DICTIONNAIRE

DE

SPIRITUALITÉ

DICTIONNAIRE
DE
SPIRITUALITÉ

ASCÉTIQUE ET MYSTIQUE
DOCTRINE ET HISTOIRE

FONDÉ PAR M. VILLER, F. CAVALLERA, J. DE GUIBERT, S. J.
CONTINUÉ PAR ANDRÉ RAYEZ
ET CHARLES BAUMGARTNER, S. J.
ASSISTÉS DE MICHEL OLPHE — GALLIARD, S. J.
AVEC LE CONCOURS D'UN GRAND NOMBRE
DE COLLABORATEURS

TOME VII

PREMIÈRE PARTIE

Haakman - Hypocrisie

BEAUCHESNE
PARIS

1969

NIHIL OBSTAT
Ambiani, die 18 Septembris 1969
M. HOËL, *S. J.*

IMPRIMATUR
Lutetiæ Parisiorum, die 16 Novembris 1969
E. BERRAR, *vic. ép.*

Tous droits de reproduction, d'adaptation et de traduction réservés pour tous pays
Copyright 1968, 1969, *by BEAUCHESNE.*

H

HAAKMAN (André-François), jésuite, 1810-1881. — Né le 11 mars 1810 à Enkhuizen (province de Hollande septentrionale), André-François Haakman, après avoir fait des études d'humanités et de mathématiques, entra au noviciat de la compagnie de Jésus, à Tronchiennes, le 27 décembre 1837; après deux années de philosophie et cinq de régence, il étudie la théologie à Louvain (1846-1850) et reçoit la prêtrise (22 septembre 1849). Haakman sera professeur et père spirituel, tout en donnant beaucoup de retraites, au noviciat de Ravenstein (1850-1851), au séminaire de l'archidiocèse d'Utrecht à Culembourg (alors dirigé par les jésuites), et au théologat des jésuites de Maastricht; c'est dans cette ville qu'il mourut le 18 octobre 1881.

Haakman publia d'abord un mois de Marie (*De maand van Maria of de Meimaand toegewijd aan de allerheiligste Maagd. Het Franschgevolgd*, en collaboration avec son confrère J. Dijckman, Leyde, 1844; 5e éd., 1875) et une traduction néerlandaise (Sittard, 1855) de l'ouvrage du jésuite J. Kleutgen † 1883, *Ueber die alten und die neuen Schulen* (Mayence, 1846), sur la pédagogie des jésuites. Son œuvre principale est une traduction néerlandaise des *Exercices spirituels* de saint Ignace; ces *Geestelijke oefeningen van den H. Ignatius met zijn uitbreidingen en inlichtingen* (Arnhem, 1856) parurent d'abord, avec un bref commentaire, en feuillets séparés et sans nom d'auteur; Haakman réédita plus tard l'ensemble avec un commentaire plus développé sous un titre un peu différent (Rijsenburg, 1871, 544 p.). La traduction veut être fidèle au texte ignatien (on sait que Haakman apprit l'espagnol pour la réaliser); elle est parfois lourde. Quant au commentaire, il est directement inspiré de ceux des jésuites Thomas Massa † 1838 et Jean-Philippe Roothaan † 1853.

On doit encore à Haakman une courte biographie de son confrère Henri Denis † 1571, parent de saint Pierre Canisius et apôtre de Maastricht (*Levensschets van Henricus Dionysius..*, parue d'abord dans le *St. Servatiusbode*, semaine ecclésiastique de Maastricht, 1871, puis à part, même lieu et même année), un article sur l'histoire de Maastricht en 1579, un *Menologium der Societeit van Jesus* (lithographié) et, d'après le nécrologe cité ci-dessous, une anthologie littéraire pour la jeunesse, que nous n'avons pas retrouvée.

Catalogue des provinces belge (1838-1850) et néerlandaise (1851-1881) de la compagnie de Jésus. — Sommervogel, t. 4, col. 1; t. 9, col. 451. — *Nieuw Nederlandsch Biographisch Woordenboek*, t. 4, Leyde, 1914, col. 687. — *Necrologium provinciae neerlandicae S.I.*, t. 1, p. 151 svv (ms, archives de cette province).

Jan Barten.

HAAS (Jean-Balthasar), prémontré, † 1764. — De l'abbaye d'Ilbenstadt (diocèse de Mayence), docteur en théologie de l'université de Wurtzbourg, Jean Haas fut quelque temps curé à Dorn-Assenheim et mourut en 1764. Il a composé plusieurs ouvrages sur les personnages de son ordre et des livres de méditations; tout est resté manuscrit. Le principal s'intitule : *Praemonstratum candidum masculinum, dass ist Leben der hl. Männern, welche die erste zweihundert Jahren in den hl. Prämonstratenser Orden heilig gelebt und selig gestorben...* (2 vol., 805 et 786 p.; Bibliothèque de Tepl, ms 153).

L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 189, 342; t. 4, 1911, p. 98. — N. Nentwich, *Verzeichnis der Handschriften in der Bibliothek des Stiftes Tepl*, dans *Beiträge zur Geschichte des Stiftes Tepl*, t. 2, Marienbad, 1925, p. 110. — W. Dersch, *Neuere Veröffentlichungen zur Geschichte der Prämonstratenser in Hessen*, dans *Analecta praemonstratensia*, t. 1, 1925, p. 70.

Jean-Baptiste Valvekens.

HABIT. Voir Vêtement. — Sur le Grand Habit et le Petit Habit, forme institutionnelle de la vie érémitique orientale, voir art. Érémitisme en Orient, t. 4, col. 947-949.

HABITATION DES PERSONNES DIVINES. Voir Inhabitation.

HABITUDE ET HABITUS. — En grec, le terme ἕξις dérive du verbe ἔχω et signifie l'action de posséder, ensuite la manière d'être, du corps, de l'âme, enfin la capacité résultant de l'expérience. Aristote définit l'ἕξις par opposition à la διάθεσις ou disposition; l'ἕξις a beaucoup plus de durée et de stabilité : sont telles les sciences et les vertus, tandis qu'on appelle διάθεσις des qualités qui peuvent facilement se perdre, comme la santé.

Le terme latin *habitus* dérive du verbe *habere*, avoir; il appartient à la langue classique et signifie, au sens concret : manière d'être, aspect extérieur, conformation physique, mise, tenue; — au sens figuré : manière d'être, état, complexion, disposition d'esprit; — dans le langage philosophique : disposition d'esprit qui ne se dément pas.

Le terme français d'habitude dérive du latin *habitudo*, qui est post-classique et signifie manière d'être, complexion. Le terme d'*habitus* est très rarement employé en français; c'est celui d'habitude qui est entré dans l'usage courant. « Avoir l'habitude » a remplacé au 17e siècle l'ancien verbe « souloir », du latin « solere », avoir coutume.

La définition classique de l'*habitus* (opératif) est la suivante : une disposition stable qui permet d'agir quand on veut, avec aisance et plaisir.

1. *Histoire du traité des habitus.* — 2. *Problème de l'identification entre habitus et habitude.* — 3. *Liberté*

d'indifférence et liberté de perfection. — 4. *Acquisition des habitus.* — 5. *Notes qui différencient habitus et habitude.* — 6. *Détermination de l'agir.* — 7. *Liaison entre habitus et habitudes.* — 8. *Les habitus en spiritualité.* — 9. *Stabilité et intériorité des habitus infus.* — 10. *Coordination entre habitus infus et acquis.* — 11. *Genèse dialectique des habitus infus.*

1. Histoire du traité des habitus. — L'étude des *habitus* ne s'est introduite que tardivement en théologie. L'attention des auteurs chrétiens s'est d'abord portée sur les différentes vertus mentionnées dans l'Écriture et proposées à la vie morale. Il fallut attendre le 13e siècle, et notamment saint Thomas d'Aquin, pour voir la réflexion théologique sur la nature de la vertu et sur les fondements de la morale reprendre à son compte la notion aristotélicienne d'*habitus* et en faire l'objet d'un traité occupant une place déterminante dans la systématisation de la morale. Pour saint Thomas, l'étude de l'*habitus* commande celle de la vertu, et la vertu ordonne l'agir humain tout entier, y compris l'activité spirituelle et contemplative qui le couronne. Il se crée ainsi un lien étroit entre les *habitus* et la vie spirituelle, même si les auteurs spirituels ne font pas un grand emploi de ce terme technique.

A partir du 14e siècle, la morale s'est concentrée sur les idées d'obligation, de loi, sur les actes singuliers plutôt que sur les vertus; elle s'est de plus en plus séparée de la spiritualité, désormais cantonnée dans les traités marginaux d'ascétique et de mystique. On a instauré une division nette entre la morale fondamentale et la morale particulière de type casuistique, et celle-ci a progressivement accaparé l'attention des moralistes. Le traité des *habitus* ne fut bientôt plus qu'un organe témoin, un prologue en résumé ouvrant le traité des vertus, sans plus guère de rapport désormais avec les exposés de spiritualité. Et pourtant la redécouverte de la fonction propre de l'*habitus* et sa remise en valeur en morale peuvent jouer un rôle important dans le renouveau moral et spirituel contemporain.

2. Problème posé par l'identification entre habitus et habitude. — L'équivalence entre les termes d'*habitus* et d'habitude pourrait se justifier si on accordait un large coefficient d'analogie aux sens que l'on prête à la notion d'habitude; mais, en fait, l'assimilation de ces termes a donné lieu à des malentendus graves et parfois à une complète mésintelligence de la nature de l'*habitus*.

Le phénomène de l'habitude, au-delà des faits généraux communément reconnus, a été très diversement interprété par les philosophes modernes : comme un automatisme d'ordre physique selon William James, d'ordre psychologique selon Paul Janet, comme un intermédiaire entre l'activité volontaire libre et la pure réceptivité selon Maine de Biran et Félix Ravaisson. Néanmoins l'assimilation de l'habitude avec l'automatisme et le mécanisme se retrouve au fond de toutes ces théories, même si elles cherchent à s'en dégager, comme aussi dans l'idée courante que l'on se fait de l'habitude. L'habitude paraît être la forme de mécanisme qui convient au vivant et dont le ressort se substitue au jaillissement de la vie. En ce sens Henri Bergson avait raison d'opposer l'habitude à la vie et il observait justement que « là où il y a répétition nous soupçonnons toujours du mécanisme fonctionnant derrière le vivant ». Les conséquences en sont graves : les habitudes deviennent « quelque chose d'étranger à notre personnalité vivante », c'est du tout fait mécanique.

Par suite, si on définit la vertu comme une habitude, on se trouve peu à peu acculé dans une impasse au plan de la réflexion morale. En effet, si l'habitude implique ordinairement l'établissement d'un état mental d'indifférence, et même la disparition graduelle de la conscience par le progrès de l'automatisme, comme le constate André Lalande, une action faite par la force de l'habitude ne pourra pas comporter cette présence attentive de la raison, cet engagement personnel de la volonté qui font le prix et la valeur de notre agir moral. La vertu conçue comme une habitude devient un facteur d'automatisation de la conduite; elle diminue la tonalité morale de l'agir dans la mesure même où elle étend son influence sur lui.

Parce que la vertu incline aux actions ordonnées par la loi et retient de faire les actions mauvaises et défendues, on en viendra à se représenter l'homme vertueux comme celui qui a créé en soi, par la répétition inlassable des mêmes actes, des automatismes si fermes et nombreux qu'il agit désormais en conformité avec la loi d'une façon quasi nécessaire, sans plus devoir réfléchir et choisir. L'homme vertueux apparaît alors comme un être si bien réglé, si fermement assujetti sur les rails de l'habitude, que tout problème semble s'être pour lui évanoui; sa liberté est devenue une faculté inutile. Comme l'écrivait Sully-Prudhomme à propos de l'habitude : « Cette vieille au pas monotone endort la jeune liberté ».

Cette représentation dépréciative de la vertu est encore durcie par sa mise en rapport avec la liberté d'indifférence qui, sous les diverses formes qu'elle peut prendre, constitue l'obstacle le plus radical à l'intégration convenable de l'*habitus* et de la vertu dans le domaine de la morale. Selon cette conception, la liberté consiste à pouvoir choisir à chaque instant et absolument entre les contraires, entre le oui et le non, et donc pour ou contre la répétition de ce que l'on a déjà fait. L'habitude qui naît de la répétition des actes et y incline, apparaît, face à une telle liberté, comme son contraire direct, ou comme le suprême assaut de la nature et de ses mécanismes pour dominer la liberté. Par opposition à la liberté d'indifférence, l'habitude se définira donc par le déterminisme et l'automatisme; l'attribution de la valeur morale à l'exercice de la liberté la reléguera dans une zone infra-morale. En conséquence, la morale se concentrera sur les actes singuliers, sur les décisions instantanées de la liberté, et la vertu, qui cause la répétition et la permanence dans l'action, ne pourra obtenir qu'une place marginale en morale.

3. Liberté d'indifférence et liberté de perfection. — Pour sortir de cette impasse, il faut partir d'une conception de la liberté qui surmonte l'arbitraire lié à la liberté d'indifférence, et admettre l'enracinement de la liberté en des inclinations primitives qui se développent à l'intérieur d'elle et la constituent comme pouvoir de produire à partir de soi des actes parfaits quand on le veut. Ces inclinations d'ordre moral sont les suivantes : le sens de la vérité et du bien, le sens d'autrui et de la vie en société. On peut les comparer au sens de la beauté qui s'épanouit dans les

arts. Or de telles inclinations ne peuvent se développer que par l'exercice et par la formation en elles des *habitus* qui les perfectionnent dans l'ordre à leur acte : le sens de la vérité donnera naissance aux sciences comme pouvoir acquis de bien discerner et saisir la vérité; le sens du bien et le sens d'autrui feront éclore l'amour du bien pour lui-même, l'amour de Dieu et des autres, qui commandent les multiples vertus nous habilitant à agir en perfection dans les divers secteurs de l'agir moral.

Ces inclinations primitives, avec les *habitus* qui les accompagnent, ne s'opposent pas à la liberté; elles tiennent à sa substance et constituent son pouvoir de durer et de progresser dans le temps. Elles produisent dans l'homme un état de maturité, un sentiment de puissance qui le rend apte à agir en perfection quand il le veut et à créer des œuvres achevées, qui soient à la fois nouvelles et pleinement accordées au sens spontané du vrai et du bien. Telle est, d'ailleurs, la marque paradoxale des œuvres spirituelles de valeur : une alliance comme naturelle entre le passé où elles s'enracinent et le futur qu'elles font surgir; tel est aussi le propre de l'*habitus* et de la vertu : assurer par la durée même le bond en avant du progrès, le jaillissement d'une nouveauté surprenante en sa perfection.

L'*habitus* n'est donc pas proprement une habitude, car on ne peut le ramener à un automatisme quelconque. Sans doute n'est-il pas facile de discerner sa nature profonde; en tout cas, pour y parvenir, il ne faut pas l'examiner seulement à partir des actes extérieurs qui le manifestent aux sens, mais il est essentiel de le saisir de l'intérieur, à partir de ce centre personnel qui est au cœur de la liberté, et où se conçoivent nos actes.

4. **Acquisition des habitus.** — Voyons comment s'acquièrent et se forment les *habitus*. La liberté humaine, si nous la définissons comme pouvoir d'agir en perfection, n'est pas pleinement donnée à l'homme dès le départ, pas plus que sa personnalité n'est formée dès son enfance; il y faut un long travail de maturation intérieure qui progresse par une activité continue orientée dans un sens déterminé, comme l'artiste acquiert peu à peu du métier et cultive son talent. Les *habitus* constituent précisément l'armature interne de cette croissance de la liberté et de la personnalité humaine.

Il est communément admis que les *habitus* se forment par la répétition des actes qui leur conviennent. Mais pour expliquer ce mode d'acquisition, on a souvent négligé de tenir compte de la distinction entre l'acte intérieur et l'acte extérieur qui constituent l'acte humain total, l'acte intérieur étant issu directement de nos facultés spirituelles et demeurant comme caché en elles. Or cette distinction est pour notre sujet d'une importance décisive, car les *habitus* se forment par la répétition d'actes intérieurs semblables, alors que leurs actes extérieurs peuvent être différents. Prenons un exemple : la discrétion, la maîtrise de soi dans la parole, consiste sans doute à savoir garder le silence quand il convient, mais elle donne aussi le courage de parler quand il le faut et comme il faut; elle s'oppose ainsi à deux défauts : le bavardage et le mutisme. La discrétion se forme donc par des actes extérieurement contraires, se taire et parler, issus de sentiments opposés : l'envie et la crainte de parler. Ces actes sont cependant intérieurement semblables par l'emprise renouvelée de la raison et de la volonté qui s'exerce en eux sur la faculté de la parole, sur l'imagination et la sensibilité qui l'animent.

Contrairement aux habitudes que produit la répétition des mêmes actes matériels soumise à une inclination d'ordre affectif ou psychologique, les *habitus* s'acquièrent donc par le renouvellement d'actes intérieurs semblables appartenant aux facultés spirituelles de l'homme. Loin d'engendrer un mécanisme qui se substituerait à la liberté, qui la paralyse et la diminue, cette répétition des actes intérieurs accroît au contraire le pouvoir de la liberté dans l'homme, en lui assurant notamment la maîtrise de ses mouvements affectifs.

Il est bon de préciser que cette maîtrise dépasse la simple résistance aux poussées de la sensibilité, par exemple à l'envie de parler ou de se taire; elle comporte une prise en charge active de ces inclinations par nos facultés spirituelles, une sorte d'association entre elles, qui accorde à la parole ou au silence une pleine valeur humaine, une justesse et une richesse de signification parfois étonnantes. Sans doute, dans une première étape de la vie morale, une lutte en nous entre l'esprit et le sentiment est-elle inévitable; mais le but de l'effort moral n'en reste pas moins de créer entre ces parties de l'homme une collaboration naturelle qui unisse la sensibilité elle-même aux progrès de l'esprit. Telle est l'œuvre des *habitus* et plus précisément des vertus morales.

Pour comprendre comment se forment les *habitus*, il est encore nécessaire de tenir compte de leur connexion, spécialement étroite dans le cas des vertus. Aucun *habitus* en effet n'exerce concrètement son acte sans l'accompagnement des autres *habitus*, car l'ensemble de ceux-ci forme un organisme actif que l'on peut comparer au corps humain dont tous les membres sont solidaires. Par exemple, la mise en œuvre de la discrétion dans le silence ou la parole réclame un jugement qui relève de la prudence, un effort qui procède de la vertu de force, enfin l'estimation de la justice qui règle nos relations extérieures avec les autres hommes; interviennent aussi dans cet acte les vertus théologales chez le chrétien, notamment la charité. L'*habitus* s'acquiert donc par une action qui entraîne la participation de l'organisme entier des *habitus*, bien que, par sa matière, l'acte accompli se rapporte directement à un *habitus* particulier.

Nous pouvons appeler cette formation de l'*habitus* une éducation. Les *habitus* s'acquièrent par une éducation qui est d'abord externe, par l'œuvre des parents, entre autres, mais qui n'en reste pas moins principalement interne et s'accomplit par l'œuvre des facultés et inclinations spirituelles au sein de la personnalité morale. Quoique indispensable, l'éducation donnée par les parents, par la société, est de caractère transitoire et secondaire, en ce sens qu'elle est au service d'une liberté personnelle qui doit progresser vers la maturité et l'autonomie, qui lui seront pleinement garanties par les *habitus*.

5. **Notes qui différencient habitus et habitude.** — On pourrait tracer un tableau des caractères qui distinguent les *habitus* des habitudes et les opposent même souvent. L'habitude crée un automatisme qui engendre une action uniforme et quasi nécessaire; elle est un poids qui pèse sur la liberté et cherche à l'entraîner. L'habitude affaiblit aussi l'emprise de la conscience sur ses actes; si elle facilite l'action et cause un certain plaisir, elle éveille néanmoins dans les

profondeurs de l'âme un malaise secret, le sentiment d'une diminution de soi, d'une disharmonie intime.

L'*habitus* crée en l'homme l'inclination à agir selon ses facultés spirituelles et le rend capable de faire des actions à la fois nouvelles et fidèles à une ligne de perfection précise; il élimine les obstacles intérieurs qui freinent l'agir; il rend l'action aisée et agréable; il accroît le pouvoir de la liberté et la fait persévérer dans son effort; il fait naître peu à peu dans l'homme, en liaison avec les autres *habitus*, une harmonie entre les facultés, qui favorise son développement moral et soutient l'accomplissement d'œuvres de valeur.

6. **Détermination de l'agir.** — L'*habitus* et l'habitude ont pour caractéristique de déterminer l'agir humain d'une façon précise, *ad unum*, d'incliner toujours aux mêmes actes. Ils exercent une action permanente sur la conduite de l'homme. Si la liberté réside dans le pouvoir de choisir entre des actes contraires, il faut, semble-t-il, conclure qu'une telle détermination la contredit.

Pour répondre à cette difficulté, il convient de distinguer deux sortes de déterminations de l'agir humain : l'une prend sa cause en dehors de la volonté, dans les passions, dans les mécanismes d'ordre psychologique, dans la pression sociale, etc. Un tel genre de détermination diminue le pouvoir de la volonté sur les actes de l'homme. Telle est la détermination par l'habitude. L'autre forme de détermination de l'agir, dont témoigne l'expérience commune et qu'on semble avoir trop négligée en philosophie, est la détermination que se donne la volonté elle-même. Ainsi parle-t-on d'une volonté déterminée pour désigner un vouloir qui s'est fixé un but ferme et qui persévère dans sa poursuite à travers les obstacles externes ou internes. Une telle volonté n'est pas contraire à la liberté; elle manifeste plutôt sa capacité de durer, de persévérer dans l'accomplissement de son acte, une puissance qui l'emporte sur les résistances et les freinages. La volonté humaine se révèle ainsi comme la faculté de se déterminer soi-même, laquelle peut prendre deux formes très différentes : la volonté peut toujours se dégager d'une détermination antérieure à sa décision, mais elle a aussi le pouvoir de se décider d'une façon définitive au point que rien ne puisse la faire changer. Cette force de détermination est la plus ferme et la plus stable qui soit; elle dépasse la résistance au changement que peuvent offrir la matière et les mécanismes physiologiques ou affectifs. C'est en regard d'un tel pouvoir de durer que saint Thomas a refusé la qualité d'*habitus* aux dispositions d'ordre sensible, même si elles présentent une certaine permanence dans l'homme. La stabilité la plus authentique, celle que le temps ne peut ruiner, est d'ordre spirituel et l'œuvre de la seule volonté, c'est pourquoi il n'est d'*habitus* au sens propre du terme que dans l'ordre volontaire. La détermination de l'agir par l'*habitus* est donc, à l'égard de la volonté, d'une espèce toute particulière : elle procède de la volonté même, elle en est l'accomplissement et l'extension dans la durée. Par ce trait, les *habitus* diffèrent nettement des habitudes entendues comme des automatismes d'ordre affectif ou physiologique.

7. **Liaison entre les habitus et les habitudes.** — Cependant, malgré tout ce qui les différencie, des connexions peuvent et doivent s'établir entre les *habitus* et les habitudes au sein de l'organisme dynamique qu'est l'homme. Nous avons été obligés de distinguer nettement ces deux formes d'inclinations pour dégager la véritable nature de l'*habitus*; mais dans l'homme, grâce à la liaison naturelle qui unit l'esprit et le corps, les *habitus* peuvent très bien assumer les automatismes que nous appelons des habitudes; dans ce cas, toutefois, ces automatismes se trouvent soumis, par des liens qui peuvent échapper d'ailleurs à la conscience claire, aux facultés spirituelles, de telle sorte que, régis par elles, ils participent d'une façon positive à l'agir et au progrès moral.

La doctrine des *habitus*, quand elle est bien comprise, obtient une grande importance dans la morale. Loin de faire de l'homme un automate, les *habitus*, les vertus, sont l'œuvre et le prolongement des facultés spirituelles et forment un organisme dynamique qui ordonne l'homme en sa totalité, esprit, sensibilité et corps, pour le rendre apte à produire des actions parfaites, lui permettre de poursuivre efficacement à travers le temps et les obstacles, un but, un idéal, des valeurs de l'ordre le plus élevé. Grâce aux *habitus*, toutes les parties de l'homme se trouvent associées et collaborent positivement à l'épanouissement de la personnalité morale. La théorie des *habitus* devient ainsi une pièce maîtresse de la morale.

8. **Les habitus en spiritualité.** — A partir du 15e siècle, les théologiens ont de plus en plus séparé la morale et la spiritualité (ascétique et mystique) : la morale fut considérée comme étant proprement l'étude des lois, des commandements, des obligations qui s'imposent à tous et constituent un minimum de prestations que l'on peut requérir du chrétien ordinaire, tandis que la spiritualité traitait des états et actes plus parfaits, laissés à la libre initiative de chacun, suscités par un appel et une grâce extraordinaires. Cette division a causé au plan de la morale un durcissement et un rétrécissement des perspectives qui furent très dommageables à la théorie des *habitus*: la vertu, en prenant pour objet l'acte surtout extérieur soumis à l'obligation légale, a vu sa visée retomber au niveau du minimum exigé par la loi, alors qu'elle est ordonnée par nature à la poursuite d'un maximum de perfection. En spiritualité, le caractère surérogatoire et relativement extraordinaire des actes appartenant à ce domaine a contribué à distendre à l'extrême les liens entre les *habitus* acquis, soumis à l'effort humain et à la morale ordinaire, et les *habitus* infus qui leur échappent. La distinction classique entre les *habitus* acquis ou naturels et les *habitus* infus ou surnaturels tourna, dans ce contexte, au détriment de ces derniers, qui devinrent sujets à une double précarité contraire à la stabilité réclamée par leur définition : les variations d'une liberté dont on soulignait surtout le pouvoir de se déterminer entre des conduites contraires, et la souveraine liberté de l'action divine, cause de ces *habitus*.

9. **Stabilité et intériorité des habitus infus.** — Il est certes nécessaire de distinguer les *habitus* acquis par l'effort humain et les *habitus* infus qui sont l'œuvre de la grâce; mais on ne doit pas insister de façon trop unilatérale sur cette division, et il est tout aussi indispensable de montrer que les *habitus* infus sont de véritables *habitus*, également durables et même plus stables que les *habitus* acquis, et d'exposer quelle est leur coordination avec ces derniers.

De même que les *habitus* acquis reçoivent leur stabilité avant tout du pouvoir attribué à la volonté de se déterminer dans ses actes intérieurs d'une façon permanente et définitive, ainsi les *habitus* infus, parce qu'ils sont dans l'homme l'œuvre de l'immuable sagesse et volonté de Dieu, procureront à la volonté humaine une fermeté et une stabilité qui surpassent celle de n'importe quel *habitus* naturel. C'est ce qu'exprime vivement saint Paul lorsqu'il affirme de la charité : « J'en ai l'assurance, ni mort ni vie, ni anges ni principautés, ni présent ni avenir, ni hauteur ni profondeur, ni aucune créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu dans le Christ Jésus notre Seigneur » (*Rom.* 8, 38-39). L'*habitus* infus est donc une certaine communication faite à l'homme du pouvoir que possède la volonté divine de se déterminer absolument.

Cette action divine ne meut pas la liberté humaine de l'extérieur, elle pénètre à l'intérieur d'elle; elle ne limite pas le pouvoir ni ne diminue le mérite de la liberté, mais elle contribue au contraire à les accroître et à les ordonner à une perfection supérieure. Par suite, les *habitus* infus ne s'ajoutent pas aux *habitus* acquis comme une force s'additionne à une autre force; ils s' « infusent » en eux, ils agissent sur eux par mode d'inspiration, d'information, d'animation, leur donnant d'accomplir des actes d'une valeur et d'une portée nouvelles. Ainsi la vertu de chasteté peut-elle aller jusqu'au renoncement définitif aux actes sexuels pour l'amour de Dieu et du prochain, tout en maintenant en l'homme un sens des réalités de cet ordre qui l'aide à porter un jugement pondéré et affiné en ce domaine.

10. **Coordination entre habitus infus et acquis.** — La distinction entre les *habitus* naturels et surnaturels n'empêche pas que l'on ne doive, dans une vue complémentaire, montrer comment ils se coordonnent, et comment s'accomplit ce qu'on peut appeler l' « incarnation » des *habitus* infus dans l'homme. En effet, ces *habitus* n'agissent pas en des actes séparés, mais par un engagement de l'homme en sa totalité personnelle, avec l'ensemble de ses *habitus* même naturels. Aussi est-ce à travers les *habitus* acquis portant sur la même matière, à travers les sentiments qu'ils régissent, que s'actualisent les *habitus* infus; ainsi peuvent-ils provoquer l'acquisition des *habitus* naturels et leur donner une vigueur et une dimension nouvelles.

La chose est vraie pour les vertus théologales notamment. La charité, par exemple, n'est pas, comme on semble l'avoir cru souvent, un amour tout dégagé des sentiments humains, qui acquerrait du mérite dans la mesure même où il les a vaincus, un amour purement surnaturel. La charité prend forme concrète dans l'amour humain, dans l'amitié qui rassemble les hommes; loin de détruire les sentiments humains, elle les purifie, les affine, les fortifie, les approfondit et les rend durables.

Tout de même, la prudence, la justice, la force et la tempérance infuses, bien qu'analytiquement distinctes des vertus cardinales acquises, entrent avec elles dans une conjonction si étroite qu'elles les transforment et leur accordent une puissance supérieure.

11. **Genèse dialectique des habitus infus.** — La coordination entre les *habitus* naturels et surnaturels ne s'établit cependant pas sans heurt, sans que le chrétien ne doive passer par l'épreuve de mouvements et d'étapes qui paraissent parfois contradictoires. Déjà les vertus naturelles s'acquièrent par l'expérience de mouvements dialectiquement opposés. La vertu, en effet, réside dans un milieu placé entre des extrêmes; ce milieu n'est pas une moyenne fixée d'avance, mais elle se détermine au sein de l'expérience des tensions qui opposent les extrêmes. La discrétion, par exemple, découvre sa mesure propre dans la double expérience de l'envie et de la crainte de parler; elle finit par dominer l'une et l'autre pour former une mesure de parole et de silence qui est à la fois un milieu départageant le silence et la parole, et une perfection ou un art de l'un et de l'autre.

La formation des vertus surnaturelles et leur agencement avec les vertus naturelles s'élaborent de même au cours d'un progrès dialectique; mais le pivot de ce mouvement est plus profond et ses démarches sont plus extrêmes, car l'homme lui-même en sa personnalité se trouve ici mis en cause. En effet, étant un don, l'*habitus* surnaturel est, d'une part, accordé à l'homme comme une perfection répondant à son désir intime et s'attachant à son être personnel; mais d'autre part, cette qualité ne vient pas de lui, il ne peut se l'attribuer comme sa propriété, car il ne peut ni l'acquérir ni la conserver par ses seules forces. Aussi, pour prendre conscience de cette condition particulière des *habitus* infus qu'il a reçus, le chrétien doit-il faire personnellement l'expérience, d'abord de la valeur et de la puissance supérieures du don surnaturel qui agit sur lui par mode d'attrait, mais qui peut aussi lui être une occasion d'orgueil, l'expérience ensuite de sa propre faiblesse et incapacité jusqu'à la tentation du désespoir ou de l'incrédulité. C'est à travers une telle épreuve par distension entre ces extrêmes, l'épanouissement supérieur de soi et l'abandon de soi, le don et la privation, l'attachement et le détachement, que s'élabore progressivement dans le chrétien la conjonction entre les vertus infuses et les vertus acquises.

Il convient aussi de remarquer combien les *habitus* tant naturels que surnaturels se trouvent liés à l'expérience personnelle : ils s'acquièrent et s'ordonnent entre eux par le moyen de comportements si divers que leurs éléments, leur structure et leurs rapports n'apparaissent bien qu'à celui qui en a fait l'expérience, en qui ils se sont formés et noués; leur genèse et leur nature complexe défient souvent les théories. Ils ne s'inscrivent pas seulement dans le cours de l'histoire d'un homme, mais ils régissent et produisent cette histoire en sa continuité profonde. Aristote remarquait déjà que finalement la mesure de la vertu est celle que détermine le sage, indiquant par là le caractère proprement personnel et existentiel de la vertu; les scolastiques ont reconnu, de leur côté, que tout *habitus* donnait à qui le possède un sens et une intuition sûrs de ce qu'il faut faire, qui dépassent le jugement du moraliste et du théoricien. La chose est plus vraie encore dans le cas des vertus infuses, car elles suscitent dans l'homme l'expérience la plus personnelle, le sentiment de sa condition en face de Dieu, dont il a reçu l'être et qui l'appelle à revêtir une personnalité nouvelle, cachée dans le mystère des projets divins.

Les *habitus* surnaturels sont donc les éléments moteurs de l'histoire spirituelle de l'homme, sous-jacente aux événements que relate l'histoire humaine; eux seuls nous font discerner le cours profond de cette

histoire, nous en laissent deviner le sens et l'orientation; c'est grâce à la perception du réel humain fondamental et à la force de grâce qu'ils nous inspirent, que nous pouvons devenir les collaborateurs de la Providence divine à l'œuvre dans le monde.

Aristote, *Catégories*, ch. 6; *Postérieurs analytiques*, liv. 2; *Éthique à Nicomaque*, liv. 3. — Averroès, *Commentaire des catégories* d'Aristote. — Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, 1ª 2ªᵉ q. 49-54 : *De virtutibus in communi* (*La vertu*, t. 1, trad. et notes de la *Somme théologique*, 1ª 2ªᵉ q. 49-60, par R. Bernard, éd. Revue des jeunes, Paris, 1933). — Jean de Saint-Thomas, *Les dons du Saint-Esprit*, trad. R. Maritain, Paris, 1930.

Maine de Biran, *Mémoires sur l'habitude*, dans *Œuvres*, éd. P. Tisserand, t. 2, Paris, 1922. — Félix Ravaisson, *De l'habitude*, Paris, 1833, 1927. — Léon Dumont, *De l'habitude*, dans *Revue philosophique*, t. 1, 1876, p. 321-366. — Pierre Janet, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889. — Fr. Satolli, *De habitibus*, Rome, 1897. — H. Bergson, *Le rire*, Paris, 1900. — E. Janvier, *Exposition de la morale catholique*, t. 4 *La vertu*, Paris, 1906. — William James, *Précis de psychologie*, Paris, 1909.

A.-D. Sertillanges, *La philosophie morale de saint Thomas*, Paris, 1916. — B. Roland-Gosselin, *L'habitude*, Paris, 1920. — J. Maritain, *Art et scolastique*, Paris, 1920. — É. Gilson *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1925. — Luc-J. Lefèvre, *Habitus et habitude*, dans *Revue de philosophie*, t. 35, 1928, p. 435-465. — G. Dwelshausers, *Traité de psychologie*, Paris, 1928. — J. Chevalier, *L'habitude*, Paris, 1929. — J. de Guibert, *Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930. — H.-D. Noble, *Les passions dans la vie morale*, Paris, 1931. — A. Gardeil, *Le Saint-Esprit dans la vie chrétienne*, Paris, 1934. — Pl. de Roton, *Les habitus. Leur caractère spirituel*, Paris, 1934.

R. Bernard, *La vertu acquise et la vertu infuse*, VSS, t. 42, 1935, p. 25-53. — P. Guillaume, *La formation des habitudes*, Paris, 1936 et 1947. — J. M. Ramirez, *Doctrina sancti Thomae de distinctione inter habitum et dispositionem*, Rome, 1938. — J.-M. Parent, *Les vertus morales infuses dans la vie chrétienne* dans *Théologie*, cahier 2-3, Ottawa-Montréal, 1944. — A. Michel, art. *Vertu*, DTC, t. 15, 1948, col. 2739-2799. — V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, 1949. — O. Lottin *Psychologie et morale aux 12ᵉ et 13ᵉ siècles*, t. 3, Gembloux, 1949, et t. 4, 1954; *Morale fondamentale*, Tournai, 1954; *Études de morale. Histoire et doctrine*, Gembloux, 1961.

C. Scharff, *L'habitus, principe de simplicité et d'unité dans la vie spirituelle*, Utrecht, 1950. — A.-I. Mennessier, *Les habitus et les vertus*, dans *Initiation théologique*, t. 3, Paris, 1952, p. 223-273. — G. Funke, *Gewohnheit*, Bonn, 1961. — A. Lalande, art. *Habitude*, dans *Vocabulaire de la philosophie*, Paris, éd. 1962. — P. Foulquié, art. *Habitude*, dans *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris, 1962, p. 310-311. — S. Pinckaers, *Le renouveau de la morale*, Tournai, 1964. — G. P. Klubertanz, *Habits and Virtues*, New York, 1965. — R. de Saint-Laurent, *L'habitude, son importance, sa nature, ses sources*, Avignon, 1967.

Servais Pinckaers.

HACHETTE DES PORTES (Henri), évêque, 1712-1798. — Né à Reims en 1712, Henri Hachette des Portes suivit la formation du séminaire de Saint-Sulpice, à Paris, et fut reçu docteur en théologie en 1740. Visiteur général des carmels de France (1748-1772), évêque *in partibus* de Cydon, il devint suffragant d'Armand de Rohan, archevêque de Reims, et il administra le diocèse. Il suppléa aussi quelque temps (à partir de 1764) l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont. Il fut enfin nommé évêque du minuscule diocèse de Glandèves en 1771; il s'occupa avec dévouement de son diocèse, des prêtres et des pauvres. Émigré en 1791 (à Nice, à Fossano en 1792, à Bologne en 1794), il mourut à Bologne en 1798.

Comme visiteur des carmels, Hachette soutint l'énergique campagne du fougueux controversiste L.-B. La Taste (1692-1754), bénédictin, évêque de Bethléem (1739) et également visiteur des carmels (1747), contre certains carmels gagnés au jansénisme. Le « Catéchisme sur les affaires du temps », que le suffragant de Reims composa vers 1758, se ressent de l'esprit de polémique (extraits caractéristiques dans les *Nouvelles ecclésiastiques* du 27 août 1760, p. 155-156).

Hachette des Portes est à signaler ici en raison de son petit ouvrage sur *La dévotion au Cœur de Marie* (Nice, 1788). La brochure, née de deux mandements (1780 et 1788) qui instituaient dans le diocèse de Glandèves la fête du Cœur de Marie et légitimaient la doctrine du culte marial, ne présente en elle-même rien que de banal (Mandements, Neuvaine, Recueil d'exercices, *Officium* et *Missa*, etc). Elle est néanmoins un jalon important dans la tradition du culte et de la dévotion, qu'elle rattache explicitement à la dévotion et à la doctrine mariales de Jean Eudes; elle présente en même temps l'efflorescence du culte dans la seconde moitié du 18ᵉ siècle, que Hachette des Portes avait fortement encouragé chez les carmélites.

L'ouvrage de Hachette des Portes fut réédité et considérablement augmenté par Ch.-J. Lequien de la Neufville (Paris, 1825, xxviii-404 p.).

Les *Chroniques de l'ordre des carmélites* ont recueilli plusieurs mémoires et lettres de leur visiteur (t. 4, Troyes, 1861, p. 186, 289-290, 300-303; t. 5, 1865, p. 610-620) pour les années 1771-1772. — A. Theiner a publié dix lettres de l'évêque de Glandèves, datées de Bologne 1794-1797, dans ses *Documents inédits relatifs aux affaires religieuses de la France, 1790 à 1800*, t. 2, Paris, 1858, p. 140-151.

Les *Nouvelles ecclésiastiques* ne manquent aucune occasion de dénigrer le collaborateur et successeur de La Taste (voir les Tables), mais aussi l'auteur de *La dévotion au Cœur de Marie* (20 mars 1789, p. 45-46).

H. Fisquet, *La France pontificale. Digne*, 2ᵉ partie, *Glandèves*, Paris, s d, p. 360-362. — L. Chevalier Lagenissière, *Histoire de l'évêché de Bethléem*, Paris-Nevers, 1872, p. 276-282. — Ch. Lebrun, *La dévotion au Cœur de Marie. Étude historique et doctrinale*, Paris, 1918.

André Rayez.

HACKI (Michel-Antoine), cistercien, † 1703. — Moine de l'abbaye d'Oliva, près de Dantzig, Michel Hacki fut conseiller de la reine Christine de Suède, qui, par reconnaissance pour ses services, le fit nommer abbé titulaire de l'abbaye supprimée de Colbaz. En 1683, Hacki fut élu abbé de son monastère. Il joua un rôle important dans la restauration de l'ordre cistercien en Pologne vers la fin du 17ᵉ siècle; il mourut le 4 mars 1703. Pendant son abbatiat, Hacki travailla à la direction spirituelle de sa communauté.

Témoins, les diverses collections de sermons capitulaires, prononcés soit aux dimanches ou jours de fêtes, soit à l'occasion des prises d'habit, des professions ou de la mort des religieux. Ses sermons sont imprimés en plusieurs volumes : *Sermones capitulares super principalia anni festa* (Oliva, 1691), ouvrage divisé en cinq *tractatus*, d'après les années où les sermons furent prononcés; — *Sermonum asceticorum... tomus quartus* (Oliva, 1700, in-folio, 697 p.); ce volume est divisé en trois *tractatus*, dont chacun contient les sermons pour les années 1694-1695, 1695-1696, 1696-1697. Ce dernier titre laisse supposer que l'auteur a dû publier également les sermons prononcés entre 1690 et 1694, dans *Sermonum asceticorum... tomi 1-3*.

Tous ces sermons révèlent une connaissance approfondie de l'Écriture sainte, de la patristique et des auteurs cisterciens. Contrairement à la rhétorique du temps, ils se distinguent nettement par leur langage simple et direct, par leur inspiration et leur piété christologique. Ils témoignent aussi d'une grande vénération pour les saints de l'ordre et d'une estime profonde pour l'état monastique. Notons en outre que les sermons postérieurs sont plus développés que les premiers. Dans la dernière collection surtout, Hacki cite largement les saints Augustin, Grégoire, Bernard et Bonaventure, ou des auteurs comme Aelred, Gilbert de Hoyland, Adam de Perseigne, etc; il semble peu influencé par Thomas d'Aquin.

Hacki serait aussi l'auteur d'un livre de piété sur la sainte Vierge : *Maria Deipara semperque virgo*, qui n'a pas encore été retrouvé.

J. C. Kretzschmer, *Geschichte und Beschreibung der Cistercienser-Abtei Oliva*, Dantzig, 1847.

Ne pas confondre Michel-Antoine Hacki, cistercien, avec le théologien jésuite Jean-François Hacki (1637-1696), son contemporain. Voir DTC, t. 6, 1914, col. 2027-2028.

Edmundus Mikkers.

HADEWIJCH, mystique flamande et poétesse, 13e siècle. — 1. *Redécouverte de Hadewijch.* — 2. *Contenu des manuscrits hadewigiens.* — 3. *L'auteur et son milieu.* — 4. *Doctrine et vie intérieure.* — 5. *Orthodoxie.* — 6. *La pseudo-Hadewijch.* — 7. *Sources et influence.*

1. **Redécouverte de Hadewijch.** — Hadewijch était tombée dans un oubli complet, lorsque deux manuscrits du 14e siècle de la Bibliothèque royale de Bruxelles retinrent l'attention des spécialistes de la poésie médiévale néerlandaise, Mone et Snellaert, en 1838, qui d'ailleurs n'y trouvèrent pas le nom de l'auteur. Dans une marge où il se cachait, ce nom fut enfin lu en 1857, et confirmé en 1867 par la découverte du manuscrit C, actuellement à la Bibliothèque universitaire de Gand, qui porte la mention explicite : *B. Hadewigis de Antwerpia.* Une édition complète ne devait paraître qu'en 1875 pour les poèmes, par les soins de J. Heremans et C. Ledeganck, en 1895 pour la prose, par J. Vercoullie, toutes deux à Gand. Mais le public ne put avoir en mains un texte sûr et muni de l'appareil nécessaire que lors de la parution des œuvres de Hadewijch éditées par Joseph Van Mierlo, en 1908-1914. Elles ont été rééditées depuis, grâce au zèle enthousiaste du savant jésuite pour cette étoile, qu'il voulait restituer au firmament de l'histoire religieuse et littéraire des Pays-Bas. Les manuscrits de Bruxelles (A et B, 2879-80 et 2877-78) viennent du monastère des chanoines réguliers de Rouge-Cloître (congrégation de Windesheim); celui de Gand (Bibl. univ. 941), d'un autre monastère de chanoines réguliers, Bethléem, près de Louvain. Ce dernier a été entre les mains des bollandistes, qui cherchèrent en vain, on le sait par leur correspondance, à identifier la *bienheureuse* indiquée comme auteur. On sait par ailleurs que Jean Ruusbroec à Groenendael avait entre les mains un manuscrit, probablement de même composition, et que la bibliothèque des chartreux de Zeelhem, près de Diest, conservait en 1487 les œuvres de Hadewijch en thiois (et en latin pour les *Visions*); ces manuscrits sont perdus. Entre Ruusbroec et les bollandistes (H. Rosweyde, 1622), on trouve des traces de l'intérêt qu'on avait continué à lui porter dans les milieux d'où proviennent ces manuscrits (*infra*, § 7).

Jusqu'à présent les lecteurs de langue française n'ont guère pu avoir connaissance de Hadewijch que par l'excellent article de Joseph van Mierlo (RAM, 1924) et par notre ouvrage *Hadewijch d'Anvers*, Paris, 1954. Celui-ci ne contient que la traduction des poèmes; une version française des *Lettres* est en préparation. L'étude de Fr. Vandenbroucke (*Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. 2, Paris, 1961, p. 430-438) situe adéquatement notre auteur.

2. **Contenu des manuscrits hadewigiens.** — Des trois manuscrits mentionnés ci-dessus, tous trois du 14e siècle, A est plus ancien que B, et C probablement plus ancien encore de quelques années. On y trouve les ouvrages suivants : A, *Lettres*, *Visions*, *Poèmes strophiques*, *Poèmes à rimes plates*; B, même contenu, mais avec addition d'une série de poèmes assez différents pour être attribués à un autre auteur, et d'un petit traité sur le baiser divin, qui semble encore d'un troisième auteur. C a le même contenu que B. Un manuscrit D (Bibl. royale de Bruxelles, 3093-95) ne contient que les poèmes qui manquent dans A, et dont nous appellerons l'auteur Hadewijch II. Un cinquième manuscrit (Ruusbroec-Genotschap 385, Anvers), de la fin du 15e siècle, donne, à la suite du *De osculo amoris* de Guillaume Jordaens † 1372 (DS, t. 6, col. 1214-1218), les 45 *Poésies strophiques*, 19 *Poésies nouvelles* sur 29, et la *Liste des parfaits* (OGE, t. 37, 1963, p. 344-345).

Le recueil des *Lettres (Epistole Haywigis)* contient 31 pièces de longueur et de caractère inégaux; certaines seulement paraissent des missives, adressées à une ou plusieurs personnes, lointaines ou proches (on sait que les béguines avaient été autorisées par le pape Honorius III à *s'exhorter mutuellement*, et que l'usage de s'écrire entre confrères du même cloître a prévalu dès avant cette époque); les autres ont la forme de sermons ou de traités (X, XV, XX, XXII, XXVIII, XXX). La distinction est imprécise, et le nombre également : certains des textes mis en compte ne semblent pas devoir être séparés. L'ensemble, pour n'être pas systématique, fournit un exposé complet de la vie spirituelle et de ses fondements, illustré par les confidences de l'auteur sur la voie qu'elle-même a suivie. C'est dans les *Lettres* avant tout qu'il faut chercher la pensée théologique de Hadewijch et sa direction spirituelle, et c'est à elles surtout que nous nous référerons en résumant sa doctrine.

Elle traite de l'amour (thème de base), des vertus et des épreuves, sans lesquelles l'amour serait imaginaire, des illusions à éviter, des impératifs qu'elle a reçus de l'Amour même pour elle et pour ses sœurs, de l'union au Christ souffrant et des peines que le monde « étranger » inflige aux spirituels, enfin de la *fruition* d'amour qui est promise, et donnée dès ici-bas par la grâce divine aux âmes aimantes et dépouillées. Comme structure littéraire, certaines pièces utilisent un procédé destiné à fixer l'attention par le jeu des images; ainsi *lettre* XV : les conseils qu'on donne aux pèlerins pour la route, appliqués à l'itinéraire intérieur; *lettre* XX : les divers états spirituels assimilés aux douze heures qui sortent de la nuit et y rentrent (comme l'amour vient de Dieu et y fait retour). Il est un peu artificiel, mais l'auteur ne s'y asservit pas au point de fatiguer le lecteur, comme le fera plus tard Jean Mombaer; elle fait plutôt pressentir l'art de

Ruusbroec (qui donnera, entre autres compositions de ce genre, une exégèse spirituelle des signes du zodiaque).

Hadewijch manifeste partout, mais en particulier dans ses *Lettres*, une maîtrise remarquable de l'idiome germanique dont elle use, et qui accède avec elle au niveau littéraire : on y a reconnu le premier grand écrivain en prose de langue flamande (J. van Mierlo). La hardiesse et la vigueur de l'expression, le ton personnel et vivant, la sûreté du goût donnent à ce recueil une valeur esthétique, qui contribue à son efficacité spirituelle. C'est à notre avis l'un des plus beaux manuels de vie intérieure, et il sera sans doute reconnu comme tel par les lecteurs, s'ils s'adaptent à l'originalité de la présentation.

Les *Visions* sont au nombre de quatorze, suivies d'une *Liste des parfaits*, qui complète en réalité la treizième *Vision*. Joseph van Mierlo pense, sans grande probabilité, qu'elles ont été écrites par Hadewijch *à son directeur*, pour l'informer de sa vie mystique. On doit constater que les *Visions* constituent un genre littéraire, cultivé en langue germanique au moins depuis sainte Aldegonde † 684, et soumis à certaines conventions. Le matériel d'images est emprunté surtout à l'*Apocalypse* et aux visions bibliques (Ézéchiel); certaines allégories sont récurrentes (le jardin, l'arbre, la montagne, la ville, le cortège des vertus avec leurs parures, etc). Dans la *Vision* VII, la voyante est communiée de la main du Christ; cette faveur *d'immédiateté* a des parallèles assez nombreux dans la littérature visionnaire. Ce qui lui est révélé comporte une partie théologique, conforme à la doctrine des *Lettres*; et pour une autre part, des encouragements, des bénédictions ou consécrations imparties à l'âme par le Christ ou par l'ange qui lui parle. Elle peut apprendre ainsi qu'elle a été fidèle, qu'elle a été prédestinée et privilégiée dès l'origine, — la voyante étant identifiée en certains passages à son être dans la pensée de Dieu, où il vit de toute éternité. Elle n'est pas pour autant dispensée de luttes et d'épreuves ici-bas, tout au contraire. La déclaration faite à la voyante de son rang exceptionnel dans la faveur divine serait néanmoins difficile à insérer dans une spiritualité authentique, si les *Visions* où elle se rencontre n'étaient des révélations, reçues par l'âme avec un sincère étonnement. De fait, elles sont apportées comme des événements datés, sauf deux, par le jour et l'heure où elles sont advenues à notre auteur, dans un état spécial « en esprit » (visions intellectuelles, sauf une de type sensible), état généralement suivi d'une extase plus profonde, de durée assez brève, où il n'y a plus ni image ni représentation d'aucune sorte, mais « engloutissement » dans l'abîme de l'Amour divin, ou de l'Essence divine.

La *Liste des parfaits* est une énumération de personnes, dont l'extatique a appris qu'elles avaient atteint ou atteindraient le sommet de l'amour.

Il y en a 107 (ou 108, le compte ne joue pas parfaitement), dont 57 sur la terre au temps où elle écrit, certains sont encore dans l'enfance, et il n'en reste à naître que cinq! L'objectivité d'une telle information ne peut être sérieusement défendue, et le texte a embarrassé les amis de Hadewijch. Des erreurs de perspective analogues à celle qu'il manifeste se trouvent pourtant dans les écrits de plusieurs saints béatifiés ou canonisés; et l'assurance reçue concernant la destinée de l'âme, et ses privilèges plus ou moins étonnants, est fréquente, sous diverses formes, dans les confidences des extatiques.

Hadewijch est peut-être plus naïve que d'autres : il se peut que cette différence soit due à son indépendance; certains indices font penser que, tout en restant soumise à l'Église et de foi docile, elle n'a pas eu l'avantage, accordé à d'autres âmes de cette famille, d'avoir pour directeur ou pour disciple un théologien qui contrôle son expression, avant qu'elle ne soit considérée comme définitive.

Les *Poésies strophiques*, au nombre de 45, offrent une transposition de la poésie courtoise contemporaine, mais aussi de l'expérience amoureuse dont la poésie était le véhicule et des conventions qui en avaient déjà fixé les thèmes. Malgré cette imitation, l'accent personnel de la poétesse y est très sensible; nul doute qu'elle ne chante ce qu'elle a vécu passionnément, à savoir la soif brûlante de l'union avec le Bien-Aimé, la recherche inlassable, les avances de l'Amour, ses promesses, ses dons dans un éclair et la déception de l'âme, dont il semble qu'il se joue, mais à qui l'amour pur est plénitude au sein même du renoncement. La doctrine, pour autant qu'elle est discernable dans ces confessions lyriques, les conseils de fidélité, de générosité et de confiance, sont les mêmes que dans les *Lettres* et les *Visions*. J. van Mierlo a cru reconnaître cependant que ces poèmes appartiennent à une époque antérieure; Hadewijch y exprime familièrement ses griefs envers l'Amour, tandis que les *Lettres* et les *Visions* nous la montrent plus profondément éclairée et plus parfaitement accordée à la volonté de Dieu. En fait, on trouve dans les *Poésies strophiques* une alternance d'états contrastants, qui répond à la dialectique vécue de l'amour, humain ou divin. Pour la langue, le rythme, la grâce des figures, ces poèmes mettent l'auteur parmi les trois ou quatre poètes majeurs de la langue néerlandaise.

Le deuxième recueil de poèmes, *Mengeldichten* I-XVI, est de caractère non plus lyrique, mais didactique, et plus proche du style des *Lettres*; on y sent aussi le fruit d'une expérience et le feu d'un élan spirituel exceptionnel. La suite des *Mengeldichten* (XVII-XXIX) n'est pas du même auteur (*infra*, § 6).

3. **L'auteur et son milieu.** — La valeur et l'influence de ces écrits justifient les efforts considérables qui ont été faits pour en identifier l'auteur, mais le fruit de ce labeur est resté minime. On est arrivé à fixer avec grande probabilité les dates entre lesquelles elle a écrit : 1220-1240. Il est à peu près certain aussi qu'elle était béguine, à l'époque où ces groupes de dévotes laïques ne formaient pas encore de communautés bien organisées; cela ressort du contexte social supposé par les *Lettres*, et du fait que Ruusbroec, quand il cite les poèmes hadewijgiens, les attribue aux béguines.

Assez probable aussi le rang aristocratique que J. van Mierlo croit reconnaître à l'écrivain, d'après les métaphores chevaleresques dont elle use, et d'après sa culture (connaissance du français et, dans une certaine mesure, du latin). Elle a dû être « maîtresse » d'un groupe de personnes religieuses; c'est avec une autorité reconnue qu'elle parle à ses correspondants. Était-elle de la famille des seigneurs d'Anvers? A-t-elle vécu à Bruxelles (son dialecte est brabançon)? J. van Mierlo avait cru pouvoir l'identifier avec une sainte Helwigis de Nivelles, dite de Saint-Cyr, dont les moines de Villers avaient recueilli les restes en 1269; mais il y a ensuite renoncé, en raison de l'appartenance de Nivelles au domaine de langue française à cette époque.

Hadewijch reste donc historiquement inconnue; ce qui éclaire le mieux notre perspective, si nous cherchons à la situer, est ce que nous savons des milieux extatiques laïques au 13e siècle, et notamment des béguines (*infra*, § 7 et bibliographie).

4. **Doctrine et vie intérieure.** — Le dogme n'est pas, chez Hadewijch, l'objet d'un exposé systématique; pour les énoncés d'ordre doctrinal, elle ne dispose pas du vocabulaire scolastique; les termes abstraits qu'elle emploie sont assez mal définis, et la frontière entre l'image et le concept n'est pas toujours discernable. On trouve donc dans ses écrits une théologie d'expression laïque et féminine, dans la flamme d'une expérience extatique; la théorie ne l'intéresse évidemment que vécue. Enfin, selon une tradition littéraire, qui rencontre chez elle le sentiment et la pensée profonde, c'est l'Amour (*die Minne*, féminin, terme usuel dans la poésie courtoise), qui constitue le motif fondamental et constant, auquel les notions théologiques sont adaptées. Les diverses acceptions du mot, qui désigne tour à tour la charité, l'Esprit Saint, l'Essence divine, la grâce de Dieu, et d'ailleurs aussi la personne à qui les *Lettres* sont adressées, permettent un jeu d'images et de concepts, dont une analyse rigoureuse ruinerait le caractère énigmatique et suggestif. Ces réserves faites, on peut affirmer que la doctrine de Hadewijch est celle de l'Église au point de développement qu'elle avait atteint, au début du 13e siècle, chez ses théologiens autorisés : théologie complète, équilibrée et structurée. Le mystère de la Trinité en est le fondement; la personne du Christ, sa Passion, la grâce qui nous donne de participer à ses épreuves, à ses mérites et à sa joie, en sont le centre (spécialement *lettre* VI). Le rôle de la Vierge dans la rédemption (humilité qui provoque la grâce, *lettre* XII) est bien exposé, de même que la valeur et l'efficacité de son exemple. La dévotion aux anges et aux saints, au ciel et sur la terre, ne fait pas défaut; les sacrements, surtout l'Eucharistie, sont mentionnés avec la ferveur qu'ils doivent inspirer à qui en éprouve le bienfait.

Pour la voie spirituelle qu'elle décrit, Hadewijch est également traditionnelle et prudente. Il est vrai que l'amour est au premier plan de ses préoccupations, et les conditions de cet amour au second, mais celles-ci n'en sont pas moins intimées avec insistance et précision : on n'atteint Dieu que par l'union au Christ souffrant et la pratique fidèle des vertus. Qui prétend s'en passer (Hadewijch dit que beaucoup de son temps le prétendent), cherche à tromper les autres et s'égare lui-même. Elle exige la pureté de conscience (« lire ses jugements dans la Face de Dieu ») et le détachement absolu, avec une vigueur qui restera celle de la mystique germanique dans ses développements ultérieurs (en particulier *lettre* XIV). Enfin, elle n'oublie pas la nécessité pour l'âme de se faire conseiller et diriger (*lettres* XV et XVI).

A côté de ces traits communs et classiques, il en est d'autres particuliers, que nous devons signaler pour caractériser notre auteur. Ce sont d'abord certains thèmes à la fois théologiques et spirituels, dont on notera dès maintenant qu'ils se retrouvent tous, et ordonnés de la même façon, chez Jean Ruusbroec. La théologie trinitaire est de style plutôt grec que latin : on va des Personnes à l'Essence, et le Père étant conçu comme principe de la Trinité, son nom recouvre, en certains textes, à la fois la nature divine et la Personne du Père. Mais ce qui est frappant surtout est que le passage de l'aspect personnel (actif) à l'Unité essentielle (aspect fruitif) est donné comme une consommation de la voie d'amour, à l'imitation de ce qui a lieu, selon cette vue, dans la Trinité même. L'exemplarisme mystique, commun aux contemplatifs germaniques, est un autre thème cher à Hadewijch. Nous avons été, nous *sommes* de toute éternité dans le Verbe divin : la vie spirituelle est un retour et une récupération de notre bien, de notre substance véritable. L'âme est à l'image de la Trinité : sa profondeur et celle de Dieu s'appellent mystérieusement; elle est faite pour être vue par lui et pour le voir (*lettre* XVIII). Ces thèmes constituent le fond et la trame de toute la pensée mystique de notre auteur.

Certains traits saillants de son *caractère* rayonnent sur ses exposés doctrinaux et parénétiques, notamment la *fierté*, signalée par tous ceux qui l'ont étudiée, et prise même récemment pour objet d'une thèse (elle s'apparente, pour cette disposition, aux béguines Mechtilde de Magdebourg et Marguerite Porete, à Catherine de Gênes), et le trait *esthétique* : son goût est remarquable, tout est noble et gracieux dans ses conseils, ses confidences, ses images; elle répète l'invitation à servir, à vivre *bellement*. Un aspect de son attitude intérieure, qui appartient à ses sœurs de même pays et de même mouvement, et qui caractérise au demeurant la mystique rhénane et brabançonne, est une certaine outrance, une passion du *dépassement* qui conduit l'âme au-delà de toute créature, de toute figure et de toute pensée.

La page la plus singulière de Hadewijch à cet égard est celle où se manifeste (*Hadewijch d'Anvers*, p. 55-56) avec évidence un parallélisme conceptuel et verbal avec une page de Ruusbroec.

Hadewijch, *lettre* XX (parabole des heures) : « La onzième heure innommée est celle où l'amour possède avec violence celui qu'il aime, en sorte que notre esprit ne peut s'écarter de l'amour un seul instant, notre cœur ne peut désirer, notre âme ne peut aimer nulle chose hors de lui. L'amour rend la pensée *(memorie)* de l'homme si simple (*enech* : une) qu'il ne peut songer ni aux saints, ni aux hommes, ni au ciel, ni à la terre, ni aux anges, ni à lui-même, ni à Dieu, mais au seul amour *(noch sijns selves, noch Gods, dan der Minne allene)*, qui a pris possession de lui *(diene beseten hevet)*, toujours présent, toujours nouveau ».

Jean Ruusbroec, *Livre des* XII *béguines*, ch. 5, 4e mode : « Le quatrième mode est un état de vacance *(ledich)*, (où l'on est) uni à Dieu dans la divine clarté, dans l'amour nu, libre et vacant de tout exercice d'amour, au-dessus de l'agir et des œuvres, au pouvoir du seul amour simple, qui dévore et anéantit en lui-même l'esprit de l'homme, en sorte qu'il s'oublie et ne connaît plus ni lui-même, ni Dieu *(ende niet weet noch hem selven noch Gode)*, ni créature aucune, mais seulement l'amour *(dan Minne alleene)* qu'il ressent et savoure, et qui a pris possession de lui *(diene beseten hevet)* dans la pure vacance ».

Mais Hadewijch comme Ruusbroec équilibre cette tendance par un rappel constant du *double commandement* : que l'âme repose dans l'Unité divine, au-delà des conditions, des œuvres et des vouloirs particuliers, et qu'elle travaille sans se lasser avec le Christ au service du prochain, en toute humilité et patience. C'est l'idéal de la *vie commune*, que Ruusbroec s'est appliqué toute sa vie à formuler. Comme expérience personnelle, Hadewijch a naturellement celle des

épreuves, des exigences impitoyables de l amour, des désirs consumants; celle aussi des audaces téméraires qu'elle apprend ensuite à soumettre aux décisions mystérieuses de la justice divine. Parmi les faveurs dont elle a joui, nous devons compter les visions, avec l'accroissement de science et de sagesse qui en résulte pour elle; dans ces visions, Hadewijch reçoit, de témoins célestes, des encouragements et des assurances. Elle sait qu'elle a délivré des âmes soumises au châtiment. Supérieure à ces charismes est la *fruition*, proprement extatique. Elle nous dit, dans la *Vision* v, qu'elle a eu part à la vision qui fait la béatitude des élus, — affirmation problématique, mais que l'on trouve avant elle chez d'autres béguines, moniales ou recluses, et après elle, semble-t-il, chez Ruusbroec.

5. **L'orthodoxie de Hadewijch** a été contestée d'abord par l'historien de l'Inquisition dans les Pays-Bas, P. Fredericq, en 1897, qui l'identifiait à Bloemardinne; plus récemment par sa traductrice en néerlandais moderne, H. van der Zeyde. Il est remarquable qu'elle ait été défendue par les théologiens qui se sont penchés sur son œuvre, notamment J. van Mierlo, qui la tient pour une sainte, St. Axters, B. Spaapen. Sans entrer dans le détail de cette discussion, nous nous rallions pour notre part à ses défenseurs, et mentionnons l'argument le plus important à notre sens : la théologie de Hadewijch, avec les traits particuliers que nous avons relevés, est exactement celle de Jean Ruusbroec, dont l'orthodoxie n'est plus mise en doute; et sa doctrine spirituelle, basée sur une morale ascétique vigoureuse, ne se distingue en rien de celle du bienheureux. Nous accordons peu de crédit à la prétention de connaître le destin des âmes, et les pouvoirs dont Hadewijch croit disposer peuvent comporter une part d'illusion; mais, comme nous l'avons noté, des révélations entachées d'éléments subjectifs et naïfs ne permettent pas de ranger une mystique parmi les hérétiques. On ne saurait de toute façon tenir pour insignifiant le fait que Ruusbroec et ses disciples, si proches d'elle encore, aient eu en telle estime la personne même dont ils appréciaient l'inspiration (voir notamment le témoignage de Jean van Leeuwen sur cette « sainte et glorieuse femme »); et sa réputation de bienheureuse, qui s'est maintenue aussi longtemps que l'on a lu et copié ses écrits (éloge du catalogue de Val-Saint-Martin, 1487), est de nature à rassurer sans doute le lecteur scrupuleux, si le discours limpide des *Lettres* ne suffisait pas à le convaincre de la pureté de leur source.

6. **Pseudo-Hadewijch**, ou *Hadewijch* II. — Les écrits hadewigiens comprennent, en quelques manuscrits, des textes qui ne sont pas de la même plume que ceux dont nous achevons l'examen. Laissant de côté le petit traité sur le baiser spirituel, qui est de faible intérêt, il nous faut souligner l'importance historique des poèmes *Mengeldichten* XVII-XXIX, dont on trouvera la traduction dans notre *Hadewijch d'Anvers*. Ces textes exposent en traits simples et vigoureux la doctrine trinitaire (dépassement vers l'Essence), exemplariste, ascétique (détachement absolu, perte de soi) et mystique, dont nous avons trouvé les linéaments chez Hadewijch, mais cristallisée maintenant sous une forme théorique, avec un vocabulaire nouveau (nudité, « vacance » de l'esprit; fond simple de notre être, étincelle de l'âme, miroir toujours prêt en nous-mêmes; aimer « sans pourquoi »; union « sans moyen » (sans intermédiaire) et « sans mode », etc), immédiatement reconnaissables pour les lecteurs d'Eckhart et de Ruusbroec. Ce témoignage se situe donc au point de jonction de la spiritualité de Hadewijch et de la mystique spéculative du 14e siècle. Bien que leur langue, au jugement de J. van Mierlo, paraisse plus ancienne, la question de savoir s'ils reflètent l'influence d'Eckhart (de son milieu au moins), ou si Eckhart et l'auteur des poèmes dépendent parallèlement de sources presque totalement perdues, ne peut être considérée comme résolue. Il faudrait pourtant qu'elle le fût pour que l'on pût éclaircir enfin le rapport historique et doctrinal entre Ruusbroec et le grand dominicain. Certaines de ces pièces sont très belles; elles ne sont peut-être pas toutes de la même main : on n'a pu faire à ce sujet aucune conjecture valable. On sait seulement que Ruusbroec, qui s'en inspire à mainte reprise, fait réciter textuellement quelques vers de ces poèmes par l'une des *béguines* auxquelles il donne la parole (la onzième). Rien n'indique que le prieur de Groenendael et son fidèle disciple, Jean van Leeuwen, aient distingué plusieurs auteurs des écrits hadewigiens.

7. **Sources et influence.** — Nous venons de relever le caractère problématique des sources littéraires et doctrinales de Hadewijch II. En ce qui concerne Hadewijch I, nous sommes à même de lui fixer tout au moins un cadre. Elle appartient à un groupe de mystiques connues par leur biographie et par quelques écrits : sainte Marie d'Oignies † 1213, sainte Christine l'Admirable († vers 1224), les bienheureuses Yvette de Huy † 1228 et Ida de Nivelles († vers 1232), sainte Lutgarde d'Aywières † 1246, la bienheureuse Ida de Léau † 1250, sainte Julienne du Mont-Cornillon † 1258, les bienheureuses Ève de Saint-Martin † 1265, Béatrice de Nazareth † 1268 et Ida de Louvain † 1300, pour ne citer que les figures les plus marquantes. Ce réveil d'enthousiasme religieux a été décrit dans son ensemble, avec son cortège de ravissements, de visions et de prodiges, par Jacques de Vitry † 1240 dans son prologue à la *Vie de Marie d'Oignies* et par Thomas de Cantimpré († vers 1270). En raison de frappantes similitudes dans les expériences et les conceptions, on parle pour ces femmes que nous avons citées et pour les nombreuses anonymes qui les accompagnent, d'un *mouvement extatique* dans les Pays-Bas au début du 13e siècle. Il est *laïque*, par la prédominance de l'élément féminin, sans préparation scolastique, et l'apparition d'une littérature religieuse en langue vulgaire. Pour la théologie, ce courant reste cependant dans les perspectives augustiniennes qui sont celles de l'époque; pour la spiritualité, il est cistercien et victorin.

Les seuls auteurs dont on ait trouvé des passages directement traduits ou imités chez Hadewijch sont Guillaume de Saint-Thierry (*lettre* XVIII) et Richard de Saint-Victor (*lettre* X); elle fait écho sans doute aussi à Hugues de Saint-Victor (J. O. Plassmann). La place considérable que tient, dans la pensée et la contemplation de notre auteur, l'exemplarisme, peut s'expliquer par l'influence de saint Augustin, des victorins, de Guillaume de Saint-Thierry. Il en est de même pour la vision immédiate, qu'elle tient apparemment pour accessible par instants sous le régime de grâces exceptionnelles qui est le sien. Il faut reconnaître pourtant que ces thèmes reçoivent chez elle un accent et occupent une place qui les font paraître nouveaux :

ils annoncent très nettement le rôle qu'ils auront chez Jean Ruusbroec. Il faut en dire autant du troisième trait particulier que nous avons signalé : la spiritualité trinitaire que domine un élan vers l'Unité, au-delà de l'aspect personnel. Son origine est une énigme; il se joint aux deux précédents pour donner une couleur « néoplatonicienne » aux écrits hadewigiens, même à ceux de la première série, qui n'ont pas encore de vocabulaire technique spéculatif. Nous ne pouvons nous étendre sur les conjectures qui ont été faites par les historiens que ce caractère a frappés : une influence de Scot Érigène, plus ou moins indirecte, est probable; la présence en ces milieux de quelques textes, en latin, de Proclus ou de Plotin n'est pas hors de question. Mais la filiation littéraire, fût-elle établie, ne concerne que l'aspect occasionnel d'une vie de grâces : l'origine des thèmes mis en valeur par Hadewijch importe moins que la rencontre intérieure dont ils permettent l'expression, — rencontre directe et personnelle, si l'accent de ces textes ne nous trompe pas.

L'*influence* de Hadewijch se reconnaît d'une part au soin qu'on a eu de copier ses œuvres chez les chanoines réguliers et chez les chartreux, comme l'attestent les manuscrits, de même qu'à la rédaction d'anthologies de ses *Lettres*, aux emprunts que lui ont faits les *Sermons du Limbourg* (première moitié du 14e siècle), Godefroid de Wevel † 1396 à Groenendael, Henri Mande † 1431 et Jean van Meerhout † 1476 dans les communautés de Windesheim. Au 16e siècle encore, l'auteur de la *Perle évangélique* s'inspire de Hadewijch et insère dans ses écrits, sans en indiquer la source, quelques pages de la *lettre* VI (OGE, t. 42, 1968, p. 48-51). Un disciple particulièrement enthousiaste est Jean van Leeuwen, le « bon cuisinier » de la Vallée Verte : il fait certainement écho à Ruusbroec dans l'éloge de Hadewijch (« vraie maîtresse de doctrine »), et imite aussi son prieur en accueillant les thèmes spéculatifs de la béguine.

Mais avant tout autre et plus que tout autre, c'est chez Jean Ruusbroec qu'il faut étudier l'influence de notre auteur. Elle a retenu l'attention de J. van Mierlo et de S. Axters (aussi bien dans sa *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden* que dans une contribution au *Reypens-Album*, en 1964. Ce dernier travail cependant ne considère que les écrits de Hadewijch I et n'épuise peut-être pas le sujet). Si en effet on reprend la lecture de Ruusbroec en gardant bien présents à la mémoire *les deux groupes d'écrits hadewigiens*, on arrive à la conclusion que le docteur admirable, dès le début de son activité littéraire à Bruxelles et jusqu'à la fin de sa vie, est resté pénétré du trésor d'intuitions et d'expressions qu'il avait trouvé dans ce recueil. Les traits essentiels et particuliers de sa doctrine, de même qu'une partie fondamentale de ses ressources littéraires, remontent à cette origine et n'en ont point d'autre qui nous soit connue. Sous réserve de la spontanéité qu'il faut reconnaître sans nul doute à l'expérience personnelle du prieur de la Vallée Verte, il s'agit d'une influence si constante et si profonde, qu'on ne pourra plus la négliger dans l'étude de sa pensée et de son expression. A travers l'auteur de l'*Ornement des noces spirituelles*, dont nous ne pouvons que rappeler ici l'importance historique, les écrits hadewigiens ont donc rayonné dans un cercle très vaste : l'étendue de celui-ci, jointe à l'inspiration des écrits eux-mêmes, en mesure l'intérêt pour l'historien du sentiment religieux.

1. *Manuscrits et éditions.* — Étude exhaustive des manuscrits dans l'apparat des éditions suivantes dues à Joseph van Mierlo : 1° *De Visioenen van Hadewijch*, 2 vol., Louvain, 1924-1925; 2° *Strophische Gedichten*, 2 vol., Anvers, 1942; 3° *Brieven*, 2 vol., Anvers, 1947; 4° *Mengeldichten*, Anvers, 1952 (contient aussi les textes de Hadewijch II).

