, d'Élisabeth Vendramini pour l'assistance aux malades et aux abandonnés. Dans cette variété de fondations, on découvre un lien évangélique commun, le don au Seigneur et au prochain.

5. **Christocentrisme.** — 1° Le Christ. — La vitalité de l'Église a pour source et sommet une solide doctrine axée sur le Christ. Le Christ est « servi » et aimé dans les pauvres (Murialdo), dans les infidèles (Comboni), dans les vieillards et les malades (Cottolengo), dans les enfants et les jeunes (Jean Bosco, Mazza). Pour faire connaître le Christ on ouvre des écoles, on renouvelle les « dottrine cristiane », on lance des missions paroissiales ou l'on part à l'étranger. L'amour. qui est à la base de l'apostolat du prêtre et du laïc, se transforme chez certaines âmes en contemplation et réparation : « Je complète dans ma chair ce qui manque à la Passion du Christ pour son corps qui est l'Église » (*Col.* 1, 24). C'est le cas chez Gemma Galgani † 1903, Les infortunes de l'Église, matérielles, morales et religieuses, réveillent dans la conscience des croyants (prêtres, religieux, fidèles) le devoir de l'exercice concret de la charité, et celui de la catéchèse (Pavoni, Massaia).

La spiritualité christocentrique est *eucharistique*; un mouvement de grande envergure conduit au sacrifice eucharistique et à la communion : la vie du simple chrétien lui-même est polarisée vers le mystère eucharistique, pivot de la vie liturgique, but de la vie pastorale, sommet des charismes baptismaux, en bref, source et ferment de la vie spirituelle. Il est significatif que c'est sous Pie x, l'ancien curé de Salzano, que la première communion est fixée à l'âge de raison et que le viatique, dans les paroisses, est porté solennellement aux malades. La piété eucharistique se déploie en institutions permanentes (processions, congrès, ligues, etc) et en associations charitables. Tout concourt à favoriser la communion fréquente, à donner de l'importance à la communion pascale, à la Messe du dimanche.

La *dévotion au Sacré-Cœur* de Jésus est étroitement unie au christocentrisme. Imiter le Christ, adhérer au Christ, vivre comme lui et avec lui sont les aspirations constantes des écrits spirituels de sainte Gemma Galgani, de l'humble et simple Agnese Sacchetti ou de Guido Negri. On les retrouve exprimées dans les pratiques de dévotion des séminaires, des congrégations religieuses, des paroisses (chapelets, premier vendredi, actes de consécration, apostolat de la prière); elles entraînent vers les œuvres charitables. Ajoutons la dévotion si populaire de la *Via Crucis*, largement répandue dans le nord comme dans le sud de l'Italie.

2° La dévotion a la Mère de Dieu rentre dans la même perspective christocentrique : la Vierge immaculée, vivante de corps et d'âme au ciel, mère de l'Église, est associée à son Fils dans l'œuvre de la rédemption. A une époque de déisme, de néo-jansénisme, qui tentaient d'éloigner Dieu de l'homme, le chrétien redécouvre dans le culte du Cœur de Jésus les liens d'amour qui l'unissent à Dieu; à une époque de rationalisme et de positivisme, les apparitions de Lourdes ouvrent l'esprit aux réalités invisibles présentes dans l'histoire humaine. La floraison mariale fut immense et ses formes variées; des sanctuaires privilégiés deviennent d'authentiques centres spirituels; des personnalités comme Rosmini, Arnaldi, Perrone se font les animateurs de la spiritualité mariale, de nombreuses fondations se mettent sous la protection de la Vierge, tandis que la dévotion montfortaine imprègne la dévotion à Marie.

Nous nous bornons à quelques études plus récentes sur les points directement abordés dans ce chapitre, sans répéter la bibliographie du chapitre précédent.

1. *Italie et papauté. État et Église.* — G. Spadolini, *Cattolicesimo e Risorgimento*, dans *Questioni di storia del Risorgimento..*, Milan, 1951, p. 821-906; *La vita religiosa in Italia nei secoli* xix-xx, *ibidem*, Milan, 1954. — R. Aubert, *Il pontificato di Pio* ix.., *supra*; R. Aubert, J.-B. Duroselle et A. C. Jemolo, *Le libéralisme religieux au* xixe *siècle*, cité *supra*, col. 2292. — L. Salvatorelli, *Il problema religioso nel Risorgimento*, dans *Rassegna storica del Risorgimento*, t. 43, 1956, p. 193-216. — F. Fonzi, *Stato e Chiesa*, dans *Nuove questioni di storia del Risorgimento..*, Milan, 1961, p. 325-388. — *Chiesa e Stato nell' ottocento* (Miscellanea P. Pirri), Padoue, 1962. — A. C. Jemolo, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Turin, 1966.

G. De Rosa, *Storia del movimento cattolico.., supra*; *Giuseppe Sacchetti e la pietà veneta*, Rome, 1967. — M. Bendiscioli, *Chiesa e società nei secoli* xix *e* xx, dans *Nuove questioni di storia contemporanea*, Milan, 1968, p. 325-449. — *Spiritualità e azione del laicato cattolico italiano*, Padoue, 1969. — A. Gambasin, *Pietro Balan storiografo apologista del papato (1840-1893)*, dans *Archivum historiae pontificiae*, t. 4, Rome, 1966, p. 349-354; *Il clero padovano e la dominazione austriaca*, Rome, 1967; *Gerarchia e laicato in Italia nel secondo ottocento*, Padoue, 1969.

G. Cacciatore, *S. Alfonso de'Ligorio e il giansenismo*, Florence, 1944. — R. Telleria, *S. Alfonso Maria de'Ligorio*, Madrid, 1951. — G. Radice, *Annali di Antonio Rosmini Serbati*, 2 vol., Milan, 1967-1968; *Rosmini e il rosminianesimo nel Veneto*, Vérone, 1970.

2. *Rechristianisation.* — 1) *Généralités.* — *Atti dei congressi cattolici italiani*, de 1874 à 1910; cf A. Gambasin, *Il movimento sociale nell'Opera dei congressi (1874-1904)*, Rome, 1958. — A. Leoni, *Sociologia religiosa e azione pastorale*, Rome, 1955. — F. Fonzi, *I cattolici e la società italiana dopo l'unità*, Rome, 1960. — M. Mariotti, *Forme di collaborazione tra vescovi e laici in Calabria negli ultimi cento anni*, Padoue, 1969. — Collection *Thesaurus ecclesiarum Italiae recentioris aevi* (*sec.* xviii-xix), Rome, 1969. — A. Gambasin, *Gerarchia..*, p. 35-54, 125-232. — P. Scoppola, voir le chapitre précédent.

2) *Les hommes.* — Ludovico da Casoria † 1885, frère mineur, *Vita* par A. Capecelatro, Rome, 1893; Contardo Ferrini † 1902, *Scritti religiosi*, Milan, 1912, 1931 (DS, t. 5, col. 199-200); Giovanni Semeria † 1931, barnabite, biographie par F. Sala, Turin, 1941; etc.

3. *Quelques biographies de prêtres.* — *Miscellanea di studi mazziani nel centenario della morte di don Nicolo Mazza (1790-1865)*, Vérone, 1966. — M. Grancelli, *Mons. Daniele Comboni*, Vérone, 1926. — P. Stella, *Don Bosco nella storia della religiosità cattolica*, 2 vol., Zurich, 1968-1969. — A. Castellani, *Il beato Leonardo Murialdo*, Rome, 1966-1968. — M. Francesconi, *L'apostolo degli emigranti Giovanni Battista Scalabrini*, Milan, 1968. — G. Dal Gal, *Pio* x, *il Papa santo*, Florence, 1940. — A. Tamburini, *Don Luigi Guanella*, Rome, 1943. — G. Papasogli et T. Taddei, *Annibale Maria Di Francia*, Turin, 1958. — Sur Gemma Galgani, DS, t. 6, col. 183-187.

4. *Principales dévotions.* — *Atti dei congressi eucaristici.* —

A. Rullo, *Il Sacro Cuore nella teologia e nella storia*, Turin, 1948. — R. Tucci, *Storia della letteratura relativa al culto del Sacro Cuore di Gesù dalla fine del secolo* XVII *ai nostri giorni*, dans *Cor Jesu*, t. 2, Rome, 1959, p. 499-638. — G. M. Roschini, *Bibliografia mariana*, dans *Dizionario di mariologia*, Rome, 1961. — A rappeler notamment : R. Buselli, *La Vergine Maria vivente in corpo ed anima in cielo*, Florence, 1863, et Lodovico da Castelpiano, *Maria nel consilio dell'Eterno*, 4 vol., Rome, 1872.

Angelo GAMBASIN.

« ITINERARIUM », « ITINERA ». Voir art. GUIDES SPIRITUELS, DS, t. 6, col. 1154-1169.

IVANOF (VIATCHESLAF IVANOVICH), poète et penseur russe, 1866-1949. — Viatcheslaf Ivanof naquit à Moscou en février 1866. Après des études en Europe et des voyages de par le monde, il regagna Saint-Pétersbourg en 1905. Sa maison devint un salon littéraire renommé; il aida à la fondation d'une académie de jeunes poètes et il participa à la société de philosophie religieuse fondée par N. Berdiaeff. Après la Révolution, il enseigna à Bakou la philologie classique (1920-1924), puis il regagna l'Italie. Après un long cheminement intérieur, il abandonna l'Église orthodoxe et, reprenant à son compte la profession de foi de Soloviev, il adhéra à l'Église catholique (mars 1926). Il enseigna la littérature russe à l'université de Pavie et, sur le désir exprès de Pie XI, fut chargé de la chaire paléoslave à l'Institut oriental de 1936 à 1943; il apporta sa contribution à l'édition romaine des livres liturgiques slaves. Il mourut à Rome le 16 juillet 1949.

Parmi ses œuvres, relevons 1) des recueils de poésie : *Les astres pilotes* (*Kormčie zvezdy*, Saint-Pétersbourg, 1903); *Cor ardens* (2 vol., Moscou, 1909-1911); *L'homme* (*Čelovĕk*; composé en 1915-1918; trad. italienne, Milan, 1946); — 2) des essais esthétiques et critiques (3 vol., 1909, 1916, 1917); entre autres études publiées en allemand : *Dostojewskij, Tragödie, Mythos, Mystik*, Tübingen, 1932 (trad. anglaise, *Freedom and the tragic Life. A Study of Dostojevsky*, Londres, 1952); *Die russische Idee* (Tübingen, 1930); — 3) des études d'histoire des religions : « La religion hellénique du dieu souffrant », (1905-1906); « Dionysos et les cultes prédionysiaques » (1923).

Pendant les années 1931-1949, Ivanof publia des articles en français, en allemand et en italien, surtout dans les revues *Hochland* (Munich), *Corona* (Zurich-Munich), *Convegno* (Milan).

A signaler la *Correspondance d'un coin à l'autre*, avec M. O. Gerschenson (Saint-Pétersbourg, 1921; trad. allemande Heidelberg, 1926; trad. française, dans *Vigile*, 4e cahier, 1930, p. 35-120, précédée d'une lettre autobiographique d'Ivanof à Charles Du Bos, p. 39-50).

Pour les autres œuvres, voir l'annotation du recueil poétique, *Lumière du soir* (*Svĕt večernij*), Oxford, 1962.

Nicolas Berdiaeff voyait en Ivanof le représentant « le plus raffiné et le plus universel de la culture russe du 20e siècle et peut-être de toute la culture russe ». Comme son maître Soloviev, Ivanof désirait être membre de l'Église universelle sans renoncer à aucune des valeurs culturelles, liturgiques et mystiques de l'Orient. S'inspirant de la doctrine platonicienne de l'*anamnesis*, il estime que seul le christianisme est capable d'intégrer et de faire revivre les valeurs culturelles de l'humanité. Le but de la culture, et surtout de l'art, est l' « *anamnesis* universelle du Christ ». Le problème de la poésie est essentiellement un problème religieux : « En tant que poète, le poète est toujours religieux » (*Zavĕty simvolizma*, p. 121). Le poète reconnaît l'existence de deux mondes, visible et invisible; il comprend leur unité; il s'efforce de montrer à l'humanité le chemin à parcourir; *a realibus ad realiora, per realia ad realiora* (*Borozdy i meži*, Moscou, 1916, p. 158). D'où l'importance des symboles chez Ivanof.

Un numéro spécial de *Convegno* (t. 15, n. 8-12, Milan, 1934) est consacré à Ivanof (textes d'Ivanof et études sur le poète et le philosophe).

Sur sa pensée religieuse, voir : B. Schultze, *Vjačeslav Ivanov*, dans *Humanitas*, t. 2, 1947, p. 1139-1148 (article approuvé par Ivanof); réimprimé dans *Pensatori russi di fronte a Cristo*, t. 2, Florence, 1949, p. 253-276, et dans *Russische Denker. Ihre Stellung zu Christus, Kirche und Papsttum*, Vienne, 1950, p. 423-435; *Der Schüler Solowjows. Erinnerungen an Wjatscheslaw Iwanow*, dans *Wort und Wahrheit*, t. 5, 1950, p. 445-450. — S. Tyszkiewicz, *Orthodoxie und Humanismus, Wjatscheslaw Iwanows Weg nach Rom, ibidem*, p. 431-442; *L'ascension spirituelle de Wenceslas Ivanov*, NRT, t. 82, 1950, p. 1050-1062. — T. Špidlík, *Un facteur d'union : la poésie, Viacheslaf Ivanoff*, OCP 33, 1967, 130-138.

Tomas ŠPIDLÍK.

IVES. Voir YVES.

IVRESSE SPIRITUELLE. — Plusieurs Pères de l'Église et de nombreux auteurs spirituels emploient les formules *sobria ebrietas*, *ebrietas spiritus*, *ivresse spirituelle* pour désigner une des manifestations de la rencontre entre l'homme et Dieu. Si l'ivresse du corps tire pour un temps l'homme en dehors de son existence ordinaire, celle de l'esprit lui fait oublier ses limites, sa misère et ses épreuves (noter le lien fréquent entre ivresse et oubli) et lui donne accès à l'expérience de Dieu. L'expression *sobria ebrietas*, qui est la plus ancienne, suggère que les Pères et les auteurs chrétiens, à la suite de Philon, ont cru devoir marquer la différence entre cette expérience spirituelle et les « ivresses divines » que recherchaient les adeptes du culte dionysiaque et dont on relève des équivalences chez d'autres peuples et en d'autres religions (cf P. de Félice, *Poisons sacrés et ivresses divines. Essai sur quelques formes inférieures de la mystique*, Paris, 1936, 1970).

Chez les Pères et les spirituels chrétiens, — on trouvera quelques brèves indications sur la tradition juive et la mystique musulmane, *infra*, col 2337 —, l'ivresse de l'esprit est le fruit de la communion eucharistique (Origène, Grégoire de Nysse, etc), de la méditation des Écritures (auteurs médiévaux), de la contemplation mystique (Bernard de Clairvaux, les victorins, Bonaventure, etc), des fiançailles et des noces spirituelles (mystique carmélitaine); elle n'est d'ailleurs pas recherchée dans des manifestations collectives, mais dans la rencontre personnelle de l'homme avec Dieu. Nous limiterons notre enquête à la tradition chrétienne, sans vouloir pour autant porter un jugement sur les techniques et la valeur des phénomènes propres à d'autres cultures ou religions.

I. *Pères de l'Église.* — II. *Moyen âge.* — III. *Temps modernes.*

I. LES PÈRES DE L'ÉGLISE

1. Sources et vocabulaire. — Si quelques passages de l'Écriture furent pour certains Pères l'occasion de développements sur l'ivresse spirituelle, celle-ci n'est pourtant pas à proprement parler une idée biblique. En effet, l'Écriture utilise le mot πίνειν dans le sens figuré pour désigner l'acquisition du salut offert par Dieu (*Is.* 55, 1; *Prov.* 9, 5; cf aussi *Jean* 4, 13-14;

7, 37-39), mais elle ne décrit pas la joie provoquée par ce salut en termes d'ivresse spirituelle (sauf peut-être *Jér.* 31, 14 et 25, où la Septante a traduit l'expression hébraïque par le terme μεθύσκω, dont le sens est proche de la « sobre ivresse » de Philon). Ce qui caractérise l'Écriture, c'est bien plutôt la condamnation radicale de l'ivresse au sens propre du terme et l'exhortation à la sobriété, qui est une vertu spécifiquement néotestamentaire (1 *Thess.* 5, 6; 2 *Tim.* 4, 5; 1 *Pierre* 1, 13; 4, 7; 5, 8; *Mt.* 24, 45-51). L'ivresse est surtout incompatible avec la possession de l'Esprit Saint. La ligne de partage entre l'enthousiasme dionysiaque et la conception biblique du *Pneuma* qui habite le chrétien est absolument claire (1 *Cor.* 11, 21; 10, 14; *Actes* 2, 15; *Éph.* 5, 18; cf Kittel, t. 2, p. 231-232; t. 4, p. 550-554; t. 6, p. 138-139).

Le terme préféré par les Pères pour désigner l'ivresse spirituelle est μέθη νηφάλιος, rendu en latin, avec un léger glissement de sens, par *ebria sobrietas*. La source de l'expression grecque est à chercher du côté de Philon et du gnosticisme plutôt que du côté du culte dionysiaque. L'oxymoron μέθη νηφάλιος est en effet relativement fréquent chez Philon (*Vita Mosis* I, 187; *Legum allegoriae* I, 84, et III, 82; *Omnis probus* 13; *Opificium mundi* 71; *De fuga* 166; cf aussi *Vita contemplativa* 89 svv; *De ebrietate* 145-146), tandis qu'il ne se trouve pas dans les textes relatifs aux mystères de Dionysos. Philon désigne par là « l'acte suprême de connaissance qui consiste dans l'union mystique avec le divin » (H. Lewy, cité *infra*, p. 36). La μέθη νηφάλιος, souvent synonyme de χαρά, est l'extase du νοῦς provoquée par l'absorption de la sagesse divine (*De fuga* 166); elle est l'ἐνθουσιασμός de celui qui, invité par la sagesse divine, contemple les idées éternelles (*Opificium mundi* 70-71).

Proche de cette idée philonienne, la conception de Plotin présente une nuance intéressante : l'extase est une ivresse de nectar, ivresse non de l'intelligence sage, mais de l'intelligence aimante (νοῦς ἐρῶν *Ennéades* VI, 7, 35).

Si l'expression paraît être forgée par Philon lui-même, par contre l'idée exprimée par cette expression se trouve également dans le gnosticisme. D'une part, l'hermétisme désigne par μεθύειν et νήφειν l'opposition radicale entre l'*agnosia* et la *gnosis* (*Corpus hermeticum* I, 27, et VII, 1-2); d'autre part, cette *gnosis* peut être conçue par le gnostique comme une ivresse.

Un témoignage particulièrement intéressant à cet égard est l'*Ode de Salomon* dans un passage où le poète décrit l'acquisition de la gnose : « Une eau parlante s'est approchée de mes lèvres (venant) de la source du Seigneur, libéralement; et j'ai bu et j'ai été enivré de l'eau vivante qui ne meurt pas, et mon ivresse ne devint pas perte de raison, mais j'abandonnai ma vanité et me tournai vers le Très-Haut, mon Dieu » (11, 6-8; trad. J. Labourt et P. Batiffol, *Les Odes de Salomon*, Paris, 1911, p. 14; cf aussi *Évangile selon Thomas*, logion 12 (13), éd. J. Leipoldt, TU 101, Berlin, 1967, p. 29).

L'ivresse provoquée par l'eau divine est, en opposition à la μέθη τῆς ἀγνωσίας, une μέθη τῆς γνώσεως, si l'on peut s'exprimer ainsi. L'expression philonienne dit à peu près la même chose et paraît indiquer un arrière-fond de pensée religieuse commun (cf H. Lewy, p. 73-103).

2. **Les Pères grecs.** — 1° Chez les Pères grecs, c'est *Origène* † 253 qui, le premier, utilise l'idée d'ivresse spirituelle, — la formule de Philon ne se trouve pas dans son œuvre actuellement connue —, non sans la transformer et l'adapter aux exigences de la foi chrétienne. Ce qui enivre n'est plus, comme chez Philon, la sagesse de Dieu, sagesse impersonnelle, mais la Personne du Logos, la « vraie vigne » selon *Jean* 15, 1 (cf *In Joannem* I, 30, 205, GCS 4, p. 37). C'est particulièrement le repas eucharistique qui engendre l'ivresse spirituelle : « Et potus iste, quem Deus verbum sanguinem suum fatetur, verbum est potans et inebrians praeclare corda bibentium, qui est in poculo de quo scriptum est : Et poculum tuum inebrians quam praeclarum est (*Ps.* 22, 5) » (*In Matthaeum*, comm. series 85, GCS 11, p. 196; cf aussi *In Joannem* X, 12, 66, GCS 4, p. 183; fragments *In Ps.* 15, éd. C. H. Lommatzsch, t. 12, Berlin, 1831 svv, p. 44; *In librum Judicum* VI, 1, GCS 7, p. 500, 7; *Selecta in Ps.* 35, 9, PG 12, 1316ab).

Mais c'est surtout par son commentaire du *Cantique* 2, 4, qu'Origène a définitivement influencé l'histoire de l'ivresse spirituelle. En effet, en identifiant la « maison du vin » de *Cant.* 2, 4, à la maison de la sagesse de *Prov.* 9, 1 svv, et en faisant ainsi correspondre à la demande de l'épouse du *Cantique* (2, 4) l'invitation faite par la Sagesse de participer à son festin, il crée le prototype de l'interprétation de ce passage : le vin offert à l'épouse, c'est la Sagesse elle-même : « Ad hanc ergo *domum vini* ecclesia vel anima unaquaeque, desiderans quae perfecta sunt, festinat intrare et dogmatibus sapientiae mysteriisque scientiae velut epularum suavitate et vini laetitia perfrui » (*In Cant.* III, GCS 8, p. 185).

Dans un autre texte, Origène, peut-être parce qu'il suit de près le texte biblique qui est au futur, paraît réserver l'ivresse spirituelle au monde à venir (*In Leviticum* VII, 1, GCS 6, p. 374).

Origène, pour son idée de l'ivresse spirituelle, dépend de Philon (cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 292). D'autre part, un texte de *Méthode d'Olympe* † 311 montre combien la symbolique de la vigne était apte par elle-même à susciter l'idée d'ivresse spirituelle : « La vigne, à cause de la gaieté que fait naître le vin et du soulagement qu'éprouvèrent les rescapés de la colère et du déluge, fait allusion au passage de la crainte et de l'angoisse à la joie » (*Banquet* 10, SC 95, 1963, p. 291).

Cependant, *Eusèbe de Césarée* † 340 est le premier auteur chrétien connu qui utilise l'expression μέθη νηφάλιος pour désigner l'ivresse spirituelle. Celle-ci est produite particulièrement, selon lui, par la lecture des Écritures; il tire peut-être cette idée d'un des commentaires du psautier par Origène, aujourd'hui perdu (*In Ps.* 35, 9-10, PG 23, 321ab). Ailleurs, il parle de l'ivresse divine, ἔνθεος μέθη, dans un contexte eucharistique (*In Ps.* 36, 4, PG 23, 325c; voir aussi 22, 5, 220a; 103, 15, 1277bc; 64, 10-11, 640-644).

Cyrille de Jérusalem † 386 voit un effet spécifique de la *sobria ebrietas* dans le fait qu'elle introduit à la connaissance des choses inconnues, à l'opposé de l'ivresse corporelle qui fait oublier les choses connues (*Catéchèse* 17, 18-19, PG 33, 989b-992a; cf 665ab).

2° D'autres Pères grecs sont plus réservés à l'égard de l'idée d'ivresse spirituelle, peut-être par suite des querelles anti-origénistes. Ainsi *Athanase* † 373 rend la μέθη du psaume 22, 5, par « joie mystique » (μυστικὴ εὐφροσύνη; *Exp. in Ps.* 22, 5, PG 27, 140c; cf 176c et 285ab; noter l'absence d'ivresse spirituelle dans le reste de son œuvre). — De même, *Cyrille d'Alexandrie* † 444 est très réservé sur ce thème dans son commentaire du psautier; il connaît pourtant l'expression « ivresse salutaire » (σωτήριος μέθη, PG 69, 1264bc; cf 841cd). — Dans une transposition du psautier

en hexamètres qui est attribuée à Appolinaire, le terme μεθύσκω des Septante est deux fois éliminé et remplacé par d'autres expressions (PG 33, 1341b et 1360c; voir aussi *Théodore de Mopsueste* † 428 dont le *Commentaire sur les Psaumes* ne s'intéresse pas à ce terme : 22, 5; 35, 9; 64, 10-11; éd. R. Devreesse, Rome, 1939).

Lorsqu'ils commentent les passages de l'Écriture dont le texte grec comporte μέθη ou un terme analogue (*Ps.* 22, 5; 35, 9; 64, 10-11; 103, 15; *Cant.* 5, 1; *Jér.* 31, 4; *Éph.* 5, 19, etc), des auteurs comme *Didyme l'aveugle* † 395 (*In Ps.* 22, 5, et 35, 9, PG 39, 1293a et 1336ab; *Sur Zacharie* I, 276, et II, 23, SC 83, p. 336, et SC 84, p. 439), *Hésychius*, 5e siècle (*In Psalmos*, PG 93, 1189cd, 1285d; cf PG 27, 732c, 784c, 901d, 904b), *Théodoret de Cyr* † 450 (PG 80, 1124b; PG 81, 149a; PG 82, 545b, 1501d) et *Grégoire d'Antioche* (PG 88, 1864d), ou bien omettent le terme μέθη ou bien répètent leurs prédécesseurs, en particulier Origène.

Parfois, leur héritage se trouve ramassé en formules assez denses; ainsi, ce texte d'Hésychius au sujet de *Ps.* 35, 9 : « La maison de Dieu, c'est son propre corps; l'abondance, c'est le sang et l'eau coulant de son côté et dont nous tous, les croyants, sommes enivrés d'une ivresse salutaire » (PG 93, 1189cd).

Le thème de l'ivresse trouve aussi sa place dans la prédication. *Jean Chrysostome* † 407 distingue deux genres d'ébriété, l'une perverse et qui conduit hors du Royaume, l'autre sainte et désirable. Dans un sermon sur la résurrection, il explique que par la première ivresse (qui est colère, cupidité, etc) l'esprit est hors de lui-même (« extase de l'esprit », PG 50, 433c), tandis que la seconde, la « belle » ivresse, est non pas la simple participation à l'Esprit Saint, mais la satiété qu'il donne. Cette satiété de l'Esprit par « les psaumes, hymnes et cantiques inspirés » (cf *Éph.* 5, 19), se réalise dans l'eucharistie : « Soyons enivrés de cette ivresse-là, mais abstenons-nous de l'autre! » (PG 50, 436ab). Au fond, l'ivresse spirituelle telle que la présente Jean Chrysostome est assez loin de l'idée philonienne. Ce n'est plus le moment de l'extase mystique où le gnostique atteint au sommet de la gnose, c'est plus simplement la joie du croyant qui participe aux mystères de son Dieu.

3° Il en va autrement, du moins dans l'interprétation qu'en donne J. Daniélou (*Platonisme et théologie mystique*, p. 293), pour *Grégoire de Nysse* † 394. Chez lui réapparaît le caractère nettement mystique de l'ivresse spirituelle. Identifiant rigoureusement le sens de *Cant.* 5, 1, à celui de *Mt.* 26, 26, Grégoire conçoit la Cène et la célébration eucharistique comme donnant l'ivresse spirituelle au sens mystique du terme : « Ce à quoi le *Cantique* invite a eu lieu jadis et a lieu toujours par la nourriture et le breuvage divins, car le transport et l'extase du monde inférieur au monde supérieur envahissent l'âme avec la nourriture et le breuvage » (*Homeliae in Cant.* 10, PG 44, 989c; éd. W. Jaeger et H. Langerbeck, t. 6, Leyde, 1960, p. 308-309; trad. M. Canévet, *La colombe et la ténèbre*, Paris, 1967, p. 143). L'ivresse spirituelle du repas eucharistique est celle même qu'éprouvait David lorsqu'il voyait en extase la beauté invisible (*Ps.* 115, 11), celle de Paul lorsqu'il disait « sive enim excessimus, sive sobrii simus » (2 *Cor.* 5, 13), celle de Pierre lors de sa vision chez Corneille (*Actes* 10).

H. Lewy commente ainsi l'interprétation eucharistique du *Ps.* 22, 5, par Grégoire de Nysse (*Sermon sur l'Ascension*, PG 46, 692bc) : « Avec la réception du saint Sacrement, commence, d'après Grégoire, la vie éternelle, dont la pleine béatitude définitive ne peut être obtenue que dans l'éternité, mais la saveur des éléments eucharistiques, dans l'instant de l'extase de communion, en est dès ici-bas un avant-goût » (p. 136; voir aussi *Hom. in Cant.* 5, 2 et 13, PG 44, 873ab; t. 6, p. 156, 14, à 157, 4).

Chez d'autres auteurs, le terme ivresse a perdu presque tout sens précis : ou bien il n'est plus qu'une formule de rhétorique, ou bien il signifie simplement le fait d'être rempli de l'Esprit Saint; ainsi, par exemple, Basile de Séleucie (*Oratio* 37, 1, PG 85, 389ab) ou Œconomios (PG 118, 1241a).

4° Terminons ce survol de la patristique grecque en présentant, entre autres, deux auteurs qui sortent nettement, l'un par sa conception et l'autre par son époque, du cadre de ce chapitre, mais qui laissent deviner ce que sera l'évolution de la notion d'ivresse spirituelle.

Dans sa neuvième lettre, qui a pour but « d'expliquer... toutes sortes de figures qui désignent Dieu symboliquement dans l'Écriture » (*Dionysiaca*, t. 1, Bruges-Paris, 1937, p. 627-628), le *pseudo-Denys* traite, entre autres choses, du banquet des élus dont l'Écriture dit que « le Roi, passant au milieu d'eux, les fera mettre à table et les servira en personne ». « Tous les genres de biens possibles font que Dieu lui même est ivre et hors de soi; il est plus que rempli d'eux tous dans une abondance sans mesure; en même temps, il se trouve hors et au-delà d'eux tous » (p. 660-663). L'ivresse de Dieu dont parle le pseudo-Denys est une ivresse « éminente », une ivresse au meilleur sens, une pure abondance de tous les biens contenus en lui comme dans leur cause. La perte du sens consécutive à l'ivresse signifie à son tour la nature « hypernoétique » de Dieu, qui est « au-dessus du penser et de l'être pensé ». Dieu est ivre et hors de lui (par rapport à l'ensemble de tous les biens existants). Ensuite, le pseudo-Denys applique la même manière de parler au banquet céleste.

Tandis que les autres Pères mentionnaient l'ivresse spirituelle le plus souvent à partir d'un passage scripturaire ou dans un contexte eucharistique, *Syméon le nouveau théologien* † 1022 (*Catéchèse* 23, SC 113, p. 25-29) se sert de cette métaphore pour décrire un phénomène spirituel et mystique pour lui-même (cf B. Krivochéine, *Le thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de saint Syméon...*).

Avec Syméon, il faut mentionner les homélies dites de *Macaire*, dont la dernière rédaction semble dater de l'époque du théologien byzantin (H. Dörries, etc, *Die geistlichen Homilien des Makarios*, Berlin, 1964, p. XI) et qui ont influencé sa mystique, selon H. G. Beck (*Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, Munich, 1959, p. 360). L'auteur de ces homélies désigne du terme ivresse d'une part l'état de l'homme en communion (mystique) avec Dieu (*Hom.* 27, 16, éd. Dörries, p. 226; cf *Hom.* 8, 4, et 18, 7, p. 81 et 180), en tant qu'il est « lié par l'Esprit Saint » (*Hom.* 15, 36 et 40, p. 148 et 151), et d'autre part son état de communion avec le « monde », et de désunion avec Dieu; c'est ainsi qu'il parle de l' « ivresse de la matière » (*Hom.* 24, 5, p. 198), de l' « ivresse d'ignorance » (*Hom.* 31, 5, p. 250). L'idée d' « ivresse de l'amour de Dieu » paraît intimement liée à la mystique de la lumière et de la ténèbre qui caractérise Macaire (*Hom.* 8, 2, p. 78; cf *Hom.* 44, 2, p. 292, où il est question du « vin de la vie »).

Autres témoignages, dans l'Église byzantine, de la tradition de l'ivresse spirituelle, celui de Théophane Kérameus, selon lequel l'œuvre de Grégoire de Nysse enivre le lecteur d'une sobre ivresse (*Hom.* 51, PG 132, 912cd), et celui de la *Philocalie* de Nicodème l'hagiorite (Athènes, 1957 svv, t. 3, p. 211; t. 4, p. 213).

3. **Pères latins.** — L'idée d'ivresse spirituelle apparaît pour la première fois dans l'Église latine en un contexte explicitement eucharistique. Pour établir contre la secte des aquariens qu'il faut utiliser pour la consécration non de l'eau mais du vin, *Cyprien* de Carthage † 258 présente comme preuves tout un faisceau de textes scripturaires, parmi lesquels le psaume 22, 5 : « Calix tuus inebrians perquam optimus; calix autem qui inebriat utique vino mixtus est, neque enim aqua inebriare quemquam potest » (*Ep.* 63, 11; éd. G. Hartel, CSEL 3, 2, 1871, p. 710, 3-5). L'emploi de cet argument implique que l'idée d'ivresse spirituelle était déjà au temps de Cyprien assez connue et répandue.

Cela expliquerait la longue digression qui suit de près le texte que nous avons cité : « Calix dominicus sic inebri(a)t ut sobrios faciat, ut mentes ad spiritualem sapientiam redigat, ut a sapore isto saeculari ad intellectum Dei unusquisque resipiscat, et quemadmodum vino isto communi mens solvitur et anima relaxatur et tristitia omnis exponitur, ita et poto sanguine Domini et poculo salutari exponatur memoria veteris hominis et fiat oblivio conversationis pristinae saecularis et maestum pectus ac triste quod prius peccatis angentibus premebatur divinae indulgentiae laetitia resolvatur » (*ibidem*, p. 710, 10-18; cf *Glossa ordinaria*, PL 113, 876b : « Calix, Christi sanguis, qui sic inebriat ut sobrios reddat »).

La proximité de ce développement avec la conception origénienne de l'ivresse spirituelle est frappante. Y aurait-il une dépendance quelconque?

Hilaire de Poitiers † 367 est moins affirmatif que Cyprien. Il assimile l'ivresse spirituelle à la réception de l'Esprit Saint, mais il lui substitue bientôt l'expression « une joie très grande » (*In Ps.* 64, 13-15, PL 9, 421d-422a; CSEL 22, 1891, p. 244-246).

Ambroise † 397 est parmi les Pères latins celui qui mentionne le plus souvent l'ivresse spirituelle; cependant, il n'ajoute rien, ou peu de choses, à ce qu'il reçoit de la tradition. Ainsi distingue-t-il deux sortes d'ivresse : « Ebrietatis itaque species gemina est, una quae titubationem corpori afferat... sensumque perturbet, altera quae mentem virtutis vaporet gratia » (*De Noe* 29, 111, CSEL 32, 1, 1897, p. 488, 23; cf *De Helia et jejunio* 16, 61-62, CSEL 32, 2, p. 448, 7-8 : ebrietas culpae, ebrietas gratiae).

La bonne ivresse consiste en une sorte d'extase vers les biens les meilleurs (« ad meliora atque iucunda facit quendam mentis excessum », *In Ps.* 118, 13, 24, CSEL 62, 1913, p. 295, 9-10; cf *De Isaac* 5, 49-50, CSEL 32, 1, p. 673, 16-17). Cette ivresse se réalise d'une certaine façon par l'intelligence du nouveau Testament (« qui biberunt in typo satiati sunt, qui biberunt in veritate inebriati sunt », *In Ps.* 1, 33, CSEL 64, 1919, p. 28-29) et elle s'achève dans l'eucharistie (*In Ps.* 118, 15, 28, CSEL 62, p. 345, 12 svv). C'est particulièrement la rémission des péchés lors de l'eucharistie (*De sacramentis* v, 17, CSEL 73, 1955, p. 65; cf CSEL 62, p. 345, 16-17), et spécialement après que l'on s'est converti au Christ (*In Ps.* 118, 21, 4, CSEL 62, p. 475, 15 svv), qui cause cette ivresse.

Ailleurs, Ambroise distingue différentes sortes d'ivresse spirituelle : ebrietas poculi salutaris, ebrietas de abundantia scripturarum, ebrietas per infusionem spiritus sancti, don des langues à la Pentecôte (*In Ps.* 35, 19, CSEL 64, p. 63, 25 svv); nous pensons qu'il ne faut pas trop forcer ces distinctions. La prière qui achève le premier livre du *De fide* montre combien l'idée d'ivresse spirituelle est proche de celle du Christ-grappe : « Poculum novum de caelo delatum, in terra expressum ex illo botryone peregrino, qui sicut uva de vite, ita ille in carne crucis pependit e ligno. Ex hoc ergo botryone est vinum quod laetificat cor hominis, sobrietatem inebriat, crapulam fidei et verae religionis exhalat » (I, 20, 134-137, CSEL 78, 1962, p. 56-57; cf O. Nussbaum, *Die grosse Traube Christus*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 6, 1963, p. 136-143). L'effet de l'ivresse spirituelle telle que la conçoit Ambroise, c'est, comme il le dit à la fin de cette prière, la pratique des vertus (cf aussi *De Cain et Abel* I, 5, 19, CSEL 32, 1, p. 355, 23 svv, et 357, 9-10; *De Helia* 10, 33, CSEL 32, 2, p. 430, 1-2; *De bono mortis* 5, 20, CSEL 32, 1, p. 722, 20 svv). Mais c'est surtout par son hymne *Splendor paternae gloriae* qu'Ambroise a légué à la postérité l'idée de la sobre ivresse : « Christus sit nobis cibus, potusque noster sit fides, laeti bibamus sobriam ebrietatem Spiritus » (*Hymnes* VII, 6, PL 16, 1411d).