Les deux ouvrages suivants présentent, avec le texte original, une version en hollandais moderne : F. van Bladel et B. Spaapen, *Hadewijch, Brieven*, Tielt, 1954. — E. Rombauts et N. De Paepe, *Hadewijch, Strofische Gedichten*, Zwolle, 1961.

2. *Traductions.* — On trouve une étude sur l'auteur et une liste des pages traduites avant 1948 dans S. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain, 1948. Notre ouvrage, *Hadewijch d'Anvers*, Paris, 1954, présente la traduction de 19 poèmes *(Strophische Gedichten* et *Mengeldichten)* et la série complète en langue française des poèmes de Hadewijch II, précédées d'une introduction historique et doctrinale.

Il existe une traduction allemande des *Lettres* et des *Visions* (à utiliser avec précaution) par J. O. Plassmann, *Vom göttlichen Reichtum der Seele*, Düsseldorf, 1951.

3. *Études.* — 1° *Sur l'œuvre de Hadewijch et sa doctrine.* — Joseph van Mierlo, *Hadewijch, une mystique flamande du 13e siècle*, RAM, t. 5, 1924, p. 269-289 et 380-404; travail remarquable, mais dépassé en ce qui concerne l'identification de l'auteur. — H. M. van der Zeyde, *Hadewijch. Een studie over de mens en de schrijfster*, Groningue, 1934. — D. A. Stracke, *Over de twaalfde uit Hadewijch's brieven*, OGE, t. 33, 1959, p. 421-431. — R. Vanneste, *Over de betekenis van enkele abstracta in de taal van Hadewijch*, dans *Studia germanica*, t. 1, Gand, 1959, p. 9-95. — H. van Cranenburgh, *De teksten van Hadewijch over het delen in Maria's goddelijk moederschap* (sur la maternité spirituelle), OGE, 33, 1959, p. 377-405; *Hadewychs twaalfde visioen en negende strophisch gedicht* (sur la mystique sponsale), OGE, t. 35, 1961, p. 361-384. — M. C. Hart, *Hadewijch of Brabant*, dans *The American Benedictine Review*, t. 13, 1962, p. 1-24. — N. De Paepe, *Hadewijch, Strofische gedichten. Een studie van de minne in het kader der 12e en 13e -eeuwse mystiek en de profane minnelyriek*, thèse dactyl., Louvain, 1962. — P. C. Boeren, *Hadewijch en Heer Hendrik van Breda*, Leyde, 1962. — W. Corsmit, *De Heilige Schrift bij zuster Hadewijch*, dans *Ons geestelijck leven*, t. 40, 1963, p. 151-160.

2° *Orthodoxie.* — Pour les objections faites à l'orthodoxie de Hadewijch, auxquelles J. van Mierlo et Stéph. Axters ont répondu, voir P. Fredericq, *Geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden*, t. 2, Gand, 1897, p. 40-60, et l'étude citée de H. M. van der Zeyde.

3° *Influence.* — J. van Mierlo, *Hadewijch en Wilhelm van St. Thierry*, OGE, t. 3, 1929, p. 45-59. — R. Deforce, *Hadewijch's invloed op Jan van Leeuwen's tractaat « De rolle vander woedigher minne »*, thèse dactyl., Gand, 1963. — S. Axters, *Hadewijch als voorloopster van de zalige Jan van Ruusbroec*, dans *Reypens-Album*, Anvers, 1964, p. 57-74. — D. A. Stracke, *Over de mystieke ontmoeting tussen Hadewijch van Antwerpen, Ida van Nijvel en Beatrijs van Nazareth*, OGE, t. 39, 1965, p. 430-439.

4° *Milieu.* — Principaux ouvrages d'initiation qui fourniraient une ample bibliographie. — H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935. — Alcantara Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging*, Anvers, 1947. — S. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain, 1948; *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 1, Anvers, 1950, p. 335-382 : Hadewijch; t. 2, 1953, p. 200-206 : la pseudo-Hadewijch.

DS : sur le nom et les dates de Hadewijch, corriger : t. 1, col. 1311 et 1350; t. 2, col. 1264 et 1972. Sur la contemplation, t. 2, col. 1972-1973; sur la connaissance mystique de Dieu, t. 3, col. 893-894, et *passim*; sur la direction spirituelle, t. 3, col. 1083 et 1095; sur l'extase, t. 4, col. 2133; sur la *fruitio Dei*, t. 5, col. 1561-1562. Sur Hadewijch et les Frères du libre esprit, voir DS, t. 5, col. 1248-1250, et B. Spaapen, *Le mouve-*

ment des Frères du libre esprit et les mystiques flamandes du 13e siècle, RAM, t. 42, 1966, p. 423-437.

Jean-Baptiste M. Porion.

HADOARD, écrivain du 9e siècle. Voir DS, t. 5, col. 465.

HAEDUS (Pierre de Pordenone, dit Haedus ou Cavretto), prêtre, mort après 1501. — La notice de G. G. Liruti (cité *infra*) nous donne les seuls renseignements que nous ayons sur la biographie de Pietro di Pordenone. Né à Pordenone (Frioul), ami de la famille des comtes de Porcia, il est prêtre prébendé de Gemona en 1452, reçoit de plus le vicariat de sa ville natale en 1475. Sur ses vieux jours, il se défit de sa prébende et se retira à Pordenone, où il composa la plupart de ses écrits. On possède son testament daté du 9 mai 1501.

Haedus est surtout connu comme latiniste et humaniste; il est l'un de ceux qui restaurèrent dans sa pureté classique le latin du Quattrocento. Son premier travail fut pourtant la traduction en langue vulgaire des lois municipales d'Udine (*Costituzione della patria de Frivoli*, premier livre imprimé à Udine, 1484).

Son *Anteroticon sive de amoris generibus libri tres* (Trévise, 1492, 97 f.; Hain, n. 8343) lui vaut une petite place dans l'histoire spirituelle. L'auteur dialogue avec un poète et un jeune homme sur les différentes sortes d'amour. Le premier livre, *De Cupidinis natura*, après avoir détaillé la signification des représentations habituelles de Cupidon dans l'art et de ses attributs, en arrive à conclure que les amours humaines aboutissent à la servitude et à la souffrance. Le second livre reprend les conclusions du premier et imagine un *Anteros* opposé à Cupidon; l'auteur se situe ici sur un plan moral. Le troisième livre discute de la nature de l'amour et de ses degrés. Il en arrive à la charité, *divinus amor* (n. 85), qui est *amicitia* envers Dieu et le prochain. L'intérêt proprement spirituel de cette dernière partie est mince; celui des deux premières est nul.

L'ouvrage fut réédité, défectueusement d'ailleurs, à Cologne en 1608 sous le titre *De contemnendis amoribus*; il figure aussi à la suite du *De contemnendis mundi vanitatibus* de Diego de Estella (DS, t. 4, col. 1366-1370) dans les éditions de Cologne, 1611, 1614 et 1624. Comme chez ce dernier, on discerne chez Haedus l'influence de Cicéron et de Sénèque.

On doit encore à notre auteur un *De educatione liberorum* (Trévise, 1492) et un *De miseria humana* en forme de dialogue (Venise, 1558; Cologne, 1566); ce dernier imite le style des *Tusculanes* de Cicéron. Liruti mentionne un *Diapsalma*, paraphase des psaumes restée manuscrite et achevée en 1493; il a vu un autre manuscrit conservé chez les dominicains de Venise et contenant quatre ouvrages de Haedus : *In ecclesiasticos hymnos commentarius* (daté de 1500); *De Regni conditione atque statu* (dédié à l'archiduc Maximilien et daté de 1499); *De mundanorum hominum stultitia* (daté de 1500; édité à Venise, 1500, et en 1502 sous le titre *De mundanorum hominum temeritate atque stultitia*); *De concordiae pacisque dulcedine* (édité sans nom d'éditeur ni de lieu, 1500).

Voir surtout G. G. Liruti, *Notizie delle vite ed opere scritte da' letterati dei Friuli* (t. 1, Venise, 1760, p. 429-437), que méconnaissent la plupart des dictionnaires bio et bibliographiques, comme ceux d'Hofer et de Michaud. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 823. — Catalogue de la Bibliothèque nationale de Paris (à Cavretto).

André Derville.

HAEFTENUS (van Haeften, Benoit), bénédictin, 1588-1648. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. **Vie.** — Né à Utrecht en 1588, dernier fils d'Antoine van Haeften et d'Anne van der Meer, Jacques van Haeften fait ses études de philosophie et de théologie à l'université de Louvain. En 1609, il devient moine à l'abbaye bénédictine d'Affligem, près d'Alost, et prend le prénom de Benoît. En 1618, l'archevêque de Malines, Matthias Hovius, le nomme prévôt de l'abbaye, dont l'abbé, à la suite de la restructuration de la province ecclésiastique des Pays-Bas, était l'archevêque de Malines lui-même.

Haeften consacra une part de son activité à l'enseignement du catéchisme dans les paroisses avoisinantes; il dut aussi s'occuper de trouver une solution aux difficultés qui naquirent de l'incorporation de l'abbaye d'Affligem à la mense épiscopale. Dans la suite, il concentra son effort sur la réforme spirituelle, en particulier des couvents. Depuis 1632, les carmélites de Bois-le-duc s'étaient établies à Alost; Haeften assuma leur assistance spirituelle; la plupart des collections manuscrites de ses sermons proviennent de ce monastère. Nous verrons que les ouvrages imprimés de notre auteur s'inspirent de la même préoccupation de réforme et de progrès spirituel dans l'Église. Il pouvait compter sur l'appui de nombreux membres de la hiérarchie de la province : l'archevêque Jacques Boonen, l'évêque Cornelius Jansénius, Libert Froidmont (DS, t. 5, col. 1530-1534), Henri Calenus, etc; tous étaient ses amis et, par ailleurs, des représentants du courant rigoriste de la première moitié du 17e siècle.

A Affligem, Haeften introduisit la réforme monastique des bénédictins de Lorraine, avec l'accord et sous l'impulsion de Boonen, qui souhaitait résilier les liens juridiques de l'abbaye avec la congrégation de Bursfeld. La stricte observance ainsi introduite servit de base à l'institution d'une congrégation des abbayes bénédictines des Pays-Bas méridionaux, sous le vocable de Notre-Dame de la Présentation. C'est dans ce contexte et à l'exemple des mauristes français que Haeften poursuivit ses recherches sur l'histoire de l'ascèse et de la vie monastique. Il mourut aux eaux de Spa le 31 juillet 1648.

Haeften ne s'engagea pas directement dans les controverses théologiques de son temps, mais son rigorisme spirituel et moral comme les relations d'amitié liées dans sa jeunesse inclineront nettement ses sympathies vers ceux que l'on nommera les jansénistes. Cette amitié connut son sommet quand les moines d'Affligem, le 28 octobre 1628, embrassèrent la réforme. Étaient présents l'archevêque Boonen, Jansénius qui prêcha « sur la réformation des mœurs suivant la doctrine de Séraph » (Augustin), Calenus alors doyen de Bruxelles et Froidmont, commensal de Jansénius. Tous avaient été condisciples à l'université de Louvain. Plus tard on vit dans ce rassemblement d'amis une conspiration janséniste.

Qu'il y ait eu à Affligem une antipathie à l'égard des jésuites ressort moins des écrits de B. Haeften lui-même que de certaines lettres de son élève de prédilection Odon Cambier aux mauristes.

2. **Œuvres.** — 1° *Ouvrages imprimés*. — 1) Un catéchisme, *Den Lust-hof der Christelijcke Leeringhe, beplant met gheestelijcke liedekens..*, Anvers, 1622; c'est une adaptation du catéchisme du jésuite L. Makeblijde † 1630 qui avait été adopté par le troisième synode de Malines; Haeften voulut le rendre plus populaire et mieux mémorisable en le rimant et en l'enrichissant

de cantiques, dont plusieurs utilisent des mélodies connues alors. La publication en 1623 d'un nouveau catéchisme arrêta la divulgation de celui d'Haeften.

2) *Schola cordis, sive aversi a Deo cordis ad eundem reductio et instructio*, Anvers, 1623, 1629, 1633, 1635, etc; trad. allemande, Ingolstadt, 1652, et Augsbourg, 1664. — 3) *Regia via crucis*, Anvers, 1625, 1638, 1672, 1673; Gand, s d; Cologne, 1673; trad. flamande par P. Mallants, chartreux (*De heyrbane des cruys*, Bruges, 1667, 1692, 1693; Anvers, 1672) et française par le cordelier Didace Christiani (Paris, 1651; 5e éd., 1685; Lyon, 1676; etc).

4) *Propugnaculum reformationis ordinis sancti Benedicti*, Anvers, 1634. — 5) *Panis quotidianus, sive sacrarum meditationum in singulos anni dies..*, Anvers, 1634; Cologne, 1660; adaptation des méditations du chartreux André Capilla † 1609 (DS, t. 2, col. 117-119), qui avaient déjà été traduites en latin par le chartreux A. Dulcken (Cologne, 1607, 1608, etc).

6) *Officium parvum sanctae Theresiae*, s l, 1639. — 7) *S. Benedictus illustratus sive disquisitionum monasticarum libri* XII.., 2 vol. in-folio, Anvers, 1644 (édition résumée et adaptée par Ch. Stengel, bénédictin, Augsbourg, 1647; Rome, 1900). — 8) *Venatio sacra, sive de arte quaerendi Deum*, posthume, édité par Odon Cambier, in-folio, Anvers, 1650.

2° *Œuvres manuscrites.* — 1) Conservées à l'abbaye SS. Pierre et Paul de Termonde : *Bibliomena sive memoriale sacrae Scripturae tribus libris conclusum* (ms 14; in-folio sans pagination; s'arrête au livre 2, ch. 6); — *Conciones Haefteni* (ms 63; sans pagination; 22 × 16 cm, comme tous les mss suivants; 91 sermons latins de 1619 à 1641, sur l'année liturgique); — Sermons néerlandais aux carmélites d'Alost (ms 64, 650 p.); — *Nux biblica*; *Catechismus sive doctrina christiana*; *Regula zelatoris, infirmarii, hospitalarii* (ms 70); — Sermons néerlandais (ms 71); l'un de ces sermons, pour la fête de sainte Thérèse, a été édité par C. Coppens (OGE, t. 22, 1948, p. 135-147); — *Considerationes piae instar meditationum super totius Regulae divi Benedicti praecipua puncta* (ms 79); — Sermons néerlandais aux carmélites d'Alost (ms 87, 1643-1647, 581 p.).

2) 21 autres sermons néerlandais aux mêmes carmélites (1632-1635) sont conservés à Louvain (*Encyclopédie bénédictine*, ms).

3. **Doctrine.** — Haeften, moine bénédictin, s'est adonné à la *lectio divina*; ses écrits en portent l'empreinte, jusque dans la méthode même : chaque chapitre progresse de citation biblique en citation biblique. Il se sert de la même manière des Pères, des auteurs spirituels du moyen âge et, à un moindre degré, de son époque. Ses ouvrages spirituels transmettent ainsi une sorte de compilation de la tradition; ce sont des « chaînes » *(catenae)* d'autorités, comme l'écrit Calenus, censeur de la *Regia via crucis*. D'ailleurs, Haeften prend soin de munir la *Regia via crucis* et le *De schola cordis* de la longue liste alphabétique de ses sources; l'étendue de ses lectures spirituelles et profanes s'y manifeste, mais il est probable qu'il s'est aussi servi des recueils d'autorités groupées par thèmes et qui constituaient alors un instrument de travail fréquemment utilisé.

L'enchaînement des chapitres obéit généralement à un plan logique et analytique, dont la lourdeur est évidente; son style présente le même défaut. Cependant Haeften a le souci de rendre ses ouvrages abordables à un vaste public : la *Regia via crucis* et le *De schola cordis* sont largement illustrés d'emblèmes (cf DS, t. 4, col. 607).

La doctrine spirituelle de Haeften n'est pas originale; son attention est plus préoccupée de faire progresser son lecteur d'une manière continue que de s'attacher à l'une ou l'autre des étapes spirituelles. Il est plus attiré par l'ascèse, la vie morale, la prière ordinaire, le détachement du cœur, etc, que par la théologie spirituelle ou la vie mystique. On peut noter aussi que notre bénédictin qui, pendant de longues années, s'occupa de carmélites et qui tient en haute estime sainte Thérèse, s'intéresse beaucoup plus à la réforme carmélitaine qu'à la spiritualité et à la mystique de la réformatrice.

Les thèmes de Benoît Haeften sont ceux qui sont courants en ce début du 17e siècle : la symbolique du cœur, la communion spirituelle, le détachement, la personne du Christ et ses mystères (cf St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 4, Anvers, 1960, ch. 3). Il faut souligner l'importance donnée à l'humanité du Christ et au Christ maître de vie dans les principaux ouvrages spirituels de B. Haeften.

Dans la *Schola cordis*, après une introduction sur la « doctrine du cœur », l'ouvrage expose successivement l'*aversio cordis*, sa *reversio*, son *expurgatio*, son *oblatio*, puis les *beneficia* de Dieu envers l'homme; ces *beneficia* sont l'illumination du cœur et le progrès spirituel, par lesquels le cœur tend à sa perfection, qui est l'union d'esprit et de volonté avec le Christ; l'ouvrage s'achève par cent cinquante pages de méditations sur la passion du Seigneur (cf livre 4, leçon 15 : Azylum cordis in Latere vulnerato). La *Regia via crucis* est tout entière un dialogue entre le Christ et le chrétien portant sa croix. La *Venatio sacra* consacre les 10e et 11e livres au Verbe incarné.

Il est impossible de rattacher Haeften à l'une ou l'autre école de spiritualité. Les rhéno-flamands ne semblent pas l'avoir influencé et il ne les cite pas. Dans sa *Venatio sacra*, quand il parle de la recherche de Dieu « per viam negationis » (VI, 6), il suit Denys l'Aréopagite; au chapitre suivant, sur l' « ascensus ad Deum per abstractiones », il utilise essentiellement saint Augustin. Le 9e livre, consacré au Saint-Esprit, développe les titres bibliques de l'Esprit, les cantiques de la liturgie de la Pentecôte et les sept dons à l'aide des Pères, mais sans théologie spirituelle nettement caractérisée. Plus loin (XI, 12), il utilise la doctrine des sens spirituels, mais en développant simplement telle ou telle phrase de l'Écriture d'une manière plus pieuse que spirituelle. Haeften a surtout médité la Bible et les Pères, et ses écrits sont le produit d'une lente maturation intérieure; ils apparaîtraient plus personnels s'ils n'étaient encombrés de citations et d'autorités.

Haeften a écrit la majeure partie de ses ouvrages pour les moines; la *Schola cordis* leur est présentée (introduction) comme le premier résultat de la réforme extérieure et disciplinaire dont Boonen avait été l'inspirateur à Affligem; l'adaptation qu'il fit des méditations d'André Capilla *(Panis quotidianus)* s'ouvre par une introduction sur le rôle de la méditation dans la vie bénédictine; la *Venatio sacra* s'achève (livre XII) par la description du monastère institué et habité par le Christ.

Dans un genre très différent, son *Propugnaculum reformationis ordinis sancti Benedicti* réunit les répliques de Haeften à Gérard Rym, abbé de Saint-Pierre de Gand; ce dernier n'était pas d'accord avec les projets de réforme qu'on voulait introduire dans son abbaye et il exposa son point de vue dans son *Scutum inexpugnabile acquitatis*; cet ouvrage et celui de B. Haeften sont de caractère polémique; Haeften, pour sa part, ne se montre pas ici sous son meilleur jour : son rigorisme, l'importance qu'il attache à certaines pratiques ascétiques et la violence avec laquelle il attaque son contradicteur font de Rym une figure plus modérée. En 1635, les deux adversaires mirent fin à leur dispute et promirent de retirer leur livre de la circulation.

Enfin, le *Sanctus Benedictus illustratus* est l'ouvrage de B. Haeften qui conserve une vraie valeur; c'est un vaste commentaire historique de la *Règle* de saint Benoît et un examen des usages de la vie monastique. Cet ouvrage ne fut pas simplement motivé par ses activités de réformateur à Affligem et aux Pays-Bas; il s'insère aussi dans le cadre de la recherche historique alors à l'ordre du jour, comme en témoigne la correspondance de notre prévôt avec les mauristes français. Plus tard, E. Martène (*Commentarius in Regulam S.P. Benedicti*, Paris, 1690, p. 43) et J. Mabillon (*Traité des études monastiques*, t. 2, Paris, 1692, p. 116 et 120) diront leur estime à son endroit.

A. Sanderus, *Chorographia sacra Brabantiae*, t. 1 *Affligenienses scriptis clari*, La Haye, 1726, p. 47-49. — G. Burman, *Trajectum eruditum*, Utrecht, 1738, p. 123-125. — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. 13, Louvain, 1768, p. 237-244 : notice de Gérard Rym.

U. Berlière, dans la *Revue bénédictine* : *Dom Benoît van Haeften* (t. 6, 1889, p. 305-309); *Les correspondants littéraires des bénédictins de Saint-Maur dans les monastères belges* (t. 6, p. 542-549); ses deux séries d'articles sur *La congrégation des exempts de Belgique* (t. 11-13, 1894-1896) et sur *La congrégation bénédictine de la Présentation Notre-Dame* (t. 13-14, 1896-1897); —*Lettres des moines d'Afflighem aux bénédictins de Saint-Maur, 1642-1672*, dans *Annales de l'académie royale d'archéologie de Belgique*, t. 65, 1913, p. 101-226.

P. Fruytier, notice de Haeften dans *Nieuw Nederlandsch biografisch woordenboek*, t. 6, Leyde, 1924, p. 662-664. — R. Frutsaert, *Zingende catechismus*, dans *Biekorf*, t. 29, 1933, p. 111-116. — M. van Haaften, *Dom Benedictus Haeftenus*, Amsterdam, 1940. — A. van Roy, *Haeftenus' Regia via crucis of Heyrbane des Cruys*, dans *Affligemensia*, t. 7, 1950, p. 151-156. — L. Ceyssens, *Rondom de studie van P. Willaert over de oorsprong van het Jansenisme..*, dans *Jansenistica minora*, t. 1, Malines, 1950, n. 10, p. 30-32; *Antoine Triest et la communion quotidienne*, dans *Augustiniana*, t. 12, 1962, p. 483.

On trouve les éléments de la bibliographie des ouvrages de Haeften dans OGE, t. 2, 1928, p. 410-412, et t. 22, 1948, p. 132-135, et dans *Affligemensia*, t. 5, 1948, p. II-III; t. 6, 1949, p. II.

DS, t. 1, col. 1374, 1384, 1430; t. 2, col. 376, 399-400, 758-759, 834, 900, 1050, 2046, 2620; t. 3, col. 846, 1309; t. 4, col. 607; t. 5, col. 762.

Albert PIL.

HAFFREINGUES (Affreingues; Bruno d'), chartreux, † 1632. Voir DS, t. 1, col. 1970-1971.

1. HAGEN (MARTIN), jésuite, 1855-1923. — Né à Bregenz (Autriche), le 23 mai 1855, Martin Hagen entra dans la compagnie de Jésus en 1872, et fit ses études en Hollande (Wijnandsrade et Blyenbeck) et en Angleterre (Ditton Hall). Après son ordination et sa troisième année de noviciat, Hagen consacra son activité à l'étude de l'Écriture sainte; il enseigna l'hébreu et l'introduction à l'Écriture dans les scolasticats des jésuites à Ditton Hall (1891-1895) et à Valkenburg (1895-1907); ses publications scientifiques parurent généralement dans le *Cursus Scripturae sacrae* de R. Cornely et de J. Knabenbauer. Il mourut à Valkenburg le 12 juillet 1923.

Hagen intéresse la spiritualité, d'abord parce qu'il donna de nombreuses retraites et exhortations dans la compagnie de Jésus pendant des dizaines d'années, ensuite parce qu'il publia quelques ouvrages spirituels, qui sont le reflet de son enseignement oral. Ces livres s'adressent à un public cultivé et soucieux d'une vie spirituelle personnelle; ils s'appuient sur des bases théologiques solides et renvoient presque toujours, au moins dans les préfaces, aux autorités : Pères, théologiens et magistère. La doctrine de Hagen est classique, plus ascétique que mystique; son caractère ignatien est net.

Der Teufel im Lichte der Glaubensquellen (Fribourg-en-Brisgau, 1899). — *Das Herz Jesu, die Gnadensonne des 20. Jahrhunderts* (1899, 1907, 1911; trad. italienne, Vicence, 1901); — *Passionsbilder* (1909); — *Die göttlichen Tugenden* (1909); — *Die sittlichen Tugenden* (1910). — Hagen réédita la biographie de saint Pierre Claver de F. Höver (Dülmen, 1905) et, en le retravaillant, l'ouvrage de P. Hagg, *Die Herz-Jesu-Litanei. Geistliche Erwägungen* (Fribourg-en-Brisgau, 1905).

Dans le domaine scripturaire : *Lexicon biblicum* (3 vol., Paris, 1905-1911), *Atlas biblicus* (1907), *Realia biblica geographica...* (1914); il réalisa les 6e, 7e et 8e éditions de l'*Historicae et criticae introductionis in utriusque Testamenti libros sacros compendium* de R. Cornely (Paris, 1909, 1911, 1914) et la seconde édition du *Commentarius in prophetas minores* de J. Knabenbauer (2 vol., Paris, 1923-1924).

L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 752. — *Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 484.

Klaus PETER.

2. HAGEN DE INDAGINE (Jean), chartreux, † 1475. Voir JEAN HAGEN DE INDAGINE.

HAGIOGRAPHIE. — Le genre littéraire de la « vie de saint » est caractérisé selon les époques dans les deux articles suivants : AUTOBIOGRAPHIES SPIRITUELLES, DS, t. 1, col. 1141-1159, et BIOGRAPHIES SPIRITUELLES, col. 1624-1719 (G. Bardy, R. Daeschler, I. Hausherr, P. Pourrat, F. Vernet, M. Viller). Voir aussi l'article SAINTS. — Les articles CANONISATION, t. 2, col. 77-85, et HÉROICITÉ DES VERTUS, t. 7, col. 337-343, exposent la procédure des procès de canonisation et présentent les critères de sainteté retenus par la congrégation des Rites.

HAIDER (URSULA), clarisse, 1413-1498. — Mystique allemande, née à Leutkirch en Bade-Wurtemberg, en 1413.

Orpheline de bonne heure, elle fut recueillie par son oncle maternel, le prêtre Jean Bör (Ber), qui lui donna une éducation profondément chrétienne. A neuf ans, elle put parfaire son instruction au couvent du tiers ordre franciscain de Reute, illustré par la bienheureuse Élisabeth Bona (DS, t. 4, col. 583-584). Retournée chez son oncle à dix-sept ans, elle refusa des demandes en mariage et, avec quelques compagnes, demanda son admission chez les clarisses de Valduna, dans le Vorarlberg, où elle fit profession le 29 juillet 1431. Élue abbesse en 1449, elle restaura la discipline du monastère avec tant de tact qu'elle gagna l'estime de toute la communauté.

En 1480, Henri Karrer, ministre provincial de la province franciscaine de Strasbourg, l'appela à instaurer la règle du second ordre chez les sœurs tertiaires de Villingen, en Bade-Wurtemberg. Ursula quitta Valduna avec sept de ses moniales, le 18 avril 1480, et assuma la direction du nouveau monastère, qui connut une véritable floraison. Elle resta en fonction jusqu'en 1489. Elle restaura les bâtiments, les modernisa, fit construire de nouveaux autels dans l'église rénovée pour laquelle elle obtint d'Innocent VIII, en 1491, les indulgences des lieux saints et des stations romaines. Elle s'occupa de la formation des novices et créa dans sa communauté une ambiance de piété et de saine mystique dont témoignent de courtes prières et pensées pieuses retrouvées dans des manuscrits du 15e siècle à l'usage des moniales de Villingen. La dévotion de l'abbesse allait tout spécialement à la Passion et au Cœur de Jésus, comme on le voit en particulier dans un texte de méditations de sept jours composé par elle et réparti d'après les heures de l'office canonial. Ursula Haider mourut en odeur de sainteté, le 18 janvier 1498. Ses restes, enfermés dans une châsse de cuivre en 1701, reposent aujourd'hui à droite de l'autel majeur de la nouvelle église de Villingen.

Chronik des Bickenklosters zu Villingen, 1238 bis 1614, éditée par K. J. Glatz, Tübingen, 1881 (traite presque exclusivement de la vie et de l'activité d'U. Haider; on y trouve notamment la méditation de 7 jours, ch. 34, p. 98-108). — K. Richstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, Munich, 1924, p. 190-191. — H. Rech, *Aebtissin Ursula Haider*, Villingen, 1952. — H. Frank, *Der « Besuch der sieben Kirchen » als religiöse Uebung der ultramontanen Observanten*, dans *Franziskanische Studien*, t. 37, 1955, p. 268. — G. Loes, *Villingen, Klarissen*, dans *Alemania franciscana antiqua*, t. 3, Ulm, 1957, p. 45-76, *passim*. — LTK, t. 10, 1965, col. 575-576.

Clément Schmitt.

HAINE. — 1. *Écriture sainte.* — 2. *Tradition théologique et spirituelle.* — 3. *Période moderne et contemporaine.*

1. ÉCRITURE SAINTE

En hébreu, les nuances manquent qui exprimeraient les degrés de l'amour et de la haine. C'est ainsi que la femme moins aimée du mari polygame est dite « haïe » (*Gen.* 29, 31-32; 21, 15-16). Dans les évangiles, quelques formules exigent une interprétation analogue (*Mt.* 10, 37; *Luc* 14, 26; *Jean* 12, 25).

A. **Ancien Testament.** — 1° Le monde de la haine. — 1) *Les faits.* — L'ancien Testament présente le tableau et raconte l'histoire de la haine. Tout commence avec Caïn et Abel (*Gen.* 4, 3-8). Or, la haine conduisit au meurtre. Viennent ensuite les haines *personnelles*, comme celle qui oppose à Joseph ses propres frères (*Gen.* 37, 2-20), ou celles qui opposent les uns aux autres des hommes destinés à vivre ensemble (*Juges* 11, 7). Plus d'un psaume retentit de cris de haine contre les ennemis (5, 11; 6, 11; 10, 15; etc). Aux haines personnelles s'ajoutent les haines *politiques*. Le peuple élu en est victime depuis l'Égypte (*Ps.* 105, 25), jusqu'à l'époque des Maccabées (1 *Macc.* 7, 26; 11, 21).

2) *Jugement éthique.* — Cette histoire déchirée, — « un temps pour haïr » (*Eccl.* 3, 8) —, est envisagée par la littérature sapientielle d'un regard froid (*Prov.* 10, 12), tantôt pour mettre en garde contre le haineux (26, 24-26), tantôt pour expliquer la haine par la pauvreté (14, 20; 19, 7), le bavardage, l'orgueil (*Sir.* 20, 8, et 10, 7).

Cependant la haine est condamnée, puisqu'elle contredit le Décalogue (*Ex.* 20, 13-17; *Lév.* 19, 18). On punira donc de mort celui qui est meurtrier par haine, alors que le meurtrier sans haine a droit à l'indulgence et à l'asile dans les villes de refuge (*Deut.* 19, 3-5 et 11). On gardera le précepte : « Tu n'auras pas dans ton cœur de haine pour ton frère » (*Lév.* 19, 17). Pourquoi la haine est-elle condamnée? Parce qu'elle atteint le proche, « un frère ». Mais déjà on perçoit obscurément que toute faute contre l'homme atteint Dieu (1 *Sam.* 8, 17).

3) *La haine pour Dieu.* — L'homme, en effet, peut haïr Dieu. Et il le fait (*Ex.* 20, 5; *Deut.* 5, 9; 7, 10; *Ps.* 68, 2; 74, 4-23; 139, 21). Cependant, l'ancien Testament ne présente pas la haine pour Dieu à l'état absolu. C'est seulement lorsqu'un homme attaque le juste ou le peuple de Dieu que cet homme est dit « haïr Dieu ». C'est d'ailleurs la victime qui le déclare. Elle semble même y trouver un motif de satisfaction, auguran pour son ennemi un châtiment exemplaire. Reste à se demander si la victime ne s'identifie pas trop vite au « parti de Dieu » et si la haine atteint Dieu comme elle le prétend.

2° Le juste dans le monde de la haine. — 1) *Le juste est atteint par la haine du méchant.* — Les exemples ne manquent pas au niveau individuel (1 *Rois* 22, 8; *Jér.* 14, 18; *Ps.* 18; 21, etc) et au plan collectif (*Is.* 60, 15; *Ps.* 129). Le Serviteur de Yahvé en est la figure la plus frappante (*Is.* 50, 6; 53, 3). Ces faits soulèvent le problème du mal et suscitent le scandale (*Job* 30, 12-14 et 20-23; cf 3, 23 et aussi les psaumes). Pourquoi cette haine contre les justes? Le juste est gênant pour l'impie, par son exemple, par ses paroles, répond la Sagesse (2, 12-20). Réponse sommaire. Elle ne sera éclairée, d'une lumière mystérieuse d'ailleurs, que par l'histoire du « Juste » par excellence haï à mort (*Actes* 3, 14).

2) *Le juste au milieu des haines réciproques.* — Les invitations à la haine adressées au peuple élu ne manquent pas. Israël devra détruire ses ennemis (*Deut.* 7, 1-6). Aussi, en est-on venu à l'adage que le Christ récusera : « Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi » (*Mt.* 5, 43; cf J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, coll. Études bibliques, Paris, 1923, p. 114-116, et C. Spicq, *Agapè..*, t. 1, p. 17-18). Le juste déteste donc l'impie (*Ps.* 26, 4; 101, 3-4).

Cependant ces déclarations doivent être comprises. La haine est recommandée parce qu'elle apparaît comme une condition nécessaire pour éviter les voies du péché et de l'idolâtrie (*Deut.* 7, 16). En effet, aimer ceux qui haïssent Yahvé, c'est déjà devenir infidèle (*Ps.* 50, 18-23). Il faut donc haïr tout ce que Dieu hait (*Prov.* 8, 13; *Ps.* 45, 8; 97, 10; 101, 3; 119, 113; *Sir.* 17, 26; *Amos* 5, 14-15) pour aimer Dieu comme il faut l'aimer.

3° La haine que Dieu éprouve. — Le langage de l'ancien Testament n'hésite pas à le répéter : Dieu prend en haine (*Ps.* 11, 5; 31, 7; *Sir.* 27, 24; *Jér.* 12, 8; *Osée* 9, 15). Cependant, en face des prophètes qui déclarent que Dieu a pris son peuple en haine, le Deutéronome affirme que Dieu aime son peuple (*Deut.* 4, 37; 7, 8).

Plus tard, la Sagesse proclame explicitement que Dieu n'a de haine pour aucun être (*Sag.* 11, 24-26). L'antinomie se résout par l'Écriture elle-même. Ce que Dieu hait, c'est le péché, l'idolâtrie (*Osée* 9, 10; *Deut.* 12, 31; 16, 22; *Jér.* 44, 4), le culte hypocrite (*Amos* 5, 21; *Is.* 1, 13-16), la rapine et le crime (*Is.* 61, 8; cf *Sir.* 12, 6), les faux serments (*Zach.* 8, 17).

Il faut donc débarrasser le mot « haïr » de toute dimension passionnelle et malveillante. Il est trop bien attesté que Dieu veut que le pécheur se convertisse et qu'il vive (*Éz.* 18, 23; 33, 11). Le nouveau Testament, à son heure, ne voudra plus parler de haine éprouvée par Dieu. Ainsi *Apoc.* 2, 6 déclare : Dieu hait « les œuvres » des nicolaïtes, mais ne déclare pas que Dieu hait leurs personnes (sauf *Hébr.* 1, 9, et *Rom.* 9, 13, qui citent l'ancien Testament).

B. **Nouveau Testament.** — Le verbe « haïr », μισεῖν, se rencontre surtout dans les évangiles et dans la première épître de Jean. Il ne présente que très rarement le sens « aimer moins ». Il signifie parfois « ne pas aimer » (1 *Jean* 4, 20), parfois, il revêt un sens absolu : vouloir le mal, vouloir tuer.

1° La haine entre les hommes. — Le monde de la haine stigmatisé par les écrits vétéro-testamentaires continue. Le Christ y fait des allusions brèves (*Jean* 15, 18). Saint Paul en atteste l'existence (*Rom.* 1, 28-32; *Tite* 3, 3) et la puissance séparatrice; il la personnifie comme il a personnifié le péché (*Éph.* 2, 14-15; *Rom.* 7, 7-20).

1) Cependant le nouveau Testament ne s'arrête pas aux descriptions. Il se préoccupe de proscrire. Jésus condamne la haine même à l'égard des ennemis (*Mt.* 5, 43; *Luc* 6, 27). La loi du pardon est substituée à la loi du talion (*Mt.* 5, 38). L'exemple du Christ au Calvaire est le sceau définitif (*Luc* 23, 34; *Actes* 7, 60).

2) A leur tour, les apôtres condamnent la haine (*Rom.* 12, 20; *Tite* 3, 2-3). Jean insiste (1 *Jean* 2, 9-11; 3, 15; 4, 20). De cette condamnation, il donne les raisons. La haine est la déchéance du haineux, puisqu'il se trouve dans les ténèbres et « ne sait où il va » (2, 9-11). Pis que la déchéance, c'est la mort. En effet, seule la lumière qui vient de Dieu en Jésus-Christ est « lumière de vie » (*Jean* 8, 12). Ainsi donc, la haine, parce qu'elle établit dans les ténèbres de l'esprit (*Prov.* 4, 18-19), est promesse de mort. Pour le faire comprendre, Jean suivra encore un autre chemin. L'amour, dit-il, ouvre les portes de la vie. Celui donc « qui n'aime pas demeure dans la mort ». A combien plus forte raison celui qui hait, et qui devient donc un homicide (1 *Jean* 3, 14-15).

3) La gravité de la haine apparaît. En suivant les réflexions de Jean, on le voit découvrir sous le nom de haine non pas simplement un acte contraire à l'amour, mais un monde, une sorte d'univers (C. Spicq, *Agapè..*, t. 3, p. 249). Paul, dans un sens analogue, parle de la sagesse de la chair, haineuse de Dieu (ἔχθρα εἰς Θεόν, *Rom.* 8, 7). Aussi la haine pèse-t-elle maintenant plus lourd que dans l'ancien Testament.

La gravité de la haine vient de ce qu'elle inaugure un monde intérieur privé de lumière et de vie. Elle vient encore de ce que l'appétit de la haine est de tuer le prochain. Elle vient enfin de ce que la haine falsifie la relation de l'homme à Dieu : « Si quelqu'un dit *j'aime Dieu* et qu'il déteste son frère, c'est un menteur; celui qui n'aime pas son frère qu'il voit ne saurait aimer Dieu qu'il ne voit pas » (1 *Jean* 3, 15, et 4, 20; A. Charue, dans L. Pirot, *La Sainte Bible*, t. 12, Paris, 1938, p. 548). Bref, c'est se ranger du côté de Satan contre Dieu même (C. Spicq, *Agapè..*, t. 3, p. 300, note 6).

La condamnation de la haine est donc catégorique. Elle ne fait appel à aucune considération d'intérêt personnel. Ainsi, quand le Christ répudie la haine de l'ennemi que l'on prétendait justifier par l'Écriture, il invoque un seul argument : « Vous, donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait », et un seul fondement de l'obligation, à savoir sa propre parole : « Moi, je vous dis... » (5, 43, 48 et 44). Le nouveau Testament ne reconnaît la légitimité d'aucune haine, au sens strict du terme. Il n'y a plus de haine sacrée (O. Michel, Μισεῖν, dans Kittel, t. 4, p. 694).

2° La haine extrême. — L'ancien Testament constate que les méchants haïssent le juste, les ennemis Israël, les pécheurs Dieu. Mais de cette haine, l'ancien Testament ne soupçonne pas quelle est la virulence, car la haine dont il parle n'atteint le juste, Israël, Dieu, que lorsqu'ils sont des obstacles, des gêneurs. Le nouveau Testament dévoile le degré absolu de la haine.

1) *La haine pour les disciples du Christ.* — Le Christ la prédit universelle et acharnée (*Mt.* 24, 9; *Marc* 13, 13; *Luc* 21, 17). Si l'affirmation est surprenante, il reste qu'il est peu de prédictions moins obscures et aussi manifestement accomplies. Jésus la prédit comme un accomplissement *eschatologique*. La haine annonce, comme un signe, l'avènement du Christ et la fin du monde (*Mt.* 24, 3). Alors elle sera un signe de contradiction, suscitera le scandale : « beaucoup succomberont », « l'amour se refroidira chez le grand nombre » (24, 10-12). Ces indications données par le Christ forcent d'admettre que la haine à l'égard des disciples n'est pas le fruit du hasard, qu'elle s'intègre au mystère du salut.

Toutefois, la haine à l'égard des disciples n'est pas simplement située au dernier jour de l'histoire. Elle accompagne le prédicateur de l'Évangile. Telle est la leçon qui se dégage du rapprochement institué par Matthieu entre la mission confiée aux Douze et l'annonce des haines et persécutions qui les atteindront (*Mt.* 10, 5-25; cf J.-M. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 202-203). Selon Jean, la haine à l'égard des disciples est déjà là : « Je leur ai donné ta parole et le monde les a pris en haine » (*Jean* 17, 14; 15, 18-19; *Luc* 6, 22).

Mais pourquoi la haine contre les disciples est-elle inévitable? Jésus explique : « A cause de mon Nom » (*Mt.* 10, 22; 24, 9; *Marc* 13, 13; *Luc* 21, 17). C'est dire équivalemment : à cause de ma personne et de ma mission (*Nom*, dans X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, col. 682, 685-686). Ailleurs, Jésus donne une autre formule : « A cause du Fils de l'Homme » (*Luc* 6, 22). Substantiellement, la réponse est la même.

Réponse mystérieuse. Jésus l'éclaire indirectement par d'autres enseignements. Il déclare en particulier : « Le monde les a pris en haine, parce qu'ils ne sont pas du monde » (*Jean* 17, 14). Or, le monde, c'est l'humanité attachée à la faute, aux ténèbres (1, 29; 16, 8), penchée vers la mort, c'est donc aussi l'antithèse du Christ, lumière et vie (8, 12; 13, 6). Entre le monde et les disciples du Christ, il n'y a point de commune mesure, point de convergence. Par conséquent, la haine du monde pour les disciples du Christ trouve là une explication.

Le Christ fournit encore un autre éclairage : « Si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous » (*Jean* 15, 18). La haine pour les disciples s'explique ici en vertu d'une loi de ressemblance entre le Christ et ses disciples. Cette loi a été énoncée de la manière la plus formelle : « Le serviteur n'est pas plus grand que son maître » (*Jean* 13, 16; 15, 20). Paul la retrouve et la formule à sa manière : « Je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ » (*Col.* 1, 24; *Rom.* 6, 5; 8, 29).

2) *La haine pour le Christ.* — Matthieu et Marc ont noté la haine que suscite Jésus. Luc note les étapes de la haine pour le Christ (6, 11; 11, 53-54; 19, 48; 20, 19-20; 22, 2). Quant à Jésus, il a conscience d'être en butte à la haine et il l'assume comme inévitable (*Jean* 7, 7; 15, 18 et 24-25; *Luc* 19, 14), comme annoncée prophétiquement (*Jean* 15, 25; *Ps.* 35, 19). Celle-ci est donc un moment de l'histoire du salut.

Pourquoi cette haine? Le Christ lui-même l'explique à ses « frères » : « Le monde ne peut vous haïr; moi, il me hait, parce que j'atteste que ses œuvres sont mauvaises » (*Jean* 7, 7). Aux Douze, il déclare : «Maintenant ils (les hommes qui appartiennent au monde) ont vu (les œuvres que nul autre n'a faites) et ils nous haïssent, moi et mon Père » (15, 24). La raison de la haine est que le Christ dévoile, d'une part, le péché du monde, d'autre part son origine « d'en haut » (3, 13). Il est alors impossible de ne pas voir : « ils ont vu » (15, 24; 6, 36). C'est le jugement qui commence (11, 39). Dès lors, l'alternative s'impose : ou bien accepter le Christ et le jugement qu'il inaugure, ou bien le rejeter et le haïr.

3) *La haine pour le Père.* — La haine qui vise le Christ atteint le Père : « Qui me hait, hait aussi mon Père » (*Jean* 15, 23). Cette phrase en évoque une autre : « Qui m'a vu a vu le Père » (14, 9; 12, 45). Les deux déclarations s'expliquent pour la même raison : « Le Père et moi, nous sommes un » (10, 30).

Mais est-il possible que la haine des juifs atteigne le Père, puisque Jésus déclare que ses ennemis ne connaissent pas le Père (*Jean* 15, 21)? Il n'y a contradiction que si l'on traduit « connaître » par « appréhender intellectuellement la nature d'un être ». Mais, justement, « connaître » doit s'entendre au sens biblique d'une adhésion spirituelle, fonction de l'amour, exigence de soumission active (H. Seesemann, Οἶδα, dans Kittel, t. 5, 1954, p. 120-122; R. Bultmann, Γινώσκω, t. 1, 1949, p. 696-698, 711-713; J. Corbon et A. Vanhoye, *Connaître*, dans X. Léon-Dufour, *op. cit.*, col. 155-160). « Ne pas connaître », c'est donc ne pas obéir, ne pas aimer, ne pas « reconnaître », alors même que l'on commence à connaître. Aussi déclarer que les juifs n'ont pas connu le Père, c'est déjà annoncer qu'ils sont sur la voie de la haine, qu'ils la choisissent à l'instant où ils pressentent le mystère du Père.

4) *La haine pour la lumière.* — Le Christ la condamne (*Jean* 3, 20). Ainsi se trouve annoncée, dès le début de l'évangile johannique, la division entre lumière et ténèbres. La haine pour la lumière est une préférence pour les ténèbres (3, 19), pour la mort, puisque les ténèbres et la mort sont solidaires autant que le sont la lumière et la vie. La haine pour la lumière implique la haine pour le Christ, « lumière véritable » (1, 9; 8, 12). Elle implique également la haine à l'égard des disciples pour autant que ceux-ci sont « lumière du monde » (*Mt.* 5, 14), « fils de la lumière » (*Jean* 12, 36).

Ainsi donc, « haïr la lumière », c'est haïr le Père et son envoyé, le Christ, et les envoyés du Christ. Telle est la logique irréversible dans la haine pour la lumière.

5) *Remarques terminales.* — « Haïr le Christ », « haïr le Père », haïr les disciples, ces expressions doivent être rapprochées de cette affirmation : « Quiconque hait son frère est un homicide » (1 *Jean* 3, 15). La haine est un attentat. La haine pour les disciples exige donc leur mort, la haine pour le Christ également. La haine pour Dieu veut aussi la mort de Dieu.

« Haïr la lumière », cette expression caractérise une perversion et corruption ontologique du sujet, une mort spirituelle. Haïr la lumière, n'est-ce pas, en effet, pour l'homme, contredire essentiellement sa « volonté voulante », sa plus nécessaire volonté et, par conséquent, se contredire et se contrefaire essentiellement? On songe alors au blasphème contre l'Esprit Saint (*Marc* 3, 22-30; cf 1 *Jean* 1, 10), s'il est vrai que celui-ci consiste à refuser de reconnaître la vérité de Dieu au moment même où on la voit, où l'on pressent qu'on va la voir.

3° Pourquoi la haine? — La haine dans l'ancien Testament énonce des motifs et s'appuie sur eux. Aussi toute haine, même la haine pour Dieu, s'explique dans la mesure où l'objet de la haine est un obstacle aux desseins de l'homme.

Le nouveau Testament ne rejette pas cette explication. Mais la haine qui vise la communauté du Christ, le Christ et son Père, la haine homicide et déicide, comment s'explique-t-elle? Par l'influence de Satan? Caïn, déclare Jean, « étant du Mauvais, égorgea son frère » (1 *Jean* 3, 12). Satan, en effet, « dès l'origine, fut un homicide » (*Jean* 8, 44; *Sag.* 2, 24). Il y a ici un surcroît de perversité et l'Écriture invite à comprendre : « Celui qui commet le péché est du diable » (1 *Jean* 3, 8).

4° La victoire sur la haine. — L'ancien Testament annonce la victoire sur la haine, sous cette forme du moins que Dieu sauvera Israël de ceux qui le haïssent (repris par *Luc* 1, 71).

Dans le nouveau Testament, la haine se présente comme une puissance personnifiée. Mais elle sera vaincue. Elle ne le sera point par l'industrie ou la bonne volonté de l'homme, mais par l'Événement rédempteur, dans « le sang du Christ ». « Car c'est lui qui est notre paix.., supprimant en sa chair la haine (ἔχθραν).., en sa personne il a tué la Haine » (*Éph.* 2, 14-16; cf A. Médebielle, dans Pirot, *La Sainte Bible*, t. 12, p. 44-45). Toutefois, il faut remarquer que la victoire sur la haine ne s'accomplit point sans que le Christ n'ait aimé ses ennemis, leur donnant tout, même le salut et la vie (*Rom.* 5, 8-10).

Au triomphe du Christ sur la haine, tout chrétien est tenu de participer et de coopérer. Il est donc invité à accomplir, pour les autres et pour lui-même, la victoire déjà acquise par le Christ et à l'accomplir dans les mêmes dispositions que le Christ : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent » (*Luc* 6, 27). Aussi n'est-ce pas un malheur sans compensation si les disciples du Christ rencontrent avec la haine cette occasion d'imiter le Christ : « Heureux êtes-vous si les hommes vous haïssent... à cause du Fils de l'Homme » (6, 22), « dans la mesure où vous participez aux souffrances du Christ, réjouissez-vous » (1 *Pierre* 4, 13).

5° La haine que demande le Christ. — Jean demande au chrétien de « n'aimer ni le monde, ni rien de ce qui est dans le monde » (1 *Jean* 2, 15). Le sens

est clair : n'aimez rien de ce qui s'oppose à l'amour du Père, de ce qui contredit la vie (2, 17). Jacques parle de même (4, 4).

Le « ne pas aimer » johannique traduit le précepte du Christ : « haïr », mais sans en rendre la vigueur. Deux objets de « haine » sont nommés par le Christ : les membres de sa famille et sa propre vie (*Luc* 14, 26; *Jean* 12, 25; cf *Mt.* 10, 37, et 8, 21; *Luc* 9, 60). Un troisième s'ajoute à ceux-ci, une seule fois nommé, l'argent (*Mt.* 6, 24; *Luc* 16, 13).

Là où il s'agit de haine à l'égard des siens ou à l'égard de sa vie, « haïr » équivaut à « aimer moins » (*Rom.* 9, 13; *Malachie* 1, 2-3). Ce qui est donc demandé par le Christ, c'est le détachement spirituel, la distance prise à l'égard des exigences naturelles spontanées et obsédantes. L'hébraïsme « haïr » a l'avantage de signifier la détermination entière qu'il faut apporter à ce détachement pour le meilleur service du Royaume de Dieu. Mais la formule ne doit pas être isolée du contexte. Le Christ réclame le détachement, « la haine », comme la condition d'un avènement : la « vie éternelle », — d'une ascension : « venir à moi », « marcher à ma suite ». En ce sens, « la haine » est promesse d'union avec Jésus-Christ (*Jean* 12, 25-26). L'invitation à « haïr » est finalement une invitation à aimer et elle est entièrement christocentrique.

Conclusion. — Au lecteur de l'ancien Testament, la haine découvre un visage passionnel et convulsé. Elle ressemble souvent à une réaction instinctive, destructrice, contre ce qui offense, fait mal. Or, la haine qui divise les hommes entre eux, n'est franchement condamnée que si elle s'attaque à l'innocent. De manière anthropomorphique, la haine est transposée en Dieu. Redoutable, mais digne d'adoration, elle signifie l'incompatibilité entre Dieu et les adversaires de son Dessein, finalement entre Dieu et le péché. Le juste, lui, ne sera juste que s'il épouse la haine de Dieu.

Le nouveau Testament condamne catégoriquement toute haine au sens strict du mot, haine de qui que ce soit, pour qui que ce soit, dans quelque situation que ce soit. Aussi ne peut-il être question de haine en Dieu.

Par contre, le nouveau Testament révèle la dimension collective et transnaturelle de la haine. En vérité, c'est le Christ qui en provoque l'apparition. Cette haine, à la fois drame et mystère, couve toujours pour s'abattre sur les disciples du Christ et remonter jusqu'à Dieu. La haine est intégrée dans l'histoire du Salut, elle appartient « au mystère de l'impiété » qui est à l'œuvre présentement (2 *Thess.* 2, 7). En outre, le nouveau Testament jette une lumière crue sur la nature de la haine en dévoilant son intention. Celle-ci est le meurtre. La haine veut tuer l'homme, elle veut tuer Dieu lui-même. La passion du Christ enseigne la tragique puissance de la haine et montre comment elle atteint Dieu. Mais cette intention meurtrière fait de la haine un acte obscur, presque inintelligible, presque contradictoire. Et pourtant, la haine existe.

O. Michel, Μισεῖν, dans Kittel, t. 4, 1942, p. 690-698. — C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament*, coll. Études bibliques, 3 vol., Paris, 1958-1959. — A. van den Borne, *Haine*, dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout-Paris, 1960, col. 772-774. — L. Nieder et W. Heiner, *Hass*, LTK, t. 5, 1960, col. 24-25. — C. Bouchaud et J. Trinquet, *Haine*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 493-495. — Jean Brière, *Haine*, dans X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1964, col. 430-434.

2. TRADITION THÉOLOGIQUE ET SPIRITUELLE

Dans l'Écriture, la haine est envisagée sous son aspect existentiel : dans quelle mesure est-elle une option sur la destinée personnelle? dans quelle mesure est-elle contre le salut?

A. **Les premiers écrivains chrétiens** parlent de la haine, en se situant dans la même perspective existentielle que l'Écriture.

1° La haine est une faute. — 1) Et d'abord *la haine contre le prochain* est proscrite, parce qu'elle s'oppose à la charité (*Doctrina apostolorum* II, 7; Ignace d'Antioche, *Ep. ad Ephesios* 14, 2, SC 10 bis, 1951, p. 82). Quant à la haine qui atteint les chrétiens, elle soulève les protestations (Ignace, *Ep. ad Romanos* 3, 3; Justin, *Dialogus cum Tryphone* 136, PG 6, 790cd; Tatien, *Oratio adv. graecos* 25, PG 6, 861a). Toutefois, elle atteste à sa manière la puissance divine qui sauve le christianisme affronté à la force de la haine (Ignace, *Ep. ad Romanos* 3, 3). En tout cas, on rappelle aux chrétiens persécutés qu'il ne leur est pas permis de haïr leurs ennemis (*Doctrina..*, I, 3; Justin, *Apologia* I, 57, 1, PG 6, 413c; *Dialogus cum Tryphone* 108 et 133, PG 6, 728a et 785b).

2) *La haine contre Dieu.* — Clément de Rome la nomme parmi les autres fautes (*Ep. ad Corinthios* 35, 5, PG 1, 277b). Quelle en est la gravité? Clément ne le dit pas, et la réprobation divine tombe sur ce péché comme sur les autres (35, 6-10, 280a).

3) *La haine contre la vérité* prend place dans le catalogue des fautes. Elle est « le chemin de la mort » (*Doctrina..*, V, 1-2), « le chemin du Noir », c'est-à-dire du démon (*pseudo-Barnabé*, *Ep.* XX, 1-2). Mais ni la *Doctrine* ni l'*Épître du pseudo-Barnabé* ne s'y arrêtent. Pas davantage Clément de Rome quand il s'adresse aux fauteurs de discorde et leur répète la menace des *Proverbes* (1, 23) : « Les méchants me chercheront (moi, la Sagesse) et ne me trouveront pas, parce qu'ils ont haï la Sagesse » (*Ep. ad Corinthios* 57, 5, PG 1, 326a).

4) Quelle qu'elle soit, la haine est un *signe de l'action de Satan*, « l'inspiration des démons » (Tatien, *Or. adv. graecos* 17, PG 6, 844a). Et lorsque « l'amour se changera en haine », les derniers jours de l'humanité seront arrivés. Ainsi la haine est un signe eschatologique (*Doctrina..*, XVI, 3-4).

2° *La juste haine*, c'est la haine que le chrétien voue au péché, « à l'erreur et au mal » (*pseudo-Barnabé*, *Ep.* IV, 1, 10; XIX, 2; *Doctrina..*, IV, 12; Hermas, *Pasteur*, Précepte 12, 1, SC 53, 1958, p. 198). Mais bien qu'on parle encore de la haine de Dieu contre le pécheur, aucun écrivain n'invite le chrétien à faire de même. Le *pseudo-Barnabé* demande seulement d'éviter le pécheur (XIX, 6). Sur ce point, la pensée du nouveau Testament s'est imposée, et l'on a appris à distinguer entre le pécheur jamais haïssable et le péché toujours haïssable.

B. **Les Pères en Orient.** — La réflexion s'amorce, l'analyse aussi.

1° On redit la juste haine qu'il faut vouer aux siens et à soi-même (*Luc* 14, 26). Origène (*In Canticum canticorum* 2, 8, PG 13, 53cd), Jean Chrysostome (*In Matthaeum* 35, 1, PG 57, 406-407), d'autres encore

y invitent. Mais comment admettre la haine pour les siens, puisque la Parole de Dieu exige l'amour pour le prochain? On répond : la haine pour les siens est positivement la préférence décidée pour Jésus-Christ et pour son Père. Négativement, elle est le refus de « la charité désordonnée » (Origène et Jean Chrysostome, *loc. cit.*; Cyrille d'Alexandrie, *In Joannem* 7 et 8, PG 74, 85-88).

2° Quant à la HAINE AU SENS PROPRE, elle est condamnée, sinon longuement, du moins fréquemment et catégoriquement. En passant, Jean Chrysostome cherche une explication de la haine. Il la trouve dans l'influence du démon (*Catéchèses baptismales* I, 39, SC 50, 1957, p. 129). Mais il fait appel aussi à une explication anthropologique : « notre faiblesse » (*Catéchèses* II, *n.* 6, éd. A. Papadopoulos-Kerameus, Saint-Pétersbourg, 1909, p. 160-161). Ainsi se trouve amorcée la réflexion sur la haine, comme problème humain à élucider.

3° LA HAINE POUR LE PÈRE, POUR LE CHRIST, POUR LES CHRÉTIENS. — Pour Cyrille d'Alexandrie, hanté par les querelles christologiques, les mots du Christ : « Qui me hait, hait aussi mon Père » (*Jean* 15, 23) sont d'abord un argument en faveur de la divinité du Fils, car ces mots impliquent l'unité entre le Père et le Fils (*In Joannem* 15, 23-24, PG 74, 412c, 413d, 416-417a). Ce péché, la haine du Père, c'est en rejetant la doctrine du Fils, en méprisant ses œuvres, en lui refusant obéissance que les juifs l'ont commis (413d, 416a, 532b). Mais la haine du Père se manifeste encore aujourd'hui, dans le temps de l'Église, chaque fois que l'on refuse d'écouter les prédicateurs de la Parole. C'est Dieu qu'on atteint alors, c'est Dieu que l'on attaque (θεομάχος), car les prédicateurs annoncent, non point leur propre personne, mais « le Dieu et Seigneur universel, c'est-à-dire le Christ » (413b). Enfin, les disciples du Christ sont haïs (393c-405d). Pourquoi? Les disciples du Christ sont des gêneurs par leurs paroles, par leur être, ils sont trop différents des pécheurs (393cd, 400ab, 529ab, 532ab).

4° L'APPORT DE MAXIME LE CONFESSEUR. — 1). Évagre le Pontique † 399, dans le *Practicos*, établit une liste de huit *logismoi* ou pensées, qui donnera naissance à celle des sept péchés capitaux. La haine n'en fait pas partie. Mais elle n'est étrangère ni à l'envie ni à la colère (PG 40, 1273a; cf art. ÉVAGRE, DS, t. 4, col. 1733-1738).

2) Grégoire de Nysse († v. 395) est un des premiers à tenter de définir conceptuellement la haine : « éloignement (ἀλλοτρίωσις) de ce qui est non-agréable et aversion (ἀποστροφή) de ce qui cause chagrin » (*In Ecclesiasten* 8, PG 44, 734b).

3) Maxime le confesseur † 663 bâtit une doctrine spirituelle en cela qu'il explique comment les préceptes doivent être vécus aux différents niveaux humains, de manière que l'homme soit intégralement fidèle à l'Évangile.

Pour expliquer les vices et les vertus, Maxime aurait pu se contenter d'invoquer l'action de l'Esprit Saint, celle des anges « par parole », celle des démons « par attouchements ». Il n'y manque pas (*Capita de charitate* II, 92, PG 90, 1016ab). Mais il s'établit au niveau humain, ontologique et psychologique.

Adoptant la triple division, corps (σῶμα), âme (ψυχή), raison (λόγος), il déclare : les passions ont pour origine tantôt le corps, tantôt l'âme (I, 64, 973c). Dans l'âme, elles dépendent tantôt de « l'irascible », tantôt du « concupiscible » (I, 65, 973c). Celles qui proviennent de l'irascible sont plus redoutables (I, 66), sans doute parce qu'elles ont une racine plus spirituelle. Quant à la partie « raisonnable », il est dans sa nature d'être soumise au Verbe divin et de régler en l'homme la partie non-raisonnable (le concupiscible; II, 83, 1009d; cf I. Hausherr, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité, selon saint Maxime le Confesseur*, 1952, p. 64-109). Ceci admis, il reste que les passions (dont la haine) sont stimulées et même suscitées par les démons. Néanmoins, il faut aussi prendre en considération l'atmosphère et la nourriture (II, 92, 1016b). Ainsi, de nouveau, est invoquée l'influence du corps sur les passions.

Leur genèse ne serait pas convenablement élucidée si l'on n'indiquait comment les passions mauvaises s'emparent de l'âme. A ce sujet, on pourrait être tenté d'invoquer une puissance qui nous tire vers le mal. Maxime écarte les faux-fuyants et croit pouvoir affirmer que cette puissance « n'est autre que notre négligence à l'égard de l'activité naturelle de l'esprit » (II, 82, 1009c). Or, l'activité naturelle de l'esprit a pour point de départ les objets. Ceux-ci sont à l'origine des représentations qui habitent l'esprit. De ces représentations, il y a bon et mauvais usage. Du bon ou mauvais usage dépend finalement le bon (« raisonnable ») ou le mauvais (« déraisonnable ») usage des objets eux-mêmes (II, 73 et 76, 1088a et c; III, 1, 1017b). La haine s'explique donc par l'usage « déraisonnable » des objets et de leurs représentations. Toutefois, plus radicalement, c'est le mauvais usage des puissances de l'âme qui permet aux vices, à la haine, de s'établir (III, 3, 1017c). C'est l'esprit qui est responsable de la haine (II, 73, 1008a). Tout particulièrement, une certaine attitude de l'esprit est déterminante; à savoir la complaisance en soi (IV, 37 et 41, 1056c et 1057a) et l'attachement aux biens de la terre.

Le combat spirituel contre les passions et la haine aveugle consiste à séparer la représentation de la passion : « Séparer passion et représentation, il ne reste que la simple pensée ». Mais comment y parvenir? « Par la charité spirituelle et la maîtrise de nous-mêmes, si nous le voulons » (III, 43, 1029b). Alors, la partie irascible « se fixe dans la charité en s'écartant de la haine » (IV, 15, 1052a). Maxime insiste sur les efforts personnels, attention, maîtrise de soi, bon usage des représentations, volonté, toutes choses qui évoquent le sage stoïcien et le moine Pélage. Il ne faudrait pas penser qu'il méconnaisse l'action de Dieu sur « la partie raisonnable ». Cependant, là encore, il insiste sur le devoir de se maintenir en Dieu par l'effort de l'oraison et de la contemplation spirituelle (IV, 15 et 86, 1052a et 1069b). Puis Maxime descend aux conseils pédagogiques : se garder de suivre les penchants qui naissent de l'aversion, par conséquent, ne pas décrier le prochain, ne pas chercher à justifier par des médisances ou des calomnies la haine qu'on éprouve. C'est encore le meilleur moyen « d'être délivré de cette aversion fatale » (IV, 27-28, 1053bc). On ne doit pas non plus écouter les propos qui conduisent à la haine ou se rappeler les insultes (IV, 31 et 34, 1053d et 1056ab). Le terme du combat spirituel et son espérance sont admirables : « prendre connaissance de la présence en toi du Christ » (IV, 76, 1068a).

Maxime rappelle instamment le devoir de bannir

toute aversion pour le prochain (I, 29, 61, etc; IV, 82-84, 98), il fait l'éloge de la charité et en proclame la souveraineté. Cependant il ne semble pas considérer que la haine soit le péché le plus détestable. A ses yeux, l'impureté est un vice égal (III, 6, 11, etc). Et cela étonne un peu.

C. **Les Pères en Occident. Augustin et Grégoire le Grand.** — On dit en Occident ce que l'on dit en Orient à la même époque. Mais l'Occident, s'il a un Augustin, n'a pas un Maxime le confesseur.

1° La haine est LOUABLE, parfois du moins.

1) Cette haine vertueuse est la haine *contre le péché*, « opus tuum », dit Augustin. Elle s'oppose exactement à la haine damnable contre la lumière, haine motivée par le refus de voir son propre péché et de le haïr (*In Joannis evang.* 12, 13, PL 35, 1491b). En parlant de haine pour le péché, Augustin apprend à distinguer désormais explicitement entre « haine pour le péché » et « haine pour le pécheur ». La première est bonne, la seconde est interdite, parce que l'on doit toujours aimer dans le pécheur la créature de Dieu, *opificium Dei* (87, 4, 1854ab).

2) La haine chrétienne s'adresse aussi *aux proches* (Augustin, *De sermone Domini in monte* I, 15, 40, PL 34, 1249cd; cf *De civitate Dei* XXI, 26, 4, PL 41, 746ab; Grégoire le Grand, *Homiliae in Evangelia* II, 37, 2-3, PL 76, 1275-1276; *Moralia* VII, 29, 41, PL 75, 790ac). Encore doit-on comprendre la portée de cette haine. Elle ne vise pas la personne, mais l'obstacle à Dieu causé par la personne. Dans cette haine réside un amour véritable, élevé par le discernement spirituel (Augustin, *In Joannis ev.* 51, 10, PL 35, 1767a; Grégoire, *locis cit.*). Ce sens, Augustin ne l'avait pas reconnu d'abord, quand il expliquait que la haine à l'égard des proches s'adresse aux relations de parenté, lesquelles sont la conséquence du péché originel (cf *De sermone Domini, loc. cit.; Retractationes* I, 19, 5, PL 32, 615-616).

Ainsi donc la haine vertueuse est essentiellement la haine du péché.

3) Parce qu'elle est également haine du péché, la haine de *soi-même* est louable et vertueuse (Grégoire, *Homiliae* II, 37, 2, PL 76, 1276d), et c'est encore conduire son âme vers le mieux que de « l'aimer ainsi par la haine ». Évidemment, Augustin en avertit, l'invitation à la haine de soi n'est pas une invitation au suicide (*In Joannis ev.* 51, 10, PL 35, 1767ab). La haine de soi est l'amour de la vie éternelle. Or, cette déclaration prépare cette autre : quiconque aime la vie éternelle doit haïr l'éphémère, *ea quae transeunt*, en soi et dans les autres (*De sermone Domini* I, 15, 41, PL 34, 1250c).

On voit poindre ici un thème promis à une longue fortune, « le mépris du monde ». Mais haine du monde et mépris du monde ne sont pas identiques, le mépris du monde étant une dévaluation plus ou moins prononcée des réalités terrestres et la haine du monde étant substantiellement la haine du péché.

4) Afin de justifier la haine chrétienne, Grégoire propose une explication. Pour connaître Dieu, dit-il, il faut s'éloigner, se séparer de ce qui n'est pas Dieu. En effet, l'affection charnelle, c'est-à-dire, simplement naturelle et instinctive, affaiblit (*diverberat*) la tension dynamique de l'esprit, en obscurcit l'acuité (*Homiliae* II, 37, 3, PL 76, 1276c). On reconnaît la mise en œuvre d'un thème augustinien.

2° LA HAINE CONTRE LE PROCHAIN. — Elle ne fait pas partie des *septem principalia vitia* qu'énumère Grégoire (*Moralia* XXXI, 45, 87, PL 76, 624c).

1) Elle est néanmoins fréquemment et formellement condamnée : Tertullien, Augustin, Grégoire le Grand, etc. Selon la doctrine évangélique, elle n'est pas excusée, même si le chrétien se trouve en face d'ennemis qui le haïssent. Cf A. de Vogüé, « *Ne haïr personne* ». *Jalons pour l'histoire d'une maxime*, RAM, t. 44, 1968, p. 3-9.

2) Sa gravité, Augustin la fait deviner, quand il compare la colère à « la paille dans l'œil » et la haine à « la poutre » dont parle le Christ (*Mt.* 7, 3-4; *De sermone Domini* II, 19, 63, PL 34, 1298cd). Mais il faut aller plus loin. En effet, Jean invite à voir la gravité de la haine dans l'aveuglement qui en est solidaire (1 *Jean* 2, 11). Augustin applique cette doctrine à l'aveuglement de ceux qui ne voient pas l'Église. « Ils n'ont pas d'yeux », parce qu'ils haïssent leurs frères (*In ep. Joannis* 1, 13, PL 35, 1987-1988). Cette réponse s'harmonise avec la conception augustinienne selon laquelle l'amour donne des yeux pour voir. Perdre l'amour, c'est inévitablement perdre la lumière.

Mais, selon 1 *Jean* 3, 15, la gravité de la haine consiste en ce que le haineux est homicide. Ni Jérôme, ni Augustin ne veulent édulcorer la force du texte (Jérôme, *Epist.* 13, PL 22, 346c; Augustin, *In ep. Joannis* 5, 10, PL 35, 2017-2018), quitte à l'exposer sans originalité.

3) Comme en Orient, on pense que le démon est l'entraîneur de la haine (Grégoire, *Homiliae* II, 27, 2, PL 76, 1205cd). Mais on sait aussi que le péché relève de la liberté qui choisit le mal (*Moralia* XXVI, 26, 44, PL 76, 375; cf Augustin, *Enarratio in ps.* XXXII, 2, 12, PL 36, 291). Sur ce dernier point, apparaît la différence avec Jean Chrysostome qui invoquait « notre faiblesse ». Maintenant, la haine révèle sa gravité.

3° LA HAINE DU MONDE CONTRE LUI-MÊME, CONTRE DIEU ET LES CHRÉTIENS. — Comme Cyrille d'Alexandrie, Augustin est amené, sur les traces de saint Jean, à réfléchir à la haine que le monde voue à Dieu et aux chrétiens.

1) La haine contre les chrétiens s'explique, selon le thème classique, parce que le monde hait ce qui est différent de lui. Le monde, *mundus perditionis*, n'a garde de haïr ceux qui l'aiment, les faux témoins (Augustin, *In Joannis ev.* 87, 4, et 28, 8, PL 35, 1853d et 1625d), tandis que sa haine s'en prend à l'Église, parce qu'elle est le monde réconcilié, sauvé, purifié. Cependant une raison plus mystérieuse est énoncée : le Christ a été haï. Le chrétien le sera aussi, puisqu'il est membre du Christ.

2) La haine pour Dieu fait problème à saint Augustin. D'abord, il a pensé qu'elle était impossible (*De sermone Domini* II, 14, 48, PL 34, 1290c; cf *Retractationes* I, 19, 8, PL 32, 617a, où il corrige). Plus tard, à propos de *Jean* 15, 23, il prend acte de la haine des juifs contre le Père. Cependant, comment est-elle possible, puisque les juifs n'ont pas connu le Père? Augustin répond : les juifs ont haï le Père, qui est le Père de la Vérité, parce qu'ils haïssent la vérité. Ils haïssaient, en effet, la vérité dans la mesure même où ils haïssaient les peines que leur infligeait la vérité par la bouche du Christ.

Cependant ils ne connaissaient pas cette même vérité, parce qu'ils ne savaient pas que c'était la Vérité du Père qui les fustigeait. En ce sens, ils ont haï celui qu'ils ne connaissaient pas (*In Joannis ev.* 90, PL 35, 1858-1860). La haine de Dieu est donc possible. Augustin l'a montré à sa manière. Mais il ne semble pas avoir aperçu la profondeur des deux péricopes johanniques (cf *supra*, col. 33).

3) La haine du monde contre lui-même est la juste conséquence de sa haine contre Dieu et contre les chrétiens. En effet, la haine de l'homme mauvais se retourne contre lui-même. C'est lui finalement que le pécheur prend en abomination. Quiconque aime l'iniquité se voue à la perte éternelle et se déteste, tandis qu'il aime l'iniquité qui le fait pervers (*In Joannis ev.* 87, 4, PL 35, 1853-1854).

D. **Les théologiens scolastiques.** — Avec l'âge scolastique, la haine devient un problème offert à la réflexion philosophique et théologique, après avoir été à peu près exclusivement une question existentielle et l'objet d'un jugement éthique.

1° Saint Thomas d'Aquin. — 1) *Dans ses commentaires sur l'Écriture*, saint Thomas aborde la question d'un point de vue existentiel, comme chez les Pères, mais ses propres préoccupations de théologien apparaissent ici ou là.

Il approuve la haine du chrétien *pour les siens*, car celle-ci n'est que l'envers du principe souverain : Dieu doit l'emporter sur tout amour naturel et la séparation d'avec les êtres chers s'impose dès lors qu'elle est nécessaire (*In Matthaeum*, c. 10, t. 10, Parme, 1860, p. 105). Il approuve également la haine *contre soi-même*, pour autant qu'elle est préférence donnée à Dieu et qu'elle appelle à se refuser les biens terrestres et à accepter les maux présents *propter Deum* (*In Joannem*, c. xii, lect. 4, n. 8, t. 10, p. 513). Inversement, quiconque préfère les biens terrestres se hait lui-même. Cette haine est alors absolument condamnable, car c'est haïr la nature intellectuelle (= spirituelle) et ses intérêts (*In ps.* 10, t. 14, 1863, p. 179), c'est se nuire à soi-même. Et saint Thomas d'introduire une utile distinction : les pécheurs « se odiunt actu, non affectu », ils se haïssent effectivement, non affectivement (2 *Sent.*, dist. 42, q. 2, art. 2, sol. 2, ad 2).

Comme tous ceux qui ont commenté les évangiles, il parle de la haine inévitable, celle du monde pour le Christ et ses disciples (*In Joannem*, c. vii, lect. 1, n. 6, et c. xv, lect. 4, n. 1, t. 10, p. 426, 570). Pourquoi cette haine? La réponse est souvent l'écho de la pensée augustinienne. La haine des pécheurs pour les justes s'explique par la dissemblance d'abord (point de vue ontologique), par l'irritation que cause au pécheur les leçons administrées par la parole et par les actions des *sancti viri*, par l'envie que conçoit le méchant, lorsqu'il voit le juste grandir en bonté et en sainteté (point de vue psychologique et moral; *ibidem*, p. 427 et 571).

Quel encouragement donner à ceux qui sont haïs à cause du Christ? Qu'ils se sachent égalés à leur Maître. Qu'ils comprennent la portée de ce destin : *ad magnam gloriam*. La raison profonde d'un tel sort est celle même qu'annonçait Augustin et c'est aussi la consolation dans la peine : les chrétiens sont membres du Corps du Christ, lui-même en butte à la haine du monde (*ibidem*, c. xv, lect. 4, p. 570-572).

La haine impardonnable, c'est celle qu'énonce *Jean* 15, 23 : « Quiconque me hait, hait aussi mon Père ». Saint Thomas souligne ici l'enchaînement de la haine. On ne peut haïr le Christ sans haïr le Père : la haine envers le Christ *redundat in odium Patris* (*ibidem*, lect. 5, n. 3, p. 572). Mais il se heurte au problème métaphysique : comment l'homme peut-il haïr Dieu? On retrouvera ce problème plus loin (*infra*, col. 49). Comme Augustin, il pose aussi la question : les juifs pouvaient-ils haïr le Père qu'ils ne connaissaient pas? Après avoir rappelé la réponse d'Augustin, Thomas d'Aquin répond à son tour : la parole de vérité prêchée par le Christ était selon la volonté de Dieu. Haïr le Christ, c'était donc, pour les juifs, haïr la volonté de Dieu et Dieu lui-même, même si les juifs ne savaient pas que l'événement du Christ et de sa parole était selon la volonté du Père (*ibidem*, p. 573). Cette réponse ne paraît pas plus satisfaisante que celle d'Augustin.

Quant à la haine pour la lumière, c'est celle qui fait le *malus homo*. L'attachement pervers au mal est réellement haine de la lumière, non pas que le pécheur obstiné perde l'attrait naturel pour la lumière et pour la vérité, mais parce qu'il refuse à la lumière le droit de manifester sa faute et de porter condamnation (*In Joannem*, c. iii, lect. 3, n. 5-6, p. 351).

2) *Dans les autres ouvrages*, la haine se présente surtout comme un problème de réflexion. Saint Thomas en cherche les conditions de possibilité. Une telle enquête *ex professo* est neuve.

Comment est-il possible de se haïr soi-même (*Somme théologique* 1ª 2ae q. 29 a. 4)? Mais, justement, de soi, il est impossible de se haïr, car la volonté ne peut tendre que vers un bien; le mal, en soi, n'est pas objet d'appétit. Aussi ne peut-on vouloir quelque chose qu'au titre du bien, même le suicide. Il ne peut donc y avoir de haine pour soi-même que *per accidens*, non pas essentiellement.

La haine pour Dieu est également impossible pour quiconque voit Dieu par son essence. Dieu, en effet, est le bien absolu et il est impossible de haïr le bien (1ª 2ae q. 29). Impossible aussi de haïr Dieu quand on l'appréhende à travers les effets de son action, qui sont toujours manifestation de son excellence et participation à celle-ci. Cependant, la haine à l'égard de Dieu est possible, pour autant que Dieu est haï comme celui qui interdit le péché et le punit (2ª 2ae q. 34 a. 1). Ce que l'homme hait alors, c'est le mal qui lui vient de Dieu.

Quelle est la gravité de la faute dans la haine contre Dieu? Elle tient tout entière dans l'*aversio a Deo* (a. 2). Certes, en tout péché celle-ci existe de quelque manière. Mais, la gravité de la haine pour Dieu, c'est que la volonté se détourne de Dieu absolument (*secundum se*). Réponse froide. Cajetan † 1534 fait mieux sentir le drame, quand il parle de « haine d'inimitié », qui, dépassant la « haine d'abomination » à l'égard de Dieu, auteur des interdits, s'en prend à Dieu en personne, parce que c'est lui. Alors « est consommée la totalité de l'impiété » (*In Secundam Secundae*, q. 34, a.2, n. 2). Bref, le mouvement absolu de la haine tend à rejeter Dieu de sa Divinité, à lui enlever d'être Dieu. Poussée à cette extrémité, la haine pour Dieu ne peut être que le péché contre le Saint-Esprit, parce qu'elle est la volonté délibérée du mal (*Somme..*, 2ª 2ae q. 34 a. 2 ad 1). Précisons : elle est la volonté du mal connu comme tel.

La haine qui s'adresse au péché du prochain est légitime (a. 3). Mais, dans ce cas, il s'agit de haine au sens figuré. La haine au sens propre est peccamineuse. Pourquoi? Parce qu'elle constitue dans le haineux un

désordre de la volonté libre. Or, celle-ci est son bien le plus élevé (a. 4). Il y a distorsion, difformité. La perversion apparaît, si l'on réfléchit que l'amour est l'exigence souveraine de la nature, *maxime secundum naturam*. Le mouvement de la haine est donc ce qui est le plus contraire à l'être-homme. La haine n'est pas un commencement dans le mal, elle est un sommet, un apogée. C'est pourquoi saint Thomas refuse de la classer parmi les vices capitaux, puisque ceux-ci sont des vices-sources, desquels dérivent les autres vices et fautes (a. 5). La haine, elle, est un aboutissement.

Saint Thomas, pour exprimer la gravité de la haine, ne médite pas sur la valeur de l'objet, le prix infini de la personne haïe. Il n'ignore pas ce point de vue (a. 5), mais il réfléchit sur la destruction que le sujet haineux opère en lui-même et par lui-même.

Comment expliquer la haine contre le prochain? Psychologiquement, la haine est le fruit de la tristesse qui nous envahit, lorsque nous constatons les richesses du prochain. Or, le sujet souhaite la disparition de l'objet qui cause la tristesse. Vouloir faire disparaître, vouloir détruire, c'est haïr (a. 6). Métaphysiquement, le mécanisme de la haine s'explique de la manière suivante. Le bien est objet d'amour. Quiconque empêche l'amour d'atteindre son objet, son bien, suscite inévitablement la volonté de détruire l'empêchement. Cette volonté est la haine (1ª 2ae q. 29 a. 1; cf 2ª 2ae q. 34 a. 3, et a. 5 ad 2).

Quant à la haine que Dieu éprouve, saint Thomas opère la réduction du langage de l'ancien Testament. Dieu, déclare-t-il, ne hait rien, au sens strict où « haïr » signifie « vouloir du mal ». En effet, quand la volonté de Dieu concerne d'autres êtres que lui-même, sa volonté, aimant sa propre excellence, ne peut vouloir que la communiquer. Si Dieu haïssait réellement un être, cela signifierait qu'il veut que n'existe point l'acte par lequel il communique sa propre excellence et y fait participer. Dans ce cas, l'être haï par Dieu n'existerait point (*Contra gentiles* I, 96; *Somme..*, 1ª q. 20 a. 2 ad 4).

Si donc on dit que « Dieu hait », ce ne peut être que dans un sens dérivé, relatif, large, c'est-à-dire : Dieu ne veut pas ceci ou cela dans un être, Dieu aime moins (*Contra gentiles* et *Somme..*, 1ª q. 20, *loc. cit.*; 2ª 2ae q. 34 a. 3 ad 2). Cependant saint Thomas admet la « haine de Dieu » au sens de « réprobation par Dieu » (1ª q. 23 a. 3 ad 1). Il s'agit ici de la prédestination. Nous n'avons pas à entrer dans ce problème. Mais il est permis de ne pas aimer ce langage de « haine », surtout quand il s'agit de la prédestination.

2° François *Suarez* † 1617 suit les chemins de saint Thomas. Il s'intéresse au problème *éthique*. Il réfléchit sur la haine pour Dieu, dont il exprime le degré extrême avec le langage de Cajetan, « la haine d'inimitié », *si quis velit Deum non esse* (*De caritate*, disp. VI, sect. 1, n. 2, éd. Vivès, t. 12, Paris, 1858, p. 672). Il en fait valoir la gravité en instituant des comparaisons : la haine est plus grave que le péché d'incroyance, plus grave que le péché de ceux qui mirent à mort Jésus-Christ (*De fide*, disp. XVI, sect. 2, n. 3, p. 409-410; *In tertiam partem D. Thomae*, q. 47, a. 6, n. 3, t. 19, p. 603). C'est le péché contre le Saint-Esprit (*ab aliquibus dicitur*, p. 603). A l'égard du prochain, il y a aussi une haine d'inimitié. C'est la plus perverse, car elle veut *omne malum simpliciter* (*De caritate*, disp. VI, sect. 1, n. 1, t. 12, p. 671).

Quant au problème *métaphysique*, ses réponses n'apportent rien de neuf (*ibidem*, n. 2, p. 671, et *De spe*, disp. II, sect. 2, n. 3, p. 627). Cependant ses réflexions l'amènent à conclure que la haine est éprouvée par le haineux comme un bien, comme son bien. En effet, il est, dans la haine, un appétit positif, lequel ne peut exister que *sub ratione boni*. La haine, pour Dieu ou pour le prochain, est donc vécue comme un bien. Sans y attacher d'importance et sans le remarquer, Suarez entr'ouvre la porte sur les obscurs replis de la conscience : l'homme tient à la haine qu'il éprouve, elle est pour lui un bien.

Suarez croit pouvoir s'opposer à saint Thomas en affirmant que Dieu hait le pécheur en tant que pécheur (*De divina substantia*, lib. III, c. 7, n. 5, t. 1, p. 218). Jean de Saint-Thomas † 1644 ne lui en fera aucun mérite, à juste titre (*In primam partem D. Thomae*, q. 21, disp. 6, art. 2, éd. Vivès, t. 3, Paris, 1883, p. 512-519).

Au cours de l'âge scolastique, la haine est devenue un problème moral. En distinguant haine d'abomination et haine d'inimitié, les auteurs mettent en évidence le caractère extrêmement grave, destructeur, de l'aversion et l'on discerne que la haine peut viser la personne. La haine est devenue aussi un problème métaphysique. On s'interroge sur les conditions de sa possibilité. Quant à l'analyse psychologique, elle demeure faible.

3. PÉRIODE MODERNE ET CONTEMPORAINE

A. **Spirituels et moralistes.** — Après saint Bonaventure † 1274 qui, tout en abordant la haine dans les termes scolastiques, s'attarde volontiers aux attitudes spirituelles, les *auteurs spirituels* ne font que de rares allusions à la haine.

Sainte Catherine de Sienne † 1380 écrit une de ses lettres « sur la haine qu'il faut avoir de la haine » (lettre 3e dans l'éd. P. Misciatelli, *Le lettere di S. Caterina..*, Sienne, 1922; trad. L.-P. Guigues, dans *Le livre des Dialogues*, Paris, 1953, p. 612-618); il s'agit surtout de combattre au nom de la charité la haine du prochain qui naît des offenses reçues et Catherine explique à ses correspondants qu'en extirpant la haine de notre âme, nous faisons la paix avec Dieu et avec notre prochain, comme le Christ la fit entre son Père et nous.

Ailleurs, elle parlera de la haine parfaite avec laquelle il faut faire la guerre à la chair (*Dialogues*, traité de l'oraison, ch. 84); « avec le glaive de la haine et de l'amour.., ils ont frappé leurs ennemis », les vices et les mauvaises pensées (*ibidem*, ch. 131). On glanerait, épars dans les écrits de la sainte, des traits vigoureux comme ceux-ci : « Je me réjouis dans la sainte haine de moi-même » (lettre 102; trad. Guigues, p. 845); l'humilité « naîtra de la haine (de soi-même) et la haine de l'amour (du Christ) » (lettre 273, trad. p. 866).

Au 17e siècle, les développements sur l'abnégation, le dépouillement et l'anéantissement, qui sont très fréquents chez les spirituels, semblent devoir les rendre attentifs à la haine évangélique à l'égard de soi-même et du monde. En réalité, ils n'utilisent guère cette expression, même lorsque Bérulle écrit le *Traité de l'abnégation intérieure* ou tel *Opuscule de piété*.

J.-J. Surin † 1665 parle de la haine dans le cadre de la « réformation des passions » (*Catéchisme spirituel*, t. 2, 6e partie, ch. 2; 4e éd., Paris, 1683, p. 303-310); cette haine réformée est « un éloignement du mal » (péché

imperfection, causes et occasions de ceux-ci); cet éloignement du mal sera sans trouble ni inquiétude, pour ne pas « préjudicier à leur amour parfait et tranquille ». Aidé de la grâce de Dieu, l'homme spirituel doit éteindre en soi toute autre haine que cette aversion du mal sous toutes ses formes. Surin en donne comme exemple la lutte contre les mouvements intérieurs (dégoût, antipathies, rancunes) à l'égard du prochain. De toute évidence, Surin n'a pas ici en vue cette haine fondamentale contre les racines égoïstes de l'homme; il le fait ailleurs et dans un autre vocabulaire.

Par contre Henri-Marie Boudon († 1702; DS, t. 1, col. 1887-1893), dans son minuscule volume *Dieu seul ou Association pour l'intérêt de Dieu seul* (imprimatur donné à Paris en 1662), donne dix règles pour parvenir à « l'intérêt de Dieu seul ». La première est « de se haïr saintement »; Boudon commente *Jean* 12, 25 : Celui qui hait sa vie en ce monde la garde pour la vie éternelle. Appuyé sur ce texte, il établit le devoir chrétien de la haine de soi-même et en expose quelques signes : traiter mon corps en ennemi, me réjouir de mes peines intérieures, être consolé si l'on me calomnie, si l'on m'abandonne, aimer ceux qui me font du mal, etc (Paris, 1825, p. 5-11).

C'est dans une toute autre perspective que Jean-Nicolas Grou († 1803; DS, t. 6, col. 1059-1083) parle de la haine dans *L'école de Jésus-Christ* (18e leçon, t. 1, Paris, 1885, p. 222-230). Commentant *Jean* 3, 20 « Tout homme qui fait le mal hait la lumière », il présente une analyse de la conscience mauvaise et des ravages progressifs que l'impiété et l'attachement au mal opèrent dans la conscience morale et religieuse de l'homme; ces ravages culminent dans la haine de la « lumière », qu'il s'agisse du Dieu de la révélation ou de la droite raison.

Par ces trois exemples, Surin, Boudon et Grou, on voit dans quelles directions diverses les auteurs spirituels peuvent parler de la haine. Aucun spirituel de valeur, à notre connaissance, n'a particulièrement insisté, dans les siècles modernes, sur la haine de soi-même et du monde dans l'ensemble de sa doctrine spirituelle. Mais c'est là probablement, en partie du moins, une question de vocabulaire.

Les moralistes et les prédicateurs ne présentent guère d'originalité, même lorsqu'ils parlent longuement de la haine.

1) Toutefois, Jean-François Senault (*De l'usage des passions*, Paris, 1641) manifeste un sens psychologique nouveau, préludant ainsi de loin aux analyses du 20e siècle. L'amour et la haine, dit-il, ne sont qu'une même passion, l'une et l'autre sont également nécessaires à la vie de l'homme. Puis il ouvre, sans le savoir et sans s'y attarder, une perspective sur l'au-delà de la conscience quand il remarque : la haine souvent « prévient la raison et elle se forme dans notre volonté sans prévenir notre jugement » (p. 268-271).

Bossuet, quand il aborde la question, n'apporte au sujet que la splendeur de la forme (5e dimanche après la Pentecôte, 1653; *Aux carmélites, Pour le dimanche de la Passion*, 1661; *Pour le dimanche de la Passion*, 1666, éd. J. Lebarq, *Œuvres oratoires*, t. 1, Paris, 1926, p. 364 sv et 375 sv; t. 4, p. 25 svv; t. 5, p. 138 svv).

2) Deux sermonnaires retiennent l'attention à cause même de leurs défauts.

Jean Lejeune † 1672, oratorien, traite de « la haine que Dieu porte au péché » (*Sermon* 24, dans *Sermons de la pénitence*, t. 7, Paris, 1770, p. 613 svv). L'orateur la proclame avec fracas. De l'ancien Testament il retient les menaces divines à l'égard des pécheurs. Quant au nouveau Testament, le mystère de Jésus-Christ mort sur la croix prouve irréfutablement la haine que Dieu porte au péché, puisqu'il a brisé Jésus-Christ à cause de sa ressemblance avec le péché.

Claude Texier † 1687, jésuite, s'inspirant de l'enseignement de Suarez notamment, distingue en Dieu la haine d'abomination pour le péché et la haine d'inimitié pour le pécheur. Il veut que Dieu éprouve l'une et l'autre. Si les accents sont moins violents que ceux de Lejeune, sa pensée n'en est pas plus encourageante et consolante (*L'impie malheureux ou les trois malédictions du pécheur*, 2e sermon, Paris, 1673, p. 29-48). Quant à la « sainte haine de soi-même », Texier la recommande, puisqu'elle est identique à l'abnégation et qu'en somme elle consiste à haïr le plus grand ennemi que chacun ait en soi-même, son propre « moi » (*Octave de la Croix*, 2e sermon, Paris, 1676, p. 193-211).

3) La haine que Dieu éprouve cesse ensuite de retenir l'attention des prédicateurs. Alphonse de Liguori † 1787, dans le 4e des *Discorsi da farsi nel tempo dei flagelli* (Naples, 1758; *Avertissements de la Providence pour les temps de calamité*, Lille, 1827), ne nomme que la haine pour le prochain, l'une des « quatre portes de l'enfer » avec le blasphème, le vol, l'impureté. Le curé de Genève, Philibert-Augustin Lacoste en 1825 (*Plan de discours*, t. 1, Dijon-Paris, p. 258-264) et Gustave Monteuuis, en 1913, également (*L'amour contre la haine*, Paris, 1913).

B. **Descartes et Malebranche.** — 1° Dans *Les passions de l'âme*, Descartes envisage la haine comme réalité psychologique. Les descriptions qu'il en donne sont banales (2e partie, art. 56, 140) et les recommandations qu'il adresse sur l'usage de « la Haine » sont assez plates (art. 142). Mais il veut aussi expliquer l'état psychologique de celui qui hait, en particulier la « tristesse » qui accompagne la haine (art. 140). Descartes raisonne : en nous éloignant du mal que nous fait un être, la haine nous éloigne en même temps du bien que contient cet être et qu'il est. La haine nous fait perdre un bien. Elle engendre donc la tristesse. Cette explication logique relève davantage des idées claires et distinctes que de la vie.

Toutefois Descartes apporte du nouveau. Il transfère l'analyse de la haine (et des passions) dans le domaine physiologique. Il décrit le mouvement « des esprits animaux » vers les différents organes, selon que l'homme est en proie à l'amour ou à la haine (art. 102-103). Son analyse montre, pense-t-il, comment « les esprits (animaux) excitaient en l'âme la passion de la haine » (art. 108).

2° Nicolas Malebranche † 1715 (*De la recherche de la vérité*, liv. 5, ch. 1, dans *Œuvres complètes*, t. 2, Paris, 1963) admet que les passions ont un rapport avec l'activité physiologique (mouvement des « esprits animaux », p. 127), mais refuse de reconnaître dans ce mouvement un facteur causal des passions. Il ne veut y voir qu'une occasion. En effet, dit-il, il n'y a pas de proportion entre la passion de la haine et « le mouvement corporel des parties du sang qui heurtent contre quelques parties du cerveau » (p. 127-129).

Ayant pris ses distances à l'égard de Descartes, il en vient à l'analyse philosophique de la haine. Celle-ci a pour terme le néant, alors que l'amour a pour terme l'être. Cependant l'aversion n'est jamais sans amour, car si elle veut anéantir l'objet qui prive du bien, c'est qu'elle est solidaire d'un amour réel pour le bien (liv. 5, ch. 9, p. 214). C'est donc l'amour du bien qui est le plus fort et qui est la raison d'être de la haine. Malebranche est ici l'écho de l'âge scolastique. Toutefois, il reconnaît que, dans certains cas, la haine est inexplicable (liv. 5, ch. 12, p. 242). Voici donc que la haine s'enveloppe de

mystère, ce que n'avaient reconnu ni Descartes ni la scolastique. Malebranche amorce une certaine synthèse de la vie de l'esprit en présentant l'amour et la haine comme deux « passions-mères ». Mais, fidèle à la primauté du rationnel, il pense que l'amour est la passion première et la plus universelle (liv. 5, ch. 9, p. 215).

Le moraliste qu'il est porte sur la haine un jugement formel de condamnation. La haine, en effet, corrompt la raison. Ce mal ontologique, il n'est permis à personne de le vouloir. La haine corrompt aussi la société civile, parce qu'elle est contraire à la charité et il n'est pas permis de vouloir ce mal (liv. 5, ch. 12, p. 237-238). Maintenant le chrétien parle. Il a une vue dramatique de la haine. Pour changer, dit-il, un esprit où se mêlent la haine, le faux zèle et la crainte, il faut un miracle « plus grand que celui qui convertit saint Paul » (p. 239)

C. **Psychologie et psychanalyse.** — Sans doute, ces dernières années ont été marquées par l'accent mis sur la charité. Mais cela n'a déterminé aucun approfondissement de la haine. La nouveauté est ailleurs. Elle est située dans l'analyse psychologique de la haine, qui devient pénétrante (Max Scheler), et dans l'effort pour atteindre les racines de la haine. On ne pense plus pouvoir se contenter soit d'énoncer des motivations psychologiques ou des conditionnements anatomiques, pathologiques, sociologiques, soit de faire appel à la personnalité considérée comme totalité (É. de Greeff, *Introduction à la criminologie*, t. 1, p. 15-30). La haine devient une donnée psychique première, au-delà du bien et du mal (Freud et ses disciples). D'autres cependant, au sujet de la haine, sont sensibles au mystère dramatique de la liberté (V. Jankélévitch). Ces divers plans ne sont pas isolables et ne sont pas toujours isolés les uns des autres. Un point commun de cette recherche, c'est que l'on envisage uniquement la haine contre « l'autre », celle que les scolastiques nommèrent la haine d'inimitié.

1° Le niveau psychologique. — Irréductible à des faits ou à des combinaisons de faits plus simples, la haine constitue un processus destructeur, qui tend à nier et à anéantir les valeurs dans l'être qui porte ces valeurs (M. Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, p. 211, 231), et cela jusqu'à détruire la personne elle-même (W. Heiner, LTK, t. 5, col. 25). En effet, la haine ne s'adresse pas à des valeurs en général, mais au porteur des valeurs et à son existence concrète (M. Scheler, *op. cit.*, p. 223, 243; V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, p. 601-602, 606).

Comment expliquer la haine? Comme l'amour. Non pas en vertu de la perception d'une valeur préalablement donnée et reconnue (M. Scheler, *Nature..*, p. 230). La haine porte en elle-même sa propre évidence (p. 224-225), elle produit ses prétextes (V. Jankélévitch, *Traité..*, p. 605, 607-608, 609). Elle n'est pas un acte cognitif ni le fruit d'une connaissance. Elle est plutôt la source d'une connaissance. Ces explications mettent en relief la dimension inexplicable de la haine. Elles annoncent le côté « attitude primitive ». On semble même faire appel à l'irrationnel. Pourtant, ce n'est pas l'intention de M. Scheler. V. Jankélévitch éclairera davantage le problème (cf *infra*). Comment venir à bout de la haine? Scheler, Jankélévitch fondent sur l'amour des autres pour le haineux l'espoir d'un apaisement de la haine chez le haineux (M. Scheler, *Nature..*, p. 245-246; V. Jankélévitch, *Traité..*, p. 622; W. Heiner, LTK, t. 5, col. 25).

2° Le niveau psychique. — 1) Le psychisme est l'ensemble complexe des opérations mentales qui se déroulent selon des orientations déterminées (A. Lalande, *Vocabulaire... de la philosophie*, 7e éd., Paris, 1956, p. 850-851). L'agressivité, tendance à attaquer, dominer, violenter, est une structure psychique (A. Porot, *Manuel alphabétique de psychiatrie*, Paris, 1952, p. 13-14). L'agressivité n'est pas la haine, mais la base de celle-ci (A. Hesnard, *Morale sans péché*, p. 52; S. Freud, *Malaise dans la civilisation*, p. 47-49). La haine vise un être déterminé et elle appartient à ce qu'Étienne de Greeff nomme « structure affective » ou organisation des tendances selon les préoccupations de l'intelligence (*Les instincts de défense et de sympathie*, p. 21). Dans la haine, en effet, il y a une activité intellectuelle.

2) Puisque la haine s'enracine dans l'agressivité, elle possède « un caractère élémentaire », premier, primitif (S. Freud, *Malaise..*, p. 47-51; *Essais de psychanalyse*, p. 114). Le cas de la haine dans le complexe d'Œdipe illustre ce caractère de structure psychique (S. Freud, *Totem et tabou*, p. 178-180, 197; A. Hesnard, *Morale sans péché*, p. 52-53).

Comment expliquer la genèse de la haine? Il faut remonter plus haut que la haine pour la comprendre. Toute la vie psychique se répartit en instinct de vie et en instinct de mort. La haine est une expression de ce dernier (S. Freud, *Malaise..*, p. 54-55; *Essais..*, p. 61-62, 113, 196-197, 198-200), comme l'amour est une expression du premier. Ceci dit, il faut encore remarquer l'ambivalence indépassable de la haine et de l'amour, en ce sens que la haine est apte à devenir amour, comme l'amour est apte à devenir haine. Ainsi c'est au-delà de la double polarité amour et haine qu'est situé le principe d'unité psychique (S. Freud, *Essais..*, p. 62, 198, 200; W. Heiner, LTK, t. 5, col. 25).

3) Le dynamisme destructeur de la haine n'a plus à être démontré (Pierre Janet, *L'amour et la haine*, Paris, 1932, p. 227; M. Scheler, *Nature..*, p. 231; V. Jankélévitch, *Traité..*, p. 609; W. Heiner, LTK). Mais, pense Jankélévitch, la haine sera mieux comprise, si l'on reconnaît qu'elle vise moins le néant de l'être haï que l'acte de le réduire à néant (*Traité..*, p. 610). Cette réflexion met en relief le caractère étonnant et même étrange de la haine.

3° Au niveau de la liberté. — L'étude de la haine, structure psychique, fait abstraction de la haine en tant qu'elle est un acte humain, un acte délibéré, un acte moral ou immoral. V. Jankélévitch aborde la haine au niveau de la liberté.

1) *Situation de la haine.* — Elle est à mi-chemin entre l'acte circonscrit du péché déterminé commis contre quelqu'un et « l'habitus chronique de la méchanceté ». La méchanceté, elle, selon V. Jankélévitch, est la volonté permanente et ingénieuse de faire du mal, toujours en quête de faire souffrir. Elle est, par conséquent, le sommet dans la hiérarchie du mauvais. Quant à la haine, elle est « le péché fréquentatif de malveillance ». Aussi est-elle faute en un sens particulier, « faute impalpable, diffuse, itérative ». Elle est le vice, et même « le seul vice véritable » (*Traité..*, p. 590-591).

Toutefois, la haine considérée en elle-même n'est pas « le Bas absolu, le zénith du mal ». En effet, il y a des haines qui ne sont pas le produit de la méchanceté.

Aussi est-ce seulement avec la méchanceté que se trouve atteint l'inconditionnellement mauvais (p. 591).

2) *Le jeu de la liberté.* — La haine est liberté, plus exactement « mauvais vouloir » (*Traité..*, p. 592). Elle n'est pas simplement déficit, mais elle vit « d'une intention expresse et positive » (p. 573). Les degrés de l'intention et de la liberté sont les suivants : la haine qui porte sur le côté vital d'un homme est *mauvaise*; celle qui porte sur les actes émanant de son moi individuel (de son côté psychique) est *méchante*; celle qui porte sur le côté spirituel (sur la personne en tant que noyau spirituel) est *diabolique* (M. Scheler, *Nature..*, p. 253; cf V. Jankélévitch, *Traité..*, p. 602-606). Ce dernier degré est la méchanceté-limite (*Traité..*, p. 591).

La haine se vit et se joue avec l'âme tout entière. Aussi la perversion de la haine n'est pas seulement de prendre pour objet du vouloir le mal de quelqu'un, c'est d'infecter l'intention de celui qui hait, son être même, de faire que son vouloir en lui-même soit mauvais (p. 591, 609).

3) *L'intention de la haine.* — Elle est meurtrière de « l'autre », et c'est là sa véritable intention. Ce n'est pas une nouveauté que de le dire. Cependant, on comprendra mieux l'intensité, le mystère, la perversité de cette intention si l'on souligne avec V. Jankélévitch que la haine vise l'autre en tant qu'il est *ipse*, lui-même, qu'elle atteint la personne « en tant qu'elle est *ipsa* » (*Traité..*, p. 603). Arrivée à ce paroxysme, la haine atteint le haineux lui-même, car, en haïssant l'autre qui lui est non-étranger, mais « consubstantiel, confraternel, congénital », et en le niant, il nie « sa propre essence concitoyenne de ce proche » (p. 611). Or, il advient nécessairement que la haine poussée à cette extrémité remonte jusqu'à Dieu, soit explicitement, soit implicitement, parce qu'il est impossible de haïr l'autre-si-proche, sans atteindre l'Autre Premier, *intimior intimo meo*, fondement de toute altérité et de toute proximité (W. Heiner, LTK, t. 5, col. 25).

Dans l'ordre social, la haine est principe de division, la méchanceté désagrège, divise, rend la communauté entre hommes impossible. Son coefficient de stérilité est manifeste et il est élevé (p. 600-601, 614).

S. Freud, *Totem et Tabou*, Paris, 1924; *Le malaise dans la civilisation*, Paris, 1934; *Essais de psychanalyse*, Paris, 1947. — Max Scheler, *Nature et formes de la sympathie*, Paris, 1928. — D. Lagache, *L'amour et la haine*, dans G. Dumas, *Nouveau traité de psychologie*, t. 6, Paris, 1939, p. 116-158. — M. Pradines, *Traité de psychologie générale*, 3e éd., Paris, 1948. — V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, 1949. — É. de Greeff, *Les instincts de défense et de sympathie*, Paris, 1947; *Introduction à la criminologie*, 2 vol., Paris, 1949. — A. Hesnard, *Morale sans péché*, Paris, 1954. — W. Heinen, *Liebe als sittliche Grundkraft und ihre Fehlformen*, Francfort, 1958; L. Nieder et W. Heinen, *Hass*, LTK, t. 5, 1960, col. 24-25.

Conclusion. — 1) Quand l'Évangile parle de la haine au sens propre, quand il en montre l'enchaînement, haine des hommes, haine du Christ, haine de Dieu, quand il en montre l'intention meurtrière, la haine est à la fois un drame, un malheur, mais aussi un mystère. Elle est tout à la fois tragique, perverse, obscure.

2) Quand les théologiens scolastiques et les philosophes intellectualistes et scolastiques étudient la haine, celle-ci paraît comme apprivoisée. En effet, si on tente de l'expliquer, on doit la ramener nécessairement à un amour pour quelque chose, puisque la volonté ne saurait tendre vers le mal comme tel, c'est-à-dire vers le rien, vers le néant. Ainsi l'exige la raison armée des lois de la logique. Par le fait même, la haine perd son caractère effrayant et obscur. Elle ressemble à une déviation plus qu'à un crime. Elle est plutôt une erreur qu'un monstre. En tout cas, elle est élucidée et l'élucidation dispense quelque optimisme.

3) Il a fallu que la psychologie de ces dernières décennies se mette à l'œuvre pour rendre à la haine son visage effrayant et obscur, que les évangiles ne dissimulaient pas. Les guerres mondiales y ont aidé et les atrocités qui les accompagnèrent (S. Freud, *Essais*, ch. 4 : Considérations actuelles sur la guerre et sur la mort).

La haine est apparue comme une structure de l'homme. Elle est une puissance jamais enchaînée dont l'explosion dépend à la fois des occasions qui lui sont offertes et de la mystérieuse liberté. Aussi la haine est-elle aussi inexplicable que jamais, car il ne suffit pas, pour en rendre compte, d'invoquer un instinct de mort, qui exige à son tour d'être expliqué. Le visage de l'homme n'est pas rassurant et le mythe de l'homme bon par nature est bien dégradé.

Il n'y a aucune raison de s'inscrire en faux contre les résultats de la psychologie et de la psychanalyse. Il est nécessaire cependant de les replacer dans l'ordre réel total, c'est-à-dire dans l'histoire du Salut. Si la haine a quelque chose d'effrayant et d'obscur, c'est qu'elle ne se nourrit pas des seules motivations naturelles et ne s'appuie pas seulement sur l'instinct de mort. Il faut, sans doute, en appeler à cet autre agent dont parle le Christ et qui est « homicide dès l'origine ». Quant à la victoire sur la haine, elle n'est pas simplement au pouvoir de l'homme, la science et l'expérience de l'homme le corroborent. Il y faut l'intervention de Dieu en Jésus-Christ, il y faut la Rédemption. Celle-ci est donnée. Le dernier mot est encore à l'espérance.

André de Bovis.

HALBOUT, cistercien, † 1675. — Halbout vécut à l'abbaye d'Aulnay-sur-Odon, en Normandie, appartenant à la stricte observance cistercienne, et y mourut en 1675.

Il est l'auteur d'un *Traité de la manière de conduire les âmes à Dieu dans le tribunal sacré de la pénitence* (Caen, 1673, 22 + 491 p., in-12°). Le livre est destiné aux confesseurs et contient des conseils spirituels à donner à ceux qui viennent se confesser. Les conseils sont disposés d'après les dix commandements de Dieu, les sacrements, les sept péchés capitaux, etc. Il s'agit d'exhortations pour fuir le péché et aider à la pratique de la vertu. L'auteur s'y montre très sévère dans ses opinions et met surtout l'accent sur la gravité des péchés.

M.-G. Le Hardy, *Étude sur la baronnie et l'abbaye d'Aunay-sur-Odon*, Caen, 1897, p. 152 et 171.

Edmundus Mikkers.

HALIFAX (Charles Lindley Wood), 1839-1934. — Né à Hickleton, près de Doncaster, dans une des plus vieilles familles du Yorkshire, le futur vicomte Halifax fut élève d'Eton en 1852, puis d'Oxford (collège de Christ Church), où il fut incorporé au terme de la Saint-Michel 1858.

Ses parents, de nuance *whig* et *evangelical*, étaient, comme beaucoup alors, très hostiles à Rome et à ce qu'ils considéraient comme les excentricités tractariennes. A Eton, sur son désir exprès, Charles Lindley obtint de ses parents d'être

admis à la confirmation; son *tutor*, W. Johnson, qui ne croyait pas en ce sacrement, lui conseilla la lecture de *Lancton Parsonage*, de Miss Sewell, qui ne s'y rapportait que de loin. La confirmation comportait aussi la communion, et sa mère lui fit connaître alors l'*Eucharistia* de Samuel Wilberforce, évêque d'Oxford, qui lui fut un guide précieux. Dès lors, il sera fidèle à la communion mensuelle, selon l'usage d'Eton, puis quotidienne.

C'est surtout à Oxford que Halifax s'imprègne de « l'infection puseyiste »; il noue amitié avec l'évêque Wilberforce qui l'avait confirmé; il médite les sermons d'Edward B. Pusey. Quand il sortira de l'université, il sera devenu l'homme du mouvement d'Oxford. Dès cette époque, sa personnalité remarquable le fait apprécier par le jeune prince de Galles, futur Édouard VII, par exemple, et ceux qui l'ont connu s'accordent à lui reconnaître le don de sympathie. De jour en jour sa position religieuse s'affirme : il est tractarien au meilleur sens du mot et la *pietas anglicana* est pour lui une réalité; il a le souci de croire ce que l'Église a toujours cru et ses documents de référence sont le *Prayer Book* et les trente-neuf Articles, qu'il a tendance à interpréter dans un sens catholique. Il y trouve en particulier l'affirmation de la présence réelle dans l'Eucharistie. En 1861, il fera sa première confession; il est alors ostensiblement *High Church*.

En 1865, il devient membre de l'*English Church Union*, fondée en 1844 pour la défense de l'Église contre les empiétements parlementaires, contre les infiltrations modernistes et pour la propagation des enseignements tractariens; il est bientôt sollicité par Pusey en 1867 d'en accepter la présidence.

S'il le fait, il s'exclut par là même du parlement et de toute carrière politique, il se heurte à l'opposition paternelle comme à celle de la famille de sa fiancée. Le lundi de Pâques 1868, il décide d'accepter. Pendant sa présidence, de 1868 à 1890, il s'efforcera de faire face aux persécutions consécutives au *Worship Regulation Act* et de sauvegarder l'enseignement traditionnel de l'Église anglicane.

Halifax se marie en 1869 à Agnès Élisabeth Courtenay, dont il aura six enfants : quatre garçons, dont les trois aînés mourront jeunes, et deux filles.

Avec son ami Lane Fox, il avait caressé le projet d'une renaissance de la vie monastique dans l'Église anglicane; il était entré ainsi en contact avec Richard M. Benson † 1915, curé de Cowley et fondateur de la société de Saint-Jean-l'Évangéliste, auprès de qui il fera de nombreuses retraites. Mais la rencontre la plus marquante que fit Halifax fut l'effet d'un hasard.

En 1890, étant à Madère pour soigner la santé de son fils aîné, Halifax y fait la connaissance de Fernand Portal, lazariste déjà en relation avec Pusey au sujet de la possibilité d'une réunion des Églises et qui lui présente le pape Léon XIII comme l'homme de la situation. Des tractations s'engagent peu à peu entre eux et par eux, dans les années 1891-1896, auxquelles prennent part les cardinaux Rampolla, Gasquet, Vaughan, Mgr Gasparri et Louis Duchesne, Frédéric von Hügel, etc. Halifax et Portal fondent la *Revue anglo-romaine* (1895) pour favoriser la réunion; elle est mal accueillie par les catholiques anglais; d'autre part, l'archevêque primat de Cantorbéry ne répond pas aux sollicitations romaines. Finalement, après bien des atermoiements, la bulle *Apostolicae curae* (13 septembre 1896) sur la validité des ordinations anglicanes met un terme provisoire aux espérances de Halifax; ce fut pour lui un coup très rude et il eut besoin de toute sa foi pour ne pas désespérer de l'union. La *Revue anglo-romaine* cessa de paraître (1896).

Vingt-cinq ans plus tard, en 1921, toujours d'accord avec Portal, Halifax pressentira le cardinal D. Mercier, archevêque de Malines, pour de nouvelles conversations; les anglicans viennent en effet de tenir la conférence de Lambeth (1920) qui appelle de ses vœux la réunion. L'accueil du cardinal est favorable; à sa suite, le cardinal Bourne, archevêque de Westminster, approuve l'initiative. Halifax prépare alors un mémorandum pour servir de base aux futures conversations. La première a lieu à Malines (décembre 1921). Portal et Mgr van Roey y représentent les catholiques; elle sera suivie de quatre autres (1923-1925), auxquelles participeront successivement du côté anglican des personnalités comme Joseph Armitage Robinson † 1933, Walter Howard Frere † 1938 et Charles Gore † 1932, du côté catholique des personnalités comme Mgr Pierre Batiffol † 1929 et l'abbé Hippolyte Hemmer † 1945. Pie XI s'était déclaré favorable, mais les morts successives du cardinal Mercier en 1926 et de Portal en 1927, jointes aux contradictions inévitables rencontrées dans les deux camps, marquèrent la fin de ces conversations de Malines. Halifax mourut huit ans plus tard, le 19 janvier 1934.

Halifax n'est pas un auteur spirituel; les écrits qu'il publia et dont on trouvera plus bas la liste des plus notables concernent le rapprochement des Églises anglicanes et romaines. Il mérite cependant sa place dans ces colonnes en raison de la grande figure chrétienne qu'il fut, d'abord, et ensuite parce qu'il occupe une place importante à l'aurore d'un mouvement spirituel qui se poursuit et se développe de nos jours, le mouvement vers l'unité chrétienne.

Principales œuvres. — Sur la période 1895/96 : discours de Bristol, 14 février 1895; trad. par L. Brunet, *De l'union des Églises. L'Église anglicane et l'Église romaine* (Paris, 1895). — *Leo* XIII *and Anglican Orders*, Londres, 1912.

Sur la période de Malines : *A Call to Reunion, arising out of Discussions with Cardinal Mercier*, Londres, 1922. — *Further Considerations on behalf of Reunion*, Londres, 1923. — *Reunion and the Roman Primacy. An Appeal to Members of the English Church Union*, Londres, 1925; éd. revue, 1933. — *The good Estate of the Catholic Church*, Londres, 1930. — *The Conversations at Malines, 1921-1925*, Londres, 1950.

Les papiers personnels et la correspondance de Halifax ne sont pas encore publiés.

Études. — F. Portal, *Notes sur lord Halifax*, Paris, 1896; *Le rôle de l'amitié dans l'union des Églises*, dans *Revue catholique des idées et des faits*, t. 50, 11 décembre 1925, p. 5-8. — F. Datin, *Lord Halifax et la réunion des Églises*, dans *Études*, t. 173, 1922, p. 523-544. — J. G. Lockhart, *Charles Lindley Viscount Halifax*, 2 vol., Londres, 1935-1936. — J. de Bivort de la Saudée, *Anglicans et catholiques*, t. 1 *Le problème anglo-romain (1833-1933)*; t. 2 *Documents sur le problème de l'union (1921-1927)*, Paris, 1949. — A. Gratieux, *L'amitié au service de l'union. Lord Halifax et l'abbé Portal*, Paris, 1951.

Les dictionnaires chrétiens donnent généralement une notice sur Halifax : *The Oxford Dictionary of the christian Church*, de F. L. Cross, 2e éd., Oxford-Londres, 1958, p. 603-604; — LTK, t. 4, 1960, col. 1330-1331; — *Catholicisme*, t. 5, 1963, col. 496-497 (Y. Congar); — DTC, Tables, col. 2014-2015; etc.

Denys Gorce.

HALITGAIRE, évêque, † 830. — On ignore quelles furent les origines et la jeunesse d'Halitgaire. Évêque

de Cambrai de 816-817 à 830, il fut un prélat de grand renom, comme le prouvent diverses missions dont il fut chargé. En 825, il fut mandaté par le concile de Paris pour porter à l'empereur Louis le Pieux les décisions de cette assemblée concernant le culte des images; en 828, il fut envoyé par le souverain comme ambassadeur à Constantinople. Mais son titre le plus important à l'attention des historiens, c'est le pénitentiel qu'il composa à la demande de son métropolitain Ebbon de Reims (816-845), œuvre hybride caractéristique des difficultés rencontrées par les réformateurs carolingiens pour réglementer l'exercice de la pénitence.

Il faut ici rappeler que la pénitence publique, — la seule à avoir été codifiée par l'Église —, était tombée en déclin au 6e siècle, pour disparaître complètement au 7e. Un autre type de pénitence s'était alors substitué à elle, sous l'action des moines irlandais, celtes et plus tard anglo-saxons, pénitence qui avait pour caractères principaux d'être privée, tarifée et réitérable. Les tarifs d'expiations ou pénitentiels jouaient un rôle essentiel dans cette pratique.

Les canonistes du 9e siècle réagirent vigoureusement contre les pénitentiels, auxquels ils reprochaient un certain laxisme (par la pratique des compensations) et un manque d'autorité dû à l'incertitude planant sur leur origine. Ils s'efforcèrent donc en premier lieu de faire revivre la pénitence publique, tout au moins pour les fautes publiques des grands personnages (Louis le Pieux dut à deux reprises s'y soumettre en 822 à Attigny et en 833 à Soissons), et en second lieu de réformer la pénitence privée, limitée aux fautes privées. Pour ce faire, il fallait à la fois éliminer les livrets suspects et établir un pénitentiel idéal qui tînt compte des antiques prescriptions et de l'état actuel des choses. C'est dans ce cadre que se place l'œuvre d'Halitgaire.

Cet ouvrage se compose de six livres. Les deux premiers sont une sorte de traité de morale (livre 1 : les huit vices principaux et leurs remèdes; livre 2 : la vie active, la vie contemplative, les trois vertus théologales, les quatre vertus cardinales). Tout cet ensemble est composé d'extraits des Pères, surtout Pomère et saint Grégoire le Grand. Les trois livres suivants fournissent une sorte de manuel de la discipline canonique relative à la pénitence publique (livre 3 : la théorie générale de la pénitence; 4 : les fautes des laïques; 5 : les péchés des clercs et des moines); tous ces textes proviennent des décisions des conciles ou des décrétales des papes.

Reste le livre 6 qui est un pénitentiel classique, tiré selon l'auteur « de scrinio Romanae ecclesiae ». En réalité cette affirmation est mensongère et les travaux de P. Fournier, tranchant de longues controverses, ont montré que tous ses éléments sont tirés de séries diverses : canonique, colombanienne, celtique et théodorienne (canons attribués à Théodore de Tarse, archevêque de Cantorbéry de 668 à 690). Dans ces sources si diverses, l'auteur n'a relevé que ce qui lui a paru en accord avec la discipline universelle; c'est en ce sens que son recueil peut être dit « romain ». En tout cas, la présence même de ce pénitentiel est caractéristique. Halitgaire a senti la nécessité de cette addition, parce que la législation canonique compilée par lui ne correspondait plus à la pratique réelle, c'est-à-dire à la pénitence privée.

Voici un exemple de ce tarif : « Si quis per semetipsum fornicaverit aut cum jumento aut cum quolibet quadrupede, tres annos poeniteat. Si gradum aut votum, septem annos poeniteat... Si quis clericus perjuraverit, septem annos poeniteat, tres in his pane et aqua. Laicus tres, subdiaconus sex, diaconus septem, presbyter decem, episcopus duodecim ». On reconnaît là les gradations habituelles des pénitentiels suivant les fautes et l'état social du pécheur. Pour ces longues pénitences au pain et à l'eau, Halitgaire admet, comme les irlandais, le système des compensations, c'est-à-dire la possibilité de leur substituer une peine plus courte mais plus rigoureuse. Voici le « remedium unius hebdomadae » : « Pro una hebdomada quam in pane et aqua jejunare debet, ccc psalmos genibus flexis decantet, vel sine genuum flexione III psalteria intente cantet. Et postquam psallerit, excepto vino, carne et sagimine, sumat quod velit ». (PL 105, 698a, 698d et 706c; H. J. Schmitz, t. 1, p. 476, 477, et t. 2, p. 294, 295).

En définitive l'œuvre d'Halitgaire n'a rien d'original, puisqu'elle prolonge d'une part la doctrine classique sur la pénitence publique et d'autre part la littérature des pénitentiels celtiques. Son caractère propre réside dans cette conjonction, témoin des difficultés rencontrées par les réformateurs archaïsants de l'époque carolingienne. Les pénitentiels avaient encore un bel avenir devant eux, comme le prouve le succès du *Corrector* de Burchard de Worms au début du 11e siècle. Ils répondaient à une véritable nécessité pastorale, étant donné le faible niveau intellectuel du clergé des campagnes et le développement de la pratique de la pénitence privée.

Éditions : PL 105, 649-710, et H. J. Schmitz, *Die Bussbücher und die Bussdisciplin der Kirche*, Mayence, t. 1, 1883, p. 719-733, et t. 2, 1898, p. 252-300.

Notes de R. von Nostitz-Rieneck, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 13, 1889, p. 193-200, et t. 20, 1896, p. 566-571. — P. Fournier, *Études sur les pénitentiels. Le livre* VI *du pénitentiel d'Halitgaire*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. 8, 1903, p. 528-553. — P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en Occident*, t. 1, Paris, 1931, p. 108-112. — DTC, t. 12, 1933, col. 863 et 1173. — É. Amann, *L'époque carolingienne*, coll. Fliche-Martin, t. 6, Paris, 1937, p. 346-352. — É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, 2e éd., t. 1, Bruxelles, 1946, p. 259. — H. Platelle, *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 497-498. — J. Raith, *Halitgar. Die altenglische Version des Halitgar'schen Bussbuches..*, Hambourg, 1933, et Darmstadt, 1964.

DS, t. 2, col. 570 et 578; t. 3, col. 73; t. 4, col. 340; t. 5, col. 442-443.

Henri Platelle.

HALL (Joseph), évêque anglican, 1574-1656. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né près d'Ashby dans le Leicestershire, le 1er juillet 1574, Joseph Hall reçut une éducation fortement marquée par l'esprit puritain, d'abord à l'école d'Ashby et, à partir de 1589, à Emmanuel College de l'université de Cambridge. Se destinant au ministère ecclésiastique, il enseigne d'abord la rhétorique à l'université de Cambridge durant deux ans, période pendant laquelle il écrit ses célèbres satires qui lui assurent une place dans la littérature anglaise. Il répond à l'appel de Sir Robert Drury, protecteur du poète métaphysique John Donne, qui lui offre en 1601 la cure de Hawstead dans le Suffolk; cette cure lui assure une existence fort modeste; « il écrit des livres afin d'en acheter d'autres ». Ses ouvrages lui valent la protection du prince Henri dont il devient le chapelain et qui lui concède en 1608 une cure plus riche à Waltham Holy Cross dans l'Essex. Ayant gagné la faveur du roi Jacques 1er, il est nommé doyen de Wocester pendant une mission en France où il accompagne Lord Doncester; il se trouvera par la suite dans l'entourage même de Jacques 1er pendant sa visite en Écosse, en 1617, et il aidera le roi dans sa tentative,

sans lendemain d'ailleurs, d'établir l'Église anglicane dans ce royaume. Finalement le roi le nomme son représentant au synode de Dordrecht (1618). La carrière de Hall culmine lorsqu'il est consacré évêque d'Exeter en 1627, puis nommé évêque de Norwich en 1641.

C'est cependant à ce moment-là que se dessine le déclin d'une carrière apparemment brillante d'un homme d'Église à la fois puritain et anglican, à l'époque la plus tourmentée de l'Église d'Angleterre, celle de la guerre civile et de la lutte contre l'épiscopalisme. Nageant toujours à contre-courant, il s'attire d'une part la malveillance de l'archevêque William Laud pour ses sympathies doctrinales à l'égard du calvinisme et du puritanisme; d'autre part, il prend la défense de l'épiscopalisme contre l'anti-épiscopalisme des puritains, au moment même où celui-ci gagne du terrain en Angleterre. En outre, ses pamphlets l'engagent dans une controverse célèbre avec Milton. Son anti-épiscopalisme lui vaut d'être incarcéré, en 1641, à la Tour de Londres, comme un bon nombre d'autres évêques. En 1643, il est chassé de son palais épiscopal de Norwich et doit se retirer dans une petite maison à Nigham dans le Norwich. Il y vécut dans une extrême pauvreté et une infatigable activité littéraire jusqu'à sa mort, le 8 septembre 1656.

2. *Œuvres.* — J. Hall a beaucoup écrit et dans des genres différents : une trentaine d'opuscules spirituels, des commentaires et des paraphrases de l'Écriture, de la polémique et de la controverse, des lettres, des discours au Parlement, des sermons, des satires, etc. Trois éditions de ses œuvres complètes ont été réalisées : par J. Pratt (10 vol., Londres, 1808), par P. Hall (12 vol., Oxford, 1837) que nous utilisons ici, et par Ph. Wynter (10 vol., Oxford, 1863). Nous nous attacherons surtout au satiriste et à l'auteur spirituel.

1° *Les Satires.* — Hall fait figure de pionnier dans un genre littéraire qui fleurit en Angleterre au tournant des 16e et 17e siècles : la satire. Les six livres de ses *Virgidemiae* (1597-1598) font époque dans l'histoire de la littérature. La satire juvénalienne sous sa forme anglaise apparaît pour la première fois avec Hall.

Son originalité mise à part, l'œuvre satirique de Hall s'inscrit dans un mouvement littéraire de révolte contre l'humanisme élisabéthain du style pétrarquien et courtois et qui s'engage sur les voies nouvelles du réalisme littéraire à base scientifique, de la dénonciation des mœurs d'une société en pleine mutation, qui évolue de la vie aristocratique vers la bourgeoisie urbaine. Tout comme John Marston (1575-1634) et Benjamin Jonson (1572/73-1637), les deux autres maîtres de la satire de l'époque, l'écrivain ecclésiastique que fut Hall, — formé à Emmanuel College de Cambridge, fief d'un puritanisme exemplaire (cf H.C. Porter, *Reformation and Reaction in Tudor Cambridge*, Londres, 1958, p. 136-276) —, montre à l'évidence que la raideur du moralisme puritain contribue à accentuer la vigueur académique d'un genre littéraire rigide et sec, plein de violentes invectives, d'indignations vertueuses et de désillusions impitoyables. Le scepticisme néostoïcien alors à la mode se voit renforcé chez Hall par un moralisme chrétien, qui n'a plus « l'ambition de plaire, mais de prendre plaisir à déplaire » (cf R. Ellrodt, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais*, 2e partie, Paris, 1960, p. 278).

La « nausée », à la manière de Jean-Paul Sartre, trouve déjà chez Hall une justification dans une perspective chrétienne. Cependant, son puritanisme n'hésite pas à s'inspirer constamment des moralistes païens : Théophraste lui sert de modèle dans ses *Characters of Vertues and Vices* (Londres, 1608; trad. française, Paris, 1610) et Sénèque est utilisé comme un guide de la vie intérieure et de la morale (vg *Heaven upon Earth*, Londres, 1606; *Epistles*, 3 vol., Londres, 1608-1611). Ceci valut à Hall d'être appelé « Sénèque chrétien », « notre Sénèque anglais ».

2° *Ouvrages spirituels.* — Pour l'histoire de la spiritualité, Hall présente d'abord l'intérêt de transporter son style académique de moraliste dans le domaine religieux. Ensuite, ce théoricien de la satire l'est aussi de la méditation. Dans *The Arte of Divine Meditation* (Londres, 1607), il s'inspire du *Rosetum* de Jean Mombaer † 1501 et, indirectement, des méthodes enseignées par Garcia de Cisneros † 1510. Cet *Arte of Divine Meditation* est un traité didactique particulièrement sec qui présente un système de méditation comparable à celui que propose la *Scala meditatoria* insérée dans le *Rosetum*; il n'offre qu'un cadre et des procédés pour méditer les mystères chrétiens. On peut y trouver aussi une sorte d'apprentissage à la vie intérieure, puisque les degrés successifs par lesquels Hall prétend faire passer le fidèle ouvriront son cœur à des perspectives et à des sentiments déterminés.

La préparation comprend trois degrés : la question, l'examen, le choix; puis viennent ceux de l'entendement : remémoration, considération, attention, explication, tractation, détermination, recherche des causes, rumination. Alors la méditation doit s'orienter vers les affections : *Taste* (goût), *Complaint*, *Wish* (désir), *Confession*, *Petition* (aspiration), *Enforcement* (renforcement de la demande), *Confidence* (confiance). La conclusion se développe en *Gratulation* (remerciement) et *Recommendation* (sur cette *Scale of Meditation*, cf Louis L. Martz, *The Poetry of Meditation*, New Haven, 1954, p. 331-337).

Hall n'est pas qu'un théoricien; il a laissé des recueils de méditations et nombre de ses opuscules spirituels se rapprochent de ce genre, au moins par leur ton méditatif; il n'y applique pas la méthode analytique à l'excès exposée dans *The Arte of Divine Meditation*. On y trouve de beaux textes, comme celui sur la transfiguration (*Contemplations upon the Historie of the New Testament*, Londres, 1621; cité par A. M. Ramsey, *The Glory of God and the Transfiguration of Christ*, Londres, 1950; trad. M. Mailhé, coll. Lectio divina 40, Paris, 1965, p. 174-175).

L'œuvre de Hall, vue dans son ensemble, ne s'inspire pas seulement du doctrinarisme puritain, elle est surtout fortement marquée de l'empreinte anglicane. Le champion satirique de la nausée n'est pas du tout insensible à cette douceur et à cette beauté qui se dégagent de la catholicité intérieure de l'anglicanisme. Ainsi, par exemple, Hall partage avec Richard Hooker et George Herbert (DS, t. 7, *infra*) leur prédilection pour la musique, dont le rôle dans la spiritualité anglicane est de faire vibrer la présence de l'Église céleste au sein de l'Église terrestre et de renforcer la cohésion spirituelle de la communauté des saints :

« Quelle douceur, celle de la musique qui résonne à la morte saison! Pendant le jour elle ne toucherait pas, elle ne pourrait toucher l'oreille si agréablement. Tous les sons harmonieux sont tellement plus joyeux dans l'obscurité silencieuse de la nuit. Il en est ainsi de l'heureuse nouvelle du Salut. L'Évangile ne se fait entendre avec tant de douceur que dans la nuit de la persécution ou de notre propre affliction. Il est toujours semblable à lui-même. La différence vient de notre ouverture. O Dieu que nous louons par des chants dans la nuit, fais que mon bonheur soit pieux et saint, et mes ennuis joyeux » (*Occasional Meditations*, Londres, 1634, n. 44 Upon Hearing of Music by Night; dans *Œuvres*, éd. P. Hall, t. 11, 1837, p. 94).

Mais s'il figure à juste titre parmi les auteurs spirituels de l'anglicanisme, Hall ne manque pas de déconcerter son lecteur par son attachement à des conceptions très répandues dans les milieux les plus classiques du puritanisme; par exemple, la conception selon laquelle le corps en tant que tel est source du mal moral, ou celle, plus populaire, selon laquelle toutes les manifestations de la « chair », sans exception, sont pécheresses (cf C. S. Wolff, *Literary Reflections of Puritanism*, dans *Journal of the History of Ideas*, t. 29, 1968, p. 13-32). Il est vrai qu'un certain dualisme manichéen à l'endroit de l'âme et du corps est assez répandu dans la littérature spirituelle et qu'un texte comme le 23e Soliloque de *Susurrium cum Deo, id est Soliloquies* (dans *Œuvres*, éd. P. Hall, t. 8, p. 252) trouverait facilement des équivalents dans tous les siècles chrétiens.

Satirique par goût, moraliste impitoyable, théologien érudit, auteur spirituel didactique, très ouvert aux thèmes dominants de l'anglicanisme, les divers aspects de Hall en font un auteur inclassable. Son œuvre volumineuse, à la fois littéraire et spirituelle, ne permet pas de se contenter de l'appréciation courante selon laquelle Hall a tenté de réconcilier plus ou moins arbitrairement le puritanisme et l'anglicanisme, et de rechercher une *via media* entre les extrêmes d'un calvinisme rigide et d'un anglo-catholicisme unilatéral. Cette constatation, dont bon nombre d'historiens se contentent, s'avère insuffisante.

Remise dans l'ensemble de la spiritualité anglicane de cette époque, l'œuvre de Hall a une signification spécifique. La dénomination sous laquelle celui-ci a survécu dans la littérature anglaise est un indice de cette signification : Hall, le Sénèque chrétien et anglais, était avant tout un humaniste qui avait découvert l'actualité permanente de la morale romaine. Hanté par la vertu de modération, il n'a pas cessé d'enseigner que dans le domaine spirituel rien de valable ne persiste sans cette « gracieuse leçon à défaut de laquelle l'homme n'est ni lui-même, ni un vrai chrétien » (*Christian Moderation*, dans *Two Books*, Londres, 1639; *Œuvres*, éd. P. Hall, t. 6, p. 367 svv). Le contenu de la *via media*, loin de n'être qu'un accommodement, un louvoiement entre les extrêmes, consiste dans la prise de conscience d'un principe maître de toute spiritualité chrétienne : la vie spirituelle doit toujours présupposer la vie morale. La spiritualité anglicane, après Hall et à sa suite, est restée fidèle à ce principe.

1. *Éditions.* — Nous donnons ici une liste partielle des éditions des différentes œuvres de Hall, en particulier de celles qui ont un intérêt spirituel. De son vivant, l'auteur a donné des recueils de ses œuvres déjà parues : *The Works of Joseph Hall*, Londres, 1625; 3 vol., Londres, 1628, chez Flesher; 2 vol., Londres, 1628, chez Haviland; ces dernières furent rééditées en 1634 et en 1647. Ces éditions sont évidemment incomplètes.

1° *Ouvrages de spiritualité et de morale.* — *Heaven upon Earth, or of true Peace and Tranquillitie of Minde*, Londres, 1606, 1607, 1609, 1819, 1841 (trad. franç. J. Loiseau de Tourval, Paris 1614; Th. Jaquemot, Genève, 1629; M. Chevreau, Paris, 1640, 1648, et Lyon, 1660; trad. latine, Amsterdam, 1623). — *Meditation and Vowes divine and morall*, Londres, 1606, 1607, 1609, 1614 (trad. latine, Francfort, 1636). — *The Arte of Divine Meditation*, Londres, 1607, 1609 (trad. franç., Genève, 1621, 1662). — *Characters of Vertues and Vices*, Londres, 1608, 1691 (trad. franç., Paris, 1610, 1612, 1619; Genève, 1628, 1634; trad. allemande, Brême, 1696).

Epistles, 3 vol., Londres, 1608-1611, 1840 (trad. franç., Genève, 1627). — *A Recollection of such Treatises*, important recueil de nombreux opuscules spirituels, Londres, 1615, 1621. — *Occasional Meditations*, Londres, 1630, 1634, 1851 (trad. latine, *Meditatiunculae subitaneae*, Londres, 1635; trad. franç., Genève, 1632, 1661). — *Henochismus, sive Tractatus de modo ambulandi cum Deo*, Londres, 1635. — *The Character of Man... a Sermon preach't at the Court*, Londres, 1635. — *The Devout Soul, or Rules of Heaven by Devotion*, Londres, 1644. — *Three Tractates : the Devout Soul, the Free Prisoner, the Remedie of Discontentment*, Londres, 1646, 1647.

The Peace-maker, Londres, 1645 (trad. franç., Genève, 1662). — *The Balme of Gilead, or Comforts..*, Londres, 1646, 1655, 1660. — *Christ Mysticall, or the blessed Union of Christ and his Members*, Londres, 1647, 1755, 1828, 1893 (trad. franç., Genève, 1663). — *Select Thoughts... Breathings of the devout Soul*, Londres, 1648, 1654. — *Susurrium cum Deo... Soliloquies*, Londres, 1651. — *Holy Raptures, or Patheticall Meditations of the Love of Christ*, Londres, 1653 (trad. franç., Genève, 1663).

2° *Ouvrages sur l'Écriture* (commentaires, paraphrases, méditations). — *Holy Observations... some fewe of David's Psalmes metaphrased*, Londres, 1607, 1609 (trad. franç., Genève, 1621). — *Salomon's Divine Arts... with an open Paraphrase upon the Song of Songs*, Londres, 1609 (trad. franç., Londres, 1632). — *A Plaine and Familiar Explication by Way of Paraphrase of all the Hard Texts... of the Old and New Testament*, Londres, 1633, 1844.

Les *Contemplations upon the Historie of the New Testament*, Londres, 1621 (trad. franç., Genève, 1628) et les *Contemplations upon the principall Passages of the Holy Storie*, Londres, 1612/26 (trad. franç., 3 parties en 1 vol., Genève, 1628-1629) sont reprises dans les éditions des *Works* publiées du vivant de Hall et ont été signalées au début de cette bibliographie.

3° *Ouvrages de polémique et d'apologétique.* — *Pharisaisme and Christianity..*, Londres, 1608, 1609 (trad. franç., Genève, 1628). — *The Peace of Rome*, Londres, 1609 (trad. franç., Genève, 1629). — *A common Apologie of the Church of England*, Londres, 1610. — *The Honour of the Married Clergie*, Londres, 1620. — *The Olde Religion. A Treatise... the true State of the Difference betwixt the Reformed and Romane Church..*, Londres, 1628, 1630, 1686, etc. — *An Answer to Pope Urban..*, Londres, 1629. — *Episcopacie by Divine Right*, Londres, 1640, 1838. — *A Defence of the Humble Remonstrance*, Londres, 1641.

4° *Œuvres poétiques et divers.* — *Virgidemiarum, sixe Bookes of... Satyres*, Londres, 1597; 2 vol., 1599-1602; Oxford, 1753; *Poetical Works*, Londres, 1793; *The complete Poems of J. Hall*, éd. B. Grosart, Manchester, 1879; *The collected Poems..*, éd. A. Davenport, Liverpool, 1949.

Mundus alter et idem, sive Terra Australis antehac semper incognita.., 1605 (?); Hanovre, 1607; Utrecht, 1643. — *The Discovery of a New World... by an english Mercury* (= J. Hall), Londres, 1608, 1609; Cambridge (Mass.), 1937.

Le principal traducteur français des ouvrages de Hall, Théodore Jaquemot, genevois, † après 1668, a une notice dans E. Haag, *La France protestante*, t. 6, Paris, 1856, p. 40.

2. *Études.* — J. Jones, *Bishop Hall, his Life and Times, or Memoirs of the Life, Writings and Sufferings of Joseph Hall*, Londres, 1826. — J. Hamilton, *Lives of Bunyan, Hemy and Hall*, dans *Christian Biography*, Londres, 1853. — G. Lewis, *A Life of Joseph Hall*, Londres, 1886. — G. Waterhouse, *The Literary Relations of England and Germany in 17th Century*, 1905. — W. Haller, *The Rise of Puritanism*, New York, 1938, p. 324-363. — W. R. Parker, *Milton's Contemporary Reputation*, Ohio State University, 1940. — P. A. Smith, *Bishop Hall, « our English Seneca »*, dans *Publications of the Modern Language Association of America*, t. 63, 1948, p. 1191-1204. — H. Fisch, *Bishop Hall's Meditations*, dans *Review of English Studies*, t. 25, 1949, p. 210-221. — H. R. McAdoo, *The Structure of Caroline Moral Theology*, Londres, 1949.

A. Chew, *Joseph Hall and John Milton*, Diss., Baltimore, 1950; *Hall and Neostoicism*, dans *Publications of the Modern Language..*, t. 65, 1950, p. 1130-1145. — H. Fisch, *The Limits of Hall's Senecanism*, dans *Proceedings of the Leeds*

Philosophical Society, t. 6, 1950. — T. F. Kinloch, *The Life and Works of Joseph Hall*, Londres, 1951. — J. H. Hall, *Joseph Hall, the English Seneca and Champion of Episcopacy*, dans *Historical Magazine of the Protestant Episcopal Church*, 1952, p. 62-99. — D. M. Wolfe, *Complete Prose Works of John Milton*, t. 1, Yale, 1953, p. 28-33, 48-56, 76-86. — G. Williamson, *The Senecan Amble*, 1951. — J. J. Viater, *Prayer and Meditation according to Bishop Joseph Hall (1574-1656)*, extrait de thèse, Rome, 1964.

Hasso JAEGER.

HALLER DE HALLERSTEIN (BENOIT), cistercien, 1620-1698. — Né en 1620, Benoît Haller entra au monastère de Saint-Bernard-sur-l'Escaut, près d'Anvers, où il fit profession en 1641 et reçut la prêtrise en 1644. Il passa presque toute sa vie comme directeur spirituel des moniales cisterciennes, d'abord au prieuré de La Vignette à Louvain, ensuite, pendant trente-quatre ans, à l'abbaye de Zwijveke, près de Termonde. Il mourut en 1698.

En 1662, Haller publia un *Tractatus de Spiritu Dei, continens breve et clarum verae vitae spiritualis compendium ex variis sanctis Patribus concinnatum* (Anvers, 1662, 117 p.). En 1664, il en fit paraître une traduction flamande, où il expliquait certaines expressions : *Tractaet van den Gheest Godts, inhoudende een kort begryp van't waerachtich geestelijck leven, getrocken uyt de leeringe van verscheyde heylighe Vaders* (Anvers, 1664, 147 p.). Dans ces deux ouvrages, l'auteur, en connaisseur de l'expérience mystique, décrit l'œuvre du Saint-Esprit et l'influence de ses dons dans la purification et le dépouillement spirituels. C'est ainsi que l'action et l'inspiration divines se substituent de plus en plus aux mouvements intérieurs d'ordre naturel. L'expérience mystique n'est donc pas autre chose que la prise de conscience de cette action du Saint-Esprit dans l'âme et l'obéissance humble et persévérante aux avances divines. Haller traite également de la force transformante de l'amour de Dieu et du mariage spirituel. Il a puisé largement sa doctrine aux sources patristiques (Grégoire de Nazianze, Augustin, Grégoire le Grand, Anselme, etc), mais aussi à la tradition cistercienne, surtout à saint Bernard, qu'il dépasse toutefois par une doctrine plus approfondie sur les dons du Saint-Esprit. On constate, en outre, l'influence de la mystique des Pays-Bas, par exemple celle de Jean Ruysbroeck, Denys le chartreux et Thomas a Kempis. Au milieu du 17e siècle, Haller est un témoin authentique du courant mystique cistercien du moyen âge.

S. Axters, *Benedictus Haller von Hallerstein.., als mysticus*, dans *Koninklijke Vlaamse Akademie voor Taal en Letterkunde, Verslagen en Mededelingen*, 1959, n. 1-2, p. 45-70.

Edmundus MIKKERS.

HAMÈRE (HAMERIUS; PIERRE D'), jésuite, 1571-1640. — Originaire de Munte (Flandre orientale), Pierre d'Hamère entra dans la compagnie de Jésus le 5 octobre 1589 sous le provincialat d'Olivier Manare; en 1612, quand furent créées les provinces gallo-belge et flandro-belge, il fut affecté à cette dernière. Il exerça son ministère dans l'enseignement des humanités et de l'Écriture sainte et mourut à Ypres le 24 juillet 1640. On doit à Hamère trois ouvrages.

1) Le *Quadriga pietatis* (Ypres, 1610) contient quatre petits traités spirituels dont le premier, seul, est de lui; il s'agit d'un *Speculum peccatoris et justi*, en forme de dialogue, qui montre la félicité du juste et le malheur du pécheur (59 p.).

Les trois autres traités sont, dans l'ordre, une *Clavis paradisi*, traduite de Richard Haller † 1612, jésuite, confesseur de Marguerite d'Autriche, sur la contrition et l'examen de conscience; puis deux opuscules de François de Borgia tirés de ses *Seys Tratados muy devotos* (DS, t. 4, col. 1022) : *De christianis operibus* et *Collyrium spirituale*.

Le *Quadriga pietatis* fut réédité à Cologne (1615 et 1616) par le jésuite Philippe Bebius † 1637, avec quelques modifications et ajouts, et encore à Cologne en 1664.

2) Sommervogel mentionne une *Declaratio missae, modus, confitendi et alia similia ad pietatem excitandam* (Mayence 1625), que nous n'avons pas trouvée.

3) *Quadraginta conciones in adventum de Annuntiatione Virginis Mariae et Verbo Incarnato* (Anvers, 1628, 536 p. in-8° et tables); plutôt que de discours ou de prédications, il s'agit de chapitres qui commentent d'une manière assez doctrinale le récit évangélique de l'annonciation. Dans l'*Ad lectorem*, Hamère donne le mode d'emploi : devant les mystères de la Révélation, il faut se livrer successivement à la « lectio, meditatio, contemplatio, soliloquium, colloquium et exhortatio » (c'est-à-dire au témoignage apostolique devant autrui); dans son livre, l'auteur développe surtout la *meditatio*, d'allure beaucoup plus théologique que pieuse ou affective, à l'aide de l'Écriture et particulièrement des Pères latins.

Sommervogel, t. 4, col. 59-60. — *Biographie nationale* (belge), t. 8, 1884, col. 663-665. — A. Poncelet, *Nécrologe des jésuites de la province flandro-belge*, Wetteren, 1931, p. 56. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table. — I. Iparraguirre, *Répertoire de spiritualité ignatienne... (1556-1615)*, Rome, 1961, n. 667.

André DERVILLE.

HAMILTON (NICOLAS), prémontré, † 1665. — Nicolas Hamilton, prémontré de l'abbaye de Floreffe (diocèse de Namur), fut quelque temps curé de Trazegnies, puis proviseur à Herlaimont, monastère de moniales prémontrées. Il mourut le 15 octobre 1665.