Augustin † 430, à qui la prédilection d'Ambroise pour l'expression « ivresse spirituelle » n'a pas échappé (*Confessions* v, 13, 23), peut décrire la réception de l'Esprit et la joie qui en résulte comme une espèce d'ivresse (*Sermo* 225, 4, PL 38, 1098b; cf *De agone christiano* 9, 10, PL 40, 296c). Il exhorte les fidèles à s'enivrer de la sorte, lorsqu'il commente le psaume 103, 13 : « Inebriamini, sed videte unde » (CCL 40, p. 1511-1512). Ailleurs, Augustin met en valeur un autre aspect que connote la métaphore d'ivresse spirituelle, celui de la perte de la mémoire, de l'oubli, qu'il s'agisse des maux personnels (*Confessions* I, 5, 5) ou des vanités du monde (*De musica* VI, 16, 52, PL 32, 1190; cf *Enarrationes in Ps.* 15, 5, CCL 38, p. 90; *In Johannis evangelium* 9, 3, CCL 36, p. 92).

Mais ce qui caractérise Augustin, c'est qu'il utilise la métaphore de l'ivresse d'une part pour désigner la joie eschatologique, et qu'il la présente d'autre part comme anticipée par les martyrs. Témoins ces textes des *Enarrationes in Psalmos*.

Quia vidit (Spiritus sanctus) homines ingurgitantes se in ebrietate, accipere autem vinum immoderate, et mentem perdere, videt quid diceret, quia cum accepta fuerit illa ineffabilis laetitia, perit quodammodo humana mens, et fit divina et inebriatur ab ubertate domus Dei (*Enarr. in Ps.* 35, 14, CCL 38, p. 333).

Hoc iam calice inebriati erant martyres, quando ad passionem euntes, suos non agnoscebant. Quid tam ebrium, quam non agnoscere uxorem flentem, non filios, non parentes? (*ibidem*; cf 74, 12, CCL 39, p. 1034; *Contra litteras Petiliani* II, 47, 110, CSEL 52, 1909, p. 85, 3).

Dans son commentaire du psaume 62, 6, Augustin parle de la soif de la source de la sagesse que l'âme éprouve, mais il réserve l'ivresse spirituelle pour l'*eschaton* (CCL 39, p. 797; cf *Sermo* 23, 12, CCL 41, p. 315-316).

Il est encore caractéristique de voir Augustin appliquer la métaphore de l'ivresse au Christ lui-même; il le fait, il est vrai, dans une envolée assez rhétorique; mais il y combine dans une saisissante unité la scène de Gethsémani, le texte de 1 *Cor.* 1, 24, et l'idée d'ivresse spirituelle. La Passion du Christ est une « ebrietas stultitiae » qui est plus sage que la sagesse des hommes : « Christus, sicut a prophetis praenuntiatus est, ven(it)

in mundum, bib(it) de vinea sua calicem illum qui transire non potuit, dorm(it) in passione sua tanquam in ebrietate stultitiae, quae sapientior est hominibus » (*Contra Faustum* XII, 24, CSEL 25, 1891, p. 353; cf *Enarr. in Ps.* 33, sermo 2, 12, CCL 38, p. 290).

Le *Sermo* 34, 2 montre combien la métaphore de l'ivresse est liée dans la pensée d'Augustin à l'idée de la sagesse divine et à la communication de celle-ci. C'est ainsi que l'apôtre Jean a « bu » la sagesse : « Super pectus Domini discumbebat et in eo convivio caelestia secreta bibebat. Ex illo potu et ex illa felici ebrietate ructavit : in principio erat Verbum. Humilitas excelsa et ebrietas sobria » (CCL 41, p. 424; cf *Enarr. in Ps.* 33, sermo 2, 12, CCL 38, p. 290; *Contra Faustum* XII, 42, CSEL 25, p. 370).

Un texte assez dense de *Quodvultdeus* † 453 résume bien l'aspect à la fois mystique et sacramentel de l'ivresse spirituelle : « sed unus e militibus latus eius aperuit et continuo exivit sanguis et aqua, quae sunt matris ecclesiae gemina sacramenta... Hic sanguis inebriat mentem, ut amorem obliviscatur mundi » (*De cataclysmo*, sermo ad catechumenos IV, 5, PL 40, 696).

Notons enfin qu'un pseudo-Augustin anonyme, parlant de l'ivresse des martyrs (probablement sous l'influence des textes augustiniens), étend l'ivresse spirituelle d'une part au fidèle en tant que tel, et d'autre part à tous ceux qui recherchent la vie parfaite (*Sermo* 182, 5, PL 39, 2090; cf *Clavis*, n. 223).

Jérôme † 420, dans ses commentaires de l'Écriture ou dans ses traductions, rappelle l'un ou l'autre des aspects de l'idée traditionnelle de l'ivresse spirituelle, mais sans approfondir ni ajouter beaucoup de son cru (*In Hieremiam* 6, 24, 4, CCL 74, p. 316; *In Matthaeum* 26, 29, CCL 77, p. 251-252; *Interpretatio hom. Origenis in Cant.* I et II, PL 23, 1122b et 1136bc). Il semble parfois assimiler purement et simplement l'ivresse spirituelle à la foi (*Comment. in Ose*, PL 25, 944c). Il utilise la métaphore pour décrire la joie eschatologique, déjà anticipée dans l'eucharistie (*In Hieremiam* 6, 17, 10-11, CCL 74, p. 306; cf *Tractatus in Ps.* 103, CCL 78, p. 185).

L'idée d'ivresse spirituelle apparaît aussi dans la prédication latine. *Pierre Chrysologue* † 450 la mentionne (*Sermo* 137 et 147, PL 52, 569b et 595b); cf *Maxime de Turin* † 410/20 à propos du martyre de Cyprien et du miracle des langues à la Pentecôte (*Sermo* 11, 1, CCL 23, p. 38; cf *Sermo* 10, p. 35-36); et *Césaire d'Arles* † 542 à propos de la lecture de la Bible (*Sermo* 168, 4, CCL 104, p. 689).

Grégoire le Grand † 604 découvre dans la distinction entre *bibere* et *inebriari* de *Aggée* 1, 6, la différence entre ceux qui ne font qu'entendre la Parole divine et ceux qui lui convertissent radicalement leur esprit : « Bibit et non inebriatur, qui ad vocem praedicationis aurem inclinat, sed mentem non mutat. Solet enim per ebrietatem bibentium sensus mutari... Si enim debriatus esset, procul dubio mentem mutasset, et iam terrena non quaereret, iam vana et transitoria quae amaverat non amaret » (*In Ezechielem* I, 10, PL 76, 888c-889a). Ailleurs, dans le contexte d'une exégèse allégorique (Anne ivre de peine, figure de l'Église apostolique), Grégoire met en lumière ce même aspect de l'ivresse spirituelle : elle est le signe d'un cœur, d'un esprit changé : « ebria tamen erat, non potatione erroris sed repletione Spiritus sancti. Etenim mutare cor, mentem alienare consuevit ebrietas » (*In I Regum* I, 28, PL 79, 36cd).

Certains autres auteurs apprécient dans l'expression « ivresse spirituelle » son côté rhétorique, d'autres en font un équivalent de *repleri* : Ruricius de Limoges † 507 (MGH *Auctores antiquissimi*, t. 8, Berlin, 1887, p. 337, 10); — Victrice de Rouen † 415 (*Liber de laude sanctorum* 5, PL 20, 447b); — Salonius de Genève † 475 (*In parabolas Salomonis expositio mystica*, PL 53, 976b); — Paulin de Nole † 431 (*Ep.* 5, 16, CSEL 29, 1894, p. 35, 14; mais aussi *Ep.* 21, 4, p. 151, 13; *Carmina* 27, 104-105, CSEL 30, p. 226); — Apponius (*In Cantica* 2, 4, et 5, 1, PLS 1, 854-858 et 915).

Terminons ce dossier de la patristique latine par la remarque significative de *Cassiodore* († vers 580), à propos du psaume 64, 10-11 : « Hoc genus locutionis in scripturis divinis est proprium, quoniam in bono plerumque ponitur. In scripturis autem saecularibus vel in communibus fabulis ebrietas in bonam partem penitus non habetur » (CCL 97, p. 567; cf p. 213, 321, et CCL 98, p. 932).

4. **Pères syriaques.** — L'idée d'ivresse spirituelle se trouve également dans l'Église syriaque; elle y est caractérisée, du moins si nous en jugeons d'après les trois témoignages que nous présentons, par une certaine indépendance par rapport à l'Écriture. Ces trois auteurs semblent en effet la concevoir à partir de la symbolique naturelle de l'ivresse.

Éphrem, † 373, dans ses hymnes de la nativité (CSCO 187, p. 31), oppose deux sortes de vin, l'une qui provoque la nudité à l'instar de ce qui advint à Noé (*Gen.* 8, 20-24), l'autre, la croix du Christ, qui rend vertueux *(züchtig)*.

Le deuxième témoignage, attribué à *Martyrios (Sahdona)*, se trouve dans un traité de spiritualité, le *Livre de la perfection* (CSCO 201). L'auteur décrit (I, 3, 149-153) l'homme qui aime parfaitement Dieu : il est « grisé de la charité du Christ, oublieux de soi-même et du siècle, et comme hébété par l'ivresse de l'amour de Dieu, comme si ce n'était plus lui qui vivait, mais le Christ qu'il aime qui vivait en lui (cf *Gal.* 2, 20). Car ils ressemblent à des hommes ivres ceux qui aiment Dieu et qui sont dévorés par son amour » (p. 70, 33, à 71, 2).

Suit la description détaillée du comportement et de l'état d'un homme ivre (p. 71, 3-13). Et l'auteur explique : « Il en va de même de celui qui est grisé de la charité divine et échauffé par l'amour de son Seigneur : les mouvements de son âme sont sans cesse occupés de Dieu, et son cœur est ravi en lui (*Luc* 10, 39); son corps marche sur la terre, mais son intelligence réside au ciel avec le Christ, car son corps est mort au siècle, et son âme brûle de l'amour des choses célestes (*Col.* 3, 1-3)... Le frappe-t-on à cause de sa vérité? il ne le sent point; l'insulte-t-on à cause de lui? le voilà (tout) joyeux et heureux d'avoir mérité d'être insulté à cause de son nom » (*Actes* 5, 41; CSCO 201, p. 71, 14-26).

Paul était grisé de cet amour; « également tous les autres Apôtres, et tous les martyrs brûlaient de ce feu bien qu'ils mourussent chaque jour » (1 *Cor.* 15, 31); leur esprit « ne se refroidit (jamais) de la charité » du Christ (*Mt.* 24, 12)... Et c'est ce grand amour que possèdent tous ceux qui s'engagent complètement dans la voie de la justice à la suite du Christ, leur Seigneur » (cf *Mt.* 19, 21) *(ibidem)*.

Cette description de l'amour parfait par la métaphore de l'ivresse est quelque chose de tout à fait nouveau et original. La patristique grecque et latine restait toujours plus ou moins dans le sillage de Philon : il s'agissait dans l'ivresse spirituelle d'une extase intellectuelle; l'homme était grisé par la « gnose »; chez Martyrios, il l'est par l'amour.

Isaac de Ninive (7e siècle), enfin, s'inscrit dans la même ligne de symbolique naturelle (*Mystic Treatises by Isaac of Nineveh*, trad. A. J. Wensinck, Amsterdam, 1923, p. 117-118, 364, 372), avec cette nuance cependant qu'il rattache quelquefois l'ivresse spirituelle non pas seulement à l'amour en particulier (cf p. 136), mais aussi à la foi (p. 2, 253) et à l'espérance (p. 223, 344; cf aussi p. 41, 53, 149, 171, 305, 339). Voir la notice d'Isaac, *supra*, col. 2041-2054.

Pour terminer, citons un passage d'un sermon pseudo-chrysostomien (de Proclus de Constantinople?) qui est assez représentatif des Pères, mais qui fait aussi la transition avec la période postérieure. La mention de l'ivresse spirituelle suit une condamnation sans merci de l'ivresse corporelle : à l'époque patristique, la première ne se calque pas tant sur la seconde qu'elle ne s'y oppose. Ce rapprochement exclu, le prédicateur se reprend : « Ego etiam ipse ebrios illos esse fateor, non ebrietate quam tu dicis, sed divina et spirituali ». Telle est l'ivresse spirituelle : « quam qui hauserit, sapientia repletur.., mente roboratur.., vigilat ad virtutem.., Deum amare discit.., non sitiet in aeternum (*Jean* 4, 14) ». Suit l'énumération des effets de cette ivresse spirituelle; elle rappelle celle qu'en faisait Martyrios : « Quam qui biberit, cum Paulo insanit, ignem et ferrum audacter adit, et in pericula se coniicit, omnemque calamitatem quasi rem laetam amplectitur, de contumeliis quasi de laudibus exultat, de conviciis quasi de praeconiis gestit, vinculis pro Servatore quasi coronis regiis exhilaratur ». L'auteur fait ensuite allusion à l'eucharistie source d'ivresse : « Hic crater apostolos inebriavit; hoc poculum Salvatoris discipuli ebiberunt, et pulcherrima ebrietate capti sunt ac sacra mensa satiati dicunt cum beato Davide : Parasti... vitae meae (*Ps.* 22, 5-6) ». Une formule assez dialectique définit la raison de cette ivresse eucharistique : « Qui enim ex hoc calice bibit, etsi sobrius in Christo, insanis ebrius esse videtur, cum ea quae Salvatoris sunt sapiat » (*Sermo* 2 *in Pentecosten*, PG 52, 810; cf J. A. de Aldama, *Repertorium pseudochrysostomicum*, Paris, 1965, n. 163).

H. Lewy, *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen, 1929. — A.-J. Festugière, *Hermetica*, dans *Harvard theological Review*, t. 31, 1938, p. 1-20. — H. Rahner, *Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Literatur*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 13, 1945, p. 237-276. — Jean Leclercq, *Jours d'ivresse*, VS, t. 76, 1947, p. 574-591. — J. Quasten, *Sobria ebrietas in Ambrosius De sacramentis*, dans *Miscellanea liturgica... L.C. Mohlberg*, t. 1, Rome, 1948, p. 117-125. — R. Lorenz, *Fruitio Dei bei Augustin*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 63, 1950-1951, p. 75-132. — J. Daniélou, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris, 1951, p. 249-251; *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, 2e éd., Paris, 1953, p. 274-284; « *Sobre ivresse* » *chez Grégoire de Nysse*, DS, t. 2, col. 1878-1879.

A. Turienzo Saturnino, *Sobria ebrietas. San Agostin, Descartes, Nietzsche*, dans *Religión y cultura*, t. 5, 1960, p. 553-585. — É. Longpré, art. Eucharistie *et expérience mystique*, DS, t. 4, 1962, col. 1593-1597. — B. Krivochéine, *Le thème de l'ivresse spirituelle dans la mystique de saint Syméon le Nouveau Théologien*, TU 80, Berlin, 1962, p. 368-376. — Jean Leclercq, *La liturgie et les paradoxes chrétiens*, coll. Lex orandi 36, Paris, 1963, p. 37-57. — H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, t. 1, Göttingen, 1964, p. 115-118. — R. Johanny, *L'Eucharistie, centre de l'histoire du salut chez saint Ambroise de Milan*, Paris, 1968, p. 205-236. — P. Lebeau, *Communier à la joie de l'Esprit*, dans *Parole et Pain*, t. 16, 1968, p. 171-183; *La signification ecclésiologique de la coupe eucharistique d'après les Pères*, dans *Studia patristica* x, TU 107, Berlin, 1970, p. 366-373. — Articles du DS, cf *infra*, col. 2337.

Hermann Josef Sieben.

II. MOYEN AGE

Il n'existe pas pour la période médiévale de monographie comparable à celle de H. Lewy pour la période patristique. L'exposé qui suit est fait à partir de sondages, surtout dans les commentaires du *Cantique des cantiques*, source privilégiée des auteurs spirituels, pour lesquels nous disposons de deux excellents ouvrages.

H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in lateinischen Hohenliedkommentaren des Mittelalters*, Münster, 1958. — F. Ohly, *Hohenlied-Studien..*, Wiesbaden, 1958. — Le thème a déjà été partiellement étudié dans l'article Eucharistie *et expérience mystique*, t. 4, col. 1593-1604; sauf exception, on ne reviendra pas sur cet aspect.

Une étude des sources auxquelles empruntent les auteurs médiévaux dépasserait le cadre de cet exposé; quelques indications globales suffiront. La formule *sobria ebrietas* reparaît à diverses reprises, mais les auteurs l'empruntent à Ambroise, Augustin et Cassiodore, non à Philon. L'influence du pseudo-Denys n'apparaît guère qu'avec Richard de Saint-Victor et Thomas Gallus. Par contre, les textes de Grégoire le Grand, surtout l'homélie 10 *In Ezechielem*, restent bien connus et on en discerne l'influence dans de nombreux auteurs. La *Glossa* transmettra de nombreux passages d'Origène sur le *Cantique* (H. Riedlinger, *op. cit.*, p. 126, n. 8), mais aucun n'intéresse directement l'ivresse spirituelle.

1. Du 8e au 13e siècle. — 1° Auteurs divers. — Les premiers auteurs médiévaux interprètent l'ivresse spirituelle dans un sens moral et ascétique; elle est cette manifestation de l'amour de Dieu, cette charité parfaite qui fait changer de vie et de mœurs, oublier les affections terrestres, mettre en pratique la parole de Dieu et imiter les exemples des saints. Ou encore, ils en trouvent la source dans l'Écriture, l'Eucharistie, la Passion du Christ, l'Esprit Saint ou l'Église. L'Écriture et l'Église sont le *cellier* ou le *cellier du vin* (*Cant.* 1, 4; 2, 4); l'Eucharistie, la Passion et l'Esprit sont le vin même qui réjouit et enivre.

Bède le vénérable † 735 : *In Cant.* iv, 5, 17, PL 91, 1152cd; *In Act. Apost.* 2, PL 92, 948a. — Angélôme de Luxeuil († vers 885) : *Enarr. in Cant.*, PL 115, 589c, 590a. — Anselme de Laon † 1117 : *Enarr. in Cant.* 2 et 5, PL 162, 1197bc, 1211b.

Anselme est sans doute l'auteur de la *Glossa interlinearis* et l'instigateur de la compilation des *Glossae marginales* (l'ensemble sera plus tard appelé *Glossa ordinaria*). Ce recueil transmet des textes d'Augustin, de Grégoire le Grand et de Cassiodore, particulièrement un texte de Théodoret sur le *Ps.* 22, 5 (PG 80, 1028bc) qui oriente nettement l'idée de l'ivresse vers une interprétation mystique : « Noverunt enim spiritus oleum cum eorum capita oleo uncta sunt, et *ebrietatem* potentem quidem sed non dissolventem, atque *mysticum cibum* quem nobis proposuit is qui praeter pastoris officium *sponsus* factus est » (*Biblia sacra cum Glossa ordinaria*, éd. Léandre de Saint-Martin, t. 3, Anvers, 1634, col. 610; voir encore col. 701, 896, 1831, 1841, 1865).

Certains auteurs préfèrent remplacer *ebrietas* par *satietas* ou *saturitas* : Alcuin † 804, *In Genesim* 43, 34 (266), PL 100, 556a; — Raban Maur († vers 856), *In Genesim* 43, 34, PL 107, 641c; — Haymon d'Auxerre († vers 850) ajoute que la *saturitas* doit entraîner des résultats visibles (*In Cant.* 5, 1, PL 117, 326cd); il lui attribue des effets spirituels (*In Ps.* 22, 5, et 35, 9, PL 116, 270c, 316d).

Bruno de Segni † 1123 peut être donné comme exemple typique de ces diverses interprétations, morales

et ascétiques, spirituelles ou scripturaires, sacramentaires ou ecclésiologiques. Le *cellier* de *Cant.* 1, 4, représente la *mutatio personae* (cf Grégoire le Grand) qui introduit par la foi et l'espérance dans les *aeterna tabernacula*, ou encore les prophètes dans lesquels l'Église s'enivre du vin spirituel (*Expos. in Cantica*, PL 164, 1236b; cf *Expos. in Ps.* 35, 819b). Le *cellier du vin* de *Cant.* 2, 4, est la doctrine de l'ancien et du nouveau Testament dont le vin spirituel enivre Paul et lui fait enseigner la sagesse des parfaits (1 *Cor.* 2, 6); c'est aussi l'Église tout entière (1245a) et tout chrétien par l'Eucharistie : « Celui qui s'enivre de cette coupe s'enivre de la véritable science; il méprise les richesses, s'oublie lui-même, délaisse ce qu'il voit et croit en ce qu'il ne voit pas » (1263ab; cf *In Ps.* 22, 772b). Le *Ps.* 64, 10, est appliqué à la Pentecôte : par les dons du Saint-Esprit, « l'Église parle toutes les langues, explique les Écritures, oublie tout le terrestre, si bien que les hommes stupides pensent qu'elle n'est pas seulement ivre, mais insensée. *Bona ebrietas* quae sic homines convertere potest » (931b); cette grâce, *rivos inebrians*, s'étend jusqu'aux évêques et aux prêtres « qui omnibus aliis necessaria subministrant » (931d-932b).

Honorius Augustodunensis († vers 1153) offre une autre synthèse à partir des divers sens de l'Écriture. Le cellier du vin est au sens allégorique l'Église « qui mange le fruit de l'arbre de vie, c'est-à-dire le corps du Christ, et boit dans le cellier de l'Écriture les coupes de la sagesse » (*In Cant.* 2, 4, PL 172, 385bc), au sens anagogique l'Église céleste (388c; cf 366d, 367cd). En *Cant.* 5, 1, Honorius voit une invitation aux *bellatores ecclesiae*, les *amici*, pour qu'ils s'associent des *carissimi* qui puissent nourrir de la douce doctrine et enivrer du vin de la sagesse ceux qui ont faim et soif de la justice (431ab) : autrement dit, une invitation aux actifs à ne pas se séparer des contemplatifs.

Les *auteurs monastiques* se distinguent par leur tendance à interpréter l'ivresse spirituelle en fonction des exigences et des fruits de la vie parfaite; chez eux, l'ascétisme est déjà une préparation à la vie mystique. Ainsi Robert de Tombelaine (o s b, † vers 1090) : « Quid enim per cellam vinariam congruentius quam *ipsam arcanam aeternitatis contemplationem* accipimus? In hac aeternitate angeli sancti vino sapientiae *inebriantur*..; hanc sancta mens postpositis omnibus temporalibus intrat, in qua ex illis angelicis deliciis quantum sibi conceditur gustat » (*In Cant.* 2, 4, PL 79, 495d). La différence entre les *amici* et les *carissimi* de *Cant.* 5, 1, est celle de ceux qui vivent chrétiennement dans le monde et de ceux qui ont choisi la vie monacale : « comedere bonum est, sed bibere et *inebriari*, amplius bonum est » (516d-517c).

Rupert de Deutz (o s b † 1129) commente *Cant.* 5, 1, dans un sens eucharistique; il insiste sur les effets de cette ivresse que donne « le sacrement de la Passion et de la mort du Christ » (*Comm. in Cant.*, PL 168, 907a) : elle fait *oublier* la pauvreté, la souffrance et la mort elle-même, les douleurs et les joies, les craintes et espoirs de ce monde, mais cet oubli est déjà le fruit des noces spirituelles dès le temps présent : « Oblivisciamini, charissimi, prae *ebrietate* vini vestri, prae abundantia Spiritus Sancti, prae dulcedine *nuptiarum nostrarum*, nuptiarum *praesentium* quibus interesse meruistis, quam festivitatem videre primi meruerunt oculi vestri » (908bc).

Pour Guigues II le chartreux † 1188, Dieu vient dans l'âme contemplative : « facit eam terrenarum oblivisci, immemorem sui mirabiliter mortificando vivificans et *inebriando sobriam* reddens » (*Scala claustralium*, éd. Ed. Colledge et J. Walsh, SC 163, 1970, p. 96; cf *Meditatio* XI, *ibidem*, p. 190, 192, 194, 196).

Voir encore au 12e siècle : Lietbert de Lille († après 1110), *In Ps.* 64, 10-11, PL 21, 900a. — Gerhoch de Reichersberg † 1169, *In Ps.* 22, 5, PL 193, 1062a; *In Ps.* 35, 9, dans *Gerhohi... opera inedita*, éd. D. Van der Eynde et A. Rijmersdael, t. 2, vol. 2, Rome, 1956, p. 438-446. — Pierre Lombard † 1160, *In Ps.* 22, 5; 35, 9; 103, 9, PL 191, 245, 365bd, 935d; IV *Sent.* 8, 6-7, t. 2, Quaracchi, 1916, p. 792. — Alexandre de Cantorbéry (fin 12e s.), *De Anselmi similitudinibus* 194, PL 159, 708ad. — Michel de Meaux † 1199, *Expos. in Ps.* 22, 5, dans Bonaventure, *Opera*, éd. A.-C. Peltier, t. 9, Paris, 1867, p. 183b-184a.

2° Saint Bernard et les cisterciens. — Les auteurs mentionnés jusqu'ici n'utilisent qu'occasionnellement le thème de l'ivresse spirituelle, d'après les versets des *Psaumes* ou du *Cantique* qu'ils commentent. Chez ceux qui suivent, le thème se trouve intégré dans une systématisation des étapes de la vie spirituelle ou de la contemplation en général; toutefois, ces auteurs se réfèrent habituellement aux mêmes textes bibliques.

1) *Bernard de Clairvaux* † 1153 utilise encore le thème de l'ivresse de façon occasionnelle dans les *Sermons sur le Cantique*; il l'applique le plus souvent à l'âme contemplative, parfois à l'Église. Il insiste sur un effet spécifique de cette ivresse : l'âme oublie la distance qui la sépare de son Bien-aimé.

« Elle aime ardemment, *rendue ivre* par l'objet de son amour, à tel point qu'elle ne considère plus sa majesté... Est-elle ivre? oui assurément »; cette ivresse « bannit la crainte » et lui donne « dans l'Esprit l'audace de la liberté » (*Sermo* 7, 3, 3, éd. J. Leclercq, t. 1, Rome, 1957, p. 32). « C'est le désir qui me porte et non la raison. Ne m'accusez pas de présomption, là où l'affection me presse. Le respect *(pudor)* certes se récrie, mais l'amour le surmonte » (*Sermo* 9, 2, 2, p. 48; cf *Sermo* 23, 3, 8, p. 143; 49, 1, 2-3, t. 2, 1958, p. 74-75; voir É. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 135-136).

Le *De diligendo Deo*, à peu près de la même époque, est beaucoup plus systématisé. Des quatre degrés de l'amour (s'aimer soi-même pour soi-même, aimer Dieu pour soi-même et pour lui-même, s'aimer soi-même pour Dieu), le quatrième, où se manifeste l'ivresse, est le plus parfait. Normalement, il n'est atteint qu'après la résurrection des corps. « Chair et sang, vase de limon, demeure terrestre », l'homme ne peut accéder à cet enivrement de l'amour qui l'amènerait « à s'oublier lui-même, comme un vase perdu, à tendre vers Dieu et adhérer à lui au point de devenir un seul esprit avec lui » (X, 27, t. 3, 1963, p. 142). Bernard admet cependant la possibilité exceptionnelle de cette expérience en ce monde : « Beatum dixerim et sanctum cui tale aliquid in hac mortali vita *raro interdum*, aut *vel semel*, et hoc ipsum *unius vix momenti spatio* experiri donatum est. Te enim quodammodo perdere, tanquam qui non sis, et omnino non sentire teipsum, et a temetipso exinaniri et paene annullari, caelestis est conversationis, non humanae affectionis » *(ibidem)*. En effet, « sic affici, deificari est » (X, 28, p. 143, 15).

L'itinéraire commun passe par trois étapes : celle où l'homme mange son pain à la sueur de son front, celle de l'âme séparée qui boit le vin de l'amour divin mais en y mêlant « l'affection naturelle qui la porte à désirer reprendre son corps », enfin celle de l'âme réunie à son corps glorifié, admise dès lors à la « coupe de la sagesse, celle dont il est dit *calix meus inebrians quam praeclarus est* » (XI, 32, p. 146). Tel est le triple banquet préparé par la sagesse et auquel invite l'épouse du Cantique (5, 1); le troisième est celui des noces de l'Agneau où les

carissimi sont enivrés d'amour et où l'Époux admet au face à face l'Église enfin sans tâche ni ride (XI, 33, p. 146-147). Alors vient « la satiété sans ennui, la curiosité insatiable sans inquiétude, le désir éternel et impossible à combler mais ignorant le manque; c'est enfin cette *sobre ivresse* qui se gorge de vérité et non de vin pur *(vero non mero)*, qui n'est pas imbibée de vin mais enflammée de Dieu » (XI, 33, p. 147; cf XV, 39, p. 153).

Bernard, qui semble influencé par Augustin, distingue pratiquement deux sortes d'ivresse spirituelle. L'ivresse parfaite est l'ivresse eschatologique, aliénante et sobre, insatiable et paisible, inextinguible et comblée. L'ivresse imparfaite est celle de l'âme contemplative qui cherche l'union avec son Époux, dépassant sa propre négativité dans l'audace de son amour. Il arrive parfois que l'ivresse imparfaite atteigne, comme tangentiellement, l'ivresse parfaite : c'est le moment de l'extase qui anticipe la béatitude céleste sans pouvoir s'y fixer (G. Penco cite et commente d'autres textes, *La « sobria ebrietas » in S. Bernardo*, cité *infra*).

2) *Guillaume de Saint-Thierry* † 1148 est plus réservé dans l'usage du terme *ebrietas*, bien qu'il en garde l'idée en commentant la *cella vinaria* (*Commentaire sur le Cantique* 96-97; *De la nature et de la dignité de l'amour* 8, éd. M.-M. Davy, *Deux traités sur l'amour de Dieu*, Paris, 1953, p. 124 et 80). Pour lui, l'ivresse spirituelle reste encore quelque chose d'imparfait, qui tient à la faiblesse humaine : « a vini copia exordinatur usque ad *ebrietatem nimii fervoris*, usque ad languorem *infirmitatis humanae* deficientis in salutare Dei » (*Commentaire* 100, p. 126). C'est seulement lorsque Dieu « ordonne la charité » que l'homme accède à la paix : « tunc per similitudinem voluntatis unus cum Deo spiritus fit (1 *Cor.* 6, 17), *ebriusque fit sobrius*, languens fit sanus, et vehemens ordinatus » (107, p. 136).

Par contre, Isaac de l'Étoile († vers 1178) semble plus près de Bernard; cf les textes mentionnés plus haut, col. 2031. Voir encore Thomas de Vaucelles † 1189, *In Cant.* 1, PL 206, 55bc, 56c, et surtout 4, 207d, qui rappelle le sermon 49 de Bernard et les *tria convivia* du *De diligendo Deo* X, 33.

3° Les victorins. — 1) *Richard de Saint-Victor* † 1173 parle souvent de l'ivresse spirituelle, mais il n'est pas très cohérent dans le rôle qu'il lui fait jouer.

Le *Benjamin major* en décrit d'abord, d'après *Cant.* 5, 1, les effets et les conditions pour y accéder (IV, 16, PL 176, 155d). L'ivresse est le troisième degré de l'*alienatio mentis*, celle qui est causée *prae magnitudine exultationis* (V, 5, 174a), « quand, abreuvée par l'abondance intime de la suavité intérieure, bien plus *pleinement enivrée*, l'âme oublie ce qu'elle est et ce qu'elle a été; dans le débordement de son aliénation, elle est saisie par l'excès de sa danse et transformée soudain en un sentiment supramondain, en état de merveilleuse félicité » (174c). L'ivresse est ainsi placée aux sommets de la contemplation. Mais, dans le *De quatuor gradibus violentae caritatis*, qui semble postérieur, elle appartient au premier degré de l'amour, la *caritas vulnerans* (éd. G. Dumeige, à la suite de Ives, *Épître à Séverin sur la charité*, Paris, 1955, n. 28, p. 155, et n. 31, p. 157).

Dans l'*Exiit edictum* cependant, probablement une des dernières œuvres de Richard, l'ivresse est l'effet de la *jubilatio* figurée par les cymbales de la procession de l'Ascension : comme un homme ivre qui ne réussit qu'à répéter des syllabes sans pouvoir énoncer une phrase, « quem igitur nichil aliud quam iubilare delectat, quid aliud quam interna dulcedine *inebriatum* se esse demonstrat? » (éd. J. Châtillon et W. J. Tulloch, *Sermons et opuscules inédits*, Bruges-Paris, 1951, p. 100).

L'ivresse n'est pas cependant le plus haut degré de la contemplation : « Quando cordis amaritudo tollitur, affectio ordinatur; quando vera dulcedo infunditur, affectio innouatur. Inebriationem uere dulcedinis sequitur exestuatio et ordinatio intimi amoris... Sola uero spiritualis dulcedo est quae insaciabile illud humani cordis desiderium saciare potest » (p. 105-106). Alors « omnis contradictio altercantium cogitationum vel affectionum de medio tollitur, *ad summam et tranquillissimam pacem* animus componitur » (p. 106; cf *Benjamin major* IV, 15, PL 196, 153; *Adnot. in Ps.* 30, 276b, où la dernière formule est également utilisée, éd. citée, p. 106, n. 4).

Il semble donc que, pour Richard, à la suite de Guillaume de Saint-Thierry et contrairement à Bernard, l'itinéraire spirituel n'est achevé qu'au moment où *ebrius fit sobrius*.

2) *Thomas Gallus* † 1246 (cf DS, t. 2, col. 1974-1976) pose un problème particulier.

Il a commenté trois fois le *Cantique* : vers 1224 peu après son arrivée à Vercell, vers 1237 à Verceil (ou à Londres), enfin en 1243 à Ivrée. Le troisième commentaire a été découvert par G. Théry dans un ms de Vienne, le second (jusqu'à *Cant.* 5, 7) par M.-Th. d'Alverny dans un ms de Cambridge; une édition critique des deux a été publiée par Jeanne Barbet (coll. Textes philosophiques du moyen âge 14, Paris, 1967). On croyait jusqu'ici trouver le premier commentaire dans B. Pez, *Thesaurus anecdotorum novissimus* (t. 2, pars 1, Augsbourg, 1721, col. 504-689); cf G. Théry, *La chronologie des œuvres de Thomas Gallus*, dans *Divus Thomas* (Plaisance), t. 11, 1934, p. 478-481; J. Barbet (éd. citée, p. 42) conteste cette attribution, mais la question reste ouverte. En ce qui concerne le thème de l'ivresse, la doctrine de ce texte n'est pas inconciliable avec celle des deux commentaires sûrement authentiques.

Dans le texte publié par Pez, les celliers de *Cant.* 1, 4, représentent soit l'expérience secrète de l'union (des *unitiones*) de l'âme à son Époux, soit les hiérarchies célestes auxquelles l'âme participe successivement selon qu'elle avance dans la contemplation. Dans le premier sens, « l'âme est *enivrée* par la déiformité à tel point que, de façon merveilleuse, elle se connaît en s'ignorant et s'ignore en se connaissant, comme totalement privée de l'usage de sa raison par la suavité qu'elle a reçue »; dans le second sens, elle est « cum ceteris virtutibus mentalibus *inebriata* », c'est-à-dire qu'elle participe à l'ivresse contemplative des ordres angéliques; elle ne peut trouver sa jouissance « praeterquam in suo dilecto superdulcissimo crucifixo, qui eius introductionis causa extitit et *inebriationis* » (col. 509-510). Les vignes d'Engaddi et la grappe de cypre (*Cant.* 1, 14) représentent les Écritures : l'âme s'y exerce au prix d'*activités mentales* dont elle ne pourrait supporter le labeur si elle n'était enivrée et remplie « plena et suavi et fragranti devotionis distributione » (col. 523; cf col. 534 à propos de la *cella vinaria*). A partir de *Cant.* 5, 1, l'auteur distingue l'*intellectualis comestio*, proposée aux *amici* et la *supermentalis debriatio* réservée aux *carissimi*; celle-ci est le degré suprême de l'*excessus* qui élève l'âme au-dessus de sa *mens* pour l'unir immédiatement à l'amour divin (col. 604-605).

Le second commentaire fait une place moins large à l'idée d'ivresse (voir cependant éd. J. Barbet, p. 75, 78, 101). Dans le troisième, l'*ebrietas* apparaît avec le cellier de *Cant.* 1, 4 : « in hac cellaria, id est *exemplaria Verbi aeterni*, sponsa in summa mentis hierarchia alte et profunde per unitivam contemplationem intro-

ducitur »; là l'épouse, « ex duplici cognitione affectus et intellectus extra et supra vires liberi arbitrii attractorum », boit et peut persévérer « in beata sobrietate » (p. 128; cf p. 131). Thomas Gallus renvoie ici à « l'ivresse éminente » de Dieu dont parle Denys dans la *Lettre à Tite* (*Dionysiaca*, t. 1, p. 659-660, cf plus haut, col. 2316). Les vignes que doit garder l'épouse (*Cant.* 1, 6) sont encore les « exemplaires du Verbe », d'où coule le vin « qui réjouit les cœurs », y compris ceux des hiérarchies célestes et ecclésiales (p. 131; cf p. 139-140). Enfin, commentant *Cant.* 5, 1, Thomas Gallus identifie les *carissimi* aux « ordines summe hierarchie extatice amantes et amati »; l'enivrement de ces *viri spirituales* est semblable à l'ivresse de Dieu « propter excessivam abundantiam luminum divinorum » (p. 192), et la *Lettre à Tite* est à nouveau citée.