Il composa un ouvrage, dont aucun exemplaire de la première édition (1662) n'est connu de nos jours. Voici le titre de la seconde édition : *Diurnale beatae pietatis. Continens 33 Decades in memoriam et honorem 33 annorum Vitae D. nostri Jesu Christi. Auctum Tractatu rithmico de SS. Trinitate et alijs pijs Opusculis. Item 7 Coronas singulas 12 Decadum, quibus singulis septimanae diebus Deipara potest coli, et quasi coronari diversa corona* (Mons, 1664, 559 + 9 p. in-12°).

L. Goovaerts, *Écrivains... de l'Ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 348; t. 3, 1907, p. 72. — V. Barbier, *Histoire de l'abbaye de Floreffe*, 2e éd., t. 2, Namur, 1892, p. 349.

Jean-Baptiste VALVEKENS.

HAMM (BENOIT), bénédictin, 18e siècle. — Benoît Hamm, moine de l'abbaye de Schuttern (pays de Bade), était curé de la paroisse d'Oberschopfen quand il fit imprimer l'unique ouvrage spirituel que nous connaissons de lui : *Antidota sacra... Quotidianae meditationes super evangelia dominicalia in singulos anni dies...* (2 vol., Augsbourg, 1746).

Ces 377 méditations suivent l'année liturgique; elles sont destinées à tout chrétien et peuvent, nous dit le titre, servir aux prédicateurs pour leurs sermons. Leur style est de fait

assez oratoire; le ton pieux, semé d'exclamations, ne remplace pas la médiocrité de la doctrine spirituelle.

M. Ziegelbauer, *Historia rei litterariae ordinis sancti Benedicti*, t. 4, Augsbourg, 1754, p. 149.

André Derville.

1. HAMON (André-Jean-Marie), sulpicien, 1795-1874. — Né au Pas (diocèse du Mans, aujourd'hui de Laval) le 18 mai 1795, dans une famille très chrétienne où trois oncles avaient refusé le serment de 1791, André Hamon fit ses études classiques au collège communal de Mayenne, au petit séminaire de La Ferté-Macé, enfin à la pension de l'abbé Liautard devenue plus tard collège Stanislas de Paris. Tonsuré en 1813, il fut professeur à la même pension tout en étudiant la philosophie et la théologie; il passa l'année 1818-1819 au séminaire Saint-Sulpice et la suivante à la Solitude d'Issy, noviciat des sulpiciens. Ordonné prêtre en 1820, il enseigna le dogme, puis la morale au même séminaire. Dès 1826, il était nommé supérieur du séminaire de Bordeaux, qu'il dirigea jusqu'en 1851 avec deux interruptions dues l'une à sa santé (1833-1837), l'autre à sa nomination à Clermont (1843-1847). A partir de 1851, il fut curé de la paroisse Saint-Sulpice de Paris, où il brilla par le zèle pastoral et l'amour des pauvres. Sa science théologique lui valut de diriger pendant vingt ans les « conférences du cas de conscience » qui réunissaient le clergé parisien pour l'étude de problèmes de morale. Connu de Napoléon III, il avait refusé à plusieurs reprises d'être promu à l'épiscopat. Il mourut à Paris le 16 décembre 1874.

André Hamon a fait œuvre d'historien : *Vie du cardinal de Cheverus*, Paris, 1837, dix fois réédité, trois fois traduit, publié d'abord sous le nom de J. Huen-Dubourg, oncle de l'auteur; *Vie de madame Rivier*, fondatrice des sœurs de la Présentation, Avignon, 1842; et surtout *Vie de saint François de Sales* en 2 vol., Paris, 1854 (sept rééditions; traductions italienne, anglaise, espagnole et polonaise. Une édition abrégée, Paris, 1855, 1859, 1865, a été largement répandue. M. Gonthier et G. Letourneau ont refondu cette *Vie* en 2 vol., Paris, 1909, et en ont également donné un abrégé, 1910). De 1861 à 1866, il publia les sept volumes de *Notre-Dame de France ou Histoire du culte de la sainte Vierge en France*, vaste compilation pour laquelle il ne pouvait faire œuvre critique, mais qui reste une somme encore estimée.

Les *Méditations à l'usage du clergé et des fidèles pour tous les jours de l'année*, 3 vol., Paris, 1872, connurent un grand succès (plus de vingt éditions jusqu'en 1889, dépassant cent cinquante mille exemplaires); fortement nourries de doctrine, écrites sans fadeur, elles passent toujours de la contemplation des mystères à des applications en vertus chrétiennes.

A. Hamon s'était adonné presque chaque année à partir de 1830 au ministère des retraites ecclésiastiques : il y avait été orienté par son directeur Pierre-Denis Boyer (DS, t. 1, col. 1921) et n'y réussit pas moins que celui-ci qui en avait été l'un des principaux restaurateurs pour la France. Groupés dans l'ouvrage posthume *Retraites pastorales et discours divers*, 2 vol., Paris, 1889, ses sermons révèlent un tempérament d'orateur et un grand amour du clergé. Dès 1846, avec son *Traité de la prédication*, il avait fourni le manuel classique des prédicateurs, huit fois réédité en cinquante ans.

L. Branchereau, *Vie de M. Hamon*, Paris, 1877, 1881 (DS, t. 1, col. 1924). — L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne*, t. 2, Paris, 1900, p. 351-362 et 598-599. — Ch. Hamel, *Histoire de l'église Saint-Sulpice*, Paris, 1900, p. 344-392. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 503-504.

Irénée Noye.

2. HAMON (Auguste), jésuite, 1860-1939. — 1. *Vie.* — 2. « *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur* ». — 3. *Autres œuvres.*

1. *Vie.* — Né à Saint-Père-en-Retz (Loire-Atlantique) le 2 janvier 1860, Auguste Hamon, après ses études classiques au collège de Chauvé puis au petit séminaire de Nantes et deux années au grand séminaire du diocèse, entra dans la compagnie de Jésus le 9 octobre 1881 au noviciat de la province de Paris, alors à Aberdovey (pays de Galles).

Il prépara la licence ès lettres aux facultés catholiques d'Angers et fit sa philosophie (1887-1889) et sa théologie (1891-1895) à Jersey où il fut ordonné prêtre (1894); dans les intervalles ou ensuite, il enseigna six ans la troisième, les humanités et la rhétorique à Poitiers, Cantorbéry et Paris. Sa formation s'acheva par la troisième année de probation (1899-1900) sous la direction d'un « maître de la vie mystique », René de Maumigny † 1918, dont il fixera plus tard la physionomie et la doctrine spirituelles. L'année suivante, il obtint en Sorbonne le doctorat ès lettres avec deux thèses d'histoire littéraire : *Un grand rhétoriqueur poitevin, Jean Bouchet* † 1557/1559, et *De Scevolae Sammarthani* (Scévole de Sainte-Marthe † 1623) *vita et latine scriptis operibus* (Paris, 1901). Ainsi préludait-il à d'autres travaux historiques.

Rédacteur aux *Études* (il y donna divers articles sur Marguerite-Marie Alacoque) et assurant une chronique d'ascétique et de mystique dans la *Revue pratique d'apologétique*, en même temps que prédicateur de retraites et directeur d'âmes, il résida plusieurs années à Paris et fut supérieur à Rouen (1908-1916 et 1931-1934) et Versailles (1924-1931). Il mourut à Paris le 26 juin 1939.

2. L'*Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur* (5 vol., Paris, 1907-1939) est le fruit de trente ans de laborieuses recherches; au moment de sa mort, Hamon venait de remettre à l'imprimeur le manuscrit du dernier volume.

Le tome premier retrace la *Vie de la bienheureuse Marguerite-Marie* (1907; 5e éd., revue et corrigée, *Vie de sainte...*, 1923; traductions polonaise, Varsovie, 1913, et italienne, Turin, 1920); elle est placée en tête de l'œuvre, « parce que, dans cette histoire, cette vie est le point culminant » et « véritablement la source » (5e éd., préface, p. VII).

A la lumière de documents originaux qui avaient manqué à ses devanciers, l'auteur formule la thèse qu'il s'efforcera de démontrer tout au long de l'œuvre : « On peut dire, en exagérant un peu, que la dévotion au Cœur de Jésus existe à peine avant la bienheureuse Marguerite-Marie et, sans exagérer, que ses manifestations antérieures à 1675 n'ont eu presque aucune influence sur notre culte actuel » (p. VI).

Il ajoute : « Ces lignes écrites à Paray-le-Monial, en 1906, sont, dans l'ensemble, restées vraies en 1923 » *(ibidem)*. Et, se référant à la nouvelle édition, parue entre-temps, de *Vie* (autobiographie) *et œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque* (3e éd., « totalement refondue et notablement augmentée » par Mgr Gauthey, 3 vol., Paris, 1915) : « Sauf deux ou trois modifications de détail, je n'ai rien eu à changer.., cette vie est bien désormais fixée, nous connaissons sur elle tout ce que nous pouvons savoir; l'édition de 1907 la raconte déjà comme elle sera toujours racontée » (p. VIII-IX).

C'est à l'histoire proprement dite de la dévotion, mais envisagée plus par rapport à Marguerite-Marie qu'en elle-même, que sont consacrés les quatre autres volumes : t. 2 *L'aube de la dévotion* (1924), ses fondements scripturaires, son éveil de saint Anselme † 1109, « à qui l'on peut donner le titre de Père de la dévotion au Sacré-Cœur » (p. 91), au 16e siècle (on regrettera que n'ait guère été perçue la réalité de cet éveil à travers la pensée patristique : « dans les dix premiers siècles.., personne ne pénétra le mystère de la blessure du côté », p. 82); — t. 3 *Paray-le-Monial* (1928), embrassant le 17e siècle : alors que le Cœur de Jésus est déjà invoqué et honoré, grâce notamment à l'action de saint Jean Eudes, cette dévotion prend un caractère plus particulier et plus accentué (mais moins nouveau que ne le dit Hamon) de réparation après les révélations de Paray; — t. 4 *Luttes indécises* (1931), parmi les contradictions, jusqu'au décret pontifical du 26 janvier 1765 autorisant en Pologne la messe du Sacré-Cœur; — t. 5 *Royal triomphe* (1939), ou l'universalité de ce culte à l'époque contemporaine.

L'ouvrage, de haute tenue littéraire, tente une histoire qui n'avait pas encore été écrite; il dénote une vaste connaissance de la littérature spirituelle et reste une mine très riche de documents et de renseignements, dûment contrôlés, sur la dévotion au Sacré-Cœur. Il suscita pourtant des réserves, même des critiques. Théologiens et historiens auraient souhaité une étude plus objective sur le développement de cette dévotion dans la tradition et au 17e siècle, en France et dans l'Église : faire de Paray-le-Monial le point de départ de la dévotion authentique au Sacré-Cœur, c'était minimiser à outrance de nombreux témoignages antérieurs sur lesquels, pourtant, Hamon n'avait pas manqué de s'arrêter.

Nous retiendrons cependant une appréciation qu'il serait difficile de soupçonner de parti pris ou de sévérité : « Avec beaucoup d'indépendance d'esprit et d'une façon très personnelle », l'auteur « fait montre d'une subtilité d'interprétation discutable, mais... les maîtresses lignes de son exposé sont solides et résisteront » (F. Cavallera, RAM, t. 9, p. 420-421).

Certes, Hamon était conscient de l'ingratitude de la tâche qu'il avait entreprise : « On pourra sans doute recommencer le beau et grand voyage; des études particulières pourront éclairer la route, en montrer les aspects, les mille et un détails; elle ne changera pas. Ceux qui viendront après nous passeront par où nous avons passé » (t. 2, *préface*, p. XXXVI). Ces études se sont multipliées (cf R. Tucci, *art. cit. infra*); elles ont contribué à enrichir et préciser une doctrine qui, comme le proclamera Pie XII dans l'encyclique *Haurietis aquas* (15 mai 1956; AAS, t. 48, 1956, p. 309-353), découle de l'Écriture et des divers apports de la tradition. Aussi, au-delà des controverses, semble-t-il plus équitable de dire maintenant que, « s'il n'y a pas eu en somme, — car il y a eu des nuances et des accents ici et là —, deux doctrines différentes chez saint Jean Eudes et chez sainte Marguerite-Marie, il n'y a pas eu non plus un commencement absolu de dévotion au Sacré-Cœur dont le mérite reviendrait à celle-ci ou à celui-là » (Ch. du Chesnay, *Place de saint Jean Eudes dans l'histoire de la dévotion au Cœur de Jésus*, dans *Le Cœur du Seigneur. Études sur les écrits et l'influence de saint Jean Eudes dans la dévotion au Cœur de Jésus*, Paris, 1955, p. 41).

Sur le même thème, Auguste Hamon a traduit un opuscule de Gaspard Druzbicki † 1662 (DS, t. 3, col. 1726 et 1732) : *Le Cœur de Jésus, idéal des cœurs* (Paris, 1907); il a publié une étude historique et critique, *Le message du Sacré-Cœur à Louis XIV, à la France* (Paris, 1918), dont il a repris l'essentiel dans la 5e édition de la *Vie de sainte Marguerite-Marie*, ch. 13. A l'occasion de la canonisation de la visitandine de Paray, il voulut apporter un complément à la biographie de la sainte, destiné à « raconter son âme » : *Sainte Marguerite-Marie. Sa vie intime* (Paris, 1920). Enfin, il a composé deux synthèses : *Le culte du Sacré-Cœur* (encyclopédie *Le Christ*, Paris, 1932, p. 701-735), et l'article Cœur (Sacré), DS, t. 2, col. 1023-1046, paru en 1948.

3. *Autres œuvres.* — 1° *Le P. Théodore de Régnon* s j † 1893 (Bruges-Lille, 1897), esquisse biographique et spirituelle. — 2° *L'intérieur de Jésus et de Marie*, de Jean-Nicolas Grou † 1803, « édition nouvelle » (Paris, 1909) avec notice biographique et notes (cf Bremond, t. 11, p. 416; DS, t. 6, col. 1068). — 3° *Les Auxiliatrices des âmes du purgatoire* (2 vol., Paris, 1919-1921), histoire de cette congrégation sous les trois premières supérieures générales (1856-1909). — 4° *Un maître de la vie mystique. Le P. René de Maumigny* (Paris, 1921).

5° *Jean Rigoleuc (1595-1658). Vie et œuvres spirituelles* (Paris, 1931, coll. Maîtres spirituels), présenté en trois chapitres : le religieux (sa *Vie* par Pierre Champion publiée en 1686), le directeur (quatre *Traités* de dévotion et quarante lettres à des ursulines) et l'ami des prêtres *(Conduite pour la retraite spirituelle*, extraite de ses *Instructions ecclésiastiques)*. Hamon avait précédemment montré qu'on devait à Rigoleuc, d'après les notes prises durant son troisième an, la rédaction de la *Doctrine spirituelle* de Louis Lallemant (*Qui a écrit la « Doctrine spirituelle » du P. Lallemant?*, RAM, t. 5, 1924, p. 233-268). — 6° *Un centenaire poitevin. Mademoiselle* (Madeleine) *Gauffreau (1755-1833), héroïne de la Terreur* (Poitiers, 1933), contribution à l'histoire religieuse locale durant la Révolution. — 7° Signalons enfin les articles *Ascétisme*, dans le *Dictionnaire apologétique* (t. 1, 1909, col. 293-317), et *Extase*, dans le DTC (t. 5, 1912, col. 1871-1896).

H. Bremond, t. 6, p. 401-402. — *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 25, 1939, p. 419-421 (J. Lebreton). — EC, t. 6, 1951, col. 1352. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 504 (H. du Passage).

Sur l'*Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*. — Comptes rendus de F. Cavallera (RAM, t. 7, 1926, p. 414-417, et t. 9, 1928, p. 420-421) et de A. Bernareggi (dans *La scienza cattolica*, t. 54, 1926, p. 454-461). — L. Levesque, *En marge de l'Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur par le R. P. Hamon*, dans *Regnabit*, t. 14, 1927-1928, p. 341-354; *L'histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, VSS, t. 17, septembre 1928, p. 157-189; *L'origine du culte du Sacré-Cœur et son objet*, Avignon, 1930. — Ch. Lebrun, *Saint Jean Eudes et la dévotion au Sacré-Cœur. Réponse au R. P. Auguste Hamon*, Bathurst Ouest (Canada) et Paris, 1929. — J.-A. Robilliard, *Aux sources de Paray-le-Monial*, VS, t. 86, 1952, p. 610-629. — Surtout, R. Tucci, *Storia della letteratura relativa al culto del S. Cuore di Gesù*, dans *Cor Jesu. Commentationes in litteras encyclicas Haurietis aquas*, t. 2, Rome, 1959, p. 501-638 (sur Hamon, p. 588-613).

On pourra aussi consulter J. Décréau, *Sainte Marguerite-Marie et les auteurs spirituels du 17e siècle*, dans *L'ami du clergé*, t. 59, 1949, p. 353-364.

Paul Bailly.

3. HAMON (Jean), médecin et solitaire de Port-Royal, 1618-1687. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Jean Hamon est né à Cherbourg le 2 janvier 1618. De sa famille on sait peu de choses,

sinon qu'un de ses oncles maternels, Pierre Hommest, fut docteur en médecine de la faculté de Paris et exerça en cette ville.

Son enfance fut pieuse; il fit dans sa ville natale de bonnes études et devint un helléniste et un latiniste de qualité. Ce fut sans doute grâce à son oncle qu'il vint à Paris à l'âge de vingt-quatre ans pour y faire ses études de médecine. En même temps, il y fut précepteur d'Achille de Harlay, plus tard procureur général et premier président au Parlement. Il fut un élève remarqué. Docteur en médecine le 16 décembre 1646, il reçut l'année suivante le titre de docteur-régent. Installé sur le territoire de la paroisse Saint-Merry, il y fut vite un praticien fort réputé. Chrétien fervent, il se lia d'amitié avec le curé de Saint-Merry, Henri Duhamel, ancien dirigé de Saint-Cyran et familier de Port-Royal. Ce dernier chercha à l'attirer à une vie plus austère, et Jean Hamon lui-même en ressentait l'attrait, à tel point qu'il refusa d'épouser la fille d'un riche confrère qui lui offrait sa succession.

Cependant, c'est seulement après un brusque retournement intérieur qui se produisit pendant la messe, le 14 juin 1649, qu'il résolut de quitter le monde. Il était dès lors très attaché au jansénisme, où sa fidélité à saint Augustin lui faisait voir la vérité. Il se mit donc sous la direction d'Antoine Singlin, alors confesseur des religieuses et des solitaires de Port-Royal. Il songea un temps à entrer chez les chartreux, puis désira se joindre au groupe des solitaires, et Singlin y consentit. La chronologie des premières relations de Jean Hamon avec Port-Royal est incertaine, mais, du moins, un mémoire rédigé par Antoine Le Maistre au lendemain de la mort du médecin de Port-Royal des Champs, Victor Pallu, le 22 mai 1650, montre que Jean Hamon n'y était pas encore arrivé à cette date; il semble y être venu peu après pour y succéder à Pallu dans sa charge de médecin, ce qu'il fit quelque peu à contre-cœur, car il aurait préféré abandonner l'exercice de sa profession et s'adonner au travail de la terre. Durant les débuts de son séjour à Port-Royal, il fut très lié avec Antoine Arnauld, qui eut sur lui grande influence. A partir de juillet 1650 au plus tard, il fut donc le médecin attitré de Port-Royal, résidant habituellement aux Champs, mais se rendant occasionnellement à Paris pour y soigner les religieuses ou les amis du monastère.

Ses premiers rapports professionnels avec les solitaires furent assez décevants. Hamon avait une haute idée de sa charge de médecin et se montrait fort autoritaire en ce domaine, si bien que les solitaires lui préférèrent les soins de deux empiriques, plus accommodants, qui fréquentaient alors Port-Royal. Hamon profita de ses loisirs forcés pour apprendre l'italien et l'espagnol, ce qui lui permit de lire dans le texte sainte Thérèse, Jean d'Avila et le *Combat spirituel*. Assez déçu par les petites divisions et les mesquineries du milieu, il songea, vers le printemps de 1652, à rejoindre à l'abbaye de Saint-Cyran Martin de Barcos, neveu de Jean Duvergier de Hauranne, qui s'y était retiré depuis 1650, et seules de vigoureuses interventions d'Arnauld et de la mère Angélique, en qui il avait grande confiance, l'en empêchèrent. Vers la même époque, il connut de douloureuses peines intérieures et de troublantes tentations d'ordre charnel, dans lesquelles il eut recours aux conseils de la mère Angélique. Finalement, le confesseur des solitaires, Isaac-Louis Le Maistre de Sacy, intervint vigoureusement pour rétablir la situation de Hamon dans le groupe, et les choses s'arrangèrent.

A l'automne 1652, il reprit ses activités médicales. On le trouve présidant des thèses à la faculté de médecine en 1659, 1660, 1661, 1685 et 1687. En 1653, il fut même demandé par le cardinal de Retz, alors prisonnier à Vincennes, qui eût voulu se l'attacher comme médecin personnel, mais ce projet n'aboutit pas, à la grande satisfaction de Hamon et de son entourage. Dans le milieu médical, il gardait de solides amitiés, celles en particulier du célèbre Nicolas Brayer et de Denis Dodart.

Dans sa retraite de Port-Royal, il menait une vie de charité et de mortification. Le témoignage de Pierre Thomas du Fossé, qui fut à cet égard témoin oculaire, résume sur ce point la tradition de Port-Royal (*Mémoires*, Utrecht, 1739, p. 110-111). Il soignait les pauvres des environs, parcourant la contrée à pied, puis quand ses forces ne le lui permirent plus, sur un âne, lisant un livre fixé sur une sorte de pupitre accroché à la selle. Sa tenue extérieure était d'une telle pauvreté que parfois les solitaires eux-mêmes, peu portés pourtant au luxe vestimentaire, lui en faisaient reproche. Il y a incontestablement en J. Hamon un goût profond de la simplicité et de la pauvreté, une compréhension des humbles, une sympathie avec la nature, qui attestent la présence en lui d'une orientation presque franciscaine. Cependant, en y insistant d'une manière presque exclusive, la plupart des historiens de Port-Royal méconnaissent l'aspect « engagé » de sa spiritualité, fortement marquée par les controverses du temps et d'une nuance nettement « janséniste » au sens partisan du terme.

A cet égard, l'année 1656 marque un tournant dans sa vie. Il a dû assister aux Granges à la naissance de la première *Provinciale*, mais il ne semble pas qu'il ait alors pris la moindre part aux controverses. La dispersion des solitaires à la fin de janvier le laissa très seul. C'est alors qu'il eut à s'occuper du jeune Jean Racine, pensionnaire au monastère ou plus probablement à Vaumurier chez le duc de Luynes : on sait qu'à la fin de sa vie le poète demanda, par un codicille à son testament, à être enterré dans le cimetière extérieur de Port-Royal aux pieds de J. Hamon, dont la mémoire lui demeurait en vénération. Dans son isolement, Hamon songea à se mettre à écrire; en dépit de ses hésitations, il y fut encouragé par les personnalités les plus marquantes de Port-Royal : Claude de Sainte-Marthe, Arnauld, Sacy, la mère Angélique. Après quelques tentatives infructueuses, la première idée de son *Explication du Cantique des cantiques* lui vint lors d'une visite à Saint-Jacques du Haut-Pas, et il en sortit un ouvrage fort développé, que suivirent nombre de petits traités de piété, en général de moindre étendue. L'ensemble fut fort apprécié du milieu de Port-Royal, et tout particulièrement des religieuses. Sans être un spécialiste de la pensée religieuse, Hamon disposait d'une culture solide et étendue, ayant beaucoup lu, et son style imagé, qu'il jugeait « ridicule » en comparaison de celui qui avait cours dans son entourage, était en réalité d'un grand charme. En dépit de la différence qui les séparait, les gens de Port-Royal eurent le très grand mérite de distinguer en lui un écrivain spirituel de valeur et de le pousser à écrire, quoique, au témoignage de Nicole, ce ne fût pas « son instinct » (*Nouvelles lettres*, sans lieu, 1767, p. 348). Peu d'événements marquèrent pour lui ces années. Il fut, en 1656, un des médecins qui attestèrent le miracle de la Sainte-Épine. Il y eut aussi des deuils, dont les plus douloureux pour lui furent aux Champs la mort d'Antoine Le Maistre le 4 novembre 1658, et surtout celle de la mère Angélique, à Paris, le 6 août 1661.

Cependant Hamon allait se trouver pris dans les conflits qui enveloppèrent Port-Royal, à propos de la

signature du Formulaire, à partir du printemps 1664. Sa position à cet égard est complexe. Ses sympathies profondes semblent le rapprocher du parti de la résistance à outrance, représenté par l'évêque d'Alet, Nicolas Pavillon, qu'il vénérait profondément; d'autre part, il était convaincu que les religieuses, persuadées comme elles l'étaient de l'orthodoxie de Jansénius, n'avaient pas le droit de signer le Formulaire, cette souscription constituant pour elles un mensonge. Mais, cependant, sa confiance en Arnauld lui faisait admettre les solutions de compromis que celui-ci préconisait, et considérer comme légitime la signature au prix de la distinction entre le droit et le fait. Si donc il encouragea toujours les religieuses à refuser toute signature inconditionnelle, il ne s'opposa point à l'accommodement de 1668-1669, et y soutint le point de vue d'Arnauld et de Sacy.

Le 30 novembre 1664, il évita de justesse, par la fuite, la signification d'une lettre de cachet qui l'eût relégué en province. Il se cacha pendant quelques mois à Paris, chez des amis. De là, il réussit même à faire parvenir à la mère Angélique de Saint-Jean Arnauld d'Andilly, prisonnière chez les annonciades, un bref billet signé du nom de guerre qu'il avait adopté, Jean le Normand. Lorsque toutes les religieuses qui avaient refusé la signature eurent été réunies aux Champs, en juillet 1665, l'état sanitaire de la communauté fut rapidement si mauvais que les sœurs obtinrent, non sans difficultés d'ailleurs, le retour de J. Hamon, à des conditions qui imposaient à ce dernier une véritable captivité. Il les accepta sans hésiter et se hâta de revenir à Port-Royal des Champs où il arriva le 27 août 1665 au soir. Il y fut, tout comme les religieuses, étroitement surveillé par la police et à peu près privé de toutes communications avec l'extérieur.

Malgré la difficulté des circonstances, il réussit à jouer auprès des religieuses privées des sacrements et de tout secours sacerdotal le rôle non seulement d'un médecin, mais d'un véritable directeur de conscience. Avec l'assentiment d'Arnauld et de Sacy, qui réussit à communiquer avec lui du fond de la Bastille où il était interné, il écrivit pour elles nombre de petits traités où il encourageait leur résistance en insistant sur le devoir qu'elles avaient de rester fidèles à la vérité, même si celle-ci était persécutée dans l'Église, et en leur présentant comme des épreuves voulues par Dieu la privation des sacrements et les censures ecclésiastiques considérées comme injustes. Il eut à résoudre le cas de conscience des sœurs de chœur qui se déguisaient en converses pour aller communier et, après beaucoup d'hésitations, il finit par admettre ce subterfuge. Ses rapports avec les chapelains et les tourières imposés par l'archevêque furent compliqués et le plus souvent délicats, mais il parvint à conquérir l'estime de son entourage.

La « Paix de l'Église » lui rendit une liberté qui lui permit surtout de reprendre ses courses charitables aux environs. A la fin de 1675, il fit le voyage d'Alet pour aller y soigner l'évêque, Nicolas Pavillon. Peu après son retour, il écrivit une précieuse relation autobiographique, qui nous est parvenue. Il continuait à s'adonner à la composition de petits traités de piété, dont le groupe de Port-Royal commença la publication à partir de 1671.

Au cours de l'été 1677, il entreprit un voyage qui l'emmena à Saint-Martin de Tours, à l'abbaye de Saint-Cyran auprès de Barcos, à Clairvaux et finalement à la Trappe, où Rancé, malade, refusa ses soins par mortification. En avril 1679, il séjourna à Paris pour y assister la duchesse de Longueville en sa dernière maladie. Lors de la reprise des persécutions contre Port-Royal des Champs, quelques mois plus tard, il fut autorisé à y demeurer et il put y terminer paisiblement ses jours sans rien changer à ses occupations habituelles. Il fut si gravement malade en 1682 qu'on crut le perdre et que les religieuses firent un vœu à la Vierge pour sa guérison. Il se remit fort bien. A la fin de 1683, il alla au château de Pomponne pour y soigner Sacy, qui mourut le 4 janvier 1684.

Le 30 janvier 1687, il accepta de présider à la thèse du jeune Jean-Baptiste Dodart, fils de son ami, qui fut plus tard premier médecin de Louis XV. Après une visite à son ancien élève Harlay, en chemin, il prit froid. Il dut s'aliter, atteint vraisemblablement d'une pneumonie. Dodart vint de Paris le soigner, mais ne put le sauver. Il s'éteignit doucement le 22 février 1687. Il fut inhumé dans le cimetière extérieur de Port-Royal; en 1712, lors de la destruction des bâtiments, ses restes furent mis dans la fosse commune du cimetière de Saint-Lambert, où ils reposent encore.

2. **Œuvres.** — L'œuvre de Jean Hamon est assez abondante, mais elle n'a fait jusqu'ici l'objet d'aucune étude critique. De nombreuses lettres et traités inédits de lui se trouvent en divers dépôts, spécialement à Paris (Bibliothèque nationale et Société de Port-Royal) et à Troyes (Bibliothèque municipale); ces mêmes collections contiennent également des manuscrits de ses œuvres publiées, qui devraient être soigneusement comparés entre eux et avec les imprimés. Nous nous bornerons ici à établir la bibliographie de ses ouvrages publiés.

1) *Recueil de divers traités de piété, volume 1er, 1e partie* (anonyme), Paris, 1671. D'après des renseignements fournis à Racine par Nicole vers 1690 (J. Racine, *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, éd. A. Gazier, Paris, 1908, p. 197), le premier traité, *Traité de la charité*, n'est pas de Hamon; il faut assez vraisemblablement l'attribuer à la mère Agnès.

2) *Recueil de divers traités de piété, volume 1er, 1e et 2e parties* (anonyme), Paris, 1675, 2 vol.; réimpr. en 1687, 1689, 1734 et 1740. Le premier tome est identique à l'ouvrage précédent, à quelques corrections près. Toujours d'après Nicole, le réviseur pour le volume premier a été N. Fontaine.

3) *Traités de piété, tomes* II *et* III (anonyme), 2 vol., Paris, 1689. Le privilège les donne explicitement comme suite du recueil précédent; la plupart des exemplaires actuellement conservés sont marqués « seconde édition ». Pour cette série, le réviseur a été Pierre Nicole (*Vie de M. Nicole*, de Cl. Goujet, Liège, 1767, p. 347). Il n'y eut pas de réimpression intégrale. Le *Traité de la prière continuelle* (en tête du tome II) fut réimprimé en 1735 et 1739, avec *La pratique de la prière* (*infra*, n. 6). Une autre partie fut republiée sous le titre *Traités de pénitence*, Paris, 1734 et 1737.

C'était pourtant une partie sur laquelle Arnauld avait exprimé de graves réserves dans une lettre à Mme de Fontpertuis, le 20 mai 1689 : « Je suis très satisfait de la *Prière continuelle*, mais je ne le suis guère de la *Pénitence des pasteurs*, et encore moins de la *Pénitence en abrégé*, qui paraît toute fondée sur une fausse interprétation de ces paroles de Jésus-Christ, *Recumbe in novissimo loco*, comme si cela voulait dire que chacun se doit estimer le plus grand de tous les pécheurs » (*Œuvres*, t. 3, Paris, 1775, p. 206).

4) *Ægrae animae et dolorem suum lenire conantis pia in Psalmum* CXVIII *soliloquia*, Liège, 1684. L'ouvrage a été revu par Nicole, qui a mis en tête une longue préface et une dédicace à Jean de Néercassel, évêque de

Castorie. Comme on va le voir, il eut une réimpression en 1732 (*infra*, n. 9).

5) *Soliloques sur le Psaume* CXVIII, *Beati immaculati etc., contenant les heures canoniales*, Paris, 1685 (anonyme). Traduction française du précédent; la plupart des historiens de Port-Royal attribuent cette traduction à N. Fontaine, mais Moréri, Cerveau et Barbier la donnent à Sébastien-Joseph du Cambout de Pontchâteau, qui admirait beaucoup Hamon et qui a pris une certaine part à la publication de ses œuvres; cette dernière attribution semble pourtant la moins vraisemblable.

6) *La pratique de la prière continuelle*, Paris, 1702; réimpr. 1735. A partir de cette date, tous les ouvrages de Hamon portent, sauf indication contraire, le nom de l'auteur. Celui-ci est un recueil de prières dont plusieurs sont traduites, comme nous le verrons, d'un original latin, sans qu'on puisse dire si cette traduction est de Hamon lui-même.

7) *Explication du Cantique des cantiques*, Paris, 1708, 4 vol.; réimpr. 1765. Le titre indique que l'ouvrage a été revu et muni d'une longue préface par Nicole, ce qui est exact. C'est, on l'a vu, le premier des ouvrages de Hamon, écrit dès 1656. Cette exégèse symbolique du *Cantique*, par endroits très alambiquée, doit beaucoup à saint Bernard, mais ne mérite pas les sarcasmes que lui a décochés Sainte-Beuve (*Port-Royal*, éd. de la Pléiade, t. 2, Paris, 1954, p. 764).

8) *Traités de piété composés pour l'instruction et la consolation des religieuses de Port-Royal à l'occasion des différentes épreuves auxquelles elles ont été exposées*, 2 vol., Amsterdam, 1727-1730; pas de réimpr. Les deux volumes, dont le second est beaucoup moins important que le premier, se trouvent ordinairement sous la même reliure. Les exemplaires isolés du tome 1 en vente dès 1727 ont une pagination quelque peu différente et se terminent par une longue liste d'*errata*.

9) *Christiani cordis gemitus seu aegrae animae... soliloquia*, 2 vol., Paris, 1732. Le premier volume reproduit l'ouvrage publié en 1684, *Ægrae animae*, etc. Le second contient des *Orationes diversae* dont beaucoup se trouvent déjà en français dans la *Pratique de la prière continuelle* de 1702.

10) *Les gémissements d'un cœur chrétien*, 2 vol., Paris, 1731; réimpr. 1732, 1733 et 1764. Traduction (anonyme) du recueil précédent par Claude Goujet, qui s'est d'ailleurs beaucoup inspiré de la traduction de 1685 pour le premier volume. Les *Entretiens d'une âme avec Dieu qui comprennent un grand nombre de prières*, Avignon, 1740, sont une réédition du deuxième volume.

11) *Instructions chrétiennes et morales sur les sacrements*, sans lieu, 1733, et Paris, 1734. Le ton et la rédaction en forme de catéchisme de ces *Instructions* rend leur attribution à Hamon extrêmement peu probable; Charles Clémencet, dans son *Histoire littéraire de Port-Royal*, manuscrite, ne l'admet pas.

12) *Relation de plusieurs circonstances de la vie de M. Hamon faite par lui-même sur le modèle des Confessions de saint Augustin*, sans lieu, 1734. Écrite vraisemblablement en 1676, cette *Relation* est littérairement fort réussie, mais malheureusement d'une totale imprécision chronologique.

13) *De la solitude*, Amsterdam, 1734; réimpr. 1735; cf DS, t. 4, col. 976.

14) *Principes de conduite dans la défense de la vérité*, sans lieu, 1734; le même ouvrage donne en même temps des *Règles pour les temps d'épreuve et de persécution* de Nicole.

Les mêmes textes se retrouvent dans un *Recueil de divers ouvrages propres à instruire, consoler et affermir dans les temps d'épreuves et de persécution*, sans lieu, 1743, avec en plus un autre texte attribué à Hamon, *La consolation véritable des épouses de Jésus-Christ*. L'attribution à Hamon des deux textes mis sous son nom est à bon droit récusée par Ch. Clémencet dans son *Histoire littéraire* : il est évident par plusieurs détails que le rédacteur de ces pièces est un prêtre, probablement Sainte-Marthe.

15) *Recueil de lettres et opuscules*, 2 vol., Amsterdam, 1734.

16) *Explication de l'oraison dominicale, où l'on fait voir la nécessité d'entrer dans l'esprit de la pauvreté évangélique pour réciter utilement cette prière*, sans lieu, 1738.

17) *Union de la confiance avec la crainte et l'incertitude de son salut*, s l n d. Cette mince brochure de 24 pages parut vers 1740 au moment des controverses sur la crainte et la confiance qui agitèrent alors le milieu janséniste. Elle reproduit un texte déjà publié dans les *Traités de piété* de 1675, 2e partie, p. 381.

18) *Suite des opuscules et lettres de M. Hamon*, sans lieu, 1770. Ce petit recueil a paru à la fin des *Traités de piété ou discours sur les devoirs des prêtres* de Claude de Sainte-Marthe, sans lieu, 1770, avec une pagination spéciale, mais la table des matières est commune aux deux. La *Lettre aux religieuses de Port-Royal*, p. 78-93, n'est qu'un fragment d'un texte publié dans les *Traités de piété* de 1727, p. 440. L'ouvrage est précédé d'une intéressante notice sur les ouvrages de Hamon.

19) *Prière ou effusion d'un cœur touché des intérêts de l'Église*, sans lieu, 1770 (anonyme). Plusieurs manuscrits du 18e siècle attribuent ce texte à Hamon, mais le caractère anonyme de la publication est surprenant; cette attribution est plausible sans être absolument sûre.

20) *Commentaire sur les Lamentations de Jérémie*, Paris, 1790. Des extraits de ce texte avaient antérieurement paru par les soins de J.-B. Le Sesne d'Étemare dans *Les hexaples ou les six colonnes sur la Constitution Unigenitus*, t. 6, Amsterdam, 1721, p. 8-87. Le volume de 1790 est précédé de très intéressantes *Notes critiques* sur les ouvrages de Hamon.

A remarquer que des *Pensées sur les avantages de la pauvreté*, sans lieu, 1739, parues avec le nom de Hamon, sont en réalité un texte de Saint-Cyran, déjà publié sous le nom de ce dernier au 17e siècle.

21) Enfin des textes de Hamon se trouvent dans divers ouvrages dont il n'est pas l'auteur principal. Voici les plus importants :

a) *Exercice de dévotion sur la passion de Notre-Seigneur appliqué aux heures de l'office divin*, dans (Agnès Arnauld), *L'image d'une religieuse parfaite et d'une imparfaite*, Paris, 1665, p. 379-419.

b) *Relation contenant quelques paroles remarquables de la Mère Angélique, avec l'extrait d'une lettre sur son caractère*, dans *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, t. 3, Utrecht, 1742, p. 35-42.

c) *Prière latine pour les religieuses de Port-Royal*, et *Lettre à M. Fontaine*, dans *Vies intéressantes et édifiantes des religieuses de Port-Royal*, sans lieu, t. 1, 1750, p. 344-346, et t. 4, 1752, p. 266-267.

d) *Relation de la mort de M. de la Rivière*, — *Relation de la mort de M. Bouilli*, dans (N. Pinault), *Histoire abrégée de la dernière persécution de Port-Royal*, sans lieu, t. 3, 1750, p. 385-404.

e) La plupart des épitaphes latines contenues dans le *Nécrologe de Port-Royal*, Amsterdam, 1723, et son *Supplément*, sans lieu, 1735.

Si l'on tient compte de la masse assez considérable des inédits, on voit que l'œuvre de Jean Hamon occupe un volume important. Cette production est à la vérité assez inégale. Quelques beaux textes, surtout parmi les lettres, lui ont valu une réputation non point certes imméritée, mais qui ne se soutient pas toujours. Dans ses ouvrages de piété, il est trop souvent prolixe et diffus. Sa principale qualité demeure l'emploi d'images colorées et souvent poétiques, qui tranche sur le style quelque peu terne en usage parmi les écrivains de Port-Royal.

La spiritualité qu'il dispense est du type moral et psychologique : à cet égard, il appartient nettement à la seconde génération de Port-Royal et se rapproche bien plus d'Arnauld et d'Angélique de Saint-Jean que de Saint-Cyran. La vie intérieure telle qu'il l'envisage se situe toujours au niveau conscient et discursif, et il en ignore les aspects proprement mystiques. Les éléments qu'il y apporte ne sont guère originaux. Il a beaucoup lu les Pères et s'en souvient, et les réminiscences de saint Augustin, de saint Grégoire et de saint Bernard en particulier tiennent grande place dans sa production et commandent l'emploi à peu près constant qu'il y fait de l'exégèse allégorique. Mais l'ensemble demeure peu caractérisé. Même les traités composés pour encourager la résistance des religieuses de Port-Royal dérivent souvent vers des considérations générales sur les épreuves permises par Dieu qui sont d'une relative banalité. Les plus intéressants sont ceux qui concernent la privation de l'eucharistie, où l'on retrouve non seulement les idées de la *Fréquente communion*, mais aussi des thèmes sur la grandeur de l'eucharistie qui rappellent le *Chapelet secret* de la mère Agnès, inspirée elle-même par Condren. L'union à Jésus Verbe incarné tient chez lui grande place, et l'on y retrouve çà et là des thèmes bérulliens, qui sans doute lui sont venus surtout à travers les *Lettres chrétiennes et spirituelles* de Saint-Cyran. Sa personnalité littéraire est donc un peu plus complexe que les historiens ne le supposent parfois; mais sa profonde vie intérieure, son humilité, sa pauvreté, son dévouement en font malgré tout l'une des figures les plus attachantes parmi les solitaires de Port-Royal.

J. Besoigne, *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, t. 4, Cologne, 1752, p. 245-280. — H. Moulin, *J. Hamon, médecin et l'un des Solitaires de Port-Royal*, Paris, 1884. — P. Renaudin, *Le Poverello de Port-Royal*, dans *Le Correspondant*, t. 283, 10 avril 1921, p. 46-76. — G. Le Charpentier, *Un médecin mystique au* XVII^e^ *siècle. M. Hamon, médecin et Solitaire de Port-Royal*, Paris, 1923, thèse de médecine. — A. Hallays, *Les Solitaires de Port-Royal*, Paris, 1927, p. 64-79. — B. Lyonnet, *J. Hamon, Solitaire et médecin de Port-Royal*, dans *Le Lyon médical*, 16, 23 et 30 août 1931. — C. Gazier, *Ces Messieurs de Port-Royal*, Paris, 1932, p. 169-197. — L. Faure-Favier, *L'anniversaire de Jean Hamon*, dans *Le Mercure de France*, t. 276, 15 mai 1937, p. 55-64.

DS, t. 5, col. 677-679 (Nicolas Fontaine); col. 937, 944.

Louis COGNET.

HAMONT (Gérard d'), chartreux, † 1566. Voir KALKBRENNER (Gérard).

HANOTEL (ou HANNOTEL, PHILIPPE), jésuite, 1600-1637. — Né le 12 juillet 1600 à Hesdin, Philippe Hanotel fait ses études à Saint-Omer, puis au collège récemment ouvert par les jésuites (1613) dans sa ville natale. Après deux ans de philosophie au collège d'Anchin, à Douai, maître ès arts et docteur, il entre au noviciat des jésuites à Tournai (province gallo-belge), le 8 novembre 1620.

Ayant perdu son père et sa mère s'étant remariée, il fait don de ses biens au collège d'Hesdin (actes notariés du 22 novembre 1622). Au cours de sa régence, il enseigne les lettres au collège de Tournai. De 1624 à 1630, il étudie la théologie à Douai, tout en remplissant la charge de préfet des études du collège écossais de cette ville, et reçoit le sacerdoce le 31 mars 1628. Nommé professeur de philosophie au collège d'Anchin (1630-1631), puis au collège de Marchiennes (1631-1632), il fait sa troisième année de noviciat à Armentières (1632-1633), et revient enseigner la philosophie au collège d'Anchin jusqu'à sa mort, le 30 août 1637.

Le premier ouvrage d'Hanotel, *Mundi stultitia* (Douai, 1633, in-16°), est un curieux petit livre destiné aux jeunes gens étudiant la philosophie; il leur expose en neuf chapitres la sottise, la vanité et finalement la folie du monde, c'est-à-dire de l'homme qui, délaissant la vraie philosophie du Christ, recherche les jouissances, richesses, honneurs de la vie charnelle; cette voie conduit inévitablement à l'oubli de Dieu et au péché, suprême folie. Le dernier chapitre propose trois remèdes aux jeunes philosophes chrétiens : la connaissance du monde, la méditation de la dignité et de la fin de l'homme, la recherche de la vraie sagesse dans le Christ, qu'Hanotel expose en se servant de textes de saint Augustin (commentaires sur les psaumes). Le ton de l'ouvrage est assez proche du stoïcisme chrétien; les autorités citées sont, outre l'Écriture, en particulier l'*Ecclésiaste*, Augustin et Jean Chrysostome, Bonaventure et Thomas d'Aquin, enfin Thomas a Kempis.

L'ouvrage fut réédité à Cologne (1643, 1644) et à Bruxelles (1655); il l'a été encore, sous le titre *Sapientia hujus mundi stultitia apud Deum*, à Klagenfurt (1692, « étrennes mariales ») et à Prague (1731).

Les bibliographes douaisiens et jésuites attribuent encore trois ouvrages à Hanotel. Une *Praxis meditandi passionem Christi* et des *Meditationes variae et piorum affectuum formulae* (celles-ci imprimées sur feuilles volantes et illustrées de représentations des mystères médités) ne semblent pas avoir été conservées; on peut cependant penser que leur contenu a été repris par Hanotel dans son *Exercitium amoris Dei pro nobis crucifixi* (Douai, 1634, 1635, 1672, 1693; Bruxelles, 1662; trad. allemande, Zug, 1712; trad. espagnole, Madrid, 1794); ce petit livre propose en effet un exercice quotidien de méditation sur la passion du Christ auquel se sont engagés des *sodales*, « jam multi prius etiam quam proderet in publicum hic libellus » (Douai, 1672, p. 30). L'auteur y donne, probablement pour une confrérie (p. 34), deux méthodes simples d'oraison (p. 35-41 et 175-183) et plusieurs séries de méditations courtes sur la passion (selon les différentes vertus du Christ, selon les trois voies, etc). Ces méditations sont de qualité, assez affectives et très évangéliques. L'ouvrage s'achève par des exercices de préparation à la communion et au sacrement de pénitence (p. 217-336).

Sommervogel, t. 4, col. 72-74. — *Biographie nationale* (belge), t. 8, 1884, col. 698-699. — P. Delattre, *Les établissements des jésuites en France..*, t. 2, Enghien-Wetteren, 1953, col. 822. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table.

André Derville.

HANRION (Alexis), jésuite, 1880-1920. — Né à Metz en 1880, Alexis Hanrion, après ses études secondaires au collège Saint-Ignace à Dijon, entra au noviciat de la compagnie de Jésus à Saint-Acheul le 28 septembre 1897, trois ans après son frère Paul.

Licencié ès lettres en 1901, il enseigna la grammaire à l'école apostolique de Thieu (Belgique). En raison d'une santé de plus en plus ébranlée, il suivit les cours de philosophie (1902-1905) à Gémert (Hollande), sous la direction spirituelle de Germain Foch (DS, t. 5, col. 526-527), puis à Jersey. Il enseigna ensuite au juvénat de Florennes (1905-1908). Tant bien que mal, il suivit les cours de théologie à Enghien, où il fut ordonné prêtre le 27 août 1911. Il fit sa troisième année de noviciat à Cantorbéry sous la direction de R. de Maumigny en 1912-1913. Il est alors nommé *socius* du provincial de Champagne; pendant la guerre, de Châlons où il réside, il soutient inlassablement les Pères mobilisés. Choisi comme supérieur de la résidence de Nancy en septembre 1919, la maladie le contraignit à se faire soigner à Paris, où il mourut le 3 juin 1920.

Des notes spirituelles, échelonnées de 1902 à 1913, qui échappèrent à la destruction qu'Alexis Hanrion avait faite ou demandée, Paul Doncœur tira et publia un *Journal spirituel* (Toulouse, 1928). Ces textes nous dévoilent une expérience intérieure profonde. Essentiellement trinitaire, la vie spirituelle d'Alexis Hanrion est toute ramassée dans le « vœu du bon plaisir » du 24 décembre 1902 (« Sine Te nihil possum, sed omnia possum in Te ad gloriam Sanctissimae Trinitatis, per Joseph et Mariam voveo beneplacitum Tuum »). Cette vie le conduit à un dépouillement de plus en plus obscur, à peine interrompu de quelques grâces extraordinaires, telle celle reçue à Ars en 1912. « Cette obscurité, c'est votre main posée sur mes yeux, Amour infini » (10 janvier 1912, p. 340). Cette nuit (« dans le désert, Vous attendre, sans vouloir tromper l'attente », 18 octobre 1911, p. 328) s'épanouit au-dehors dans une charité délicate et un incessant service du prochain.

La spiritualité d'Alexis Hanrion, profondément théologale et à base d'exigences radicales, s'intègre dans le mouvement spirituel de son temps, illustré aussi bien par une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et une Élisabeth de la Trinité, que par des personnalités de moindre notoriété, mais pourtant représentatives, telles Germain Foch, Gustave Desbuquois, Léon Harmel et, un peu plus tard, Marcel Viller.

P. Doncœur, *Le bon plaisir divin dans une âme. Le Père Alexis Hanrion, de la Compagnie de Jésus, 1880-1920*, Paris-Toulouse, 1922; rééd., 1928; la 1e édition, Lille, 1921, était destinée de préférence aux amis. — J. Lebreton, *Le Journal spirituel du Père Alexis Hanrion. L'union à Dieu dans la nuit*, VS, t. 19, 1928, p. 556-564. — Sur le climat spirituel de l'époque, voir G. Desbuquois, *Vivre le bon plaisir de Dieu*, Paris, 1964, présentation par A. Rayez, p. 7-49.

DS, art. Abandon, t. 1, col. 25; Élisabeth de la Trinité, t. 4, col. 590-594.

André Rayez.

1. HANS (ou Hansen), croisier, 14e siècle. Voir DS, t. 2, col. 2573.

2. HANS (Charles; Arnold de Saint-Charles), carme, 1650-1672. — Né à Bailleul, dans la Flandre occidentale, de Pierre Hans, riche commerçant de fil, et de Marie Lavix, le 27 octobre 1650, Charles Hans fit ses humanités au collège des jésuites de sa ville natale, où il se distingua par de brillantes études, sa charité et son zèle apostolique. Le 15 mai 1670, il prit l'habit dans le carmel réformé de Malines et y fit profession le 17 mai 1671 sous le priorat du grand spirituel Michel de Saint-Augustin, propagateur de l'esprit de la réforme de Touraine comme maître des étudiants et des novices et comme provincial. Le jeune religieux, tôt muri par les souffrances, mourut le 5 septembre 1672 et fut vénéré aussitôt comme un nouveau Louis de Gonzague ou un Jean Berchmans. Sa biographie commencée par son directeur spirituel au collège, le jésuite Jean Delcor † 1675, fut achevée et publiée par Michel de Saint-Augustin, sous le titre de *Spieghel der religieuse volmaecktheydt voorgestelt in 't leven ende deughden vanden dienaer Godts Fr. Arnoldus a S. Carolo* (Courtrai, 1677). Le journal spirituel de Hans, contenu dans ses notes sous forme d'exercices et d'élévations de l'âme à Dieu et à la Vierge, fut publié par son biographe sous le titre de *Gheestelyck Cabinet van godtvruchtighe oeffeningen en krachtighe verweckselen tot een deugdelijck christelijck en volmaeckt leven..*, suivi d'un sommaire biographique : *Een kort begryp van 't leven ende deughden vanden dienaer Godts F. Arnoldus a S. Carolo* (Gand, 1677; 2e éd., Ypres, 1769). Ces exercices ont pour centre la méditation du mystère de la Passion de Notre-Seigneur et la dévotion mariale, surtout celle des Sept Douleurs de la Vierge; ils reflètent la spiritualité de la réforme de Touraine et particulièrement la doctrine des spirituels carmes flamands, Michel de Saint-Augustin et Marie de Sainte-Thérèse (Marie Petyt).

Vita Fr. Arnoldi a S. Carolo, clerici (1650-1672), dans *Analecta ordinis carmelitarum*, t. 3, 1914, p. 15-38. — I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 120-121. — St. Axters, *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 4, Anvers, 1960, p. 191, 193, 197, 201.

Otger Steggink.

HANTHALER (Chrysostome), cistercien, 1690-1754. — Né en 1690, Chrysostome Hanthaler embrassa la vie monastique à Lilienfeld (Autriche), en 1717. Pendant plusieurs années, il fut dans son abbaye maître des novices et bibliothécaire. Nommé supérieur de Marienberg (Hongrie) en 1733, il rentra à Lilienfeld en 1737. Il s'adonna entièrement à des études historiques et théologiques et mourut en 1754. Son chef-d'œuvre est une ample histoire de son monastère : *Fasti Campililienses*, dont la partie relatant les événements survenus jusqu'en 1500 parut en 2 in-folios à Linz en 1747-1754.

Le reste est inédit, comme la plupart de ses nombreux travaux historiques sur son abbaye, l'Autriche et la numismatique. Hanthaler a publié aussi deux ouvrages de spiritualité. Le premier, *Idea tripartita theorico-practica concionum evangelicarum pro tyronibus* (2 t. en 1 vol., Augsbourg-Gratz, 1729), comporte une collection de sermons sur les fêtes du Seigneur et sur la dévotion au Saint-Sacrement à l'occasion de la prière des quarante heures. Le deuxième relève de la spiritualité monastique : *Quinquagena symbolorum heroica in praecipua capita et dogmata S. Regulae*

sanctissimi monachorum patris et legislatoris Benedicti (Augsbourg et Linz, 1741). Grâce à cinquante images allégorico-symboliques, inspirées du texte de la *Règle* de saint Benoît et accompagnées d'une courte explication, l'auteur donne un aperçu de la doctrine spirituelle contenue en celle-ci. En commençant par la conversion monastique, il décrit les principales vertus du moine, le devoir de charité et d'obéissance envers les autres et surtout l'amour fraternel et l'amour du Christ. Sa manière d'expliquer la *Règle* par des symboles de style héraldique est bien caractéristique de l'époque baroque.

Beiträge zur Geschichte der Cistercienser Stifte (« *Xenia Bernardina* », t. 3), Vienne, 1891, p. 286-288. — Hurter, t. 4, col. 1556.

Edmundus MIKKERS.

HARDOUIN DE SAINT-JACQUES (ÉLOI), frère mineur récollet, † 1661. — Nous ne savons pas grand-chose de la vie d'Éloi Hardouin. Né aux environs de 1612, il entra chez les récollets, fut lecteur en théologie et prédicateur; il gouverna aussi plusieurs couvents : Sézanne (1642-1643), Rouen (1647-1649), Verdun (1657-1658), Montargis (1658-1660); il fut enfin définiteur provincial en 1643-1647 et en 1660-1661, année où il mourut.

Hardouin est l'auteur d'une trilogie spirituelle, qui constitue une petite somme de théologie mystique. Elle n'a guère été explorée jusqu'ici, elle mériterait pourtant de retenir l'attention. Ces trois ouvrages, indépendants l'un de l'autre, mais complémentaires, ont pour titres : 1° *L'empire de Jésus-Christ souffrant dans les cœurs, se les assujetissant par trois dépendances d'estres, de puissances et d'actions, à la ruine du règne de Sathan*, Paris, 1654 (in-16°, 154 p.); 2° *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...* (1655, 352 p.); 3° la dernière partie parut en 1661 : *La conduite d'une âme dans l'oraison depuis les premiers jusqu'aux plus sublimes degrez, sous l'amoureux empire de Jésus-Christ souffrant* (456 p.).

Le premier volume met en œuvre des thèmes traités auparavant devant les cisterciennes de Lys-les-Melun. Dédié à leur abbesse, il est destiné « aux âmes désireuses de la perfection... par le moyen le plus divin et le plus puissant... qui est l'humanité souffrante de Jésus-Christ ». Cette « règle de perfection » enseigne à « faire régner absolument Jésus-Christ dans son cœur » et, par « un anéantissement total », à se tenir dans la disposition de « recevoir les divines inactions de Jésus-Christ souffrant ». Pour y parvenir, la « règle » exige une mortification vigoureuse, la pratique éminente des vertus, une présence de Dieu continuelle et l'oraison « du tout extraordinaire » (p. 9). La pureté de cœur, l'intention droite et une soumission d'enfant à la conduite de Jésus-Christ font participer de plus en plus profondément à l'union de conformation, d'uniformation et de transformation par et dans l'amour (p. 40-50).

Le tome 2 reprend les thèmes et la structure du volume précédent. Il a pour but de conduire de l'éloignement du péché à la purification radicale du cœur, en passant par toutes les étapes de la désappropriation de toute attache, extérieure et intérieure; en d'autres termes, le chrétien est soumis à l'impression de plus en plus nette de l'image du Christ jusqu'à l'union transformante, « autant parfaite qu'on la peut avoir sur terre » (p. 329).

Le plus original en ces pages semble concerner le langage et la méthode. Hardouin expose son anthropologie et donne, aux pages 231-270, un *De anima* à la manière antique. Cette sorte de traité est de conséquence pour comprendre l'ensemble de la trilogie, et ses titres successifs. Il entend par le « cœur », « l'âme raisonnable qui donne (à l'homme) cette vie qu'elle contient éminemment pour sa perfection et dont elle est en lui le principe » (p. 235-236). Selon l'aspect sous lequel le cœur est envisagé, il devient *anima*, *spiritus* ou *mens*. « Assortie des trois nobles puissances » que sont la mémoire, l'intelligence et la volonté, l'âme raisonnable ou le cœur « anime le corps », étant « le principe de ses actions » *(anima)*, « agit » par ces facultés faites pour l'union à Dieu *(spiritus)*; enfin, ces facultés, « réunies comme dans leur centre » (qui est l'âme raisonnable), leur source, principe et origine, « se portent vers Dieu par un simple regard, s'y transforment par amour et lui sont continuellement présentes » (*mens*, p. 237-239).

La mortification de la volonté propre, qui est « comme un bandeau mis sur les yeux de l'âme » (p. 277), et l'acceptation de « la privation des actes des puissances » disposent celles-ci à « recevoir les inactions divines » (p. 293-304). Chacune de ces puissances devient le lieu de l'opération déifiante de chacune des Personnes divines (p. 304-305).

Et le docte auteur, après avoir pris le soin de mettre en paix la théologie scolastique avec la mystique, résume et synthétise son enseignement en distinguant clairement état accidentel de déification et état substantiel (p. 305) : « Cette transformation est un estat de demeure de l'âme en Dieu, quand, après s'estre parfaitement desunie des créatures et d'elle-mesme, et rendue nue en elle, et très simple en ses opérations, elle s'unit à Dieu qui est l'unité mesme et passe et se transforme en luy, ne cognoissant et n'aymant plus que luy, par luy et pour luy, et n'ayant de souvenir que de luy » (p. 330).

La conduite d'une âme dans l'oraison s'adresse aux directeurs et aux supérieurs. Elle expose cinq sortes d'oraison, en autant de chapitres : l'oraison de discours et de méditation (p. 21-46), d'affection et d'aspiration (p. 47-122), l'oraison élevée ou contemplation active et acquise (p. 123-272), où il est traité de l'oraison de simple regard, la contemplation infuse et passive (p. 272-367), enfin l'oraison d'union (p. 367-437). Nous trouvons dans la méditation la multiplicité d'actes classiques alors en toute méthode (trois parties divisées chacune en trois points). En revanche, nous pouvons apprécier l'importance accordée aux états passifs ou qui acheminent à la passivité. Ces développements ne sont pas sans affinité avec l'école carmélitaine. La doctrine des « privations » ou des délaissements, qui est longuement exposée (ch. 3, art. 2, et ch. 4, art. 5-9), est sans doute proche de celle de saint Jean de la Croix.

Si l'on voulait caractériser la trilogie d'Hardouin, on pourrait dire qu'elle est l'œuvre d'un théologien spirituel qui a le souci d'éclairer et de guider, et que ses sources l'apparentent étroitement avec la spiritualité capucine.

Hardouin développe volontiers sa doctrine; les bases sur lesquelles il appuie sa théologie spirituelle, sont nettes et sûres : Augustin, Grégoire le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure. Bien au fait de la théo-

logie, il répond avec beaucoup de pertinence aux objections qu'il rencontre. Mais ses exposés demeurent toujours « pratiques » : tout article ou chapitre comporte une « conséquence »; les « avis » sont pleins de bon sens et de jugement; il discerne avec soin et grande exactitude les « marques » ou les signes qui appellent le passage d'un état d'oraison à un autre; il suggère des types d'aspirations, — qui évoquent Harphius —, et en particulier des septénaires. Il s'explique sur sa méthodologie et son vocabulaire mystique, comme en la préface de *La conduite*, même s'il lui arrive de céder parfois à quelque verbiage mystico-lyrique.

Hardouin ouvre largement la porte à la mystique, à la suite des maîtres dont il s'inspire. La source première semble bien être l'*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure, et aussi les traités pseudo-bonaventuriens, tels le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan ou la *Theologia mystica* d'Hugues de Balma. C'est ensuite les victorins, notamment le *De gradibus amoris* de Richard, et les sermons sur le *Cantique* de saint Bernard. Mais, à la suite du pseudo-Denys et d'Harphius, Hardouin cherche à mener l'âme « par les vies active et contemplative jusqu'à la suréminente et suressentielle union » (t. 1, préface et p. 21). Il s'y emploie, on l'a vu, en dressant une « Règle de perfection enseignant l'empire de Jésus-Christ souffrant dans les cœurs » (t. 1, p. 21). Le rapprochement, déjà clair ici, avec Benoît de Canfield, est parfois explicite : dans *La conduite*, par exemple, il renvoie son lecteur à l'explication du capucin sur l'annihilation active et passive. En bref, Hardouin puise sa théologie spirituelle aux mêmes sources que les capucins, ses contemporains

Hyacinthe Lefebvre, *Histoire chronologique de la province des Récollets de Paris*, Paris, 1677. — DS, t. 5, col. 1642.

André Rayez.

HAREL (Élie), du tiers ordre régulier de Saint-François, † 1823. Voir DS, t. 5, col. 1648.

HARIULF, bénédictin, † 1143. — Né dans le Ponthieu vers 1060, moine à Saint-Riquier en 1075, abbé d'Oudenbourg, près de Bruges, en 1115, mort en 1143, Hariulf n'est pas un auteur spirituel, mais l'historien de son premier monastère. A ce titre, il nous fait connaître certains aspects de la spiritualité qu'on y pratique. Elle est traditionnelle, dans le prolongement du 9e siècle bénédictin, avec une insistance cependant sur la solitude, ou encore sur le rôle de la maladie, de la souffrance. Il nous révèle, de plus, l'existence d'un « conclave », petite pièce où l'abbé entend la confession des séculiers.

Œuvres. — 1) En 1088-1096, *Chronicon Centulense*, PL 174 1213-1366; éd. F. Lot, *Chronique... de Saint-Riquier*, coll. de textes pour servir à l'étude et l'enseignement de l'histoire 17, Paris, 1894. — 2) Vers 1113, *Vita Madelgisili* (BHL, n. 5130), PL 174, 1441-1450, et AS, 30 mai, t. 7, Anvers, 1688, p. 265-268, d'après J. Mabillon, *Acta sanctorum OSB* (4e siècle, 2e p.). — 3) En 1114/21, *Vita Arnulfi* (Arnould de Soissons; BHL, n. 703), PL 174, 1367-1440, d'après J. Mabillon, *Acta sanctorum OSB* (6e siècle, 2e p.); AS, 15 août, t. 3, Anvers, 1737, p. 230-254; extraits dans MGH *Scriptores*, t. 15, Hanovre, 1888, p. 872-904. — 4) Récit de son voyage à Rome en 1141, inséré dans le *Chronicon Aldenburgense*, PL 174, 1544-1554.

Études. — *Histoire littéraire de la France*, t. 12, Paris, 1869, p. 204-217. — F. Lot, introduction à son édition de la *Chronique de Saint-Riquier* et *Nouvelles recherches sur le texte de la Chronique...*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 72, 1911, p. 245-270. — M. Manitius, *Geschichte...*, t. 3, p. 541-546. — É. Dekkers, *De Bibliotheek van St. Rikiers in de middeleeuwen*, dans *Handelingen van het* VIIe *wetensch. Vlaamsch congres voor boek- en bibliotheekwezen*, Gand, 1953, p. 17-49. — J. Hourlier, *La spiritualité à Saint-Riquier d'après Hariulf*, dans *Revue Mabillon*, t. 50, 1960, p. 1-20.

Notices dans *Catholicisme* (t. 5, 1958, col. 511) et dans LTK (t. 5, 1960, col. 12-13).

Jacques Hourlier.

HARMEL (Léon), 1829-1915. — 1. *Vie.* — 2. *Personnalité spirituelle.* — 3. *Influence.*

1. **Vie.** — Né à Neuville-lez-Wasigny (Ardennes) le 17 février 1829, Léon Harmel reçut en famille et au collège Saint-Vincent de Senlis une éducation dont il garda un grand esprit de foi. Après avoir songé au sacerdoce, il se sentit appelé à l'apostolat laïque. Il épousa en 1851 sa cousine Gabrielle Harmel, dont il eut neuf enfants et qui le laissa veuf en 1870, alors qu'il portait la responsabilité de la filature de laine que son père avait installée au Val-des-Bois (Marne). Préoccupé de la déchristianisation ouvrière, il crée des cadres religieux pour ses ouvriers : chapelle, associations de toutes sortes, asile, écoles, etc. En 1872, au congrès de l'Union des œuvres, à Nantes, il expose ses expériences (*Organisation chrétienne de l'usine*, Paris, 1873). Conquis par l'œuvre des cercles, qu'il présidera de 1894 à 1897, il se lie avec Albert de Mun et La Tour du Pin. Il gagne à ses idées Camille Feron-Vrau et, par lui, un groupe de patrons chrétiens du nord de la France. En 1875, il place son entreprise sous la protection de Notre-Dame de l'Usine et fonde sous ce vocable une confrérie, qui essaima rapidement, pour la conversion de la classe ouvrière. En 1876, il concrétise ses idées dans le *Manuel d'une corporation chrétienne* (Liège, 1876; Tours, 1879) que complétera en 1889 le *Catéchisme du patron* (Paris, 1889; trad. italienne, Sienne, 1897). L'encyclique *Rerum novarum* (1891) vint renforcer sa conception de l'apostolat de l'ouvrier par l'ouvrier et de la dignité du travailleur (droit au syndicalisme autonome, etc). Léon Harmel eut le mérite de former des militants ouvriers à leurs responsabilités. En 1885, il organisait les « pèlerinages de la France au travail » à Rome; en 1893, il lançait à Reims le premier congrès ouvrier chrétien, et en 1909 créait le conseil d'usine. Jusqu'à la guerre de 1914, il ne cessa de lutter pour ses idées. Il mourut à Nice, le 21 novembre 1915. Sa cause de béatification a été introduite en cour de Rome.

2. **Personnalité spirituelle.** — « Voici sans contredit l'un des hommes les plus extraordinaires du 19e siècle » (P. Six, *loco cit. infra*). C'est dans l'Évangile que Léon Harmel a trouvé l'inspiration de ce qu'il a réalisé et enseigné.

Sa vie chrétienne était intense : une foi prodigieuse, soutenue par la communion quotidienne, une « prière d'enfant », la passion du règne de Jésus-Christ, un amour universel du prochain : les siens, ses ouvriers et les ouvriers, les pécheurs dont il ne se séparait pas, enfin ses détracteurs et les amis qui ne partageaient pas ses idées. « Que Jésus-Christ nous donne à tous un cœur large comme le sien, capable non seulement d'aimer nos ennemis, mais encore d'aimer nos amis, qui combattent le bon combat dans un autre régiment que le nôtre, avec d'autres armes, sous d'autres uniformes » (dans V. de Clercq, cité *infra*, p. 36). A cela s'ajoutaient un

sens profond de l'Église, le respect de la hiérarchie, le dévouement inconditionnel au pape.

Les moyens sont classiques : une humilité et une docilité exceptionnelles. Il s'offrira par vœu « à toute ignominie et confusion ». Diffamé, il refuse de se faire rendre justice. Il fonde en 1869 une « association intime », qui est une fraternité de victimes volontaires pour la conversion du monde ouvrier. Après la mort de sa femme, il fait vœu de chasteté, d'obéissance à son directeur spirituel et de pauvreté; il était tertiaire de Saint-François depuis 1860.

Au vrai, Léon Harmel est un mystique, qui vit dans le rayonnement de la présence eucharistique, et pour lui, a-t-il dit, « le nom de Jésus-Christ est un huitième sacrement » (G. Guitton, t. 2, p. 7). C'est sans doute dans sa correspondance avec sa fille Maria († 1888), entrée en 1881 chez les clarisses de Paray-le-Monial, que s'exprime le plus profondément et le plus explicitement la vie spirituelle de Léon Harmel. Il serait souhaitable que cette correspondance fût publiée (quelques extraits dans G. Guitton, *loco cit. infra*).

La pensée, sociale et religieuse, la « doctrine » pourrait-on dire, de Léon Harmel, nous la trouverions d'abord dans son œuvre, mais aussi dans ses discours, ses conférences, les dizaines de milliers de lettres écrites par souci apostolique, enfin dans le « journal » occasionnel de ses déplacements, de ses visites et de ses audiences, qu'il destinait à sa famille et même parfois à ses ouvriers. Harmel aimait écrire, et il écrivit souvent cette sorte de « journal »; il tenait aussi, à certaines époques, un « journal spirituel » dont tout n'est pas perdu.

« Ma vie a été absorbée, constate-t-il en 1914, par trois grandes passions : l'union et la sanctification de la famille, le bonheur de l'ouvrier, le service de Jésus-Christ » (*Souvenirs de famille..*, p. 79). C'est un engagement total que Léon Harmel requiert du chef d'entreprise comme du militant chrétien. De ce don le chrétien n'est capable que s'il vit intensément des exemples et de la doctrine du Christ. L'ouvrage de F. W. Faber, *Tout pour Jésus*, fut longtemps le livre de chevet d'Harmel; le titre était déjà tout son programme, et celui qu'il proposait à tous.

3. **Influence.** — L'influence de Léon Harmel fut profonde. Des patrons chrétiens, en France, en Belgique, en Italie, en Autriche et en Allemagne, reconnurent en lui « l'instigateur de leurs œuvres sociales ». Les ouvriers du Val, des congrès et des pèlerinages se sentaient compris. Le tiers ordre franciscain dut à Léon Harmel, président de ses congrès, une nouvelle vigueur sociale et spirituelle. L'influence d'Harmel sur le clergé fut considérable : séminaristes, prêtres, religieux, évêques et cardinaux furent souvent ses auditeurs dans des congrès nationaux et dans des sessions annuelles, comme dans des réunions régulières à Rome et en de nombreuses villes d'Italie et d'ailleurs. Ils furent ses disciples de qualité dans de fructueuses rencontres au Val. Une génération de prêtres et l'ambiance du christianisme du début de ce siècle furent profondément marquées de l'esprit du Val-des-Bois.

Certes, les méthodes sociales de Léon Harmel ne sont pas celles de la seconde moitié du 20e siècle, et personne ne le lui reprocherait. Il fut en son temps un pionnier des plus audacieux, pour qui « social » et « chrétien » ne faisaient qu'une même réalité, parce qu'il vivait intensément dans le Corps mystique du Christ. « Il fait mieux que de faire passer le mouvement catholique social dans la période des réalisations économiques, écrira Georges Goyau, il l'introduit dans les profondeurs de la vie spirituelle » (*Un tryptique catholique social*, dans *L'efficience économique* [Confédération française des professions], juin-juillet 1927, p. 120).

Léon Harmel a beaucoup écrit. Ses livres ont été signalés plus haut. Il publia de nombreuses brochures, qui sont ses discours et conférences. En 1910, l'ouvrage *Le cardinal Langénieux et le Val-des-Bois. Notes documentaires, 1875-1905*, raconte les événements du Val pendant trente ans. Victor de Clercq a publié (Reims, 1912) : *Léon Harmel, Souvenirs*, qui groupe des notes de « journal » de 1909 à 1911, et des lettres. En 1915 furent publiés, hors commerce, des *Souvenirs de famille. Léon Harmel*. La correspondance d'Harmel mériterait d'être rassemblée et éditée, et aussi ses notes spirituelles. C'est un témoin des plus représentatifs de son époque.

P. Six, *Harmel*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. 3, 1926, col. 684-687. — Georges Guitton, *Léon Harmel*, 2 vol., Paris, 1927, souligne bien la vie spirituelle d'Harmel; en abrégé, *La vie ardente et féconde de Léon Harmel*, Paris, 1930; plusieurs conférences aux *Semaines sociales*, 1929, 1933. — G. Legrand, *Un prodigieux animateur, Léon Harmel*, coll. Études sociales, Liège-Paris, 1929. — Henri Dutoit, *Léon Harmel*, s l, 1929. — G. Goyau, *L'épanouissement social du Credo*, Paris, 1931, p. 247-277. — G. Hoog, *Histoire du catholicisme social en France*, Paris, 1942. — H. Rollet, *L'action sociale des catholiques en France*, t. 1, Paris, 1947, p. 222-267 : Harmel et le rayonnement du catholicisme social; t. 2, 1958, *passim*. — G. Guitton, *Harmel*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 514-516. — R. Talmy, *L'association catholique des patrons du Nord*, Lille, 1962.

Hugues Beylard.