Chez Thomas Gallus comme chez Richard, l'ivresse spirituelle est intimement liée à l'expérience mystique, à l'*excessus*; elle est le rejaillissement de l'union divine dans l'âme, la participation à la béatitude des anges et des élus. Mais, du fait que le modèle suprême de l'ivresse, à la suite du pseudo-Denys, est ici l'ivresse divine elle-même, l'ivresse spirituelle n'a pas à disparaître au dernier stade de la contemplation : le contemplatif, tout comme Dieu, est à la fois ivre et sobre, hors de lui et pleinement donné à lui-même par l'effet de la grâce divine.

4° Bonaventure et les franciscains. — L'ivresse spirituelle joue un rôle plutôt occasionnel dans les œuvres authentiques de Bonaventure † 1274. Dans le *De triplici via*, elle est le quatrième degré de l'amour; elle fait dépasser tout ce qui s'oppose à l'amour divin, en conduisant l'âme au dépouillement total (II, 4, 10, *Opera*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 10b), à l'exemple de saint François qui « ex admirando fervore spiritus ebrius... totus coram omnibus denudatur » (*Legenda major* II, 4, t. 8, p. 508b). Le texte du *De triplici via*, qui va dans le sens de la pauvreté absolue, sera repris par Ubertin de Casale † 1239 (*Arbor vitae crucifixae* 4, 36, Turin, 1961, p. 372). Dans le *Soliloquium*, l'ivresse est le troisième degré dans la préparation de l'âme au goût de la douceur céleste (II, 3, 15, t. 8, p. 50a); elle coïncide avec la *mentis elevatio* qui soustrait l'âme aux choses terrestres et la rend digne d'être introduite dans le cellier de son Époux, où elle boit du « vin apprêté par l'inestimable douceur de la divinité, et du lait très pur de l'humanité sans tâche » : « O anima, hinc bibunt amici, sed *inebriantur carissimi*. O felix *ebrietas* quam sequitur mentis et corporis tam sancta et casta sobrietas » (II, 3, 16, p. 50b-51a).

Le thème de l'ivresse sera orchestré par la tradition franciscaine dans de nombreux textes longtemps attribués à Bonaventure. Ainsi Pierre de Jean Olivi † 1298, dans son *Expos. in Cantica*, éd. B. Bonelli, dans *S. Bonaventurae... Supplementum*, t. 1, Trente, 1772, col. 51-281. L'auteur voit la *matière* du *Cantique* dans « l'amour nuptial de Dieu et de l'âme, ou encore de l'Église »; cet amour a une « force exubérative et inébriative » (§ 3, 6, col. 51-52); sa *forme* est le *processus mysticus* des épousailles spirituelles (9, col. 54-55); sa *fin* est le triple calice de l'Écriture, de la Passion du Christ et de la Divinité (10-11, col. 55-56); les celliers du roi représentent « les trésors ou réservoirs des *ivresses* divines » (32, col. 89). Voir § 92 et 211-212, col. 122 et 187-188; surtout § 311, col. 263, qui résume l'ouvrage.

Jacques de Milan (fin 13° s.), auteur du *Stimulus amoris* qui sera amplifié dans la suite par d'autres franciscains, distingue deux sortes d'ivresse « antequam ad saporem et raptum perveniat »; ceci est nouveau dans la tradition. L'une est agitée, l'autre paisible :

Prima est quaedam abundantia iucunditatis in corde, et vehemens iubilatio mentis, quae post multum fletum aut considerationem passionis Christi, aut per magnum fervorem amoris in Deum, venit ex quadam nova influentia et divina irradiatione in mentem. Et illa laetitia tantum abundat in corde ut etiam in membra corporis redundet, et ea faciat divinae clementiae arridere et prae exultatione nimia ad modum ebrii praecipitantis graditur, quietem non sustinens... Alia ebrietas est, quae nimia dulcedine replet cor; ex divino consortio hoc venit per contemplationis quietem; et in tantum abundat haec dulcedo in corde, ut redundet ad omnia membra abunde... Et sicut prima ebrietas prae hilaritate quietem non sustinebat, sic et ista prae nimia dulcedine quiescere facit (ch. 9, coll. Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi 4, Quaracchi, 1905, p. 41-42).

David d'Augsbourg † 1272 (DS, t. 3, col. 42-44) semble indépendant de Bonaventure. Le *Septem gradus orationis* (éd. J. Heerinckx, RAM, t. 14, 1933, p. 146-170) place l'ivresse au moment où l'âme passe du cinquième au sixième degré d'oraison et où « tota colligitur intra se tam cogitatione quam affectione, et intellectu supra se in Deum tendens » (p. 164-165). Plus important est le *De exterioris et interioris hominis compositione* (Quaracchi, 1899), dont le troisième livre, souvent cité à part *(De septem processionibus religiosorum)*, contient une analyse des diverses formes du *contemplationis excessus*, dans lequel l'âme « solis uniatur divinis nec volens nec valens aliud sentire nisi Deum » (ch. 63, n. 8, p. 346); ces formes sont *iubilus*, *ebrietas spiritus*, *spiritualis iucunditas*, *liquefactio*, etc. David définit ainsi la seconde : « *Ebrietas spiritus* potest dici quaelibet magna amoris et gaudii devotio, ex qua quasi ex vini fortitudine fervor spiritus excrescit, quod se intra se cohibere non valet » (ch. 64, n. 3, p. 348); d'où des phénomènes de raideur ou d'inertie des membres, d'hilarité ou de larmes. David s'efforce d'en donner une explication physiologique, mais il veut surtout montrer que l'irruption de l'amour divin dans l'âme peut avoir sur le corps un retentissement comparable à celui des émotions naturelles (p. 348-349).

Voir encore, pour le 13e siècle : Alexandre Neckam † 1217, *In Cant.* I, 6, cod. Bodl. 356, Oxford, f. 8vb-11vb (Riedlinger, *Die Makellosigkeit...*, p. 331-332). — Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea* (texte cité, DS, t. 4, col. 1597). — Hugues de Saint-Cher † 1263, *In Jeremiam* 23, *Opera*, Lyon, 1645, t. 4, f. 233va. — Thomas d'Aquin † 1274, *In Psalmos*, dans *Opera*, éd. Vivès, t. 18, Paris, 1876, p. 357ab, 439a. — Gilles de Rome † 1316, *In Cant.* V, 1, dans les *Opera* de Thomas d'Aquin, éd. Vivès, t. 18, p. 642a.

De la fin du 13e siècle date le *Miroir des simples âmes* de Marguerite Porete † 1310 (DS, t. 5, col. 1252). Marguerite parle de l'ivresse à propos du « quart estat » ou quatrième étape de l'itinéraire spirituel. « Tirée par haultesse d'amour », rendue « orgueilleuse d'abondance d'amour », l'âme est alors « si grandement resasié que elle ne croit point que Dieu ait plus grant don à donner à ame ycy bas... Hee, ce n'est pas merveilles, se telle Ame est sourprinse, car Gracieuse Amour la fait toute yvre, et si yvre que elle ne la lesse entendre fors que a elle, par la force dont Amour la delite » (éd. R. Guarnieri, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 4, Rome, 1965, p. 611). L'ivresse appar-

tient ici à l'étape centrale de l'itinéraire mystique, qui s'achève au septième état, celui de la « permanable gloire ».

2. **Aux 14e–15e siècles.** — 1° Pierre de Bressuire (Berchorius) † 1362, franciscain puis bénédictin, témoigne de la diffusion du thème à cette époque et de la diversité de son interprétation.

Dans son *Inductorium morale*, il énumère une ivresse propre à la voie purgative, effet de la contrition et de la crainte de Dieu, une ivresse qui vient de l'amour de Dieu et rend l'homme libéral, dédaigneux des biens temporels et courageux dans la lutte contre ses défauts, enfin une ivresse propre aux contemplatifs, qu'il faut distinguer de ses contrefaçons (cf M. Sandaeus, *Theologia mystica*, Mayence, 1627, p. 371-373; autres allusions à l'ivresse dans un sens moral et spirituel dans le *Reductorium morale* de Berchorius, dans *Opera*, t. 1, Mayence, 1609, III, 16, p. 79a; XII, 182, p. 555a).

2° Catherine de Sienne † 1380 (cf G. d'Urso, à la bibliographie), subit l'influence des *Laudi* de Jacopone de Todi, des *Laudi mistiche* de Bianco de Sienne, celle de Jean Colombini et ses compagnons, qui tous associent l'ivresse spirituelle à la « santa pazzia » de la croix. Pour Catherine, l'ivresse est le fruit de l'Eucharistie et du Sang du Christ : « Ce sang est un vin qui enivre l'âme; plus elle en boit, plus elle en voudrait boire; et elle ne se rassasie jamais parce que le Sang et la Chair sont unis au Dieu infini » (*Lettre* 208). Le côté ouvert du Christ est encore le lieu où l'âme s'abreuve (*Lettres* 25, 75, 181, etc). L'âme abreuvée, l'amour la pousse à « répandre le sang du Christ sur la tête de ses frères » (*Lettre* 208). Catherine est un témoin typique de la dévotion au sang du Christ, populaire à cette époque, et qui a son retentissement dans l'art par les représentations des *Fontaines de vie* et *Pressoirs mystiques* (cf É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France*, 2e éd., Paris, 1922, p. 108-122).

3° Les idées de Dorothée de Montau † 1394 (DS, t. 3, col. 1664-1668; t. 4, col. 1601) sur l'ivresse spirituelle mériteraient une étude détaillée. Dans le *De caritate*, premier traité de son *Septililium*, elle consacre sept chapitres à ce sujet (ch. 17-23, éd. Fr. Hipler, dans *Analecta bollandiana*, t. 2, 1883, p. 435-450; cf aussi la prière inaugurale, p. 388; le premier chapitre, p. 405-406; et les traités suivants, *Analecta boll.*, t. 3, 1884, p. 124, 129, 135, 430; t. 4, 1885, p. 220-221, etc). Dorothée distingue deux degrés d'ivresse : l'*ebrietas contentativa* provoquée par un *poculum dulce*, et l'*ebrietas non contentativa* due au *poculum forte*; la première peut être *magna et parva, seu completa et incompleta*, selon qu'elle laisse à l'âme une part d'activité ou la rend impossible (ch. 18, p. 438-439).

Il est malaisé de saisir la différence qu'elle met entre ces deux ivresses; la première, qui est *citra raptum*, semble comporter encore un retour de l'âme sur elle-même, précisément ce *contentement*, cet enrichissement qu'elle apporte; la seconde par contre ravit l'âme à elle-même (c'est une ivresse *in raptu*), et l'unit si violemment à Dieu qu'elle est difficilement supportable et produit des effets visibles sur le corps (ch. 20, p. 443-444). Les deux effets principaux de cette ivresse sont la *caritas locupletans* et la *caritas exhilarans* (ch. 22, p. 446-448). Le ch. 23, p. 449-450, rapporte des *testimonia* intéressants; Dorothée, ou plutôt son directeur, Jean de Marienwerder, se réfère surtout à Ambroise et Augustin (le texte célèbre de *Confessions* x, 40, 65, avait été déjà cité p. 441). Aux deux degrés de charité produits par l'ivresse succède la *caritas scatens* (charité débordante), qui inaugure les noces spirituelles. On notera chez cette femme, qui fut mariée à un homme difficile et mit au monde neuf enfants, la place que prend la *fécondité spirituelle* dans le mariage mystique (cf le curieux ch. 25, *De uteri magnitudine, quae causabatur ex hac scatente caritate*, p. 452-453).

4° Parmi les mystiques anglais, Richard Rolle de Hampole † 1349 a commenté le Psautier et, partiellement, le *Cantique* (cf Nicole Marzac, *Richard Rolle de Hampole... Tractatus super Apocalypsim*, Paris, 1968, p. 38-40, 50-54); il a lu Richard de Saint-Victor, Guillaume de Saint-Thierry, Bernard et Bonaventure. Il reprend à leur suite le thème de l'ivresse spirituelle, en liaison avec la jubilation, bien qu'il n'occupe chez lui qu'une place occasionnelle et qu'il soit difficile d'en préciser la relation avec les idées de *calor*, *canor*, *dulcor*, spécifiques de sa doctrine (cf DS, t. 2, col. 1996).

Fr. Vandenbroucke, dans son édition du *Melos amoris* (*Le Chant d'amour*, SC 168 et 169, Paris, 1971), fournit un inventaire des textes (SC 169, p. 295-296, qui signale ch. 13, 40, 42, 43, 46, 49, et renvoie aux pages et lignes de l'éd. E. J. F. Arnould, Oxford, 1957 : p. 38, 9; 125, 16; 131, 33; 135, 20; 142, 17; 156-157). Le passage le plus important est celui du ch. 49 où Richard commente *Cant.* 2, 4, et 5, 1 :

Le cellier est le lieu du salut où (l'âme) repose en sécurité et psalmodie sans trêve avec les saints du ciel... En ce désert-là, je désire de toute mon âme avoir accès, être admis à boire ce vin qui chasse la tristesse, pénétrer dans le secret de l'incomparable cellier et m'enivrer de boissons exquises! Guéri du désir charnel, comme hors de moi et ayant perdu l'esprit, je reposerai avec le Seigneur sur la couche de son désir... (L'aimée) s'assied dans le cellier de celui qui la sanctifie, et elle s'enivre de l'amour du Très-Haut. La vigueur du vin la soutient. Seule et sans consolation, jamais elle n'est abattue, car le Créateur invisible la réconforte par sa venue. Il étreint le cœur qui chante un immense amour (SC 169, p. 175, 177).

L'*Incendium amoris* de Rolle parle également de l'ivresse. Le passage le plus significatif décrit l'homme totalement pris par le feu de l'amour :

« Porro mirabiliter delectus in desideriis aeternis erigit se suspiciens in celum, unde estuans dulcissima dilectione, *inebriatur* amenissimo haustu superni meatus, et obsitus undique, immo transformatus, ardoribus future felicitatis, ut omnes temptaciones euadat, in cacumen contemplatiue uite constituitur » (ch. 35, p. 247; cf ch. 2, 5, 25, 34, 36, 38, éd. M. Deanesly, Manchester-Londres, 1915, p. 151-152, 159, 214, 241, 250, 263).

Walter Hilton † 1395 traduisit le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan (*The Goad of Love*, éd. Cl. Kirchberger, Londres, 1952), dont on a parlé plus haut.

5° Les mystiques rhénans ne mentionnent qu'en passant l'ivresse spirituelle. Jean Tauler † 1361 y fait une brève allusion autobiographique dans le *Sermon sur l'Époux* (trad. E.-P. Noël, *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, 1911, p. 164; authenticité douteuse); il lui consacre un plus long passage dans le sermon *Si quis sitit* pour décrire l'état intérieur de l'homme qui, au terme de sa victoire contre les tentations, parvient comme le cerf altéré à la source mystique :

Il boit largement, à pleine bouche, *jusqu'à l'ivresse*; alors il se remplit tellement de Dieu que, dans la joie qui l'inonde et l'allégresse de son esprit, il s'oublie totalement lui-même. Il lui semble qu'il est à même de supporter les plus dures épreuves, non seulement avec courage mais avec joie... Il n'a plus alors la moindre crainte, ni de la vie, ni de la mort, ni du bonheur, ni de l'adversité. D'où vient ce changement, sinon d'une véritable ivresse de l'amour de Dieu? Or, cette joie qui

inonde ainsi l'intérieur de ces hommes s'appelle jubilation, c'est l'effet de cette *ivresse spirituelle* que les curieux et les faux savants ignorent (t. 2, p. 7-8).

Pour Henri Suso † 1366, voir *Grand livre des lettres*, 20e lettre, trad. B. Lavaud, *L'œuvre mystique de H. Suso*, t. 4, Paris, 1946, p. 95-96; *Horologium Sapientiae* I, 6, éd. C. Richstätter, Turin, 1929, p. 59, cf trad. B. Lavaud, t. 5, p. 102.

6° Jean Ruysbroeck † 1381 fait à l'ivresse une place déterminée dans l'itinéraire qu'expose *L'ornement des noces spirituelles*. Il la situe au second mode de la première venue du Christ, qui coïncide avec le printemps spirituel, au moment où le soleil du Christ fait croître et fleurir les vertus dans la partie inférieure de l'homme. Alors « Dieu s'écoule dans le cœur par le moyen de ses dons, et y répand une si grande consolation savoureuse et une telle joie que le cœur intérieurement déborde » (liv. 2, ch. 18, dans *Œuvres*, trad. des bénédictins, t. 3, Bruxelles, 1920, p. 103). De là « naît une ivresse spirituelle, qui consiste pour l'homme à être comblé de plus de douceur savoureuse et de joie que son cœur et son désir n'en peuvent souhaiter ou contenir » (ch. 19, p. 103). L'ivresse se reconnaît à « maints étranges effets », chants ou larmes, agitation, bondissements, danses, battements des mains, cris ou silence, selon les tempéraments. Ruysbroeck insiste sur la nécessité de l'humilité en face d'une telle consolation, et met en garde contre une sorte de gourmandise spirituelle (ch. 19-21, p. 104-105; voir encore *Livre de la plus haute vérité*, ch. 9, t. 2, p. 213-215).

Henri Herp † 1477 situe l'ivresse spirituelle au même stade que Ruysbroeck; c'est pour lui le *secundus gradus consurrectionis*. Il ajoute quelques notes personnelles. Il souligne d'abord le caractère imparfait de cette expérience : « sed ista est adhuc *grossa ebrietas* tanquam si rusticus inebriatus esset de vino, quod non esset assuetus bibere » (*Spieghel der Volcomenheit*, éd. L. Verschueren, t. 2, Anvers, 1931, ch. 41, p. 246); ensuite, tout en recommandant l'humilité, il met en garde contre les dangers d'une excitation excessive pour la santé du corps (ch. 42, p. 248-252); enfin il insiste sur le renoncement à toute volonté propre pour adhérer à la volonté divine :

Tunc debet volare cum affectu ad unitatem diuini amoris, ubi permanere cum Deo in eternum optare debet. Et cum isto diuino amore debet tunc suam propriam voluntatem adeo firmiter obligare, quod omnem proprietatem sue voluntatis tam integre relinquet in beneplacitam diuinam voluntatem, quod nullam aliam in se voluntatem sentiet quam diuinam. Et tunc facit veram et spiritualem desponsationem cum Deo, sanctificando animam suam in electam sponsam Christi (ch. 43, p. 254; cf *Theologia mystica* II, 41; III, 10 et 12, Cologne, 1545, f. 177d, 223e, 226b).

Voir encore pour le 15e siècle : Jean Gerson † 1429; aux textes mentionnés dans DS, t. 4, col. 1602-1603, ajouter cette curieuse étymologie de l'ivresse : « Modus eius (amoris) est esse sine modo, prout notat nomen *ebrietatis*, quasi *extra briam* (vase à vin) seu mensuram » (*Sympsalma super Canticum*, dans *Opera*, t. 4, Anvers, 1706, col. 53cd). — Bernardin de Sienne † 1444, t. 3, Florence, 1956, p. 69-70; t. 4, p. 436 (d'après Richard de Saint-Victor), t. 6, p. 218-219. — Denys le chartreux † 1471, *De gaudio spirituali et pace interna* II, 6, dans *Opera omnia*, t. 40, Tournai, 1911, p. 561; *De perfectione caritatis* 38, t. 41, 1912, p. 395.

Deux traits caractérisent la conception de l'ivresse spirituelle dans le bas moyen âge. D'abord, dans la ligne inaugurée par Bernard de Clairvaux et Richard de Saint-Victor, elle est toujours associée à la vie contemplative et mystique; si l'on met à part Pierre de Bressuire, les auteurs ne font plus allusion aux effets moraux ou ascétiques de l'ivresse, sinon dans la mesure où ces effets sont la conséquence de l'irruption de l'amour divin dans l'âme. Ensuite, l'ivresse est ordinairement située à un tournant de l'itinéraire du contemplatif; elle survient au moment de calme qui suit la purification des péchés et des tendances désordonnées; elle annonce et prépare, comme une aurore ou un printemps, les lumières et les fruits des progrès dans la voie de l'amour.

III. TEMPS MODERNES

Il n'y a pas de coupure absolue entre le 15e siècle et la période suivante; les ouvrages des grands auteurs spirituels du moyen âge véhiculent les termes et les idées de l'époque antérieure. Nous nous bornerons à présenter un dossier sélectif, en donnant une place plus importante aux deux réformateurs du Carmel.

1. **La mystique espagnole.** — Déjà *Bernardin de Laredo* † 1540 parle des âmes introduites dans le cellier du vin, « c'est-à-dire dans le silence très saint de la contemplation pure, où elles s'enivrent de l'immensité de cet amour » (*Subida del monte Sión*, 1535, 3e p., ch. 30, dans *Místicos franciscanos españoles*, éd. BAC, t. 2, Madrid, 1948, p. 386; cf Fidèle de Ros, *Un inspirateur de sainte Thérèse, le Frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948, p. 271). *François de Osuna* † 1540 applique *Cant.* 2, 4-6, à l'action de l'Esprit Saint sur l'âme du Christ; ces versets présentent quatre degrés de « l'amour souverain » : « Le premier est une *ivresse complète* qu'obtint cette âme bienheureuse en entrant dans le cellier de l'amour, où il y a autant d'espèces d'amour que d'espèces de vin » (*Ley de amor santo*, 1536, ch. 13, même éd., t. 1, p. 347).

1° Thérèse d'Avila † 1582 fait une brève allusion à l'ivresse qu'elle expérimente (*Vida*, ch. 16, n. 2-3, dans *Obras completas*, 2e éd., BAC, Madrid, 1967, p. 77b); elle en voit le commencement dans l'oraison de quiétude et la suspension des puissances (*Vida*, ch. 18, n. 13-14, p. 84b; cf *Moradas*, 6es demeures, ch. 6, n. 12, p. 422b). Dans les *Conceptos del amor de Dios* ou *Meditaciones sobre los Cantares*, Thérèse traite le sujet plus en détail. Ici encore, elle associe d'abord l'ivresse à l'oraison de quiétude, au moment où l'âme expérimente la présence invisible de l'Époux et commence à goûter son amour : « Elle est si imprégnée et absorbée qu'il semble qu'elle ne s'appartient plus, mais *dans une sorte d'ivresse divine*, elle ne sait ni ce qu'elle aime, ni ce qu'elle dit, ni ce qu'elle demande » (ch. 4, n. 3, p. 349ab).

A cette ivresse en succède cependant une meilleure, propre à l'oraison d'union; alors « il semble à l'âme qu'elle est suspendue aux bras divins, serrée sur le côté sacré... Et quand elle se réveille de ce sommeil et de cette *ivresse céleste*, elle demeure comme stupéfaite et envoûtée, dans une sainte folie... Comme un bébé.., l'âme ne sait rien d'elle-même, ni comment ni d'où lui vient un bien si grand, et elle ne peut le comprendre » (ch. 4, n. 4, p. 349b-350a).

Plus loin, commentant *introduxit me in cellam vinariam*, Thérèse enseigne que l'ivresse peut avoir des degrés et des effets différents, entre autres « une grande ferveur au service de Dieu.., une grande charité envers le prochain », mais toujours elle empêche de ressentir « les grands labeurs » que l'on

affronte (ch. 6, n. 3, p. 354b) : « Bienheureux sommeil et copieuse ivresse, qui fait que l'Époux supplée à ce que l'âme ne peut faire... et la fait devenir une seule chose avec le Seigneur de l'amour » (ch. 6, n. 4, p. 355ab).

L'ivresse se manifeste encore dans des expériences supérieures; en janvier 1577, Thérèse fait allusion à des ravissements irrésistibles, même quand elle est en compagnie : « Je vais ces jours-ci *comme un homme ivre*, du moins en partie » (*Lettre* 173, n. 5, p. 840a).

2° Jean de la Croix † 1591 parle d'abord d'un attachement aux biens naturels qui peut « enivrer le cœur » jusqu'à faire perdre la raison (*Subida del Monte Carmelo*, liv. 3, ch. 22, n. 4-5, dans *Vida y obras completas*, 5e éd., BAC, Madrid, 1964, p. 506b) et signale le danger d'une gourmandise spirituelle des grâces d'oraison qui peut enivrer la sensualité et favoriser la luxure (*Noche oscura*, liv. 1, ch. 4, n. 5, p. 547b). Quant à l'ivresse proprement spirituelle, elle apparaît d'après la *Noche*, au commencement de la nuit de l'esprit.

L'âme « devient d'ordinaire tout autre par la force, l'élan, l'anxiété qui l'animent pour servir Dieu. Les ardeurs de l'amour lui sont communiquées; elle est pleine d'audace; aucun obstacle ne l'arrête; elle est transportée, enivrée d'amour..; elle accomplirait même des choses étranges et inusitées, si l'occasion s'en présentait... afin de rencontrer celui qu'elle aime » (liv. 2, ch. 3, n. 5, p. 591b; *Œuvres spirituelles*, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1947, p. 605). Marie-Madeleine au matin de Pâques est l'exemple typique de cette ivresse (n. 6-7).

Le *Cantique spirituel* donne à ce thème un rôle important qui mériterait une étude détaillée pour saisir ses rapports avec l'ensemble de la doctrine.

L'ivresse tient une place légèrement plus grande, semble-t-il, dans le *Cántico B*. Par exemple, la note introductive de la strophe 26 (= 17A) montre que l'âme est ici « vêtue de Dieu et baignée en la divinité », et cite *Ps.* 35, 9, et *Apoc.* 22, 1 (l'Esprit est le « fleuve de vie » qui enivre l'âme); les paragraphes 13-17 sont profondément remaniés, comme pour apporter une justification de la doctrine. D'autre part, les derniers vers de la strophe 38 (= 37A) sont plus longuement commentés; l'auteur explique en particulier que l'âme ne demande pas d'abord la « gloire essentielle » parce que, « étant ainsi *enivrée* d'amour, elle ne s'occupe pas de la gloire que Dieu lui réserve, mais seulement de se donner à lui en abandon de véritable amour, sans aucune attention à son mérite » (38, 5, p. 731b). En dehors de ces passages relatifs à l'ivresse, les autres textes coïncident pour l'essentiel. Nous citons la traduction de Grégoire de Saint-Joseph et l'édition espagnole du *Cántico B*.

Le *vin apprêté* (*Cant.* 8, 2) de la strophe 16A (= 25B) désigne une faveur réservée aux âmes avancées : « L'Esprit Saint les enivre d'un vin d'amour qui est suave, délicieux, fortifiant... Ce vin confère une telle force et une ivresse si complète et si suave à l'âme dans les visites qu'elle reçoit de Dieu, que c'est avec une force et une efficacité très grandes qu'elle lui en adresse les parfums et les arômes pour le louer, l'aimer, l'adorer, etc » (trad., p. 780 = 25, 7, p. 697b). Le *cellier intérieur* dont parle l'âme à la strophe 17A (= 26B) « est le degré le plus élevé et le plus intime d'amour qu'elle puisse atteindre en cette vie; voilà pourquoi elle l'appelle *cellier intérieur*, c'est-à-dire le plus intérieur de tous » (p. 785 = 26, 3, p. 700a). Alors le « mariage spirituel » est accompli (p. 786 = 26, 4, p. 700a), et l'âme dit qu'elle « ne sait plus rien », car ses connaissances antérieures ne sont « qu'une pure ignorance en comparaison de cette science qu'elle vient d'acquérir. La voilà divinisée, son esprit est élevé en Dieu; elle est comme ravie, *enivrée d'amour*, toute transformée en Dieu » (p. 790 = 26, 14, p. 702a; cf p. 791 = 26, 17, p. 703b).

L'ivresse spirituelle apparaît encore dans la strophe 36A (= 37B) : les « cavernes cachées » sont « les mystères... de la sagesse de Dieu qui se manifeste dans le Christ » (p. 880 = 37, 3, p. 728a); c'est là que l'âme « désire entrer bien avant, pour s'y absorber, s'y *enivrer*, se transformer profondément dans l'amour que lui donnera la connaissance de ces mystères » (p. 881 = 37, 5, p. 729a).

Une dernière allusion à l'ivresse se présente dans la strophe 3 de la *Llama de amor viva*, à propos du repos contemplatif de l'âme entrée dans le cellier : « Il ne faut pas craindre l'oisiveté de la volonté dans cet état, car, si elle délaisse de faire des actes d'amour à propos de connaissances particulières, Dieu les fait en elle, l'*enivrant* secrètement en amour infus » (str. 3, n. 50, p. 897a).

Bien que sa doctrine ne soit pas nettement systématisée, Jean de la Croix semble distinguer deux moments où apparaît l'ivresse : celui des fiançailles spirituelles où l'âme boit le vin apprêté (16A, 25B) et celui du mariage spirituel où elle est introduite dans le cellier intérieur (17A, 26B). La doctrine de Thérèse d'Avila est sensiblement la même; c'est que, pour l'un et l'autre, l'ivresse spirituelle est moins une *étape* de l'itinéraire mystique que la *manifestation* de l'amour réciproque entre Dieu et l'âme; cet amour connaît un commencement, mais ne cesse de croître jusqu'à la gloire céleste qu'évoque la strophe 37A (38B).

3° Autres auteurs espagnols. — Louis de Grenade o p † 1588, *Sermon pour le deuxième dimanche après Pâques* (trad. franç., éd. Vivès, t. 4, Paris, 1864, p. 85-86); *Mémorial de la vie chrétienne*, traité 7, prélim., § 3 (t. 12, 1863, p. 422 : 6e degré de l'amour de Dieu). — Luis de León, augustin, † 1591, *Los nombres de Cristo*, liv. 2 « Esposo » (*Obras castellanas*, BAC, 3e éd., Madrid, 1959, p. 638); nous n'avons pu consulter l'*In Cantica canticorum triplex expositio* (Salamanque, 1589) qui ajoute aux interprétations littérale et mystique des éditions précédentes une interprétation ecclésiale.

Martin-Antoine del Rio s j † 1608, *In Cantica canticorum... commentarius litteralis et catena mystica* (2e éd. augmentée, Lyon, 1611), cite, à propos de *Cant.* 5, 1, l'*Explanatio sacri epithalamii in Matrem Sponsi* de Guillaume Little de Newburg † 1202 (DS, t. 6, col. 1224-1227). — Luis de la Puente s j † 1624 traite souvent de l'ivresse spirituelle dans sa copieuse *Expositio moralis et mystica in Cantica* (Cologne, 1622, col. 959cd, 960c-962c, 974a-980b, 980c-985b, etc); cf *Guia espiritual*, traité 2, ch. 1, § 4, et ch. 16, § 2 (Valladolid, 1609); *De christiani hominis perfectione*, tr. iv, ch. 6, § 3 (t. 1, Cologne, 1615, p. 451-454).

2. **Aux 17e-18e siècles.** — 1° Auteurs spirituels. — Saint François de Sales † 1622 s'exprime ainsi dans le *Traité de l'amour de Dieu* : « Sainte et sacree ivresse... qui ne nous hebete ni abestit pas, ains nous angelise et, par maniere de dire, divinise... en sorte que nous vivions plus en Dieu qu'en nous mesmes » (liv. vi, ch. 6, dans *Œuvres*, t. 4, Annecy, 1894, p. 324-325).

Jean *Crombecius* (Van Crombecke) s j † 1626 voit dans l'*ebrietas spiritualis* un *excessus* particulier de la voie unitive; il en décrit les effets à la manière de Ruysbroeck ou de Herp, et y ajoute une note apostolique : « Optant quoque omnium hominum conversionem... » (*Ascensus Moysis in montem, seu de oratione*, 3e p., ch. 4, Lyon, 1619, p. 562-563).

Constantin de Barbanson † 1631, capucin, *Les secrets sentiers de l'amour divin*, ch. 13 (1623; Paris, 1932, p. 308-309).

Jean-Joseph *Surin* s j † 1665 exprime surtout sous forme poétique son expérience de l'ivresse mystique : ses cantiques 17 et 21 sont les mieux réussis (*Cantiques spirituels*, Paris, 1664, p. 87-90 et 97-99), ainsi que le *Cantique sur les saints enivrés de l'amour de Dieu* (en appendice au *Traité inédit de l'amour de Dieu*, éd. M. Bouix, Paris, 1879, p. 187). Mais le poème sur *L'Amour ennyvrant* paraît lourd, didactique et pédant (dans *Poésies spirituelles suivies des Cantiques spirituels*, éd. É. Catta, Paris, 1957).

Marie de l'Incarnation l'ursuline † 1672 utilise habituellement d'autres images pour traduire son expérience; on relève cependant de brèves allusions à l'ivresse (*Entretiens sur l'Épouse des Cantiques*, dans *Écrits spirituels*, t. 1, Paris-Québec, 1929, p. 398; cf t. 2, p. 453).

Les plus beaux textes sur l'ivresse, à la fin du 17e siècle, sont l'œuvre du laïc bordelais Pierre *Grenier* (DS, t. 6, col. 1029-1031). Vers la fin de son ouvrage *Du bon et du fréquent usage de la communion* (Bordeaux, 1681, p. 481-494), il parle de la nature et des effets « de la sainte yvresse et aliénation de l'âme, que cause le sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie » :

> Que si nous voulons sçavoir... en quoy consiste cette émotion, ce transport, cette yvresse, l'Épouse du Cantique nous l'apprend quand elle dit que son Roy l'a conduite en sa Cave, pour faire entrer la charité dans son cœur, en luy faisant boire de son vin. Puisque boire le vin de l'Époux Sacré, et s'enflammer de son amour ne sont qu'une même chose, il s'ensuit que s'enyvrer du vin de l'Époux n'est autre chose que l'aimer sans règle et sans mesure (p. 483).

2° Les théologiens de la vie spirituelle, soucieux de recueillir la tradition des mystiques, continuent à traiter de l'ivresse.

Maximilien *Sandaeus* (Van der Sandt) s j † 1656, dans sa *Theologia mystica* (lib. 2, disq. 5, exerc. 3, Mayence, 1627, p. 369-377), suit d'abord Pierre de Bressuire (*supra*, col. 2329); puis il distingue la cause principale (Esprit Saint) et la cause prochaine de l'ivresse (le « vin mystique » : abondance de grâce, surabondance de l'amour divin, inspirations, vocations soudaines, etc). Dans la *Pro theologia mystica clavis* (Cologne, 1640), il distingue *ebrietas spiritualis* et *ebrietas mystica* (selon Ruysbroeck et Herp), puis l'*ebrietas sobria* « illius qui fruitur unione cum Deo *activa* », et l'*ebrietas mystica* « illius qui unione *passiva* divinitus est donatus » (p. 188).

Honoré de Sainte-Marie o c d † 1729 insère lui aussi un petit dictionnaire du vocabulaire des spirituels dans sa *Tradition des Pères... sur la contemplation*; il y présente un dossier d'autorités au sujet de l'ivresse spirituelle (t. 1, Paris, 1708, p. 304-306).

Jean-Baptiste *Scaramelli* s j † 1752 consacre un long chapitre de son *Direttorio mistico* à l'ivresse d'amour, quatrième degré de l'oraison surnaturelle; il y distingue une *ivresse imparfaite*, produite par une lumière moins intellectuelle et moins pure, propre à l'appétit sensitif, et une *ivresse parfaite* « qui se communique à l'esprit seul » (tr. 3, ch. 7, Venise, 1754, p. 167b-168a). Mais l'intérêt de ce chapitre tient surtout aux citations des grands auteurs de la tradition.

On trouve encore de brèves allusions à l'ivresse spirituelle chez Pierre de *Clorivière* s j † 1820; ses *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison* (éd. A. Rayez, coll. Christus 7, Paris, 1961), achevées en 1778, semblent s'inspirer de Thérèse d'Avila sur ce point. L'ivresse est un effet de l'oraison de quiétude (p. 159), en particulier dans les temps « d'amoureux colloques » qui suivent les « rudes épreuves » de cette étape (p. 170-171). La « sainte ivresse » prépare l'âme à l'oraison d'union (p. 172); Dieu l'introduit alors « dans ce cellier privilégié qu'il n'ouvre qu'à ceux qu'il chérit davantage, pour l'enivrer de son plus pur amour » (p. 173).

Il ne semble pas utile de poursuivre l'enquête au-delà de cette période. Sans doute les mystiques, pour décrire leur expérience, parleront encore d'ivresse, d'amour enivrant, etc, mais ces mots ne seront plus qu'une métaphore commode; alors que, dans les siècles précédents, l'ivresse spirituelle visait à traduire les effets de l'amour divin et servait ainsi de substitut à une analyse psychologique, désormais ces effets seront décrits pour eux-mêmes ou traduits par d'autres termes plus abstraits (ligature des puissances, aliénation des sens, etc). La formule tend à disparaître également, ou perd de sa valeur, dans les traités spéculatifs sur l'oraison.

On ne la trouve pas chez A. Saudreau. A. Poulain lui accorde quatre lignes dans son traité classique *Des grâces d'oraison* (10e éd., Paris, 1922, ch. 11, p. 149-150), à propos du neuvième caractère de l'union mystique (le thème réapparaît cependant dans le *cantique de l'union mystique*, p. 636-638, mais appelé par des réminiscences bibliques et liturgiques). Désormais, l'ivresse n'est étudiée que dans les ouvrages d'histoire ou de psychologie de la mystique.

J. Görres, *Die christliche Mystik*, liv. IV, ch. 1, § 3, t. 2, Ratisbonne, 1837, p. 31-36; trad. franç. par Ch. Sainte-Foi, t. 1, Paris, 1861, p. 336-337. — W. James, *The Varieties of religious Experience*, Londres, 1902, p. 386-389; trad. franç. par Fr. Abauzit, *L'expérience religieuse*, Paris, 1906, p. 328-329. — Ph. de Félice, *Poisons sacrés et ivresses divines*, p. 9-35, 357-377.

Conclusion. — L'histoire de l'ivresse spirituelle, telle qu'on l'a esquissée à grands traits, semble pouvoir se résumer dans les points suivants :

1° Bien que ce thème ait été toujours lié à la relation de l'homme à Dieu, c'est *au 12e siècle*, avec saint Bernard et Richard de Saint-Victor, que l'ivresse spirituelle est *étroitement associée à la contemplation* et à la vie mystique; elle devient dès lors, et jusqu'à la fin du 18e siècle, une formule typique pour traduire l'expérience mystique et faire la théorie des progrès de l'âme dans l'oraison.