HARPAIN (Marie-Eustelle), 1814-1842. — Née à Saintes le 19 juin 1814, convertie à quinze ans d'une vie banale et orientée vers le monde à une vie chrétienne profonde, Marie-Eustelle Harpain travailla comme lingère et couturière, à domicile tout d'abord, puis chez elle. Elle fit vœu de chasteté (2 février 1837) et de pauvreté. Ame humble, elle paraît avoir joui d'un bon équilibre psychique et nerveux, et avoir exercé une puissance d'attraction peu commune. Elle est morte à Saintes le 29 juin 1842.

Une lettre pastorale de Clément Villecourt, évêque de La Rochelle, sert de préface au *Recueil des écrits de Marie-Eustelle* publié en 1843, qui comprend son autobiographie, écrite sur les conseils de son directeur et de l'évêque (c'est une « confession » au sens augustinien; le texte, inachevé, s'arrête en 1838; or les quatre dernières années furent celles des plus grandes grâces), et 174 lettres spirituelles (52 à son ancien directeur, l'abbé Bichon, 33 à son actuel directeur, le chanoine Briand, et 89 à diverses personnes); nombre de lettres ont été détruites par les destinataires.

Son autobiographie la montre passant par les épreuves habituelles aux mystiques. Elle fait chaque jour deux ou trois heures d'oraison, pratique les exercices de la plus rigoureuse pénitence, connaît la maladie. A partir du moment où elle est chargée de l'entretien de la sacristie de Saint-Pallais (1839), l'église devient sa demeure; la communion lui est permise deux, puis trois fois la semaine, enfin (1839) chaque jour; à cette époque de rigorisme janséniste, ce cas est remarquable. Ses confesseurs ont reconnu en elle une âme pure, généreuse, qui cherche Dieu.

Marie-Eustelle paraît avoir atteint une vie mystique profonde, avec extases, états élevés d'oraison, « blessure d'amour », et joui de visions intellectuelles ayant

trait à l'eucharistie; l'amour qu'elle ressent pour ce sacrement est si fort qu'elle s'étonne de pouvoir l'endurer sans mourir. Ses écrits sont avant tout des effusions d'amour pour l'eucharistie, « son amour, son tout, sa seule raison d'être »; le contenu doctrinal est celui de la théologie eucharistique de l'époque. L'eucharistie est avant tout la présence réelle de Jésus au tabernacle, où il est « l'exilé, un Dieu inconnu, méconnu » (lettre 173), le « divin prisonnier ». Si la communion n'est jamais présentée comme la participation au sacrifice du Christ, elle est le moyen de l'union de l'âme au Christ. Marie-Eustelle connut deux fois au moins, après la communion, une mystérieuse transformation de son être au Christ (54, 64). La messe renouvelle le sacrifice de la croix, preuve de l'amour de Jésus, et perpétue la présence réelle (41); Marie-Eustelle voit Jésus comme un agneau mystique immolé à l'autel pour *ses* pécheurs (70, cf 53). Elle ne paraît pas soupçonner comment la messe est aussi le sacrifice du corps mystique uni à son Chef, ni comment la communion unit l'âme aux membres du Christ, — son époque s'y arrête peu —, mais « le sacrement de l'eucharistie est le chef-d'œuvre de la puissance, de la sagesse et de la bonté de Dieu » (171). Marie-Eustelle a saisi qu'elle ne pourrait comprendre le mystère de l'amour de Dieu pour nous (56), mais que l'eucharistie n'a plus de nuages pour la foi vive (79); elle voit le cœur du Christ rempli de merveilles; elle aime se réfugier dans la plaie du Cœur du Christ et s'abandonner à sa miséricorde (*Recueil*, p. 83-85) : le rapprochement entre l'eucharistie et le Cœur du Christ vaut la peine d'être relevé.

Si certaines formules ont été inspirées par la mauvaise imagerie et le langage précieux de l'époque, Marie-Eustelle s'en sépare nettement lorsqu'elle insiste (dans ses lettres et ses entretiens; le *Recueil*, t. 2, donne trois entretiens qui paraissent reproduire fidèlement sa pensée) sur la confiance en la bonté et la miséricorde de Dieu, sur la réception fréquente de l'eucharistie; l'habitude de vivre dans l'amitié de Dieu, l'horreur du péché sont une préparation habituelle à la communion; « l'intention bonne et pure en communiant » produit dans l'âme les heureux effets pour lesquels le Seigneur a institué le sacrement (t. 2, p. 212); communier pour honorer Dieu et se sanctifier, même si l'âme se sent aride et desséchée (t. 2, p. 213); le sens surnaturel et une parfaite docilité au Saint-Esprit ont suggéré ces pensées à Marie-Eustelle qui annonce ainsi les décrets de Pie x sur la communion.

« Le Sauveur fut mon seul directeur dans l'oraison » (t. 1, p. 116); en fait, l'oraison de Marie-Eustelle était continuelle. Elle a lu et médité l'*Imitation de Jésus-Christ* et, par une permission étonnante pour l'époque, la *Bible* : son excellente mémoire lui fait retenir quantité de sentences de ces ouvrages. Elle paraît avoir parcouru (3e entretien) divers traités de saint François de Sales, de Saint-Jure, de Louis Lallemant, de Louis de Grenade, de Rodriguez.

Le procès de béatification de Marie-Eustelle est introduit en cour de Rome depuis 1921.

Autobiographie et lettres, mss, archives épiscopales de La Rochelle. — *Recueil des écrits de Marie-Eustelle*, 2 vol., La Rochelle, 1843; rééd., Paris, 1860 et 1883; trad. italienne, et allemande par L. Hecht, *Die flammende Liebe zum heiligsten Altars-sakrament*, Schaffhouse, 1859. — P.-F. de Silva, *Élévations et prières eucharistiques extraites des écrits de la servante de Dieu Marie-Eustelle*, Bruxelles-Paris, 1905. — Décret d'introduction de la cause de béatification, AAS, t. 13, 1921, p. 108-110.

Cl.-M. Mayet, *L'ange de l'Eucharistie, ou vie et esprit de Marie-Eustelle d'après les documents les plus authentiques*, 2 vol., Paris, 1861; trad. polonaise; 2e éd. par Grenot, 1868. — Abbé Izard, *Marie-Eustelle Harpain. Notice biographique*, Soligny-la-Trappe, 1886. — L. Poivert, *Vie et vertus de Marie-Eustelle Harpain*, Paris, 1922, la meilleure étude. — É. Maire, *Une amante de Jésus-Hostie, Marie-Eustelle Harpain*, Paris, 1925.

Georges Blond.

HARPHIUS, frère mineur, † 1477. Voir Herp (Henri de).

1. HARTMANN (Anastase), capucin et évêque, 1803-1866. — 1. *Vie et sainteté.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie et sainteté.* — Athanase Hartmann naquit à Altwis (canton de Lucerne), en Suisse, le 20 février 1803. Entré chez les capucins à Baden (Argovie), en 1821, il est ordonné prêtre en 1825 et il s'exerce à la prédication pendant quatre ans; dans ce même temps, il dirige spirituellement les cisterciennes de Rathausen, puis d'Eschendorf. De 1836 à 1841, il est maître des novices, puis lecteur de philosophie et de théologie à Fribourg et à Soleure. En 1841, il se rend à Rome, attiré par le désir du martyre; il veut partir en mission en Chine; mais il est retenu par le ministre général, qui lui confie un enseignement au collège international missionnaire Saint-Fidèle in Urbe. Atteint de fièvres qui arrêtent son travail et compromettent son départ en mission, il est guéri subitement à Saint-Pierre pendant la béatification de Marie-Françoise des Cinq-Plaies (22 novembre 1843). En janvier suivant, il part pour l'Inde, est nommé curé à Agra, puis à Gwalior (1844-1845), et, le 15 mars 1846, évêque de Derbé et vicaire apostolique de Patna.

Trois ans plus tard, Rome lui confie aussi l'administration du diocèse de Bombay soulevé par le schisme goanais (13 décembre 1849). En 1854, déchargé de Patna, il se fixe à Bombay. En 1856, il accomplit un long séjour, pour les affaires religieuses de l'Inde, en Italie, en Suisse, à Lyon, Paris (il rencontre saint Pierre-Julien Eymard), à Londres, en Allemagne, et de nouveau à Rome (1858-1859). Les calomnies ne l'épargnent pas, mais le 24 janvier 1860, après avoir été chargé de toutes les missions des capucins, il est de nouveau nommé vicaire apostolique de Patna. En 1865-1866, il est délégué de l'épiscopat indien à Calcutta pour y défendre les droits du mariage des catholiques dans la réforme de la législation indienne. Il meurt saintement à Kurjée, atteint du choléra, le jour de la Saint-Fidèle de Sigmaringen, 24 avril 1866. Son procès de béatification fut ouvert à Allahabad en 1909, puis à Bâle en 1920.

Homme de grande valeur, Anastase Hartmann fut un religieux exemplaire, un missionnaire aux entreprises audacieuses, un évêque dévoué à l'unité de l'Église. Pauvre, pénitent, pieux, il puise sa doctrine spirituelle dans les Écritures, dont il dit : « On y trouve lumière et vie selon le degré de zèle qu'on met à les étudier, à les méditer, et surtout à pratiquer ce qu'elles nous commandent ». Sa science humaine et théologique est toute au service de sa vie.

Selon lui, les motifs de la vocation missionnaire, ouverte à tout chrétien, sont l'amour de Dieu, le service de l'Église et la reconnaissance au Christ pour le bienfait de la rédemption. Mais ce qu'il a vu et souffert en mission, la médiocrité de missionnaires et l'indignité de beaucoup de baptisés, lui

inspirent cette phrase : « Si les missions sont en grande partie stériles, il faut d'ordinaire en chercher la raison dans la vie négligée et dissolue des chrétiens. C'est pourquoi le premier souci des hommes d'apostolat serait de former « les frères dans la foi » (*Gal.* 6, 10) selon la règle de l'Évangile, et principalement d'éduquer la jeunesse dans la crainte du Seigneur. Bien que la vie indisciplinée des chrétiens ne porte pas un mince préjudice à l'Évangile, une vie totalement apostolique des missionnaires détruit en grande partie ce préjudice » (lettre du 7 août 1859). Il prépare l'avenir en multipliant écoles et orphelinats.

Il passe sa vie dans le dénuement, la persécution, les combats, la maladie et les épreuves morales. Il écrit en 1866 : « Je porte comme une couronne d'épines dont les pointes me déchirent de toutes parts; je me sens comme crucifié ». Mais ceux qui l'approchent le plus, catholiques, protestants ou païens, le regardent comme un authentique témoin du Christ, un « confesseur de la foi » et un saint.

2. *Œuvres.* — Hartmann a laissé une œuvre écrite assez considérable; plus de trente titres témoignent de sa riche culture : théologie, liturgie, philosophie, sciences, histoire, linguistique, etc. Nous n'indiquons ici que ses écrits touchant son apostolat et la vie spirituelle.

Das Kreuz des Weltmenschen und des wahren Christen (écrit en 1830-1831, paru à Ingenbohl, 1857, et réédité). — *Miscellanea studiosis communicanda* (commentaire des Constitutions des capucins, écrit entre 1836 et 1841, resté manuscrit). — *Disciplina inter homines observanda*, rédigée pendant qu'il était maître des novices à Fribourg; Hartmann s'y inspire de *La civilité primaire*, ouvrage de J.-B.-J. de Chantal (pseudonyme de Champagnac; Paris, 1836), et y insère des enseignements de saint Bonaventure et de David d'Augsbourg; ce texte est publié dans les *Collectanea franciscana*, t. 7, 1937. — La même revue a édité (t. 2, 1932) les *Institutiones theologiae pastoralis*, composées durant le professorat d'Hartmann. — On peut en rapprocher la *Psychologia arti pastorali applicata* (dans *Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum*, t. 23, 1907, p. 19-27, 55-59, 115-118; tiré à part, Innsbruck, 1914; en trad. italienne, Asmara, 1926).

En 1853, Hartmann écrivit un catéchisme en hindi qu'il publie en trois éditions (en caractères latins, arabes et dewanagari) à l'usage des missionnaires et des catéchistes de son diocèse. En 1854, il édite sa traduction hindi du nouveau Testament. Notons enfin des mémoires concernant les affaires religieuses de l'Inde (par ex., *Remarks on the Resolutions of the Government of India upon the catholic affairs in India*, du 28 février 1856; paru à Londres, 1857) et l'histoire des missions des capucins en ce pays. En 1850, il avait fondé *The Bombay Catholic Examiner*, auquel il collabora, comme aussi à d'autres périodiques d'Europe ou d'Asie.

A. Jann von Stans a publié *Die Autobiographie des Dieners Gottes A. Hartmann* (Ingenbohl, 1917). — Correspondance avec sa famille et ses amis publiée dans *St. Fidelis-Glöcklein*, Fribourg (Suisse), t. 5, 1916.

Antoine-Marie Gachet (son secrétaire et confesseur), *The Life of A. Hartmann...*, Calcutta, 1868; *Vie de Mgr A. Hartmann*, Fribourg (Suisse), 1876. — Adelhelm Jann, *Der Diener Gottes A. Hartmann*, Immensee, 1920. — S. Barrault, *Mgr Hartmann*, Paris, 1933. — Fulgence de Camugnano, *Bishop Hartmann*, Allahabad, 1946; 2e éd., augmentée, 1966. — Walbert Bühlmann, *Pionier der Einheit. Bischof A. Hartmann*, Zurich, 1966; trad. française, Fribourg, et italienne, Milan, 1966. — Notices dans *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 724-726; — *Enciclopedia cattolica*, t. 6, 1951, col. 1368-1369; — LTK, t. 5, 1960, col. 20.

Pour les sources, et la bibliographie jusqu'en 1948, se reporter surtout aux *Monumenta Anastasiana. Documenta vitam et gesta servi Dei A. Hartmann collustrantia*, rassemblés de façon critique par Adelhelm Jann (5 vol., Lucerne, 1939-1948).

Dans les *Collectanea franciscana*, t. 36, 1966 : Metodio da Nembro, *Sviluppi del pensiero missionario nell' ordine cappucino dal 1830 al 1884*, p. 5-55; — Giovanni Annovazzi, *Condizioni e tentativi di riordinamento delle missioni estere cappucine... Il ruolo di A. Hartmann*, p. 338-391; — W. Bühlmann, *Das Phänomen der Krankheit im Leben von... A. Hartmann*, p. 392-414; — Isidore de Villapadierna, *Bibliographia recentior (1948-1966)... A. Hartmann*, p. 436-441. — Voir aussi, dans la même revue, t. 6, 1936, p. 651; t. 7, 1937, p. 23 et 684; t. 11, 1941, p. 656; t. 30, 1960, p. 453. — Dans les *Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum* : t. 18, 1902, p. 236-240; t. 23, 1907, p. 209-213; t. 61, 1945, p. 58.

R. Streit et J. Dindinger, *Bibliotheca missionum*, t. 8, Aix-la-Chapelle, 1934, p. 134-139 et tables. — Melchior de Pobladura, *Litterae circulares...*, t. 2, Rome, 1960, p. 297. — Silvino da Nadro, *Acta et decreta causarum... O. F. M. Capuccinorum*, 1964, p. 39-43.

Bernold Furrer, capucin, prépare une thèse sur la conception et la spiritualité de l'épiscopat chez A. Hartmann.

Willibrord Chr. VAN DIJK.

2. HARTMANN ARTH DE HOCHFELDEN, capucin, 1722-après 1795. — Antoine Arth, né le 12 septembre 1722, entra chez les capucins de la province d'Alsace en 1740 et y prit le nom d'Hartmann de Hochfelden. Après avoir été lecteur, il fut gardien du petit couvent de Strasbourg en 1772, puis de 1781 à 1783, et plusieurs fois provincial (1783/86, 1789/92). Lors de la Révolution, il refusa de prêter serment à la Constitution civile du clergé et fut contraint de s'exiler en Bade, avec la plus grande partie des capucins de Strasbourg. On ignore la date de sa mort.

On doit à Hartmann les ouvrages suivants : 1) *Christliche Weltweisheit, oder Beweis von der Göttlichkeit der christlichen Religion...* (4 vol., Kempten, 1784-1785); c'est une œuvre apologétique contre l'esprit philosophique de l'époque, en forme de dialogue. — 2) *Geistliche Wissenschaft sich in des Geistes Trübseligkeiten heilsamst zu trösten* (Colmar, 1786), sur les tentations, les scrupules et la paix intérieure. — 3) *Wissenschaft der Heiligen, das ist Betrachtungen von der Kindheit, der Offenbarung, dem Leiden und Tode unseres Herrn Jesu Christi* (3 vol., Kempten, 1787-1789) : méditations sur la vie du Christ.

Hartmann publia encore une lettre circulaire destinée à rappeler à ses religieux la fidélité à leurs vœux, en dépit de l'abolition légale de ces derniers : *Hirtenschrift eines Vorstehers an seine Ordensgenossen* (Strasbourg, 1790; extraits dans Armel d'Étel, cité *infra*, p. 17-20).

Hurter, t. 5, col. 568. — *Strassburger Diözesanblatt*, t. 20, 1908, p. 501; t. 29, 1909, p. 184-186. — *Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum*, t. 17, 1901, p. 288; t. 38, 1922, p. 188. — Armel d'Étel, *Les capucins d'Alsace pendant la Révolution*, Strasbourg, 1923, voir table. — *Archiv für Elsässische Kirchengeschichte*, t. 1, 1926, p. 297, 323-325. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 726-727. — DS, t. 1, col. 343; t. 5, col. 1399.

André DERVILLE.

HARTRY (MALACHIE), cistercien, vers 1579-après 1651. — John Hartry naquit à Waterford (Irlande) vers 1579 et, jeune encore, émigra dans la péninsule

ibérique. Vers 1609, il entra au monastère cistercien de Palacuel dans le diocèse de Palencia en Espagne et reçut le nom de Malachie. Lorsqu'en 1619 il retourna en Irlande, tous les monastères avaient été officiellement dissous et leurs biens confisqués. La plupart des moines cisterciens travaillaient comme missionnaires dans les paroisses jadis annexées à leurs maisons. Hartry vécut ainsi, d'une façon parfois assez aventureuse, à Kilkenny, à Drogheda, à Mothel, à Waterford et surtout à Holy Cross. En 1631, il fit un séjour en France et en Flandre pour les affaires de l'ordre. Hartry mourut, probablement à Holy Cross, quelque temps après 1651.

Hartry a employé une bonne partie de son temps à des travaux littéraires, et cependant il ne nous reste de lui que deux ouvrages édités ensemble par D. Murphy (avec introduction, traduction anglaise et notes, Dublin, 1891).

1) *De cisterciensium hibernorum viris illustribus* (appelé aussi *Synopsis nonnullorum sanctorum illustriumque hibernorum monachorum cisterciensium*), achevé le 18 avril 1651. Cet ouvrage est d'une valeur inestimable pour la lumière qu'il projette sur la vie des cisterciens irlandais pendant la première moitié du 17e siècle et pour les informations qu'il fournit sur les abbés et les moines œuvrant à la mission irlandaise.

2) *Triumphalia chronologica monasterii Sanctae Crucis in Hibernia.*

Il s'agit d'un compendium de l'histoire de l'abbaye de Holy Cross et d'un récit sur la relique de la vraie Croix qui y était vénérée, sur les miracles et les prodiges qu'on lui attribuait. Cette histoire contient un certain nombre de renseignements douteux et légendaires. Pourtant, elle constitue un document de grande importance qui donne des aperçus de première main sur les cisterciens contemporains de l'écrivain. En cela, Hartry se montre un témoin digne de crédit.

3) Les autres écrits, qui ne sont pas parvenus jusqu'à nous, étaient surtout des biographies de moines et de moniales irlandais. Il est difficile de préciser le titre de ces ouvrages. On sait du moins qu'un *Tractatus de monachis cisterciensibus martyrio aut alio vitae sanctimonio claris* et une *Vita beati Thomae Lombardi, religiosi Superatensis, natione Hyberni* ont été utilisés par Ch. Henriquez dans la compilation de son *Menologium cisterciense.*

Br. Jennings, *Wadding Papers, 1614-1638*, Dublin, 1953. — C. O'Conbhuidhe, *Three Unpublished Cistercian Documents*, dans *County Louth Archaeological Journal*, t. 13, 1955, p. 252-278; *The Suppression of the Irish Cistercian Abbeys*, dans *Cîteaux*, t. 10, 1959, p. 44-61, 107-124, 199-211; *Studies in Irish Cistercian History*, *ibidem*, t. 16, 1965, p. 5-28, 177-187, 257-277; t. 17, 1966, p. 5-24.

Colmcille O'Conbhuidhe.

HASELBACH (Thomas de), théologien, † 1464. Voir Ebendorfer (Thomas), DS, t. 4, col. 29-30.

HASSENFORDER (Victor), jésuite, 1819-1882. — Né et mort à Rouffach (Haut-Rhin), Victor Hassenforder, entré au noviciat de Saint-Acheul en 1841, passa toute sa vie dans d'humbles ministères, notamment à Liesse, Lille, Poitiers, Nancy et Issenheim. Il employa ses temps libres à éditer sous l'anonymat vingt-six opuscules de piété, qui n'ont pratiquement rien de personnel : il s'agit soit de centons de maximes spirituelles, de passages de l'Écriture, de pratiques de dévotions, soit d'extraits d'auteurs spirituels; parmi ces derniers, citons Thérèse d'Avila, François de Sales, Marie de l'Incarnation l'ursuline, les jésuites A. Bonnefons, Antoine Natale, J.-B. Saint-Jure, J. Nouet, J. Crasset, D. Bouhours, Jacques Michel et J. Roothaan, et le barnabite C. G. Quadrupani.

Sommervogel, t. 4, col. 136-138.

Hugues Beylard.

HASSIDISME. Voir Judaïsme.

HATTINGER (Éberhard), bénédictin, † 1512. — Moine et cellérier de l'abbaye d'Abdinghof à Paderborn, dans la seconde moitié du 15e siècle, Éberhard Hattinger est nommé prévôt de Peckelsheim en 1500 et meurt comme cellérier de Pütten en 1512.

Il est l'auteur présumé d'une biographie de Henri de Peine, son abbé à Abdinghof. Elle rapporte, en un prologue et dix-huit chapitres, la jeunesse et la carrière monastique du moine Henri qui, né à Peine en 1419, entra à Bursfeld à l'âge de seize ans, fut nommé prieur de Reinhausen quelques années après son ordination, puis postulé comme abbé de Saint-Blaise de Nordheim en 1463, avant d'être chargé en 1477 de réformer l'abbaye d'Abdinghof, où il mourut en 1491.

Cette biographie, écrite en un latin assez rocailleux, a le mérite de présenter, avec toutes les garanties d'authenticité, le portrait type d'un abbé réformateur de la congrégation de Bursfeld. Henri de Peine y apparaît comme un père et un chef, attaché à sa charge abbatiale, d'une grande austérité, aimant la vie contemplative, d'une fermeté sans faille, propageant avec succès l'esprit réformateur de sa congrégation.

D'après J. B. Greve (*Geschichte der Benediktiner-Abtei Abdinghof in Paderborn*, Paderborn, 1894), Hattinger aurait rédigé cette biographie avant 1500. De cette biographie inédite, qui nous est conservée par le seul manuscrit Trèves, Bibl. capitulaire 31, on trouve quelques extraits dans J. Evelt, *Die Anfänge der Bursfelder Benediktiner Kongregation, mit besonderer Rücksicht auf Westfalen*, dans *Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde (Westfalens)*, t. 25, 1865, p. 165 svv. La meilleure analyse de cette biographie est fournie par J. Linneborn, *Heinrich von Peine, Reformator des Klosters Abdinghof.., und seine Vita.., ibidem*, t. 59, 1901, p. 169-213.

Guibert Michiels.

HAUSEN (Guillaume), jésuite, 1710-1781. — Né le 30 juillet 1710 à Dillingen, Wilhelm Hausen entra dans la compagnie de Jésus le 7 septembre 1730. Après sa formation, il passa quelques années dans l'enseignement des collèges, mais fut bientôt affecté aux missions populaires, ministère qu'il poursuivit le reste de sa vie. Après la suppression de la compagnie de Jésus en 1773, il resta au collège d'Eichstätt en continuant ses missions. Il mourut dans cette ville le 24 novembre 1781.

Hausen a publié dix-huit ouvrages, sans compter une *Pietas quotidiana erga divinissimum humani generis redemptorem... Jesum crucifixum* (anonyme, Dillingen, 1734), émanant du noviciat de Vienne et dont la dédicace est signée de lui : il est difficile de savoir la part qu'il a pu prendre à ce livre. Ses propres ouvrages sont tous marqués par son ministère de missionnaire. Trois d'entre eux sont des livres de cantiques populaires (vg *Der singende Christ*, Dillingen, 1762, 1763). Le genre de sa prédication, qui eut beaucoup de succès, transparaît dans son *Tägliche Hausmission*, qui connut au moins une vingtaine d'éditions aux 18e et 19e siècles (la première édition serait peut-être de 1745; 12e éd., Dillingen, 1761).

C'est un manuel des vérités essentielles de la foi chrétienne et de la vie morale, visiblement destiné à entretenir les bienfaits des missions.

L'ouvrage le plus important de Hausen est *Der Gute Christ in seinen vornehmsten Pflichten* (d'abord 4 vol., Dillingen, 1769-1773; puis 5 vol., Augsbourg, 1775, 1781; diverses rééd. plus ou moins complètes au 19e siècle); c'est un vaste traité de la vie chrétienne ascétique qui fait une large place aux différentes vocations, états de vie, etc. La note spirituelle dominante est celle d'une piété intérieure pleine de confiance en la bonté de Dieu (vg à propos de la contrition parfaite et de sa puissance de justification). Hausen attache une importance particulière au devoir chrétien de la miséricorde envers les pauvres. L'ouvrage n'est pas original, mais son succès même intéresse l'histoire de la vie spirituelle du 18e siècle.

Parmi les autres livres publiés par Hausen, signalons : *Sanctitas sacerdotalis in D. Petro... per sacrum triduum proposita* (Dillingen, 1764; Ratisbonne, 1854; trad. franç. par l'abbé Mouzé, adaptée à l'ensemble des fidèles, *Le chrétien sanctifié..*, Paris, 1860). — *Verehrung des heiligen Herzens Jesu* (Augsbourg, 1769, 1789, 1795). — *Königlicher Weg zur standmässigen, christlichen Vollkommenheit...* (Augsbourg, 1773, etc).

Sommervogel, t. 4, col. 144-148; Rivière, col. 512. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 4, vol. 2, Munich-Ratisbonne, 1928, p. 253-255 et table. — DS, t. 1, col. 343.

Klaus Schatz.

HAUSHERR (Melchior), jésuite, 1830-1888. — Né à Hattwyl-bei-Cham (canton de Zug, Suisse) le 9 avril 1830, Melchior Hausherr, ancien élève des jésuites, à Schwyz et Innsbruck, et des bénédictins à Einsiedeln, entra dans la compagnie de Jésus le 7 octobre 1849. Il commença son noviciat à Issenheim sous la direction de Pierre Cotel (DS, t. 2, col. 2419-2420); durant sa théologie à Paderborn, il eut comme recteur Antoine Anderledy, futur général de la compagnie. Après son ordination sacerdotale (1858), on le trouve maître des novices à Münster (1861-1864), puis ministre et économe à Maria Laach (1864-1872), Feldkirch (1873-1882) et Aalbeek (Pays-Bas). En même temps, il enseigne la théologie morale et dirige, plusieurs années, une congrégation mariale. Il mourut à Kerkrade (Limbourg hollandais), le 14 août 1888.

M. Hausherr a publié : 1° Une traduction allemande, avec notice biographique et notes critiques, du *Liber de corpore et sanguine Domini* de Paschase Radbert (Mayence, 1862).

2° Des biographies, en allemand, de *Pierre Canisius* (Fribourg-en-Brisgau, 1865), *Jean Berchmans* (Mayence, 1866) et *Alphonse Rodriguez* (Paderborn, 1868); *Die geheiligste Handarbeit* (Mayence, 1873), ménologe de frères coadjuteurs jésuites; *Die drei Jugendpatrone* (Mayence, 1877), sur Louis de Gonzague, Stanislas Kostka et Jean Berchmans. — 3° *Compendium coeremoniarum...* (Fribourg-en-Brisgau, 1866), commentaire des rubriques de la messe.

4° Sous le pseudonyme de Jérôme de Seedorf, *Die Ascese, die wahre und die falsche* (Mayence, 1874), traité spirituel destiné à éclairer et stimuler les fidèles. L'ascèse doit assurer « l'acquisition de la plus grande ressemblance possible avec Dieu » (p. 14) par la recherche incessante d' « un amour de Dieu plus parfait et plus intime » (p. 15). La méditation dispose « à se prêter à l'action de la grâce » (p. 43) et assure de quoi « nourrir, échauffer et mouvoir le cœur » (p. 49); on y joindra la mortification, c'est-à-dire « le détachement parfait de toute créature et de soi-même », car « la mortification concourt admirablement avec la prière » dans l'acquisition de l'union à Dieu (p. 66). Suit une mise en garde contre les déviations possibles dans la pratique de l'ascèse. L'auteur termine par des conseils aux directeurs spirituels.

5° Une nouvelle édition du *Römisch-katholischer Hausprediger* (Ratisbonne, 1876, 2 vol.), instructions sur le dogme et la morale de Joseph Kugler † 1800. — 6° *Ignatiusbüchlein* (Einsiedeln, 1880; 2e éd. par P. Vogt, 1914), réflexions et prières pour les « dix dimanches » en l'honneur de saint Ignace de Loyola. — 7° *Kern des Herz-Jesu* (Einsiedeln, 1883), neuvaine au Sacré-Cœur inspirée des révélations à Marguerite-Marie. Cet ouvrage a été réédité et complété sous divers titres.

Sommervogel, t. 4, col. 150-152; t. 9, col. 464. — Hurter, t. 5, col. 1866-1867. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 774. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 518.

H. Watrigant avait songé à une édition française de *Die Ascese...* Cette traduction anonyme est conservée (Bibl. SJ Chantilly, ms in-fol. n. 49).

Paul Bailly.

HAVENS (Arnold), jésuite, puis chartreux, 1540-1610. — Né à Bois-le-duc en 1540, Arnold Havens fréquenta d'abord l'école des hiéronymites de sa ville natale, puis le collège des Trois-Couronnés de Cologne, tenu par les jésuites, chez lesquels il entra en 1558.

Après son noviciat, il enseigne au collège de Cologne tout en étudiant à l'université, où il acquiert les grades de bachelier et de licencié en théologie. Promu docteur à l'université de Trèves en 1572, il est nommé recteur du collège de Cologne (1574-1584). C'est alors qu'il quitte la compagnie de Jésus et demande son admission chez les chartreux de Louvain, où il entre en 1586. Il sera successivement prieur dans les chartreuses de Vught (réfugiée à Bois-le-duc), de Liège (1595/96) et de Louvain (1596/98; il est en même temps visiteur de la province de Teutonie), puis encore prieur à Liège et à Bruxelles (1599-1601). Au cours de l'année 1601, il fut déchargé de son priorat et envoyé à la chartreuse de Ruremonde. De là, il passa à celle de Bois-le-duc, puis de Gand dont il était prieur quand il mourut le 14 août 1610.

Ses écrits les plus importants concernent l'histoire ecclésiastique de son époque, notamment son *Commentarius de erectione novorum in Belgio episcopatuum* (Ruremonde, 1608; Cologne, 1609) et son *Historica relatio duodecim martyrum cartusianorum Ruraemundensium* (en 1572; éditée avec *Innocentia et constantia victrix..*, du chartreux anglais Maurice Chauncey, *Chancaeus*, Gand, 1608, cf DS, t. 2, col. 766).

Intéressent plus spécialement la spiritualité son *Exhortatio ad cartusianos de observantia disciplinae regularis vitaeque solitariae commendatione* (publiée à la suite de son *Historica relatio..*, Gand, 1608, et à part) et ses *Evangeliorum dominicalium enarrationes* (ms Stadtbibliothek de Trèves, n. 82).

On doit encore à Havens un *Speculum haereticae crudelitatis...* (Cologne, 1605), une *Oratio quodlibetica habita anno 1572 de auctoritate sanctorum Patrum in dogmatibus fidei et in sensu Scripturae sanctae* (publiée par Th. Petreius, Cologne, 1620). On conserve des lettres d'Havens (ms; cf J. Bruggeman, *Inventaris van de Archieven bij het Metropolitaan Kapittel der Oude Bisschoppelijke Clerezij*, La Haye, 1928, p. 50). Des

Praelectiones in Magistrum Sententiarum étaient jadis conservées chez les chartreux de Cologne.

De vita et moribus V. F. Arnold Haventii (Bibl. royale de Bruxelles, ms 4065, f. 222-225). — F. V. Goethals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences..*, t. 3, Bruxelles, 1837, p. 117-124. — *Chronique chartreuse de Louvain*, éd. E. Reusens, dans *Annales pour servir à l'histoire ecclésiastique de la Belgique*, t. 14, 1877, p. 228-229, et t. 16, 1879, p. 211-216.

Biographie nationale (belge), t. 8, col. 794-798. — H. J. J. Scholtens, *De Kartuizers buiten 's-Hertogenbosch*, dans *Bossche Bijdragen*, t. 16, 1938/39, p. 41-45, 158-167 (avec bibliographie des éditions d'Havens); *Het Roermondsche kartuizerconvent in de 16e eeuw*, dans *Publications de la société historique et archéologique... dans le Limbourg*, t. 76, 1940, p. 91-121.

Hendrik J. J. Scholtens.

HAVER (Jean), 17e-18e siècle. — Seule, la préface de sa *Theologia mystica* (Paderborn, 1708), son unique ouvrage connu, nous renseigne un peu sur Johann Haver. Lorsqu'il l'écrit, il dit avoir soixante-trois ans; ce qui reporte sa naissance vers 1645. Il est curé et doyen de Neuenkirchen, dans le comté de Rietberg (Westphalie). Devenu malade et infirme, il a mis à profit le temps pour lire et méditer les meilleurs auteurs spirituels : les *Confessions* d'Augustin, les *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola, les œuvres de Thérèse d'Avila et de Jean de la Croix, celles de François de Sales, de Boniface Maes, du cardinal Bona, de J.-B. Saint-Jure et la *Theologia mystica* de M. Sandaeus. En fait, bien d'autres autorités spirituelles apparaissent dans le corps de l'ouvrage. L'auteur enfin déclare s'être efforcé de présenter la doctrine traditionnelle dans un style simple et pieux, à la manière des évangiles et de l'*Imitation* : il est resté assez loin de ces modèles. On ignore quand il mourut, mais certainement après 1706, car les *imprimi potest* datés de cette année le présentent comme vivant..

La *Theologia mystica* de J. Haver prend assez artificiellement la forme de 194 thèses, qui expliquent, plus qu'elles ne cherchent à prouver, un court énoncé; ainsi par exemple : « Contemplatio supereminens est altior quam caliginosa. Tametsi in via non detur major, est tamen inferior quam illa in patria » (th. 160, p. 358). Ces explications sont généralement courtes (deux pages environ), claires et dans un ton plus méditatif que pédagogique ou intellectuel. Selon l'habitude fréquente à l'époque, un index (p. 41-55) répartit les thèses selon les dimanches et fêtes de l'année en vue de la prédication.

Le plan de l'ouvrage, bien qu'il ne soit nulle part indiqué, se dégage pourtant assez bien de la suite des thèses. 1) Une introduction générale (th. 1-19) explique ce qu'est l'homme, la perfection, la vie spirituelle; celle-ci passe par les trois étapes classiques qui recouvrent les trois voies. La vie mixte est présentée comme supérieure aux vies active ou contemplative.

2) Les thèses 20-63 développent la vie purgative : lutte contre le péché et les tentations des commençants, connaissance de soi, des péchés capitaux et des commandements.

3) La vie illuminative est mise tout entière sous le signe de l'oraison et de l'imitation du Christ; on trouve ici (th. 64-131) un enseignement classique et riche sur l'oraison, les difficultés et les empêchements qu'on y rencontre, la manière de contempler les mystères évangéliques, les tentations d'aridité et de désolation, et la croix que doit porter tout disciple du Christ, jusques et y compris dans la vie intérieure.

4) Quant à la vie unitive, Haver suit un plan moins structuré : il y présente l'amour de Dieu et du prochain (th. 132-155), la contemplation surnaturelle (caligineuse et suréminente) et la transformation en Dieu (th. 156-174); suivent quelques thèses sur la prédication, le souverain Bien, le Christ crucifié et la sainteté (th. 175-194).

La *Theologia mystica* de J. Haver recouvre en fait beaucoup plus de choses que son titre ne l'indique. Ce n'est pas un ouvrage original, mais plutôt une sorte de manuel appuyé sur les bons auteurs. Son genre est un curieux amalgame d'enseignement didactique, de réflexion méditative et d'exhortation spirituelle qui laisse le lecteur insatisfait en chacun de ces domaines. On a pourtant le sentiment d'avoir là un véritable livre de spirituel, ce qui est probablement dû au style dépouillé et intérieur de J. Haver.

Hurter, t. 4, col. 985. — DS, t. 1, col. 343.

André Derville.

HAYDT (Jean le Bon), ermite de Saint-Augustin, † vers 1720. — Jean Haydt est probablement originaire de Munich. Il fut de longues années un prédicateur et un écrivain spirituel renommé dans les couvents des ermites de Saint-Augustin de Munich et d'Ingolstadt (vers 1694).

Son *Lebens-Verfassung Sambt denen Miraclen und Wunderwercken dess Heiligen... Nicolai von Tolentin* (Ingolstadt, 1694, 340 p.) constitue la première biographie allemande de quelque importance sur Nicolas de Tolentino † 1305, alors le patron de la Bavière. Haydt traite d'abord de la vie, des vertus, des charismes et de la canonisation du saint. Il détaille ensuite les miracles, spécialement ceux qui se rapportent au pain bénit de saint Nicolas, à la tentative de vol des reliques du bras, et au sang qui en coule. Il ajoute des Heures et des litanies en l'honneur du saint, et aussi un septénaire de prières pour les âmes du purgatoire.

L'ouvrage le plus important de Haydt est son *Mariale augustinianum. Marianischer Augustiner-Schatz, das ist : Kurtze Beschreibung mehr dann sechtzig mit grossen Miraclen und Wundern leuchtenden Marianischen Gnaden-Bilderen* (Munich, 1707), qui veut donner un aperçu de la dévotion mariale chez les augustins. La première partie expose la légitimité et l'origine de la vénération des images de la Vierge (p. 1-30), présente la dévotion mariale chez saint Augustin (p. 31-68), et en particulier chez vingt-neuf religieux augustins et seize religieuses (p. 69-216). Chacun de ces derniers chapitres se termine par une application morale. La deuxième partie est consacrée à soixante-quatre images miraculeuses, vénérées chez les ermites de saint Augustin ou propagées par eux (p. 217-506). Chacun de ces exposés, fort peu critiques et puisés dans les publications courantes, s'achève aussi par une « morale ».

Haydt publia enfin à Augsbourg, en 1713, deux sermonnaires : *Psalterium decachordum, das ist Marianischer Psalter oder... Ehrenpredigten* (360 p.) et *Palma triumphalis* (372 p.), ou vingt-quatre sermons en l'honneur de saint Sébastien. Le premier ouvrage comprend dix sermons sur l'Immaculée Conception et l'Assomption. Si les sermons sur l'Assomption manquent de fondement théologique, en revanche, Haydt cherche à montrer, d'après l'Écriture, la tradition et les argu-

ments de convenance, que Marie est demeurée « préservée » du péché originel par une grâce spéciale de Dieu.

Des *Annotationi per le prediche dell'anno de' diversi authori, cosi alle feste come alle domeniche*, de 1684 (bibliothèque d'État de Munich, Clm 8429, 20 + 216 + 18 p.), attribuées à un augustin du nom de Johannes Bonus, pourraient être l'œuvre de Haydt. Il s'agit d'un recueil de thèmes de sermons, en latin et en italien.

J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Augsbourg-Ingolstadt, 1768, p. 428-429 (rééd., Turin, 1963). — K. A. Baader, *Das gelehrte Baiern*, Nuremberg-Sulzbach, 1804, col. 479. — C. Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum sancti Augustini..*, dans *Revista agustiniana*, t. 7, 1884, p. 144. — A. Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Wurtzbourg, 1966, p. 446.

Adolar Zumkeller.

HAYER (Jean-Nicolas-*Hubert*), frère mineur récollet français, 1708-1780. Voir DS, t. 5, col. 1644.

Haymon. Voir aussi Aimon.

1. HAYMON D'AUXERRE, † vers 865-866.

1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Spiritualité.*

Par suite surtout d'une méprise de Jean Trithème, Haymon *(Haymo, Haimo, Heimo, Aimo* ou, par une mauvaise lecture, *Anno)* a été longtemps confondu avec Haymon, évêque d'Halberstadt (DS, t. 1, col. 261-262). L'équivoque a été définitivement dissipée par E. Riggenbach, en 1907. Depuis lors, on prend au sérieux la notice de l'Anonyme de Melk (Wolfger de Prüfening; cf R. Quadri, *Aimone..*, p. 12, n. 3), dans le *De scriptoribus ecclesiasticis* (76, éd. E. Ettlinger, Strasbourg, 1896, p. 80; PL 213, 977c) :

Haimo vir sapiens, apud Autysiodorum ad sanctum Germanum sub professione monastica degens, multa et varia conscripsit opuscula. Scribit enim super Apostolum librum infinitae quantitatis; scribit explanationem egregiam in librum Apocalypsis; scribit super Canticum canticorum; scribit super textum duodecim prophetarum, sed et super Evangelia plures scribit tractatus.

Ces indications éclairent les données imprécises de Sigebert de Gembloux (*De scriptoribus ecclesiasticis* 135, PL 160, 577a), d'Ordéric Vital (*Historia ecclesiastica* I, 27, PL 188, 94ab) et d'Honorius (*De luminaribus Ecclesiae* IV, 7, PL 172, 230b). Elles confèrent une valeur quasi décisive à l'*Haymo monachus* de la tradition manuscrite, mais, comme l'a montré surtout R. Quadri, elles sont à compléter par les renseignements que fournissent la biographie et les *Collectanea* d'Héric d'Auxerre, le meilleur disciple d'Haymon.

1. Vie. — Haymon était moine à Saint-Germain d'Auxerre, et quelques manuscrits le qualifient de *presbyter*. Lui-même semble insinuer qu'il était entré très jeune au monastère, lorsqu'il parle de ceux qui, « ab ipsa pueritia in regularibus disciplinis nutriti », portent le poids du jour et de la chaleur *in monastico ordine* (*Homiliae de tempore* 21, PL 118, 161d). Il y exerçait, en tout cas, la charge d'écolâtre *(scholasticus)*, car Héric, dans le prologue de ses *Collectanea* (éd. R. Quadri, p. 77; PL 124, 1131-1132), assure avoir reçu ses leçons *in divinis*, tandis que Loup de Ferrières † 862 fut son maître ès-humanités :

Hic praeceptorum sunt ludrica pulchra duorum,
Quis ego praesulibus ingenium colui.
His Lupus, his Haimo ludebant ordine grato,
Cum quid ludendum tempus et hora daret.
Humanis alter, divinis calluit alter;
Excellet titulis clarus uterque suis.

Ce maître brillant et averti *(vir sapiens)* possédait lui-même une vaste culture profane, puisqu'il cite Virgile, Ovide, Priscien, Martianus Capella et Flavius Josèphe, mais il troque un exemplaire de Quinte Curce (alors fort rare) pour se procurer le Commentaire de Raban Maur sur l'Ecclésiastique (R. Quadri, *Aimone..*, p. 15 et 29). Pour lui, en effet, les arts sont ordonnés à l'intelligence de l'Écriture, « quippe ipsa est domina artium, et ei ceterae, ut pedissequae, famulantur » (*Epitome historiae sacrae* VI, 3, PL 118, 850-851, à propos d'Origène). Il trouve donc « plus honnête », pour un *scholasticus*, de s'adonner aux disciplines ecclésiastiques, et les Pères restent ses auteurs préférés. Il les a, d'ailleurs, beaucoup fréquentés, surtout Origène, Ambroise, Hilaire, Jérôme, Augustin, Grégoire le Grand et Isidore, mais sans négliger Philon, Épiphane, l'*Ambrosiaster*, Fulgence, Prosper, Cassien, Julien Pomère ou Eucher. Il connaît aussi les historiens (Eusèbe et Cassiodore) et, par-delà Bède, il utilise également Ambroise Autpert, Claude de Turin et, probablement, Smaragde et Raban Maur (R. Quadri, *Aimone..*, p. 38-40).

E. Riggenbach a pu situer l'activité littéraire d'Haymon entre les années 840 et 860. C'est aussi de 855 à 859 environ qu'Héric a suivi ses leçons et, vraisemblablement, il lui succède comme écolâtre peu après son rappel à Saint-Germain, le 26 mai 865. La mort d'Haymon pourrait donc se situer en 865 ou 866.

Si ces données chronologiques restent assez imprécises, les *Collectanea* d'Héric sont très révélateurs de la méthode d'enseignement suivie par le maître, car ils expliquent ce qu'étaient ces *ludrica pulchra*, auxquels, comme Loup de Ferrières, il s'abandonnait aux temps libres : « His quoque discipulos mulcebat plausibus Haimo / Iocundos lepidos doctus amare iocos ».

Ce distique introduit des *Scholia quaestionum* (éd. R. Quadri, *Collectanea..*, p. 113-134), qui sont, avant la lettre, une sorte de *Reportatio* des questions et réponses ainsi proposées par le maître. Concernant surtout des problèmes difficiles de théologie ou d'exégèse, ces « jeux » savants visaient à développer l'acuité de l'esprit plus encore qu'à instruire. On y remarque aussi, comme dans les Commentaires sur l'Écriture, des formules d'introduction que plus tard l'école d'Anselme de Laon rendra classiques : « *Quaestio est cur.., Quaeri potest utrum...* » C'est déjà unir à la *lectio* magistrale le jeu subtil de la *quaestio*, où le disciple a une part plus active.

Haymon *(domnus Haimo)* n'a donc pas été seulement un savant et brillant écolâtre. Il faut reconnaître en lui le fondateur de cette école d'Auxerre, dont Héric et Remi seront les plus illustres représentants. Pour n'être pas entièrement neuve, sa méthode d'exégèse, sobre et précise, contribue beaucoup à fixer les lois du genre, et elle prépare la *Glossa ordinaria*. Haymon innove plus radicalement en l'appliquant aux lectures liturgiques, et son homéliaire sur les évangiles crée un type nouveau. Enfin, comme l'a relevé A. Landgraf (*Collectanea franciscana*, t. 11, 1941, p. 487-490), avant E. Bertola, cet éminent *scholasticus* fait figure de précurseur en ce qui concerne les procédés d'enseignement et d'exposition de la scolastique naissante, y compris le *Sic et Non* d'Abélard.

2. Écrits. — La question est encore loin d'être tirée au clair. Ce qui la complique surtout, c'est l'intervention de Remi † 908, qui semble bien avoir remanié ou repris à son compte plusieurs ouvrages d'Haymon

et d'Héric. Il ne doit pas, d'ailleurs, être seul à avoir pris de telles libertés, car la tradition manuscrite révèle de notables variantes textuelles. Le vrai problème n'est plus tant de savoir quels ouvrages ont été composés par Haymon que de discerner la recension primitive qui lui appartient en propre. De toute façon, on est en présence de son école.

Corroborée par celle de Sigebert de Gembloux, la notice de l'Anonyme de Melk fournit les indications les plus certaines. L'attribution à *Haymo monachus*, ou simplement à *Haymo*, est également un assez bon critère, mais le texte qu'elle couvre reste à contrôler. Tout aussi valables sont les citations faites sous le nom d'Haymon par des auteurs postérieurs; elles sont nombreuses et n'ont pas encore été toutes recueillies. Il faudrait également examiner les listes d'ouvrages qui servent aux lectures de l'office ou de la table, ou sont remis aux moines pour le carême. Quant à la critique interne, elle est ici d'un maniement fort délicat, précisément parce qu'Haymon a fait école.

1° *Commentaires scripturaires.* — L'Anonyme de Melk en mentionne quatre. Ils sont d'autant plus à retenir que la tradition manuscrite est ferme à leur sujet, et qu'ils sont plus souvent cités (R. Quadri, *Aimone..*, p. 27 et 42-43) :

1) *Explanatio in Pauli apostoli epistolas* (PL 117, 361-938; Stegmüller, *Repertorium..*, n. 3071 et 3101-3114). C'est l'œuvre maîtresse d'Haymon et la plus caractéristique de sa méthode, la mieux attestée aussi et la plus répandue. Bien entendu, il utilise ses devanciers, mais dans une mesure qu'il faudra encore préciser, car il a trop de personnalité pour les plagier. S'il cite beaucoup les Pères, il résume plus souvent leur pensée sous une forme originale. Avant tout, il cherche à interpréter saint Paul à la lumière de toute l'Écriture, jusque dans les « questions » qu'il fait surgir. Hervé de Bourg-Dieu † 1149/50, Lambert de Saint-Omer † 1125, Abélard † 1142, Gilbert de la Porrée † 1154 et Pierre Lombard † 1160, entre autres, s'inspireront de ce Commentaire. Malheureusement, l'édition actuelle présente des lacunes (pour les épîtres aux Colossiens et Tite) et elle n'est point basée sur les meilleurs manuscrits.

2) *Expositio in Apocalypsim* (PL 117, 937-1220; Stegmüller, n. 3072 et 3122). En dehors de Primasius et de Bède, ce commentaire s'inspire d'Ambroise Autpert, qui est cité à plusieurs reprises et suggère l'interprétation mariale (très nuancée) d'*Apoc.* 12 (col. 1080-1082). La *Glose* y puisera.

3) *In Cantica canticorum* (PL 117, 295-358; Stegmüller, n. 3065 et 3079). L'ouvrage, qui fut aussi attribué à Cassiodore et à saint Thomas, est centré sur les relations entre le Christ et l'Église. Robert de Tombelaine († v. 1090) et Williram d'Ébersberg † 1085 en dépendent. Suivant A. Vaccari, il faudrait en retrancher le prologue *(Salomon inspiratus...)*, mais la tradition manuscrite n'y semble pas favorable.

4) *In duodecim prophetas minores* (PL 117, 11-294; Stegmüller, n. 3070 et 3088-3099). Les commentaires sur Joël et Amos sont à lire, cependant, sous le nom de Remi, dans la *Maxima bibliotheca Patrum*, t. 16, Lyon, 1677, p. 962-982.

5) *Autres commentaires.* — Malgré le silence de l'Anonyme de Melk, la tradition manuscrite reste ferme également sur l'attribution de l'*Expositio in Isaiam* (PL 116, 715-1086), que mentionne Sigebert de Gembloux. Saint Thomas et saint Albert le Grand l'utiliseront.

Des *Tractatus Haymonis super Ezechielem prophetam* (addition postérieure) sont également conservés par Paris, Bibl. nat. lat. 12302 (10e-11e s., Saint-Germain-des-Prés; cf Stegmüller, n. 3068 et 3086). Un autre exemplaire est mentionné par un ancien catalogue de Cluny, publié par L. Delisle (*Le cabinet des manuscrits de la bibliothèque nationale*, t. 2, Paris, 1874, p. 475, n. 429) : « Volumen in quo idem (Aymo) continetur in Ezechiel(em), habens in principio quiddam in Hieremiam succincte, et quiddam brevis expositionis de Danielis libro in fine ». A deux reprises (titre et incipit), Jean Trithème signale cet ouvrage (PL 116, 189-190).

Les gloses marginales d'un manuscrit de Berlin sur la Genèse et les Nombres (Stegmüller, n. 3064 et 3074) appartiennent sans doute à divers commentaires d'Haymon (celle sur *Gen.* 21, 9, est prise de *In ep. ad Galatas* 4, 29, PL 117, 690b). Par contre, une *Aymonis brevis scriptio in Genesim* est mentionnée par le catalogue de Cluny (n. 427) et par la *Disciplina Farfensis* (II, 51, PL 150, 1285a). Suivant l'incipit de Rouen 1377 (9e-10e s., Jumièges), Rouen 1470 (10e-11e s., Fécamp) et Avranches 68 (11e-12e s.), il s'agirait du commentaire publié sous le nom de Remi (PL 131, 51-134; Stegmüller, n. 3075 et 7194).

6) *Inauthentiques.* — Sont à éliminer les Commentaires sur les Psaumes (PL 116, 193-696) et sur les cantiques de l'ancien Testament (PL 116, 695-714), que l'on a rattachés à l'école d'Anselme de Laon (Stegmüller, n. 3076 et 3078). Le premier serait même postérieur à 1140, suivant D. van den Eynde (*Franciscan Studies*, t. 14, 1954, p. 121-154). Cependant, un catalogue de Toul, antérieur à 1080, signale un *Haimo super Psalterium* (G. Becker, *Catalogi bibliothecarum antiqui*, Bonn, 1885, p. 150, n. 50). Il faut aussi en rapprocher le Commentaire de Jean de Reims (Stegmüller, n. 5340).

2° *Tractatus super Evangelia* (PL 118, 11-804). — Basée sur un manuscrit tardif, l'édition est fortement interpolée. Plus de la moitié des homélies *de tempore* (72 sur 141) sont à retrancher : ce sont les homélies pour les vigiles, les féries et le dimanche des Rameaux (hom. 63 et 64), ainsi que les homélies sur les épîtres; elles sont empruntées à Bède, au pseudo-Bède *(In Epistolas)*, à Alcuin, à Smaragde et à un Commentaire inédit sur saint Matthieu (Lyon 473). Les homélies *de sanctis* sont, d'autre part, à réintégrer dans l'ensemble du cycle liturgique. Une seule (hom. 5) est consacrée à une épître (Assomption). Comme cinq autres du même genre (inédites), elle reste suspecte, bien qu'elle paraisse appartenir à l'école d'Auxerre (H. Barré, *Les homéliaires carolingiens..*, p. 57-58 et 69-70). Haymon, en effet, ne semble avoir commenté que les évangiles, mais, très tôt, son homéliaire sera complété par des emprunts à ses commentaires scripturaires ou autrement. C'est l'origine des cinq homélies de PL 118, 803-816. Un des plus anciens exemples du procédé est l'Homéliaire de l'Église de Lyon (Lyon 628), qui ne semble donc pas attribuable à Florus (malgré ce qui est dit dans le DS, t. 5, col. 520; cf *Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 213-222). Divers *Tractatus Haimonis super epistolas et evangelia* ont été ainsi formés.

En dehors des grands commentaires patristiques sur les évangiles, Haymon s'inspire ici des homélies de saint Grégoire le Grand et de Bède, mais il rédige lui-même son texte, plus sobre encore que celui des Commentaires. Bien qu'il englobe tout le cycle liturgique, son homéliaire n'est pas destiné à la prédication ou aux lectures de l'office; il est rédigé en vue de la lecture spirituelle et présente une explication suivie du texte évangélique. Cela ne l'empêchera pas d'entrer souvent dans les homéliaires liturgiques. On a relevé aussi que l'anglo-saxon Aelfric († vers 1025) l'a mise à profit pour vingt-cinq au moins de ses homélies populaires (C. L. Smetana, *art. cit.*).

3° *Autres écrits.* — Évidemment, il faut retenir les *Scholia quaestionum*, recueillis par les *Collectanea* d'Héric (éd. R. Quadri, p. 113-134). Ils constituent un point de référence de tout premier ordre pour la détermination des œuvres authentiques.

Généralement reçue, l'attribution de l'*Historiae sacrae epitome* (PL 118, 817-874) serait à contrôler par l'examen de la tradition manuscrite. L'ouvrage n'est pas « une pure compilation » (C. Spicq, *Esquisse..*, p. 51), car l'auteur, sous le nom d'Haymon, y ajoute ses propres réflexions. On y a remarqué, notamment, une longue digression (VI, 3, 849a-851b) où il s'efforce de justifier Origène, tout en reconnaissant ses erreurs (H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 1, p. 267 et 272). C'est là qu'il expose ses vues sur le rapport entre l'Écriture et les arts (*ibidem*, p. 80).

On ne sait pas à quoi correspond le *De voluptate mundi* dont parle Honorius, mais il faut rendre à un certain Emmo (DS, t. 5, col. 443) le *De varietate librorum* (PL 118, 875-958), adressé à Guillaume de Gellone † 812. Quant au *De corpore et sanguine Domini* (PL 118, 815-818), il ferait allusion à l'erreur de Bérenger, et il a été reporté au 11e siècle par J. R. Geiselmann (*Studien zu frühmittelalterlichen Abendmahlsschriften*, Paderborn, 1926, p. 9-37).

3. Spiritualité. — Haymon n'est pas, à proprement parler, un auteur spirituel. Il n'en intéresse pas moins, de très près, l'histoire de la spiritualité, ne serait-ce qu'à raison de sa place et de son influence en exégèse et en théologie.

Tout d'abord, l'ensemble de son œuvre présente bien des traits caractéristiques de la spiritualité carolingienne (DS, t. 5, col. 823-827). C'est clair pour la méditation de l'Écriture et la fréquentation des Pères. Quant à l'orientation liturgique, elle n'apparaît pas seulement dans la rédaction d'un homéliaire sur les évangiles. L'intelligence de l'Écriture prépare, en effet, à mieux entendre les leçons de l'office, et il est remarquable, par exemple, que les diverses formes de « prière », qu'énumère 1 *Tim.* 2, 1, soient toutes interprétées en fonction des *Missarum solemnia* (PL 117, 788b). Les compilateurs d'homéliaires liturgiques ne se sont donc pas mépris, en faisant appel aux commentaires d'Haymon aussi bien qu'à ses homélies.

D'une façon plus directe, Ordéric Vital (*Historia ecclesiastica* I, 27, PL 188, 94b) a pu très justement qualifier d'un mot l'œuvre exégétique d'Haymon : « De Evangeliis aliisque sacris Scripturis *spiritualiter* tractavit ». Le maître d'Auxerre ne cherche à instruire que pour édifier. C'est pourquoi il se montre sobre, car, à la suite de saint Paul, il préfère ne dire que quelques mots plutôt que de se perdre en vains discours, *sine profectu aliorum* (*In epist. 1 ad Cor.* 14, 9, PL 117, 590a). L'édification selon Dieu *(aedificatio Dei)*, explique-t-il, consiste à dire ce qui est utile pour « préparer et édifier à Dieu un temple dans le cœur des auditeurs » (*In epist. 1 ad Tim.* 1, 4, et *ad Rom.* 14, 19, 784bc et 492a). Certes, elle vise d'abord à se faire comprendre *(aedificatio intellectus)* et, par conséquent, elle doit s'efforcer de résoudre les questions qui surgissent *(solutio quaestionum)*, mais elle implique aussi exhortation et consolation (*In epist. 1 ad Cor.* 14, 3, 587c). L'exhortation, en effet, est une forme de la prédication et de l'enseignement *(species praedicationis et doctrinae)*, et, surtout lorsqu'elle s'adresse à celui qui souffre, elle ne doit pas manquer de faire entendre des « paroles de consolation » (*In epist. ad Rom.* 12, 8, PL 117, 473). S'il est grand d'interpréter en clair les textes de l'Écriture, il l'est plus encore d'être utile à tous : « Hoc enim maius est quod omnibus prodest » (*In epist. 1 ad Cor.* 14, 5, 588a). Haymon s'efforce donc d'être simple, afin de rester accessible. Le charisme de cet homme « sage » *(vir sapiens)* fut cette « sagesse », qui appartient, selon saint Grégoire, à celui qui lit, comprend et expose *ad utilitatem aliorum* les livres des deux Testaments, comme l'ont fait Jérôme, Augustin, Hilaire et Grégoire lui-même (12, 8, 578d). Il ne s'enfle pas de son grand savoir, mais il cherche à édifier ses frères les plus humbles *(simpliciores)* dans l'humilité de la charité, car « la science est grande et utile à soi-même, si elle s'humilie dans la charité, qui la fait croître encore davantage » (8, 1, 549bc).

Enfin, la très large diffusion de ses œuvres atteste que l'influence d'Haymon s'est exercée sur tout le moyen âge occidental. Il n'y a pas que les exégètes et les théologiens à le fréquenter et à le citer, et les moines de Farfa n'ont certainement pas été les seuls à faire leur « lecture spirituelle » dans ses Commentaires scripturaires, car ceux-ci figurent dans bon nombre de bibliothèques monastiques. Saint Pierre Damien (*Opusculum* XIV, PL 145, 334cd) les mentionne parmi les ouvrages qui lui paraissent propres à nourrir la méditation des frères de Fonte Avellana, « ut fratribus nostris meditandi copiam praeberemus ». Par deux fois au moins (*Epist.* 112 et *Sermo* 8), Fulbert de Chartres emprunte textuellement au Commentaire sur saint Paul (PL 141, 258b et 335bc). Wibald de Stavelot † 1158 compte Haymon au rang des « viri doctissimi... quorum doctrina et scriptis mundus impletus est » (PL 189, 1250d). L'une ou l'autre réminiscence verbale pourrait également laisser entendre que saint Bernard n'a pas ignoré le Commentaire sur le Cantique des cantiques (cf Jean Leclercq, *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, t. 1, Rome, 1962, p. 281 et 289). La dépendance, toutefois, est manifeste chez le biographe de Béatrice de Nazareth † 1268, puisque c'est à Haymon qu'il a recours pour affirmer la « vision de Dieu » dans la contemplation mystique (DS, t. 3, col. 890 et 895). S'est-on demandé, par exemple, si un Guillaume de Saint-Thierry n'avait pas quelque peu puisé à la même source? Lorsqu'il étudiait la doctrine médiévale sur la grâce, le péché, l'incarnation ou les sacrements, A. Landgraf commençait presque toujours par interroger Haymon. Sauf rares exceptions (DS, t. 2, col. 99; t. 3, col. 890, 895; t. 4, 870-872, 875, 878, 1773, 1777; t. 5, col. 465, 646, 824), les historiens de la spiritualité l'ont généralement négligé.

1. *Généralités.* — Il faut placer au premier rang les récentes études de R. Quadri : *Aimone di Auxerre alla luce dei Collectanea di Heiric di Auxerre*, dans *Italia medioevale e umanistica*, t. 6 1963, p. 1-48, et *I Collectanea di Eirico di Auxerre*, coll.

Spicilegium friburgense 11, Fribourg, Suisse, 1966 (bibliographie sur Haymon, p. XIV-XV).

Notices récentes sur Haymon d'Auxerre : *Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 538-539 (G. Mathon) et LTK, t. 4, 1960, col. 1325 (J. Gross). Attribution mise à part, les études consacrées naguère à Haymon d'Halberstadt restent à consulter (DS, t. 1, col. 261-262).

2. *Exégèse.* — E. Riggenbach, *Die älteste lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*, coll. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 8, Leipzig, 1907. — W. Neuss, *Das Buch Ezechiel in Theologie und Kunst bis zum ende des* XII. *Jahrhunderts*, Münster, 1912. — A. Vaccari, *L'editio princeps del commento di Aimone alle Cantica e la chiave di un problema letterario*, dans *Biblica*, t. 5, 1924, p. 183-191. — W. Kamlah, *Apokalypse und Geschichtstheologie*, Berlin, 1935. — G. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge*, coll. Bibliothèque thomiste 26, Paris, 1944, p. 50-51 et *passim*. — B. Smalley, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2e éd., Oxford, 1952, p. 39-40, et dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 9, 1937, p. 372-374. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, 7 vol., Madrid, 1950-1964. — F. Ohly, *Hohelied-Studien*, Wiesbaden, 1958. — H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster, 1958. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vol., coll. Théologie, Paris, 1959-1964.

3. *Doctrine.* — J. R. Geiselmann, *Die Eucharistielehre des Vorscholastik*, Paderborn, 1926, p. 171-173 et 256-258. — É. Mersch, *Le Corps mystique du Christ*, Louvain, 1933; 2e éd., 1936. — A. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, 4 vol., Ratisbonne, 1952-1956, tables. — J. Gross, *Die Schlüsselgewalt nach Haimo von Auxerre*, dans *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, t. 9, 1957, p. 30-41; *Ur- und Erbsünde bei Haimo..*, t. 11, 1959, p. 14-31. — L. Scheffczyk, *Das Mariengeheimnis in Frömmigkeit und Lehre der Karolingerzeit*, Leipzig, 1959. — H. Barré, *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre*, coll. Studi e Testi 225, Vatican, 1962, table.

4. *Influence.* — H. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vol., Munich, 1911-1931, tables. — A. Landgraf, *Einführung in die Geschichte der theologischen Literatur der Frühscholastik*, Ratisbonne, 1948. — C. L. Smetana, *Aelfric and the Homiliary of Haymon of Halberstadt*, dans *Traditio*, t. 17, 1961, p. 457-469. — E. Bertola, *Il commentario paolino di Haimo di Halberstadt o di Auxerre e gli inizi del metodo scolastico*, dans *Pier Lombardo*, t. 5, 1961, p. 29-54; *I precedenti del metodo del Sic et Non di Abelardo*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 53, 1961, p. 255-280.

Henri BARRÉ.

2. HAYMON DE FULDA. Voir la notice suivante.

3. HAYMON D'HALBERSTADT (saint), bénédictin et évêque, † 853. — Les données biographiques indiquées au t. 1, col. 261-262 demeurent exactes. Mais Haymon d'Halberstadt semble n'avoir exercé aucune activité littéraire. Les attributions des ouvrages mentionnés sont à revoir en fonction de la notice d'Haymon d'Auxerre *(supra)*, à qui, pour la plupart, elles reviennent. Le *De varietate librorum* est attribué à un Emmo du 9e siècle; voir DS, t. 5, col. 443.

André RAYEZ.

HAYNEUFVE (ou HAYNEUVE; JULIEN), jésuite, 1588-1663. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Sources.*

1. **Vie.** — Julien Hayneufve naquit le 3 septembre 1588 à Laval (diocèse du Mans). Nous ne possédons aucun renseignement sur sa famille et son éducation, et la date d'entrée dans la compagnie de Jésus reste problématique : *admissus* le 31 mai 1608 à Rouen ou entré au noviciat de Nancy le 4 novembre 1609, selon les catalogues. Professeur à Bourges, il suit ses élèves de la cinquième à la seconde (1610-1614); après avoir complété sa formation philosophique (six mois ou un an), il fait trois ans de théologie à La Flèche, puis son troisième an à Paris (1617/18; Jean de la Bretesche, maître des novices, y fait vraisemblablement fonction d'instructeur); dans sa promotion, signalons J.-B. Saint-Jure, qui fut déjà son compagnon à Bourges et à La Flèche.

Responsable du pensionnat au collège de Clermont (1618-1622), Hayneufve prononce le 28 octobre 1621 les vœux de coadjuteur spirituel. Supérieur à la résidence de Quimper (1623), il s'occupe de la difficile fondation du collège, dont il devient recteur, à une date qui est mal précisée, jusqu'en 1628. Nommé alors recteur au noviciat de Rouen où Louis Lallemant est instructeur, il succède à celui-ci durant la dernière année de son propre rectorat (1628-1632); on compte Cl. Bernier († 1655; DS, t. 1, col. 1521-1522) parmi ses tertiaires. On le voit exercer encore, à Paris, le gouvernement : au noviciat (1632-1639) où il est aussi maître des novices (parmi ceux-ci François Guilloré et Jean Crasset), instructeur pendant un an 1637/38, préfet de la congrégation en 1638/39. Selon R. Rapin (*Histoire du jansénisme*, Paris, 1861, p. 241-242), il aurait rempli un ministère spirituel à Port-Royal de Paris, de concert avec Jean Suffren, peu avant l'entrée en scène de Saint-Cyran, à partir de 1632 ou 1633. Il est ensuite recteur au collège de Clermont (1639-1647, sans doute), illustré alors par Denys Petau, Jacques et Antoine Sirmond, Jacques Nouet, J.-B. Saint-Jure.

A partir de 1649, Hayneufve ne peut plus être exactement situé en raison des lacunes des catalogues annuels. On le signale à Rouen instructeur du troisième an en 1647-1648. Il prêche un Avent à Paris en 1655 (E. Griselle, *Bourdaloue. Histoire critique de sa prédication*, t. 3, Paris, 1906, p. 57). Il serait alors recteur du collège de Rouen, 1655-1658 (d'après un « triennal » et R. Rapin, *Mémoires*, t. 2, Paris, 1665, p. 445; direction de la duchesse de Longueville). Préfet de la congrégation de la maison professe de Paris en 1659, il y reste sans doute jusqu'à sa mort (31 janvier 1663).

Les documents relatifs à Hayneufve sont brefs et risquent parfois de se recopier. Outre la circulaire nécrologique de J. Brisacier (ms aux archives des jésuites, à Chantilly), on peut citer l'article de N. Sotwel dans la *Bibliotheca scriptorum Societatis Jesu* (Rome, 1676), quelques lignes du manuscrit de H. Rybeyrète concernant les écrivains de la province de France; deux « portraits » (respectivement en latin et en français) qui figurent en tête de la seconde partie des *Réponses aux demandes de la vie spirituelle*, œuvre posthume d'Hayneufve. Dans son *Ménologe de l'Assistance de France* (t. 1, Paris, 1892, p. 171), É. de Guilhermy a résumé la plupart de ces sources d'information.

Il est dit que Hayneufve joignit à ses vœux de 1621 une sorte de vœu du plus parfait dont les déterminations comportent un luxe de détails aujourd'hui quelque peu déroutant. On fait valoir sa vie pieuse, austère, laborieuse, apostolique et souffrante; on loue l'efficacité de son gouvernement, de sa direction spirituelle et de sa prédication. Sa prière assidue renferme le secret de sa constance dans l'action *(tantus in agendo fuit)*, de son inaltérable affabilité, de sa patience dans les épreuves. Il serait malaisé de déterminer la portée de son influence; les charges qu'il remplit permettent de croire qu'il en eut une sur ses confrères. Une de ses

relations les plus remarquables au-dehors est sans doute le prêtre parisien Claude Bernard (1588-1641), qui recourait à ses avis et lui adressait des pénitents en quête d'une direction éclairée (Th. Le Gauffre, *La vie de Claude Bernard, dit le pauvre prêtre*, Paris, 1641, p. 321-322; J. Lempereur, *La Vie du vénérable Père Bernard*, Paris, 1708, p. 249). Quant à son action comme auteur spirituel, la diffusion de ses ouvrages peut en donner une idée.

2. **Œuvres.** — Tous les livres de Hayneufve sont des ouvrages de spiritualité; nous les répartissons en trois catégories : ceux qui font une place prépondérante aux questions doctrinales ou didactiques, ceux où domine l'intention parénétique et pratique, et enfin les recueils de méditations.

1° Œuvres de tendance doctrinale ou didactique.

1) *L'Ordre de la vie et des mœurs qui conduit l'homme à son salut, et le rend parfait en son état. Sur ce qu'a dit Augustin, que l'Ordre est le guide qui nous mène à Dieu..*, 1e partie, Paris, 1639; 2e et 3e parties suivies des *Maximes de l'Ordre*, 1640; rééd., 1663.

Cet ouvrage livre les principales intuitions et positions spéculatives des écrits de Hayneufve. La première partie définit la nature de l'ordre éthique; il consiste en la subordination hiérarchique des composantes « morales » de l'homme : la partie inférieure (appétit) se soumettant à la partie supérieure (raison) (discours 4). Celle-ci doit elle-même obéir à la *loi éternelle* que particularise pour chaque individu son *état* (vocation; situation providentielle); sous cette hégémonie surnaturalisante, la *raison* est apte à diriger l'*appétit*, lui-même déterminé concrètement dans le *naturel*, et ce à l'intérieur des limites assignées au *pouvoir*. L'homme concret agit alors conformément à la volonté de Dieu, s'abstenant et endurant en fonction des circonstances (d. 5-11). Chacun des six degrés de cette anthropologie fait l'objet d'une étude (d. 12-23). L'argumentation et l'expression sont volontiers didactiques et rationnelles, voire systématiques; mais en fait l'auteur veut tracer l'épure d'un ordre essentiellement chrétien, explicitement contre-distingué de l'ordre païen (d. 24).

La deuxième partie s'adresse à la volonté comme puissance affective foncière pour lui faire aimer l'ordre, guide dont Hayneufve cherche à découvrir les traits en Josué et qui conduit à Dieu par les trois voies. Par la *purification*, une fois exterminés péché, habitudes du péché, inclinations du vieil homme, l'ordre règne sur le microcosme humain, provoquant « l'extase de l'action » (d. 1-4). Au plan *illuminatif*, il persuade chacun de s'affectionner au bien que Dieu lui réserve, dans la discrétion (« médiocrité ») qui caractérise la parfaite maturité des vertus : le cœur libéré connaît alors une paix inaltérable (d. 5-8). L'ordre réalise enfin l'*union* de charité avec Dieu : établissant la personne humaine au point de perfection qui en fait une réplique de l'Image révélée en Jésus, il inaugure pour elle la béatitude fruitive (d. 9-12). A la manière d'un universel concret, la notion intègre celles, plus fragmentaires, de loi, mortification, vertu, etc; c'est effectivement le milieu où la grâce « trouve de la correspondance dans nos âmes » (d. 13, p. 569).

Une troisième partie, plus longue que les précédentes réunies, détaille les exigences de l'ordre selon les trois dimensions du temps. Quels abus se sont peut-être insinués *jadis* dans le choix d'un état de vie (d. 1-5), quels dérèglements passés affectent encore la conscience (d. 6-7), en quoi a-t-on trop accordé à l' « humeur » (d. 8)? Il faut dans le *présent* ordonner ses journées (d. 9) selon un horaire qui exclut toute fantaisie (d. 10); les actions auront alors pour principe des vertus (d. 11), elles-mêmes acquises graduellement (d. 12). Leur nomenclature se perd en distinctions foisonnantes (d. 13-44). Méditation, considération et renouvellement de l'esprit garantissent la fidélité (d. 45-47). Nous devons enfin veiller aux maux qui nous menacent dans l'*avenir* (d. 48) : péché, adversité « sensible », mort, avec son cortège d'épreuves (d. 49-50). Les *Maximes de l'Ordre* qui achèvent cette encyclopédie en reproduisent la structure; leur tenue littéraire, souvent heureuse, tranche sur la prolixité de ses développements.

2) *Réponses aux demandes de la vie spirituelle par les trois voies qu'on appelle purgative, illuminative et unitive*, 1e partie, Paris, 1663; 2e partie (voie illuminative), 1665; cette seconde partie fut publiée par le jésuite Louis Le Roy (ou Roy, † 1671) qui écrivit les éloges dont nous avons parlé ci-dessus (cf Sommervogel, t. 7, col. 258); il manque les développements prévus sur la voie unitive.

La vie spirituelle se situe d'abord par opposition à la vie sensuelle (en référence à la « chair » paulinienne ou à la « cupidité » augustinienne); l'auteur justifie ensuite la division selon les trois voies et l'assimile à celle des trois stades. Enfants et jeunes gens appartiennent de droit au premier; en pensant à eux, Hayneufve a rédigé deux traités (4-5) sur la pédagogie religieuse qui recouvrent tout le domaine de la doctrine chrétienne, et des considérations sur le choix d'un état de vie (tr. 6). Il parle ensuite de la conversion (vertu de pénitence, péché, examens de conscience, vices capitaux : tr. 7-11); celle-ci, en se poursuivant, devient une lutte contre les habitudes du péché, toutes finalement enracinées dans l'amour-propre (tr. 13-14). A propos des « occasions », Hayneufve porte des jugements sévères sur le jeu, les relations mondaines, le théâtre et la danse, qui ne sont pas néanmoins proscrits sans appel (tr. 16); il se montre assez méfiant vis-à-vis des affections de famille (tr. 18). L'enseignement commun concernant les scrupules et les tentations termine la première partie (tr. 19-20).

Sur la voie illuminative, les progressants sont éclairés relativement au « meilleur » par les enseignements et les exemples de Notre-Seigneur, considérés dans une foi affectueuse, et à proportion de leur propre comportement évangélique. Une saine défiance de soi ne freinera pas l'énergie spirituelle qu'anime la ferveur du désir (tr. 1-4). La théologie des vertus (tr. 5-19) ressemble à celle de la troisième partie de l'*Ordre* (disc. 13-44) : l'auteur en donne une vue d'ensemble cohérente et les dispose dans un ordre organique (le traité 19 admet d'autres méthodes de classification). L'ensemble laisse l'impression d'une doctrine scolastique traditionnelle, sans beaucoup de notations originales.

2° Œuvres d'intérêt surtout pratique. — 1) *Le grand chemin qui perd le monde. Comme on y entre, comme on en sort, et comme on passe dans le chemin plus étroit qui nous mène à la vraie vie*, Paris, 1646 (1658, 1663, 1670, 1679; Lyon, 1693).

Traductions : *Il gran camino ove il mondo si perde..*, Gênes,

1671; *La strada larga in cui perisce il mondo..*, Brescia, 1764; — *Guia para tirar as almas do caminho..*, Lisbonne, 1695.

Prétendre emprunter une voie large et facile, c'est se livrer à la convoitise des passions, à l'amour-propre qui se diffracte dans l'amour du monde et enchaîne au péché. Le chrétien perd alors la foi pratique dans les jugements de valeur évangéliques, il se rend accessible à toutes les tentations et peu réceptif aux secours de Dieu; accomplie dans ces dispositions, la confession sacramentelle risque de manquer d'intégrité et de contrition. Le seul fait de participer au péché originel livre l'homme à la merci de ses convoitises; la méditation découvrira les modalités de cette actualisation. Dès lors, on n'aura plus le droit d'alléguer la relative inadvertance des « premiers mouvements »; c'est précisément contre les motions spontanées qu'il faut mener le combat, si l'on ne veut pas glisser dans l'ignorance affectée et le péché contre l'Esprit. Pour en venir à s'amender efficacement, il faut considérer que, si la sentence n'est pas irrévocablement portée, l'avertissement donné par Notre-Seigneur est infaillible. Vingt-trois maximes caractérisent alors autant de degrés dans le « mépris du monde »; Hayneufve y propose le motif gratuit de l'honneur divin à procurer par l'imitation du Christ, mais aussi celui, plus intéressé, du péril de damnation, etc. Un acte de ferme propos synthétise les thèmes essentiels de l'ouvrage.

2) *Le monde opposé à Jésus-Christ et convaincu d'erreur par cette opposition*, Paris, 1647, 1667; *La Conclusion salutaire*, Anvers, 1686; de l'aveu de la préface, on trouve sous ce titre une adaptation autant qu'une réédition de l'ouvrage précédent : « Comme sa diction est un peu surannée, on l'a retouchée et rendue toute nouvelle ».

Hayneufve développe le dilemme de saint Bernard : « Aut iste (Jesus Christus) fallitur, aut mundus errat; sed divinam falli impossibile est sapientiam » *(Sermon 3 de Nativitate Domini)*. Milieu régi par la convoitise, le monde s'oppose contrairement à Jésus-Voie, contradictoirement à Jésus-Vérité, privativement à Jésus-Vie. Les variations d'Aristote sur le principe de contradiction sont citées de façon inopportune! Sagesse de Dieu, le Christ ne peut pas se tromper; l'assomption par le Verbe des infirmités humaines le laisse indemne de l'erreur et du mensonge. C'est donc le monde qui induit en erreur; on s'en dégagera en parcourant dix étapes progressives; à cette démarche négative correspond l'oblation positive à Jésus-Christ, dans un service qui conjugue « abstention », « passion » et « action ». Il y aurait folie et athéisme pratique à s'y refuser.

3° Recueils de méditations. — 1) *Méditations sur la vie de Jésus-Christ, pour tous les jours de l'année et pour les fêtes des saints.., selon les quatre saisons de l'an.., de l'hiver*, Paris, 1641; *du printemps*, 1641; *de l'été*, 1642; *de l'automne*, 1643. Rééditions : 1644/45, 1650, 1654/55, 1659, 1669.

Hayneufve a rédigé des résumés de ses méditations; publiés déjà dans les éditions complètes, ils furent ensuite édités séparément : *Abrégé des méditations sur la vie de Jésus-Christ..*, Rouen, 1655; Paris, 1658, 1660, 1666, 1670, 1675, 1685. J.-B. Lobry a remanié l'ensemble des *Méditations*, Paris, 8 vol., 1868-1870, tandis que le sulpicien J.-M. Guillemon les résumait, 4 vol., Paris, 1898 (cf DS, t. 6, col. 1276).

Pierre Boucher a publié en latin un abrégé des méditations de Louis du Pont, en y ajoutant du Hayneufve : *Compendium meditationum de praecipuis fidei nostrae mysteriis. Accesserunt hac editione supplementum in dominicas, festa, etc, ex Joanne Busaeo, Joanne Suffren, Juliano Hayneufve, Nicolao Avancino*, etc, Paris, 1668; on compte une dizaine de rééditions, la plupart au 19e siècle; à signaler, sous un titre et un contenu quelque peu différents, la *Scientia sanctorum collecta ex meditationibus Ludovici de Ponte, Joannis Busaei, Joannis Suffren, Juliani Hayneufve..*, Dillingen, 1685.

Die vornhemere in dem hochw. Sacrament des Altars... erneuerte Geheimnissen des Lebens Jesu Christi, Mayence, 1738. — *Heiliges Jahr..*, Augsbourg, 1760.

Dans l'avant-propos du premier volume, Hayneufve insiste sur la symbiose personnelle avec le Christ que réalise l'Esprit : la méditation entretient l'estime de cette vie. L'entendement et les affections de la volonté doivent s'orienter vers la pratique et les résolutions. Les tomes suivants offrent aussi des pièces introductives importantes : « Maximes touchant l'oraison mentale »; « Quelques aides pour bien faire l'oraison mentale »; « Quelques empêchements et défauts de l'oraison mentale ». Chaque méditation comporte un titre, une citation scripturaire en rapport avec le sujet (« matière »), une mention de la « fin » et de la « forme » qui lui sont propres. On se meut dans une ambiance moralisatrice : l'Évangile illustre une éthique spirituelle qu'il a inspirée, mais qui revêt un mode d'expression rationnel.

2) *Veritates practicae ex vita Domini Jesu, sanctorumque gestis in singulos anni dies legendae, considerandae, praedicandae* (mêmes divisions de l'année que pour les *Méditations*), 4 vol., Rouen, 1652-1654 (certaines bibliographies continuent à titrer abusivement : *Veritates mysticae...*); autre édition sous le titre : *Ephemeris ecclesiastica concionatorum hoc est considerationes methodicae seu veritates practicae ex vita Domini Jesu..*, 4 vol., Cologne, 1665.

On peut fort bien maintenir intégralement les vérités révélées, dit la préface, et les détériorer gravement en pratique. Aux sophismes du monde, on opposera donc des raisonnements qui mettent au service de la grâce les ressources de la logique : on élaborera de la sorte un « discours » capable de faire acquiescer à une « conclusion morale ». La lecture attentive et la considération pratique, espère Hayneufve, se prolongeront dans le comportement et dans la prédication. Suit un petit traité de la prédication inspiré de saint Augustin (*De doctrina christiana* 4). La présentation des *Veritates* obéit à un schéma stéréotypé : le titre et une citation scripturaire; la formulation concise de la « vérité », avec parfois une courte explication, puis l'épure du raisonnement; enfin le développement.

3) *Méditations pour le temps des Exercices qui se font dans la retraite de huit jours. Sur le sujet de vingt-quatre vérités et maximes fondamentales qui montrent les progrès de la vie spirituelle, et qui en fait le parfait règlement..*, Paris, 1643, 1645, 1650, 1655, 1661.

Traductions latines : *Scala salutis e solidis veritatibus constructa..*, Cologne, 1650 (traduction du texte intégral, et non du seul abrégé, comme le dit Sommervogel); même traduction sous le titre : *Via veritatis ad vitam..*, Cologne, 1651; Anvers, 1652, avec quelques citations nouvelles (une édition, Cologne, 1650, est mentionnée par la *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, n. 10447); — en allemand : *Weg der Wahrheit zu dem vollkommenen geistlichen, dann auch zu dem ewigen Leben..*, Seeligenstadt, 1735 (autre éd., Prague, s d): simples emprunts; — en italien : *Le ventiquattro verità..*, Padoue, 1681; Venise, 1706.

De l'édition *in extenso*, des résumés ont été édités à part :

Abrégé des Méditations pour le temps des Exercices qui se font.., Rouen, 1655, et *Abrégé... sur le sujet de trente vérités ou maximes..*, Paris, 1658, 1663, 1666, 1670, 1675, 1685; Lyon, 1660; trad. allemande : *Achtätige geistliche Uebungen..*, Augsbourg, 1760.

Hayneufve justifie son commentaire en s'autorisant de la liberté que prévoient les « annotations » des *Exercices*; le schème des trois voies (identifié à celui des trois stades) est appliqué aux *Exercices*, lesquels, assure l'auteur, pourront aisément s'exprimer à travers vingt-quatre « vérités » (trois par jour; les *Abrégés* qui offrent trente « vérités » supposent que la retraite dure dix jours). Chaque méditation comporte trois points : explication théorique (s'adressant à l'entendement), réflexion subjective (avec intervention de la volonté), résolutions d'avenir (confiées à la garde de la mémoire); Hayneufve a sa manière de concevoir la méthode des « trois puissances ».

a) Fondement des *Exercices* et fin de l'homme; celle-ci prétend à une souveraineté sans partage; s'il l'esquive, l'homme n'est que vanité, rend vains tous les objets de son activité, les réduit au néant moral. *b*) Les inclinations naturelles comme principe de péché détournent l'homme de sa fin. *c*) Les fins dernières; danger de mourir mal si l'on vit au gré des caprices de l'humeur; sérieux inéluctable d'un jugement dont nous savons qu'il s'opposera diamétralement à celui que formule une intelligence tyrannisée par les passions. *d*) L'orientation radicale de la conversion est indiquée par le précepte évangélique de se faire petit enfant : il faut pour cela imiter Notre-Seigneur dans l'abstention, l'action et la passion.

e) Conformément aux mystères de l'enfance, s'abstenir des objets que revendique la triple concupiscence. *f*) La « conversation » de Jésus parmi les hommes, prudente, forte et douce, offre le modèle idéal de notre action. *g*) Pâtir en union avec Notre-Seigneur souffrant; l'agonie de Gethsémani manifeste qu'il peut exister un consentement dont on n'éprouve aucune joie, etc; la mesure de nos souffrances est donnée par la volonté de Dieu qui accomplit en la Passion le projet initial de l'incarnation. *h*) La parfaite vie spirituelle comme reflet de la gloire du Seigneur; elle s'épanouit sur la base d'une mortification continuelle, nous confère les traits de l'homme céleste, est un fruit du mystère de Pentecôte. L'addition de deux jours développe les six motifs de l'amour figurés par les ailes des séraphins et ses six effets décrits au *Cantique des cantiques*.

3. **Doctrine.** — Sous ce titre nous regroupons quelques aspects importants et caractéristiques de l'enseignement et surtout de la méthode de Hayneufve.

1° Au plan *théologique*, notre auteur procède de manière plus spéculative et déductive que biblique et positive. En possession d'une vaste culture patristique et même exégétique, il en répartit la matière dans les cadres systématiques d'une théodicée ou d'une théologie scolastiques. Il apparaît de ce fait tributaire d'une ontologie proche de la cosmologie antique ou médiévale, d'une psychologie abstraite et analytique. La distinction des attributs, facultés et amabilités de Dieu, par exemple, revêt une allure anthropomorphique; toutefois ces catégories ont l'avantage de clarifier un exposé, d'en sérier avec ordre les questions. Mais, si l'on met en ligne de compte l'usage ordinairement accommodatice de l'Écriture, on se persuade que la tournure d'esprit signalée est profonde chez Hayneufve. Le Dieu de la Révélation n'est évidemment jamais absent, surtout lorsque l'intention parénétique et pratique prévaut sur le projet didactique, même si le souci moral menace d'enrayer le mouvement contemplatif.

2° Il faut réserver une place spéciale à la *doctrine* et à la *spiritualité christologiques*. Sans attribuer à la seule tradition ignatienne le bienfait de cette orientation essentielle, la marque des *Exercices* est ici décisive. On ne peut que reconnaître aussi une influence bérullienne. Imitation, communion de vie, transformation sont manifestement impliquées dans toute expérience du Christ un peu sérieuse; celle qui s'instaure et se développe sous le régime des *Exercices* a de quoi synthétiser en profondeur ces aspects constitutifs.

Chez Hayneufve, si plusieurs pages se ressentent des procédés rationalisants et moralisants, le prestige et l'amabilité du Seigneur des Évangiles suscitent une réflexion et une affection vivantes (par exemple, *Méditations*, t. 1, avant-propos; *Réponses..*, 1e partie, tr. 7, entr. 8, où la conformation spirituelle à l'intérieur de Jésus, à son Cœur, est explicitement envisagée). A travers des modalités d'exposition et d'expression pour nous déconcertantes, les divers recueils de méditations tendent à promouvoir la connaissance intime du Christ.

3° Avant tout religieuse, l'*anthropologie* de Hayneufve dépend partiellement d'influences et de conceptions philosophiques dont on pourra se faire quelque idée en lisant A. Lévi, *La psychologie des facultés dans les discussions théologiques du* XVIIe *siècle* (dans *L'Homme devant Dieu. Mélanges H. de Lubac*, t. 2, Paris, 1964, p. 292-302). Cette étude souligne en particulier la tendance à compartimenter et à schématiser à l'excès l'âme humaine.

Un cas typique serait fourni dans la répartition des six degrés de l'ordre. Le procédé qui semblerait devoir tout clarifier ne va pas sans ambiguïtés : le mot « raison » désigne tantôt la « partie supérieure » de l'homme « naturel », tantôt cette même zone en tant seulement qu'elle est le siège des vertus théologales et de la grâce; l'opposition de « spirituel » à « sensuel » correspond souvent aux catégories scripturaires, mais elle n'est pas toujours exempte d'implications héritées de l'antiquité profane.

Deux études de Julien-Eymard d'Angers permettent de situer Hayneufve vis-à-vis du courant humaniste, de coloration ordinairement stoïcienne, qui traverse les milieux philosophiques et religieux de la France au début du 17e siècle. Sans mépriser la nature humaine, le jésuite ne se fait guère d'illusions sur l'aptitude de l'homme au bien; aussi faut-il qu'une incessante libéralité divine lui confère les secours sans lesquels se précipiterait le processus de perdition; mais l'homme doit coopérer assidûment, de sorte que s'enchaînent grâces prévenantes et grâces conséquentes.

Le combat spirituel diffère beaucoup alors de celui que les moralistes païens ont essayé de décrire : il n'est concevable que dans et par le mystère du Christ. D'autre part, Hayneufve, comme beaucoup d'auteurs contemporains, aime à en préciser jusqu'aux déterminations les plus ténues et, paradoxalement, cette prolifération de détails ne va pas sans abstraction. Toutefois, il tient un certain compte des divers états de vie. S'il s'abstient de développer un enseignement relatif

aux formes mystiques de la prière, le désintéressement très pur vers lequel il achemine ne saurait être atteint sans une « mort mystique » (*L'Ordre..*, t. 2, d. 4 : « Comment l'ordre enlève l'homme par-dessus la nature et le tient ravi en extase durant toute sa vie »). La manière dont Hayneufve utilise et apprécie l'humanisme stoïcien (*ibidem*, t. 1, d. 24) montre que, sans le dénigrer, il garde une conscience très vive de la transcendance propre à l'ordre éthique de l'Évangile; son intention apostolique déclarée le préserve de toute compromission équivoque.

4° Les conceptions de Hayneufve sur la *vie chrétienne* se situent dans une ambiance volontariste, si l'on prend ce mot en un sens très compréhensif. Il y a ici encore un élément primordial de la tradition ignatienne, rendu plus déterminant par le tour d'esprit des jésuites français du 17e siècle et les développements de leur activité apostolique. Chacun doit viser à modeler son comportement sur celui de Jésus-Christ, « chef de l'ordre », capable d'arracher au profane les activités humaines de n'importe quel « état » : car c'est bien la charité qu'il « ordonne ». Hayneufve dénonce souvent le divorce entre foi dogmatique et foi génératrice de jugements éthiques conformes à l'Évangile (cf *Le grand chemin..*, 1e partie, sect. 3; 2e p., sect. 1; préface des *Veritates practicae..*; *Réponses*, t. 1, tr. 5, entr. 6); d'où son insistance sur la finalité de la prière qui doit aboutir à des résolutions efficaces sans s'attarder aux détours d'une spéculation ou d'une affectivité oisives.

5° Les principaux enseignements méthodologiques sur l'*oraison* se trouvent dans les pièces introductives des livres de méditations (cf aussi *L'Ordre*, 3e partie, d. 45; *Réponses*, t. 2, tr. 14) : l'entendement exerce une fonction à la fois théorique et pratique, celle de la volonté est indissociablement affective et de décision. Dans le cadre classique de la méthode des trois puissances, la mémoire apparaît surtout comme le trésor des résolutions d'avenir (cf *Méditations pour le temps des Exercices..*, déclaration préliminaire). Hayneufve se montre tout prêt à laisser le champ libre aux initiatives de l'Esprit, par-delà les méthodes. Nous ne pouvons détailler ce qui a trait aux étapes de la vie spirituelle, aux modalités de la conversion, aux vertus, etc, les insistances et les précisions d'Hayneufve sont dans la ligne de sa constante préoccupation pratique.

Cette production spirituelle couvre des milliers de pages et fourmille de citations scripturaires ou patristiques. Les genres littéraires adoptés se ressemblent trop pour en relancer aujourd'hui l'intérêt. Par contre, les *Maximes de l'Ordre*, certaines sentences des *Veritates*, telles épîtres dédicatoires, les introductions-traités, telles prières ou méditations alphabétiques (*Réponses*, t. 2, tr. 13, entr. 5 et 6), etc, ne manquent pas d'originalité.

4. **Sources.** — Sans prétendre à déterminer exactement les influences subies par Hayneufve, nous pouvons évoquer les courants culturels et spirituels contemporains auxquels il s'est trouvé mêlé, comme les autres auteurs d'ailleurs (cf DS, t. 5, col. 917-953).

Hayneufve a peut-être lu les œuvres traduites de sainte Thérèse, mais il ne cite d'elle que de rares traits biographiques. Il ne se réfère pas aux mystiques du nord, qu'il réagisse à l'unisson de plusieurs cercles spirituels parisiens ou qu'il se rallie au parti plutôt prudentiel des jésuites. Comme tous les auteurs religieux de l'époque, il apprécie saint François de Sales, le cite parfois et recommande ses *Entretiens*, en même temps que l'*Imitation*, Louis de Grenade et Alphonse Rodriguez. Il n'a pas ignoré le bérullisme et a pu en recevoir une certaine empreinte. Les remarques de J. Le Brun sur le moralisme psychologique (DS, t. 5, col. 937 svv) s'appliquent assez bien à Hayneufve, si l'on précise que sa culture biblique, patristique et théologique le préserve des excès. Bien qu'il demeure en général abstrait jusque dans la minutie de ses directives, Hayneufve peut prendre rang parmi les auteurs qui s'intéressent aux « états de vie » (col. 946 svv); il ne semble pas avoir été préoccupé par le mouvement janséniste.

Christocentrisme, volontarisme, sacramentalisme et souci apostolique peuvent être mis au nombre des biens hérités de la *tradition ignatienne*. Mais il est ici un point qui demanderait des précisions; en tête de son édition de *La vie et la doctrine spirituelle du P. L. Lallemant* (Paris, 1694, p. 29), Pierre Champion signale : « Le P. Julien Hayneufve.., étant recteur du noviciat de Rouen, pendant que le P. Lallemant y était directeur des pères qui y faisaient leur troisième année de probation, voulut être un des disciples de ce maître si accompli, assistant comme les novices à toutes les exhortations, et aux conférences, où il trouvait, disait-il, des lumières et une onction qu'il ne rencontrait point ailleurs ». Sur quoi A. Pottier a cru pouvoir considérer Hayneufve comme un disciple de Lallemant. Mais F. Cavallera s'est montré moins affirmatif (RAM, t. 8, 1927, p. 189-190); Hayneufve et Lallemant insistent sur la rigueur ascétique des purifications à subir et du combat spirituel, mais le second est plus ouvert aux perspectives mystiques, quoi qu'il en soit de plusieurs mesures restrictives prises en ce domaine par le supérieur général M. Vitelleschi (1615-1645).

Parmi les Pères et les auteurs spirituels cités par Hayneufve, nommons Augustin, Jérôme, puis Ambroise et Jean Cassien, chez les latins; chez les grecs, Chrysostome, le pseudo-Denys, les cappadociens. Du moyen âge, Hayneufve utilise surtout Thomas d'Aquin (cf DS, t. 5, col. 923), Bernard de Clairvaux, l'*Imitation*, Gerson. Ses auteurs anciens les plus familiers sont Aristote, Épictète, Cicéron et Sénèque.

Concernant l'*Écriture sainte*, notre auteur, qui utilise le plus souvent la Vulgate, et parfois la Septante, connaît la *Glose* de Nicolas de Lyre, fait appel à des commentateurs relativement anciens, comme Théophylacte et Rupert de Deutz, ou plus proches de lui, comme Alphonse Tostat † 1455, Cornelius Jansénius (évêque de Gand, † 1576), Étienne de Salazar (chartreux, † 1596); enfin il se sert d'assez nombreux exégètes jésuites, tels Cornelius a Lapide et Jean Maldonat. De la même manière, il s'inspire de théologiens ou d'auteurs spirituels relativement récents (Pic de la Mirandole, François Suarez, Robert Bellarmin, etc), des décrets du concile de Trente, etc.

Outre la bibliographie donnée en cours d'article, voir :

1. *Biographie.* — B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. 4, Paris, 1852, p. 186-189. — J.-B. Lobry, notice biographique en tête de sa réédition des *Méditations sur la vie de Jésus-Christ* de Hayneufve, Paris, 1868. — H. Chérot, *Vie du P. Lemoyne*, Paris, 1887, p. 463. — C. de Rochemonteix, *Le collège Henri* IV *de La Flèche*, t. 4, Le Mans, 1889, p. 61, n. 2. — G. Dupont-Ferrier, *Du collège de Clermont au lycée Louis le Grand*, 3 vol., Paris, 1921-1925. — P. Delattre, *Les*

établissements des jésuites en France, Enghien-Wetteren, 1949-1957, t. 1, col. 191; t. 3, col. 1238, 1249, 1318; t. 4, col. 257, 541, 547.

2. *Bibliographie.* — Sommervogel, t. 4, col. 173-178; t. 9, col. 466. — Voir aussi E. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, 4 vol., Paris, 1858-1860, table; *Moniteur bibliographique de la compagnie de Jésus*, Paris, fasc. 17, juillet-décembre 1897, p. 14, n. 162; *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, table.

3. *Études.* — H. Dutilleul, *Vocations religieuses au* XVII^e^ *siècle*, dans *Études*, t. 130, 1912, p. 190-212, 373-387. — H. Bremond, t. 1, p. 365-367; t. 3, p. 262; t. 4, p. 17, 144, 198; *Introduction à la philosophie de la prière*, Paris, 1929, p. 77. — J. de Guibert, *La spiritualité de la compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 196, 349, 355-356. — Julien-Eymard d'Angers, *Sénèque et le stoïcisme dans le « Traité de l'ordre de la vie... » de Julien Hayneuve..*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 41, 1953, p. 380-405; *Problèmes et difficultés de l'humanisme chrétien*, dans *XVII^e^ siècle*, n. 62-63, 1964, p. 4-29.

Quelques indications dans H. Watrigant, *Des méthodes d'oraison dans notre vie apostolique selon la doctrine des Exercices*, dans Collection de la Bibliothèque des Exercices, n. 45, Enghien-Paris, 1913. — A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands spirituels de son temps*, 3 vol., Paris, 1927-1929. — RAM, t. 8, 1927, p. 189-190, 196-197; t. 11, 1930, p. 322-323, 403-406; t. 16, 1935, p. 230. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 4, Paris, 1942, p. 59-60, 64, 77. — *Christus*, n. 12, 1956, p. 519-531 : Quelques maximes touchant l'oraison mentale. — I. Iparraguirre, *Comentarios de los Ejercicios ignacianos*, Rome, 1967, n. 230.

DS, t. 2, col. 1148, 1366, 1461, 2511-2518 *passim* (influence sur J. Crasset); t. 3, col. 1127, 1608 (dons du Saint-Esprit); t. 4, col. 606, 851 et 853 (Épictète).

Henri de GENSAC.

HEATH (HENRI; en religion PAUL DE SAINTE-MADELEINE), frère mineur récollet, 1599-1643. — Né de parents anglicans, Henri Heath fut baptisé en l'église Saint-Jean de Peterborough le 16 décembre 1599 (*The Tablet*, t. 69, 22 janvier 1887, p. 152); il fut étudiant au Corpus Christi College de Cambridge pendant environ cinq ans (1617-1621) et y assuma les fonctions de bibliothécaire. C'est peut-être à la faveur de ces fonctions qu'il fit la lecture des *Controverses* de Robert Bellarmin, lesquelles l'acheminèrent vers le catholicisme. Reçu dans l'église romaine à Londres par le prêtre Georges Muscott, Henri Heath alla s'inscrire comme étudiant au collège anglais de l'université de Douai où il ne resta que peu de temps; de là, il entra chez les franciscains, au couvent Saint-Bonaventure de Douai, en 1623 et y prit le nom de Paul de Sainte-Madeleine.

La vie religieuse de Heath s'écoule presque entière à Douai; après y avoir fait sa théologie et y avoir reçu les ordres, il enseigne la théologie morale, puis scolastique. Dès 1630, il reçoit la charge de vicaire et de maître des études du couvent; en 1632, il est élu gardien; confirmé dans cette charge en 1634, il est de plus nommé *custos* de la province et commissaire pour les couvents de frères et de sœurs de la Belgique (1637). Heath est de nouveau gardien à Douai en 1640; quand son confrère et ami Jean-Baptiste de Saint-Bonaventure (Thomas Bullaker) est martyrisé à Londres en 1642, il obtient la permission de gagner à son tour l'Angleterre. Ayant débarqué à Douvres, il arrive à Londres, mais y est arrêté comme vagabond dès sa première nuit dans la capitale; bientôt reconnu comme prêtre romain, il est jugé et exécuté à Tyburn le 17 avril 1643.

A Douai, en 1651, parurent les *Soliloquia seu documenta christianae perfectionis... P.F. Pauli a S. Magdalena*; l'ouvrage fut ensuite édité en flamand et en latin à Anvers en 1652, puis en anglais (Douai, 1674; Londres, 1844), et en italien (Quaracchi, 1886). Le texte latin (d'après Anvers, 1652) a été réimprimé avec quelques appendices à Quaracchi, 1892, édition dont nous nous servons ici.

Les *Soliloquia* se composent de vingt-cinq chapitres de longueur variable, formés de petits paragraphes de quelques phrases et centrés sur un thème; bien que le style n'ait pas la concision et la beauté de celui de l'*Imitation de Jésus-Christ*, il s'en rapproche. Le Christ est toujours là, soit qu'il s'adresse au lecteur, soit inversement. La plupart des chapitres traitent des sujets de la voie purgative : péché et misère de l'homme, pénitence pour le péché, conversion sérieuse; l'ouvrage s'achève par quatre chapitres sur l'imitation du Christ, les règles de la perfection et de l'humilité, la loi de la croix. Quant à la doctrine, Heath dépend de saint Bonaventure et de l'*Imitation*.

The Dictionary of national Biography (t. 9, Oxford-Londres, 1922, p. 342) signale que plusieurs manuscrits de Heath se trouvaient encore en 1743 au couvent de Douai; il semble que les bibliothèques municipales de Douai, d'Arras et de Saint-Omer n'en gardent aucun. De son côté, l'édition de Quaracchi (1892, p. 12-13) donne une liste d'ouvrages inédits de notre auteur. Parmi ces ouvrages, une bonne partie doit se rapporter à l'enseignement théologique de Heath; d'autres semblent avoir un intérêt spirituel : *Tractatus de discretione tentationum cum medicinis probatis*, *Meditationes piae*, *Tractatus « Abnega temetipsum et sequere Christum »*, etc. Il est possible que l'un ou l'autre titre de cette liste corresponde à l'un ou l'autre chapitre publiés dans ou avec les *Soliloquia* : les *Regulae humilitatis et patientiae* ne seraient-elles pas le ch. 24 *Duae regulae humilitatis* (Quaracchi, 1892, p. 225-235)? Le *Tractatus de intentione* pourrait être le *Testamentum* (p. 239-246), comme le *Liber similitudinum* les *Similitudines piae* (p. 247-255).

Annales minorum, 1641-1650, éd. A. Chiappini, Quaracchi, 1948, p. 146-148. — *The Douay College Diaries... 1598-1654*, coll. Catholic Record Society 11, Londres, 1911, p. 440, 478.

De Marsys, *La mort glorieuse de plusieurs prestres anglois..*, Paris, 1646, p. 117-128. — Ange de Saint-François (R. Mason), *Certamen seraphicum provinciae angliae..*, Douai, 1649, p. 63-126 (rééd. Quaracchi, 1885). — R. Challoner, *Memoirs of Missionary Priests*, nouv. éd. J. Hungerford Pollen, Londres, 1924, p. 439-447, 451, 485. — J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the english Catholics*, t. 3, Londres, s d, p. 239-242. — W. Lampen, *De eerbiedw. Pater Paulus Heath*, OGE, t. 3, 1929, p. 334-340; cf t. 4, 1930, p. 107-108 et 213-216.

Bibliographie générale sur les martyrs anglais dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 812. — DS, t. 1, col. 645.

André DERVILLE.

HÉBRARD (FERNAND), bénédictin, 1870-1934. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Fernand Hébrard naquit à Limoges le 29 juillet 1870. Après ses études au petit séminaire de Felletin (Creuse), puis au grand séminaire de Limoges, il fut ordonné prêtre le 11 octobre 1896 et envoyé à Paris pour conquérir sa licence ès lettres. Au retour, il fut nommé professeur au petit séminaire du Dorat (Haute-Vienne), où il enseigna jusqu'en 1905.

Il était vicaire à la paroisse du Sacré-Cœur de Limoges depuis octobre 1905, lorsque, à l'âge de quarante ans, il se présenta au noviciat des bénédictins de Ligugé, alors à Chevetogne (Belgique). Il y fit profession le 11 juillet 1912. A la veille du retour en France de la communauté, il reçut la charge de curé de la paroisse de Ligugé (Vienne), le 15 octobre 1922.

Il la conserva quatre ans, puis décida de reprendre sa liberté (19 septembre 1926) pour se remettre à enseigner : dans le diocèse de Soissons d'abord, où il se fit incardiner (21 décembre 1926); après deux années de professorat à l'institution Saint-Félix de Courmelles, près de Soissons (1926-1928), il fut pendant deux ans précepteur dans une famille qui lui confia quatre enfants; en octobre 1930, l'un de ses élèves entrait au grand séminaire. En 1930, il crut pouvoir reprendre une classe à l'école Massillon, à Paris. C'était présumer de ses forces. L'année suivante, il rentrait dans son diocèse, où il fut nommé curé de Coincy (1931), puis aumônier des augustines de l'Hôtel-Dieu de Saint-Quentin (1932). Bientôt il dut se retirer à Pau, où il s'éteignit le 1er octobre 1934, assisté par un bénédictin du prieuré palois de Saint-Léon.

Doué d'une intelligence pénétrante et d'une vaste culture, Fernand Hébrard a beaucoup écrit. La période la plus féconde de son activité littéraire recouvre ses quinze années de vie monastique. Humaniste et pédagogue, psychologue et apologète, entraîneur plein de dynamisme, il situe d'ordinaire sa réflexion religieuse au niveau de l'action et de ses motivations psychologiques et spirituelles, plutôt qu'au plan de la contemplation théologique des mystères de la foi.

2. *Œuvres.* — 1° *Œuvres pédagogiques.* — En dehors de deux ouvrages scolaires, F. Hébrard a pris part à la discussion ouverte dans la *Revue pratique d'apologétique* à propos de « l'insuccès des catéchismes ».

Ses deux articles intitulés *La méthode au catéchisme* (t. 5, 1908, p. 562-568; t. 6, 1908, p. 284-292) préconisent les méthodes actives. D'autre part, il a donné trois petits volumes dans la collection Enfance et jeunesse (n. 15 : *Pour toi. Simple programme de tous les jours*; et sur sa méthode persuasive : n. 6, Paris, 1909, et n. 21, 1910).

Devenu moine, F. Hébrard utilise son expérience pédagogique pour initier les fidèles au latin liturgique : ses leçons intitulées *Le latin appris par le français*, d'abord publiées en supplément mensuel au *Bulletin de saint Martin et de saint Benoît* (1912; cité ici *Bulletin*) connurent des éditions à part et augmentées (1913; Paris, 1920).

2° *Apologétique et psychologie religieuse.* — Pendant son noviciat, Hébrard étudia la *Règle* bénédictine. Humaniste et psychologue comme il l'était, il fut séduit par l'équilibre personnel et social que ce code de vie parfaite tend à établir dans le monastère. La cause de cet équilibre lui paraît être la vertu de discrétion. D'où son apologie de la Règle : *Essai sur la discrétion bénédictine* (*Bulletin..*, t. 21, 1913; tiré à part, 1913).

Encore en 1913, Hébrard publia deux articles dans les *Cahiers de l'Amitié de France : Pour lire « la colline inspirée »* et *L'Église est née de la prairie*, réunis en une plaquette sous le titre *Maurice Barrès et l'Église* (Paris, 1914). Il revendique pour Barrès le bénéfice de l'interprétation la plus favorable et rend témoignage à ses intentions comme à sa sincérité.

Plus considérable est *La vie créatrice. Esquisse d'une philosophie religieuse de la vie intérieure et de l'action.* 1e partie : *L'enquête humaine* (achevé en mars 1914; édité, Paris, 1918). Abordant les problèmes humains en psychologue, F. Hébrard y utilise les théories intuitionnistes et emprunte à Henri Bergson tout ce que sa théorie de l'élan vital et créateur peut contenir d'acceptable pour une analyse chrétienne de l'expérience et du dynamisme humains. L'activité de l'homme se déploie bien au-delà des domaines de la science, de l'art, des échanges sociaux, vers « un terme qui est autre que nous, qui est hors de nous », et qui est seul capable d'en exprimer la loi et de rendre compte des notions d'obligation et d'idéal qui la sous-tendent. Le problème religieux se trouve ainsi posé par la logique même de l'expérience vitale (compte rendu de L. Roure, dans *Études*, t. 157, 1918, p. 244-245). La seconde partie de l'ouvrage, *Le Dieu vivant*, ne devait jamais voir le jour.

Fernand Hébrard emploie la même méthode introspective dans *Les étapes de la foi. Itinéraire de l'âme vers Dieu* (Paris, 1922), où l'on trouve, beaucoup plus qu'une théologie morale de la foi, un appel adressé à ceux qui cherchent la foi et sont retenus dans « les liens de l'erreur » (cf *Études*, t. 171, 1922, p. 363-364).

Intuition psychologique et souci apologétique inspirent encore *Saint Benoît. Essai psychologique d'après la Règle bénédictine et les Dialogues de saint Grégoire* (Paris, 1922). La physionomie morale de saint Benoît paraît bien authentique; malheureusement, l'auteur, qui n'est pas historien, n'hésite pas à suppléer aux lacunes de ses sources; il entremêle inextricablement données de la tradition et suppositions vraisemblables. Pareille erreur de méthode ne pouvait manquer d'égarer l'auteur et de lui attirer de sévères critiques (vg compte rendu d'I. Ryelandt, dans *Revue bénédictine*, t. 35, 1923, p. 40-41).

3° *Œuvres spirituelles.* — Beaucoup de considérations intéressant directement la vie spirituelle se rencontrent dans les précédents ouvrages, surtout en ceux qui étudient la *Règle* bénédictine et saint Benoît. Dans ceux qui suivent, on retrouve la même tendance à l'introspection psychologique : F. Hébrard analyse volontiers les états d'âmes, plus qu'il ne scrute le mystère de la vie nouvelle du chrétien en Jésus-Christ. Il se présente volontiers comme un ami, un conseiller désireux d'aider et utilisant les ressources de l'art de persuader. Il parle comme un sage qui livre le fruit de ses méditations plutôt que comme un spirituel qui témoignerait d'une expérience personnelle. Il reste aussi plus philosophe que théologien.

1) Durant son vicariat à Limoges, Hébrard écrivit de nombreux articles dans le *Bulletin paroissial du Sacré-Cœur*; devenu moine, il collabora régulièrement au *Bulletin de saint Martin et de saint Benoît* (voir les tables aux t. 20, 1912, p. 393; t. 30, 1924, p. 111; t. 38, 1930, p. 347).

2) *La direction de conscience* (deux articles dans *La femme contemporaine*, revue de Besançon, et tirés à part, 1907; puis un troisième article en 1908); après avoir exposé les avantages, difficultés, contrefaçons et dangers de la direction, F. Hébrard conclut que le but en est de fortifier et de libérer la personnalité du dirigé par une éducation progressive de sa conscience.

3) *Neuvaine préparatoire à la fête de saint Martin* (Supplément d'octobre 1911 du *Bulletin*; à part, Paris, 1918); il s'agit d'une série de « matière à méditations » sur la sainteté offerte à tous et que l'auteur présente à travers l'imitation de saint Martin dans ses différents états de vie.

4) Pendant la guerre de 1914-1918, F. Hébrard se donna pour tâche de réconforter ceux qu'atteignaient les épreuves et de ranimer les courages; il magnifie l'idéal patriotique et mobilise les ressources de l'esprit de foi pour hausser les âmes jusqu'au sacrifice et au don total dans un acte de charité parfaite. Cette conception ne manque pas de grandeur; elle relève pourtant, plus d'une fois, d'une problématique marquée par son époque. Il écrit ainsi pour les veuves de guerre, les mères et sœurs de tués : *Aux femmes de France. Le livre de la consolation* (Paris, 1915); pour les prêtres mobilisés : *Le prêtre. Aumônier. Brancardier. Infirmier.*

Memento de vie intérieure et d'action sacerdotale (Paris, 1916; rééd. modifiées en 1921 et 1940); pour les officiers : *Le chef catholique et français. Programme de vie intérieure et d'action héroïque* (Paris, 1916); et enfin pour les prisonniers : *Méditation du prisonnier* (Paris, 1917). Généralement quelques prières, manières de participer à la messe, etc, complètent ces livres.

On peut rattacher aux ouvrages précédents trois monographies consacrées à des soldats : *Un fils de France : Joseph Cloupeau, 1896-1916* (Paris, 1916), *Philippe-Edgar-Marie de Commines...* et *Jacques de Rauglaudre*, tous deux novices bénédictins (dans *Bulletin..*, t. 24, 1916, p. 89-93 et t. 26, 1918, p. 35-49, 60-67, 113-116).

Roger Gazeau.

HÉBREUX (Épitre aux). — Seul écrit du nouveau Testament qui désigne le Christ du titre de prêtre, l'épître aux Hébreux occupe une place importante dans le développement de la foi et de la spiritualité chrétiennes. Elle y intègre, en effet, la tradition cultuelle de l'ancien Testament, non sans lui faire subir une mutation radicale.

1. *Situation de l'épître.* — 2. *L'enseignement de l'épître :* A. *Sacerdoce du Christ;* B. *Condition chrétienne;* C. *Influence de l'épître.*

1. SITUATION DE L'ÉPITRE

1° Histoire de la tradition. — Son originalité littéraire a valu à l'épître aux Hébreux une histoire assez mouvementée. Dans les églises d'*Orient*, elle est reçue dès le début comme épître paulinienne, mais les témoignages les plus anciens marquent une différence entre elle et les autres lettres de l'apôtre. Conscient des différences de style, Clément d'Alexandrie la présente comme une traduction-adaptation faite par Luc d'une épître écrite par saint Paul en hébreu (cf Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* VI, 14, 2, PG 20, 549b). Origène distingue plus nettement encore origine paulinienne et authenticité littéraire : selon lui, l'épître est l'œuvre d'un disciple de Paul qui exprime dans son propre style la pensée de l'apôtre (*ibidem*, VI, 25, 11-13, 584c-585a). Il est vrai que, plus tard, bien des commentateurs orientaux négligèrent ce genre de précisions et s'en tinrent à l'affirmation d'origine paulinienne garantie par la tradition. La canonicité de l'épître est reconnue en Orient par le concile de Laodicée en 360 et attestée par saint Athanase dans son épître festale de 367.

En *Occident*, la situation reste longtemps confuse.

Connue dès la fin du 1er siècle, puisqu'elle est utilisée dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens, l'épître aux Hébreux est attribuée à Barnabé par Tertullien et n'est pas mentionnée dans les plus anciennes listes de livres canoniques (canon de Muratori, 2e siècle; de Mommsen, 3e s.). Saint Cyprien ne la cite jamais; l'*Ambrosiaster* ne la commente pas. Eusèbe rapporte qu'en Occident les doutes sur son authenticité paulinienne faisaient mettre en question sa canonicité (*Histoire ecclés.* III, 3, 5, 217b). Ce témoignage est confirmé, également au 4e siècle, par celui de Philastre de Brescia (PL 12, 1200-1202), et par plusieurs textes de saint Jérôme et de saint Augustin.

Lorsque les Églises d'Occident purent se rendre compte de la fermeté de la tradition orientale, elles mirent un terme à leurs hésitations. Jérôme se prononce hautement en faveur de la canonicité, quoi qu'il en soit de l'authenticité paulinienne (« peu importe de qui elle est », *Ep.* 129 ad Dardanum, PL 22, 1103c). Augustin fait de même (*De peccatorum meritis* I, 27, 50, PL 44, 137a). Les conciles africains (Hippone, 393; Carthage, 397 et 419) inscrivent l'épître au canon des Écritures, en l'associant aux lettres de Paul, comme l'avait déjà fait, semble-t-il, le synode romain de 382. Après des siècles de possession tranquille, l'inscription au canon sera formellement définie par le concile de Trente (1546).

2° Origine paulinienne. — 1) Faite sous le nom de Paul, l'inscription au canon eut évidemment pour résultat une tendance à affirmer l'authenticité directe de l'écrit. Au moyen âge, la *Glose ordinaire* rappelle les opinions contraires, mais c'est pour les condamner. Elle prend une position voisine de celle de Clément d'Alexandrie : l'épître aux Hébreux est une lettre de Paul, fidèlement traduite par Luc après la mort de l'apôtre. Il faut attendre la Renaissance pour que l'aspect littéraire du problème soit étudié de plus près et suscite des discussions.

Pour s'être rallié à la position d'Origène, Érasme se voit condamner par la Sorbonne (1527); se réclamant de Jérôme, le cardinal Cajetan subit le même sort (1544). Le concile de Trente, cependant, refuse de se prononcer explicitement sur la question d'authenticité. Les protestants prirent au 16e siècle des positions diverses; au 17e siècle, ils se retrouvèrent à peu près unanimes en faveur de l'authenticité; ensuite la thèse contraire s'imposa de plus en plus. Les catholiques s'exprimèrent, eux aussi, en des sens divers, tout en restant plus soucieux de maintenir des liens entre l'épître aux Hébreux et l'apôtre Paul. Un Melchior Cano † 1560 anathématise ceux qui mettent en doute l'authenticité paulinienne, mais un Guillaume Estius † 1613 n'en soutient pas moins que l'auteur est un disciple de Paul et a fait œuvre originale.

Lors des discussions du début du 20e siècle, la Commission biblique défendit aux catholiques de nier l'origine paulinienne, mais admit qu'on parlât de rédaction non paulinienne. Les commentateurs catholiques plus récents entendent origine paulinienne en un sens large; le plus érudit d'entre eux estime que l'épître a été composée par Apollos après le martyre de Paul (C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, t. 1, p. 260-261).

2) De fait, l'épître aux Hébreux porte la marque d'une personnalité qui diffère nettement de celle de Paul. Le style soigné, la composition savamment équilibrée ne correspondent nullement au tempérament de l'apôtre. Non que Paul soit incapable d'éloquence, mais son éloquence est d'un tout autre genre : ardente, passionnée et, de ce fait, moins conforme aux règles de la rhétorique. Paul n'est pas homme à élaborer patiemment un texte sans défaut; reprenant dans l'épître aux Romains un thème traité déjà dans celle aux Galates (la justification par la foi), il renforce ses arguments, mais il n'améliore pas son style. Par ailleurs, il a le goût des antithèses et des paradoxes; sa pensée s'exprime en développements fortement contrastés. L'auteur de l'épître aux Hébreux, au contraire, a le goût des justes proportions et des transitions sans heurts; sa pensée s'exprime en une progression régulière. Paul a conscience de son autorité apostolique; il la proclame et la défend (*Gal.* 1, 1); l'auteur de l'épître aux Hébreux se maintient dans l'ombre et se range parmi ceux qui n'ont pas reçu directement du Seigneur l'évangile du salut (*Héb.* 2, 3). Beaucoup

d'autres différences peuvent être relevées, soit dans le détail de l'expression (façon d'introduire les citations de l'ancien Testament; façon de nommer le Christ), soit dans la pensée elle-même (définition de la foi, place donnée au Saint-Esprit, importance du thème cultuel). Bref, on ne peut sans invraisemblance attribuer à Paul la composition de l'épître aux Hébreux.

3) Il ne s'ensuit pas qu'il faille faire fi de la tradition orientale et nier absolument son affirmation de l'origine paulinienne. La critique interne invite plutôt à prendre celle-ci en considération. La christologie de l'épître manifeste, en effet, de remarquables affinités avec celle des épîtres de la captivité (le Fils image de Dieu; l'élévation au-dessus des anges; le Nom transcendant; etc). Des thèmes pauliniens importants se retrouvent dans l'épître (l'obéissance du Christ : 5, 8; cf *Phil.* 2, 8; *Rom.* 5, 19; le rejet de la loi ancienne : 7, 11-19; 10, 1-10; cf *Gal.* 3, 21-25; *Rom.* 4, 15 et 5, 20).

Il faut noter d'autre part que la perfection de pensée et d'expression qu'atteint l'exposé de l'épître aux Hébreux sur le sacerdoce du Christ suppose une maturation préalable dans un milieu accueillant. Il est probable que l'auteur a parlé d'abord de sa découverte au groupe apostolique dont il faisait partie, lors de réunions où l'on approfondissait, « entre parfaits » (1 *Cor.* 2, 6; cf *Héb.* 5, 12-14), le mystère chrétien. Le thème a ainsi pu s'enrichir progressivement, jusqu'au jour où l'auteur a été encouragé à l'exposer à toute une communauté (*Héb.* 6, 1). Or, les épîtres pauliniennes montrent que l'entourage de Paul formait un milieu favorable à cette ligne de réflexion (1 *Cor.* 5, 7; *Rom.* 3, 25; *Éph.* 5, 2).

Loin donc d'être inconciliables avec la tradition orientale, les données internes lui apportent de sérieux appuis. Pour rendre compte de l'ensemble des éléments, on est en droit de supposer que l'épître aux Hébreux a été composée dans l'entourage paulinien et a pu se réclamer de l'approbation de l'apôtre.

3° Quant à déterminer le nom de l'AUTEUR, c'est une entreprise impossible. La tradition ancienne se montre incertaine : elle parle de Luc (Clément d'Alexandrie, Origène), de Clément de Rome (Origène), de Barnabé (Tertullien). Les modernes font preuve de plus d'imagination et ajoutent les noms de saint Pierre (Welch), Silvain (Böhme), Jude (Dubarle), le diacre Philippe (Ramsay), Aristion (Chapman), Aquila et sa femme Priscille (Harnack), Apollos (Luther, Bleek, Spicq). L'attribution à Apollos est sans doute l'hypothèse la plus plausible : origine juive, éducation alexandrine, connaissance des Écritures et réputation d'éloquence (*Actes* 18, 24-28; 1 *Cor.*) sont des traits qui conviennent à l'auteur de l'épître aux Hébreux. Mais l'absence de tout témoignage ancien et l'impossibilité de toute comparaison avec une autre œuvre d'Apollos maintiennent cette hypothèse au rang des conjectures invérifiables.

4° Pas plus que l'auteur, les DESTINATAIRES ne sont nommés dans l'épître. Le titre « aux Hébreux » est ancien, mais il ne remonte sans doute qu'au temps où l'épître a été jointe à d'autres pour former un recueil. Son sens reste d'ailleurs ambigu. Se basant sur ce titre, les commentateurs anciens estimaient que les destinataires étaient d'origine juive, parlaient hébreu et habitaient en Judée. Certains modernes ont soutenu que l'épître s'adressait à des juifs non chrétiens (Kosmala, Synge), membres de la secte de Qumrân. L'hypothèse ne peut invoquer en sa faveur que des indices fuyants et elle se heurte à des objections très fortes, l'auteur se montrant surtout préoccupé de la persévérance des destinataires (3, 6 et 14) et de leurs progrès (5, 12; 6, 9-12; 10, 22-25; etc). Par ailleurs, l'épître n'a pas moins de rapports avec le judaïsme hellénistique qu'avec celui de Qumrân. On y a décelé, de plus, des éléments qui ont joué un rôle important dans les constructions gnostiques. On peut admettre cependant qu'elle s'adresse à une communauté fortement marquée par l'influence judéo-chrétienne.

5° La seule indication de LIEU que contienne l'épître est vague et énigmatique à souhait. L'auteur transmet les salutations de « ceux d'Italie » (13, 24). Cette formule ne permet pas de savoir si le groupe est en Italie ou ailleurs, et elle ne dit rien sur le lieu de destination.

6° Quant au TEMPS de la composition, les avis divergent considérablement : de l'an 55 (Synge, Montefiore) à l'an 115 (Dulière). Les affinités de la christologie de l'épître avec celle des épîtres de la captivité suggèrent une date plus tardive que 55; l'utilisation par Clément de Rome interdit de repousser au-delà de 95. Une date antérieure à la destruction du temple de Jérusalem et proche du martyre de Paul présente de sérieuses probabilités.

7° Autre sujet de discussion : le GENRE LITTÉRAIRE de l'écrit. Ici du moins, il est possible de juger sur pièces. L'épître aux Hébreux ne commence pas comme une lettre, mais comme un sermon : 1, 1-4 constitue un exorde oratoire des plus soignés. L'épître a cependant une finale épistolaire (13, 22-25). Mais celle-ci est précédée d'une péroraison (13, 20-21) parfaitement accordée avec l'exorde. L'ensemble de la composition est oratoire (seul le verset 13, 19 a les mêmes caractères que 13, 22-25); on y cherche en vain des éléments qui soient caractéristiques d'une lettre et ne soient pas à leur place dans un sermon. L'œuvre se présente donc comme un sermon soigneusement composé (1, 1 à 13, 21) et qui, après avoir été prononcé dans telle et telle communauté, a été de surcroît envoyé par écrit à d'autres chrétiens, à qui on a adressé pour l'occasion un court billet (13, 19 et 22-25).

8° L'ancienne DIVISION en deux parties, l'une doctrinale (1, 1 à 10, 18), l'autre morale (10, 19 à 13, 25), ne peut se maintenir, l'auteur faisant alterner, dès le début, exposés doctrinaux et exhortations (2, 1-4; 3, 7 à 4, 16; 5, 11 à 6, 12). Plus courante chez les protestants est la division en trois parties : 1) la parole de Dieu (1, 1 à 4, 13); 2) le sacerdoce du Christ (4, 14 à 10, 18); 3) la vie chrétienne (10, 19 à la fin). Cette division peut se prévaloir de quelques constatations exactes, mais est impuissante à rendre compte de l'ensemble des données. Une étude littéraire précise amène à discerner les procédés de l'auteur (annonces du sujet, inclusions, transitions par mots-crochets, variations dans le vocabulaire, alternance des genres déclaratif et exhortatif, dispositions symétriques) et à reconnaître, entre l'exorde et la péroraison, une structure en cinq parties (1, 5 à 2, 18; 3, 1 à 5, 10; 5, 11 à 10, 39; 11, 1 à 12, 13; 12, 14 à 13, 18). Cette structure une fois reconnue, il devient plus facile d'apprécier l'apport doctrinal et pastoral de l'auteur.

2. L'ENSEIGNEMENT DE L'ÉPITRE

A. **Sacerdoce du Christ.** — Cet apport consiste avant tout, nous l'avons dit, à intégrer dans la caté-

chèse chrétienne la tradition cultuelle de l'ancien Testament.

1° D'innombrables pages de la Bible témoignent de l'importance du CULTE dans la vie du peuple israélite et dans le développement de la révélation. Une grande partie du Pentateuque est consacrée aux institutions cultuelles (sanctuaire, sacerdoce, sacrifices). Les livres historiques montrent que le temple de Jérusalem s'est imposé de plus en plus comme l'unique centre vital du peuple de Dieu (cf surtout 1 et 2 *Chron.*), et un courant prophétique très profond abonde dans le même sens (*Is.* 2, 1-5; *Jér.* 33, 14-22; *Éz.* 40-48; *Aggée* 2, 1-9; *Zac.* 3; 4; 6, 11; 14, 16-21).

Entre autres aspects de l'accomplissement du dessein de Dieu, on attendait donc la parfaite restauration du temple, du culte, du sacerdoce. Cette attente s'exprime en particulier dans les documents de Qumrân, qui évoquent un Messie sacerdotal, parfois distingué du Messie royal (1 QS IX, 10-11; 1 QSa II, 19-21), parfois identifié à celui-ci (CDC XII, 23s; XIX, 10s; XX, 1). Les Testaments des 12 Patriarches annoncent de même la venue d'un « archiereus christos » (*Test. Ruben* 6, 8; cf *Test. Léoi* 18).

2° A première vue, la personne et l'œuvre de JÉSUS ne correspondaient nullement à cette attente. Jésus n'était pas de famille sacerdotale et n'avait jamais prétendu à un ministère de prêtre. L'événement décisif du salut, la Passion, n'eut extérieurement rien de rituel. La mort de Jésus se présente comme une peine légale, ce qui est normalement tout le contraire d'un sacrifice, le sacrifice étant un acte rituel glorifiant, qui unit à Dieu; la peine légale, un acte juridique infamant, qui retranche du peuple de Dieu et sépare de Dieu.

On comprend dès lors que les premières expressions de la foi chrétienne ne se soient pas coulées en des catégories rituelles et qu'on n'ait pas eu d'emblée l'idée d'appeler Jésus grand prêtre. On se contenta d'abord d'expressions plus proches du langage commun (« Il est mort pour nous », 1 *Thess.* 5, 10; « Il m'a aimé et s'est livré pour moi », *Gal.* 2, 20; et les termes évoquant la réconciliation, la libération, l'achat); on prit des formules religieuses d'allure plus générale (« Il est mort pour nos péchés », 1 *Cor.* 15, 3).

Reconnaître dans le mystère du Christ l'accomplissement du culte ancien présupposait une vigueur peu commune de réflexion, car il fallait, d'une part, approfondir le sens de l'événement du Calvaire en dépassant les apparences et, d'autre part, faire éclater l'étroitesse des concepts rituels anciens. S'inspirant de textes prophétiques (*Is.* 53, 10) et de paroles de Jésus (1 *Cor.* 11, 25), la prédication chrétienne s'engagea dans cette direction (cf 1 *Cor.* 5, 7; *Rom.* 3, 25; *Éph.* 5, 2 et 25; 1 *Pierre* 1, 19; *Luc* 24, 50-51). L'auteur de l'épître aux Hébreux mena l'entreprise à son terme avec une maîtrise admirable.

3° DOCTRINE DE L'ÉPITRE. — 1) Pour point de départ, il prend *le « Nom » obtenu par le Christ* (1, 4), c'est-à-dire qu'il considère la position du Christ glorifié à l'issue de la Passion rédemptrice. Reprenant les formules traditionnelles de la prédication primitive, il montre le Christ Seigneur, admis à la droite de Dieu et exerçant les pouvoirs divins (1, 5-14). Il souligne d'autre part, toujours conformément au kérygme, que cette glorification divine a été obtenue grâce à une mort humaine : c'est pour avoir accepté une complète solidarité avec ses « frères » (2, 11), pour avoir scellé cette solidarité par la souffrance et la mort que Jésus a été « couronné de gloire et d'honneur » (2, 5-9). Le mystère du Nom obtenu par le Christ est donc celui d'une double relation : relation d'intimité avec Dieu (1, 5-14), relation de fraternité avec les hommes (2, 5-18). Cette double relation, que l'auteur met en évidence à l'aide d'une comparaison avec les anges, place le Christ, Fils de Dieu et frère des hommes, dans une situation unique de médiateur. De ce fait, le Christ glorifié réalise, avec une perfection jusque-là inimaginable, l'idéal sacerdotal. En concluant sa première partie, l'auteur peut appliquer au Christ le titre de « grand prêtre » (2, 17), car il a montré que ce titre correspond effectivement au « Nom » du Christ. En d'autres termes, la contemplation du Christ glorifié aboutit à reconnaître que sa position est celle d'un grand prêtre. Établi auprès de Dieu par suite de sa mort en faveur des hommes, le Christ est à la fois « miséricordieux » et « fidèle »; il est en mesure d'exercer un ministère de propitiation (2, 17) et de venir en aide à ses frères éprouvés (2, 18). Pour mieux inventorier les insondables richesses du Christ, il y a donc lieu de recourir à toute la tradition cultuelle de l'ancien Testament. C'est ce que fera désormais notre auteur.

2) *Toute la tradition*, disons-nous, car, dans le Christ, la réalisation n'est pas partielle, mais totale. L'auteur le montre en sa deuxième partie (3, 1 à 5, 10), en y comparant le Christ, non pas au seul Aaron, mais à Moïse et Aaron. Le sacerdoce comporte un ministère « oraculaire » : le prêtre est chargé de discerner et de transmettre les oracles de Dieu (*Deut.* 33, 10; *Mal.* 2, 6-8). Dans l'ancien Testament, nul ne fut plus qualifié que Moïse pour remplir ce ministère. Une relation spéciale avec Dieu lui conférait une autorité sans égale (*Nomb.* 12, 1-8). Le Christ glorifié détient une autorité semblable, et même supérieure, car il est Fils et non serviteur (*Héb.* 3, 5). En conséquence, sa parole doit être accueillie avec foi et docilité (3, 7 à 4, 1½).

A l'aspect d'autorité, mis en rapport avec la filiation divine, se joint un aspect de miséricorde, mis en rapport avec la solidarité humaine. De ce point de vue, le Christ est comparé à Aaron (5, 1-10) et sa Passion est présentée, pour la première fois dans l'épître, comme une offrande sacrificielle (5, 7). Ce qui permet de lui attribuer ce caractère, ce ne sont pas des rites conventionnels, — tout y est rude réalité de l'existence —, mais le fait que l'événement a été assumé dans l'élan dramatique d'une supplication intense (5, 7). Cette supplication dépasse l'impulsion unilatérale de l'instinct de conservation. Prière authentique, elle ouvre l'âme à l'action de Dieu. Le suppliant est amené à confronter ses désirs avec le dessein de Dieu; la volonté de Dieu se découvre à lui et il y adhère. Grâce à cette prise en considération pleine de respect (εὐλάβεια), l'exaucement de la prière est acquis dans l'union des volontés. C'est ainsi que la prière du Christ aux prises avec la souffrance transforme l'événement en un sacrifice, dont on reconnaît les deux aspects complémentaires : 1) aspect de détachement douloureux : le Christ en sa passion « a appris l'obéissance » (5, 8); la nature humaine déformée par le péché a été complètement refondue au creuset de la souffrance pour retrouver une parfaite conformité avec le projet de Dieu; 2) aspect d'union sanctifiante et glorifiante avec Dieu : l'offrande est agréée; Dieu lui-même proclame la gloire sacerdotale de son Fils (5, 10).

Une argumentation scripturaire rejoint ici la réflexion

théologique basée sur les événements et lui apporte une confirmation décisive. Le sacerdoce du Christ a été explicitement proclamé par Dieu dans l'Écriture, tout aussi bien que celui d'Aaron. L'oracle qui l'atteste est celui du *ps.* 110 (v. 4), appliqué au Messie : « Tu es prêtre à jamais... ». Préparée dès le début de l'épître par la citation du *ps.* 110, 1 (« Siège à ma droite... », *Héb.* 1, 13; cf 1, 3), l'application au Christ de l'oracle sacerdotal est faite à deux reprises dans l'exposé du ch. 5 (v. 6 et 10).

Voilà comment la deuxième partie de l'épître montre aux chrétiens qu'ils ne sont pas moins bien partagés que les anciens israélites. *Ils ont un grand prêtre* nommé par Dieu (5, 5-6 et 10), un grand prêtre à la fois éminent (3, 1-6; 4, 14) et rempli de compassion (4, 15).

3) Une troisième partie peut alors mettre en évidence *l'originalité du sacerdoce du Christ* et sa supériorité sur les préfigurations anciennes. Trois points de vue sont pris successivement : ordre sacerdotal, activité sacrificielle, résultat de cette activité. Développant d'abord son argument scripturaire et l'appuyant sur les faits, l'auteur montre que le sacerdoce du Christ ne se situe pas dans la ligne de celui d'Aaron (7, 11-14). C'est un sacerdoce « selon l'ordre de Melchisédech ». Il dépasse le sacerdoce lévitique, car c'est un sacerdoce royal et perpétuel, qui ne dépend pas d'une ascendance charnelle, mais résulte de la puissance d'une vie indestructible, la vie du Seigneur ressuscité (7, 16 et 24). L'auteur remarque au passage que la loi ancienne est solidaire du sacerdoce lévitique; le changement de sacerdoce implique l'abrogation de la loi tout entière (7, 12 et 18-19).

De fait, l'acte fondamental du sacerdoce du Christ transforme complètement la condition religieuse des hommes (ch. 8-9). La liturgie ancienne correspondait à une situation d'impuissance radicale. Le culte y restait confiné à un niveau terrestre et figuratif (8, 5). L'homme n'avait pas réellement accès à Dieu. Sa vie religieuse était réglée par des structures externes, qui le contraignaient du dehors sans pouvoir le transformer intérieurement. Les offrandes rituelles elles-mêmes restaient extérieures à l'homme et incapables d'atteindre Dieu (9, 9-10). Et la réglementation du culte attestait la persistance de la séparation (9, 8).

Le sacrifice du Christ change tout cela. En s'offrant lui-même, le Christ remplace le culte conventionnel par un culte profondément réel. Son sacrifice n'est pas un simple rite, mais un engagement personnel total (7, 27; 9, 12 et 14), à la fois spirituel et réel, car il met en jeu la vie et la mort humaines. L'homme tout entier se consume en ce sacrifice et s'élève jusqu'à Dieu. Le sacrifice du Christ ne reste donc pas confiné sur terre, mais aboutit à l'établissement d'un prêtre céleste (9, 24).

La différence avec l'ancienne disposition n'est pas moins grande en ce qui concerne l'efficacité du sacrifice. Extérieurs, les rites anciens ne pouvaient obtenir le pardon des péchés (10, 1-4 et 11). Adhésion de tout l'homme à la volonté de Dieu, le sacrifice du Christ, au contraire, est parfaitement efficace (10, 10 et 14). Il atteint les consciences, les purifie (9, 14), les sanctifie (10, 10) et institue une nouvelle alliance qui met les fidèles en relation personnelle et intime avec Dieu (10, 16-17; 8, 10-12).

4) Admirable synthèse doctrinale, ce long exposé (7, 1 à 10, 18), que diverses notations compléteront dans la suite (12, 2; 13, 11-12; etc), centre tout sur *l'événement du Calvaire*, dont il souligne fortement le caractère unique et décisif (ἅπαξ : 9, 26; ἐφάπαξ : 7, 27; 9, 12; 10, 10). Il en montre aussi la dimension céleste. A ce sujet, la comparaison avec le culte ancien conduit parfois à des méprises : on imagine un sacrifice céleste indéfiniment répété et prolongé. Mais l'auteur exclut cette répétition (9, 25; 10, 18) et n'envisage jamais un sacrifice qui se continue. Il présente, au contraire, le sacrifice du Christ comme un événement du passé (aoriste grec opposé au présent : 5, 7 et 5, 1; 7, 27; 9, 14 et 9, 9; 9, 28 et 9, 25; 10, 12 et 10, 11) et cet événement n'est autre que la mort de Jésus (cf 9, 14-15; 9, 25-26; 9, 27-28; 2, 14 et 13, 12; 10, 12 et 12, 2). Certes, à elle seule, une mort ne suffirait pas à constituer un sacrifice; il y faut une mort qui triomphe de la mort en produisant une nouvelle vie d'union parfaite avec Dieu. Telle est bien la mort de Jésus. Par elle, Jésus devient « homme céleste » (1 *Cor.* 15, 47-49) et pénètre au ciel (*Héb.* 9, 24; 8, 1; 7, 26; 4, 14). Le sacrifice est ce passage de la condition charnelle (2, 14; 5, 7) à la condition glorieuse (2, 8-9; 5, 9-10; 10, 12). Il est céleste par son terme. Mais il ne dure pas, car une fois le terme atteint, le sacrifice est achevé. Ce qui dure, c'est le résultat obtenu : le Christ siège à jamais auprès de Dieu sans avoir besoin de sacrifier (10, 11-13); par son unique offrande, il a obtenu « une rédemption éternelle » (9, 12; cf 5, 9).

On a noté cependant, avec raison, que dans l'événement lui-même l'auteur reconnaît une certaine présence de l'éternité. C'est « par un esprit éternel » que le Christ s'est offert à Dieu (9, 14). Il ne s'ensuit pas qu'il faille imaginer une prolongation indéfinie du sacrifice, mais on doit admettre que l'événement du Calvaire ne peut être assimilé aux autres faits de l'histoire : point d'irruption du divin dans l'humain, il domine l'histoire entière.

5) Une autre question difficile est celle de la *consécration sacerdotale du Christ*. Se basant sur 8, 4, les sociniens ont soutenu que le Christ n'est devenu prêtre qu'après son ascension et ils ont nié en conséquence que sa mort ait pu être une offrande sacrificielle. Bon nombre d'auteurs estiment au contraire que le Christ est constitué prêtre au moment même de l'incarnation, du fait de l'union hypostatique. Ils appuient cette position sur *Héb.* 5, 5 et 7, 16, et ne se soucient guère de 8, 4. D'autres pensent que l'épître présente successivement diverses positions sans réussir à les unifier.

En fait, deux points ressortent des textes : d'une part, l'auteur, nous l'avons vu, affirme nettement le caractère sacrificiel de la mort de Jésus et présente celle-ci comme l'acte fondamental de son sacerdoce; d'autre part, il montre que c'est en passant par la souffrance que le Christ est devenu prêtre parfait (5, 8-10; cf 2, 10 et 17).

En 7, 11, l'usage du mot τελείωσις (« action de parfaire ») se réfère manifestement aux textes du Lévitique qui désignent par ce mot la « consécration » sacerdotale; de ce fait, la position de l'auteur peut se définir dans les termes suivants : la consécration du grand prêtre s'effectue normalement par un sacrifice (*Ex.* 29; *Lév.* 8-9); mais le rite ancien n'était pas une véritable consécration; il ne répondait pas à son nom, car la loi de Moïse n'avait pas de sacrifice capable de « parfaire » réellement un homme (*Héb.* 7, 19; 9, 9;

10, 1). En revanche, la passion et la glorification du Christ ont effectué la transformation radicale qui était nécessaire pour faire d'un homme un grand prêtre pleinement agréé par Dieu (5, 7-10) en même temps qu'uni à ses frères (2, 17-18). Le sacrifice du Christ s'avère donc l'unique sacrifice efficace, qui remplace tous les sacrifices anciens; il n'est pas seulement sacrifice d'expiation (9, 14-15 et 26; 10, 12) et d'alliance (9, 15-20; 10, 29), mais aussi sacrifice de consécration sacerdotale (5, 7-10; 7, 27-28; cf *Jean* 17, 19).

Du fait que ce sacrifice est céleste dans son terme, il résulte que Jésus n'est pas prêtre terrestre (8, 4). Les prêtres terrestres ne parviennent au ciel ni par le sacrifice de leur consécration, ni par leurs autres sacrifices; ils sont sur terre et ils y restent, et leurs sacrifices aussi. Jésus, au contraire, passe au ciel par son unique sacrifice (9, 11-12 et 24).

Parce que le sacerdoce du Christ s'accomplit par son sacrifice, on ne peut dire que Jésus soit prêtre parfait dès le premier instant de l'incarnation (dans la conception de l'auteur, un prêtre parfait n'a plus besoin de sacrifier, 7, 27). Mais on ne peut dire non plus que la vie terrestre de Jésus n'ait rien de sacerdotal. En effet, la vocation sacerdotale de Jésus était inscrite dans la constitution même de son être. Fils de Dieu envoyé pour nous « avec une chair semblable à celle du péché » (*Rom.* 8, 3), Jésus était dès le début de sa vie ordonné à son sacrifice. Parce qu'il partageait notre condition mortelle (*Héb.* 2, 14), sa nature humaine avait besoin d'une transformation sacrificielle pour pouvoir être intronisée auprès de Dieu; parce qu'il était Fils de Dieu, rempli de l'Esprit éternel (9, 14), il était capable de réaliser l'offrande parfaite qui opère cette transformation. Cette situation existentielle qui exprimait la volonté du Père a été assumée par Jésus dès son entrée dans le monde (10, 5-10). C'est pourquoi l'on peut dire que toute sa vie fut un devenir sacerdotal, devenir qui devait s'achever par l'obéissance de la croix et la glorification pascale. Victime immolée et agréée, le Christ obtient alors la perfection du sacerdoce. Il exerce en plénitude le rôle d'intercesseur (7, 25), de médiateur (9, 15), de sauveur (5, 9), sans avoir besoin de répéter son sacrifice (7, 27).

B. **Condition chrétienne.** — « Discours d'exhortation » (13, 22), l'épître aux Hébreux se soucie d'appliquer la doctrine à la vie. C'est le but de nombreux développements répartis tout au long de l'épître. La condition chrétienne y apparaît à la fois privilégiée et pleine d'exigences. Les chrétiens ont en partage une « vocation céleste » (3, 1). Pour eux, les anciens interdits n'existent plus; l'entrée du sanctuaire céleste leur est ouverte (10, 19); ils sont appelés à entrer dans l'intimité de Dieu (4, 3-5; 7, 25; 12, 22). Tout cela parce qu'ils ont un grand prêtre pleinement agréé par Dieu (4, 14-15; 10, 21). Mais ils ont à correspondre à cette situation : par la foi, par l'endurance, par une conduite chrétienne authentique.