2° Cependant, l'ivresse spirituelle n'est pas l'essence même de la contemplation; celle-ci est fondamentalement l'union de l'homme à Dieu, dans une réciprocité d'amour qui tend à s'exprimer dans le vocabulaire des noces spirituelles ou du mariage mystique. De cette union, l'ivresse n'est qu'une conséquence, un accompagnement, *une manifestation*. Cette distinction entre l'essence de la contemplation et le « phénomène » qui la traduit explique la tendance de certains auteurs à situer l'ivresse à une période déterminée, transitoire, de l'itinéraire spirituel, tandis que d'autres en admettent le prolongement et le progrès jusqu'à la béatitude céleste; elle explique aussi pourquoi le thème peut apparaître ou disparaître, prendre une importance variable ou même rester complètement ignoré, selon les auteurs et les époques, sans que ces différences puissent altérer l'authenticité et la richesse de l'expérience mystique.

3° L'ivresse spirituelle est avant tout une formule expressive pour traduire les *effets extérieurs et intérieurs* de l'union d'amour avec Dieu dans l'homme. Certains auteurs seront plus attentifs aux effets extérieurs et

ne parleront plus d'ivresse dès que l'homme a dominé la surprise causée par l'irruption de l'amour divin et s'apaise progressivement sous l'effet de ce même amour. D'autres s'arrêtent davantage aux effets intérieurs et, à la limite, identifient en quelque sorte l'ivresse à l'union elle-même : pour eux, l'ivresse, *spirituelle* en un sens plus élevé, ne peut dès lors que progresser, comme l'amour lui-même, jusqu'à l'union plénière dans le face à face éternel. On discerne ainsi *deux traditions* dans l'histoire de l'ivresse spirituelle. Il ne faut pourtant pas trop presser cette distinction, puisque ces deux traditions se trouvent parfois chez le même auteur, par exemple Origène, Augustin et Bernard de Clairvaux, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix. C'est que l'ivresse, comme toute manifestation, est intéressante par ce qu'elle manifeste : la rencontre entre l'amour de Dieu et l'amour de l'homme.

1. La *tradition juive* (Targum, Zohar, Kabbale, etc) interprète le *Cantique* de façon allégorique et symbolique : Dieu est l'époux, la communauté d'Israël est l'épouse, le vin est la loi, la connaissance, la sagesse, etc. Voir par exemple : P. Vulliaud, *Le Cantique des cantiques d'après la tradition juive*, Paris, 1925. — G. Vajda, *Le commentaire d'Ezra de Gérone sur le cantique des cantiques*, Paris, 1969, p. 48, 57-58, 68-71, 255-256, 262 n. 41, 370-373, etc. — A. D. Grad, *Le véritable Cantique de Salomon. Introduction traditionnelle et kabbalistique...*, Paris, 1970 (index : *amour*, *époux-épouse*, *sagesse*, *vin*).

2. Certains *mystiques musulmans* ont une idée très haute de l'ivresse spirituelle; le texte le plus caractéristique est un poème d'al-Fârid † 632/1235, plusieurs fois commenté dans la suite : Ê. Dermenghem, *L'éloge du vin (Al Khamriya). Poème mystique de 'Omar ibn al Fâridh*, et son commentaire par 'Abdalghanî Nabolosî.., Paris, 1931; cite des textes d'autres auteurs (p. 62 n. 1, 120-124 n. 1, 141-149 n. 13) et des extraits du commentaire d'al-Boûrînî † 963/1556 sur le poème d'al-Fârid.

3. *Période médiévale.* — C. Weyman, *Bemerkungen zu späteren lateinischen Schriftstellern*, dans *Münchener Museum für Philologie des Mittelalters*, t. 4, 1924, p. 286-287 *Sobria ebrietas*. — G. Penco, *La « sobria ebrietas » in S. Bernardo*, dans *Rivista di ascetica e mistica*, t. 38, 1969, p. 249-255. — G. d'Urso, *L'ebbrezza spirituale (o sobria ebrietas) in S. Caterina da Siena*, dans *Rassegna di ascetica e mistica*, t. 39, 1970, p. 389-400.

4. *Période moderne.* — Jean Picot, chartreux, *In cantica canticorum de Christo et beatissima eius matre expositio*, Ferrare, 1492; Paris, 1524, f. IX*d*, LIIIc. — Pierre-Thomas de Sainte-Marie, *Les délices de l'homme intérieur ou le cantique des cantiques exposé mystiquement en la faveur des personnes spirituelles*, Rouen, 1653, p. 48-50, 151-157. — J.-B. Bossuet, *Canticum canticorum Salomonis* (1692), dans *Œuvres*, éd. Lachat, t. 1, Paris, 1862, p. 594 et p. 650 (traduction pour les ursulines de Meaux : « cette ivresse spirituelle qui est le ravissement de l'esprit en Dieu »). — Mme Guyon, *Le Cantique de Salomon interprété selon le sens mystique*, Lyon, 1698, p. 43-44, 109-110, etc. — J. Lopez Esquerra, *Lucerna mystica*, tr. 5, ch. 23, n. 243-253, Saragosse, 1691. — M.-J. Ribet, *La mystique divine*, t. 1, Paris, 1895, p. 208-220.

R. de Maumigny, *Pratique de l'oraison mentale*, t. 2 *Oraison extraordinaire*, Paris, 1905, p. 75-79; 12e éd., 1934, p. 93-95. — J. Zahn, *Einfuhrung in die christliche Mystik*, Paderborn, 1908, p. 208-238; 5e éd., 1922, p. 258-291. — M. de Montmorand, *Psychologie des mystiques catholiques orthodoxes*, Paris, 1920, p. 143-161. — A. Farges, *Les phénomènes mystiques*, Paris, 1920, p. 193-197.

Thèmes connexes étudiés dans le DS : CONTEMPLATION, t. 2, col. 1935-2057; DIEU (connaissance mystique de), t. 3, col. 890-927; DIVINISATION, col. 1399-1459; DULCEDO, DULCEDO DEI, col. 1788-1795; EUCHARISTIE *et expérience mystique*, t. 4, col. 1586-1621; EXTASE, col. 2113-2171; FRUITIO DEI, t. 5, col. 1552-1569.

Aimé SOLIGNAC.

IZQUIERDO (SÉBASTIEN), jésuite, 1601-1681. — Né à Alcaraz (Albacete, Espagne) en 1601, Sébastien Izquierdo entre dans la compagnie de Jésus à Madrid le 17 novembre 1623.

Une fois achevée sa formation religieuse et cléricale, sa vie se divise en deux périodes d'activité très distinctes. Dans la première (1641-1661), Izquierdo enseigne la philosophie à Alcala, la théologie scolastique à Alcala et à Murcie, la morale au collège impérial de Madrid; tout en enseignant, il est recteur d'Alcala et de Murcie. Pendant la seconde période de sa vie (1661-1681), nommé assistant d'Espagne au cours de la onzième congrégation générale de la compagnie de Jésus (12 juin 1661), il réside à Rome jusqu'à sa mort, le 20 février 1681.

Izquierdo publia deux ouvrages, fruit de son enseignement : *Pharus scientiarum*, 2 vol., Lyon, 1659; *De Deo uno*, 2 vol., Rome, 1664-1670.

Son œuvre spirituelle appartient tout entière à la période romaine. Nous en retenons surtout ce qui a trait aux *Exercices spirituels* de saint Ignace. Izquierdo s'efforça, à la lumière de son expérience, d'orienter correctement la pratique des *Exercices*. Homme méthodique, ordonné, concret, précis, il mit au point une synthèse claire de la méthode à suivre dans les retraites, comme cela commençait à se faire en ces années-là en Bretagne (cf DS, t. 7, col. 843), et de là à Rome et en d'autres lieux. La *Práctica de los Exercicios espirituales de N. P. San Ignacio* (Rome, 1665, in-8°) d'Izquierdo eut un succès peu ordinaire et durable; on compte vingt éditions espagnoles jusqu'en 1800 et quatre au 19e siècle, six éditions de la traduction latine préparée par l'auteur (Rome, 1678), dix en italien (Rome, 1665), une traduction allemande (Gratz, 1698), trois françaises (Lyon-Paris, 1711) et deux portugaises (Évora, 1687). La raison de ce succès réside en ce que l'ouvrage, le premier, enseignait d'une manière concise et ordonnée la méthode qui commençait à prévaloir. Elle est orientée vers la mise en œuvre des *Exercices* par le travail personnel du retraitant. Izquierdo voulait que les chrétiens aient en main un livre avec lequel ils puissent faire les *Exercices* chez eux. Il sut rassembler l'essentiel de la doctrine dans une expression concise, claire, sans se préoccuper d'approfondir personnellement les thèmes mis en œuvre.

On doit encore à Izquierdo deux ouvrages personnels (*Consideraciones de los quatro novissimos del hombre*, Rome, 1672; trad. italienne, Rome, 1673 et 1797; trad. portugaise, Lisbonne, 1758; — *Medios necessarios para la saluación*, Rome, 1674; deux éd. en Espagne; trad. italienne, Rome, 1674) et deux traductions : celle des *Méditations ou considérations chrétiennes* (Lyon, 1669) du jésuite Jean de Bussières (*Reflexiones santas o máximas grandes de la vida espiritual para todos los meses del año*, Rome, 1676; deux éd. en Espagne) et celle de *Dieu seul* (1662) d'Henri-Marie Boudon (*Dios solo, o exortación al puro y verdadero amor de Dios solo*, Rome, 1676; trois éd. en Espagne).

Sommervogel, t. 4, col. 699-704. — E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas...*, table, t. 5, Madrid, 1916, p. 430; voir en particulier le n. 888.

E. Hernandez, *La semana de ejercicios del P. Izquierdo*, dans *Manresa*, t. 3, 1927, p. 147-155. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, p. 121-122.

Ignacio IPARRAGUIRRE.

« **IMITATIO CHRISTI** ». — I. *Le livre et l'auteur.* — II. *Doctrine.*

I. LE LIVRE ET L'AUTEUR

On sait l'incertitude dans laquelle demeure la question de l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ* (citée *Im.*). La valeur interne de l'ouvrage ne permet pas de suspendre les recherches à ce sujet, car il est évident que, si nous arrivions à connaître le nom de cet auteur, cela apporterait de nombreuses lumières sur le texte et ses sources, sans parler de son histoire ultérieure. Cela permettrait aussi de progresser dans l'établissement d'un texte critique. Car nous ne disposons pas encore d'un tel texte, mais seulement d'éditions plus ou moins parfaites de tel ou tel manuscrit dont les différences ne sont nullement négligeables. Nous pensons que l'ensemble des problèmes soulevés par l'*Im.* et en particulier l'établissement du texte dépendent de l'identification définitive de l'auteur. C'est pourquoi nous nous attacherons ici surtout à cette question, dans l'espoir de contribuer à l'ouverture d'une voie qui permette le réexamen de la problématique totale du livre.

1. PRÉLIMINAIRES CRITIQUES. — **1° L'objet du débat** est le *De imitatione Christi*. Ce nom conventionnel désigne un ouvrage composé, selon nos éditions courantes, de quatre livres (25 + 12 + 59 + 18 chapitres), quoi qu'il en soit des problèmes historiques qu'ils soulèvent.

Ainsi, nous excluons du débat : 1) le pseudo-deuxième livre de l'*Im.* découvert dans le codex *Bambergensis* par E. Amort (*Deductio..*, p. 87) et qui est en réalité le *Tractatus de cottidiano holocausto*, souvent attribué à Henri Egher de Kalkar (cf H. Rüthing, *Der Kartäuser Heinrich Egher..*, Göttingen, 1967, p. 150-154; cf DS, t. 7, col. 190); — 2) les chapitres 19-21 du 4e livre (= *Addita Pollingana*), insérés à la fin de l'*Im.* dans un grand nombre de manuscrits et dont l'intérêt majeur est de caractériser une tradition manuscrite; — 3) deux textes en moyen néerlandais que nous trouvons dans les manuscrits de Leyde 339, de Van Vree et de l'abbaye bénédictine de Schotten (cf C. Wolfsgrüber, *Vander Navolginge Cristi ses Boeke, aus dem Codex ms. ...des Benedictinerstiftes Schotten*, Vienne, 1879, p. XI-XX et 261-330).

A l'inverse de ces exclusions sur lesquelles l'accord de la critique est généralement acquis, on peut se demander si l'auteur de l'*Im.* a écrit d'autres ouvrages. Si cet auteur est Gerson ou Thomas a Kempis, la réponse est claire; si c'est Gersen ou un autre, la question reste ouverte. Dans cette perspective, nous pensons qu'il serait utile de reprendre l'examen critique des œuvres qui, dans l'autographe de Thomas a Kempis, suivent le texte de l'*Im.* et des cinq *Epistolae* communément attribuées à Thomas (l'attribution à Gerson étant exclue; cf Huijben et Debongnie, p. 337-344).

2° **Unité.** — L'*Im.*, définie de la sorte, forme-t-elle une unité? On peut considérer comme sûr que ses quatre livres sont d'un unique auteur, étant donné leur communauté de style, de langue, de terminologie et même de doctrine. L'unité rédactionnelle est-elle aussi certaine? L'analyse critique prouve facilement qu'il s'agit d'un recueil de quatre traités isolés, en ce sens que chacun possède sa propre teneur doctrinale et rédactionnelle. En effet, même si l'on peut synthétiser la doctrine de l'*Im.*, cela n'implique pas que son auteur ait construit logiquement le développement d'un plan et qu'il l'ait réalisé dans les quatre livres que nous possédons. Nous ne croyons pas que l'unité rédactionnelle soit admissible. L'élaboration de quatre traités isolés, au contraire, explique plus logiquement la divulgation de livres séparés ou groupés par deux ou trois, jusqu'à la formation du recueil des quatre livres que nous connaissons. Une telle évolution pourrait aider à connaître la chronologie des textes et leur généalogie (même si une fragmentation ultérieure de l'ensemble n'est pas à exclure). Enfin, cette conception de l'œuvre peut présider à une nouvelle herméneutique critique du texte comme à l'étude de sa genèse.

3° La question des *titres* de l'*Im.* ne nous retiendra pas. On sait que ces titres présentent une variété évidente dans les manuscrits; en effet, ceux-ci mettent en vedette soit le titre *incipit* du premier livre, soit celui du premier chapitre de ce livre, soit un titre général (vg *Admonitiones ad vitam spiritualem utiles*). Soulignons simplement ici deux titres qui doivent leur origine à des confusions.

1) On rencontre fréquemment le titre *Tractatus de reformatione hominis et de imitatione* (ou *et contemptu*), par exemple dans les codices I, II et V de Melk (cf Puyol, *Descriptions..*, p. 301-314). En dépit des utilisations qu'en ont faites les gersénistes, ce titre s'explique aisément par la confusion avec le *De exterioris et interioris hominis compositione* ou *reformatione* de David d'Ausgbourg ou même avec le *De ascensionibus spiritualibus* de Gérard Zerbolt de Zutphen qu'on trouve aussi intitulé *De reformatione virium animae*. Le passage d'une expression d'un titre à l'autre est possible, surtout quand le copiste trouve les deux ouvrages dans la même ambiance codicologique.

2) Un autre titre est curieux : *Tractatus de musica ecclesiastica*; il a prévalu en Angleterre dans des manuscrits contenant les trois premiers livres de l'*Im.* Ce titre se rapproche du *Cantuagium, id est musica ecclesiastica* d'Henri Egher de Kalkar (cf H. Rüthing, *op. cit.*, p. 82, n. 41, et p. 86). Or, on sait par les catalogues des manuscrits que Henri de Kalkar copia l'*Im.* Ce rapprochement suffit pour indiquer la source probable de la confusion.

Il n'est nullement besoin, dès lors, de voir dans ce titre abusif une évocation intentionnelle du style rythmé qui caractériserait l'*Im.* et serait la marque de Thomas a Kempis.

4° **La question de l'anonymat.** — L'une des rares idées reçues à la fois par les partisans de Thomas a Kempis et par ceux de Gersen est celle de l'anonymat volontaire de l'auteur de l'*Im.* (Huijben et Debongnie, p. 19; Bonardi et Lupo, t. 1, p. 133-134). Ils invoquent deux passages du livre (I, 2, 15, cf III, 47, 15; et I, 5, 6) qui recommandent l'humilité et l'effacement. Ces recommandations sont strictement parénétiques, de sorte qu'il est scientifiquement étrange de vouloir y découvrir une intention de l'auteur; elles proviennent d'ailleurs de sources connues et même signées (saint Bernard, *De nativitate Domini* sermo 3, 2, PL 183, 123d; Martin de Braga, *Formula honestae vitae*, répandue au moyen âge sous le nom de Sénèque; cf Huijben et Debongnie, p. 49-50).

Le texte même de l'*Im.* ne prouvant pas l'anonymat voulu par l'auteur qui serait supposé se taire volontairement, il reste à interroger les faits, c'est-à-dire les manuscrits. Or, un grand nombre de ceux-ci sont anonymes. Il est critiquement impossible de tirer de ce fait la preuve d'un anonymat volontaire, quand on connaît la situation codicologique de tant d'œuvres de l'antiquité et du moyen âge. Rien ne prouve que l'auteur ait eu l'intention formelle de rester inconnu et, d'autre part, des circonstances multiples et variées peuvent expliquer, comme pour tant d'autres manuscrits, l'anonymat de fait.

Selon les tenants de la thèse de l'anonymat voulu par l'auteur, le témoignage de l'entourage peut nous révéler son nom, puisque cet entourage devait être au courant et qu'il a pu, très normalement, lever l'anony-

mat à un moment donné. Nous pensons qu'aucun témoignage de quelque tradition que ce soit ne peut jouir d'une autorité à priori et que toute information de ce genre doit être jugée selon les règles de la critique historique. En effet, toutes les attributions relevées dans les manuscrits peuvent aussi bien être le résidu d'une erreur, d'une confusion, d'une présomption sur une personne, sur un milieu, sur une génération ; une fois introduite, l'erreur se répand. Dans la confusion où se trouve le problème de l'auteur de l'*Im.*, il importe de dépister les causes d'erreurs possibles, d'adopter une attitude critique, voire soupçonneuse, avant d'accorder sa confiance aux informations.

5° **Le travail à entreprendre** est considérable. Au niveau de l'heuristique d'abord, qui est la première démarche de la critique, il faut dresser un inventaire complet des témoignages concernant l'*Im.*, les analyser, les critiquer, codifier les résultats. Nous en sommes loin. Pour ne citer qu'une lacune, il n'existe encore, à notre connaissance, aucune liste exhaustive des manuscrits du texte, de sorte que tout contrôle est impossible et que tout est toujours à reprendre (cf Huijben et Debongnie, p. 1, n. 1; p. 3, n. 3). Cette heuristique mise au point, il importe de s'en bien servir.

Par exemple, il faut se méfier de la *loi du grand nombre* qui a déjà souvent faussé les perspectives. Ainsi, le fait qu'aucune des quelque 38 éditions incunables latines de l'*Im.* n'est attribuée à Gersen ne prouve pas que Gersen ne soit pas l'auteur de l'*Im.* Le grand nombre de témoignages et d'affirmations ne prouve pas la vérité et il est possible qu'un seul témoignage nous donne la bonne piste.

La valorisation des témoignages fournis par les manuscrits et les éditions exige au préalable une rigoureuse classification par familles, parce que le témoignage d'une famille, si nombreuse soit-elle, revient à une seule voix. Ceci suppose l'application des lois ordinaires de la codicologie (étude de l'aire de diffusion, de la composition des recueils où se trouve insérée l'*Im.*, des épigraphies, du lien généalogique, du phénomène de « rétroscription », c'est-à-dire de copie à partir d'un imprimé).

Puis vient l'étude de l'originalité textuelle, ce qui est autre chose que de dresser des listes de variantes ou de publier des éditions critiques de tel ou tel manuscrit (bien que ce travail préparatoire soit utile). C'est seulement ensuite que la question de l'auteur du livre pourra être abordée.

Depuis le 17e siècle, c'est cette question qui a surtout retenu l'attention des imitationistes. L'érudit d'aujourd'hui se trouve empêtré dans un grand nombre d'attributions proposées par les manuscrits et par les études des savants du passé. Devant cet imbroglio, la tentation est grande d'établir la liste des candidats-auteurs et de procéder par élimination successive (par exemple, Bonardi et Lupo, t. 1, p. 287). Cette méthode n'est pas concluante, car elle repose sur l'hypothèse non prouvée que l'auteur véritable de l'*Im.* se trouve dans la liste des attributions actuellement repérées. Il se peut, en effet, que le nom de l'auteur ne figure nulle part ou qu'il soit enregistré dans un manuscrit qui a échappé jusqu'ici à l'attention du chercheur. Il convient de tenir compte de cette possibilité.

2. **HISTOIRE DES ATTRIBUTIONS.** — Nous pouvons diviser cette longue histoire en trois périodes, celle des affirmations spontanées, celle des affirmations et des négations simples, celle enfin de la controverse argumentée.

1° **Période des attributions spontanées.** — L'*Im.* apparaît dans des manuscrits qui sont anonymes ou qui attribuent l'œuvre à tel ou tel auteur. Pendant plusieurs décades, ces attributions sont énoncées sans argument à l'appui et sans réfutation d'une autre attribution; c'est en ce sens que nous parlons d'affirmations spontanées.

Devant ces attributions, il est nécessaire d'examiner leur énoncé, de les ramener à leur milieu de provenance et de tenter ainsi l'évaluation de leur autorité, non pas d'après le nombre des attributions semblables, mais selon la valeur intrinsèque du témoignage. Dans le bref schéma de l'histoire de l'*Im.* que nous traçons ici, nous ferons quelques remarques dans ce sens.

1) L'attribution a saint Bernard † 1153 n'est guère fréquente, bien qu'on la trouve en France, en Italie et en Bohême. Personne ne peut la soutenir raisonnablement puisque saint François d'Assise † 1226 est cité dans le texte (*Im.* III, 50, 34). Notons que cette attribution n'est même pas une preuve de l'ancienneté de l'œuvre, ni même un indice, comme certains le voudraient : à ce compte, l'attribution à Basile de Césarée (dans un ms de 1482 signalé par Pohl, t. 1, p. VIII) ferait remonter notre texte à l'âge patristique!

2) L'attribution à Ludolphe de Saxe, chartreux † 1377, apparaît dans une traduction française (*De limitation de Jesu Christ... translaté de hault alemant..*, Anvers, Jehan de Grave, 1544; d'après De Backer, n. 552). Le texte allemand est vraisemblablement celui des éditions d'Augsbourg (1533, 1544, etc) qui contiennent les livres I-III, ce qui représente une ancienne tradition manuscrite. Dans son épître dédicatoire, le traducteur prétend avoir entendu « de gents savants » que l'auteur de l'*Im.* est « ung personnage docte et devot de l'ordre des chartreux, appele Lupold de Saxone ». Cette attribution est à relever comme un écho de la tradition cartusienne de l'*Im.*, sur laquelle nous reviendrons plus loin (ch. 4). Cf Puyol, *L'auteur..*, t. 1, p. 327-332; *Descriptions*, p. 468, à propos d'un ms de cette traduction.

3) L'attribution à Thomas a Kempis sera discutée en détail au ch. 3.

4) L'attribution à Jean Gerson, chancelier de la Sorbonne à Paris († 1429; DS, t. 6, col. 314-331), s'appuie sur nombre de manuscrits et d'éditions. L'attribution gersonienne connut certainement une diffusion extraordinaire grâce à l'imprimerie, même s'il est nécessaire de réexaminer l'affirmation de Puyol au sujet de l'incunable de Venise en 1483 qui attribue l'*Im.* à « Johannes Gerson, cancellarius parisiensis » : « Ce vénérable incunable... peut être considéré comme le père de toutes les éditions du 15e et du 16e siècles » (*Descriptions..*, p. 399; cf Huijben et Debongnie, p. 319). Au-delà des éditions, l'attribution gersonienne est bien établie dans certains manuscrits. Peu importe, encore une fois, leur nombre, pourvu qu'ils parviennent à légitimer leur attribution. Rappelons pour mémoire que le codex *Sangermanensis* (Puyol, *Descriptions..*, p. 372-374; Bonardi et Lupo, p. 51), d'origine italienne, daté de 1460 et contenant les quatre livres de l'*Im.*, est le manuscrit gersonien daté le plus ancien que l'on possède.

Que vaut l'attribution gersonienne? On ne peut l'appuyer sur aucun témoignage de Gerson lui-même, bien qu'il ait l'habitude de donner de nombreux renseignements sur ses écrits et de s'y référer. Les deux listes de ses œuvres, dressées en 1423 par son frère Jean le célestin et en 1429 par son secrétaire Jacques de Cérizy (dans l'éd. P. Glorieux des *Œuvres* de Gerson, t. 1, Paris, 1960, p. 20-33), ne mentionnent pas l'*Im.* D'autre part, les érudits gersoniens ont rejeté depuis longtemps des œuvres du chancelier aussi bien l'*Im.*

que les cinq *Lettres spirituelles* qui figurent dans certaines éditions de Gerson et qui, à cause de leur parenté avec le style de l'*Im.* et sa doctrine, ont servi d'argument de faveur pour une attribution gersonienne de l'*Im.* (cf Huijben et Debongnie, p. 337-342; P. Glorieux, *op. cit.*, t. 2, p. XXXIII).

Une fois constatée l'absence de preuves positives en faveur de cette attribution, nous pouvons essayer d'expliquer d'une manière plausible la raison pour laquelle un lien s'est introduit dans certains manuscrits entre le chancelier et l'*Im.* C'est ainsi que, par exemple, le codex *Blesensis* (après 1441) donne un ensemble de traités gersoniens, dont le *De meditatione cordis* (= DMC) et les *Libri duo de imitatione Xti*, anonyme (cf Puyol, *Descriptions..*, p. 111); le codex *Metensis* III (*ibidem*, p. 315) donne l'*Im.* anonyme et au complet, puis le *tractatus DMC magistri Johannis Gerson.* On conçoit la tentation que présente une telle situation pour un copiste : faire passer, consciemment ou non, l'attribution gersonienne à l'ouvrage anonyme. C'est ce qui arrive dans le codex de Paris, Sainte-Geneviève 3467 (Δ 54792; cf *Catalogue général des manuscrits..*, t. 45, p. 89-90). Les codices *Rotomagensis* de 1502, *Mellicensis* VII de 1503, et Leschassier (cf Bonardi et Lupo, t. 2, p. 151, 154-155) présentent la même situation; ils sont probablement des « rétroscrits » à partir d'éditions incunables (1489 et 1494).

Nous pensons que cette évolution épigraphique, parfaitement compréhensible, explique l'origine de l'attribution : des altérations successives, à la faveur des retranscriptions, peuvent expliquer que l'*Im.* d'abord anonyme en vienne à être attribuée au chancelier Gerson. Cette hypothèse fut déjà présentée par H. Rosweyde (*Vindiciae kempenses*, Anvers, 1617, p. 365); Puyol la rejeta sans s'y arrêter (*L'auteur..*, t. 1, p. 450).

5) L'attribution à Jean Gersen (voir DS, t. 6, col. 313-314) s'est vue défendue par une masse de matériaux qui se sont accumulés depuis trois siècles de telle manière qu'on s'y perd facilement. Il faudrait procéder à un inventaire scientifiquement élaboré. Nous nous bornons ici à signaler quelques points névralgiques.

a) Les *graphies* du nom sont multiples.

Dans le ms *Aronensis*, par exemple, on trouve : *Johannis gesen*, *Johannis Gessen*, *Johannis gersen*; dans d'autres mss, on trouve encore : *Gersen*, *Geersen*, *Jessen* (cf Bonardi et Lupo, t. 2, p. 1-7 et 17-18). Ces déformations, surtout lorsqu'elles se présentent dans un même ms, soulignent la négligence des copistes. Dès lors, comment identifier la véritable graphie? Mais comme ces graphies fantaisistes sont, en fait, des équivalences sémantiques de *Gerson*, comment prouver que, dans l'esprit des copistes négligents, elles représentent un autre personnage que le chancelier de Paris?

On rencontre des graphies plus compliquées encore : *Johannis hanergesen* ou *anagersen*, qui est accompagné dans le codex *Venetianus* de la mention : « *canc. paris.* » (cf Bonardi et Lupo, t. 2, p. 54-55, 126-129). Comment prouver que cette graphie ne désigne pas le chancelier de Paris Jean Gerson mais bien l'éventuel Jean Gersen?

On pourrait argumenter de la même manière à propos du catalogue de la congrégation Sainte-Justine de Padoue, dont les mss et éditions de l'*Im.* sont étudiés par R. Pitigliani (*Il ven. Ludovico Barbo e la diffusione dell'Im..*, Padoue, 1943, 2e partie). On y constate les mêmes négligences des copistes de mss. Le bibliothécaire qui confectionne ce catalogue n'hésite pas à substituer les graphies *gersen*, *jersen* à la graphie *Gerson* qu'il lit sur les éditions. Cela signifie que pour lui il y a équivalence : l'individu désigné par ces diverses graphies est le chancelier Jean Gerson, l'auteur de l'*Im.* Pitigliani lui-même explique ces variantes par la « *negligenza* » du bibliothécaire.

En résumé, l'explication historique de l'apparition du nom *gersen* paraît n'être qu'une négligence de copiste; cette explication semble s'imposer comme la seule valable aussi longtemps que, par ailleurs, aucune trace de ce personnage n'apparaît dans l'histoire, comme c'est actuellement le cas.

b) Les *titres* qu'on trouve attribués par les manuscrits à la dénomination *Gersen* doivent aussi être critiquement étudiés; par exemple, celui de *sanctus* (codex *Parmensis*), celui d'*abbas* (cod. *Genuensis* et *Aronensis*) et celui de *cancellarius parisiensis* déjà évoqué plus haut. Or, l'étude des manuscrits peut fort bien expliquer ces titres sans invoquer l'existence d'un Gersen, parfaitement inconnu par ailleurs.

Si, comme nous le pensons, l'attribution gersénienne dépend de l'attribution à Gerson (cf Huijben et Debongnie, p. 349-353), il faut en conclure que les mss gerséniens sont postérieurs à la première attribution qu'un copiste a faite de l'*Im.* à Gerson. Soulignons à ce propos combien la fixation des dates des divers mss, qui est affaire de paléographes, a été jusqu'à présent tributaire du problème de l'auteur, et donc faussée en raison de l'effort des kempistes pour retarder les dates et de celui des gerséniens pour les avancer (cf H. Denifle, *Kritische Bemerkungen zur Gersen-Kempisfrage*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 6, 1882, p. 692-718, et t. 7, 1883, 692-743).

Au terme de ce survol de la première période de l'histoire de l'*Im.*, celle des attributions spontanées, concluons qu'à côté de nombreux manuscrits anonymes, d'autres présentent une grande diversité d'attributions. De cette diversité se dégagent des groupes qui prônent l'attribution à un auteur : Gerson, Thomas a Kempis, Gersen. Ces attributions ne semblent pas pouvoir résister à l'examen de la critique historique. Évidemment, il y aurait à en apporter les preuves, et à répondre aux arguments des partisans des gersénistes et des kempistes. Nous ne pouvons le faire ici.

2° **Période des affirmations et négations simples.** — Il était inévitable que, manuscrits et éditions de l'*Im.* se multipliant et se répandant, les différentes attributions du livre entrent en conflit. On voit donc apparaître des déclarations qui contestent tel ou tel auteur et optent pour tel autre.

C'est ainsi que l'attribution gersonienne est rejetée par P. Schottus dans sa préface à une édition des *Opera* du chancelier de Paris (Strasbourg, 1488; cf Huijben et Debongnie, p. 337-340). Schottus opte pour la thèse kempiste; il est imité par le chartreux Georges Pirckamer dans son édition des *Opera* de Thomas a Kempis (Nuremberg, 1494). Nous avons là des échos de la tradition de Windesheim. De même, Jean Mombaer mentionne l'*Im.* parmi les œuvres de Thomas dans son *Investigatorium*, proteste contre l'attribution gersonienne dans des manuscrits de son *Venatorium* et cite l'*Im.* comme étant de Thomas dans son *Rosetum* (cf Huijben et Debongnie, p. 137-144). Le témoignage de Jean Trithème au sujet de deux Thomas a Kempis (cf *infra*, col. 2353) est aussi à porter au dossier de ces contestations.

Le témoignage du codex *Genuensis*, c'est-à-dire la note manuscrite raturée et corrigée que l'on trouve sur un exemplaire de l'édition de l'*Im.* parue à Venise en 1501 (cf Puyol, *L'auteur..*, t. 1, p. 223-226), et la remarque de l'humaniste Achille Statius (Stazio) sur la feuille de titre d'une autre édition (Paris, 1541) sont elles aussi des contestations. Nous

n'insisterons pas ici sur les arguments qu'elles ont fournis aux gersénistes postérieurs; signalons seulement que le second de ces témoignages est jugé irrecevable par le gersénistе E. Valentini (*Nuove scoperte sul vero autore dell'Im..*, coll. Biblioteca del Salesianum 77, Turin, 1969, p. 43-45). Le même auteur nous livre également la clé qui explique la note manuscrite du codex *Cenuensis* (p. 45-48).

3° **Période des controverses argumentées.** — 1) Le début des controverses. — Le seizième siècle était donc devenu conscient de l'opposition des diverses attributions du livre et s'interrogeait sur le problème, sans qu'il y ait eu, du moins à notre connaissance, de véritables discussions à ce sujet. Le dix-septième siècle, par contre, est l'époque où se constituent des « camps adverses ». La façon dont l'abbé bénédictin Constantin Cajetan (Gaetani) proclame sa thèse gersénienne est typique de la nouvelle mentalité : jusqu'alors, seuls Gerson et Thomas a Kempis étaient les auteurs possibles de l'*Im.*, défendus respectivement par les *Galli* et les *Teutonici*; désormais, le combat sera triangulaire; Cajetan entre en lice au nom de Jean Gersen : « Pro Italo-benedictino, italus ego benedictinus litem dirimam » (préface de son éd. de l'*Im.*, Rome, 1616, p. 1-2). Cette façon de poser le problème imitationiste a marqué la controverse.

Cajetan introduisait donc un candidat nouveau : Gersen.

Il le fit à la suite de la découverte du jésuite Bernardin Rossignoli. Celui-ci trouva dans la bibliothèque de son collège d'Arona le codex *Aronensis*, inconnu jusqu'alors. Il y lisait que l'auteur de l'*Im.* était un nommé Gersen ou Gessen, abbé (cf *supra*, col. 2343). Le collège d'Arona étant un ancien monastère bénédictin, il en conclut que ce Gersen était abbé bénédictin. Voilà la thèse gersénienne dans son premier état (lettre de Rossignoli publiée par A. Possevin, *Apparatus sacer*, en 1606; cf Puyol, *L'auteur..*, t. 2, p. 18).

Mais cette origine bénédictine du codex *Aronensis* fut bientôt contredite par le témoignage du jésuite André Maioli; celui-ci certifia, le 28 janvier 1617, avoir apporté de Gênes le dit codex lors de son entrée au noviciat d'Arona (texte dans Puyol, *Descriptions..*, p. 31). Dès lors, il restait à étudier l'épigraphie du manuscrit selon les seules règles de la codicologie, mais l'on s'évertua à rechercher un Jean Gersen abbé bénédictin.

Averti par son confrère Jacques Van Quaille de l'apparition de la thèse gersénienne, le jésuite H. Rosweyde prend la défense de l'attribution kempiste (cf Puyol, *L'auteur..*, t. 2, p. 128-129); il esquisse une réfutation des arguments adverses dans une lettre du 4 juin 1615 à Van Quaille (Rome, *Alexandrina*, ms 102). En ayant eu connaissance, Cajetan l'attaque vigoureusement dans sa première apologie gersénienne de 1616, qui d'ailleurs reprend le schéma de l'argumentation de Rosweyde lui-même. Celui-ci répliqua, toujours selon le même schéma, dans ses *Vindiciae kempenses* (à la fin de son éd. latine de *l'Im.*, Anvers, 1617).

Si l'on compare ces apologies, on est frappé par la similitude des arguments exploités, des méthodes et des perspectives, mais ils sont utilisés en sens opposés. Nous avons dans ces premières pièces de la controverse le type « *ne varietur* » de celles qui suivront jusqu'à nos jours; si renouvellement il y a, c'est au niveau de l'érudition qui apporte des matériaux nouveaux, mais les raisonnements restent semblables.

La controverse ainsi lancée connaîtra des rebondissements périodiques, comme à propos des *Octo collationes* pseudo-bonaventuriennes où l'on découvrit une citation de l'*Im.* On en conclut, dans le camp gerséniste, que l'auteur de l'*Im.* était au moins un contemporain de saint Bonaventure, jusqu'au jour où l'on s'aperçut, grâce à Rosweyde, que ces *Octo collationes* n'étaient qu'un *rapiarium* inauthentique et tardif, qui ne pouvait fonder l'ancienneté de l'*Im.* et de son auteur.

Autre découverte, celle du codex *Allatius* (Puyol, *Descriptions..*, p. 15-23; Bonardi et Lupo, t. 2, p. 144-147); son *incipit*, déchiffré par les gersénistes comme portant « *Tractatus Johannis de Canabaco de Imitatione* », fournissait, pensa-t-on, l'indication du lieu d'origine de Gersen : Canabaco signifiant Cavaglia ou l'un de ses dérivés, cette découverte pouvait fournir un lieu d'origine à l'hypothétique abbé de Verceil. Mais, pensons-nous, la lecture de l'*incipit* est manifestement erronée; il porte *Canaraco* (cf la photocopie dans Bonardi et Lupo, t. 2, planche 30). Il s'agit là d'un fait paléographique dont on peut regretter qu'il ne soit remarqué qu'après tant d'années de discussions.

2) Interventions officielles. — Après la première génération des controversistes (Van Quaille, Rosweyde, Cajetan, le bénédictin anglais Valgrave, etc), les deux partis sont de plus en plus opposés et la discussion tend à devenir un conflit entre bénédictins d'une part et chanoines réguliers secondés par les jésuites d'autre part. La question imitationiste est alors portée devant des instances officielles, avec l'espoir d'y faire trancher le débat ou d'imposer le silence à l'autre parti.

Signalons ici les principaux faits de l'histoire de la controverse au 17e siècle. En 1641, les deux partis interviennent auprès du cardinal de Richelieu, qui a l'intention de publier une édition de l'*Im.*, afin de l'attirer dans leur camp. D'où l'*Apologie* de Cajetan (publiée dans son éd. de l'*Im.* de 1644), puis les répliques du chanoine régulier Jean Fronteau (Paris, 1649, 1650), qui provoquent un rebondissement de la querelle. L'édit du 2 février 1652 permet au gersénistе Valgrave de répandre ses écrits, mais lui interdit de publier l'*Im.* sous le nom de Gersen.

Plus tard, les mauristes, ayant rassemblé tous les manuscrits disponibles, les soumettent au jugement d'experts réputés sous la présidence de l'archevêque de Paris (août 1671). D'autres assemblées du même genre suivirent : celle d'août 1674, d'où provient la *Dissertatio* du mauriste François Delfau (Paris, 1674); celle de 1681, réunie à l'instigation des chanoines réguliers de Sainte-Geneviève; celle de 1687, sur l'initiative de Mabillon. Le mauriste Vincent Thuillier écrivit l'histoire de ces assemblées : *Histoire de la contestation sur l'auteur du livre de l'Imitation* (dans le t. 1 des *Ouvrages posthumes* de Mabillon, Paris, 1724).

Ces discussions eurent l'avantage de susciter un bel effort de travail scientifique. La recherche se développa dans deux directions surtout, la paléographie et l'histoire. On peut signaler, du côté des gersénistes, les noms et les travaux des mauristes Delfau et Mabillon; du côté des kempistes, ceux de Fronteau, Ph. Chifflet, Georges Heser et surtout d'Eusèbe Amort (cf DS, t. 1, col. 530; t. 2, col. 843; t. 7, col. 379). Ces travaux restent à consulter pour les renseignements qu'ils contiennent, mais il est nécessaire de contrôler les données et de critiquer les conclusions.

C'est ainsi, par exemple, que la datation des manuscrits est souvent faussée par le désir d'exclure ou de favoriser telle ou telle attribution. On en a un bon exemple dans ce qui arriva après la découverte en 1830, par G. de Gregory, du codex *de Advocatis*, jadis propriété de la famille Avogrado. Gregory obtint de celle-ci la copie dûment signée et légalisée de quelques pages du diaire familial; l'une d'elles permettait de dater le manuscrit d'avant 1349. Or personne, pas même Gregory, n'a pu voir l'original de ce témoignage : « La bonne foi de

Gregory a été surprise par un mystificateur » (Puyol, *Descriptions*.., p. 6-7). Toujours à propos de ce codex *de Advocatis* et de sa prétendue antiquité, on note d'autre part que le manuscrit contient immédiatement à la suite de l'*Im.* (anonyme) et sans distinction nette le *De meditatione cordis* de Gerson. Cette liaison de l'*Im.* et du texte gersonien nous est apparue (*supra*, col. 2343) comme la combinaison qui permit, par glissement, l'attribution de l'*Im.* anonyme à Gerson; le codex *de Advocatis* est même un excellent témoin de cette famille de manuscrits. Mais cela signifie aussi que sa date doit être nécessairement postérieure aux environs de 1430 et qu'il est exclu qu'il soit un manuscrit gersénien.

3) Au XIXe siècle. — Avec Gregory, nous y sommes déjà entrés. Après une vingtaine d'années d'interruption pendant la période révolutionnaire, la controverse reprend. Il serait vain de nommer tous ceux qui y prirent part; relevons seulement les noms de ceux dont l'érudition garde aujourd'hui sa valeur. Ainsi, le bénédictin C. Wolfsgrüber, en ce qui concerne les appendices de son étude sur Gersen, et Mgr P. Puyol dont la dizaine de livres sur l'*Im.* constituent un arsenal inépuisable de renseignements, même si ses interprétations sont sujettes à caution. En face de ces gersénistes, les kempistes, qui profitèrent beaucoup des études approfondies sur la *Devotio moderna*, sont A. Delvigne, V. Becker, K. Hirsche (le propagateur de la thèse du style rythmé de Thomas et de l'*Im.*), H. Denifle, etc.

4) Au XXe siècle, l'effort de synthèse et de mise au clair de la question imitationiste connut un nouvel essor après la première guerre mondiale. Chez les gersénistes, à côté des recherches de R. Pitigliani et de E. Valentini, T. Lupo reprit les travaux de 1938 de P. G. Bonardi, les développa et publia la dernière en date des synthèses gersséniennes : *L'Imitazione di Cristo e il suo autore* (2 vol., Turin, 1964; nous y renvoyons en citant : Bonardi et Lupo). En France, le bénédictin J.-B. Monnoyeur renouvela la défense de la paternité gersonienne, mais n'eut guère d'échos. Parmi les kempistes, il faut surtout citer J. Huijben (cf DS, t. 7, col. 940-943), dont les études furent reprises et complétées par P. Debongnie : *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (Louvain, 1957; cité ici : Huijben et Debongnie); cette synthèse kempiste fut stimulée par des dissidences parmi les partisans de Thomas, celle de P. Hagen qui était partisan de la thèse d'une stratification progressive de l'*Im.*, celle de J. van Ginneken qui vit en Gérard Grote l'auteur du livre, et celle de A. Hyma qui opte pour Gérard Zerbolt de Zutphen.

On le voit, l'effort des érudits depuis trois siècles a été considérable; l'enthousiasme et la conviction n'ont pas manqué. Peut-on en dire autant de la clairvoyance?

3. L'ATTRIBUTION A THOMAS A KEMPIS. — Cette attribution représente une tradition longue et tenace. Nous la discuterons avec quelque détail. Cette tradition présente ceci de particulier, par rapport à la tradition gersénienne, que Thomas a Kempis est un personnage historique bien situé dans le temps et l'espace, qu'il a « écrit » le texte de l'*Im.* (quand nous plaçons le mot *écrire* entre guillemets, nous ne préjugeons pas de la question de savoir si Thomas est l'auteur ou simplement le copiste), et qu'enfin son entourage témoigne très tôt en faveur de sa paternité. L'attribution kempiste repose donc sur deux séries de faits, d'une part l'activité de Thomas à propos de l'*Im.* qui culmine dans la signature de son autographe de 1441, et d'autre part les témoignages de son entourage.

1° **L'activité imitationiste de Thomas.** — Thomas Hamerken, né à Kempen en 1379/80, reçut sa formation intellectuelle à Deventer. Il entre en 1399 comme *donatus* au monastère des chanoines réguliers de l'Agnietenberg à Zwolle et en reçoit l'habit en 1406; il est ordonné prêtre en 1413/14. Tour à tour procureur, prieur et maître des novices, il se fit connaître comme copiste et auteur spirituel. Il meurt en 1471. Est-il l'auteur, au plein sens de ce mot, de l'*Im.* dont il signe un manuscrit : « Finitus et completus anno Domini m°. cccc°. xli° per manus fratris thomae kempis in monte scte agnetis prope zwollis » (codex *Kempensis*, Bruxelles, ms 5855-61; ce ms est connu sous le nom d'autographe)?

1) Cet autographe est donc daté de 1441. Ceci ne signifie pas que Thomas avait composé l'*Im.* à cette date. Un examen codicologique fort sérieux permet à L.-M.-J. Delaissé de conclure que « Thomas a rédigé son manuscrit en plusieurs fois et qu'il a remanié, très irrégulièrement d'ailleurs, chacun de ses opuscules » (*Le manuscrit autographe*.., t. 1, p. 81-82). Huijben et Debongnie en concluent : « La date de 1441 ne concerne que l'achèvement du codex autographe et nullement les quatre livres de l'*Im*... Rien ne s'oppose donc à ce qu'ils soient de 1428 ou d'une date antérieure, que les copies de 1424 et de 1427 aient été faites sur notre autographe » (p. 172). Expliquer, comme le fait Delaissé (t. 1, p. 120), les manuscrits anonymes de l'*Im.* antérieurs à 1441 comme étant des copies faites sur cet autographe de Thomas encore inachevé et non signé, c'est raisonner *in abstracto* : le copiste à qui Thomas confie son autographe (hypothèse gratuite) ne savait que trop bien que c'était l'autographe de Thomas.

Quoi qu'il en soit de la durée des remaniements de l'autographe, on rencontre dans les documents antérieurs à 1441 des attributions de l'*Im.* à Thomas; la première de ces attributions date probablement de 1428 (cf Huijben et Debongnie, p. 57-59); on peut donc admettre que Thomas a « écrit » l'*Im.* vers les années 1420 et que la connaissance qu'en a son milieu a pu commencer dès ce moment.

2) Remarquons donc l'importance très relative de cet autographe et de sa signature, qui furent jadis la preuve par excellence de la paternité de Thomas.

En elle-même, cette signature, analogue à celle que Thomas donne à la fin de sa transcription de la Bible, est celle d'un copiste : « Il notait qu'il avait écrit de ses mains, *per manus*, tout l'ensemble de ce codex. Ce n'est donc pas une signature d'auteur et il n'y a pas à en tirer argument en ce sens » (Huijben et Debongnie, p. 172-173).

Les kempistes insistent en disant que cet autographe contient d'autres textes qui sont bien des ouvrages dont Thomas a Kempis est l'auteur et que d'autres de ses œuvres authentiques sont signées par Thomas de cette seule signature de copiste (*ibidem*, p. 173-174). Ces faits ne prouvent pas la paternité kempiste de l'*Im.* : cette signature est une signature de copiste et rien ne prouve que Thomas l'ait employée pour cacher ses droits d'auteur sur l'*Im.* S'il faut des preuves formelles pour attribuer à un auteur des œuvres signées de manière analogue, nous pouvons de même en requérir pour la paternité de l'*Im.*

3) Si donc cette signature de copiste n'est guère favorable à l'attribution kempiste, l'autographe lui-même peut-il nous éclairer? Le remarquable examen codicologique qu'en a fait Delaissé a révélé un nombre impressionnant de corrections et de remaniements (Huijben et Debongnie, p. 174-189); ceux-ci ont été

faits par Thomas durant une longue période, à partir de 1428 ou même avant. Ces retouches sont, selon Delaissé (t. 1, p. 27), « la caractéristique qui individualise le mieux l'autographe de Thomas, celle qui le distingue de tous les autres manuscrits où l'on rencontre un ou plusieurs de ses treize opuscules... On ne peut mieux comparer l'autographe qu'à une espèce de brouillon d'auteur ». Bref, l'autographe trouverait sa signature d'auteur dans ses remaniements.

Or, les corrections portées par l'autographe, en dépit de leur nombre et de leur diversité, sont d'ordre secondaire; elles témoignent moins d'un effort personnel de conception et de rédaction que d'un soin persévérant de fidélité; tel celui d'un copiste envers un livre de chevet qu'il veut améliorer à partir de divers manuscrits qui lui tombent sous la main. Car, et ceci est l'objection fondamentale qu'on peut adresser aux kempistes, le texte de l'autographe demeure défectueux à ce point qu'il n'a pu sortir dans cet état de la plume de son auteur.

En particulier, la nature des mauvaises lectures constatées dans l'autographe est caractéristique des textes « fatigués », usés par la fréquente transcription des copistes, qui déforment consciemment ou non leur modèle par des altérations successives de toutes sortes. La recension du livre de Delaissé par B. Spaapen (dans OGE, t. 32, 1958, p. 31-46) relève un nombre considérable de variantes de l'autographe qui offrent un sens moins valable ou franchement plus mauvais que d'autres textes plus anciens.

Rappelons que déjà en 1883 H. Denifle avait formulé des critiques radicales contre l'authenticité de l'autographe à partir du système de ponctuation employé par Thomas. Denifle montre que ce système n'est pas original, au sens où Thomas en serait le premier auteur, et que Thomas l'a employé de telle manière qu'il déforme le sens du texte : un tel emploi prouve en dernier ressort que Thomas ne peut pas être l'auteur du texte de l'*Im.*, puisqu'il l'a mal interprété.

2° Le témoignage de l'entourage. — Selon Huijben et Debongnie, les confrères de Thomas ne pouvaient pas se méprendre sur la nature de la signature de l'autographe. C'est, croyons-nous, oublier un peu vite que tant de copistes du passé et de paléographes modernes ont commis des erreurs sur ce point. Mais il n'y a pas que cette signature; il faut la situer dans l'ambiance concrète qui incite à attribuer l'*Im.* à Thomas : n'a-t-il pas une prédilection pour cette œuvre? N'en multiplie-t-il pas les copies? Ne s'agit-il pas d'un traité de spiritualité moderne proche de celle du milieu où vivait Thomas? Il y a là des dangers d'erreur, consciente ou non, pour les confrères de Thomas.

Il nous faut donc examiner les affirmations de l'entourage au sujet de Thomas et de l'*Im.*

1) Les données épigraphiques. — Huijben et Debongnie montrent les étapes progressives de l'explicitation de la paternité kempiste, depuis les manuscrits anonymes jusqu'à l'identification complète de Thomas auteur de l'*Im.* (premières indications, p. 57-69; désignations explicites, p. 69-74; témoignages des mss jusqu'à la première édition, de 1440 à 1472, p. 75-88). Et ils démontrent que ces indications dépendent d'un milieu windeshémien.

Selon nous, il y a une illusion sous-jacente à ces explications : rien ne prouve que les manuscrits anonymes dépendent réellement des copies anonymes fournies par Thomas; d'autre part, la progression dans l'explicitation des épigraphies ne prouve rien, puisque, d'après ces auteurs, le milieu windeshémien, qui est à l'origine de ces informations, est aussi dès le début parfaitement au courant du secret et que par conséquent il aurait pu fournir dès le départ tout l'énoncé des renseignements concernant l'auteur.

Certes, le milieu windeshémien était convaincu que Thomas était l'auteur de l'*Im.* et, en vertu de cette conviction, il a propagé cette attribution. On en a un bon témoignage dans le ms 835 de Cambrai, daté de 1438, qui contient des traités authentiques de Thomas; or, si l'*Im.* n'y figure pas, elle est par deux fois mentionnée comme étant son œuvre (f. 34r et 92r). Pourquoi, sinon pour propager une thèse, une conviction? Mais, pour nous, un seul point importe : est-il tellement certain que le milieu de Windesheim ne s'est pas trompé? A cette question, les données épigraphiques ne peuvent répondre puisqu'elles émanent de cette conviction même.

2) Les données historiques. — Limitons-nous à deux points précis.

a) *Duo fratres de Monte sanctae Agnetis.* — Les chroniques de l'ordre signalent un incident où Thomas aurait joué un rôle. Quelques jours avant la mort du premier prieur de Windesheim, Jean Vos de Heusden † 1424, deux frères de Zwolle allèrent le visiter. L'un d'eux eut un songe l'avertissant de la mort prochaine du prieur. Nous en avons la relation dans le *Chronicon* de Zwolle écrit jusqu'à 1471 par Thomas lui-même et dans celui de Windesheim écrit par Jean Busch † 1479. Ce dernier se présente en deux rédactions dont nous ne retenons que la version longue qui seule contient le texte qui nous intéresse. Quant à l'interdépendance des deux chroniques (cf Huijben et Debongnie, p. 97-101), il nous semble évident que la chronique de Zwolle, maison particulière, est la source de celle de Windesheim qui veut être une histoire synthétique de toutes les maisons de la congrégation.

Zwolle :	*Windesheim :*
Contigit ante paucos obitus sui dies infra octavam sancti Martini episcopi, ut duo fratres de monte sanctae Agnetis ad colloquendum priori in Windesem venirent. Tunc unus illorum eadem nocte tale somnium habuit, praesagium futurorum... (*Opera* de Thomas a Kempis, éd. J. Pohl, t. 7, p. 394-395).	Contigit ante paucos dies sui obitus, ut duo fratres notabiles de Monte sancte Agnetis prope Zwollis ordinis nostri dictum priorem nostrum super certis rebus consulturi in Windesem advenirent, quorum unus *frater Thomas de Kempis vir probate vite, qui plures devotos tractatulos composuit, videlicet qui sequitur me de imitatione Christi cum aliis*, nocte insecuta somnium vidit presagium futurorum... (éd. K. Grube, Halle, 1886, p. 58).

Remarquons que le libellé de l'addition présenté par la chronique de Jean Busch ressemble étrangement à la double mention qui est faite de Thomas comme auteur de l'*Im.* dans le ms 835 de Cambrai (cf *supra*). Nous reconnaissons la même voix et la même phrase contournée. C'est Busch qui affirme d'une manière ostentatoire. S'il ne s'agissait pas pour lui d'une cause à défendre ou à propager, on voit mal pourquoi, dans ce contexte précis, il affirmerait que Thomas est l'auteur de l'*Im.*

b) *Le chroniqueur de 1471.* — Il y a un singulier contraste entre les affirmations répétées dans l'épigraphie et, nous venons de le voir, dans la chronique de Busch, et le silence du chroniqueur de Zwolle lors de la mort de Thomas. On peut pourtant supposer l'auteur de la notice nécrologique assez informé des œuvres de son confrère. Or, au sujet de la production littéraire de Thomas, nous lisons ceci : « *Scripsit* autem Bibliam nostram totaliter et alios multos libros pro domo et pro pretio. Insuper *composuit* varios tractatulos ad aedificationem iuvenum in plano et simplici stilo, sed praegrandes in sententia et operis efficacia ».

La distinction entre *scribere* et *componere* est assez claire. Peut-on affirmer que les quatre livrets de l'*Im.* sont englobés dans la série des *tractatuli*? On ne peut certainement pas prétendre que l'*Im.* soit écrite particulièrement *ad aedificationem iuvenum*. Si l'on nous rétorque que l'auteur de la notice n'a rappelé qu'un seul genre des traités de Thomas, comment ne pas s'étonner qu'il ait passé sous silence un chef-d'œuvre comme l'*Im.*? Sur ces différents points, nous n'acceptons pas les explications de Huijben et Debongnie (p. 120-125).

Concluons que le contraste entre la tradition de Zwolle et celle de Windesheim est frappant et inquiétant. Or, c'est Zwolle qui est le témoin direct de la vie de Thomas et nous pensons qu'en suivant cette tradition nous sommes plus près de la vérité. Windesheim paraît avoir élaboré une autre tradition, toute à sa gloire. Nous pensons que le rayonnement de Windesheim a incité d'autres témoins à appuyer l'attribution kempiste de l'*Im.* (vg Hermann Ryd après 1454, l'anonyme de Rouge-Cloître après 1464, le chanoine de Dalheim après 1471, Wessel Gansfort et son entourage; cf Huijben et Debongnie, p. 101-120). Ces témoignages ne valent ni plus ni moins que la tradition répandue par Windesheim. Nous pouvons faire de semblables remarques critiques au sujet des témoignages rassemblés sous le titre : *La tradition et les catalogues* (*ibidem*, p. 127-159). Aucune nouvelle preuve d'historicité de cette tradition n'apparaît. Dès lors, nous devons conclure que l'attribution de l'*Im.* à Thomas a Kempis ne nous semble pas démontrée.

4. **UNE NOUVELLE PISTE?** — Le survol de la longue controverse entre kempistes et gersénistes laisse une impression de découragement. Si l'on compare entre elles les récentes synthèses de Huijben et Debongnie en faveur de Thomas a Kempis, et de Bonardi et Lupo en faveur de Gersen, on constate certes un acquis considérable d'informations, mais surtout on aperçoit l'abîme qui sépare les jugements portés sur les dossiers, et donc aussi les conclusions. Quant au fond de la question, la distance entre ces critiques modernes est aussi grande qu'entre la *Defensio* de 1616 du bénédictin Cajetan et les *Vindiciae* de 1617 du jésuite Rosweyde.

Mais peut-être peut-on ouvrir une nouvelle piste de recherche; ce qui ne signifie évidemment pas que nous puissions déjà assurer qu'elle sera féconde.

1° « Tractatus ad fratrem Conradum de Fritzlaria ».

On lit dans le codex *Ratisbonensis* VI (Munich, Clm 14919, 15e s., provenant de l'abbaye de Saint-Emmeran) : « De Imitatione christi et contemptu omnium vanitatum mundi liber I... Expliciunt ammonitiones ad spiritualem vitam utiles ad fratrem Cunradum de Fritzlaria » (cf Wolfsgrüber, *Giovanni Gersen..*, p. 218; Puyol, *Descriptions..*, p. 348). De même, le codex *Tegernseensis* 10 (Munich, Clm 19884, 15e s.) : « Liber de imitatione christi... expliciunt Ammonitiones ad spiritualem vitam ad fratrem Cunradum de Fritzlaria » (cf Wolfsgrüber, p. 218; Puyol, p. 385). Enfin, le codex *Brullensis* (daté de 1447, provenant de l'abbaye bénédictine *Sancti Viti* de Prühl, devenue chartreuse en 1484; se trouve peut-être à Munich) fait deux fois mention, comme destinataire d'extraits de l'*Im.*, de ce *frater Conradus de Hulglara (Wulgaria)* ; voici le libellé de la seconde mention : « *Expliciunt admonitiones cujusdam Magistri et Patris Reverendi, inducentes ad profectum, ad fratrem quemdam Conradum de Wulgaria* » (noter que le second livre est d'une autre main que le premier; voir Puyol, *Descriptions..*, p. 121-122).

Ces trois manuscrits proviennent de monastères bénédictins de langue allemande. A l'encontre des autres manuscrits, ils mentionnent le destinataire des livrets de l'*Im.* La variété des orthographes montre que ce destinataire n'était pas une célébrité et que les copistes rendent son nom tant bien que mal. Nous pouvons discerner dans ce groupe de manuscrits une tradition commune qui se diffuse à partir d'une même origine.

2° **Qui est Conradus de Fritzlaria?** — Il existe un Conrad de Fritzlar profès de la chartreuse de Mayence. Il y fut procureur, puis prieur en 1372-1374, et de nouveau procureur en 1377; on le mentionne comme moine en 1363 (cf J. Simmert, *Die Geschichte der Kartause zu Mainz*, Mayence, 1958, p. 31 et n. 14).

Ce Conrad appartient-il à la famille patricienne de Fritzlar? Le prénom de Conrad y est fréquent. Cette famille se distinguait par sa participation au gouvernement de la ville et par ses activités académiques et littéraires (cf K. Heldmann, *Das akademische Fritzlar im Mittelalter..*, dans *Zeitschrift des Vereins für hessische Geschichte und Landeskunde*, 1927; K. E. Demandt, *Quellen zur Rechtsgeschichte der Stadt Fritzlar im Mittelalter*, Marburg, 1939). Politiquement et religieusement, la ville de Fritzlar dépendait alors de Mayence.

Si l'on parvenait à vérifier cette identification que nous proposons, la destination de l'*Im.* au chartreux Conrad de Fritzlar situerait géographiquement et chronologiquement l'ouvrage.

3° Le codex *Brullensis* caractérise **l'auteur de l'Im.** d'une curieuse manière : « Quidam magister et pater reverendus ». L'anonyme *Quidam* s'accorde mal aux titres qui suivent. Le copiste de 1448 ne devait plus connaître le personnage en question. Qui peut-il être? Peut-on espérer circonscrire quelque peu son milieu? Essayons au moins une hypothèse de travail.

Dans les descriptions des manuscrits de l'*Im.*, on peut constater deux séries d'attributions plus ou moins parallèles à celle du codex *Brullensis*.

1) « *Tractatus cujusdam devoti religiosi* »; on trouve cette formule dans les codices *Saltzburgenses* I, II, IV (chaque fois avec le seul livre 1er; Puyol, *Descriptions..*, p. 363-364); on peut en rapprocher la formule simplifiée du codex *Lunelacensis* V (Mondsee, livre 1er; Puyol, p. 275).

2) *Les attributions cartusiennes* que portent plusieurs manuscrits de l'*Im.* présentent les précisions suivantes :

« Incipit tractatus de imitatione... editus per quemdam cartusiensem in Reno » (formule des codices II de la chartreuse d'Aggsbach et IV de Gottweig; cf Puyol, *Descriptions..*, p. 28 et 186-188; avec une orthographe différente dans les codices de la chartreuse d'Olmütz I et II; *ibidem*, p. 324-325; Amort signale deux autres mss perdus d'Olmutz ayant la même attribution, *Deductio..*, p. 293; même libellé dans le codex V de la chartreuse de Gemnitz, de 1439; cf Puyol, *Descriptions..*, p. 182-183, et Huijben et Debongnie, p. 231, n. 37).

D'autre part, le codex *Bruxellensis* III, provenant de la chartreuse d'Hérinnes, porte : « Incipit libellus quidam devotus compilatus a quodam devoto cartusiensi domus Gelriae » (c'est le même ms que le codex *Capellae* III; Puyol, *Descriptions..*, p. 123-124 et 128-129).

Nous passons sous silence les mss qui attribuent l'*Im.* à un anonyme chartreux et qui ne mentionnent pas d'indication géographique, comme le font au contraire les mss mentionnés ci-dessus.

Peut-on préciser de quelle chartreuse il s'agit? La variante « *devotus cartusiensis domus Gelriae* » a été identifiée comme concernant la chartreuse de Monnikhuizen, en Gueldre, par H. J. J. Scholtens (*De priors van het kartuizerklooster Monnikhuizen bij Arnhem*, dans *Archief voor de geschiedenis van het*

Aartsbisdom Utrecht, t. 56, 1932, p. 1-80). Si la variante « *in Rheno* » est préférable, toute chartreuse du pays rhénan peut être visée. A défaut de preuve déterminante, cette question reste en suspens.

Résumons-nous. Nous avons vu que trois manuscrits d'origine bénédictine nous donnent le nom du destinataire de l'*Im.*, tout en omettant de préciser le nom de son ordre. Si ce Conrad de Fritzlar est le chartreux dont nous avons parlé, ce dernier point est éclairci. Ceci nous oriente vers le milieu cartusien. L'examen des manuscrits de cette provenance comporte des épigraphies dans lesquelles les données sur l'auteur sont déjà affaiblies. Le processus s'étant accentué, les nouveaux copistes les ont entièrement supprimées, de sorte que l'anonymat est complet dans le plus grand nombre des manuscrits. A partir de cet anonymat, les attributions les plus diverses ont pu apparaître au gré de circonstances fortuites.

4° **La date de l'Im.** que nous pouvons déterminer à partir du destinataire Conrad de Fritzlar vivant dans la période 1360-1380, nous aidera aussi à mieux interpréter les faits chronologiques concernant les manuscrits.

1) Dans cette perspective, il faudrait réexaminer les indications des manuscrits et des catalogues qui concernent l'activité de copiste du chartreux Henri Egher de Kalkar († 1408; DS, t. 7, col. 188-191). Nous pensons en particulier à la part qu'il a pu avoir dans la diffusion de l'*Im.* en trois livrets, soit sous le titre ordinaire, soit sous le titre fortuit *De musica ecclesiastica* (cf *supra*, col. 2340). Il ne s'agit pas, cependant, de le considérer comme un auteur possible.

2) Il faudrait aussi réexaminer le double témoignage de Jean Trithème (*Catalogus illustrium virorum Germaniae..*, Mayence, 1495, f. xxxvi) et de son confrère Jean Butzbach (*Auctarium de scriptoribus ecclesiasticis*, Université de Bonn, ms 356, f. 194) au sujet de deux Thomas a Kempis (cf Puyol, *L'auteur..*, t. 1, p. 633-636; Huijben et Debongnie, p. 24-26 et 106-108).

De la confrontation de ces deux témoignages, il ressort qu'ils sont d'accord pour distinguer un « Thomas I » entré en religion au temps de Gérard Grote et mort vers 1410, et un « Thomas II » mort en 1471; ils concordent en disant que les deux Thomas ont eu une activité littéraire, et en attribuant l'*Im.* au plus ancien.

Si ces récits montrent que l'attribution kempiste a déjà reçu quelque audience, ils prouvent également la persistance d'une tradition qui fait remonter l'origine de l'*Im.* à une date plus ancienne, dans la seconde moitié du 14e siècle, puisque son auteur serait mort vers 1410.

Ceci nous rapproche singulièrement de 1408, date de la mort d'Henri Egher de Kalkar; d'après une tradition, celui-ci aurait eu une part dans la conversion de Gérard Grote. Aussi serions-nous tentés de penser que, dans ces récits, il y a un indice au moins indirect de l'activité de Kalkar comme copiste de l'*Im.* (cf G. Epiney-Burgard, *Gérard Grote (1340-1384) et les débuts de la Dévotion moderne*, Wiesbaden, 1970, p. 36-57, 306-316).

L'état actuel de notre recherche d'après cette nouvelle hypothèse de travail ne permet pas de nous avancer plus avant. Elle ne pourra prendre corps que grâce à une justification critique plus approfondie.

Conclusion. — Au terme de cet aperçu de l'histoire de l'*Imitation*, de la controverse sur son auteur, et après avoir esquissé une orientation nouvelle de recherche, il faut revenir à l'appel de H. Denifle : *Ad codices!* Retournons à l'examen critique de tous les documents qui concernent ce précieux trésor de la spiritualité du moyen âge, en nous défiant des préjugés et des soi-disant évidences. Il se peut que l'auteur de l'*Im.* doive rester pour nous un inconnu, faute de documents qui nous révéleraient son nom. Nous pensons cependant que les archives et les manuscrits n'ont pas livré tous leurs secrets. Aussi faut-il les réexaminer patiemment et les interpréter honnêtement.

Le passé nous laisse un double héritage. D'abord une documentation précieuse accumulée par le patient travail des imitationistes de toutes les tendances. Ensuite, une leçon de prudence : la sincérité même des grands savants du passé nous montre que des préjugés guettent le chercheur, même malgré lui; leur échec à trouver une solution qui emporte l'adhésion générale nous avertit que ni la science, ni la sincérité ne peuvent avec certitude écarter le danger d'erreur objective. Pour notre part, nous n'avons pas eu l'ambition de convertir les tenants de telle ou telle opinion; nous poursuivons notre enquête dans l'espoir de dissiper quelques ténèbres et d'entrevoir de nouvelles lumières.

Les limites imposées à cette étude ne nous permettent pas d'apporter avec tout le détail souhaitable les preuves de nos affirmations; voir notre étude signalée ci-dessous : *L'Imitation de Jésus-Christ..*, 1971.

1) *Bibliographies générales.* — A. De Backer, *Essai bibliographique sur le livre De Imitatione..*, Liège, 1864, p. 221-245. — C. Wolfsgrüber, *op. cit. infra*, p. 254-268 Die Controverslitteratur. — P.-E. Puyol, *L'auteur du livre De Imitatione..*, t. 2 *Bibliographie de la contestation*, Paris, 1900 (raisonnée, d'après les thèses gersèniennes). — Huijben et Debongnie, déjà cité, p. 395-409. — Bonardi et Lupo, *op. cit. supra*, t. 2, p. 355-375 (raisonnée, d'après les thèses gersèniennes).

2) *Description des mss.* — C. Wolfsgrüber, p. 209-253 (réutilisée par Puyol). — P.-E. Puyol, *Descriptions bibliographiques des manuscrits... De imitatione Christi*, Paris, 1898 (indispensable, mais à contrôler). — Bonardi et Lupo, t. 2, p. 1-219.

Certains groupes de manuscrits ont fait l'objet d'études particulières : ceux des bénédictins de la congrégation de Sainte-Justine (Pitigliani, cité *supra*); — ceux de Melk par P. Debongnie (dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. 49, 1932, p. 479-488); — ceux de Lübeck par P. Hagen, *De imitatione Christi libri qui dicitur tractatus secundus et tertius..*, La Haye, 1935; — l'autographe de Thomas a Kempis par K. Hirsche, J. Pohl, L.-M.-J. Delaissé, etc.

3) *Éditions.* — A. De Backer, cité *supra*. — A. Torri, Saggio bibliographico-cronologico, dans son éd. *Della Imitazione..*, Florence, 1855 (= De Backer, n. 1832). — E. Fromm, *Die Ausgaben der Imitatio Christi in der Kölner Stadtbibliothek*, Cologne, 1886. — M.-L. Polain, *Catalogue des livres imprimés au 15e siècle des bibliothèques de Belgique*, t. 1, Bruxelles, 1932, n. 2044-2077.

Les éditions du texte latin suivent l'évolution de la controverse. Il en est de même pour les traductions; elles reflètent, par ailleurs, la mentalité de l'auteur ou de l'époque.

4) *Études* (choix de quelques études représentatives non encore citées). — E. Amort, *Plena ac succincta informatio de statu totius controversiae... de authore libelli de Im.*, Vienne, 1725; *Deductio critica quae... certum redditur ven. Thomam Kempensem librorum de Im. authorem esse*, Vienne, 1761. — J.-B. Malou, *Recherches historiques et critiques sur le véritable auteur..*, 3e éd., Paris-Tournai, 1858. — K. Hirsche, *Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der Im. nach dem Autograph des Thomas*, 3 vol., Berlin, 1873-1894. — C. Wolfsgrüber, *Giovanni Gersen, sein Leben und sein Werk..*, Augsbourg, 1880 (recension par P. Schneemann, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. 23, 1881,

p. 432-448). — F. X. Funk, *Gerson und Gersen*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 2, 1881, p. 149-177; *Der Verfasser der « Nachfolge Christi »*, *ibidem*, p. 481-511.

V. Becker, *L'auteur de l'Im. et les documents néerlandais*, La Haye-Bruxelles-Londres, 1882, et de nombreux articles. — H. Denifle, *Kritische Bemerkungen zur Gersen-Kempisfrage*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 6, 1882, p. 692-718; t. 7, 1883, p. 692-743; *Vorläufige Glossen zu Spitzen's Schrift für Kempis*, *ibidem*, t. 9, 1885, p. 193-196. — P.-E. Puyol, *De Im. ad fidem codicis Aronensis*, Paris, 1886; *La doctrine du livre De Im.*, 2e éd., 1898; *Variantes du livre De Im.*, 1898; *L'auteur du livre De Im.*, 1 *La contestation*, 2 *Bibliographie*, 2 vol., 1899-1900.

J. Pohl, éd. des *Opera omnia* de Thomas a Kempis, 7 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1904-1922. — P. Hagen, *supra*. — G. Bonardi, *L'autore italiano della Im... Giovanni Gersen*, Biella, 1938. — M. Lewandowsky, *L'auteur inconnu de l'Im.*, Paris, 1940. — J. van Ginneken, *Trois textes pré-kempistes du premier livre de l'Im.*, Amsterdam, 1940; *Trois textes pré-kempistes du second livre de l'Im.*, 1941. — J. Huby, *Les origines de l'Im.*, dans *Science religieuse. Travaux et recherches*, 1943, p. 102-139; 1944, p. 211-244 (résume les thèses de van Ginneken).

J. Tesser, *De eerste en de laatste faze van het auteursprobleem der Navolging in Italië*, OGE, t. 23, 1949, p. 168-203. — C. C. de Bruin, *De middelnederlandse vertaling van de Im. in hs. Leiden 339*, Leyde, 1954 (l'introduction critique les thèses de van Ginneken). — L.-M.-J. Delaissé, *Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et l'Im... Examen archéologique et édition diplomatique du Bruxellensis 5855-61*, 2 vol., Bruxelles, 1956. — B. Spaapen, recension de l'ouvrage précédent, OGE, t. 32, 1958, p. 5-55. — T. Lupo, *Nuove ricerche e studi..*, dans *La Scuola Cattolica*, supplément bibliographique 3, 1968 (recensions du livre de Bonardi et Lupo). — R. Lovatt, *The Imitation of Christi in late medieval England*, dans *The Royal historical Society*, t. 18, 1968, p. 97-121 (recension par A. Ampe, dans *Bijdragen..*, cité *infra*). — E. Valentini, *Il pensiero del Bellarmino sull'autore dell'Imitazione*, dans *Rivista di pedagogia e scienze religiose*, t. 8, 1970, p. 131-144 (recension par A. Ampe, OGE, t. 45, 1971, n. 4).

Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr 1471-1971, Kempen, 1971. — *Bijdragen over Thomas a Kempis en de Moderne Devotie*, dans *Archief- en Bibliotheekwezen in België*, Bruxelles, 1971, numéro supplém. — *Thomas a Kempis en de Moderne Devotie. Tentoonstellingscatalogus*, Bruxelles, 1971. — St. Axters, *De imitatione Christi. Een handschriften-inventaris*, Kempen, 1971; *Thomas Hemerken van Kempen und die « neue Frommigkeit »*, dans *Heimatbuch*, t. 22, Kempen, 1971, p. 191-199. — A. Ampe, *L'Imitation de Jésus-Christ et son auteur. Réflexions critiques*, Rome, 1971.

Albert AMPE.

II. DOCTRINE

1. **Caractère général.** — Selon l'adage qui semble remonter à saint Augustin et que cite l'*Imitation* (I, 5, 3), « toute écriture sacrée doit être lue dans l'esprit dans lequel elle a été conçue ». On peut, sans doute, par extension assimiler l'*Imitation* à une « écriture sacrée ». Dès lors, si nous nous demandons quel est l'esprit qui lui a donné naissance, l'*incipit* et le titre actuel du livre nous mettent d'emblée sur la voie. On sait en effet que le premier chapitre du premier livre débute par la citation de *Jean* 8, 12 : « Qui sequitur me non ambulat in tenebris ». Comme dans nombre d'autres cas au moyen âge, cet *incipit* fournit le titre non seulement au premier livre, mais aussi à l'œuvre entière. Celle-ci se trouve donc mise dès l'abord sous le signe de la « suite du Christ ». La *sequela Christi* est d'ailleurs le sujet du premier chapitre; il incite le chrétien à imiter la vie et les vertus du Christ (I, 1, 1), à assimiler son esprit par la méditation de sa doctrine (3-4), à conformer notre existence à la sienne (5). L'imitation, la suite du Christ est le thème majeur de l'ouvrage, sur lequel l'auteur va développer ses réflexions au long des quatre livres.