1° Sur la FOI, la problématique de l'auteur diffère de celle de saint Paul. Il ne parle pas de la justification par la foi, opposée à la justification par les œuvres, et il insiste en plusieurs endroits sur le contenu intellectuel de la foi (11, 1, 3, 6). Mais il n'en fonde pas moins la foi sur l'autorité du Christ glorifié, qui est notre grand prêtre accrédité auprès de Dieu : « Ayant donc un grand prêtre éminent qui a traversé les cieux, Jésus le Fils de Dieu, tenons ferme la confession de foi » (4, 14; cf 2, 1-4; 10, 21-22; 12, 25). Par ailleurs, il unit étroitement foi et espérance (cf 3, 1 et 6; 6, 11-12; 10, 22-23; 11, 1), car les réalités invisibles qu'il nous faut croire sont en même temps celles vers lesquelles Dieu nous conduit (cf 11, 13-16). C'est ainsi que, dans la perspective de l'auteur, deux conceptions se rejoignent, l'une d'inspiration grecque, qui distingue réalités matérielles et spirituelles, l'autre, d'inspiration juive, qui distingue le monde présent et le monde à venir. Ce qui le préoccupe surtout, c'est la persévérance des chrétiens dans la foi « jusqu'à la fin », c'est-à-dire jusqu'au moment où se réalisera pleinement pour eux la promesse de Dieu. Il ne suffit pas d'avoir entendu la parole de Dieu, il faut la garder malgré la tentation d'incrédulité (3, 12), il faut s'en pénétrer par la foi (4, 2; cf *Luc* 8, 11-15). Dans son magnifique ch. 11, l'auteur montre la foi à la base de toute réalisation digne de Dieu (cf *Mt.* 7, 24-25; *Luc* 6, 47-48).

2° Certes, nombre de difficultés se dressent sur le chemin du croyant. C'est pourquoi il est nécessaire que sa foi se double d'ENDURANCE. Il doit lutter contre le péché (*Héb.* 12, 4); il doit supporter souffrances et persécutions (10, 32-35). Ce qui le soutient alors, c'est le sacrifice du Christ. Le Christ a passé par notre chemin de souffrance; il est donc capable de compatir (4, 15). Il a fait déboucher ce chemin sur la gloire (2, 9), il est donc capable d'aider (2, 18). Son exemple, enfin, est un stimulant puissant (12, 2-3), qui nous entraîne à « faire la volonté de Dieu » (10, 9 et 36) et donne tout leur poids aux encouragements de l'Écriture : en nous corrigeant par l'épreuve, Dieu nous traite comme des fils (12, 7). Par l'endurance se fortifie l'espérance (12, 9-11; cf *Rom.* 5, 3-4; *Luc* 21, 19; *Mt.* 10, 22; 24, 13).

3° A côté de la passivité de l'épreuve la VIE CHRÉTIENNE comporte un aspect d'activité que l'auteur se garde d'oublier (*Héb.* 6, 10; 10, 24; 12, 14; 13, 1-18). Là aussi (et peut-être plus qu'ailleurs) le sacrifice du Christ provoque un changement des perspectives. La religion ne peut plus se concevoir comme un ensemble de pratiques extérieures, mais elle doit se situer dans l'existence même. L'auteur s'en prend spécialement à ceux qui croient trouver la sécurité spirituelle en des observances alimentaires (13, 9; 12, 16; 9, 10; cf *Col.* 2, 16 et 21). Une telle religion, qui s'enferme derrière des barrières sociologiques comme dans un camp retranché, ne s'accorde pas avec le sacrifice du Christ, qui a eu lieu « hors de la porte » (13, 12; cf *Éph.* 2, 14-15). Le culte chrétien ne consiste pas en des rites matériels, mais en des sacrifices à la fois spirituels et réels, c'est-à-dire des offrandes qui partent du fond de l'âme docile à l'Esprit de Dieu et qui s'étendent à toute la vie. L'auteur nomme d'une part le « sacrifice de louange », action de grâces offerte à Dieu en union avec le Christ (13, 15; cf *ps.* 50, 13-14), et d'autre part la générosité effective au service des autres (13, 16; cf 13, 1-6). Il insiste par ailleurs sur la nécessaire cohésion de la communauté dans la docilité à ses dirigeants (13, 17; 10, 25). C'est par une conduite de ce genre que le chrétien est fidèle à la grâce de Dieu (12, 15 et 28; 13, 9) et qu'il s'achemine vers la cité de l'avenir (13, 14), où il verra le Seigneur (12, 14).

Telles sont les lignes maîtresses de l'enseignement de l'épître aux Hébreux. D'autres questions y sont évidemment touchées qui intéressent la vie spirituelle.

L'auteur rappelle l'initiation chrétienne (6, 4-5), fait allusion au baptême (10, 22) et, de façon moins évidente, à l'eucharistie (9, 20; 13, 10). Il encourage les chrétiens à rester assidus aux assemblées de leur église (10, 25) et il les engage explicitement à contempler le Christ dans son mystère de souffrance et de gloire (3, 1; 12, 2-3).

4° Au cours de mises en garde contre le péché, il tient à plusieurs reprises un langage sévère (6, 4-6; 10, 26-31; 12, 17), où se trouve affirmée l'impossibilité d'une SECONDE CONVERSION (6, 6). Ces passages prêtent à discussion. Leur interprétation doit se faire en fonction d'une époque où la discipline pénitentielle ne s'était pas encore développée dans l'Église; ce qui apparaissait alors en pleine lumière, c'était « un seul baptême pour la rémission des péchés ». Par ailleurs, il ne faut pas oublier qu'il s'agit là de mises en garde faites dans un sermon et non d'un jugement prononcé contre des coupables. Le prédicateur prend soin de préciser à ses auditeurs qu'il a sur eux une opinion favorable (6, 9) et désire seulement les fortifier contre une possible défaillance (6, 11-12), dont les conséquences pourraient être irrémédiables.

5° Un autre passage (5, 11 à 6, 3) est particulièrement suggestif en ce qui concerne les ÉTAPES DE LA VIE SPIRITUELLE. L'auteur y indique le rapport nécessaire entre la lumière reçue et le progrès réalisé. Loin de prêcher, à la manière gnostique, un salut par la seule connaissance des mystères, il montre la nécessité d'assimiler vitalement l'enseignement reçu (cf aussi 3, 13-16; 4, 11; 6, 7 et 10; 10, 24-25). Les chrétiens ne doivent pas rester des bébés (5, 13), mais devenir des adultes. C'est seulement alors qu'ils peuvent recevoir un enseignement approfondi (5, 14). La réceptivité est fonction du progrès réalisé. Mais réciproquement les progrès ultérieurs ont pour condition une connaissance plus poussée de la doctrine. Et c'est pourquoi l'auteur, qui a d'abord donné à entendre aux fidèles qu'ils avaient besoin d'en revenir au b-a-ba du catéchisme, les engage finalement à le suivre dans un exposé des plus ardus (6, 1). S'ils consentent à cet effort d'approfondissement doctrinal, ils y puiseront de nouvelles énergies pour surmonter les difficultés du moment.

C. **Influence de l'épître.** — Il n'est pas facile de mesurer exactement l'influence que l'épître aux Hébreux a exercée au cours des siècles dans le domaine de la doctrine et de la spiritualité. Les études précises manquent sur ce sujet. Aux origines, on ne peut discerner avec certitude si l'utilisation du thème sacerdotal, par Ignace d'Antioche par exemple (*lettre aux Philadelphiens* 9, 1), s'inspire ou non de l'épître aux Hébreux, mais les développements ultérieurs de ce thème doivent évidemment beaucoup à l'épître.

Il faut rappeler cependant qu'en Occident le rayonnement de l'épître a été longtemps entravé par divers facteurs. Entre autres causes de méfiance, Philastre de Brescia, à la fin du 4e siècle, mentionne l'utilisation par les rigoristes des passages excluant la possibilité d'une seconde conversion et celle, par les ariens, d'une expression où ils voulaient voir affirmée la création du Fils (*Héb.* 3, 2).

L'épître n'en constituait pas moins le texte majeur pour l'explication du caractère sacrificiel de l'événement du Calvaire et c'est à cette épître que théologie, prédication et liturgie recourent d'instinct (5, 1-10; 9, 11-28). Son importance en christologie est de premier plan, car elle apporte des formulations admirablement élaborées et elle s'entend à mettre également en valeur les aspects les plus opposés du mystère du Christ : préexistence, gloire divine, rôle dans la création, d'une part, et entière solidarité avec la misère humaine, d'autre part. De ce fait, les diverses insistances qui apparaissent successivement dans la spiritualité chrétienne ont trouvé dans l'épître aux Hébreux des textes pour s'exprimer : la contemplation de la nature divine du Christ recourt au magnifique exorde (1, 3); la dévotion à son humanité souffrante et compatissante médite avec prédilection des textes comme 2, 14-18; 4, 15-16; 5, 7-8; l'attention portée par l'école française à « l'intérieur » de Jésus remarque l'attitude oblative de 10, 5-9.

En révélant les dimensions sacerdotales de l'œuvre du Christ, l'épître a ouvert la voie à l'exploitation chrétienne des richesses contenues dans la tradition sacerdotale de l'ancien Testament et elle a amené l'Église à prendre mieux conscience du caractère sacerdotal de ses ministères et de sa hiérarchie. La lettre de Clément de Rome témoigne déjà de la fécondité de cet apport (40-43). On y voit une première application au sacerdoce ministériel de l'Église. L'épître aux Hébreux, certes, ne permet nullement de concevoir ce sacerdoce comme subsistant par lui-même. Dans les controverses antidonatiste et antipélagienne, Augustin aura soin de dissiper toute équivoque : les prêtres de l'Église ne sont pas sans péché, seul le Christ est le médiateur, c'est à lui seul que s'applique *Héb.* 7, 26-28 (*Contra ep. Parmeniani* II, 7, 14, PL 43, 59a; *De peccatorum meritis* II, 13, 19, PL 44, 163a). Il n'en est pas moins légitime d'éclairer à la lumière de l'unique sacerdoce du Christ la doctrine de la participation ministérielle à ce sacerdoce, de même qu'il est légitime et indispensable de comprendre la messe à la lumière de la Croix. C'est bien ce qui n'a cessé de se faire dans l'Église.

Par rapport au culte juif, l'épître du pseudo-Barnabé laisse percevoir combien il est difficile de se maintenir dans une position équilibrée. A ce point de vue, l'épître aux Hébreux devait préserver la pensée chrétienne de bien des excès en marquant avec netteté le triple rapport (ressemblance, différence et dépassement) qui s'établit entre le nouveau Testament et l'ancien et qui définit l'accomplissement du dessein de Dieu.

1. On trouvera un **relevé bibliographique** très complet (depuis Origène jusqu'aux auteurs récents) dans C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, 2 vol., coll. Études bibliques, Paris, 1952-1953, t. 1, p. 379-411; voir aussi, du même auteur, art. *Paul*, DBS, t. 7, 1962, col. 272-279, liste des commentaires et études parus de 1900 à 1961.

Sur l'état présent des questions, voir E. Grässer, *Der Hebräerbrief 1938-1963*, dans *Theologische Rundschau*, t. 30, 1964, p. 138-236. En plus sommaire : B. Rigaux, *Saint Paul et ses Lettres. État de la question*, coll. Studia neotestamentica. Subsidia 2, Bruges-Paris, 1962, p. 201-217, et R. Schnackenburg, *La théologie du nouveau Testament. État de la question*, même collection, n. 1, 1961, p. 96-98.

2. **Commentaires.** — Parmi les nombreux commentaires recensés par C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, t. 1, p. 379-394, retenons :

1° *Grecs.* — S. Jean Chrysostome † 407, PG 63, 9-236. — Théodoret de Cyr († v. 458), PG 82, 673-786. — Théophylacte d'Achrida († v. 1108), PG 125, 185-404. — Fragments d'autres commentaires et scolies dans les chaînes exégétiques.

2° *Latins.* — Alcuin † 804, PL 100, 1031-1084. — Raban Maur † 856, PL 112, 711-834. — Haymon d'Auxerre (pseudo-

Primasius), † 865/6, PL 68, 685-794, et PL 117, 819-938. — Pierre Lombard † 1160, PL 192, 399-520. — Hugues de Saint-Cher † 1263, *Postillae in epistolas D. Pauli*, Lyon, 1645, f. 237-277. — S. Thomas d'Aquin † 1274, *Super epistolas S. Pauli lectura*, éd. R. Cai, 8e éd., t. 2, Turin, 1953. — Cajetan † 1534, *Epistolae Pauli... enarratae*, Paris, 1542, f. 374-410. — M. Luther † 1546, éd. J. Ficker, Leipzig, 1929. — J. Calvin † 1564, Brunswick, 1895. — Guillaume Estius † 1613, Cologne, 1631. — Cornelius a Lapide † 1637, Anvers, 1614. — J. A. Bengel † 1752, *Gnomon novi Testamenti*, Tübingen, 1742, 1855. — J. B. Carpzov † 1803, Amsterdam, 1750, relève les rapports avec Philon.

3° *Modernes.* — Fr. Bleek, 3 vol., Berlin, 1828-1840. — Fr. Delitzsch, Leipzig, 1857. — B. F. Westcott, Londres, 1889-1903. — H. von Soden, Fribourg-en-Brisgau, 1892, 1899. — E. Riggenbach, Leipzig, 1913, 1922. — H. Windisch, Tübingen, 1913, 1931. — J. Moffatt, Édimbourg, 1924, 1952. — Otto Michel, Göttingen, 1936; 12e éd., 1966. — H. Strathmann, Göttingen, 1937; 7e éd., 1954. — A. Médebielle, coll. L. Pirot, t. 12, Paris, 1938, 1951. — J. Bonsirven, coll. Verbum salutis, Paris, 1943. — J.-S. Javet, *Dieu nous parla*, Neuchâtel, 1945. — R. C. Lenski, Colombus, 1946. — Teodorico da Castel S. Pietro, coll. La Sacra Bibbia, Turin, 1952. — Otto Kuss, Ratisbonne, 1953, 1966. — C. Spicq, cf ci-dessus. — J. Héring, Neuchâtel-Paris, 1954. — F. F. Bruce, Londres, 1964.

3. **Questions d'introduction.** — Discussions multiples sur auteur, destinataires, date et lieu de composition, voir E. Grässer, *art. cité*, p. 145-152; C. Spicq, *op. cit.*, t. 1, p. 169-265. — Sur le genre littéraire et le plan : E. Grässer, *art. cité*, p. 159-167; C. Spicq, t. 1, p. 4-38; A. Vanhoye, *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Bruges-Paris, 1963 (bibliogr., p. 261-262). — Sur les rapports avec Qumrân : H. Kosmala, *Hebräer, Essener, Christen*, Leyde, 1959; J. Coppens, *Les affinités qumrâniennes de l'épître aux Hébreux*, NRT, t. 84, 1962, p. 128-141 et 257-282; H. Braun, *Qumran und das Neue Testament. Ein Bericht über 10 Jahre Forschung (1950-1959). Hebräer*, dans *Theologische Rundschau*, t. 30, 1964, p. 1-38.

4. **Doctrine.** — 1° *Généralités.* — C. C. Meyer, *Essai sur la doctrine de l'épître aux Hébreux*, Strasbourg, 1845. — E. Riehm, *Der Lehrbegriff des Hebräerbriefes*, 2e éd., Bâle, 1867. — E. Ménégoz, *La théologie de l'épître aux Hébreux*, Paris, 1894. — G. Milligan, *The Theology of the Epistle to the Hebrews with a critical Introduction*, Édimbourg, 1899. — E. Käsemann, *Das wandernde Gottesvolk. Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen, 1938; 4e éd., 1961. — F. J. Schierse, *Verheissung und Heilsvollendung. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes*, Munich, 1955. — O. Kuss, *Der theologische Grundgedanke des Hebräerbriefs. Zur Deutung des Todes Jesu im Neuen Testament*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 7, 1956, p. 233-271, ou *Gesammelte Aufsätze*, t. 1, Munich, 1963, p. 281-328.

2° *Christologie.* — G. Merle, *La christologie de l'épître aux Hébreux*, Montauban, 1877. — J. Kögel, *Der Sohn und die Söhne. Eine exegetische Studie zu Heb. 2, 5-18*, Gütersloh, 1904. — K. Bornhäuser, *Die Versuchungen Jesu nach dem Hebräerbrief*, dans *Theologische Studien M. Kähler dargebracht*, Leipzig, 1905, p. 69-86. — H. L. McNeill, *The Christology of the Epistle to the Hebrews*, Chicago, 1914. — Fr. Büchsel, *Die Christologie des Hebräerbriefes*, Gütersloh, 1922. — H. J. Vogels, *Die Versuchungen Jesu*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 17, 1926, p. 238-255. — R. Gyllenberg, *Die Christologie des Hebräerbriefes*, dans *Zeitschrift für systematische Theologie*, t. 10, 1934, p. 662-690. — R. Bernard, *Le Christ selon l'épître aux Hébreux*, VS, t. 50, 1937, p. 139-145. — J. Ungeheuer, *Der grosse Priester über dem Hause Gottes. Die Christologie des Hebräerbriefes*, Wurtzbourg, 1939. — Simeon de la Sagrada Familia, *La cristologia de san Pablo en la epistola a los Hebreos*, dans *El Monte Carmelo*, t. 51, 1943, p. 83-90, 144-152, 205-224, 281-295. — J.-C. Dhôtel, *La « sanctification » du Christ d'après Hébreux* II, *11. Interprétation des Pères et des scolastiques médiévaux*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 47, 1959, p. 515-543, et t. 48, 1960, p. 420-452. — G. Leonardi, *Le Tentazioni di Gesù nel Nuovo Testamento, prescindendo da quelle sinottiche nel deserto*, dans *Studia Patavina*, t. 11, 1964, p. 169-200.

3° *Sacerdoce.* — 1) *Dans l'ensemble de l'Écriture.* — R. de Vaux, *Institutions de l'ancien Testament*, 2 vol., Paris, 1958-1960, t. 2 *Institutions religieuses*, bibliographie, p. 446-455.

Ch. de Condren (et P. Quesnel), *L'idée du sacerdoce et du sacrifice de Jésus-Christ*, Paris, 1677. — W. Milligan, *The Ascension and heavenly Priesthood of our Lord*, Londres, 1891. — O. Kluge, *Die Idee des Priestertums in Israel-Juda und im Urchristentum*, Leipzig, 1906. — O. Moe, *Das Priestertum Christi im Neuen Testament ausserhalb des Hebräerbriefs*, dans *Theologische Literaturzeitung*, t. 72, 1947, col. 335-338. — G. Friedrich, *Beobachtungen zur messianischen Hohepriestererwartung in den Synoptikern*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 53, 1956, p. 265-311.

A. George, *Le sacerdoce de la nouvelle alliance dans la pensée de Jésus*, dans *La tradition sacerdotale*, Le Puy, 1959, p. 61-80. — J. Gnilka, *Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament*, dans *Revue de Qumrân*, t. 2, 1960, p. 395-426. — J. Coppens, *Le messianisme sacerdotal dans les écrits du nouveau Testament*, dans *La venue du Messie*, coll. Recherches bibliques 6, Bruges, 1962, p. 101-112. — P. Grelot, *Le sacerdoce chrétien dans l'Écriture*, dans *Bulletin du Comité des études* (Saint-Sulpice), n. 38-39, 1962, p. 279-337.

2) *Dans l'épître aux Hébreux.* — J. E. Steuer, *Die Lehre des Hebräerbriefes vom Hohenpriestertum Christi*, Berlin, 1865. — G. Vos, *The Priesthood or Christ in the Epistle to the Hebrews*, dans *Princeton theological Review*, t. 5, 1907, p. 423-447, 579-604. — W. Porcher du Bose, *High Priesthood and Sacrifice. An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, Londres, 1908. — E. Dimmler, *Melchisedek. Gedanken über das Hohepriestertum Christi nach dem Hebräerbrief*, Kempten, 1921. — S. Rosadini, *De Christi sacerdotio in epistola ad Hebraeos*, dans *Gregorianum*, t. 2, 1921, p. 285-290. — W. L. P. Cox, *The heavenly Priesthood of our Lord*, Oxford, 1929, 1938. — J. Bonsirven, *Le sacerdoce et le sacrifice de Jésus-Christ d'après l'épître aux Hébreux*, NRT, t. 66, 1939, p. 641-660, 769-786.

P. V. Hydon, *The Priesthood of Jesus as presented by the Epistle to the Hebrews*, Boston, 1941. — R. Rabanos, *El sacerdocio de Cristo según san Pablo*, Madrid, 1942. — E. M. Esteve, *De caelesti mediatione sacerdotali Christi juxta Hebr. 8, 3-4*, Madrid, 1948. — C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, signalé plus haut, t. 1, p. 291-318; t. 2, Prêtre et sacrifice, p. 119-139; Melchisédech et Jésus, p. 203-214; Loi, sacerdoce et perfection, p. 225-230; La théologie et la liturgie du précieux sang, p. 271-284. — A. Descamps, *Le sacerdoce du Christ d'après l'épître aux Hébreux*, dans *Revue diocésaine de Tournai*, t. 9, 1954, p. 429-434, 529-534. — G. Schille, *Erwägungen zur Hohepriesterlehre des Hebräerbriefes*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. 46, 1955, p. 81-109. — C. Spicq, *El Sacerdocio de Cristo en la epistola a los Hebreos*, dans *Cultura Biblica*, t. 13, 1956, p. 232-238. — A. Gelin, *Le sacerdoce du Christ d'après l'épître aux Hébreux*, dans *Études sur le sacrement de l'ordre*, coll. Lex orandi 22, Paris, 1957, p. 43-75.

G. Rozo, *El sacerdocio de Cristo*, dans *Virtud y Letras*, t. 16, 1957, p. 13-20. — O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, ch. 3, Jésus le grand prêtre, p. 74-94. — C. Bourgin, *Le Christ-Prêtre et la purification des péchés selon l'épître aux Hébreux*, dans *Lumière et vie*, t. 7, n. 36, 1958, p. 67-90. — Teodorico da Castel S. Pietro, *Il sacerdozio celeste di Cristo nella lettera agli Ebrei*, dans *Gregorianum*, t. 39, 1958, p. 319-334.

A. Vallejo, *Melquisedek o el sacerdocio Real*, Buenos Aires, 1959. — D. Bertetto, *La natura del sacerdozio secondo Hebr. 5, 1-4 e le sue realizzazioni nel nuovo Testamento*, dans *Salesianum*, t. 26, 1964, p. 395-440. — G. Gaide, *Jésus, le Prêtre unique (Hébr. 4, 14-10, 25)*, dans *Évangile*, n. 53, 1964. — H. Zimmermann, *Die Hohepriester-Christologie des Hebräerbriefes*, Paderborn, 1964.

4° *Sacrifice et liturgie.* — V. Thalhofer, *Das Opfer des alten und des neuen Bundes, mit besonderer Rücksicht auf den Hebräerbrief und die katholische Messopferlehre exegetisch-dogmatisch gewürdigt*, Ratisbonne, 1870. — O. Holtzmann, *Der Hebräerbrief und das Abendmahl*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. 10, 1909, p. 251-260. — W. von Loewenich,

Zum Verständnis des Opfergedankens im Hebräerbrief, dans *Theologische Blätter*, t. 12, 1933, p. 167-172. — V. Padolskis, *L'idée du sacrifice de la croix dans l'épître aux Hébreux*, Vilkaviskis, 1935. — P. Rupprecht, *Una oblatione consummavit. Die Bedeutung von Hebr. 10, 14, für die Messopferlehre*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 121, 1940, p. 1-13.

H. Middendorf, *Das heilige Messopfer nach dem Hebräerbrief*, dans *Oberrheinisches Pastoralblatt*, 1941, p. 141-144, 161-165. — M. Dibelius, *Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief*, dans *Theologische Blätter*, t. 21, 1942, p. 1-11. — O. Moe, *Das Abendmahl im Hebräerbrief. Zur Auslegung von Heb. 13, 9-16*, dans *Studia theologica*, t. 4, 1950, p. 102-108. — M. Hoepers, *A Missa e a epistola aos Hebreus*, dans *Revista eclesiastica Brasileira*, 1951, p. 135-156. — W. Thüsing, *« Lasst uns hinzutreten... » (Hebr. 10, 22). Zur Frage nach dem Sinn der Kulttheologie in Hebräerbrief*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 9, 1955, p. 1-17. — A. Vanhoye, *De « aspectu » oblationis Christi secundum Epistolam ad Hebraeos*, dans *Verbum Domini*, t. 37, 1959, p. 32-38. — A. Cody, *Heavenly Sanctuary and Liturgy in the Epistle to the Hebrews*, St. Meinrad, 1960.

J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, t. 2, vol. 1 *Die Realpräsenz des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahl nach dem Neuen Testament*, Fribourg-en-Brisgau, 1961, ch. 4, p. 144-166 Der Beitrag des Hebräerbriefes. — W. Stott, *The Conception of « offering » in the Epistle to the Hebrews*, dans *New Testament Studies*, t. 9, 1962, p. 62-67. — U. van Camp, *De habitudine missae ad sacrificium crucis apud commentatores latinos Epistolae ad Hebraeos usque ad Petrum Lombardum*, Kansence (Katanga), 1962. — Gerardo da Deliceto, *La celeste intercessione di Cristo nella lettera agli Ebrei*, dans *Laurentianum*, t. 3, 1962, p. 129-166. — E. Rasco, *La oración sacerdotal de Cristo en la tierra según Hebr. 5, 7*, dans *Gregorianum*, t. 43, 1962, p. 723-755.

5° *Condition chrétienne.* — 1) *Nouvelle alliance.* — Teodorico da Castel S. Pietro, *La Chiesa nella lettera agli Ebrei*, Turin, 1945. — O. Moe, *Der Gedanke des allgemeinen Priestertums im Hebräerbrief*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 5, 1949, p. 161-169. — C. Spicq, *La théologie des deux alliances dans l'épître aux Hébreux*, dans *L'épître aux Hébreux*, t. 2, p. 285-299 Les deux alliances. — C. de Villapadierna, *La alianza en la Epistola a los Hebreos*, dans *Estudios biblicos*, t. 21, 1962, p. 237-296. — H. Koster, *« Outside the Camp » : Hebr. 13, 9-14*, dans *Harvard theological Review*, t. 55, 1962, p. 299-315. — J. de Vuyst, *« Oud en Nieuw Verbond » in de Brief aan de Hebreeën*, Kampen, 1964. — J. Swetnam, *A suggested Interpretation of Hebr.* 9,15-18, dans *The Catholic biblical Quarterly*, t. 27, 1965, p. 373-390. — A. Vanhoye, *De instauratione novae Dispositionis (Hébr. 9, 15-23)*, dans *Verbum Domini*, t. 44, 1966, p. 113-130.

2) *Foi.* — M. A. Mathis, *The Pauline pistis-hypostasis according to Hebr. 11, 1*, Washington, 1920. — W. T. Davidson, *An Epistle of eternal Realities*, dans *London Quarterly Review*, 1924, p. 145-160. — M. Schumpp, *Der Glaubensbegriff des Hebräerbriefes und seine Deutung durch den hl. Thomas von Aquin*, dans *Divus Thomas* (Fribourg), t. 20, 1933, p. 397-410. — G. Bornkamm, *Das Bekenntnis im Hebräerbrief*, dans *Theologische Blätter*, t. 21, 1942, p. 56-66. — C. Spicq, *L'épître aux Hébreux*, t. 2, p. 371-381 La foi dans l'épître aux Hébreux. — J. Alonso Diaz, *La estructura de la fe, según la epistola a los Hebreos*, dans *Cultura Biblica*, t. 13, 1956, p. 244-250. — J. Castelvecchi, *La homologia en la carta a los Hebreos*, dans *Ciencia y Fe*, t. 19, 1963, p. 329-369. — D. M. Stine, *The Finality of Christian Faith. A study of the unfolding of the argument of the Epistle to the Hebrews*, Dissert., Princeton, 1964. — E. Graesser, *Der Glaube im Hebräerbrief*, Marbourg, 1965.

3) *Eschatologie.* — J. M. Bover, *La esperanza en la epistola a los Hebreos*, dans *Gregorianum*, t. 19, 1938, p. 110-120. — J. Cambier, *Eschatologie ou hellénisme dans l'épître aux Hébreux. Une étude sur « menein » et l'exhortation finale de l'épître*, dans *Salesianum*, t. 11, 1949, p. 62-96. — N. A. Dahl, *A New and Living Way. The Approach to God according to Hebr. 10, 19-25*, dans *Interpretation*, t. 5, 1951, p. 401-412. — C. Groenen, *De notione « epangelia » in epistola ad Hebraeos*, Rome, 1954. — C. K. Barrett, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews*, dans *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Hommage à C. H. Dodd), Cambridge, 1956, p. 363-393. — J. Héring, *Eschatologie biblique et idéalisme platonicien*, *ibidem*, p. 444-463. — William Robinson, *The Eschatology of the Epistle to the Hebrews. A Study in the Christian Doctrine of Hope*, dans *Encounter*, t. 22, 1961, p. 37-51. — A. Feuillet, *Les points de vue nouveaux dans l'eschatologie de l'épître aux Hébreux*, dans *Studia evangelica* 2, TU 87, Berlin, 1964, p. 369-387. — A. Vanhoye, *Longue marche ou accès tout proche? Le contexte biblique de Hébr. 3, 7 - 4, 11*, dans *Biblica*, t. 49, 1968, p. 9-26.

4) *Souffrance.* — J. Coste, *Notion grecque et notion biblique de la « souffrance éducatrice » (à propos d'Hébr. 5, 8)*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 43, 1955, p. 481-523. — W. Nauck, *Freude im Leiden. Zum Problem einer urchristlichen Verfolgungstradition*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 46, 1955, p. 68-80. — G. Bornkamm, *Sohnschaft und Leiden*, dans *Judentum-Urchristentum-Kirche* (Festschrift J. Jeremias), Berlin, 1960, p. 188-198.

5) *Vie chrétienne et perfection.* — G. Hoennicke, *Die sittlichen Anschauungen des Hebräerbriefes*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 45, 1902, p. 24-40. — J. Albani, *Heb. 5, 11 - 6, 8, Ein Wort zur Verfasserschaft des Apollos*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 47, 1904, p. 88-93. — J. Kögel, *Der Begriff « teleioun » im Hebräerbrief*, dans *Theologische Studien M. Kähler dargebracht*, Leipzig, 1905, p. 35-68. — E. Riggenbach, *Der Begriff der « teleiosis » im Hebräerbrief*, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, t. 34, 1923, p. 184-195. — E. Modersohn, *Heiligungsleben. Biblische Betrachtungen über Hebr. 12*, Neumünster, 1923. — M. Goguel, *La doctrine de l'impossibilité de la seconde conversion dans l'épître aux Hébreux et sa place dans l'évolution du christianisme*, dans *Annuaire de l'École pratique des Hautes Études (Sciences religieuses)*, Paris, 1931, p. 3-38.

Otto Michel, *Die Lehre von der christlichen Vollkommenheit nach der Anschauung des Hebräerbriefes*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 106, 1934, p. 333-355. — B. Poschmann, *Paenitentia secunda. Die kirchliche Busse im ältesten Christentum bis Cyprian und Origenes*, Bonn, 1940. — B. Collins, *Tentatur nova interpretatio Heb. 5, 11 - 6, 8*, dans *Verbum Domini*, t. 26, 1948, p. 144-151, 193-206. — C. Spicq, *Contemplation, théologie et vie morale d'après l'épître aux Hébreux*, dans *L'épître aux Hébreux*, t. 2, p. 214-225. — J. Fernandez, *La « teleiosis » o perfección cristiana en la Epistola a los Hebreos*, dans *Cultura Biblica*, t. 13, 1956, p. 251-259. — H. Nitschke, *Das Ethos des wandernden Gottesvolkes. Erwägungen zu Hebr. 13 und die Möglichkeit der evangelischen Ethik*, dans *Monatschrift für Pastoraltheologie*, t. 46, 1957, p. 179-183.

H. P. Owen, *The « Stages of Ascent » in Hebr. 5, 11 - 6, 3*, dans *New Testament Studies*, t. 3, 1957, p. 243-253. — W. Grundmann, *Die « Nepioi » in der urchristlichen Paränese*, *ibidem*, t. 5, 1959, p. 188-205. — A. Wikgren, *Patterns of Perfection in the Epistle to the Hebrews*, *ibidem*, t. 6, 1960, p. 159-167. — P. J. du Plessis, *« Telcios ». The Idea of Perfection in the New Testament*, Kampen, 1959. — F. J. Taylor, *The Will of God in the Epistle to the Hebrews*, dans *The Expository Times*, t. 72, 1961, p. 167-169. — J. F. Fontecha, *La vida cristiana como peregrinación según la epistola a los Hebreos*, dans *Studium Legionense*, t. 2, 1961, p. 251-306. — H. Reissner, *« Wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern die zukünftige suchen wir » (Hebr. 13, 14). Erwägungen über das Wallfahren*, dans *Geist und Leben*, t. 35, 1962, p. 96-103.

5. **Influence.** — A.-M. La Bonnardière, *L'épître aux Hébreux dans l'œuvre de saint Augustin*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 3, 1957, p. 137-162. — B. Quinot, *L'influence de l'épître aux Hébreux dans les œuvres principales de saint Augustin*, Paris, 1962 (extrait de thèse).

Albert VANHOYE.

HECKER (ISAAC-THOMAS), fondateur des Paulistes, 1819-1888. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine et expérience spirituelles.*

1. **Vie et œuvres.** — Isaac-Thomas Hecker est né à New York, le 18 décembre 1819, d'immigrants

allemands qui le firent baptiser dans l'Église luthérienne. Dès son jeune âge, il est typographe, engagé avec ses frères dans une entreprise de boulangerie et membre d'un mouvement politique démocratique. Si son éducation religieuse fut médiocre, par tempérament il était porté à s'interroger sur la destinée humaine. En 1842, un changement se produisit en lui, qui orienta sa vie de façon définitive : il ne trouvait plus désormais de paix intérieure que dans la prière et la recherche de la volonté divine. Conseillé par Oreste A. Brownson † 1876, ancien ministre unitarien, lui aussi en pleine évolution religieuse et qui exerça sur Isaac pendant quelque temps une forte influence, Hecker, pour mieux examiner cette orientation nouvelle et la mettre à l'épreuve, vécut en 1843-1844 dans une sorte de coopérative phalanstérienne établie à Brook Farm (West Roxbury, Massachusetts). Sa vie spirituelle s'y développa et l'attrait vers une vie consacrée à Jésus-Christ devint de plus en plus conscient. Après avoir étudié les différentes formes de protestantisme, y compris l'anglicanisme, il fut reçu dans l'Église catholique par l'évêque auxiliaire de New York, John McCloskey, le 2 août 1844. En 1845, il entre au noviciat des rédemptoristes à Saint-Trond en Belgique. Malgré les grandes difficultés qu'il rencontre au cours de ses études, il acquiert la conviction que « la Providence l'appelle en Amérique pour convertir une certaine classe de personnes parmi lesquelles je vivais avant ma conversion ». Ordonné prêtre en Angleterre le 23 octobre 1849, il retourne aux États-Unis en 1851, où il prêche des missions aux catholiques, en collaboration avec quatre autres rédemptoristes : Augustin-Francis Hewit (DS, t. 7, *infra*), Clarence A. Walworth, Georges Deshon et Francis Aloysius Baker. Mais il est de plus en plus préoccupé du sort des non-catholiques.

Les rédemptoristes étaient alors considérés aux États-Unis comme des religieux allemands chargés des émigrés allemands. Hecker et ses compagnons estimaient que l'ouverture d'une communauté d'américains s'adressant aux américains stimulerait les missions comme les vocations. L'archevêque de New York, John Hughes (1797-1864), leur offrait une maison. En août 1857, avec l'approbation de l'archevêque et de James R. Bayley, évêque de Newark, Hecker partit à Rome plaider auprès de son supérieur général, Nicolas Mauron, en faveur de la nouvelle maison. Trois jours après son arrivée, le supérieur l'expulsa de la congrégation pour être venu à Rome sans permission et à ses frais, contrevenant ainsi à ses vœux religieux. Convaincu que l'attitude de ses supérieurs résultait de malentendus sur les motifs de sa démarche, Hecker fit appel au Saint-Siège. Il trouva un chaleureux défenseur en la personne du cardinal Alexandre Barnabo, préfet de la Propagande. Après des mois de procédure, Pie IX, le 6 mars 1858, relevait de leurs vœux les rédemptoristes américains, annulant ainsi l'expulsion d'Isaac Hecker, tout en suggérant la fondation d'une nouvelle communauté religieuse. Dès son retour, Hecker fonde en effet une communauté sous le patronage de saint Paul, Missionary Priests of St. Paul (d'où le nom de Paulistes), avec F. A. Baker † 1865, Hewit † 1897 et Deshon † 1903. Le 10 juillet 1858, l'archevêque de New York autorise cette fondation et en approuve le règlement.

Hecker croit le moment venu de présenter le catholicisme au peuple américain de façon plus positive et non plus seulement sous une forme apologétique, en réfutant les préjugés courants ou les erreurs protestantes. Il fallait s'adresser au cœur et à l'esprit, les gagner et les persuader, pour qu'ils acceptent en sa plénitude l'enseignement de l'Église. Isaac Hecker développa ses arguments en deux ouvrages : *Questions of the Soul* (New York, 1855) et *Aspirations of Nature* (1857). « Si nous pouvions insister davantage sur les vérités que nous avons en commun avec les protestants et parler moins des différences, nous pourrions ouvrir la voie à un retour plus rapide de beaucoup à la bergerie et à l'acceptation de tout ce qu'elle enseigne ». Ce qui ne signifiait pas pour autant qu'on minimiserait la doctrine catholique.

Dans son *Exposition of the Church* (1875, p. 42), Hecker affirme qu'on ne peut convertir « ni en affaiblissant la vérité divine, ni en altérant la constitution de l'Église, ni en faisant de soi-disant concessions. Le retour des non-catholiques ne peut se faire qu'en leur présentant la vérité divine de telle sorte qu'ils puissent la reconnaître comme telle ». « L'attitude vraiment catholique des authentiques enfants de l'Église de Dieu, c'est l'acceptation totale, sans réserve et sans compromis, de toute la vérité qu'elle enseigne, un amour sans bornes de tous et l'oubli total de soi pour propager le royaume de Jésus-Christ, et enfin l'ardent désir de se dépenser entièrement au triomphe de Jésus-Christ dans le monde entier ».

Hecker chercha toute sa vie à présenter à ses compatriotes non-catholiques le vrai visage du catholicisme et en même temps élever le niveau de la vie chrétienne des catholiques; son enseignement s'appuie sur le *Catéchisme* du concile de Trente. Il utilise à cette fin la prédication, les conférences et la presse. En 1865, il fonde une revue mensuelle, *The Catholic World*, et, en 1866, une société de diffusion de la littérature catholique à bon marché, The Catholic Publication Society; en 1870, il lance une revue mensuelle illustrée pour la jeunesse, *The Young Catholic*.

Son influence fut grande aussi dans les sphères dirigeantes de l'Église des États-Unis. En 1866, il participe au deuxième concile plénier de Baltimore et en 1869-1870 il est théologien de l'archevêque de Baltimore au concile du Vatican.

Dès 1871, sa santé est gravement compromise. Il doit se soigner en Europe. A partir d'octobre 1875, il passe quelque temps (1875-1879) chez son frère Georges, avec qui il est en pleine communion spirituelle (Georges mourut quelques mois avant Isaac, le 14 février 1888). Le supérieur n'en continue pas moins à gouverner les Paulistes jusqu'à sa mort, le 22 décembre 1888. « Peu d'hommes, déclarera le cardinal James Gibbons, archevêque de Baltimore, ont fait davantage que le P. Hecker pour présenter l'Église à leur pays dans une lumière plus favorable et plus exacte ».

2. **Doctrine et expérience spirituelles.** — 1° La *doctrine spirituelle* de Hecker fait corps avec son enseignement des vérités chrétiennes. Il considère la sainteté personnelle comme aussi importante que l'exposé de la doctrine catholique. « A moins que la qualité de la vie catholique ne s'élève dans notre pays, nous ne ferons rien. Il y aura des progrès matériels, et peut-être considérables, mais en fin de compte nous ferons peu de choses pour la gloire de Dieu, le bien des âmes et de notre pays » (F. V. Holden, *The Yankee...*, p. 165).

La sainteté que présentaient les livres spirituels de son époque ne lui paraissait guère convenir aux hommes modernes : ni la vie au « désert », ni les longues

heures de méditations, ni les mortifications austères. Il se tournait volontiers vers la vie obscure de saint Joseph.

Dans son sermon sur « la sainteté de nos jours » consacré au saint, il déclarait : « Bien qu'il y ait aujourd'hui des martyrs, des ermites et des communautés monastiques, il est peu probable qu'ils représentent les types dominants de perfection chrétienne pour notre temps. De nos jours, on vit dans les centres commerciaux, les ateliers, les sociétés de toute sorte et les diverses relations entre hommes; c'est là qu'il s'agit d'introduire la sainteté » (*Paulist Sermons*, New York, 1864, p. 102).

Il était convaincu que la sanctification du quotidien unie à une vie dans le Christ constituait le genre de sainteté de l'homme moderne : le chrétien devait témoigner du Seigneur dans sa vie personnelle. Hecker avait entrepris d'exposer la spiritualité d'aujourd'hui, mais ce livre ne fut jamais achevé.

Pour Hecker, le principe de base de toute spiritualité, c'est la fidélité à l'Esprit Saint. Dans ses sermons et ses écrits, dans *The Catholic World* et surtout dans *The Church and the Age*, il expose le rôle de l'Esprit dans la vie du chrétien. L'Esprit sanctificateur d'une part éclaire l'esprit de l'homme en lui faisant comprendre et apprécier plus profondément et plus personnellement la vérité divine, d'autre part en fortifiant sa volonté pour l'aider à vivre cette vérité et à grandir dans l'amour divin. « Le progrès de l'âme dépend de sa docilité à l'action du Saint-Esprit ». Aussi tendait-il à rendre ses pénitents de plus en plus conscients de la présence intérieure de l'Esprit et à écarter les obstacles à cette présence et à cette action. Un directeur spirituel était justement utile « pour découvrir les obstacles dans la voie divine, pour aider et encourager le pénitent à s'en débarrasser, pour enseigner à reconnaître les mouvements intérieurs du Saint-Esprit, pour provoquer dans l'âme la fidélité et la docilité à ses mouvements » (*Life*, p. 308). Grandir dans la connaissance et l'amour de Dieu, c'était, selon Hecker, une voie ouverte à tous :

« Cette présence plus intense du Saint-Esprit est possible et à la portée de tous. Elle n'exige pas de miracles, pas d'événements extraordinaires, pas de mesures spéciales ni de moyens nouveaux, aucune perturbation dans les occupations de tous les jours; elle exige simplement que l'âme fasse de plus en plus attention à l'action du Saint-Esprit et qu'elle soit de plus en plus fidèle à ses inspirations. Ce qui ne peut manquer de se produire dès que l'on comprend l'importance, le caractère véritable, les joies et les fruits de ce règne intérieur ».

2° *Expérience spirituelle.* — Isaac Hecker a vécu une expérience spirituelle qui n'a peut-être pas encore attiré suffisamment l'attention, bien qu'elle soit non seulement l'une des manifestations de sa doctrine, mais sans doute l'une de ses sources.

Nous connaissons cette expérience par quelques documents importants. Hecker a tenu, en effet, un « diaire » ou journal spirituel au temps où il cherchait à préciser l'appel de Dieu (1842-1845). Des fragments, utilisés par les biographes, montrent que Hecker, avant son entrée dans l'Église catholique, vivait dans la droiture du cœur et le désir d'une soumission absolue aux inspirations de l'Esprit. « Some cannot rest », avouait-il (*Life*, ch. 15, p. 148), ou, commente F. Klein : « Il y a des âmes à qui tout repos est refusé » (*Le P. Hecker*, ch. 12, p. 138). Contemplatif par tendance, il était à la recherche d'une religion qui élèverait les hommes à l'union avec Dieu (*Life*, ch. 19, p. 183; *Le P. Hecker*, ch. 14, p. 163). Si l'on ajoute à ce diaire les lettres de cette époque adressées à sa famille ou à ses amis, également utilisées par les biographes, on aura là un exemple d'un cheminement remarquable vers l'Église et d'un authentique discernement spirituel.

Le compte de conscience (39 pages manuscrites) que Hecker rédigea en octobre 1848, lorsqu'il arrivait en Angleterre, et qu'il destinait à son supérieur rédemptoriste, constitue un autre document de grande valeur. C'est un exposé sur ses aspirations apostoliques et sa vie spirituelle, « afin que je puisse marcher en pleine sécurité et d'un pas rapide dans les voies de Dieu ». Il y relate à la fois ses rigoureuses mortifications et les grâces mystiques « de conformité à la volonté de Dieu, d'entière fidélité aux inspirations et invitations du Saint-Esprit, du désir de n'agir que pour le bon plaisir et la seule gloire de Dieu » (*Life*, p. 224-226; *Le P. Hecker*, p. 204-208).

On trouverait par la suite en d'autres lettres et mémoires de Hecker des allusions à la vie spirituelle, mais qui n'apporteraient guère de développements nouveaux. Ces indications suffisent à montrer la profondeur et l'originalité de cette expérience, en même temps que son caractère classique. Elle s'appuie sur la doctrine de quelques maîtres préférés, tels Louis Lallemant et Jean-Pierre de Caussade. Il était familiarisé avec la mystique rhénane (Tauler, Suso) et flamande (Jean Ruysbroeck), les mystiques bénédictins (Louis de Blois et Augustin Baker) et carmélitains (Thérèse d'Avila et Jean de la Croix), enfin avec les jésuites Jean Rigoleuc, Jean-Joseph Surin et avec des manuels comme ceux de Scaramelli.

On sait la tempête soulevée par la biographie de Hecker publiée par W. Elliott en 1891, lorsque, six ans plus tard, Félix Klein en adapta une traduction française anonyme (Paris, 1897). En quelques mois, une campagne, faite d'incompréhensions et d'ignorance, de calomnies et de rancœurs, politiques, sociales et religieuses, se développa à l'encontre de l'épouvantail de l'*américanisme*. L'ensemble des journaux et revues d'Occident (France, Belgique, Italie, Angleterre, Allemagne, Suisse) prirent parti. La confusion des idées fut extrême, et celle du langage. Le point culminant en fut la publication de l'ouvrage de Charles Maignen, au titre provocant, *Le Père Hecker est-il un saint?* (Paris-Rome, 1898). La crise s'atténua avec la publication de la lettre de Léon XIII au cardinal Gibbons *Testem benevolentiae* (22 janvier 1899). La réputation d'Isaac Hecker, bien innocent de cette pénible affaire, en fut quelque temps ternie. Pourtant, si l'on consent à ne pas aborder ses écrits avec la rigueur avec laquelle on aborderait ceux d'un théologien de profession, et si l'on veut bien voir chez Hecker un apôtre qui s'adresse à un pays, à un public et à une époque déterminés, on se rend aisément compte que l'attachement d'Hecker à l'Église a été total, sa doctrine spirituelle saine et son expérience mystique authentique.

1. *Œuvres.* — *Questions of the Soul*, New York, 1855. — *Aspirations of Nature*, New York, 1857. — *The Church and the Age*, New York, 1887.

Present Condition and Future Prospects of the Catholic Faith in the United States, composé pendant le séjour à Rome en 1857 et publié dans le *Freeman's Journal*; traduction italienne parue dans la *Civiltà Cattolica* des 6 et 19 novembre 1857, *Riflessioni sopra il presente e l'avvenire del cattolicismo..*,

p. 385-402 et 513-529; trad. française dans la *Revue catholique* (Louvain), t. 16, 1858, p. 37-52 et 99-113, *Réflexions sur l'état présent du catholicisme aux États-Unis*; enfin, une traduction allemande. — *An Exposition of the Church in View of Recent Difficulties and Present Needs of the Age*, Londres, 1875; repris dans *The Church and the Age*, 1887; une traduction française faite par Mme Craven parut anonyme, en 1876 : *Exposé sur la situation de l'Église en face des difficultés, des controverses et des besoins de notre temps*.

Ajouter enfin de nombreux articles parus dans *Catholic World*.

Les documents spirituels de Hecker (journal, mémoires, lettres) demanderaient une édition critique et commentée. Consulter les Archives des Paulistes. On trouve des fragments de ces textes dans les biographies; nous en avons cité plusieurs.

2. *Études.* — 1° *Sur Hecker.* — Walter Elliott † 1928 (DS, t. 4, col. 601), *The Life of Father Hecker*, New York, 1891; adaptation abrégée, révision et préface par Félix Klein † 1953 : *Le P. Hecker, fondateur des Paulistes américains*, Paris, 1897 (8e éd., 1898). La brochure de E. Coppinger, *La polémique française sur la vie du Père Hecker* (Paris-Rouen, 1898), qui démontre l'imperfection notoire de la traduction française, demeure toujours utile. — Joseph McSorley, *Father Hecker and his Friends*, Saint-Louis, 1952. — Vincent F. Holden, *The Early Years Isaac Thomas Hecker (1819-1844)*, Washington, 1939; *The Yankee Paul, Isaac, Thomas Hecker*, Milwaukee, 1958.

A. F. Hewit, *A Tribute to Father Hecker*, dans *Catholic World*, t. 48, janvier 1889, p. 572-576. — John Keane, *Father Hecker, ibidem*, t. 49, avril 1889, p. 1-9. — Xavier Dufresne, *Personal Recollections of Father Hecker, ibidem*, t. 67, 1898, p. 324-340.

John Tracy Ellis, *The Life of James Cardinal Gibbons*, t. 2, Milwaukee, 1952, ch. 16. Cf DS, t. 4, col. 1440-1441. — V. F. Holden, *An American ahead of his Time*, dans *Ave Maria*, t. 97, 8 juin 1963, p. 5-8; *Father Hecker's Vision vindicated*, dans *Historical Records and Studies*, t. 50, 1964, p. 40-52.

2° *Américanisme.* — Ce qu'on a appelé l'*américanisme*, avec ses dangers, ses gauchissements et ses erreurs, a été présenté dans l'article qui lui est consacré (DS, t. 1, col. 475-488), et auquel nous renvoyons, ne retenant surtout que des études parues ensuite.

L'histoire de cette affaire a été esquissée pour la première fois, quoi qu'il en soit de son esprit, par Albert Houtin : *L'américanisme*, Paris, 1904, 497 pages, avec bibliographie. Elle a été racontée plus tard par Félix Klein lui-même, *La route du petit morvandiau*, t. 4 *Une hérésie fantôme, l'américanisme*, Paris, 1949; traduction anglaise, Atchinson, Kansas, 1952. — Voir aussi V. F. Holden, *A Myth in l'Américanisme*, dans *Catholic historical Review*, t. 31, 1945, p. 154-170. — Thomas P. McAvoy, *The Great Crisis in American Catholic History*, Chicago, 1957; 2e éd. sous le titre *The Americanist Heresy in Roman Catholicism*, Notre Dame, 1963; *L'américanisme, mythe et réalité*, dans *Concilium*, n. 27, 1967, p. 103-114 (sommaire).

Vincent F. Holden.

HECQUET (Du Hecquet, Adrien), carme, vers 1510/15-1580. — Né à Arras vers 1510 ou 1515, Adrien Hecquet reçut l'habit et fit sa profession religieuse chez les grands carmes de sa ville natale. Il étudia ensuite à l'université de Cologne, où il prit ses grades de bachelier, de maître et enfin de docteur en théologie; il y enseigna pendant quelques années. Revenu dans sa patrie, il fut vers 1570 prieur de son couvent d'Arras et il y mourut en 1580. Ce carme, d'une vaste érudition, excellait dans les sciences sacrées, mais aussi dans le grec et le latin, dans la versification sinon dans la poésie; il exerça une activité considérable, surtout comme prédicateur et comme écrivain, pour la défense de la foi catholique.

Parmi ses œuvres imprimées, cinq sont de caractère polémique anti-protestant et cinq des recueils de sermons; parmi ceux-ci : *Le chariot de l'année* (sur les fêtes liturgiques, Louvain, 1552), *Enarrationes locupletissimae... in omnia quadragesimae totius evangelia* (Paris, 1570), et *De l'instruction des paroisses, prônes pour dimanches et fêtes de l'année* (Anvers, s d; Paris, 1572; Lyon, 1574 : *Les enseignements des parroisses...*). Dans ces ouvrages prédominent l'enseignement de la morale chrétienne et le rappel des fins dernières.

Hecquet publia aussi des œuvres en vers dans lesquelles on trouve un florilège de la correspondance qu'il entretenait avec des amis spirituels; parmi ceux-ci figure Louis de Blois, abbé et réformateur de l'abbaye de Liessies en Hainaut. Ainsi, *Scaena rerum multarum inversa* (Anvers, 1556, 1557; Louvain, 1564) et *Peripetasma argumentorum... Epigrammata et carmina* (Louvain, 1557).

Dans le domaine de la vie spirituelle proprement dite, Hecquet n'a publié que trois petits ouvrages : 1) *L'arrêt du cœur* (Anvers, 1557), où il explique comment le chrétien doit se reposer en Dieu son Créateur; 2) *La forme de parfaite pénitence pour apprendre à soi bien confesser* (Anvers, 1569; Lyon, 1569); 3) *L'ordinaire du vrai chrétien*, sur la manière de prier et sur la méditation quotidienne (Paris, 1576). Ces petits livres de dévotion, d'un intérêt secondaire, permettent de se faire une idée de la nourriture spirituelle que Hecquet proposait aux chrétiens en cette époque agitée; le niveau élémentaire et le souci immédiatement pratique en sont les caractéristiques.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 2-3. — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. 12, Louvain, 1768, p. 313-319. — DHGE, t. 1, 1909, col. 632-633. — *Nouvelle bibliothèque carmélitaine*, dans *Études carmélitaines*, t. 3, 1913, p. 13-14 (pagination séparée). — I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 92-93.

Otger Steggink.

HEDLEY (John Cuthbert), bénédictin et évêque, 1837-1915. — John Cuthbert Hedley, né le 15 avril 1837 à Morpeth (Northumberland), reçoit sa première éducation au collège de l'abbaye bénédictine d'Ampleforth, puis entre au monastère en 1854. Ordonné prêtre en 1862, il enseigne la philosophie et la théologie à ses jeunes confrères au prieuré de Belmont. Il est nommé en 1873 auxiliaire de l'évêque de Newport et Menevia, et en 1881 il lui succède. Il est mort le 11 novembre 1915.

Dès 1864, Hedley publie dans la *Dublin Review*, à peu près le seul périodique catholique d'une certaine tenue intellectuelle à cette époque; de 1878 à 1884, il est le directeur de la revue. En chacun de ses articles, dont les plus importants furent réunis dans *Evolution and Faith* (1931), apparaît cette intelligence puissante et pénétrante qui aurait assuré à Hedley une réputation de théologien, s'il n'avait été occupé par un diocèse d'abord fort étendu (Menevia sera détaché en 1895). Aussi ses écrits sont-ils occasionnels, et sa spiritualité se manifeste surtout par ses retraites. L'une d'elles fut publiée par lui, deux autres *(Retreat for Priests, Retreat for Religious)* après sa mort. La première (*A Retreat*, 1894) a été largement et longtemps utilisée par les prêtres et les religieux, mais l'ouvrage, aujourd'hui, date et par son contenu et par son style.

Hedley était avant tout un homme de son temps; et en théologie comme, dans une certaine mesure, en spiritualité, de nouveaux courants se faisaient jour et

de nouveaux aspects apparaissaient. Il y a beaucoup d'éléments précieux dans les *Retraites*. Ses considérations sur l'âme et la nature de Dieu montrent une compréhension et une pénétration qui font regretter que ces sujets ne soient pas plus largement étudiés. On a l'impression que des thèmes comme la grâce, le Saint-Esprit, le travail de Dieu dans l'âme, tels que les présente Hedley, avec compétence et plus que de la compétence, ne forment pas l'ensemble doctrinal que nous attendrions de nos jours.

C'est peut-être là la limite de l'œuvre de Hedley; ses bases théologiques sont solides, mais il ne construit pas sur ces fondations; sa spiritualité demeure trop centrée sur l'homme. Le travail de l'homme consiste à se conquérir soi-même. S'il y parvient, il en sera récompensé, sinon il sera puni. La relation de l'âme à Dieu dans la grâce, qui est au cœur de la spiritualité, est en quelque sorte troublée par la perspective du péché et de la poursuite d'un idéal trop court. On pardonne d'autant plus volontiers à l'auteur ces tendances que sa sainteté personnelle est plus profonde et que sa pénétration théologique apparaît souvent dans ses œuvres.

L'article que Hedley publia dans *Dublin Review* sur « Prayer and Contemplation » (reproduit dans *Evolution and Faith*) donne bien l'idée du rôle que joue l'intelligence, et l'intelligence dans sa relation à la volonté, dans la prière. Cette étude est très heureuse.

Si les écrits de Hedley, dans leur ensemble, donnent l'impression de trop se préoccuper des faiblesses de la nature humaine, ils n'en font pas moins apparaître l'auteur, à l'un de ses amis de longue date, Cuthbert Butler, comme quelqu'un qui était avant tout bienveillant.

1. *Conférences et prédications.* — *Who is Jesus Christ? Five Lectures..*, Londres, 1874. — *The Spirit of Faith, or what must I do to believe? Five Lectures..*, 1875 (2e éd., 1896). — *Our Divine Saviour and other Discourses*, 1887 (7 éd.). — *The Christian Inheritance*, 1896 (5 éd.). — *The Light of Life*, 1899 (4e éd., 1924).

2. *Œuvres pastorales.* — *A Bishop and his Flock*, 1903 (2e éd., 1909). — *Pastoral Letters*, 3 vol.

3. *Spiritualité.* — *A Retreat*, 1894 (16e éd., Westminster, Maryland, 1951); trad. française par J. Bruneau, Paris, 1905. — *Lex levitarum, or Preparation for the cure of Souls. With the Regula pastoralis of St. Gregory the Great*, New York, 1905; Westminster, 1906 (3e éd., 1927); trad. allemande par O. Stark, Paderborn, 1911; trad. française par Bède Lebbe, *Lex levitarum. La formation sacerdotale d'après saint Grégoire*, coll. Pax 7, Paris-Maredsous, 1922. — *The Holy Eucharist*, New York, 1907 (6e éd., 1928); trad. française par A. Roudière, *La sainte Eucharistie*, Paris, 1908. — *Prayer and Contemplation. A Study of Father Baker's Sancta Sophia*, Londres, 1916. — *A Spiritual Retreat for Priests*, 1918 (3 éd.). — *A Spiritual Retreat for Religious*, 1918 (3e éd., 1927). — *Evolution and Faith, with other essays*, 1931.

4. *Anthologies.* — Odile Stark, *Unser göttlicher Erlöser and andere Vorträger*, Hamm, 1909 (extraits principalement des sermons; sans références). — Ildephonse Cummins, *The Spirit of Bishop Hedley*, New York, 1916. — *Wisdom from above*, Londres, 1934 (extraits de sermons).

5. *Biographie.* — Anselm Wilson, *The Life of Bishop Hedley*, Londres, 1930.

Gérard Sitwell.

HEELAUT (Roland), cistercien, † 1652. — Sous-prieur de l'abbaye de Baudelo à Gand, Roland Heelaut était aussi le directeur spirituel des moniales cisterciennes de Ter Hagen à Gand. Il mourut le 2 novembre 1652. Heelaut a rédigé plusieurs traités spirituels, en latin et en flamand, que sa mort l'a empêché de publier.

Ouvrages de direction spirituelle : 1. *De prudentia et discretione confessariorum sanctimonialium.* — 2. *La Règle que doivent suivre les supérieurs des réguliers pour bien gouverner.* — 3. *Miroir d'une véritable conversion pour ceux qui veulent embrasser l'état religieux.* — 4. *Faucille spirituelle, ou Traité de la mortification et des remèdes contre les passions vicieuses* (les trois derniers traités étaient écrits en flamand).

Traductions en flamand de textes spirituels : 1. *Les méditations du R. P. Barthélemi de Saint-Fauste* (d'après la traduction française de l'ouvrage de ce feuillant d'Italie). — 2. *Traité des degrés d'humilité par J. Trithème* (sans doute s'agit-il d'un extrait de son commentaire sur la Règle de saint Benoît).

Ch. De Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 292-293. — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. 9, Louvain, 1767, p. 338-340. — *Biographie nationale* (belge), t. 8, 1884-1885, col. 826.

Edmundus Mikkers.

HEERINCKX (Jacques), frère mineur, 1877-1937. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. **Vie.** — Né à Melkwezer (Belgique) le 31 décembre 1877, Romain Heerinckx entra, après avoir fait ses humanités au collège de Lokeren, au couvent des frères mineurs à Tielt, où il commença son noviciat le 17 septembre 1894. Sa profession religieuse eut lieu le 18 septembre 1895. Le frère Jacques, comme il s'appelait en religion, poursuivit ses études philosophiques et théologiques à Rekem, Saint-Trond et Turnhout et reçut la prêtrise le 2 mars 1901. Sa vie d'apostolat fut presque entièrement consacrée à l'enseignement : professeur au collège de Lokeren (1901-1917; 1918-1919), puis à Malines (1919-1920), et de nouveau à Lokeren (1920-1921) comme professeur et recteur du collège. Pendant cette période, il commença ses publications par la traduction d'un opuscule de saint Léonard de Port-Maurice : *Le trésor caché* (Tongres, 1909; 2e éd., Overmeire, 1914). Outre d'autres publications destinées aux étudiants du collège, il éditait une petite biographie de la jeune irlandaise Nelly Organ (3 éd., Overmeire, 1913, et Gand, 1925).

Après à peine une année de rectorat, Heerinckx fut appelé à Rome comme pénitencier apostolique à Saint-Jean de Latran (1921), puis fut nommé lecteur dans la section missionnaire du collège international Saint-Antoine; il y enseigna la théologie ascétique et mystique à partir de 1924. Afin de se perfectionner dans cette matière, il fréquenta des cours à l'université grégorienne pendant les années 1925-1930. Bientôt il collabora aux revues *Antonianum* et *Apostolicum* et prépara son introduction à la théologie spirituelle, qui devait paraître en 1931 et qui fut très estimée. A côté de ses publications et de ses cours, il trouvait encore le temps de prêcher des retraites et d'enseigner au collège belge de Rome. Deux ans d'études passés au collège Saint-Bonaventure à Quaracchi interrompent sa vie de professeur, mais dès 1933, à l'érection officielle de l'Antonianum comme université de l'ordre, il y fut nommé professeur; il travailla en même temps pour la revue *Antonianum* et continua à écrire, comme il le faisait depuis 1930, dans de nombreuses revues et dans ce dictionnaire.

Quoique de santé assez précaire et, les dernières années de sa vie, malade, J. Heerinckx poursuivait avec une volonté de fer ses occupations, n'abandonnant ni ses cours ni ses publications, tant qu'il crut pouvoir les continuer. Il ne s'arrêta que pour entrer avec une patience admirable dans la longue et douloureuse maladie qui devait l'emporter, l'âme tranquille et soumise à la volonté de Dieu. Il mourut le 24 mars 1937.

2. **Œuvres.** — A part les deux ouvrages mineurs que nous avons signalés plus haut, Heerinckx a publié surtout son *Introductio in theologiam spiritualem asceticam et mysticam* (Turin, 1931); une *Theologia spiritualis*, ed. altera, aucta et emendata, polyc. (Rome, 1934) et aussi les *Constitutiën der Grauwzusters van het klooster genaamd « Mariëndaal » te Tienen* (Malines, 1934). Le reste de ses écrits parut dans des revues et nous les groupons ici selon leurs sujets.

1° *Études de théologie spirituelle. — De theologiae spiritualis studio*, dans *Antonianum*, t. 4, 1929, p. 209-230, 303-336, 431-454. — *Falsi conceptus de perfectionis natura*, dans *Apostolicum*, t. 1, 1930, p. 44-45, 88-89, 125-127, 172-174. — *Perfectio christiana essentialiter in caritate consistit*, *ibidem*, t. 2, 1931, p. 121-125. — *Divi Augustini tractatus « De sancta virginitate »*, dans *Antonianum*, t. 4, 1931, p. 37-38. — *Sanctorum imitatio*, dans *Apostolicum*, t. 5, 1934, p. 68-72, 108-114. — *Iesus Christus exemplar perfectionis nostrae*, *ibidem*, p. 270-274. — *Gesù Cristo esemplare della nostra perfezione*, dans *Vita minorum*, t. 6, 1934, p. 5-8. — *Gesù Cristo primo religioso*, *ibidem*, p. 76-79. — *L'imitazione dei santi*, dans *Vita cristiana*, t. 6, 1934, p. 175-208; repris dans la coll. Quaderni di Vita cristiana 6, Florence, 1934. — *Jesus Christus primus religiosus*, dans *Apostolicum*, t. 6, 1935, p. 65-68. — *Litaniae missionarii*, *ibidem*, p. 327. — *Conspectus bibliographicus theologiae spiritualis annis 1931-1934*, dans *Antonianum*, t. 10, 1935, p. 225-256, 413-456, 557-571.

Nous ignorons si Heerinckx a écrit sur la controverse qui prit son origine dans le livre d'Anselme Stolz, *Theologie der Mystik* (Ratisbonne, 1936); ceci est probable, mais ses manuscrits, déposés après sa mort à Bruxelles, furent détruits au cours de la seconde guerre mondiale.

2° *Études d'auteurs spirituels. — Doctrina mystica Iosephi a Spiritu Sancto, lusitani*, dans *Antonianum*, t. 3, 1928, p. 485-493. — *Praecipua scripta de vita spirituque sanctae Theresiae a Iesu Infante*, dans *Apostolicum*, t. 1, 1930, p. 190-192.

Sur saint Antoine de Padoue. — *S. Antonius... de bono animarum pastore*, dans *Apostolicum*, t. 2, 1931, p. 518-519; — *S. Antonius... auctor mysticus*, dans *Antonianum*, t. 7, 1932, p. 39-76, 167-200; — *Les sources de la théologie mystique de S. Antoine..*, RAM, t. 13, 1932, p. 225-256; — *La mistica di S. Antonio..*, dans *Studi francescani*, t. 30, 1933, p. 39-60; — *De sermonibus dominicalibus et in festivitatibus S. Antonii..*, dans *Antonianum*, t. 9, 1934, p. 3-36.

Sur David d'Augsbourg. — *Theologia mystica in scriptis David ab Augusta*, dans *Antonianum*, t. 8, 1933, p. 49-83, 161-192; — *Influence de l'Epistola ad fratres de monte Dei sur la Composition de l'homme extérieur et intérieur..*, dans *Études franciscaines*, t. 45, 1933, p. 330-347; — *Orationis utilitas secundum... David..*, dans *Apostolicum*, t. 4, 1933, p. 147-149; — *Le « Septem gradus orationis » de David..*, RAM, t. 14, 1933, p. 146-170.

Les écrits d'Antoine Arbiol, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 26, 1933, p. 315-342. — *Devotio sacratissimi Cordis in scriptis B. Baptistae Varani*, dans *Antonianum*, t. 10, 1935, p. 35-58, 149-164.

Sur Carlo da Sezze. — *Les écrits de..*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 28, 1935, p. 324-344; t. 29, 1936, p. 55-78; — *Ariditas spiritualis secundum B. Carolum..*, dans *Antonianum*, t. 11, 1936, p. 319-350; — *Lettera del B. Carlo... sopra la contemplatione*, dans *Vita cristiana*, t. 8, 1936, p. 522-534.

De momento caritatis in spiritualitate franciscana, dans *Antonianum*, t. 13, 1938, p. 19-32, 135-170, 475-488.

3° Articles dans le Dictionnaire : notices d'Alphonse de Spina, Antoine das Chagas, Antoine de Padoue, Arbiol y Diez (Antoine), Baptiste Varani, Barthélemy Cambi de Salutio, Berna (André), Bernardin de Sienne, Berthold de Ratisbonne, Bischoffs (Ivon), Bonagrazia de Bergame, Bonilla (Jean de), Brancati di Lauria, Buldu y Nogues (Raymond), Caesarius (Arnold), Canales (Jean), Caracciolo (Landolphe), Caracciolo (Robert, de Lecce), Carjaval (Louis), Catala (José), Catherine de Bologne, Charles de Sezze.

Heerinckx rédigea aussi l'art. *Charité* dans l'école franciscaine (t. 2, col. 586-594).

3. **Doctrine.** — J. Heerinckx fut un écrivain fécond qui n'aborda qu'assez tard l'étude de la théologie et de l'histoire spirituelles. En l'espace de douze ans, il a traité de nombreux problèmes avec une compétence qui s'affirmait de plus en plus; il semble cependant que la mort l'ait interrompu avant qu'il ait atteint la maturité de ses idées. Il prit position dans les controverses spirituelles de son temps; son *Introductio in theologiam spiritualem* et son *Conspectus bibliographicus* (*Antonianum*, t. 10) prouvent qu'il était pleinement informé des courants contemporains dans ces domaines. Par ses écrits, il a certainement joué un rôle dans la renaissance des études ascétiques et mystiques qui marque les années d'après la première guerre mondiale.

Heerinckx a pris position sur la question, alors débattue, de la nature de la perfection chrétienne dans son *Introductio* et aussi dans le cours de théologie spirituelle qu'il donnait à l'Antonianum. Se fondant sur l'Écriture, la tradition et l'enseignement du Magistère, il enseigne l'appel universel à la perfection. Celle-ci consiste essentiellement dans la charité comprise, non pas comme amour sensible, mais comme « amor voluntatis et effectivus, qui Dei voluntatem adimplet ac spiritum abnegationis continet ». La perfection ne consiste pas simplement dans l'*habitus* de la charité que confère la grâce habituelle, mais dans la « caritas perfecta, id est habitus caritatis qui prompte, facile ac diligenter exsequitur omnia quae Deus fieri iubet vel cupit » (*Introductio..*, 1931, p. 206-207, n. 353). Tous sont appelés à cette perfection.

Tous sont-ils appelés à la contemplation infuse? Heerinckx juge plus probable l'opinion de ceux qui l'affirment : l'appel universel, éloigné et suffisant à cette contemplation est le prolongement normal de la vie chrétienne. Il insiste donc logiquement sur l'utilité et la nécessité de l'étude de la théologie spirituelle pour tout chrétien, surtout pour les religieux et les prêtres (p. 214-224).

Heerinckx, s'il ne s'est pas limité à l'étude des auteurs franciscains, s'est cependant surtout intéressé à ceux-ci, comme le montrent ses articles. Il préparait une étude sur *Caritas et ascesis franciscana*, que la

mort l'a empêché de terminer, mais dont on trouve des éléments dans l'article *Charité* dans l'école franciscaine et, plus développés, dans son *De momento caritatis..*, cités *supra*. Ici, Heerinckx s'attache à la tradition de son ordre et y trouve sa voie propre. Après une introduction sur la primauté de la charité dans l'Écriture, la tradition, et sur la nature de cette charité (amour affectif et effectif), il aborde les sources de la spiritualité franciscaine (ch. 1); le second chapitre étudie la nature de la charité selon les maîtres franciscains. Dans le chapitre troisième, Heerinckx expose comment on peut dire que la charité est l'âme de la spiritualité franciscaine : la charité est le centre et la vie même de l'ordre de saint François; sans doute, toute spiritualité authentiquement chrétienne est finalement ordonnée à la charité, mais dans l'ordre franciscain son importance est présentée d'une manière immédiatement pratique (vg, *De momento*, p. 475). C'est la charité qui doit mettre en mouvement la volonté et tout l'homme, parce qu'elle est la source, la reine et la mère de toutes les vertus. L'objet immédiat de cet amour est Jésus-Christ Homme-Dieu, qui attire à son imitation et à sa conformité. La charité est à la source de tout bien et de tout mérite, le principe et l'instrument du progrès spirituel, comme elle en est la raison et la mesure. Elle est la forme des vertus, elle les contient même toutes en elle, et tous les *habitus* surnaturels, qui ne sont rien d'autre que les divers effets de l' amour bien ordonné. Elle est l'essence de la perfection; celui qui avance en charité avance en sainteté. Finalement, la charité divine est la récompense, la fin et le couronnement de toute l'activité, la pensée et la vie du chrétien.

L. Ceyssens, *P. Iacobus Heerinckx*, dans *Antonianum*, t. 12, 1937, p. 283-285. — *Acta ordinis minorum*, t. 56, 1937, p. 191. — F. Bollen et L. Kerkhove, *Bibliografie der Minderbroeders van de Sint-Josef provincie in België, 1833-1947*, Malines, 1950, p. 138-140.

Silvestre De Munter.

HEILSBRONN (Conrad de), dit aussi « le moine de Heilsbronn », bénédictin, † 1321. Voir Conrad de Brundelsheim, DS, t. 2, col. 1544-1546.

HEIMB (Théophile), cistercien, 18e siècle. — Né en 1706, Théophile Heimb fut moine d'Heiligenkreuz, en Autriche. D'abord professeur de théologie, il devint ensuite archiviste de son monastère et s'occupa spécialement de recherches historiques. On ignore la date de sa mort. Il publia la vie de saint Bernard écrite en vers, au 13e siècle, par Gutolf (DS, t. 6, col. 1301), autre moine d'Heiligenkreuz. Heimb ajouta au texte original un commentaire abondant sur tout ce qu'il estimait indispensable pour un candidat à la vie cistercienne. Cela explique l'ampleur de ses deux volumes in-4° : *Bernardus Gutolfi, seu Vita sanctissimi P.N. Bernardi primi Claraevallensis abbatis ecclesiae doctoris melliflui* (Nuremberg, 1743-1746, 801 et 1025 p.). Il publia aussi une *Notitia historica de ortu et progressu abbatiae S. Ordinis Cisterciensis B.M.V. ad S. Gotthardum dictae* (Vienne, 1764, d'intérêt purement historique).