Ce qui est proposé à l'imitation du lecteur, ce ne sont pas tant les exemples de la vie concrète du Seigneur, — on n'en parle qu'incidemment —, que son esprit (I, 1, 3-4); et cet esprit, l'auteur ne le présente pas dans un enseignement ordonné, théologiquement synthétisé, comme le feront deux siècles plus tard les maîtres de l'école française; il s'efforce plutôt de le faire pénétrer en nous comme lui-même sans doute s'en est pénétré : par la rumination de l'Écriture sainte, par la considération des exemples des saints, le chrétien assimile et incorpore peu à peu l'esprit du Christ dans le tissu de sa propre expérience.

Cet esprit du Christ, l'*Imitation* l'oppose vigoureusement à la nature humaine déchue. Elle invite l'homme à combattre les requêtes de cette nature pour se laisser imprégner des sentiments qui furent ceux du Christ. « *Da locum Christo*, Fais place au Christ » (II, 1). Soumettre la nature humaine marquée par le péché à la grâce purifiante et transformante du Christ pour en faire une nouvelle créature, c'est là, semble-t-il, ce qui constitue le but ultime de l'imitation, de la suite du Christ, le fond et le programme d'ensemble de tout l'ouvrage.

C'est là aussi ce qui le distingue de maints recueils de sentences composés par les sages de l'humanité. L'*Imitation* n'a pas la profondeur ni l'ampleur de vue du *Tao Te King*; l'ascèse qu'elle propose n'a pas la perfection technique et psychologique des *Aphorismes* de Patanjali; son humanisme n'atteint pas à celui d'un Épictète ou d'un Marc Aurèle. Mais ce qui distingue l'*Imitation* des autres chefs-d'œuvre de la sagesse humaine, ce qui lui confère sa valeur propre, c'est qu'elle introduit l'homme dans le mystère inaccessible à toute technique psychologique comme à toute contemplation naturelle : le mystère de la personne du Christ à la fois Homme et Dieu. Dans la ligne des traditions spirituelles qu'elle parachève, elle met l'âme en communication et bientôt en communion vivifiante avec l'esprit et la grâce du Christ, et ainsi elle introduit l'homme dans la proximité de Celui qui est l'Origine et la Fin de toute vie.

D'autre part, l'*Imitation* ne demande pas à son lecteur un grand bagage intellectuel; elle s'adresse aussi bien à la plus haute intelligence qu'à l'homme peu instruit. Elle ne parle pas tant à la raison qu'au cœur et par lui à la fine pointe de l'esprit. Comme le dit J.-M. Sailer (introduction citée *infra*), ce livre sorti du cœur veut être reçu dans le cœur. Ou encore on pourrait dire qu'il communique un esprit et par lui une vie, plutôt qu'il n'enseigne d'abord une doctrine.

On touche ici un dernier point qu'il importe de signaler : l'*Imitation* est née de la pratique de la vie spirituelle; elle ne livre son secret qu'à celui qui se met à cette pratique, si pécheur qu'il puisse être. L'homme qui recherche la vérité de son être, qui désire être libéré des puissances du mal et être configuré à l'image et à la ressemblance de Dieu, trouve dans ces pages un accès à la grâce et à l'esprit du Christ : il en reçoit une certaine connaissance et une certaine expérience intérieures de ce que sont la paix, la présence, la consolation du Christ, la liberté intérieure du chrétien, l'amour de charité. Il entre ainsi dans l'expérience de la vie spirituelle en même temps qu'il entre en possession de l'héritage promis aux fils de Dieu.

2. **L'auteur de l'Imitation** est prêtre et vraisemblablement moine cloîtré (cf III, 10, 8). Toutes ses énergies sont dirigées vers la vie intérieure; l'édification de l'Église, l'annonce de l'Évangile tiennent formellement fort peu de place dans son ouvrage et n'apparaissent pas comme un de ses soucis majeurs, d'où l'on peut penser que son genre de vie est monastique plutôt que canonial. Il est contemplatif avant tout et vit dans le désir de Dieu; ce désir s'insère bien dans le courant de piété intérieure qui remonte à plusieurs siècles avant lui et irrigue tout le moyen âge chrétien. La piété, l'intériorité, la docilité, la recherche de la simplicité, qui caractérisent ce courant spirituel, contrastent singulièrement avec les requêtes rationnelles et la complexité analytique de l'esprit scolastique, qui lui est postérieur.

Dans la conception de l'auteur, la tâche essentielle pour l'homme *in via* est de tendre à l'union d'amour avec Dieu. Il est persuadé de l'impuissance, voire même de l'inutilité de la raison devant le mystère du Dieu transcendant; aussi méprise-t-il les vaines spéculations de l'École. Il sait que la voie la plus courte pour entrer dans la mouvance du mystère de Dieu, c'est le mystère de l'homme : il rentre donc en lui-même. Dans ce mouvement, il cherche à se séparer des apparences, de l'irréel, du faux, du contrefait, de tout ce qui n'importe pas, et à s'établir dans le vrai, le réel, l'essentiel, ce qui importe.

Cette recherche du centre, à la fois vrai et éternel de l'homme, sans cesse reprise jour après jour, débouche dans une attitude d'humble attente de la grâce de la contemplation, de la consolation intérieure. L'auteur manifeste dans son livre comme un besoin vital de cette expérience de la grâce, car elle est pour lui signe de Dieu; il peut, sans doute, se passer de cette expérience; pourtant, appuyé sur le souvenir des grâces déjà reçues, il est tendu vers celles qui vont lui être données pour soutenir sa faiblesse d'*homo peccator*.

3. **Le genre littéraire.** — L'*Imitation* est un livre d'un genre particulier; il faut le découvrir, faute de quoi on ne pourra l'estimer à sa valeur propre. Il ne s'agit pas d'un ouvrage divisé en quatre parties, mais de quatre livres distincts rédigés à certains intervalles de temps et qui sont comme les moments d'un même développement intellectuel et spirituel; notons que le ton affectif va s'accentuant de livre à livre. Ces livres sont des recueils de pensées, qui cherchent à éveiller et à nourrir la vie intérieure de l'homme. Les vérités qu'ils renferment n'ont pas été ordonnées selon un plan précis, une structure rationnelle ou une dialectique psychologique.

Les tentatives faites pour disposer dans un ordre systématique les textes de l'*Imitation* ont été des échecs. Disséqué, le livre perd toute vie et l'on s'aperçoit qu'en fait, sa doctrine ne prétend ni ne se prête à la systématisation. C'est ainsi qu'il est au moins imprudent de dire que les trois premiers livres représentent la triple voie purgative, illuminative et unitive. Ceci n'empêche pas que l'*Imitation* soit une œuvre de spiritualité : elle ne présente pas une théorie systématiquement élaborée, mais une doctrine qui sourd d'une expérience vécue.

Un des grands attraits de l'ouvrage consiste précisément en sa simplicité, en son « authenticité ». Cependant, bien que les observations psychologiques y abondent et que l'auteur témoigne d'une connaissance des hommes peu commune, on ne peut l'assimiler au genre littéraire du journal intime ou des notes personnelles d'une âme en marche vers la perfection. L'*Imitation* est certainement l'œuvre très personnelle de son auteur, mais grâce aux procédés littéraires, grâce surtout au genre sententiaire, l'expérience individuelle est suffisamment voilée, estompée pour permettre au lecteur de l'aborder sans gêne et de la refaire, fût-ce partiellement, à sa manière. D'autre part, il apparaît assez vite que l'expérience personnelle qui habite toute l'*Imitation* est tout entière en relation avec l'enseignement traditionnel de l'Église, celui de la spiritualité médiévale, mais surtout l'Écriture. L'auteur éveille vraiment son sens intérieur à la lecture de la Bible, d'où il tire pensées et maximes qui le guident et l'éclairent dans son cheminement vers la perfection. Le choix qu'il fait des textes bibliques est judicieux. Il les adapte avec une souveraine discrétion à ses divers états spirituels. On sait combien profondément l'auteur a su conformer son esprit à l'esprit de l'Écriture; la preuve en est que ses pensées paraissent souvent n'être que des adaptations ou des applications des textes de la Bible.

Peut-on ranger l'*Imitation* parmi les *rapiaria* (cf DS, t. 3, col. 727-735)? Sans exclure toute connexion avec ce genre d'écrits, connexion que nous serons amenés à préciser plus loin, on ne peut répondre positivement à cette question. Tout d'abord, l'*Imitation* n'est pas uniquement ni même principalement un recueil d'extraits de la Bible ou des auteurs spirituels, comme aimaient à en composer les moines du haut moyen âge ou les représentants de la *Devotio moderna*. Bien que les emprunts faits aux écrivains de la tradition ne manquent pas, il nous semble cependant que, mise à part la sainte Écriture dont l'auteur a tiré grand parti, la substance du livre est formée de pensées personnelles. Ensuite, l'esprit qui a guidé l'auteur de l'*Imitation* apparaît avec netteté : il n'a pas voulu faire une anthologie de divers auteurs sur des thèmes définis et ordonnés, selon une doctrine de perfection bien déterminée, comme l'a fait par exemple Florent Radewijns dans son *rapiarium* « *Omnes, inquit, artes* » (DS, t. 5, col. 430-431). L'auteur de l'*Imitation* utilise ses sources d'une tout autre manière. Il les fait entrer dans le courant de sa propre pensée, les fait servir à ses propres buts; il les a assimilées avec une souplesse et une liberté si grandes qu'on parvient à grand peine à les déceler, tant elles ont perdu la marque de leur provenance. Ceci vaut même pour le premier livre, qui s'apparente peut-être le plus au genre des *rapiaria*.

Comment le livre se situe-t-il donc par rapport à ce genre littéraire? L'auteur, pourrait-on dire, a suivi la méthode rédactionnelle des *rapiaria*, en disposant dans un certain ordre et sous forme de sentences des textes nés de sa propre pensée ou trouvés ailleurs. Cependant, tout comme un artiste dépasse les règles académiques, alors même qu'il en fait usage, il s'est haussé au-dessus des conventions étroites du genre pour créer une œuvre parfaitement originale.

L'auteur a donc formulé ses pensées sous forme de *sentences*, ce qui leur confère un caractère de concision et de netteté que la plupart des traductions cherchent à conserver. Ces apophtegmes, bien que chacun se suffise à lui-même et puisse être détaché des autres, se renforcent et s'éclairent mutuellement. Leur force d'expression s'accroît encore du fait qu'ils ont été affinés par des procédés verbaux, comme l'assonance et la rime.

Écrivain personnel, l'auteur de l'*Imitation* montre une maîtrise de pensée et de style qui va s'affermissant de livre en livre. Ce qui lui manque peut-être, c'est ce ton détendu qu'on remarque par exemple dans les écrits d'un saint Bernard ou de cet autre maître de la

sentence que fut Guigues I le chartreux (DS, t. 6, col. 1169-1175). A l'encontre de ces esprits qui ont pu prendre du recul par rapport à ce qu'ils ont expérimenté, l'auteur de l'*Imitation* n'a pu se libérer aussi complètement de l'emprise de ses expériences, et cela marque son style d'un caractère assez serré, parfois même pesant.

4. **Sources.** — Faire le relevé des sources que l'auteur de l'*Imitation* a utilisées est chose difficile. Non seulement il manque une étude d'ensemble, mais encore les sondages qui ont été accomplis sur cette question laissent une double impression : tout d'abord, et nous l'avons déjà dit, l'auteur s'est tellement assimilé ses sources qu'elles paraissent comme amalgamées à sa propre pensée; ensuite, l'œuvre qu'il a laissée est beaucoup plus personnelle et autonome qu'on ne l'a cru jusqu'ici.

Exception faite pour des auteurs païens, comme Ovide, Aristote, Sénèque, dont les quelques sentences sont rapportées quasi mot à mot, les citations textuelles sont clairsemées.

Assez rares aussi les textes que l'on peut rapporter avec certitude à l'un des Pères, comme Augustin, Grégoire le Grand, Bernard, Bonaventure. L'influence que ce dernier aurait exercée sur l'*Imitation* semble être moins grande qu'on ne l'a dit. Des rapprochements d'idées ont été faits avec Ludolphe le chartreux, Jean de Dambach et particulièrement avec Henri Suso. Il est probable que l'auteur a emprunté certains thèmes au *Speculum monachorum* de David d'Augsbourg. On a remarqué aussi certains parallélismes d'idées avec Jean Ruusbroec, Henri Egher de Kalkar, Jean de Schoonhoven, Gérard Grote et maints autres écrivains de la *Dévotion moderne*.

Cependant il est une source, de loin la principale, qu'un travail patient est parvenu à mettre au jour quasi intégralement : l'Écriture sainte. L'*Imitation* est tissée de plus de mille citations de la Bible. Les livres les plus cités sont celui des *Psaumes* (140 fois, singulièrement des psaumes de la pénitence), les sapientiaux (60 fois), les prophètes (42 fois), *Job* (24 fois), etc. Dans le nouveau Testament, saint Paul est plus utilisé que les quatre évangélistes (120 fois contre 100).

Beaucoup d'expressions pourraient correspondre à des textes cités plus ou moins librement; ce sont là plutôt des conjectures que des certitudes. Quoi qu'il en soit, il paraît plus souhaitable de posséder un jour une bonne étude d'ensemble sur les influences qui se sont exercées sur l'auteur de l'*Imitation* que de parvenir à établir la liste exhaustive des citations textuelles et des citations libres.

5. **Thèmes majeurs.** — Si l'*Imitation* n'est pas un traité continu développant une doctrine systématisée, on peut cependant y découvrir un certain nombre de thèmes sur lesquels l'auteur revient comme spontanément, qu'il complète et enrichit de touches successives à la faveur de ses méditations, de ses lectures et de son expérience. Tels sont par exemple les thèmes de la vanité du monde, de la misère des biens sensibles, du faux bonheur, de l'amour-propre, des affections déréglées, des tentations, du danger de la suffisance intellectuelle; toutes choses dont il faut se dégager. Tels encore ces biens du Royaume des cieux que sont la paix du cœur, la liberté intérieure, la purification des sens et de l'esprit, l'abandon sans réserve à Dieu, la patience, l'obéissance, la communion fréquente. L'accès du chrétien à ces biens du Royaume suppose surtout l'humilité, la componction du cœur, la simplicité. Un peu partout, dans l'*Imitation*, l'auteur met à nu les mouvements de la nature et de la grâce. A la différence des auteurs des *rapiaria* qui sont trop exclusivement moralistes, il aime à s'étendre sur la grâce et sur l'expérience qu'il nous est donné d'en faire, sur le bonheur de l'union à Dieu, sur l'amour et la *devotio*, bref sur la vie spirituelle, mais avec une insistance sur son aspect affectif.

Tous ces thèmes de fond sont dominés et orientés par la figure du Christ qu'il faut imiter et suivre. Prises ainsi dans leur ensemble et subordonnées à la Personne du Christ, ces grandes lignes de l'*Imitation* déterminent un enseignement spirituel, tracent une voie spirituelle. Certains thèmes cependant ont marqué plus particulièrement tel ou tel de ses livres.

6. **Aperçu des quatre livres.** — Chaque livre de l'*Imitation* a sa physionomie propre que les quelques notations qui suivent voudraient mettre en lumière.

1° Le premier livre a reçu pour sous-titre : « Avertissements utiles à la vie spirituelle ». Il a pour but de dégager l'homme intérieur, l'homme véritable; il enseigne donc l'aversion pour tout ce qui est extérieur, banal, illusoire, faux, et il invite l'âme à se mettre à la recherche, à l'écoute de ce qui est intérieur, vrai, essentiel. Il s'agit donc pour l'homme de tendre à se tenir au centre de son être et, pour cela, de détourner son regard de ce qui se passe hors de lui pour le porter sur la vérité de son existence; il faudrait souligner ici les rapports entre cette doctrine de l'*Imitation* et la recherche fondamentale de la philosophie existentielle. Il s'agit de libérer l'âme pour qu'elle s'apparaisse à elle-même telle qu'elle est dans son fond, pour qu'elle puisse vivre selon son plus noble et son plus radical penchant : sa tendance vers Dieu.

A cette libération intérieure, l'auteur ne conduit pas par un enseignement ésotérique ni par les techniques exigeantes d'un contrôle psychique, mais par la voie à la fois humaine et divine qu'est Jésus-Christ, voie qu'il a tracée et que suivent les saints après lui, et qui est possible à tout homme. C'est la voie de l'intériorisation chrétienne : tout ce qui distraie l'homme de sa vérité, et donc de Dieu, pour le disperser dans les choses extérieures est vanité. Ainsi l'*Imitation* considère-t-elle comme des vanités non seulement les entretiens superflus, les allées et venues inutiles, les vagabondages hors du couvent et toutes les dissipations de la conscience psychologique, mais encore et même surtout cette recherche désordonnée de la science tant profane que théologique qui fait qu' « on se préoccupe plus de savoir que de bien vivre » (I, 3, 23).

« Bien vivre », on ne le peut que si, dans le recueillement habituel, on apprend à connaître, par la contemplation assidue comme par une pratique généreuse et fidèle, le prix et la fécondité de la *vertu* chrétienne. L'*Imitation* présente cette vertu non pas tant comme une maîtrise de soi et un savoir-faire, ni comme un garde-fou qui empêche l'homme de s'égarer selon ses passions, mais bien comme la manière d'être et de vivre selon le Christ, dans laquelle se reflète Celui qui crée l'homme à son Image. Cette vertu chrétienne est faite avant tout des attitudes évangéliques d'humilité, de componction, de renoncement à soi-même, de charité surtout. Il faut ici souligner que, dès le premier livre, l'auteur insiste sur l'amour : « Les oeuvres ne sont rien sans l'amour » (I, 15, 3). L'obéissance n'est donc pas à pratiquer parce qu'elle est nécessaire ou utile, mais

par charité, pour l'amour de Dieu, — et ce n'est qu'ainsi qu'est sauvegardée et que croît la liberté de l'esprit (I, 9, 3). A côté de ces vertus de fond viennent s'en ranger d'autres qui en sont les fruits : la joie, la simplicité, la pureté, la véracité, la patience, la douceur.

Celui qui aborde sans parti pris la lecture du premier livre de l'*Imitation* n'y trouvera, pensons-nous, rien d'accablant ou d'étroit, rien de légaliste ou d'artificiel, mais le développement logique d'un choix : le cheminement intérieur à la suite du Christ avec les exigences que comporte cette intériorisation. Ce choix lui-même est directement en rapport avec la doctrine du Sermon sur la montagne sur l'intention du cœur comme aussi avec le primat de l'esprit qui vivifie sur la lettre qui tue.

2° Le deuxième livre est sous-titré : « Admonitions entraînant vers la vie intérieure ». Ce livre tranche sur le premier par l'unité de son sujet et par la progression de sa démarche jusqu'aux sommets de l'amitié divine. Celui qui « méprise les choses extérieures et s'adonne aux intérieures verra le Royaume de Dieu venir à lui. Le Royaume de Dieu est paix et joie dans l'Esprit Saint » (II, 1, 2-3). Plus intimement que dans le premier livre, l'homme spirituel est ici mis en contact avec le Christ : en effet, lorsqu'il a libéré son esprit de ce qui l'occupait indûment, on lui demande de faire reculer son « moi » pour « faire place au Christ » (II, 1, 99).

1) *L'union avec le Christ* et avec Dieu par le Christ est plus fortement marquée : « Celui qui aime Jésus et la vérité, l'homme vraiment intérieur et libre d'affections déréglées, peut se tourner librement vers Dieu, et s'élever au-dessus de soi-même en esprit, et jouir de Dieu et se reposer en lui » (II, 1, 32). La grâce de Jésus-Christ, dit l'auteur imprégné ici de l'esprit bernardin, est accordée à l'homme intérieur en « des visites fréquentes, de doux entretiens, des consolations suaves, une paix abondante, une familiarité vraiment surprenante » (II, 1, 6). Cette grâce du Christ encourage l'homme intérieur à supporter contradictions et humiliations. Des allusions voilées, qui se feront plus claires encore au troisième livre, nous laissent entrevoir un cœur sensible à l'extrême, en butte à des contradictions extérieures, brisé sous des détresses intérieures dans une prière sans saveur; il n'a qu'un seul recours : Jésus, l'ami fidèle chez qui il trouve la paix dans la souffrance acceptée, et assez de patience pour en arriver à l'amour de la croix. Dans le deuxième livre déjà apparaît et s'affirme un « pur amour » qui pénètre en l'âme et l'absorbe à tel point qu'elle en vient à ne plus s'occuper de ce qui lui plaît ou déplaît, mais va au-devant des outrages « parce que l'amour de Jésus fait que l'homme se méprise soi-même » (II, 1, 29).

2) C'est par l'abnégation de soi-même, à l'exemple de Jésus-Christ, que l'homme parvient à *la sagesse chrétienne*. « Celui-là est vraiment un sage, dit l'*Imitation*, qui juge toutes choses selon ce qu'elles sont » (II, 1, 88), c'est-à-dire selon le seul ordre qui soit, celui de la rédemption, de l'Amour; à part le péché qu'il détruit ou rejette, l'ordre chrétien ne refuse rien mais accepte toutes choses, parce qu'en toutes choses et selon ce qu'elles sont, — y compris les traces du péché et la corruption —, la gloire de Dieu peut se manifester.

Cette sagesse s'exprime dans les humbles vertus spécifiquement chrétiennes, inconnues des sagesses seulement naturelles et qui caractérisent nettement la perfection chrétienne par rapport aux doctrines de perfection non-chrétiennes : l'humilité, la patience, la vue simple de Dieu en tout. L'*Imitation* exalte le comportement extérieur du chrétien en face d'autrui : le sage s'évertue à vivre en paix non seulement avec des gens bienveillants et doux, mais encore « avec des gens durs et pervers, indisciplinés ou cherchant noise » (II, 3, 14); il ne se scandalise pas facilement, mais interprète tout en bien, montrant ainsi combien « le cœur simple et pur voit et comprend tout sans peine » (II, 4, 8). Mais le chrétien doit d'abord *être* lui-même sage avant de juger extérieurement qui ou quoi que ce soit, car « tel quelqu'un est intérieurement, tel extérieurement il est en ses jugements » (II, 4, 19). C'est un homme qui ne justifie pas ses actions en invoquant dès l'abord les lois, la Règle, les coutumes ou quelque autre référence extérieure, mais il se met devant Dieu *en sa propre conscience*.

Ce n'est certes pas le moindre des mérites du deuxième livre qu'il prenne si hardiment la défense de la *bona conscientia* éclairée et compréhensive (II, 6). L'auteur de l'*Imitation* a probablement expérimenté à ses dépens combien la vie spirituelle devient une caricature si la conscience est opprimée, soit à l'intérieur, soit à l'extérieur, et que formalisme, fausse dévotion et étroitesse d'esprit resserrent et pervertissent la vie de l'âme.

3) Le sage chrétien, finalement, est celui qui a acquis cette *liberté intérieure* qui laisse à Dieu toute sa gloire et qui s'appuie uniquement sur sa grâce dont il sait qu'elle recrée incessamment son esprit (II, 8).

Cette liberté ne s'acquiert que grâce à un détachement complet, non seulement du péché ou du désir du péché, mais encore de toute consolation tant humaine que divine (II, ch. 7 à 10). Il sied à l'âme libre d'être reconnaissante non seulement quand Dieu donne sa consolation mais encore quand il l'ôte, de ne pas la garder pour soi mais de la faire remonter purement vers Dieu, de se détacher d'elle sans contrainte et sans vaine suffisance, jugeant bon que « quand on a fait tout ce qu'on devait faire, on pense n'avoir rien fait » (II, 11, 23).

« Nul n'est plus libre que celui qui a quitté et soi-même et toutes choses et qui se met au dernier rang » (II, 11, 27). La liberté chrétienne ne s'acquiert que sur la croix du Christ. Les derniers chapitres du deuxième livre sont entièrement consacrés à l'incorporation au Christ crucifié (II, ch. 10-12). C'est seulement sur la croix qu'a lieu cet anéantissement du moi naturel. Plus un homme s'intériorise, plus grande aussi devient sa liberté spirituelle et « plus lourdes souvent seront les croix qu'il aura à porter » (II, 12, 31). Inversement, ce sont les croix qui l'aideront à élargir sa liberté intérieure. Car « plus la chair est broyée par l'épreuve, plus l'esprit est fortifié par la grâce intérieure » (II, 12, 33). Ce jeu intérieur, ce jeu de Dieu dans l'âme, ne se réalise que par la grâce (II, 12, 36). Or, c'est précisément l'amour de Jésus, qui appelle cette grâce et l'augmente.

4) *L'amour de Jésus* fait que certaines âmes, — l'auteur en a probablement connues —, ne supportent plus d'être sans douleur ni tribulation. Si elles avaient le choix, elles souhaiteraient souffrir l'adversité pour le Christ plutôt que d'être réconfortées par lui, poussées qu'elles sont par le désir « insensé » d'être plus semblables à Lui (II, 12, 35 et 59). C'est bien à la lumière de cet amour pour le Christ que l'*Imitation* en vient à

enseigner à propos de la vie qui conduit au Royaume intérieur et de la vie qu'on y mène : « Sache que ta vie doit être une mort. Que plus on meurt à soi-même, plus on commence à vivre en Dieu » (II, 12, 55-56).

3° Le troisième livre. — Les thèmes traités dans ce livre ne diffèrent pas sensiblement de ceux des deux premiers, sauf qu'il est parlé plus expressément d'amour et de grâce. Ce qui frappe cependant, c'est que ces thèmes sont exposés d'une tout autre manière et traités dans une tonalité plus profonde et plus affective, avec une variété de tons que les deux premiers livres ne présentaient pas. De plus, le monologue sentencieux fait place au dialogue entre le Christ et l'âme fidèle, la méditation paisible à l'instruction active, la calme réflexion à l'expérience vécue.

1) Plus on se familiarise avec le troisième livre, plus on a l'impression qu'on accède à un niveau plus intérieur de la *vie spirituelle de l'auteur*. Les chapitres qui se suivent apparemment sans beaucoup d'ordre dessinent le portrait d'un homme d'une étonnante vitalité spirituelle, qui expérimente dans son corps et dans son âme tout le tragique, — peut-être conviendrait-il mieux de dire l'épique —, de la montée vers Dieu, depuis le dégagement peineux des liens du péché jusqu'aux délices de l'union divine, jusqu'à la plénitude de l'abandon. C'est un homme qui de toutes ses forces tend vers Dieu, désire être admis à contempler sa face et fait siennes les aspirations douloureuses de tant de mystiques : « Quand viendra cette heure bienheureuse, cette heure désirable où tu me rassasieras de ta présence et me seras tout en toutes choses? » (III, 34, 15). Cet homme connaît, pour l'avoir expérimentée, la douceur de la contemplation, voire même les jubilations et les « transports d'allégresse » (III, 34, 14).

Par ailleurs, il est tellement resté terrestre qu'il se sent pesant à lui-même, « l'esprit voulant être en haut et la chair en bas » (III, 48, 18-20). D'une part, il s'épanouit dans une atmosphère de paix et de contemplation, mais d'autre part les épreuves que subissent son amour-propre et son extrême sensibilité l'accablent. Plus il s'approche de l'amour pur, plus les exigences de l'humilité, de l'abnégation, de la lutte contre soi-même, deviennent plus pressantes et surtout plus pénétrantes. Le maître intérieur atteint jusqu'aux racines (III, 37), prétend purifier cette âme en l'avertissant des secrètes trahisons de la nature, qui est si habile à se rechercher elle-même sous des apparences subtiles.

Avec une virilité déconcertante, l'homme seconde les opérations purifiantes de la grâce. Péniblement surpris par les racines tenaces de l'amour-propre ou des affections déréglées, du désir des louanges ou de l'admiration, il s'invective : « Enflamme-toi contre toi-même, ne laisse pas vivre en toi l'enflure de l'orgueil, mais montre-toi si soumis et si petit que tous puissent te marcher dessus et te fouler aux pieds comme la boue des rues » (III, 13, 12).

Cet homme aspire vers Dieu, mais par expérience il sait ce que c'est que d'être distrait de Dieu par un monde de sensations, de jouissances et de doctrines erronées. Où trouver appui? Dans la science humaine? Il en a expérimenté les limites (III, 31, 13). Dans la prière? Mais sans la consolation de la grâce, cette prière est troublée par l'inquiétude et la distraction, par les tentations de la chair (III, 49, 5; 48, 24), tourmentée par la crainte des mauvaises langues qui en veulent à sa bonne réputation. Comment prétendre bâtir sa paix sur les hommes (III, ch. 28-31)?

Cependant, cette part de lui-même qui est déjà soumise à la sagesse ne se laisse pas bouleverser par le jugement des hommes (III, 28, 4). Le sage en lui ne désire pas plaire aux hommes, mais ne craint pas non plus de leur déplaire (III, 28, 6). Il sait éconduire prudemment les flatteurs et supporter avec patience celui qui se dresse contre lui (III, 27, 18). Il aime la vérité et la simplicité, il hait toute parole artificielle. Il demande à Dieu de mettre une parole vraie sur ses lèvres et d'écarter toute erreur de sa conduite. Il est humble surtout, ne s'attriste pas de son peu de renom (III, 22, 14), trouve sa joie et sa paix à faire ce que veulent les autres; il préfère avoir moins que plus et cherche la dernière place (III, 23, 3-7). Son cœur et son esprit sont déjà assez hauts pour souffrir de ce qu'il y ait si peu de sérieux et d'intériorité chez ses semblables, de ce qu'ils se répandent tellement au-dehors et restent prisonniers dans l'extérieur des choses (III, 44, 6).

Bien qu'il ait voué sa vie à l'union avec Dieu, il se connaît désormais assez pour savoir qu'il n'est pas mûr pour la contemplation (III, 4, 19) et qu'il a encore à passer par bien des épreuves de purification.

De quel genre sont ces épreuves intérieures? Un passage du chapitre 49 en donne quelque idée : « Il te faut faire souvent ce que tu ne veux pas et renoncer à ce que tu veux. Ce qui plaît aux autres réussira; ce qui te plaît n'aboutira pas. Ce que les autres disent sera écouté; ce que tu dis sera compté pour rien. Les autres demanderont et recevront; tu demanderas et tu n'obtiendras pas. Les autres auront grande renommée dans la bouche des hommes, mais de toi on ne dira mot. Aux autres on confiera tel ou tel emploi, mais toi on te jugera propre à rien » (III, 49, 16-23).

2) Mais le *fond de l'épreuve* est ailleurs : non seulement il se sent entravé par sa propre nature, abattu par les épreuves, rejeté par les hommes, mais, qui plus est, il lui faut condamner sa propre conscience, il ne peut plus prendre appui ni faire fond sur elle. En effet, à la différence du premier livre où l'auteur plaçait toute sa confiance en un cœur pur, il n'ose plus ici trouver sa justification dans sa conscience; il ne peut plus qu'espérer en Dieu seul. « Soyez, vous, ma force et ma confiance, car je n'ose faire état de ma conscience » (III, 3, 59). Ce faisant, il en vient à prendre le parti de Dieu contre lui-même (III, 52, 13); il est bon que Dieu n'ait pas épargné ses fautes, mais qu'il l'ait brisé par la douleur en lui envoyant des angoisses au-dehors et au-dedans (III, 50, 20). Il se considère plus petit que n'importe qui et, s'il en voit d'autres pécher, il peut se dire en vérité à lui-même : « Tu dois avoir un sentiment encore plus défavorable de toi-même et croire que personne n'est plus faible que toi » (III, 28, 2).

3) *La grâce et l'amour.* — Pourtant, il n'abandonne pas la lutte et ne se perd pas en plaintes navrées; mais il cherche refuge et force dans la prière (III, 50, 20). C'est par Dieu, en Dieu et pour Dieu que cet homme porte sa nature rebelle, son passé marqué par le péché, ses épreuves diverses et sa propre impuissance à trouver Dieu (III, 35), et non par ses propres forces. S'il a pu tenter l'aventure de Dieu, s'il la continue, c'est que, tiré par la grâce, il avance dans le cœur miséricordieux de Dieu. Un appel constant à la grâce se fait entendre à travers tout le troisième livre (III, 19, 19; 23, 12; 31, 1; 55) : « J'ai besoin de ta grâce, et une grâce très grande, pour vaincre la nature » (III, 55, 3 et 11). Se

perdre dans la grâce est le propre de l'amour. L'amour exige que l'homme, dans un fond de paix imperturbable, se laisse détacher non seulement de tout désir extérieur, — ce qui lui apporte la paix intérieure —, mais encore de tout appui intérieur, ce qui le mènera à l'union avec Dieu. L'amour réclame le don de tout (III, 55, 13) : des créatures, de soi-même, de Dieu même pour Dieu.

C'est ici que l'auteur atteint au sommet de l'imitation du Christ et qu'il s'apparente aux plus authentiques mystiques chrétiens. On ne peut douter que l'abnégation héroïque de lui-même soit allée de pair avec des grâces insignes.

Sans les avoir positivement recherchées, — notre auteur vise au fond surtout la paix et la liberté intérieures, la stabilité dans la foi, la confiance et l'amour de Dieu —, il en a été favorisé sans aucun doute. De temps à autre, il aura connu ces *excessus mentis*, qui élèvent l'âme au-dessus de sa condition terrestre et la transportent en Dieu. Plus habituellement cependant, il aura été gratifié d'une lumière intérieure, « une saveur, un mouvement, une force austère et douce qui sourdent du fond de l'âme où Dieu réside... Moins soucieux d'introspection que de vérité utile, il ne songe pas à raconter ses ascensions mystiques, mais à se redire ce qu'il lui fut bon d'entendre et de répondre » (cf P. Debongnie, *Les thèmes de l'Imitation*, cité *infra*, p. 327-328).

Toutes ces grâces, il les a emportées de haute lutte, et cette lutte l'a grandi. Le troisième livre de l'*Imitation* nous montre un homme qui, surmontant ses propres épreuves, a souci d'offrir à ses frères les fruits de son expérience. Cette expérience informe un enseignement plein de vérité et de profondeur sur la vie spirituelle, on en trouve peu d'aussi hauts dans toute la littérature chrétienne. Qu'on relise les chapitres sur la componction (III, 52), sur le bonheur de la sagesse en Dieu (ch. 34), sur les grandeurs de la grâce (ch. 53-55), sur le discernement des esprits (ch. 50-52), sur la diversité des mouvements de la nature et de la grâce (ch. 54), — le joyau du livre! —, sur les jubilations de l'amour : « Car la divine charité triomphe de tout et elle dilate toutes les puissances de l'âme » (ch. 9, 12).

Ce praticien accompli de l'ascèse chrétienne devient grand expert en amour divin. Il a expérimenté l'amour non seulement dans les transports extatiques, il l'a éprouvé aussi pénétrant et purifiant les couches les plus profondes de sa vie psychique, triomphant de tout complexe d'infériorité, annihilant tout penchant de narcissisme, libérant de la névrose : « Quand la grâce céleste et la vraie charité entrent dans une âme, il n'y aura plus en elle ni envie, ni resserrement de cœur et l'amour de soi ne l'occupera pas » (III, 9, 11).

4) L'amour divin rend clairvoyant pour *discerner les esprits*. Tout désir intérieur, constate l'auteur, ne vient pas de l'Esprit Saint et il est souvent difficile de discerner par quel esprit on est mû. Avec une rare perspicacité, l'*Imitation* s'étend sur les dangers de la *dévotion indiscrète*; ce sujet, déjà entamé au premier livre, est ici traité avec plus d'ampleur. Instruit par sa propre expérience et sans doute aussi par son entourage et par les livres, l'auteur sait quelles entraves constitue pour l'union à Dieu l'attachement désordonné aux consolations sensibles. Il doit avoir connu de ces imprudents qui, n'ayant pas su mettre la *devotio* au-dessous de l'humilité, préférant suivre les appétits de leur cœur plutôt que le jugement de la droite raison, ou encore refusant les conseils d'un directeur expérimenté, s'égarent et font naufrage (III, 7, 8 et 10). Sans rejeter pour autant les consolations spirituelles, l'auteur adopte à leur endroit une attitude souple en tenant solidement deux points de vue : la grâce qui attire à l'abnégation et à la pureté de l'amour, ne s'oppose pas aux élans affectueux du cœur; au contraire, elle les suscite souvent, au moins à certaines étapes de la vie spirituelle. D'autre part, le nombre ou la perfection des visites divines ne sont pas norme de la perfection chrétienne.

« Pour apprécier les mérites d'un homme, on ne doit pas se demander s'il a beaucoup de visions ou de consolations, s'il est versé dans les Écritures ou s'il occupe une haute situation; mais s'il est établi dans la véritable humilité et rempli de la charité divine, s'il cherche toujours purement et totalement l'honneur de Dieu, s'il se répute néant et se méprise sincèrement » (III, 7, 23-24). La règle d'or en cette matière est la suivante : « Autant tu seras capable de sortir de toi, autant tu pourras venir en moi » (III, 56, 2).

4° Le quatrième livre. — Bien qu'il se distingue nettement des trois premiers tant par son sujet que par son ordonnance, cet ultime opuscule peut être cependant regardé comme le sommet de l'ensemble de l'*Imitation*. Ici, en effet, l'âme découvre le sens de ses ardents désirs de la présence eucharistique : « Afin que je ne fasse plus qu'un seul esprit avec Toi » (IV, 14). Ce qui était recherché dans les trois premiers livres et jamais pleinement trouvé, l'union avec Dieu, est ici atteint au sein du mystère eucharistique, sinon dans la clarté de la vision et la plénitude de la possession, du moins dans l'abandon de la foi.

Ce quatrième livre est tout entier voué à la célébration, à l'explication et à la pénétration du mystère eucharistique. Il est, avec les hymnes de saint Thomas d'Aquin, le plus beau texte de la seconde moitié du moyen âge sur la dévotion et la mystique eucharistiques. L'affectivité est ici partout présente, estompant quelque peu le souci de pénétration intellectuelle. C'est que l'amour, qui est aussi connaissance, perçoit mieux, parce que mieux accordé à lui, le sacrement central de la foi.

« Ce qui attire vers ce sacrement n'est ni la légèreté, ni la curiosité, ni la satisfaction des sens, mais une foi ferme, une espérance fervente et une vraie charité » (IV, 1, 42). Avec une ardeur plus soutenue que dans les livres précédents, l'auteur entretient son désir et nourrit sa piété en vue de la messe à offrir, de la communion à recevoir. Il en pénètre l'excellence, la grandeur redoutable, mais aussi la véritable douceur et la nécessité. Dans son analyse du quatrième livre, P. Debongnie nous montre l'auteur comme une « âme ballottée entre la confusion et le désir et qui progressivement, sans laisser de s'humilier encore, s'enhardit par confiance et amour et s'approche » (*Les thèmes de l'Imitation*, cité *infra*, p. 335). Deux vérités sont mises en évidence, auxquelles correspondent deux devoirs à remplir : d'une part, l'excellence divine de l'Eucharistie et l'indignité essentielle de l'homme; d'autre part, l'appel du Christ à s'unir à lui et le désir qu'il en allume dans le cœur docile : « Vous agissez si libéralement avec vos élus, afin qu'ils reconnaissent et expérimentent la vérité de leur propre faiblesse et de votre grâce et bonté » (IV, 4, 49). De là, la nécessité d'une profonde humilité et pureté de conscience.

Le quatrième livre, pourrait-on dire, mène l'imitation du Christ par son fidèle à sa dernière conséquence :

la glorification toute pure de Dieu. Il laisse entrevoir que la « réussite » de la vie chrétienne ne consiste finalement pas dans l'accomplissement d'un amour que, secondé par la grâce, l'homme recherche et poursuit par ses propres lumières et ressources, mais dans l'accueil, l'acceptation par l'homme d'un Amour qui se donne lui-même et de lui-même (IV, 12, 10). Dans le mystère de l'union eucharistique, toute gloire reste à l'Amour même. Lorsque l'âme ne recherche plus rien pour elle-même, mais n'a en vue que la gloire et le bon plaisir de Dieu, alors seulement commence pour de bon la *vie intérieure* proprement dite : celle de Dieu, qui se glorifie lui-même dans l'âme. C'est vers cette gloire que le quatrième livre aspire : « Celui-là, en recevant la sainte Eucharistie, mérite la grande grâce de l'union avec Dieu, qui a en vue non sa propre dévotion et sa consolation, mais par-dessus toute dévotion et consolation, la gloire et l'honneur de Dieu » (IV, 15, 14).

Conclusion. — Notre présentation de l'*Imitation de Jésus-Christ* a porté sur le livre en lui-même, tel qu'il se présente au lecteur, indépendamment de la problématique qui s'est de nos jours tissée autour de lui. Il s'est offert à nous comme un livre qui, ayant opté pour la voie d'intériorisation de la vie chrétienne, est écrit en vue de la pratique et de l'expérience; celles-ci sont conçues comme une montée progressive vers l'union avec Dieu.

L'auteur de l'*Imitation* est de ceux qui estiment que le sens profond de la vie ne se trouve que dans l'intériorité. Convenons-en, ce point de vue est restreint, il dénote une mentalité individualiste, subjective, il satisfait mal les exigences objectivantes et le souci d'action de la mentalité moderne. On s'est appliqué à montrer que l'auteur de l'*Imitation* néglige de considérer l'intelligence objective des mystères de la foi et de la vie sacramentelle, qu'il fuit le monde extérieur ou du moins évite la société des humains. On a signalé dans l'œuvre le manque d'une théologie de l'Église, d'un esprit liturgique au sens précis de cette expression, d'une théologie biblique aussi, car la sainte Écriture n'est pas d'abord un livre de maximes spirituelles et morales. Finalement, on lui reproche de souligner quasi exclusivement la verticale du christianisme et de se désintéresser de ses dimensions horizontales. Ces jugements contiennent leur part de vérité, sans doute.

Toutefois, si l'on veut rendre justice à l'auteur de l'*Imitation*, ne lui faisons pas grief de s'être tenu dans les limites de la nature même de son œuvre. C'est précisément du respect de ces limites que l'*Imitation* tient sa force et la belle unité de sa forme qui la place parmi les chefs-d'œuvre de la littérature spirituelle. Si certaines dimensions de la vie chrétienne, auxquelles la mentalité moderne est particulièrement sensible, n'ont pas retenu l'attention de l'auteur, c'est que premièrement, homme de son temps, il partageait l'ensemble des valeurs et des habitudes d'esprit de son époque; remarquons ensuite que, sans inclure *expressis verbis* ces dimensions aujourd'hui importantes, il ne les excluait pas non plus; enfin, leur absence ne fait pas manquer le but visé par l'ouvrage, qui est de conduire l'âme par voie de contemplation et d'imitation du Christ à l'union avec Dieu. L'auteur de l'*Imitation* n'a pas voulu dire *tout* ce qui peut amener l'homme à une authentique vie spirituelle. Il a simplement dit ce qui à ses yeux formait l'*essentiel* de cette vie et ce qui, à ses yeux encore, constituait *une voie* excellente pour y atteindre. Or, même s'il écrivait de nos jours, il nous semble que, sans aucunement renier les apports modernes, il pourrait garder toute leur vigueur à deux principes essentiels à la vie chrétienne et qui sont à la base de son ouvrage : d'une part, le primat de la contemplation sur l'action, et celui de l'amour de Dieu sur l'amour du prochain (cf Vatican II, *Constitution sur la sainte liturgie*, préface, n. 2); et d'autre part la maxime évangélique selon laquelle « quiconque veut venir à la suite du Christ doit faire abnégation de soi-même, porter sa croix et venir après Lui » (*Mt.* 16, 24).

Les éditions modernes de l'*Imitation* comportent souvent une introduction qui présente la spiritualité de l'ouvrage, ses sources, etc; citons, par exemple, celles en allemand, de J. M. Sailer (*Vier Bücher von der Nachfolge..*, 1794; nouv. éd., Fribourg-en-Brisgau, 1958), celles, en français, de A. Martin (coll. Classiques Garnier, Paris, 1936), H. Desmet (Lille, 1946), L. Baudry (coll. Maîtres de la spiritualité chrétienne, Paris, 1950) et de M.-D. Chenu (coll. Bibliothèque spirituelle du chrétien lettré, Paris, 1950), celle de B. Spaapen à la trad. flamande de G. Wijdeveld, Anvers, 1957; etc.

En plus des grands dictionnaires et des histoires de la spiritualité chrétienne, on peut voir : P.-E. Puyol, *La doctrine du livre De Imitatione..*, Paris, 1881. — J. Schrohe, *Die Lehre der Nachfolge Christi von Trost und Trostlosigkeit*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 83, 1902. — J.-M. Dumas, *L'ascétique et la mystique de l'Imitation..*, VS, t. 2, 1920, p. 433-448; cf DS, t. 3, col. 1796. — M. Laros, *Thomas von Kempen und seine « Nachfolge Christi » in ihrer Bedeutung für die Gegenwart*, Geichlingen, 1921. — M. Viller, *Le Speculum monachorum et la Dévotion moderne*, RAM, t. 3, 1922, p. 45-56. — L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique*, RAM, t. 4, 1923, p. 256-271. — Symphorien de Mons, *L'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'Imitation..*, Paris, 1923.

J. Coumoul, *Les doctrines de l'Imitation..*, Lille, 1926. — H. Gleumes, *Welche Mystiker haben den Verfasser der Imitatio Christi beeinflusst?*, Sendenhorst, 1926; *Der heilige Bonaventura und die Imitatio Christi*, dans *Franziskanische Studien*, t. 15, 1928, p. 294-315. — E. Arens, *Zitate und Anspielungen in der Imitatio..*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 112, 1931, p. 135-207. — G. Clamens, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas a Kempis*, Lyon, 1931. — W. Scherer, *Der ehrwürdige Thomas von Kempen und die mystische Beschauung*, ZAM, t. 8, 1933, p. 242-252. — H. Desmet, *Le IIIe livre de l'Imitation et le Livre des douze vertus*, VSS, t. 40, septembre 1934, p. 113-120.

K. Bihlmeyer, art. *Nachfolge Christi*, LTK, t. 7, 1935, col. 423-425. — R. Garrigou-Lagrange, *La mystique de l'Imitation accessible à tous*, VS, t. 57, 1938, p. 19-27. — I. Schuster, *L'ascetica benedettina e la Imitazione de Christo*, dans *La scuola cattolica*, t. 67, 1939, p. 273-293. — P. Debongnie, *Henri Suso et l'Imitation de Jésus-Christ*, RAM, t. 21, 1940, p. 242-268; *Les thèmes de l'Imitation*, RHE, t. 36, 1940, p. 289-344.

E. Iserloh, *Die Kirchenfrömmigkeit in der Imitatio..*, dans *Sentire Ecclesiam*, Mélanges H. Rahner, Fribourg-en-Brisgau, 1961, p. 251-267; art. *Nachfolge Christi*, LTK, t. 7, 1962, col. 762-764; *Die Nachfolge Christi*, dans W. Sandfuchs, *Bücher der Entscheidung*, Wurtzbourg, 1964, p. 55-56. — K. Pellens, *Kirchendenken in der Imitatio..*, dans *Nachfolge Christi*, édité par Th. Bogler, Maria Laach, 1962, p. 41-67. — J. Sudbrack, *Existentielles Christentum. Gedanken über die Frömmigkeit der Nachfolge Christi*, dans *Geist und Leben*, t. 37, 1964, p. 38-63.

F. Vandenbroucke, *Le Christ dans l'Imitation..*, VS, t. 110, 1964, p. 276-290. — P. Mesnard, *La conception de l'humilité dans l'Imitation..*, dans *L'homme devant Dieu*, Mélanges H. de Lubac, t. 2, Paris, 1964, p. 199-222; *La notion de simplicité dans l'Imitation..*, RAM, t. 41, 1965, p. 325-338. — A. Deblaere, *Volgen en navolgen in de Imitatio Christi*, dans *Ons geestelijk leven*, t. 42, 1965, p. 207-219. — J. Sudbrack, *Das geistliche Gesicht der vier Bücher der Nachfolge Christi*, dans *Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr*, Kempen, 1971, p. 14-36. — M. Reis, *Die Zitate antiker Autoren in der Imitatio des Thomas von Kempen*, *ibidem*, p. 63-77.

Bernard SPAAPEN.

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., Fribourg-en-Brisgau, 1913, 1914, 1923; t. 4-5, 1e éd., 1924, 1932.

Beck = H.-G. Beck, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich, Munich, 1959.

BHG = F. Halkin, Bibliotheca hagiographica graeca, 2e éd., 3 vol., Bruxelles, 1957; Auctarium, 1969. — BHL = Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis, 3 vol., Bruxelles, 1898-1899, 1900-1901, Supplementum, 2e éd., 1911. — BHO = P. Peeters, Bibliotheca hagiographica orientalis, Bruxelles, 1910.

Biographie nationale = Biographie nationale de Belgique, Bruxelles, 1866-1944, 28 vol., et Supplément.

Bremond = H. Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France, Paris, 1916-1933, 11 vol.; index, 1936.

CCL = Corpus christianorum latinorum, Steenbrugge-Turnhout, Belgique, 1953 svv; CCM = Continuatio mediaevalis.

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; 32e éd. refondue par A. Schönmetzer, 1963.

DACL = Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie, Paris, 1903-1953, 15 vol.

DB, DBS = Dictionnaire de la Bible, 1895-1912, 5 vol.; Supplément, Paris, 1928 svv.

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., 1957-1965.

Manitius = M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters, 3 vol., Munich, 1911, 1923, 1931.

Mansi = J. D. Mansi, Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florence, 1759; Paris, 1901-1927, 53 vol.

MGH = Monumenta Germaniae historica, Hanovre-Berlin, 1836 svv.

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, Paris, 1719-1721, 2 vol.; t. 3, 1909-1934, par R. Coulon et A.-A. Papillon.

RAC = Reallexikon für Antike und Christentum, Stuttgart, 1950 svv.

RAM = Revue d'ascétique et de mystique, Paris, 1920 svv.

RHE = Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain, 1900 svv.

SC = Sources chrétiennes, Paris, 1942 svv.

Sommervogel = C. Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Paris-Bruxelles, 1890-1909, 10 vol.; Rivière, Corrections et additions, 1911-1930.

TU = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Leipzig, 1882 svv.

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 SEPTIÈME VOLUME

Haakman (André-François), c. 1. — Jan Barten.
Haas (Jean-Balthasar), c. 1-2. — Jean-Baptiste Valvekens.
Habit. Voir Vêtement.
Habitation des Personnes divines. Voir Inhabitation.
Habitude et Habitus, c. 2-11. — Servais Pinckaers.
Hachette des Portes (Henri), c. 11-12. — André Rayez.
Hacki (Michel-Antoine), c. 12-13. — Edmundus Mikkers.
Hadewijch, c. 13-23. — Jean-Baptiste M. Porion.
Hadoard. Voir DS, t. 5, col. 465.
Haedus (Pierre de Pordenone, dit), c. 23. — André Derville.
Haeftenus (Benoit) c. 24-27. — Albert Pil.
Haffreingues (Bruno d'). Voir Affreingues (Bruno d').
1. **Hagen** (Martin), c. 27-28. — Klaus Peter.
2. **Hagen de Indagine** (Jean). Voir Jean Hagen de Indagine.
Hagiographie. Voir Canonisation, Héroicité des vertus, Saints.
Haider (Ursula), c. 28-29. — Clément Schmitt.
Haine. 1. Écriture sainte, c. 29-35. — 2. Tradition théologique et spirituelle, c. 36-44. — 3. Période moderne et contemporaine, c. 44-50. — André de Bovis.
Halbout, c. 50. — Edmundus Mikkers.
Halifax (Charles Lindley Wood), c. 50-52. — Denys Gorce.
Halitgaire, c. 52-54. — Henri Platelle.
Hall (Joseph), c. 54-59. — Hasso Jaeger.
Haller de Hallerstein (Benoit), c. 59. — Edmundus Mikkers.
Hamère (Pierre d'), c. 59-60. — André Derville.
Hamilton (Nicolas), c. 60. — Jean-Baptiste Valvekens.
Hamm (Benoit), c. 60-61. — André Derville.
1. **Hamon** (André-Jean-Marie), c. 61-62. — Irénée Noye.
2. **Hamon** (Auguste), c. 62-64. — Paul Bailly.
3. **Hamon** (Jean), c. 64-71. — Louis Cognet.
Hamont (Gérard d'). Voir Kalkbrenner (Gérard).
Hanotel (Philippe), c. 72-73. — André Derville.
Hanrion (Alexis), c. 73. — André Rayez.
1. **Hans** (ou Hansen). Voir DS, t. 2, col. 2573.
2. **Hans** (Charles), c. 74. — Otger Steggink.
Hanthaler (Chrysostome), c. 74-75. — Edmundus Mikkers.
Hardouin de Saint-Jacques (Éloi), c. 75-77. — André Rayez.
Harel (Élie). Voir DS, t. 5, col. 1648.
Hariulf, c. 77-78. — Jacques Hourlier.
Harmel (Léon), c. 78-80. — Hugues Beylard.
Harpain (Marie-Eustelle), c. 80-82. — Georges Blond.
Harphius. Voir Herp (Henri de).
1. **Hartmann** (Anastase), c. 82-84. — Willibrord Ch. van Dijk.
2. **Hartmann Arth de Hochfelden,** c. 84. — André Derville.
Hartry (Malachie), c. 84-85. — Colmcille O'Conbhuidhe.
Haselbach (Thomas de). Voir Ebendorfer (Thomas).
Hassenforder (Victor), c. 85-86. — Hugues Beylard.
Hassidisme. Voir Judaisme.
Hattinger (Éberhard), c. 86. — Guibert Michiels.
Hausen (Guillaume), c. 86-87. — Klaus Schatz.
Hausherr (Melchior), c. 87-88. — Paul Bailly.
Havens (Arnold), c. 88-89. — Hendrik J. J. Scholtens.
Haver (Jean), c. 89-90. — André Derville.
Haydt (Jean le Bon), c. 90-91. — Adolar Zumkeller.
Hayer (Jean-Nicolas-Hubert). Voir DS. t. 5, col. 1644.
1. **Haymon d'Auxerre,** c. 91-97. — Henri Barré.
2. **Haymon de Fulda.** Voir Haymon d'Halberstadt.
3. **Haymon d'Halberstadt** (saint), c. 97. — André Rayez.
Hayneufve (Julien), c. 97-107. — Henri de Gensac.
Heath (Henri), c. 107-108. — André Derville.
Hébrard (Fernand), c. 108-111. — Roger Gazeau.
Hébreux (Épître aux), c. 111-126. — Albert Vanhoye.
Hecker (Isaac-Thomas), c. 126-131. — Vincent-F. Holden.
Hecquet (Adrien), c. 131-132. — Otger Steggink.
Hedley (John Cuthbert), c. 132-133. — Gérard Sitwell.
Heelaut (Roland), c. 133-134. — Edmundus Mikkers.
Heerinckx (Jacques), c. 134-137. — Silvestre De Munter.
Heilsbronn (Conrad de). Voir Conrad de Brundelsheim.
Heimb (Théophile), c. 137-138. — Edmundus Mikkers.
Helding (Michel), c. 138-140. — Friedrich Zoepfl.
Helias (Edmond), c. 140. — Edmundus Mikkers.
Hélinand de Froidmont (Bx), c. 141-144. — Anselme Hoste.
Héliodore de Paris, c. 144-145. — Willibrord Ch. van Dijk.
Hellénisme (et spiritualité patristique). 1. Problème et sources, c. 145-149. — 2. Thèmes principaux, c. 149-164. — Pierre-Thomas Camelot.
Hellie (Guillaume), c. 164-166. — André Derville.
Hello (Ernest), c. 166-169. — Pierre Vallin.
Helm (Henri), c. 169-170. — Friedrich Zoepfl.
1. **Helwic de Germar.** Voir Helwic le Teutonique.
2. **Helwic le Teutonique,** c. 170-171. — Paul-Gundolf Gierath.
Hélyot (Claude, Jean, Jérome, Pierre-Hippolyte), c. 171-175. — Irénée Noye.
Héméré (Claude), c. 175-176. — André Dodin.
Hémert (Antoine de). Voir Antoine de Hémert.
Hempfer (Georges), c. 176. — Jean-Baptiste Valvekens.
Hemptinne (Pie de), c. 176-178. — Gisbert Ghysens.
Hennyngus Kusczken, c. 178. — Edmundus Mikkers.
1. **Henri d'Albano.** Voir Henri de Marcy.
2. **Henri d'Altendorf.** Voir Henri de Hesse, le jeune.
3. **Henri Arnold.** Voir Arnoldi d'Alleveldia (Henri).
4. **Henri de Baume,** c. 178-180. — Clément Schmitt.
5. **Henri de Bernten,** c. 180. — Edmundus Mikkers.
6. **Henri de Bitterfeld,** c. 180-181. — Vladimir J. Koudelka.
7. **Henri de Breitenau,** c. 182. — Guibert Michiels.
8. **Henri de Calstris** (van den Calstre). Voir Henri de Louvain.
9. **Henri de Clairvaux.** Voir Henri de Marcy.
10. **Henri de Coesfeld** (Kenemadius), c. 182-184. — Eugen Gerard Hoekstra.
11. **Henri de Cologne** (XIIIe siècle), c. 184-185. — Paul-Gundolf Gierath.

12. **Henri de Cologne** (XIVe siècle), c. 185. — Paul-Gundolf GIERATHS.
13. **Henri de Dissen,** c. 185-188. — Heinrich RÜTHING.
14. **Henri Egher de Kalkar,** c. 188-191. — Heinrich RÜTHING.
15. **Henri d'Erfurt.** Voir HENRI DE COLOGNE (XIVe siècle).
16. **Henri de Friemar,** l'Ancien, c. 191-197. — Adolar ZUMKELLER.
17. **Henri de Friemar,** le Jeune, c. 197. — Adolar ZUMKELLER.
18. **Henri de Gand,** c. 197-210. — Jean RIBAILLIER.
19. **Henri de Geilnhusen,** c. 210. — Réginald GRÉGOIRE.
20. **Henri de Grèzes,** c. 210-211. — Willibrord Ch. van DIJK.
21. **Henri de Hautcrêt,** c. 211-212. — Gaetano RACITI.
22. **Henri de Hautecombe.** Voir HENRI DE MARCY.
23. **Henri Hembuche.** Voir HENRI DE LANGENSTEIN.
24. **Henri de Herp.** Voir HERP (Henri de).
25. **Henri de Hesse,** l'aîné. Voir HENRI DE LANGENSTEIN.
26. **Henri de Hesse,** junior, c. 212-214. — Hendrick J. J. SCHOLTENS.
27. **Henri de Lancastre,** c. 214-215. — André DERVILLE.
28. **Henri de Langenstein,** c. 215-219. — François VANDENBROUCKE.
29. **Henri de La Seyne,** c. 219. — Willibrord Ch. van DIJK.
30. **Henri de Lausanne,** c. 220-221. — Raoul MANSELLI.
31. **Henri de Louvain** (Bx), c. 221-222. — Paul-Gundolf GIERATHS.
32. **Henri Mande,** c. 222-225. — Bernard SPAAPEN.
33. **Henri de Marcy** (Bx), c. 225-227. — Gaetano RACITI.
34. **Henri de Melk,** c. 227-228. — Guibert MICHIELS.
35. **Henri de Mont-Sainte-Marie,** c. 228-229. — Gaetano RACITI.
36. **Henri de Noerdlingen,** c. 229-230. — Paul-Gundolf GIERATHS.
37. **Henri de Peine.** Voir HATTINGER (Éberhard).
38. **Henri de Piro,** c. 230-232. — Bruno RICHERMOZ.
39. **Henri de Pomerio.** Voir POMERIUS (Henri).
40. **Henri de Saar,** c. 232. — Edmundus MIKKERS.
41. **Henri de Saltrey,** c. 232-233. — Edmundus MIKKERS.
42. **Henri de Santen,** c. 233. — Archange HOUBAERT.
43. **Henri Suso** (Bx). 1. Œuvres, c. 234-235. — 2. Itinéraire intérieur, c. 236-246. — 3. Positions doctrinales, c. 246-257. — J.-A. BIZET.

Henriette-Thérèse de Jésus, c. 257-258. — Janine ROUX.
Henriquez (CHRYSOSTOME), c. 258-259. — Edmundus MIKKERS.
Henry (JEHAN), c. 259-263. — Jacques CHAURAND.
Hensaeus (RENÉ), c. 263-264. — André DERVILLE.
Hérambourg (PIERRE), c. 264-265. — Charles BERTHELOT DU CHESNAY.
1. **Herbert Losinga,** c. 265-268. — Albéric STACPOOLE.
2. **Herbert de Mores,** c. 268-270. — Gaetano RACITI.
3. **Herbert** (GEORGE), c. 270-276. — Hasso JAEGER.
4. **Herbert de Powis** (LUCY), c. 276-277. — Paul BAILLY.

Herbet (JOSEPH), c. 277-278. — Paul BAILLY.
Herculais (MARIE DE VALERNOD D'), c. 278-279. — Irénée NOYE.
Hérenthals (THOMAS DE), c. 279. — Archange HOUBAERT.
Héribert de Reggio, c. 279-281. — Réginald GRÉGOIRE.
Héric d'Auxerre, c. 282-285. — Henri BARRÉ.
Hériger de Lobbes, c. 285-286. — Louis GAILLARD.
Hériman de Tournai, c. 286-288. — Albert D'HAENENS.
Herlet (FRÉDÉRIC), c. 288-290. — Jean-Baptiste VALVEKENS.
Herlin (SARA), c. 290. — Nicolas WIJNGAARDS.
1. **Hermann** (COHEN), c. 291-293. — Janine ROUX.
2. **Hermann de Cappenberg** ou de **Cologne.** Voir HERMANN-JOSEPH (saint).
3. **Hermann Contract** (Bx), c. 293-294. — Guibert MICHIELS.
4. **Hermann de Fritzlar,** c. 295-296. — Heinrich RÖTHING.
5. **Hermann de Lapide,** c. 296. — Adolar ZUMKELLER.
6. **Hermann de Marienfeld,** c. 296-297. — Edmundus MIKKERS.
7. **Hermann de Minden,** c. 297-298. — Paul-Gundolf GIERATHS.
8. **Hermann de Petra.** Voir HERMANN STEENKEN.
9. **Hermann de Reichenau.** Voir HERMANN CONTRACT.
10. **Hermann de Reun,** c. 298. — Edmundus MIKKERS.
11. **Hermann de Saint-Norbert,** c. 298-300. — Amatus de SUTTER.
12. **Hermann de Sainte-Barbe,** c. 300. — Amatus de SUTTER.
13. **Hermann de Scheida** (Bx), c. 300-302. — Jean-Baptiste VALVEKENS.
14. **Hermann de Schildesche,** c. 302-308. — Adolar ZUMKELLER.
15. **Hermann Steenken de Schuttrop,** c. 308. — Hendrik J. J. SCHOLTENS.
16. **Hermann de Tournai.** Voir HÉRIMAN DE TOURNAI.
17. **Hermann Zoestius.** Voir HERMANN DE MARIENFELD.
18. **Hermann** (JOSEPH). Voir DS, t. 2, col. 771.

Hermann-Joseph (SAINT), c. 308-311. — Jean-Baptiste VALVEKENS.
1. **Hermant** (GODEFROY), c. 311-315. — André DODIN.
2. **Hermant** (JEAN), c. 315-316. — André RAYEZ.

Hermas (LE PASTEUR D'). 1. Questions d'histoire littéraire, c. 316-320. — Joseph PARAMELLE. — 2. Doctrine spirituelle, c. 320-332. — Pierre ADNÈS. — 3. Influence, c. 332-334. — Joseph PARAMELLE.
Herménégilde de Saint-Jean de Matha, c. 334. — JESÚS DE LA VIRGEN DEL CARMEN.
Hernandez (FRANÇOIS-XAVIER), c. 334-335. — Ignacio IPARRAGUIRRE.
Hernando de Talavera, c. 335-337. — Manuel de CASTRO.
Héroïcité des vertus, c. 337-343. — Alfred de BONHOME.
Héroïque (acte). Voir ACTE HÉROIQUE.
Hérolt (JEAN), c. 343-346. — Bertrand-Georges GUYOT.
Herp (HENRI DE; HARPHIUS). 1. Vie, c. 346-347. — 2. Œuvres, c. 347-351. — Léonide MEES, Archange HOUBAERT et Benjamin DE TROEYER. — 3. Doctrine spirituelle, c. 351-361. — 4. Influence, c. 361-366. — Etta GULLICK et OPTAT DE VEGHEL.
Herrade de Landsberg, c. 366-369. — Yves LEFÈVRE.
1. **Herrera** (FRANÇOIS DE), c. 369-370. — Manuel de CASTRO.
2. **Herrera y Molina Salcedo** (ALPHONSE), c. 370. — Manuel de CASTRO.

Hersan (MARC-ANTOINE), c. 370-371. — Paul BAILLY.
Hersent (CHARLES), c. 371-373. — Michel JOIN-LAMBERT.
Hertzworms (ARNOULD), c. 373. — Matthieu VINKEN.
1. **Hervé de Bourg-Dieu,** c. 373-377. — Guy OURY.
2. **Hervé de Villepreux,** c. 378. — Guy OURY.

Herwegen (ILDEFONS), c. 378-379. — Emmanuel von SEVERUS.
Heser (GEORGES), c. 379-380. — Wendelin KOSTER.
Hesse (JOSSE), c. 380-381. — Bruno RICHERMOZ.
Hésychasme. 1. « Hésychia », c. 382-384. — 2. Définition, c. 384. — 3. Hésychia extérieure, c. 384-388. — 4. Hésychia intérieure, c. 388-399. — Pierre ADNÈS.
Hésychius de Jérusalem (SAINT), c. 399-408. — Jean KIRCHMEYER.
Hésychius le Sinaïte, c. 408-410. — Jean KIRCHMEYER.
Heures (Livres d'). 1. Au moyen âge, c. 411-416. — 2. Apogée au XVIe s., c. 416-423. — 3. Postérité, 423-431. — Albert LABARRE.
Hevenesi (GABRIEL), c. 431-433. — Ignacio IPARRAGUIRRE.
Hevia (FRANÇOIS DE), c. 433-434. — Manuel de CASTRO.
Hewit (AUGUSTIN-FRANCIS), c. 434-435. — Vincent-F. HOLDEN.
Heynlin (JEAN), c. 435-437. — Bruno RICHERMOZ.
Hézecques (RAYMOND DE), c. 437. — André DERVILLE.
Hieber (GÉLASE), c. 437-440. — Adolar ZUMKELLER.
Hiérarchie, c. 440-451. — Michel DUPUY.
Hiéronymites, c. 451-462. — Odette d'ALLERIT.

*

Hiérothée de Coblence, c. 463. — Willibrord Ch. van Dijk.
1. **Hilaire d'Arles** (saint), c. 463-464. — Maurice Jourjon.
2. **Hilaire de Barenton,** c. 464-465. — Willibrord Ch. van Dijk.
3. **Hilaire de Paris,** c. 465-466. — Willibrord Ch. van Dijk.
4. **Hilaire de Poitiers** (saint). 1. L'homme et les œuvres, c. 466-489. — 2. Spiritualité, c. 489-499. — Charles Kannengiesser.
5. **Hilaire de Saint-Anastase,** c. 499. — Felipe Zuazua.
Hilarin de Lucerne, c. 500-501. — Willibrord Ch. van Dijk.
Hilarion de Gênes, c. 501-502. — Réginald Grégoire.
Hildebert de Lavardin, c. 502-504. — Peter von Moos.
Hildebrand, c. 504-505. — Guy Oury.
Hildegarde de Bingen (sainte), c. 505-521. — Marianna Schrader.
Hildemar, c. 521-522. — Louis Gaillard.
Hildernisse (Guillaume de). Voir Guillaume de Hildernisse.
Hilduin. Voir DS, t. 1, col. 1416, etc.
Hillegeer (Josse), c. 522-524. — Louis Moereels.
Hillerin (Jacques de), c. 524-525. — André Dodin.
Hillesheim (Louis), c. 525. — Friedrich Zoepfl.
Hilton (Walter), c. 525-530. — M. David Knowles et Joy Russell-Smith.
Hincmar. Voir DS, t. 1, col. 183, etc.
Hindouisme. Voir Inde.
1. **Hippolyte de Rome** (saint). 1. Le problème, c. 531-534. — 2. Vie et personnalité, c. 534-536. — 3. Œuvres, c. 536-545. — 4. Doctrine spirituelle, c. 545-571. — Marcel Richard.
2. **Hippolyte Galantini** (Bx), c. 571-572. — Clément Schmitt.
3. **Hippolyte de Jésus,** c. 572-574. — Alvaro Huerga.
Hirnhaim (Jérome), c. 574-575. — Jean-Baptiste Valvekens.
Hirschmentzl (Chrétien-Geoffroy), c. 575-576. — Edmundus Mikkers.
Hoeffner (Albéric), c. 576. — Edmundus Mikkers.
Hoeger (François), c. 576. — Helmut Engel.
Hoehn (Antonin), c. 577. — Adolar Zumkeller.
Hoermonseder (Anselme), c. 577-578. — Adolar Zumkeller.
Hoess (Bse Crescentia), c. 578-579. — Clément Schmitt.
Hofer (Jean-Baptiste), c. 579-580. — Klaus Schatz.
Hoffaeus (Paul), c. 580-582. — Burkhart Schneider.
Hoffelize (Hyacinthe d'). Voir Godfroy (Eusèbe).
Hoffmann (Georges), c. 582-583. — Werner Löser.
Hoffmeister (Jean), c. 583-585. — Adolar Zumkeller.
Hogan (Jean-Baptiste), c. 585-586. — Irénée Noye.
Hohenbaum van der Meer (Maurice), c. 586. — Rudolf Henggeler.
Hohenlohe (Alexandre-Léopold de), c. 586-588. — Ignaz Weilner.
Holcot (Robert). Voir Robert Holcot.
Hollen (Gottschalk), c. 588-590. — Adolar Zumkeller.
Holtman (Jean), c. 590. — Wybe Jappe Alberts.
Holzhauser (Barthélemy), c. 590-597. — Michael Arneth.
Homéliaires. 1. Caractères généraux. c. 597-600. — 2. Homéliaires latins, c. 600-606. — Henri Barré. — 3. Homéliaires orientaux, c. 606-617. — Réginald Grégoire.
Homme. 1. Chez les primitifs, c. 617-622. — Joseph Goetz. — 2. L'homme « dans le Christ », c. 622-637. — Bernard Rey. — 3. Réflexions actuelles sur l'homme, c. 637-650. — Édouard Pousset.
Homme intérieur. 1. Saint Paul, c. 650-653. — 2. Age patristique, c. 653-658. — 3. Du moyen âge au xvie siècle, c. 658-669. — 4. Le xviie siècle français, c. 669-674. — André Derville.
Honcala (Antoine), c. 674-675. — Isaias Rodriguez.
Hongrie. 1. Moyen âge, c. 675-688. — Polycarpe Radó. — 2. Temps modernes, c. 688-704. — Joseph Félegyházy.
Honneur de Dieu, c. 704-717. — Aimé Solignac.
1. **Honorat d'Arles** (saint), c. 717-718. — Maurice Jourjon.
2. **Honorat de Biala,** c. 718. — Willibrord Ch. van Dijk.
1. **Honoré de Cannes,** c. 718-719. — Willibrord Ch. van Dijk.
2. **Honoré de Champigny.** Voir Honoré de Paris.
3. **Honoré de Paris,** c. 719-721. — Willibrord Ch. van Dijk.
4. **Honoré de Sainte-Marie,** c. 721-729. — Janine Roux.
1. **Honorius de l'Assomption,** c. 729-730. — Ermanno Ancilli.
2. **Honorius « Augustodunensis »,** c. 730-737. — Yves Lefèvre.
Hoornaert (Hector), c. 737-738. — Charles Martin.
Hopil (Claude), c. 738-743. — André Rayez.
Hopkins (Gerard Manley), c. 743-745. — Alfred Thomas.
Horloges spirituelles, c. 745-763. — Émile Bertaud.
Horsièse, c. 763. — Jean-Claude Guy.
Horst (Pierre), c. 764-765. — Bruno Richermoz.
Horstius (Jacques). Voir Merlo de Horst (Jacques).
Hortus, Hortulus, Jardin spirituel, c. 766-784. — Émile Bertaud.
Hospitaliers (Ordres). 1. Premières fondations, c. 784-786. — 2. Monastères et pèlerinages, c. 786-789. — 3. Apport de l'Orient à l'Occident, c. 790-792. — 4. En Occident au xiiie s., c. 792-796. — 5. Aux xvie et xviie s., c. 796-803. — 6. Aux xixe et xxe s., c. 804-808. — Paul Bailly.
Hospitalité. 1. De l'antiquité au moyen âge, c. 808-819. — Pierre Miquel. — Depuis le moyen âge, c. 819-831. — Paul Viard.
Houdry (Vincent), c. 831. — Paul Bailly.
Hoyos (Bernard-François de), c. 831-834. — Ignacio Iparraguirre.
Huart (Ignace), c. 834-845. — Edmundus Mikkers.
1. **Huby** (Joseph), c. 835-842. — Donatien Mollat.
2. **Huby** (Vincent), c. 842-851. — Henry Marsille.
Huebmann (Simon), c. 851-852. — Adalbert Krause.
Huegel (Friedrich von), c. 852-858. — Joseph P. Whelan.
Hugo (Hermann), c. 858. — André Derville.
Hugolin du Mont-Sainte-Marie. Voir Fioretti.
Hugon (Édouard), c. 858-859. — Angelo Walz.
1. **Hugues d'Amiens.** Voir Hugues de Rouen.
2. **Hugues de Balma,** c. 859-873. — Anselme Stoelen.
3. **Hugues de Barzelle,** c. 873. — Jean-Marie Delvaux.
4. **Hugues de Cluny** (saint), c. 874-875. — Jacques Hourlier.
5. **Hugues de Digne** (Bx), c. 875-879. — Jérôme Poulenc.
6. **Hugues de Fosses** (Bx), c. 879-880. — Jean-Baptiste Valvekens.
7. **Hugues de Fouilloy,** c. 880-886. — Ivan Gobry.
8. **Hugues de Grenoble** (saint). Voir Guigues I.
9. **Hugues de Lacerta,** c. 886. — André Rayez.
10. **Hugues de Mâcon,** c. 886-889. — Gaetano Raciti.
11. **Hugues de Miramars,** c. 889-892. — Gaetano Raciti et Bruno Richermoz.
12. **Hugues Panziera,** c. 892-893. — Clément Schmitt.
13. **Hugues de Pontigny.** Voir Hugues de Macon.
14. **Hugues de Prato,** c. 893-894. — André Rayez.
15. **Hugues de Reading.** Voir Hugues de Rouen.
16. **Hugues Ripelin de Strasbourg,** c. 894-896. — Héribert Fischer.
17. **Hugues de Rouen,** c. 896-900. — Guy Oury.
18. **Hugues de Saint-Cher,** c. 900. — André Rayez.
19. **Hugues de Saint-François,** c. 900-901. — André Derville.
20. **Hugues de Saint-Victor.** 1. L'homme, c. 901-904. —

2. Œuvres, c. 904-915. — 3. Pensée, c. 915-939. — Roger Baron.
21. **Hugues de Silvanès,** c. 939. — Gaetano Raciti.
22. **Hugues de Strasbourg.** Voir Hugues Ripelin.
Huguet (Jean-Marie-Joseph), c. 940. — Gaston Lessard.
Huijben (Jacques), c. 940-943. — Adrien Lansbergen.
Huleu (Jean-François-Ghislain), c. 943. — André Boland.
Hull (Francis), 943-944. — Yves Chaussy.
Hulst (Maurice d'), c. 944-947. — Yves Marchasson.
Humanisme et spiritualité. 1. Le christianisme et le monde gréco-romain, c. 947-959. — Jean Daniélou. — 2. L'humanisme des moines au moyen âge, c. 959-971. Jean Leclercq. — 3. Humanisme médiéval et vie spirituelle, c. 971-989. — Jacques-Guy Bougerol. — 4. Humanisme et spiritualité du XIVe au XVIe siècle, c. 989-1001. — Jean-Pierre Massaut. — 5. Humanisme italien, c. 1001-1006. — Raymond Marcel. — 6. Humanisme et spiritualité chez Érasme, c. 1006-1028. — Jean-Pierre Massaut. — 7. L'humanisme dévot, c. 1028-1033. — Jacques Le Brun.
Humanité du Christ (Dévotion et contemplation). 1. Au temps des Pères de l'Église. A. La formation d'une sensibilité, c. 1033-1043. — Irénée Noye. — B. La contemplation de l'humanité du Christ. Origène et Grégoire de Nysse, c. 1043-1049, Charles Kannengiesser; Saint Augustin, c. 1049-1053, Paul Agaësse. — 2. Chez les spirituels médiévaux, c. 1053-1063. — Jacques Hourlier. — 3. Age d'or de la dévotion médiévale (XIVe-XVe siècles), c. 1063-1096. — André Rayez. — 4. L'École carmélitaine, c. 1096-1108. — Tomas de la Cruz.
1. **Humbert de Romans,** c. 1108-1116. — Marie-Humbert Vicaire.
2. **Humbert** (Pierre-Hubert), c. 1116-1118. — Paul Viard.
Humblot (François), c. 1118-1119. — Paul Bailly.
Humiliations, c. 1119-1129. — André Derville.
Humiliés, c. 1129-1136. — Alcantara Mens.
Humilité. 1. L'antiquité païenne, c. 1137-1142. — 2. L'Écriture, c. 1142-1152. — 3. La spiritualité chrétienne, c. 1152-1187. — Pierre Adnès.
Humilité (sainte), c. 1187-1188. — Felice da Mareto.
Humour, c. 1188-1192. — André Derville.
Hunolt (François), c. 1192-1193. — Klaus Schatz.
Huober (Basile), c. 1193-1194. — Bruno Richermoz.
Hurtado (Jean), c. 1194. — Edmundus Mikkers.
Huss (Jean), c. 1194-1200. — Paul De Vooght.
Husson (Claude-Robert). Voir DS, t. 5, col. 1638.
Hutschenreiter (Jean-Baptiste), c. 1200. — André Derville.
Huvelin (Henri), c. 1200-1204. — Jean-François Six.
Huysmans (Charles-Marie), c. 1204-1207. — Henri Delattre.
1. **Hyacinthe d'Amiens,** c. 1207-1208. — Willibrord Ch. van Dijk.
2. **Hyacinthe de Casale Monferrato,** c. 1208-1209. — Felice da Mareto.
3. **Hyacinthe de Neufchâtel,** c. 1209-1211. — André Rayez.
Hylaret (Maurice), c. 1211-1212. — André Rayez.
Hymnes et Hymnographie. Voir Liturgie, Poésie religieuse.
Hypocrisie, c. 1212-1216. — Raymond Saint-Jean.
Ibañez de Madariaga (Jean-Baptiste), c. 1217-1218. — Domingo Cardona.
Ibn Paquda (Bahya B. Joseph), c. 1218-1223. — Kurt Kruby.
Icard (Henri-Joseph), c. 1223-1224. — Irénée Noye.
Icône. 1. Histoire des icônes dans la tradition byzantino-slave, c. 1225-1229. — Thomas Špidlík. — 2. Théologie de l'icône, c. 1229-1239. — Pierre Miquel.
Iconoclasme. Voir Images (culte des).
Iconographie. Voir Art et spiritualité, Icone.
Ida (de Nivelles; de Louvain; de Leeuw), c. 1239-1242. — Edmundus Mikkers.
Idiota, c. 1242-1248. — Guy Oury.
Idung de Saint-Emmeran, c. 1248-1249. — Réginald Grégoire.
Ighina (André), c. 1249-1250. — Felice da Mareto.
1. **Ignace d'Antioche** (saint). 1. Vie, c. 1250-1251. — 2. Lettres, c. 1251-1253. — 3. Sources, c. 1253-1255. — 4. Doctrine, c. 1255-1262. — 5. Théologie et mystique du martyre, c. 1262-1266. — Pierre-Thomas Camelot.
2. **Ignace de Bergame.** Voir Lupi (Ignace).
3. **Ignace de Loyola** (saint). — 1. Vie et œuvres, c. 1267-1277. — Ignacio Iparraguirre. — 2. Expérience et doctrine spirituelles, c. 1277-1306. — Gervais Dumeige. — 3. Les « Exercices spirituels », c. 1306-1318. — Gilles Cusson.
4. **Ignace de Saint-François,** c. 1319. — André Derville.
5. **Ignace de Sainte-Marie,** c. 1319-1320. — Quirino Fernandez.
6. **Ignace Xanthopoulos.** Voir Palamisme.
Ignacio del Castillo (François), c. 1320-1321. — Quirino Fernandez.
Ignorance. Voir « Docte ignorance ».
1. **Ildefonse de Jésus-Marie.** Voir Alphonse de Jésus-Marie.
2. **Ildefonse de Saint-Augustin.** Voir Augustin de Saint-Ildephonse.
3. **Ildefonse de Saint-Louis,** c. 1321-1323. — Ermanno Ancilli.
4. **Ildefonse de Tolède** (saint), c. 1323-1325. — Manuel C. Díaz y Díaz.
Illapsus (Illabi), c. 1325-1330. — Michel Dupuy.
Illsung (Jacques), c. 1330. — Paul Bailly.
Illumination. 1. Origines de la doctrine de l'illumination, c. 1331-1333. — 2. De l'illumination platonicienne à l'illumination chrétienne, c. 1333-1338. — 3. Synthèse bonaventurienne, c. 1338-1346. — Léon Veuthey. — 4. Dans l'école carmélitaine, c. 1346-1367. — Eulogio de la Virgen del Carmen.
Illuminative (Voie). Voir Progressants, Voies.
Illuminisne et illuminés. 1. Problèmes et critères d'identification, c. 1367-1373. — 2. Mouvements d'illuminés, c. 1373-1392. — Eulogio de la Virgen del Carmen.
Illusions. 1. Généralités, c. 1392-1394. — 2. Illusions et discernement, c. 1394-1395. — 3. Types d'illusion, c. 1395-1399. — 4. Enseignement des auteurs spirituels, c. 1399-1401. — André Derville.
Image et ressemblance. 1. Écriture Sainte, c. 1402-1406. — Paul Lamarche. — 2. Pères de l'Église, c. 1406-1425. — Aimé Solignac. — 3. Aux XIe et XIIe siècles, c. 1425-1434. — Robert Javelet. — 4. Chez les scolastiques du XIIIe siècle, c. 1434-1451. — Aimé Solignac. — 5. Des mystiques rhénans au Carmel réformé, c. 1451-1463. — Raphaël-Louis Oechslin. — 6. Dans la théologie et la spiritualité d'aujourd'hui, c. 1463-1472. — Leo Scheffczyk.
Images et contemplation. 1. Notions, c. 1472-1475. — 2. Chez les Pères de l'Église, c. 1475-1481. — Au moyen âge, c. 1481-1490. — Antonio Blasucci. — 4. Dans l'école carmélitaine, c. 1490-1503. — Fortunato de Jesús Sacramentado.
Images (culte des). 1. Sens de l'image, c. 1503-1505. — 2. Refus de l'image, c. 1505-1513. — 3. Acceptation de l'image, c. 1513-1516. — 4. Utilité et limite, c. 1516-1519. — Pierre Miquel.
Images et imagerie de piété. 1. Histoire, c. 1519-1529. — Françoise Lapadu-Hargues. — 2. Imagerie et dévotion, c. 1529-1535. — André Rayez.
Imagination, c. 1535.
Imier de Jésus, c. 1535-1536. — Pierre Loubet.
Imitation du Christ. 1. Dans l'Écriture, c. 1536-1562. — Édouard Cothenet. — 2. Tradition spirituelle, c. 1562-1587. — Étienne Ledeur. — 3. Réflexions théologiques, c. 1587-1597. — Pierre Adnès. — 4. L'imitation du

Christ dans la vie concrète, c. 1597-1601. — Aimé Solignac.
« **De Imitatione Christi** » (Livre), c. 1601. Voir t. 7, col. 2338-2368.
Immortalité. 1. Écriture, c. 1602-1605. — 2. Pères de l'Église, c. 1605-1614. — Aimé Solignac.
Impassibilité. Voir Abandon, Apatheia.
Impatience. Voir Patience.
Impeccabilité. 1. Fondement scripturaire, c. 1614-1616. — 2. Théologie, c. 1616-1621. — Pierre Adnès.
Imperfection et imperfection morale. 1. Imperfection humaine, c. 1621-1625. — Aimé Solignac. — 2. Imperfection morale, c. 1625-1630. — Bruno Zomparelli.
« **Inaction** », c. 1630-1639. — Jean-Pierre Van Schoote.
Incarnation (Spiritualité d'), c. 1639-1640. — Aimé Solignac.
Incarnato (Fabio), c. 1640-1641. — Felice da Mareto.
« **Incendium amoris** ». Voir Richard Rolle de Hampole.
Inchino (Gabriel), c. 1641. — André Derville.
Inconnaissance. Voir Contemplation, Denys l'Aréopagite, etc.
Inconscient. 1. Théories et expériences préfreudiennes, c. 1642-1645. — 2. Dans la perspective psychanalytique, c. 1645-1652. — 3. Adler et Jung, c. 1652-1654. — 4. Critiques et problèmes, c. 1654-1657. — Jean-François Catalan.
Inconstance. Voir Persévérance.
Incorruptibilité. Voir Grecque (Église), Immortalité.
Inde. 1. Cadre historique, c. 1657-1661. — 2. Dharma brahmanique, c. 1661-1672. — 3. Dharma bouddhique, c. 1672-1683. — 4. Dharma jaïna, c. 1683-1687. — Michel Delahoutre.
« **Indica mihi** », c. 1687-1688. — Archange Houbaert.
Indifférence. 1. Indifférence ignatienne, c. 1688-1696. — Georges Bottereau. — L'indifférence aux xviie et xviiie siècles, c. 1696-1708. — André Rayez.
Indulgence, c. 1708-1713. — Raymond Saint-Jean.
Indulgences. 1. Fondements dogmatiques, c. 1713-1717. — 2. Histoire, c. 1717-1720. — 3. Enseignement actuel, c. 1720-1724. — 4. Valeur, c. 1724-1728. — Pierre Adnès.
Industries spirituelles. Voir Méthodes.
1. **Inés de la Croix.** Voir Jeanne Inés.
2. **Inés de l'Incarnation,** c. 1729. — Quirino Fernandez.
Infus, c. 1729-1732. — Servais Pinckaers.
Ingold (David ?), c. 1732-1733. — Francis Rapp.
Inguimbert (Malachie d'), c. 1733-1735. — Edmundus Mikkers.
Inhabitation. 1. Sources bibliques, c. 1735-1745. — 2. Réflexion théologique, c. 1745-1757. — Roberto Moretti. — Expérience des mystiques, c. 1757-1767. — Guy-M. Bertrand.
1. **Innocent III,** c. 1767-1773. — Michele Maccarrone.
2. **Innocent V,** c. 1773-1775. — Jean-Pierre Mérimée.
3. **Innocent de Saint-André,** c. 1775-1776. — Fortunato de Jesús Sacramentado.
Inquiétude. 1. Le donné scripturaire, c. 1776-1782. — 2. L'intelligence de la foi, c. 1782-1791. — François Bussini.
Inspirations divines. 1. Situation des inspirations dans le Dessein de Dieu, c. 1791-1794. — 2. Domaine des inspirations divines, c. 1794-1797. — 3. Nature et caractères des inspirations, c. 1797-1798. — 4. Dans la vie chrétienne, c. 1798-1800. — 5. Primauté de l'inspiration sur l'institution, c. 1800-1803. — André de Bovis.
« **Instinct** », **Instinctus,** c. 1803-1805. — Michel Dupuy.
Institor (Jean). Voir Kraemer (Jean).
Instituts séculiers, c. 1806-1813. — Jean Beyer.
Instruction religieuse et spiritualité, c. 1813-1820. — Joseph Colomb.
Instructions spirituelles. Voir Conférences spirituelles, Entretiens spirituels.
Instruments de la Passion. 1. Généralités, c. 1820-1822. — 2. Principaux instruments de la Passion, c. 1822-1827. — 3. Dévotion, c. 1827-1831. — Jerzy Kopec et André Rayez.
Intelligence. Voir Mens, Puissances.
Intelligence (Don d'), c. 1831-1838. — M. Michel Labourdette.
Intention. 1. Tour d'horizon historique, c. 1839-1844. — 2. Intention et anthropologie théologique, c. 1844-1854. — 3. Signification biblique, c. 1854-1858. — Heinz-Joachim Fischer.
Intention (Pureté d'). Voir Pureté d'intention.
Intercession. 1. Fondements scripturaires, c. 1858-1860. — 2. Tradition, c. 1860-1862. — 3. Protestantisme, c. 1862-1864. — 4. Théologie, c. 1864-1869. — 5. Spiritualité, c. 1869-1870. — Marie-Joseph Nicolas.
Intérieur de Jésus, c. 1870-1877. — Michel Dupuy.
Intériorité. 1. Le thème dans la Bible, c. 1877-1889. — Jean Lévêque. — 2. Intériorité et vie spirituelle, c. 1889-1903. — Maurice Nédoncelle.
Intras (Jean d'), c. 1903-1904. — André Rayez.
Introversion. 1. Jalons historiques, c. 1904-1916. — 2. Bilan de l'enquête, c. 1916-1917. — 3. Sens traditionnel et sens moderne, c. 1917-1918. — Michel Dupuy.
Intuition de Dieu. Voir art. Dieu (connaissance mystique de), Essence de Dieu (vision de l').
1. **Irénée d'Eu,** c. 1918-1923. — André Rayez.
2. **Irénée de Lyon** (saint). 1. Vie, c. 1923-1931. — 2. Œuvres, c. 1931-1938. — Louis Doutreleau. — 3. Doctrine spirituelle, c. 1938-1966. — 4. Originalité et influence, c. 1966-1969. — Lucien Regnault.
3. **Irénée de Sainte-Catherine,** c. 1970. — Janine Roux.
Irimbert d'Admont, c. 1970-1971. — Réginald Grégoire.
Iringus. Voir DS, t. 3, col. 851-853.
Irlande. 1. Des origines à la fin du xie siècle, c. 1972-1978. — 2. Du xiie siècle à la Réformation, c. 1978-1981. — 3. De la Réformation à la liberté religieuse (1829), c. 1981-1985. — 4. Aux xixe et xxe siècles, c. 1985-1986. — Diarmuid Ó Laoghaire.
1. **Isaac.** 1. Genèse, c. 1987-1988. — 2. Haggadah judaïque, c. 1988-1990. — 3. Philon, c. 1990. — 4. Nouveau Testament, c. 1990-1992. — 5. Un siècle d'antijudaïsme, c. 1992-1994. — 6. La grande école exégétique, c. 1994-1996. — 7. Pastorale égyptienne au ive siècle, c. 1996-1999. — 8. Chrétienté syriaque, c. 1999-2001. — 9. Targums chrétiens, c. 2001. — 10. Liturgie, c. 2001-2003. — 11. Iconographie, c. 2003-2004. — 12. Paradoxe et conclusions, c. 2004-2005. — Jean Gribomont.
2. **Isaac** (les Isaac moines d'Égypte), c. 2005-2007. — Jean-Claude Guy.
3. **Isaac le Grand** (saint), c. 2007-2010. — Athanase Renoux.
4. **Isaac d'Amid** et **Isaac d'Antioche,** c. 2010-2011. — François Graffin.
5. **Isaac de l'Étoile.** 1. Personne, c. 2011-2016. — 2. Œuvres, c. 2016-2021. — 3. Doctrine spirituelle, c. 2021-2038. — Gaetano Raciti.
6. **Isaac Jogues** (saint), c. 2038-2041. — Aimé Solignac.
7. **Isaac de Ninive.** 1. Vie, c. 2041-2042. — 2. Œuvres, c. 2042. — 3. Doctrine, c. 2042-2050. — 4. Sources, c. 2050-2051. — 5. Influence, c. 2051-2054. — Élie Khalifé-Hachem.
1. **Isabelle des Anges,** c. 2055-2057. — Pierre Serouet.
2. **Isabelle de Jésus,** c. 2057-2058. — Quirino Fernandez.
3. **Isabelle du Saint-Esprit,** c. 2058. — André Rayez.
4. **Isabelle de Villena,** c. 2058-2060. — Nolasque d'el Molar.
1. **Isaïe** (Livre d'). 1. Isaïe, c. 2061-2068. — 2. Chapitres 24-27, c. 2068-2070. — 3. Deuxième Isaïe, c. 2070-2075. — 4. Troisième Isaïe, c. 2075-2079. — Luis Alonso-Schökel.
2. **Isaïe** (les Isaïe moines d'Égypte), c. 2079-2080. — Jean-Claude Guy.
3. **Isaïe,** moine byzantin, c. 2080-2082. — Daniel Stiernon.

4. **Isaïe le docteur,** c. 2082. — François Graffin.
5. **Isaïe d'Este,** c. 2082-2083. — Felice da Mareto.
6. **Isaïe de Gaza.** Voir Isaie de Scété.
7. **Isaïe de Nicomédie,** c. 2083. — Daniel Stiernon.
8. **Isaïe de Scété ou de Gaza.** 1. Auteur, c. 2083-2084. — 2. Œuvre, c. 2084-2088. — 3. Doctrine, c. 2088-2092. — 4. Sources et influence, c. 2092-2095. — Lucien Regnault.

Isca (Arnold), c. 2095. — Archange Houbaert.

Isho'dad de Merw, c. 2095-2096. — François Graffin.

1. **Isidore de Léon,** c. 2096-2097. — Buenaventura de Carrocera.
2. **Isidore de Péluse** (saint), c. 2097-2103. — Adolf Martin Ritter.
3. **Isidore de Saint-Gilles,** c. 2103-2104. — Otger Steggink.
4. **Isidore de Saint-Joseph,** c. 2104. — Janine Roux.
5. **Isidore de Séville** (saint), c. 2104-2116. — Jacques Fontaine.

Islam. 1. Notions générales et cadre historique, c. 2116-2122. — Aimé Solignac. — 2. Mystique de l'Islam, c. 2122-2138. — Roger Arnaldez.

Isoard (Louis-Romain-Ernest), c. 2138-2140. — Paul Bailly.

Isolanis (Isidoro de). Voir art. S. Joseph.

Israël. Voir Judaisme.

Isselt (Michel d'), c. 2140-2141. — Paul Bailly.

Italie. I. Antiquité chrétienne. — A. Rome et le Latium, c. 2142-2147. — Maria Grazia Mara. — B. Milan et le Milanais, c. 2147-2154. — Enrico Cattaneo. — C. Turin et le Piémont, c. 2154-2159. — C. E. Chaffin. — D. Aquilée, c. 2159-2167. — Joseph Lemarié.

II. Haut moyen âge. — A. Spiritualité monastique et érémitique, c. 2167-2177. — Gregorio Penco. — B. Clergé et laïcs, c. 2177-2184. — Giovanni Miccoli. — C. Mouvements spirituels orthodoxes et hétérodoxes, c. 2184-2193. — Raoul Manselli. — D. Spiritualité gréco-byzantine en Italie du Sud, c. 2193-2206. — Agostino Pertusi.

III. Moyen âge et humanisme. — A. XIIIe siècle, c. 2206-2219. — Serena Spanò. — B. Spiritualité des XIVe et XVe siècles, c. 2219-2228. — Giorgio Cracco. — C. Courants intellectuels et spiritualité, c. 2228-2236. — Mario Fois.

IV. Période moderne. — A. XVIe siècle, c. 2236-2252. — Mario Scaduto. — B. XVIIe siècle, c. 2252-2258. — Massimo Petrocchi. — C. XVIIIe siècle, c. 2258-2266. — Alfonso Prandi. — D. Courant janséniste, c. 2266-2272. — Stanislao da Campagnola.

V. Période contemporaine. — A. De la restauration à l'indépendance : A'. La spiritualité, c. 2273-2284. — Pietro Stella. — A''. Conciliatorisme et réformisme, c. 2284-2293. — Francesco Traniello. — B. Après l'unification : B'. Orientations culturelles et politiques, c. 2294-2303. — Pietro Scoppola. — B''. Spiritualité, c. 2303-2311. — Angelo Gambasin.

Itinerarium, Itinera. Voir Guides spirituels.

Ivanof (Viatcheslaf Ivanovich), c. 2311-2312. — Thomas Špidlík.

Ives. Voir Yves.

Ivresse spirituelle. 1. Pères de l'Église, c. 2312-2322. — Hermann Josef Sieben. — 2. Moyen âge, c. 2322-2332. — 3. Temps modernes, c. 2332-2337. — Aimé Solignac.

Izquierdo (Sébastien), c. 2338. — Ignacio Iparraguirre.

« **Imitatio Christi** ». 1. Livre et auteur, c. 2338-2355. — Albert Ampe. — 2. Doctrine, c. 2355-2368. — Bernard Spaapen.

LISTE DES COLLABORATEURS DU SEPTIÈME VOLUME

MM. RR. PP.

Adnès (P.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Agaësse (P.), S.J., Professeur au Scolasticat S.J., Paris.
Allerit (O. d'), La Roche d'Asnois. 86-Charroux.
Alonso-Schökel (L.), S.J., Professeur à l'Institut Biblique, Rome.
Ampe (A.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
Ancilli (E.), O.C.D., Professeur au *Theresianum*, Rome.
Arnaldez (R.), Professeur à la Sorbonne, Paris.
Arneth (M.), Pr. Dr., Bamberg, Allemagne.
Bailly (P.), S.J. 27-Évreux.
† Baron (R.), Paris.
† Barré (H.), Spiritain. 94-Chevilly-Larue.
Barten (J.), S.J., Archiviste. Maastricht, Pays-Bas.
Bertaud (É.), O.S.B., Abbaye Saint-Wandrille. 76-Caudebec-en-Caux.
Berthelot du Chesnay (C.), Eudiste, 35-Rennes.
Bertrand (G.), Sainte-Croix, Montréal, Canada.
Beyer (J.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Beylard (H.), S.J., Archiviste. 59-Lille.
Bizet (J.-A.), Professeur à l'Université. 86-Poitiers.
Blasucci (A.), O.F.M. Conv., Professeur au *Seraphicum*, Rome.
Blond (G.), Chanoine, Professeur à l'Institut Catholique. 49-Angers.
Boland (A.), S.J., Professeur aux Facultés, Namur, Belgique.
Bonhome (A. de), S.J., Professeur au Scolasticat, Eegenhoven-Leuven, Belgique.
Bottereau (G.), S.J., Bibliothécaire, Rome.
Bougerol (J.-G.), O.F.M., La Clarté-Dieu, 91-Orsay.
Bovis (A. de), S.J., Les Fontaines, 60-Chantilly.
Buenaventura de Carrocera, O.F.M. Cap., Madrid, Espagne.
Bussini (F.), Professeur à l'Université. 67-Strasbourg.
Camelot (P.-Th.), O.P., Le Saulchoir. 91-Soisy-sur-Seine.
Cardona (D.), Chartreux, Montalegre, Espagne.
Castro (M. de), O.F.M., Madrid, Espagne.
Catalan (J.-F.), S.J., Professeur au Scolasticat S.J., Paris.
Cattaneo (Mgr. E.), Professeur à l'Université del Sacro Cuore, Milan, Italie.
Chaffin (C.-E.), Oxford, Angleterre.
Chaurand (J.), Professeur à l'Université. 51-Reims.
Chaussy (Y.), O.S.B., Abbaye de la Source, Paris.
† Cognet (L.), Professeur à l'Institut Catholique, Paris.
Colomb (J.), Chanoine, Professeur au Séminaire. 67-Strasbourg.
Cothenet (É.), Professeur à l'Institut Catholique. Paris.
Cracco (G.), Professeur à l'Université de Padoue. Italie.
Cusson (G.), S.J., Québec, Canada.
Daniélou (Cardinal Jean), S.J., Paris.
Delahoutre (M.), Professeur à l'Institut Catholique. Paris.
Delattre (H.), S.J., Abidjan, Côte d'Ivoire.
Delvaux (J.-M.), O.C.R., Abbaye d'Orval, Belgique.
De Munter (S.), O.F.M., Saint-Trond, Belgique.
Derville (A.), S.J., Les Fontaines. 60-Chantilly.
De Troeyer (B.), O.F.M., Saint-Trond, Belgique.
De Vooght (P.), O.S.B. 78-Saint-Germain-en-Laye.
D'Haenens (A.), Professeur à l'Université, Louvain, Belgique.
Diaz y Diaz (M.-C.), Professeur à l'Université, Santiago de Compostela, Espagne.
Dodin (A.), P.M., *Mission et Charité*, Paris.
Doutreleau (L.), S.J., *Sources chrétiennes*. 69-Lyon.
Dumeige (G.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Dupuy (M.), P.S.S., Séminaire des Carmes, Paris.
Engel (H.), S.J., Francfort-sur-le-Main, Allemagne.
Eulogio de la Virgen del Carmen, O.C.D., Professeur au *Theresianum*, Rome.
Félegyházy (Mgr J.), Professeur à l'Université, Budapest, Hongrie.
Felice da Mareto, O.F.M. Cap., Parme, Italie.
Fernandez (Q.), O.S.A., Valladolid, Espagne.
Fischer (H.), S.J., Thomas-Institut, Cologne, Allemagne.
Fischer (H.J.), Collegio Germanico, Rome, Italie.
Fois (M.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Fontaine (J.), Professeur à la Sorbonne. Paris.
Fortunato de Jesús Sacramentado, Professeur au *Theresianum*, Rome.
† Gaillard (L.), O.S.B., Abbaye de Wisques, 62-Saint-Omer.
Gambasin (A.), Professeur au Séminaire, Padoue, Italie.
Gazeau (R.), O.S.B., Abbaye Saint-Martin. 86-Ligugé.
Gensac (H. de), S.J., Professeur à l'Institut Catholique. 31-Toulouse.
Ghysens (G.), O.S.B., Abbaye de Maredsous, Belgique.
Gieraths (P.-G.), O.P., Recteur de l'*Angelicum*, Rome.
Gobry (I.), Professeur à l'Université. 51-Reims.
Goetz (J.) S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Gorce (D.), 40-Larrivière.
Graffin (F.), S.J., Professeur à l'Institut Catholique. Paris.
Grégoire (R.), O.S.B., Abbaye Saint-Jérôme, Rome.
Gribomont (J.), O.S.B., Abbaye Saint-Jérôme, Rome.
Gullick (E.), Master of Arts, Oxford, Angleterre.
Guy (J.-C.), S.J., Directeur de la R.A.M., Paris.
Guyot (B.-G.), O.P., Le Saulchoir. 91-Soisy-sur-Seine.
Henggeler (R.), O.S.B., Abbaye d'Einsiedeln, Suisse.
Hoekstra (E.G.), Dr., Winterswijk, Pays-Bas.
Holden (V.-F.), C.S.P., New York, États-Unis.
Hoste (A.), O.S.B., Abbaye de Steenbrugge, Belgique.
Houbaert (A.), O.F.M., Saint-Trond, Belgique.
Hourlier (J.), O.S.B., Abbaye de Solesmes, 72-Sablé.
Hruby (K.), Professeur à l'Institut Catholique. Paris.
Huerga (A.), O.P., Professeur à l'*Angelicum*, Rome.
Iparraguirre (I.), S.J., Institut historique S.J., Rome.
Jaeger (H.), Centre national de la Recherche scientifique, Paris.
Jappe Alberts (W.), Pr. Dr., Université, Utrecht, Pays-Bas.
Javelet (R.), Professeur à l'Université. 67-Strasbourg.
Jesús de la Virgen del Carmen, O. Trin., Alcazar de San Juan, Espagne.
Join-Lambert (M.), Orat., 67-Strasbourg.
Jourjon (M.), Doyen de la Faculté de Théologie. 69-Lyon.
Kannengiesser (C.), S.J., Professeur à l'Institut Catholique. Paris.
Khalifé-Hachem (É.), Professeur à l'Université Saint-Esprit, Liban.
† Kirchmeyer (J.), S.J., Les Fontaines. 60-Chantilly.
Knowles (M.-D.), O.S.B., Wimbledon, Angleterre.
Koster (W.), S.J., Francfort-sur-le-Main, Allemagne.
Koudelka (V.J.), *Archivum fratrum praedicatorum*, Rome.
Krause (A.), O.S.B., Abbaye d'Admont, Autriche.

Labarre (A.), Bibliothèque Nationale, Paris.
Labourdette (M.), O.P., Professeur. 31-Toulouse.
Lamarche (P.) S.J., Professeur au Scolasticat, Fourvière. 69-Lyon.
Lansbergen (A.), O.S.B., Abbaye d'Egmond, Pays-Bas.
Lapadu-Hargues (F.), Cabinet des Estampes, Bibliothèque nationale, Paris.
Le Brun (J.), Centre national de Télé-Enseignement, Vanves-Paris.
Ledeur (É.), Chanoine. 25-Besançon.
Leclercq (J.), O.S.B., Abbaye de Clervaux, Grand-Duché de Luxembourg.
Lefèvre (Y.), Professeur à l'Université. 33-Bordeaux.
Lemarié (J.), O.S.B. 28-Chartres.
Lessard (G.), Mariste. 69-Sainte-Foy-les-Lyon.
Lévêque (J.), O.C.D., Professeur. 49-Avrillé.
Löser (W.), S.J. Francfort-sur-le-Main, Allemagne.
Loubet (P.), Fr. des Écoles chrétiennes. 30-Pont-Saint-Esprit.
Manselli (R.), Professeur à l'Université, Rome.
Mara (M.G.), Professeur à l'Université, Rome.
Marcel (R.), Fédération des Sociétés de la Renaissance, Paris.
Marchasson (Y.), Professeur à l'Institut Catholique. Paris.
Marsille (H.), S.J. 56-Vannes.
Martin (C.), S.J., Professeur au Scolasticat, Eegenhoven-Leuven, Belgique.
Massaut (J.-P.), Premier assistant à l'Université, Liège, Belgique.
Mees (L.), O.F.M., Saint-Trond, Belgique.
Mens (A.), O.F.M. Cap., Yzegem, Belgique.
Mérimée (J.-P.), O.P., Le Saulchoir. 91-Soisy-sur-Seine.
Miccoli (G.), Professeur à l'Université, Trieste, Italie.
Michiels (G.), O.S.B., Abbaye du Mont-César, Louvain, Belgique.
Mikkers (Ed.), O.C.R., Abbaye d'Achel, Belgique.
Miquel (P.), O.S.B., Rév. Père Abbé. 86-Ligugé.
Moereels (L.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
Mollat (D.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Moos (P. von), Dr., Assistant à l'Université, Münster, Allemagne.
Moretti (R.), O.C.D., Professeur au *Theresianum*, Rome.
Nédoncelle (Mgr M.), Professeur à l'Université, 67-Strasbourg.
Nicolas (M.-J.), O.P., Professeur, 31-Toulouse.
Nolasque d'El Molar, O.F.M. Cap., Olot, Espagne.
Noye (I.), P.S.S., Archiviste, Paris.
O'Conbhuidhe (C.), O.C.R., Mellifont Abbey, Collon, Irlande.
Oechslin (R.-L.), O.P., Fribourg, Suisse.
O Laoghaire (D.), S.J., Dublin, Irlande.
Optat de Veghel, O.F.M. Cap., Rome.
Oury (G.), O.S.B., Abbaye de Solesmes. 72-Sablé.
Paramelle (J.), S.J., Institut de recherche et d'histoire des textes, Paris.
Penco (G.), O.S.B., Abbazia di Gudo Gambaredo, Buccinasco (Milano), Italie.
Pertusi (A.), Professeur à l'Université, Milan, Italie.
Peter (K.), S.J., Francfort-sur-le-Main, Allemagne.
Petrocchi (M.), Professeur à l'Université, Pérouse, Italie.
Pil (A.), O.S.B., Abbaye de Steenbrugge, Belgique.
Pinckaers (S.), O.P., Professeur, Liège, Belgique.
Platelle (H.), Chanoine, Professeur à l'Institut Catholique. 59-Lille.
Porion (J.-B.-M.), Chartreux, Rome.
Poulenc (J.), O.F.M., Grottaferrata, Italie.
Pousset (É.), S.J., Professeur au Scolasticat S.J., Paris.
Prandi (A.), Professeur, Carpi (Modena), Italie.
Raciti (G.), O.C.R., Abbaye d'Orval, Belgique.
Radó (P.), O.S.B., Professeur à l'Université, Budapest, Hongrie.
Rapp (F.), Professeur à l'Université. 67-Strasbourg.
Rayez (A.), S.J., Les Fontaines. 60-Chantilly.
Regnault (L.), O.S.B., Abbaye de Solesmes. 72-Sablé.
Renoux (A.), O.S.B., Abbaye d'En Calcat. 81-Dourgne.
Rey (B.), O.P., Professeur au Saulchoir. 91-Soisy-sur-Seine.
Ribaillier (J.), Orat., Paris.
Richard (M.), Institut de recherche et d'histoire des textes, Paris.
Richermoz (B.), Grande Chartreuse. 38-Saint-Pierre de Chartreuse.
Ritter (A.-M.), Dr., Université de Göttingen, Allemagne.
Rodriguez (I.), O.C.D., Madrid, Espagne.
Roux (J.), Bibliothèque municipale. 33-Bordeaux.
Russel-Smith (J.), Oxford, Angleterre.
Rüthing (H.), Dr., Assistant à l'Université d'Erlangen-Nuremberg, Allemagne.
Saint-Jean (R.), S.J., Professeur au Séminaire, Tananarive, Madagascar.
Scaduto (M.), S.J., Institut historique S.J., Rome.
Schatz (K.), S.J., Francfort-sur-le-Main, Allemagne.
Scheffczyk (L.), Pr. Dr., Munich, Allemagne.
Schmitt (C.), O.F.M., Grottaferrata, Italie.
Schneider (B.), S.J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome.
Scholtens (H.J.J.), Maastricht, Pays-Bas.
Schrader (M.), O.S.B., Abbaye Sainte-Hildegarde, Rudesheim-Eibingen, Allemagne.
Scoppola (P.), Professeur à l'Université, Rome.
Serouet (P.), O.C.D., Paris.
Severus (Em. von), O.S.B., Abbaye de Maria Laach, Allemagne.
Sieben (H.-J.), S.J., Professeur à Sankt-Georgen, Francfort, Allemagne.
Sitwell (G.), O.S.B., Warwick Bridge, Carlisle, Angleterre.
Six (J.-F.), Professeur, Paris.
Solignac (A.), S.J., Les Fontaines. 60-Chantilly.
Spaapen (B.), S.J., *Ruusbroecgenootschap*, Antwerpen, Belgique.
Spanò (S.), Istituto di Discipline storiche e giuridiche della Università, Bologne, Italie.
Špidlík (T.), S.J., Professeur à l'Institut Oriental, Rome.
Stacpoole (Al.), O.S.B., Ampleforth Abbey, York, Angleterre.
Stanislao da Campagnola, O.F.M. Cap., Professeur à l'Université, Pérouse, Italie.
Steggink (O.), O.C., Nimègue, Pays-Bas.
Stella (P.), Salésien, Professeur, Rome.
Stiernon (D.), A.A., Professeur à l'Université du Latran, Rome.
† Stoelen (A.), Chartreuse, Parkminster, Angleterre.
Sutter (A. de), O.C.D., Professeur au *Theresianum*, Rome.
Thomas (A.), S.J., Heytrop College, Angleterre.
Tomas de la Cruz, O.C.D., Recteur du *Theresianum*, Rome.
Traniello (F.), Professeur à l'Université, Turin, Italie.
Vallin (P.), S.J., Professeur au Scolasticat de Fourvière. 69-Lyon.
Valvekens (J.-B.), Prémontré, Abbaye d'Averbode, Belgique.
Vandenbroucke (Fr.), O.S.B., Abbaye de Clervaux, Grand duché de Luxembourg.
Van Dijk (W. Ch.), O.F.M. Cap., Paris.
Vanhoye (A.), S.J., Professeur à l'Institut biblique, Rome.
Van Schoote (J.-P.), S.J., Louvain, Belgique.
Veuthey (L.), O.F.M. Conv., Professeur au *Seraphicum*, Rome.
Viard (P.), Chanoine. 52-Langres.
Vicaire (M.-H.), O.P., Professeur à l'Université, Fribourg, Suisse.
Vinken (M.), Croisier, Maaseik, Belgique.
Walz (A.), O.P., *Angelicum*, Rome.
Weilner (I.), Pr. Dr., Université, Ratisbonne, Allemagne.
Whelan (J.-P.), S.J., Londres, Angleterre.
Wijngaards (N.), Dr., Nimègue, Pays-Bas.
Zoepfl (Fr.), Pr. Dr., Dillingen, Allemagne.
Zomparelli (B.), O.C.D., Professeur au *Theresianum*, Rome.
Zuazua (F.), O.C.D., Vienne, Autriche.
Zumkeller (A.), E.S.A., Rome.

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 23 SEPTEMBRE 1971
PAR FIRMIN-DIDOT AU
MESNIL POUR GABRIEL
BEAUCHESNE ET SES FILS
ÉDITEURS A PARIS

Dépôt légal : 3e trimestre 1971. — 6816.