Est resté inédit un grand ouvrage en trois volumes : *Ascesis novitia*. Il s'agit d'un recueil de méditations, surtout sur la passion du Seigneur et sur les instruments des bonnes œuvres d'après la Règle de saint Benoît (Heiligenkreuz, mss 438, 439, 440).

Beiträge zur Geschichte der Cistercienser Stifte, dans *Xenia Bernardina*, t. 3, Vienne, 1891, p. 91-92. — L. Janauschek, *Bibliographia Bernardina*, Vienne, 1891, n. 1600, 1615. — A. Schönbach, *Ueber Gutolf von Heiligenkreuz*, coll. Sitzungsberichte der kaiserl. Akademie von Wissenschaften, Phil.-Hist. Klasse, t. 150, fasc. 2, Vienne, 1905, p. 38-43. — Hurter, t. 5, col. 116.

Edmundus Mikkers.

HELDING (Michel), évêque, 1506-1561. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. *Vie*. — Michel Helding, fils d'un meunier, naquit à Langenenslingen (Hohenzollern) en 1506. Il entra à l'université de Tübingen (1525), y fut promu *magister artium* (1528) et devint professeur et directeur de l'école de la cathédrale de Mayence en 1531. Deux ans plus tard, il était curé de cette cathédrale et en 1537 le cardinal-archevêque de Mayence, Albrecht von Brandenburg, le choisissait comme coadjuteur. Helding reçut alors le titre d'évêque de Sidon, d'où le nom qu'on lui donne parfois de *Sidonius*. Il reçut la consécration épiscopale à Aschaffenburg le 4 août 1538.

Dès lors l'activité d'Helding déborde le diocèse de Mayence. En 1540-1541, il assiste au premier colloque de Worms; en 1543, l'université de Mayence le promeut docteur en théologie. Du 18 mai 1545 au 8 janvier 1546, il représente l'archevêque au concile de Trente, puis participe au colloque de Ratisbonne (26 janvier-24 février 1546). En 1547-1548, il prêche durant la diète d'Augsbourg dans la cathédrale de la ville et conseille l'empereur pour la rédaction du texte de l'*Intérim*. Toujours en 1548, il joue un rôle important au synode diocésain de Mayence, et l'année suivante au synode provincial; ces synodes se réunissaient d'après la volonté de l'empereur pour mettre en marche une réforme intérieure dans l'Église d'Allemagne.

Selon le désir exprès de l'empereur, le chapitre de Merseburg postula Helding comme évêque du diocèse (28 mai 1549), mais celui-ci ne put s'imposer que difficilement, étant donné l'opposition des princes protestants et d'une partie du clergé. En 1551, l'évêque de Merseburg collabore à la rédaction du nouveau rituel de Mayence; en 1555, il assiste à la diète d'Augsbourg et, en 1556-1557, à celle de Ratisbonne où il prêcha. Helding était aux côtés de saint Pierre Canisius au second colloque de Worms (automne 1557); bien qu'Helding ait apaisé un différend survenu dans le parti protestant, ce colloque fut prématurément interrompu et resta sans résultat.

A Pâques 1558, il est nommé président de la cour de justice d'empire de Spire, puis en mai 1561 président du conseil aulique de l'empire à Vienne. Mais le 30 septembre suivant, Helding mourait dans la capitale, alors qu'il était sur le point de gagner Trente pour la troisième session du concile. Il fut enterré dans la cathédrale Saint-Étienne de Vienne.

2. *Œuvres*. — A côté de son action pastorale et épiscopale, Helding a agi par ses écrits, qui sont nombreux et ont été répandus, surtout au 16e siècle, par de fréquentes éditions.

Von der Hailigsten Messe 15 Predige zu Augspurg auf dem Reichstag 1548 gepredigt (Ingolstadt, 1548, 1549, 1557, 1563; Cologne, 1562; Anvers, 1593; Ratisbonne, 1884; trad. latine par L. Surius, *De Missae sacrificio conciones* xv, Cologne, 1549). — *Sacri canonis Missae explicatio cum declaratione ceremoniarum* (Augsbourg, 1548; Paris, 1550, 1563; Anvers, 1559; Ratisbonne, 1884).

Helding composa deux catéchismes : 1) un grand

catéchisme, *Institutio ad pietatem christianam secundum doctrinam catholicam* (Mayence, 1549; Paris, 1550); — 2) un petit catéchisme, beaucoup plus répandu, *Brevis institutio ad pietatem christianam...* (en latin : Mayence, 1549, 1550, 1552, 1561; Anvers, 1555, 1558, 1561; — en allemand : Mayence, 1555, 1557, 1881 dans C. Moufang, *Katholische Katechismen des 16. Jahrhunderts*, p. 365-414; — en français, Paris, 1563).

L'ouvrage intitulé *Catechismus* édite les prédications d'Helding en 1542-1544 à la cathédrale de Mayence (en allemand : Mayence, 1551, 1553, 1557, 1561, 1585; — en latin : Cologne, 1562; Louvain, 1567 et 1577; Anvers 1593). — *Etliche schöne Christenliche Predigen von dem Glauben und guten Wercken, auch von anrueffung der lieben Heyligen und von hilffthuung für die verstorbene Glaubigen* (Dillingen, 1551). — *Jonas Propheta*, prêché à la cathédrale de Merseburg en 1551 (Mayence, 1558). — *Postille*, sermons sur les évangiles des dimanches et des fêtes (Mayence, 1565, 1568, 1574, 1582), édités par Philippe Agricola, qui fut recteur de l'université de Mayence, † 1572.

Die erste Epistel des H. Apostels und Evangelisten Joannis Catholisch aussgelegt und gepredigt zu Augspurg auff gemeinem Reichstag im Jar 1547 und 1548 (Mayence, 1566). — *Proverbia Salomonis. Ausslegung der christlichen und catholischen Erklärung der Sprüch Salomonis* (Mayence, 1571, édité par Philippe Agricola).

Voir K. Schottenloher et U. Thürauf, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung*, 2e éd., Stuttgart, 1956 svv, n. 8144-8153 et 54987-54990.

3. *Doctrine.* — Intellectuellement, Helding a été influencé par l'humanisme auquel il s'initia à Tübingen et à Mayence. Sa vie spirituelle a été marquée par les *Exercices spirituels* de saint Ignace qu'il fit en 1542 à Mayence sous la direction du bienheureux Pierre Favre (*Monumenta historica societatis Jesu, Monumenta Fabri*, Madrid, 1914, table). Il prit une profonde conscience de sa mission sacerdotale et épiscopale devant la scission de la chrétienté et devant la nécessité d'une réforme de l'Église catholique d'Allemagne. Il se donna à ces tâches totalement et, comme le montre sa biographie, à la fois sur les plans politique et pastoral. En accord avec les personnalités influentes du clergé de Mayence (l'archevêque Sebastian von Heusenstamm, le chanoine Julius Pflug, le prédicateur Friedrich Nausea et le franciscain Jean Wild), il ne tenait pas tant à vaincre les adversaires protestants par des arguments contraignants, mais plutôt à faciliter leur retour à l'Église par une compréhension prudente et sage de leur situation. Pour Helding, la source fondamentale de la foi chrétienne est la Bible, Parole de Dieu, que l'enseignement des Pères éclaire. Parmi ses prédications, il en est qui sont consacrées au commentaire de livres bibliques et, d'une manière générale, il encourage les fidèles à la connaissance de la Bible, sur laquelle se fonde le Salut.

Comme on peut s'y attendre, dans la période de bouleversements qu'il vécut, Helding s'attacha surtout à enseigner et à faire comprendre les dogmes de la Révélation. Le chemin du Salut voulu par Dieu est Jésus-Christ; c'est donc la personne du Christ qui est le centre de la vie chrétienne et spirituelle. La messe n'est pas seulement le souvenir de la mort et du sacrifice du Christ autrefois; elle fait entrer dans cette mort et ce sacrifice le don et le sacrifice des fidèles aujourd'hui. En se centrant sur ce qui lui apparaissait comme l'essentiel, Helding crut pouvoir concéder aux protestants des points qui lui semblaient secondaires : en liturgie, la communion sous les deux espèces; en droit canonique, le mariage des prêtres. Il a résumé en une phrase, lors du colloque de Worms de 1557, son attitude vis-à-vis des protestants : « Nous, catholiques, ne voyons pas dans les protestants des ennemis, mais des collaborateurs dans le but commun de la réunion fraternelle ».

Dans une lettre du 29 janvier 1546 au légat pontifical du concile Marcello Cervini, le futur pape Marcel II, Helding insistait avec force sur la nécessité de la réforme intérieure de l'Église : « Si on ne met pas fin rapidement aux abus dans l'Église par une réforme profonde, qui est attendue du concile, il est à craindre que toute l'Allemagne soit perdue pour l'Église ». Helding a tout fait pour cette réforme, en particulier dans ses sermons et dans ses livres, sachant bien qu'elle postulait de la part des fidèles une conduite de vie vraiment chrétienne. Son siècle a vu en lui l'un de ses prédicateurs les plus doués et les plus efficaces.

N. Paulus, *M. Helding, ein Prediger und Bischof des 16. Jahrhunderts*, dans *Der Katholik*, t. 74, 1894, p. 410-430 et 481-502. — L. Pastor, *Geschichte des Päpste*, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 543. — H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 1 et 2, Fribourg-en-Brisgau, 1949-1957, tables. — A. Ph. Brück, *Drei Briefe Heldings vom Tridentinum*, dans *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, t. 2, 1950, p. 219-226; *Das Erzstift Mainz und das Tridentinum*, dans G. Schreiber, *Das Weltkonzil von Trient*, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1951, p. 193-243. — F. Eisele, *Die Bischöfe aus Hohenzollern*, dans *Hohenzollerische Jahreshefte*, t. 12, Sigmaringen, 1952, p. 17 svv. — E. Feifel, *Grundzüge einer Theologie des Gottesdienstes. Methode und Konzeption der Glaubensverkündigung Michael Heldings... als Ausdruck einer katholischen « Reformation »*, Fribourg-en-Brisgau, 1960; *Der Mainzer Weihbischof Michael Helding. Zwischen Reformation und katholischer Reform*, Wiesbaden, 1962.

Voir aussi les encyclopédies : *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 34, 1892, p. 164-166. — *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 7, 1899, p. 610-613; t. 23, 1913, p. 640. — Hurter, t. 2, col. 1416-1419. — *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 3, 1959, col. 207. — LTK, t. 5, 1960, col. 207.

Friedrich Zoepfl.

HELIAS (Edmond), cistercien, 18e siècle. — Edmond Helias entra à l'abbaye cistercienne de Baudelo à Gand, le 23 novembre 1710. Il publia en flamand *Vijf Waerheden voorgestelt om alle menschen kragtelyk op te wecken tot een leevende en alleen saligmaekende geloove van de Roomsche Kerke, dewelke door klaercheynende en onwederleggelyke Grondredenen bevestigt worden* (Audenaerde, 1754, = *Proposition de cinq vérités pour enflammer tous les hommes à la foi vivante de l'Église Romaine, foi qui seule peut sauver, et présentation de leurs preuves par des raisons péremptoires et irréfutables*). Ces vérités sont l'intériorité de la foi, la foi au Dieu créateur, l'immortalité de l'âme, le mystère de l'incarnation et celui de l'Église Épouse du Christ.

Quoique ce livre ait été approuvé par les autorités ecclésiastiques, sa diffusion fut défendue dès 1755. En effet, tout en réfutant le protestantisme et les opinions jansénistes, Helias se montre très rigide et peu conciliant dans l'exposé de sa doctrine.

Biographie nationale (belge), t. 8, 1884-1885, col. 889.

Edmundus Mikkers.

HÉLINAND DE FROIDMONT (bienheureux), cistercien, † après 1229. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Nous possédons quelques détails autobiographiques d'Hélinand grâce à son *Chronicon* et à son *Liber de reparatione lapsi.* Ainsi, nous apprenons que son père s'appelait Hermannus, était flamand et peut-être brugeois. Après l'assassinat du comte Charles le Bon (1127), bien qu'innocent, Hermannus se réfugie en France. Le *Liber de reparatione lapsi*, cité parfois comme *Epistola ad Galterum*, évoque les années qu'Hélinand passa à la cour de Philippe-Auguste, tout comme ses années durant lesquelles il mena la vie de trouvère. Il parle aussi de la vie cistercienne menée à Froidmont, abbaye située au sud-est de Beauvais. La date de sa naissance comme celle de sa mort est inconnue. Nous savons qu'entre 1194 et 1197 il composa ses *Vers de la mort.* En 1229, Hélinand prêche dans l'église Saint-Jacques de Toulouse. Nous possédons ces deux sermons (PL 212, 595-611 et 692-700).

Vincent de Beauvais † 1264, contemporain d'Hélinand, le mentionne dans son *Speculum historiale* (XXIX, 108, éd. Douai, 1624).

C. De Visch, *Bibliotheca scriptorum sacri ordinis cisterciensis*, 2e éd., Cologne, 1656, p. 140-142. — C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, t. 3, Leipzig, 1722, col. 19-23. — M. Brial, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 18, Paris, 1835, p. 87-103. — I. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, t. 3, Florence, 1858, p. 185-186. — R. Ceillier, *Histoire des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. 14, 2, Paris, 1863, p. 898-899. — Cf aussi *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 576-577; LTK, t. 5, 1960, col. 211-212; et A. Dimier, *Elinando a Froidmont*, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 4, 1964, col. 1073-1075.

A propos du séjour d'Hélinand à Toulouse, A. Gatien et F. Arnould, *Hélinand, son rôle à l'université et dans la ville de Toulouse en l'année 1229*, dans *Revue de Toulouse*, mai 1866, p. 30. — Sur le culte rendu à Hélinand, Jean de Cirey, *Compendium sanctorum ordinis cisterciensis*, dans *Privilegia ordinis cisterciensis*, Dijon, 1491. — C. Henriquez, *Menologium cisterciense*, Anvers, 1630, p. 41. — S. Lenssen, *Aperçu historique sur la vénération des saints cisterciens dans l'ordre de Cîteaux*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 6, 1939, p. 272, et t. 7, 1940, p. 79. — A. Dimier, *supra.*

2. **Œuvres.** — 1° *Sermons* (PL 212, 481-720) : les vingt-huit sermons conservés ont été l'objet d'une série d'articles de M. Dumontier (*Hélinand de Froidmont et la liturgie*, dans *Collectanea...*, t. 14, 1952, p. 133-139, 213-215, 295-300; t. 17, 1955, p. 49-56, 118-125). Hélinand décrit d'une façon admirable les paroles et les gestes liturgiques, y découvrant ce que d'autres n'y virent pas ou négligèrent. Jusque dans les moindres détails, il relève la profondeur de la doctrine, la source inépuisable pour nourrir la piété, les motifs pressants qu'offre la liturgie pour louer, admirer et remercier Dieu.

Dans sa dévotion à Marie, Hélinand transporte cet esprit chevaleresque dont était épris tout le moyen âge. Le premier sermon *de Nativitate* (PL 212, 495) en est un exemple frappant que F. Vandenbroucke a relevé (*La morale monastique du* XIe *au* XVIe *siècle*, Louvain, 1966, p. 165). Il reprend, développe l'idée d'hommage féodal dû à la Vierge Marie, idée déjà esquissée par saint Odilon de Cluny (cf J. Leclercq, *L'école cistercienne*, dans *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 265-266).

Les poètes et philosophes de l'antiquité païenne (Sénèque, Horace, Plaute, Juvénal, Ovide) voisinent avec les Pères de l'Église; Jérôme (*Hieronymus noster*, PL 212, 665a), Augustin, Grégoire, dont il apprécie surtout les *Morales* « qui sortent de la bouche même du Saint-Esprit » (731a), sont mis à contribution. Avec admiration, il découvre celui qu'il nomme *Bernardus noster*, souvent cité (519b, 533c, 538d, 540c, 542a, 544d, 603c, 618c, 637a, 642c, 644d, 650a, 668c) et qu'il place à côté de saint Augustin. Il les qualifiera « deux docteurs de l'Église, préférables aux précepteurs modernes » (*sermo* 19, 637a).

Hélinand s'exprime d'une manière qui le rattache à la première génération des grands écrivains de l'ordre de Cîteaux. Avec art il sait émailler ses sermons de prières, d'invocations, tout comme ses prédécesseurs saint Bernard, Guillaume de Saint-Thierry ou Aelred (494d - 591d, - 592a, 595c, 635d-636a, 675a, 695b, 704d-705a). Cf A. Le Bail, *La spiritualité cistercienne*, dans *Les Cahiers du cercle thomiste féminin*, t. 6, 1927, p. 491. Son *oratio* est un élan du cœur jaillissant spontanément au cours de la *lectio* silencieuse ou de la composition littéraire. Les prières trouvées au hasard d'un sermon ou d'un traité sont là comme des moments de ferveur et traduisent leur vivante spontanéité (cf Ch. Dumont, Compte rendu de *For Crist Luve. Prayers of St. Aelred of Rievaulx*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 10, 1967, p. 463). Hélinand donne cette belle définition de l'oraison : « L'oraison est sainte affection du cœur en Dieu, exprimée par l'intelligence et la parole » (PL 212, 710c).

Il aime à parler aussi de cette *dulcedo*, cette douceur qui est Jésus même, expression bien caractéristique des premiers cisterciens. Pour Hélinand, Jésus est *indulgentia dulcis* (495a), tout comme il s'attardera à commenter le *dulce nomen Mariae* (495d). A la suite de Bernard, il appelle la Vierge *dulcis advocata nostra* et l'acte de vénération envers Marie, *dulcis memoria* (652c).

Dans sa dévotion envers la Mère du ciel, il n'oublie pas, amant passionné, son Jésus, son *Dominus humanissimus, Christus piissimus* (757a). Typiquement cistercien, et à fortiori monastique et chrétien, est son amour pour la Bible. Le sermon 6e nous livre un beau passage (531cd) sur la manière d'ouvrir son cœur à la parole de Dieu. Tout prédicateur catholique n'est-il pas « la bouche du Seigneur » (679d)?

Trouvère avant son entrée à Froidmont, il le deviendra de plus en plus : il reste poète. Ne dit-il pas (534d) que la parole du prédicateur, pour atteindre le cœur de l'homme, doit être gracieuse! Son style est captivant; Hélinand aime les tournures raffinées, tel ce passage expliquant aux moines de Froidmont les mots « froid » et « froidure » dans le sens spirituel (611, 627, 635). Le souvenir des pèlerins de Compostelle le hante (548c-549b) et pour lui le moine fait en esprit son pèlerinage vers la patrie céleste (675c). Il goûte le symbolisme des nombres : 22 à la fin de la loi est pour lui signe de charité (567bc); 25 est un nombre circulaire (523-524); le chiffre impair indique la paix (728c). Enfin Hélinand admire l'homme pur, noble créature *(nobilis creatura, homo purus).* On croit entendre saint Bernard (*Sermo in Cantica* 11, 5, et 21, 6).

B. Tissier, *Bibliotheca patrum cisterciensium*, t. 7, Bonnefontaine, 1669, p. 206-306. — PL 212, 481-720.

A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, Paris, 1886, p. 157-169. — M.-D. Chenu, *Une définition pythagoricienne de la vérité au moyen âge*, AHDLMA, t. 36, 1961, p. 7-13 (à propos d'une citation dans un sermon de Noël,

PL 212, 489). — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 1e partie, Paris, 1959, p. 47-53 (à propos du mot *disciplina*), 85-87 (sur l'étude de la Bible), 624 (sur les quatre avènements du Fils de Dieu); 2e partie, 1961, p. 276 (sur la manière d'Hélinand d'introduire des parenthèses savantes, à partir de l'hébreu).

2° *Vers de la mort.* — H. de Lubac tient ces vers pour « un chef-d'œuvre, véritable prototype pour le fond comme pour la forme » (*Exégèse médiévale*, t. 2, p. 278). Le poème, écrit en français, connut un immense succès, si l'on en juge par le grand nombre de manuscrits existant encore aujourd'hui. Hélinand envoie la mort en personne visiter ses amis. Son but est de purifier les âmes par la crainte. Il met à profit notamment la Bible, mais il n'hésite pas à s'inspirer de la littérature du temps. Le grand mérite de cette œuvre est d'être à l'origine de tout un genre littéraire qui fleurira principalement au 15e siècle et aboutira aux danses macabres.

Fr. Wulff et E. Walberg, *Les Vers de la mort, par Hélinant de Froidmont*, Paris, 1905 (éd. critique d'après 24 mss). — J. Coppin, *Les Vers de la mort, d'Hélinant moine de Froidmont*, Paris, 1930 (traduits en français moderne et commentés).

J. du Halgouët, *Poètes oubliés. Hélinand le trouvère*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 20, 1958, p. 131-135. — Cf É. Mâle, *L'art religieux à la fin du moyen âge*, Paris, 1922, p. 354, 360.

3° *Chronique.* — Aucune édition complète de la *Chronique universelle* n'existe (manuscrits à Rome, Bibl. Vaticane, Reg. lat. 535 (ch. 1-18), et Londres, Bristish Museum, Cotton Claudius B. IX, f. 1-263v).

Dans sa forme actuelle, la *Chronique* commence en 634 et finit en 1204. Elle est inspirée par le *Chronicon* de Sigebert de Gembloux † 1112 et a influencé elle-même le *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais † 1264. Vincent se plaint déjà de la disparition des premiers chapitres d'Hélinand.

B. Tissier, *op. cit.*, p. 73-205. — PL 212, 771-1082.

L. Delisle, *La Chronique d'Hélinand, moine de Froidmont*, dans *Notes et documents publiés par la société de l'histoire de France*, Paris, 1884, p. 141-154. — M. Brial, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 18, 1835, p. 87-103. — P. Meyer, *Les premiers livres de la Chronique d'Hélinand*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 46, 1885, p. 198-200. — A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi..*, 2e éd., t. 1, Berlin, 1896, p. 575.

4° *Flores Helinandi.* — Vincent de Beauvais a recueilli sous ce titre trois petits opuscules d'Hélinand : a) *De cognitione sui.* Ce mince traité de treize chapitres décrit bien l'âme dans la ligne cistercienne. Pour acquérir cette connaissance de soi, il recommande deux ouvrages : les *Moralia* de Grégoire et le *De consideratione* de Bernard. — b) *De bono regimine principis.* Cet écrit s'inspire totalement du *Policraticus* de Jean de Salisbury † 1180. — c) *Liber de reparatione lapsi* (ou *Lettre au frère Gauthier*). L'instigateur de cette lettre est le frère de Gauthier, Guillaume, moine de Froidmont. Gauthier avait été novice cistercien; devenu chanoine prémontré, il avait abandonné sa vocation et épousé Rixenda.

B. Tissier, *op. cit.*, p. 306-312, 312-316, 316-322. — PL 212, 721-735, 735-745, 745-760.

H. Hublocher, *Helinand von Froidmont und sein Verhältnis zu Johannes von Salisbury*, Ratisbonne, 1913. — Ph. Delhaye, *La morale politique de Hélinand..*, dans *Littérature et religion. Mélanges Joseph Coppin* (= *Mélanges de science religieuse*, t. 23), Lille, 1966, p. 107-117.

5° *Martyre de saint Géréon*, d'après une passion rédigée à Cologne au 10e siècle.

L. Surius, *De probatis sanctorum historiis*, t. 5, Cologne, 1574, p. 671-674. — AS, 10 octobre, t. 5, Bruxelles, 1786, p. 36-40. — PL 212, 759-772. Cf BHL, n. 3446.

6° *Écrits inédits ou perdus.* — a) *Poème inédit*, ms Paris, Bibl. Mazarine, lat. 980 (438), du 13e siècle; Munich, Clm 5015, du 14e siècle. — Cf M.-Th. Porte, *A propos d'une fresque disparue de la chapelle Saint-Antonin et d'un poème inédit d'Hélinand*, dans *Revue historique de Toulouse*, 1930, p. 1-31. — b) *Commentaire sur l'Apocalypse.* C. Oudin (*op. cit.*, t. 3, col. 23) assure qu'il a vu deux manuscrits aux monastères cisterciens de Longpont et de Morimond qui comportaient un commentaire sur l'Apocalypse attribué à Hélinand. M. Brial, dans l'*Histoire littéraire de la France*, le répète sans aucune référence. Spahr et Dimier n'en parlent pas. — c) J. Leclercq a attribué à Hélinand un commentaire sur le *Cantique*, mais l'a restitué plus tard à Odon de Chériton (J. Leclercq, *Pétulance et spiritualité dans le commentaire d'Hélinand sur le Cantique des cantiques*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* [AHDLMA], t. 31, 1965, p. 37-59; *Hélinand de Froidmont ou Odon de Chériton*, *ibidem*, t. 32, 1966, p. 61-69).

La bibliographie a été donnée en cours de texte. — DS, t. 2, col. 574, 1949; t. 3, col. 339; t. 4, col. 878, 1894; t. 5, col. 367, 462, 840.

Anselme Hoste.

HÉLIODORE DE PARIS, capucin, † 1690. — A peu près tout ce qu'on sait de la vie d'Héliodore tient dans ces lignes du nécrologe des capucins de la province de Paris (Bibl. nat., Fonds fr. 25054) : « Prédicateur, qui a composé beaucoup de livres contre la morale relâchée des gens du monde et contre les hérétiques novateurs, et qui a été gardien plusieurs fois, mourut le 17 septembre (1690) âgé de quarante-quatre ans de religion, à Saint-Honoré, à Paris ». Il avait pris l'habit au couvent de Saint-Jacques à Paris et avait été lecteur en théologie avant 1683.

Les bibliographes se copiant les uns les autres reproduisent en latin des titres d'ouvrages qu'Héliodore composa en français, et lui prêtent, indûment sans doute, des œuvres dont on n'a aucune trace. Voici les ouvrages que nous avons vus.

1. *Discours sur les sujets les plus ordinaires des désordres du monde*, 4 vol., Paris, 1684-1686 : Des plaisirs, Des déplaisirs, Des richesses, De l'honneur. Une réédition fut faite par Migne, en 1866, sous le titre : *Satan, ses pompes et ses œuvres, ou discours sur les désordres du monde, sapant toutes les vertus et innocentant tous les vices.* — 2. *De l'obligation de revenir à l'union de l'Église, avec une réfutation des principaux fondements de la Religion prétendue* (Paris, janvier 1686), publié à l'occasion de la révocation de l'édit de Nantes. — 3. *De la loy chrestienne* (3 parties en 4 vol., Paris, 1687; 688, 997 et 718 p.) : soit « les raisons générales qui nous obligent de croire ce que la loy chrestienne nous enseigne », les motifs qui obligent d'observer ce qu'elle ordonne, les moyens qui aident à croire et à observer (sortir du péché, vaincre les tentations, pratiquer les vertus).

Héliodore est un apologiste et un moraliste, qui touche à la spiritualité par l'ascèse la plus traditionnelle, nettement volontariste et pratique.

« Mon style est plus ardent et plus pressant que choisi, parce que mon cœur parle beaucoup plus que mon esprit » (*Loy*, 2e vol., préface). Sans doute Héliodore était-il conscient de la tournure de ses écrits, et bien qu'il déclarât : « J'ai tiré des Pères cet art de se sanctifier avec facilité, comme ils se le sont formé pour eux-mêmes par les lumières du Saint-Esprit et par leur propre expérience » (*Loy*, t. 4, préface), il n'en pensait pas moins donner à ses ouvrages une suite plus spirituelle : « J'expliquerai dans mes livres des instances de la grâce les considérations propres et spéciales qui peuvent exciter les personnes du monde, les religieux et les prêtres à vivre selon leur vocation » (*Discours*, t. 4, Dessein de l'auteur). Mais il ne semble pas que ce livre « des instances de la grâce » ait été publié.

Bibliothèque franciscaine provinciale des capucins de Paris, mss 91 et 92. — Outre les bibliographies franciscaines, dont le *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 729, voir Hurter, t. 4, col. 317 note, et DTC, t. 11, 1932, col. 2034.

Willibrord Chr. VAN DIJK.

HELLÉNISME (ET SPIRITUALITÉ PATRISTIQUE). — La « spiritualité » des Pères a-t-elle été influencée, voire déformée par l'hellénisme? Posée en ces termes, qui font penser à une sorte de concurrence, voire de rivalité, entre deux courants de pensée opposés, la question ne correspond sans doute pas absolument à la réalité, qui est moins simple. Les Pères sont des grecs, qui sont devenus chrétiens : plus qu'à une influence systématique, venue du dehors, d'un monde de pensée étranger, il faut plutôt songer à une sorte d'osmose, à un jeu complexe d'action et de réaction, et on pourrait tout aussi bien dire que l'hellénisme des Pères, qu'ils tenaient de leur milieu, de leur époque, de leur culture, a été profondément influencé par leur christianisme foncier. Aussi on ne prétendra pas donner ici une réponse définitive à un problème aussi complexe que celui des rapports entre deux cultures aussi diverses; on se contentera d'exposer brièvement le *status quaestionis*, et d'offrir peut-être quelques éléments de solution. — 1. *Position du problème et sources.* — 2. *Thèmes principaux.* — 3. *Conclusions.*

1. POSITION DU PROBLÈME ET SOURCES

1° Par **hellénisme** nous entendons ici le milieu culturel, intellectuel et spirituel dans lequel s'est répandu et développé le christianisme. Héritière de la tradition religieuse d'Israël, la religion chrétienne est née en terre juive, dans un milieu juif, déjà en contact avec l'hellénisme au moins depuis le temps des Séleucides, et sans doute déjà en partie hellénisé. Mais très tôt elle est passée en milieu grec, et, sans perdre de vue la persistance des traditions judéo-chrétiennes (voir les travaux de J. Daniélou, par exemple, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958), ni l'originalité et la richesse du christianisme syriaque (Aphraate, Éphrem, Jacques de Sarug, etc), on peut dire, à parler en gros, que c'est dans le bassin oriental de la Méditerranée et dans un milieu de culture grecque (et bientôt gréco-latine) que grandit le christianisme ancien.

Dans ce milieu culturel et spirituel, ce qui nous retiendra avant tout, ce sont les doctrines philosophiques que les Pères ont pu apprendre dans les écoles, et plus encore qui formaient l'ambiance dans laquelle ils ont vécu et comme l'air qu'ils respiraient. Philosophie éclectique, sorte de *koinè* philosophico-religieuse, où se mêlaient le stoïcisme commun, le pythagorisme, le moyen platonisme, et plus tard le néo-platonisme. Ces courants divers ont ceci de commun, qu'ils ont pris une coloration nettement religieuse, et bientôt mystique (par exemple, les aspirations et les expériences de Justin, encore « philosophe », *Dialogue avec Tryphon* 2, 6, PG 6, 477c : « J'espérais que j'allais immédiatement *voir Dieu* : car *tel est le but de la philosophie de Platon* »).

On a déjà bien souvent montré l'influence de cette philosophie sur le développement de la théologie et même du dogme chrétien (sur l'histoire de cette étude, voir A. Grillmeier, *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deuteprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas*, dans *Scholastik*, t. 33, 1958, p. 321-355, 528-558). Cette influence a-t-elle été aussi profonde et déterminante que le voulait par exemple Adolf Harnack, pour qui l'histoire du christianisme est l'histoire de l'hellénisation progressive de l'Évangile (voir encore plus récemment, et d'un point de vue un peu différent, C. Schneider, *Geistesgeschichte des antiken Christentums*, Munich, 1954; notre compte rendu dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 40, 1956, p. 566-569)? Une position aussi radicale est aujourd'hui à peu près unanimement abandonnée (voir E. Ivanka, *Hellenisches und Christliches im Frühbyzantinischen Geistesleben*, Vienne, 1948; G. Dix, *Jew and Greek*, Westminster, 1953). Mais faut-il écarter absolument le problème auquel elle voulait répondre? Il vaudrait la peine en tout cas de le poser d'un point de vue nouveau, et peut-être de se demander si l'apport de la pensée grecque à la théologie chrétienne n'a pas eu aussi des résultats heureux. Le bilan serait peut-être plus positif qu'on ne serait tenté de le penser à première vue.

C'est ainsi que P. Refoulé a montré récemment que « le contact avec la pensée hellénistique (a pu habituer) les esprits juifs à admettre l'existence d'une âme distincte du corps et à concevoir la mort comme une séparation de l'âme d'avec le corps... En cette mesure, l'on peut dire que la croyance en l'immortalité de l'âme dérive de la philosophie grecque, mais les auteurs juifs et chrétiens n'ont repris les idées grecques qu'en les intégrant dans la doctrine biblique fondamentale de la rétribution et qu'en soulignant le caractère créé de l'âme humaine » (*Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 163, 1963, p. 38).

Ce que nous disons ici de l'anthropologie serait sans doute vrai pour d'autres problèmes, par exemple la christologie.

Le problème que nous avons pour notre part à aborder ici se limite à un point de vue particulier. Il ne s'agira pas de l'influence de la philosophie grecque sur le développement de la théologie et du dogme chrétiens, mais bien de l'influence de l'hellénisme sur ce qu'on appelle, d'un mot imprécis, mais commode, la *spiritualité* : entendons la façon de penser et de vivre l'idéal évangélique, de tendre à la perfection proposée à tous par Jésus-Christ. On se demandera donc si, et dans quelle mesure, la façon de concevoir et de vivre la perfection chrétienne a reçu l'empreinte de l'hellénisme, singulièrement du platonisme.

Remarquons, sans y insister, que cette distinction, voire cette opposition, entre dogme et spiritualité, est tout à fait étrangère à l'esprit, comme au vocabulaire, des Pères : pour Évagre, par exemple, prière et « théologie » sont synonymes (pseudo-Nil, *De oratione* 60, PG 79, 1180b).

Sur l'influence du platonisme, voir l'article, qui reste classique, de R. Arnou, *Platonisme des Pères*, DTC, t. 12, 1935,

col. 2258-2392; et aussi, beaucoup plus sommaire, notre article *Hellénisme et pensée chrétienne*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 588-592.

La question a été posée par exemple par I. Hausherr, qui oppose ce qu'il appelle la « spiritualité primitive », qui n'a pas subi l'influence philosophique et s'en tient à la seule tradition évangélique, à la « spiritualité intellectualiste », héritière d'une psychologie platonicienne, aspirant à la gnose et à la contemplation (I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP 1, 1935, p. 114-138). A son tour, un autre excellent connaisseur, A.-J. Festugière, dénonçait, parallèlement à la tradition spécifiquement chrétienne, « une autre tradition où ce qui vient de Jésus se mêle à un élément de sagesse païenne, et parfois s'y laisse absorber » (*L'enfant d'Agrigente*, 2e éd., Paris, 1950, p. 141; voir ch. 8 Mystique païenne et charité; ch. 9 Ascèse et contemplation. Ce dernier chapitre est tiré d'une recension de l'ouvrage de M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939).

Pour emprunter les termes dans lesquels Louis Bouyer reprend à son tour le problème, faut-il donc penser que « le christianisme alexandrin, et sa large succession à travers l'ensemble de la patristique grecque, n'auraient fait que marquer pas à pas les étapes d'une hellénisation progressive de la pensée et de la spiritualité chrétiennes, se calquant sur les étapes mêmes de l'élaboration du néo-platonisme »? (*La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 319).

2° Les sources. — On n'a pas, dans ce rapide aperçu, à faire l'inventaire des sources grecques où ont pu puiser les maîtres chrétiens. Et sans doute pourrait-on leur appliquer la remarque que faisait A.-J. Festugière à propos des écrits hermétiques : « A la date où paraissent nos écrits, il serait vain de vouloir rapporter à tel ou tel ouvrage particulier ce qui est devenu un lieu commun dans les écoles de sagesse » (*La révélation d'Hermès Trismégiste*, coll. Études bibliques, t. 2, Paris, 1949, p. 54). Cependant, sans parler des anthologies et des doxographies qu'ils ont utilisées, on peut penser qu'un Justin et surtout un Clément d'Alexandrie ont dû connaître de première main au moins Platon. Nous savons par Eusèbe quelle était l'étendue de la culture philosophique d'Origène (*Histoire ecclésiastique* VI, 2, 15, PG 20, 525c). Quant aux cappadociens, il n'y a pas à redire à quel point ils sont nourris des lettres grecques.

Voir les exposés d'ensemble suivants : Y. Courtonne, *Saint Basile et l'hellénisme*, Paris, 1934. — H. Pinault, *Le platonisme de Grégoire de Nazianze*, La-Roche-sur-Yon, 1925. — E. Fleury, *Hellénisme et christianisme. Saint Grégoire de Nazianze et son temps*, Paris, 1930. — H. F. Cherniss, *The Platonism of Gregory of Nyssa*, Berkeley, 1930. — J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, coll. Théologie 2, 2e éd., Paris, 1954.

Voir en particulier les notices de Grégoire de Nazianze, DS, t. 6, col. 932-971, par J. Rousse, et de Grégoire de Nysse, col. 971-1011, par M. Canévet, et enfin l'étude de J. Kirchmeyer sur l'Église grecque, DS, t. 6, col. 808-872.

Mais on relèvera plus particulièrement d'abord le rôle joué par Philon d'Alexandrie. Sans doute sa spiritualité est-elle « profondément enracinée dans la pratique de la religion juive, même si elle s'exprime par le langage de la piété hellénistique commune » (M. Harl, introduction au *Quis rerum divinarum heres*, Paris, 1966, p. 20-21; cf p. 43, 87 : « apparemment très grec, profondément très juif »); il reste cependant que Philon a véhiculé pour ses lecteurs chrétiens non seulement le langage, mais bien des concepts mêmes de la pensée philosophique et religieuse de l'hellénisme commun. On sait par exemple comment Clément d'Alexandrie, même s'il « modifie souvent discrètement son modèle », le suit pourtant parfois pas à pas (A. Méhat, *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966, p. 200-203). Et il faut rappeler que bien des traités de saint Ambroise, écho de sa prédication, s'inspirent étroitement de Philon. A travers les sermons de l'évêque de Milan, c'est l'exégèse philonienne et un christianisme platonicien qu'a appris à connaître Augustin (P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin*, Paris, 1950, surtout p. 93-106).

Quoi qu'il en soit des origines et des sources du néoplatonisme, c'est bien Plotin qui contribua le plus à lui donner son orientation essentiellement religieuse, voire mystique (J. Trouillard, *Plotinos*, LTK, t. 8, 1963, col. 564-565). On comprend donc que les penseurs et les spirituels chrétiens aient été particulièrement sensibles à son influence. Nous aurons à en citer un certain nombre d'exemples chez les Pères grecs. Mais cette influence est visible aussi chez les latins; il n'est que de rappeler saint Ambroise : P. Courcelle et A. Solignac ont fait remarquer que les sermons *De Isaac vel anima* et *De bono mortis*, qui eurent une influence décisive sur Augustin, sont une paraphrase, « souvent même une traduction littérale », du traité de Plotin *Sur le Beau* (P. Courcelle, *op. cit.*, p. 106-138). Quant à Augustin lui-même, il est bien établi que les *Platonicorum libri* (*Confessions* VII, 9, 13, PL 32, 740c), qui lui apprirent à « entrer dans l'intimité de son cœur » (10, 16, 742a), étaient des ouvrages de Plotin (cf *De beata vita* I, 4, PL 32, 961c; cf P. Henry, *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934, p. 89). Et c'est encore un mot de Plotin qui vient sur les lèvres de l'évêque mourant (Possidius, *Vita Augustini* 28, PL 32, 58d; cf *Ennéades* I, 4, 7, 23).

Ainsi ce qu'on peut appeler le platonisme courant, puis Philon et Plotin, telles sont, à des degrés divers, les sources qui n'ont pas manqué d'influencer le développement de la spiritualité patristique. Il n'est pas inutile de remarquer, — bien d'autres l'ont fait avant nous —, que cette influence s'est exercée surtout à travers la tradition alexandrine (Clément, Origène, Évagre) et cappadocienne (la tradition origénienne fut vivace en Cappadoce : qu'on songe à la *Philocalie* et à Grégoire de Nysse) : un Évagre peut se situer au confluent de ces deux courants. Elle joua aussi chez les latins, Ambroise, Augustin, Jean Cassien, qui dépend d'Évagre, et jusque chez Grégoire le Grand, héritier d'Augustin et de Cassien. Mais on remarquera qu'elle est beaucoup moins sensible chez les antiochiens (saint Jean Chrysostome par exemple) : en Orient persiste la tradition syrienne que nous avons déjà signalée (I. Hausherr, *Les grands courants..*, p. 119-120).

On se limitera ici au domaine grec, où l'influence de l'hellénisme est naturellement plus sensible. Et sans étudier l'un après l'autre chacun des auteurs intéressés, et sans suivre dans le détail les courants divers, souvent mêlés et entrecroisés, par où l'hellénisme a pu pénétrer

dans la spiritualité ancienne, on se bornera à signaler quelques thèmes où cette influence paraît plus évidente.

2. THÈMES PRINCIPAUX

1° **Dualisme. Mépris du corps.** — Ce qui dans l'hellénisme a peut-être le plus pénétré la spiritualité ancienne (et dans un sens qui n'a pas toujours été pleinement conforme à l'inspiration biblique et chrétienne primitive), c'est ce que nous pouvons appeler une conception *dualiste* du monde et de l'homme. Sans parler des courants dualistes orientaux (iraniens), qui affleurent dans les sectes gnostiques et dans le manichéisme, nous ne nous arrêterons qu'à l'hellénisme, tel qu'on a essayé de le définir plus haut. A parler très sommairement, on peut dire que pour la pensée grecque (et très spécialement pour le platonisme) il y a le monde des idées, des intelligibles (νοητά), seule réalité véritable, et le monde des réalités sensibles (αἰσθητά), qui n'est qu' « une ombre » du premier (cf *République* VI, 508c; VII, 517bc : la caverne); d'où une tendance marquée à déprécier le monde sensible, sinon même à le considérer comme radicalement mauvais.

« Dualisme radical » (R. Arnou, DS, t. 2, col. 1724), qui inspire par exemple une *anthropologie* et une *psychologie* qui sont à l'opposé de l'anthropologie et de la psychologie bibliques. La pensée sémitique et biblique ignore la dichotomie corps-âme (E. Schweizer, Σῶμα, dans Kittel, t. 7, p. 1025-1042; Cl. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque*, coll. Lectio divina 12, Paris, 1953, p. 87-115). La dialectique biblique, et surtout paulinienne, chair-esprit (πνεῦμα) est tout autre chose que la dialectique grecque corps-âme. La « chair », au sens biblique du mot, c'est l'homme tout entier, corps et âme, dans sa condition de créature, et de créature pécheresse. S'il faut « mater son corps » (1 *Cor.* 9, 27), « crucifier sa chair » (*Gal.* 5, 24), ce n'est pas que celle-ci soit mauvaise en soi, c'est que, blessée par le péché, elle est en lutte contre l'esprit (cf *Rom.* 7, 14-25; *Gal.* 5, 17) et qu'elle est l'instrument du péché.

Pour le grec au contraire, la chair est « chose mauvaise » (*Phédon* 66b), dans laquelle l'âme est tombée en conséquence d'une faute (cf *Cratyle* 400c; *Gorgias* 493a; *Phèdre* 246c, 248ac. La même conception reviendra chez Origène, liée à sa doctrine de la préexistence des âmes, *De principiis* II, 8, 3-4, PG 11, 221-225; *Contra Celsum* I, 32, 724a). A.-J. Festugière résume ainsi la pensée dominante au temps d'Origène ou d'Évagre : « L'âme préexiste au ciel auprès du Premier Dieu. Par suite d'une faute, dont la nature est diversement expliquée selon les écoles, elle tombe dans le monde, c'est-à-dire dans la matière. Elle doit ici-bas se tenir pure de la matière et retourner à son principe par la contemplation. A la mort donc, se détachant de tout ce qui n'est pas sa pure essence, elle est restaurée dans son état originel auprès de Dieu » (*Les moines d'Orient*, t. 1 *Culture ou sainteté*, Paris, 1961, p. 87-88). On retrouvera cette doctrine plus loin (col. 158) à propos de la contemplation. L'âme est enfermée dans le corps comme dans une prison, ou dans un tombeau (σῶμα-σῆμα, cf *Gorgias* 493a, formule orphique; P. Courcelle, *Le corps-tombeau*, dans *Revue des études anciennes*, t. 68, 1966, p. 101-122).

Philon reprendra l'image de la prison (*De ebrietate* 101; *De migratione Abrahami* 9; *Quis rerum divinarum heres* 84-85) et celle du tombeau (*Legum allegoriae* I, 108; *De specialibus legibus* IV, 188).

Et Plotin : « Toujours il (Platon) garde le mépris du sensible et reproche à l'âme son union avec le corps; il dit qu'elle est dans une prison, qu'elle est en lui comme dans un tombeau... Ainsi la venue de l'âme dans le corps est chose répréhensible » (*Ennéades* IV, 8, 1). Plus encore, la chair est comme un bourbier, où l'âme ne peut que se salir et se souiller (I, 6, 5; I, 8, 13; VI, 7, 31).

Voir déjà *Phédon* 69c et *République* 533d; Philon, *Quis rerum divinarum heres* 78 et *De mutatione nominum* 107. Cf M. Aubineau, *Le thème du « bourbier » dans la littérature grecque profane et chrétienne*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 47, 1959, p. 185-214.

Aussi l'âme doit-elle se détacher le plus possible du corps, pour se purifier de ce contact qui la souille (*Phédon* 67ac). On ne peut manquer de remarquer la convergence de ces conceptions avec les courants orientaux auxquels nous avons fait allusion plus haut, pour lesquelles la matière, et la *chair* en particulier, sont radicalement mauvaises : d'où la condamnation du mariage et de l'alimentation carnée (cf G. Blond, art. ENCRATISME, DS, t. 4, col. 628-642).

Comment ne pas entendre un écho de ces doctrines et de ces formules dans ces mots de saint Basile, par exemple : « En un mot, il faut mépriser le corps tout entier, si on ne veut pas se laisser enfermer dans ses voluptés comme dans un bourbier... Il convient de châtier et de contenir le corps, comme on réfrène les impulsions aveugles d'une bête féroce » (*Aux jeunes gens* 7, PG 31, 584b; cf D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1949, p. 191-199). Il est significatif que pour justifier ce mépris du corps, cette « prison », Basile fasse appel à l'autorité de Pythagore et de Platon. De même saint Grégoire de Nazianze, dans un contexte à vrai dire assez différent, mais avec les mêmes présupposés philosophiques : « Comment j'ai été uni à ce corps misérable, vil, infidèle, je ne sais; comment moi qui suis l'image de Dieu, je suis uni à la boue... » (*Oratio* 14, 6, PG 35, 865a). Il est bon de remarquer qu'au même endroit Grégoire considère le corps comme un « compagnon de travail » (συνεργός), qu'il faut pourtant traiter durement pour qu'il ne se rebelle pas.

Saint Grégoire de Nysse aurait répondu à ces questions de son homonyme de Nazianze que si « l'homme est tel que nous le voyons aujourd'hui, animal, sexué, écartelé entre les *pathè* (c'est-à-dire les impressions d'une sensibilité qui le domine) et l'aspiration impuissante d'un *érôs* spirituel dont le *pothos*, le désir supérieur, continue à tendre en haut, vers Dieu », c'est « en raison du péché » (L. Bouyer, *op. cit.*, p. 425; cf surtout *De hominis opificio* 16-18, PG 44, 177-196). Symbolisée allégoriquement par les « tuniques de peaux » dont Dieu revêtit Adam et Ève après leur péché (J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 48-60; l'inspiration est évidemment philonienne : *De opificio mundi* 46, 171; *Legum allegoriae* III, 69), l'animalité (dont les composantes essentielles sont la mortalité et la sexualité) est donc une conséquence du péché et une déchéance, chute dans une condition étrangère à la véritable nature de l'homme (*De hominis opificio* 16, PG 44, 181; *De anima et resurrectione*, PG 46, 148c-149a, où perce un vrai mépris pour les réalités corporelles). La vie spirituelle consistera donc à se dégager le plus possible, par l'ascèse, des conditions de la vie charnelle, « ne pas accabler son âme des vêtements d'une vie

épaisse et charnelle, mais, par la pureté de sa vie, rendre toutes ses actions légères comme une toile d'araignée » (*De vita Moysis* 191, PG 44, 388d, avec une perspective eschatologique qu'il importe de souligner), — et ainsi à restaurer dans sa pureté originelle l'image de Dieu selon laquelle l'homme a été créé, et retrouver l'innocence paradisiaque (cf *De oratione dominica* 1, PG 44, 1125bc).

Sur le thème de l'image, R. Leys, *L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse*, Bruxelles-Paris, 1951. — H. Merki, Ὁμοίωσις Θεῷ. *Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa*, Fribourg, Suisse, 1952. — P.-Th. Camelot, *La théologie de l'image de Dieu*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 40, 1956, p. 443-471. — Sur le thème du retour au Paradis, J. Daniélou, *op. cit.*, p. 84-115. — A. Stolz, *Théologie de la mystique*, trad. fr., Chevetogne, 1939.

Dans une perspective un peu différente, plus sobre et plus réaliste, mais avec les mêmes présupposés et les mêmes formules platoniciennes, saint Basile écrit :

« Que devons-nous faire?... rien d'autre que de *prendre soin de notre âme* (cf *Phédon* 64de, 82d, 107c, 115b) et nous désintéresser de tout le reste. Il ne faut donc pas être esclave de son propre corps, à moins de la plus stricte nécessité. Au contraire, il faut réserver à l'âme le meilleur de ses soins et, par le moyen de la philosophie, la libérer, comme d'une prison (cf Platon, *loc. cit.*), du lien qui l'associe aux passions du corps » (*Aux jeunes gens* 6-7, PG 31, 581a; cf D. Amand, *op. cit.*, p. 191-199).

Sur le sens de *philosophie*, ici synonyme d'ascèse, voir A.-M. Malingrey, *Philosophia dans la littérature grecque des présocratiques au* IVe *siècle après J.-C.*, Paris, 1961.

2° **Ascèse.** — Si le corps est ainsi chose mauvaise et méprisable, obstacle à la vie de l'esprit, on comprend la rudesse avec laquelle l'ascète doit traiter son corps : « Il me tue, je le tue » (*Histoire lausiaque* 2, Dorothée, éd. C. Butler, Cambridge, 1898, p. 17). « Il m'écorche, je l'écorche » (18, Macaire le Grand, p. 55). Dans la rude ascèse du désert, dont on n'a pas à rappeler ici les rigueurs effrayantes, parfois peut-être malsaines, — mais dont il ne faut pas oublier non plus la place qu'y tiennent l'humilité, la douceur, la discrétion —, se mêlent, dans une proportion qu'il est bien difficile de déterminer, l'expérience chrétienne de la « convoitise de la chair » qui lutte contre l'esprit, et qu'il faut mater, et une défiance à l'égard du corps où on sera tenté de voir du « platonisme ». Même aux yeux de saint Basile, qui a tant fait pour donner de l'idéal monastique une vue plus équilibrée, pour que l'âme soit forte, il faut affaiblir le corps (références dans M. Viller et K. Rahner, *op. cit.*, p. 126-128). L'idéal du chrétien, comme du philosophe, c'est la maigreur et la pâleur.

« L'athlète se signale par son embonpoint, la couleur de son teint, et le chrétien montre par le dessèchement de son corps et la pâleur qui fleurit sur la continence (ἐγκράτεια) qu'il est vraiment un athlète dans la voie des commandements du Christ » (S. Basile, *Regulae fusius tractatae* 17, 2, PG 31, 964c).

Sur l'ascèse, voir M. Viller et M. Olphe-Galliard, DS, t. 1, col. 939-977; H. Strathmann et P. Keseling, RAC, t. 1, col. 749-795; P.-Th. Camelot, art. Ἐγκράτεια, DS, t. 4, col. 357-370.

Il n'est pas inutile de remarquer ici que les moines du désert de Syrie, dont l'ascèse va jusqu'aux pratiques les plus extravagantes, ne semblent pas avoir subi, au moins directement, l'influence de la « philosophie » : certains sont même absolument illettrés (A.-J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne*, Paris, 1959, p. 291-292). On en dirait sans doute autant des moines du désert de Nitrie ou de la Thébaïde. Il ne faut donc pas rendre la seule *paideia* responsable de ces excès, auxquels on ne voit pas qu'un Platon ou un Plotin aient pu se livrer!

3° **Virginité et mariage.** — S'il est une vertu spécifiquement chrétienne et évangélique, c'est bien la *virginité*, volontairement choisie « pour le royaume des cieux » (*Mt.* 19, 10-12). Et pourtant dans les nombreux écrits des Pères sur la virginité, on trouve plus que des traces de ce mépris « platonicien » de la « chair » et de la vie corporelle, ou de l'idéal stoïcien de la parfaite maîtrise du sage sur ses passions.

M. Viller et K. Rahner, *op. cit.*, p. 41-59. — P.-Th. Camelot, *Les traités « De virginitate » au* IVe *siècle*, dans *Mystique et continence*, coll. Études carmélitaines, Paris, 1951, p. 273-292. — M. Aubineau, Introduction au *Traité de la virginité de saint Grégoire de Nysse*, SC 119, Paris, 1966. — B. Grillet, Introduction au *Traité de la virginité de saint Jean Chrysostome*, SC 125, 1966.

Assurément, la virginité est exaltée et chaudement recommandée pour des motifs que nous dirions évangéliques, christologiques, ecclésiologiques, eschatologiques (M. Aubineau, *loc. cit.*, p. 163-165, 193-208); assurément encore le mariage n'est pas condamné (Grégoire de Nysse, *De virginitate* VII [8], PG 46, 353-357; SC 119, p. 348-359), et l'on trouve chez saint Jean Chrysostome, par exemple, toute une pastorale et une spiritualité très haute du mariage chrétien (A. Moulart, *Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923; D. Gorce, *Mariage et perfection chrétienne d'après saint Jean Chrysostome*, dans *Études carmélitaines*, t. 21, vol. 1, 1936, p. 245-284). Mais, quand on le compare à la virginité pour exalter celle-ci, le mariage, même chrétien, est, par contraste, présenté sous les couleurs les plus sombres : même un Jean Chrysostome insiste assez lourdement, avec des traits empruntés aux lieux communs de la diatribe cynico-stoïcienne, sur les *molestiae nuptiarum* (*A Théodore* I, 9, 14; II, 5; PG 47, 288, 297, 314; cf Grégoire de Nazianze, *Carmina theologica* II, 1, 623 svv, PG 37, 569-573. — A. Oepke, *Ehe*, RAC, t. 4, col. 661-666).

Mais plus significative sans doute est l'insistance que met saint Grégoire de Nysse à montrer que « le mariage a été inventé, après le péché, pour consoler de la mort » (*De virginitate* 12, PG 46, 376a; SC 119, p. 421). C'est en effet en prévision de la chute originelle et de la mortalité qui devait s'ensuivre, que Dieu a créé les sexes (*De hominis opificio* 16 fin et 17, PG 44, 185d et 188-192). « Au lieu de la noblesse des anges, il (Dieu) nous donne de nous transmettre la vie les uns aux autres, comme les brutes et les êtres sans intelligence... L'homme est réellement devenu bestial, lui qui a reçu ce genre de naissance qui le fait déchoir, à cause de son penchant vers la matière » (189d-192a). L'homme n'a commencé à user du mariage qu'une fois chassé du paradis après le péché (188ab).

Aussi, puisque le mariage a été la dernière étape dans la perte de la vie paradisiaque, celui qui se met en route pour trouver le Christ et refait le chemin inverse pour revenir à la béatitude primitive, doit d'abord renoncer

au mariage, se soustraire aux misères de la chair, se dépouiller des « tuniques de peaux », c'est-à-dire des pensées de la chair, répudier toutes les choses honteuses qui se font en secret (*De virginitate* 12, PG 46, 376ab). Le mariage n'engendre que pour la mort (377b); avec son inséparable cortège de peines, il est « artisan de deuils et de malheur » (380a). La virginité au contraire triomphe de la mort, elle n'engendre pas dans le péché, mais dans l'incorruptibilité de l'esprit (380cd; cf J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, p. 57). La virginité est retour au Paradis (J. Stiglmayr, *Die Schrift des hl. Gregor von Nyssa « Ueber die Jungfräulichkeit »*, ZAM, t. 2, 1927, p. 347-350). Le contexte est biblique; saint Paul et l'Évangile sont cités à plusieurs reprises, il est fait allusion à la résurrection du Christ, fruit de la virginité de Marie. Mais, sans insister sur des comparaisons empruntées à la sophistique (L. Méridier, *L'influence de la Seconde Sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse*, Paris, 1906, p. 125), ou sur l'emploi d'un terme stoïcien ou philonien (διάστημα, *De virginitate* 13, PG 46, 381a), on se sentira peut-être gêné par cette façon d'exalter la virginité en dépréciant le mariage, qui n'engendre que pour la mort. On est toujours ici dans l'ambiance que nous avons essayé de décrire, et que l'on appellera, si l'on veut, dualiste ou platonicienne.

Au reste, J. Daniélou a montré que les ch. 10, 11, 12, du *De virginitate* dépendent incontestablement de Plotin, *Ennéades* 1, 6 (*Grégoire de Nysse et Plotin*, dans *Congrès Guillaume Budé*, Paris, 1954, p. 259-262, et *Recherches de science religieuse*, t. 53, 1965, p. 158-160; M. Aubineau, *op. cit.*, p. 116-118).

On pourrait aussi signaler à ce propos la sévérité des Pères, et de la tradition chrétienne en général, à l'égard des secondes noces (cf l'extrémisme de Tertullien). Il faudrait rappeler que si cette attitude et cette tradition peuvent se réclamer de saint Paul (voir les *Pastorales*, à propos des épiscopes et des diacres), elle est aussi un héritage du stoïcisme (M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957, p. 259).

On n'insistera pas sur un autre thème qui, à côté de celui du retour à l'innocence paradisiaque, revient souvent chez les Pères à propos de la virginité, celui de *la vie angélique* (A. Lamy, *Bios angelikos*, dans *Dieu vivant*, n. 7, 1946, p. 59-77; L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Paris, 1950, p. 43-69; autres références dans M. Aubineau, *op. cit.*, p. 442, n. 2). Le thème est trop manifestement issu de l'Évangile (*Mt.* 22, 30 et par.) pour qu'on puisse le dire inspiré par la philosophie grecque. Cependant, quand on constate un certain glissement des « perspectives eschatologiques » (participation à la louange éternelle des anges) vers on ne sait quel « angélisme » (J.-C. Didier, *Angélisme ou perspectives eschatologiques*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 11, 1954, p. 31-48), ne peut-on voir encore, mêlée à une inspiration incontestablement évangélique, une trace de « platonisme »? Ne peut-on voir de même un certain mépris de la « chair » chez un saint Augustin, quand il loue la virginité, qui est « la part des anges », et qui « se propose, dans une chair corruptible, une vie incorruptible », « une vie céleste et angélique dans une chair terrestre et mortelle » (*De sancta virginitate* 12 et 24, PL 40, 401 et 409).

4° **Apatheia.** — Par contre, on découvre encore une influence philosophique incontestable et profonde, dans l'idéal d'*apatheia* que proposent les maîtres spirituels.

Nous préférons garder le mot sous sa forme grecque, plutôt que d'employer son équivalent français *apathie*, qui a de tout autres résonances. Sur l'*apatheia*, cf G. Bardy, DS, t. 1, col. 727-746, où on trouvera de nombreuses références; P. de Labriolle, RAC, t. 1, col. 484-489; P. Wilpert, *Ataraxie*, col. 844-854.

Il faut rappeler ici à quel point les Pères ont été marqués par le stoïcisme (M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, Paris, 1957), qu'il s'agisse des doctrines de l'école (cosmologie, physique, psychologie, morale, théologie), ou plus généralement de cet idéal stoïcien dont un Épictète, un Sénèque ou un Marc Aurèle sont des représentants éminents dans la Rome impériale du 1er ou du 2e siècle. Le sage est celui qui par la raison « droite » se libère de ses passions pour acquérir la totale maîtrise de soi et la totale autonomie. Que le même mot, *pathos*, désigne les « passions » et les maladies, est significatif et ne va pas sans révéler une certaine défiance à l'égard du corps et de la sensibilité (M. Spanneut, *op. cit.*, p. 232, n. 4). Stoïcisme et platonisme se rejoignent ici. Le sage s'établit ainsi dans un calme et une paix que rien ne peut troubler (*constans et imperturbatus*, Sénèque, *Ep. ad Lucilium* 85, 2; cf 6, 4; 9, 3; etc).

« Quid prohibet nos beatam vitam dicere liberum animum, et erectum, et interritum ac stabilem, extra metum, extra cupiditatem positum » (*De vita beata* 4, 3). Les titres des opuscules moraux de Sénèque sont significatifs : *De constantia sapientis*, *De tranquillitate animi*.

Les chrétiens respirent donc sans le savoir une atmosphère stoïcienne, mais il faut, ici encore, signaler l'influence de Philon, si marqué lui aussi par le stoïcisme. Si sa pensée ou ses formules ne sont pas toujours absolument fermes, et s'il paraît hésiter entre la *metriopatheia* platonicienne et l'*apatheia* stoïcienne (J. Daniélou, *Philon d'Alexandrie*, Paris, 1958, p. 191), il est clair cependant que pour lui l'*apatheia* est l'idéal du sage, et il lit dans le *Lévitique* la supériorité de l'*apatheia* du parfait sur la modération du progressant : « Moïse pense qu'il faut retrancher et supprimer de l'âme toute la partie irascible *(thumos)*, car ce qu'il aime, ce n'est pas la modération sur les passions *(metriopatheia)*, mais l'absence totale des passions *(apatheia)* » (*Legum allegoriae* III, 129, trad. Cl. Mondésert, Paris, 1962, p. 245; cf III, 144; voir W. Voelker, *Fortschritt und Vollendung bei Philo von Alexandrien*, TU 49, Leipzig, 1938, p. 126-138). Sur ce point encore, Philon a transmis aux spirituels chrétiens une part de l'héritage grec.

Mais on retrouve, une fois de plus, l'influence de Plotin. « Si l'on disait que la ressemblance à Dieu consiste pour l'âme à agir selon le *noûs*, et à être ainsi sans passions *(apathès)*, on ne se tromperait pas » (*Ennéades* I, 2, 3). « L'âme est mauvaise tant qu'elle est mêlée au corps, et elle possède la vertu si elle agit seule... L'âme ainsi disposée pense l'intelligible, et elle est aussi *sans passions* » (I, 2, 5). « En se séparant du corps, l'âme se recueille en elle-même, et elle est tout à fait *impassible* » (I, 2, 5). Où l'on retrouve, exprimé sans détour, le dualisme dont nous avons parlé, et l'idéal qui consiste pour l'âme à se dégager le plus possible des passions, et du corps lui-même, pour pouvoir contempler l'*intelligible*.

Le même idéal et le même langage se retrouvent chez les chrétiens, pour lesquels d'ailleurs se posent des problèmes exégétiques et théologiques, à propos des « passions » que l'Écriture prête à Dieu qui est impassible par nature (par exemple, Clément d'Alexandrie, *Stromates* II, 16, 72, et l'interprétation spirituelle que donne Origène de ces « passions », *De principiis* II, 4, 4, et, dans un sens opposé, le *De ira Dei* de Lactance; cf M. Pohlenz, *Vom Zorne Gottes*, Göttingen, 1909), — comme à propos des souffrances du Christ, impassible par nature (*Pédagogue* I, 2, 4), que Clément sera tenté d'interpréter dans un sens docétiste (*Stromates* VI, 9, 71). C'est ce même Clément pour qui, comme pour les stoïciens, la passion est mauvaise en soi (IV, 4, 36) : l'idéal du gnostique, c'est-à-dire du chrétien parfait, est la totale *apatheia* (cf VI, 9, 72). Voir P.-Th. Camelot, *Foi et gnose*, Paris, 1945, p. 120, 133; W. Voelker, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus*, TU 57, Berlin, 1952, p. 163-188. Origène est sur ce point plus réaliste que Clément et n'ignore pas que la totale libération des passions ne peut s'obtenir qu'au terme d'une longue ascèse (cf *In Ep. ad Romanos* VI, 14, PG 14, 1102).

C'est chez l'origénien Évagre que l'idéal d'*apatheia* est de nouveau porté à l'extrême, et on sait comment saint Jérôme le lui a violemment et injustement reproché : « Evagrius Ponticus Iberita... edidit librum et sententias περὶ ἀπαθείας, quam nos *impassibilitatem* vel *imperturbationem* possumus dicere, quando nunquam animus nullo perturbationis vitio commovetur, et ut simpliciter dicam, vel saxum vel deus est » (*Ep. à Ctésiphon* 133, 3, PL 22, 1151a). C'est certainement excessif, et les rapports d'Évagre avec Rufin et Mélanie ne sont sans doute pas pour rien dans les réactions de l'irascible solitaire! L'*apatheia* à laquelle aspire Évagre ne tend pas à faire de l'homme une pierre ou un dieu; elle est liberté intérieure, elle permet de vivre avec tous les hommes ἀπαθῶς, libre de tout ressentiment et de toute haine (*Practicos* 100, PG 40, 1252b). Dans un contexte chrétien, que nous aurons à préciser, et dans la perspective d'une préparation à la contemplation, c'est encore le vocabulaire stoïcien, sinon l'inspiration stoïcienne.

Et Jean Cassien, qui transmettra à l'Occident la doctrine d'Évagre, en la décantant quelque peu, retrouve les formules de Sénèque : « Cor... a cunctis perturbationibus custodire » (*Collationes* I, 6, PL 49, 488c). « Quidquid igitur potest istam mentis nostrae puritatem tranquillitatemque turbare, quamvis utile ac necessarium videatur, ut noxium devitandum est » (I, 7, 490b). « Ad immobilem tranquillitatem mentis ac perpetuam nititur puritatem » (IX, 2, 771a).

Saint Grégoire de Nazianze admire « le courage et la grandeur d'âme des stoïciens » (*Ep.* 32, PG 37, 72a); il en trace un portrait éloquent, dont on ne sait pas bien s'il vise le philosophe païen, ou le chrétien, seul vrai « philosophe » (*Orationes* 26, 10-12, PG 35, 1240-1244). Cela ne dépasse pas le *topos* traditionnel. Plus profondes sont les vues de saint Grégoire de Nysse, fondées en philosophie, voire en théologie. L'*apatheia* est le propre de la divinité, qui est « pureté, *apatheia*, absence de tout mal » (*De beatitudinibus* VI, PG 44, 1272c : où l'on remarquera qu'*apatheia* est rapprochée de l'absence de tout mal; les *pathè* sont donc mauvais. Cf *De hominis opificio* 16, 180c). L'homme doit s'efforcer, « en se revêtant des vertus, d'imiter la béatitude divine et, par la pureté et l'*apatheia*, devenir semblable à la nature inaccessible » (*In Cantica canticorum* IX, PG 44, 961c; cf *De anima et resurrectione*, PG 46, 148c). C'est le péché qui est à l'origine des *pathè* (*De hominis opificio* 18, PG 44, 192ac) et qui a fait perdre à l'homme l'*apatheia* dont il jouissait au paradis (*Oratio catechetica* 6, 8, PG 45, 29a; et parmi beaucoup d'autres, Athanase, *De incarnatione Verbi* 4, PG 25, 104); mais la purification du baptême permet à l'homme de retrouver un jour ce qui lui était connaturel (συγγενές), car l'absence de passions (τὸ ἀπαθές) est étroitement unie à la pureté, et c'est dans l'*apatheia* que réside la béatitude : cela ne fait pas de doute (*Oratio catechetica* 35, 14, 92bc).

Sur l'*apatheia* chez Grégoire de Nysse, voir J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 61-66, 92-97, qui montre comment chez Grégoire s'entrecroisent les influences platonicienne (le bon usage des passions), stoïcienne et néoplatonicienne.

Ainsi, pour intégrer ce vocabulaire et ces notions elles-mêmes dans une synthèse chrétienne, nos auteurs doivent-ils les gauchir fortement; c'est ainsi que Clément réintroduit à côté de l'*apatheia* stoïcienne l'idée proprement chrétienne et biblique de *miséricorde (eleos)* que repoussaient précisément les stoïciens (*Stromates* IV, 6, 38, etc).

H.-D. Pire, *Sur l'emploi des termes apatheia et eleos dans les œuvres de Clément d'Alexandrie*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 27, 1938, p. 427-431; *Pitié ou insensibilité? Le témoignage de Clément d'Alexandrie*, Thuillies, 1939. — M. Spanneut, *op. cit.*, p. 248-250 Apathie et pitié; sur l'*apatheia* de Dieu, p. 292-293.

Pour Évagre, l'*apatheia* est « le calme d'une âme raisonnable, fait d'humilité et de chasteté » (*Centuries, Suppl.*, 3, éd. W. Frankenberg, Berlin, p. 427) : ces deux derniers mots montrent à quel point le ferment évangélique a pénétré les notions helléniques. Et un traducteur moderne de saint Maxime peut rendre *apatheia* simplement par « liberté intérieure » (J. Pegon, *Maxime le Confesseur. Centuries sur la charité*, SC 9, 1945, p. 59-61 et *passim*; cf DS, t. 1, col. 727-746; M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime*, RAM, t. 11, 1930, p. 167-180). On peut, avec J. Daniélou, concéder à A.-J. Festugière qu'il y a une certaine tradition chrétienne qui n'est pas exempte de toute contamination avec l'*apatheia néo-platonicienne* (*Platonisme..*, p. 93; *L'enfant d'Agrigente*, p. 147-148). Mais, à l'inverse, on ne peut méconnaître que c'est une expérience chrétienne originale qui s'exprime ainsi en des termes stoïciens ou néo-platoniciens, qui se chargent d'une résonance proprement évangélique et prennent par là même un sens nouveau. On se gardera donc de trancher de façon trop absolue un problème aussi complexe.

5° **La contemplation.** — L'aspiration à la *contemplation* qui, à partir de la tradition alexandrine, traverse toute l'histoire de la spiritualité chrétienne (I. Hausherr, *Les grands courants..*, p. 121-124), n'est pas non plus sans soulever de graves problèmes (A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 142-147, pose la question de façon très aiguë). On ne peut songer ici à traiter à fond cette question, on devra se contenter de signaler quelques points où la doctrine ou le vocabulaire de la contemplation semblent avoir plus particulièrement subi l'influence hellénique. — Sur l'histoire du mot et des doctrines,

se reporter aux articles fondamentaux du DS, t. 2, col. 1716-1729.

L'idée même de contemplation *(theôria)*, saisie immédiate et intuitive de l'Être, est un héritage de la tradition platonicienne (voir les textes cités par R. Arnou, DS, t. 2, col. 1720 svv, et le livre essentiel de A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936). Sur ce point, l'idéal du « gnostique » de Clément d'Alexandrie rejoint, en ses formules au moins, l'idéal du sage : il s'agit de parvenir à « la gnose de l'essence divine » (*Stromates* v, 10, 66), « d'exercer cette gnose, ou plutôt cette sagesse, jusqu'à ce qu'elle parvienne à un état éternel et immuable de contemplation » (vi, 7, 61). « La pensée, par l'exercice, tend à être toujours en acte; et cette pensée toujours en acte devient, par une union inséparable, l'essence du gnostique et une contemplation éternelle, et demeure une substance vivante » (iv, 22, 136).

Cette contemplation, ou cette gnose, est le terme d'une ascension dialectique, dont les étapes sont habituellement décrites selon une division tripartite empruntée au vocabulaire courant de la philosophie : πρακτική, φυσική, θεολογική.

Ce schéma stoïcien, qu'on rencontre par exemple chez Sénèque (*Ep.* 89, 9 : *moralem*, *naturalem*, *rationalem*), se trouve chez Albinos, de qui Origène pourrait le tenir (cf H. von Balthasar, *Die Hiera des Evagrius*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 63, 1939, p. 96). Il est courant chez Origène, à qui l'allégorie permet de le retrouver chez les patriarches et dans les livres sapientiaux (*In Cantica cant.*, prologue, éd. W. A. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 77-79; cf K. Rahner, *Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 131-132). Voir aussi Basile, *Hom. in principium Proverbiorum* 12, 1, PG 31, 388ab (cf P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932), et Grégoire de Nysse, *In Cantica cant.* 1, PG 44, 768a (J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 18-20).

Évagre a emprunté cette division à Origène et l'a reprise fréquemment (cf W. Bousset, *Evagriosstudien*, dans *Apophthegmata*, Tübingen, 1923, p. 309-310; M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime..*, *loc. cit.*, p. 162). Un ou deux exemples suffiront : (Le Christ) « a révélé l'enseignement qui consiste en connaissance pratique, naturelle, théologique » (pseudo-Basile, *Ep.* 8, 4, PG 32, 253b); ou encore : « Le christianisme, c'est le dogme de Notre-Seigneur Jésus-Christ, constitué de pratique, de physique et de théologie » (*Practicos* 1, 1, PG 40, 1221d). On a là un exemple bien significatif d'une expérience spirituelle chrétienne exprimée dans un vocabulaire et un cadre de pensée hérités de la philosophie. Et on ne niera pas que ce vocabulaire et ces schèmes aient pu servir à une analyse plus précise des étapes de cette expérience. L'âme doit d'abord se purifier par *l'apatheia* (la πρακτική), puis mépriser le monde et le dépasser (la φυσική), pour parvenir enfin à la contemplation du divin (la θεολογία).

Cette montée de l'âme, par des purifications et des dépassements successifs, jusqu'à la contemplation de l'essence qui est au-dessus de toute essence (cf pseudo-Denys, *Noms divins* 1, 1; *Théologie mystique* 1, 1), s'exprime ainsi dans un cadre tripartite emprunté à un schéma traditionnel chez les philosophes. Mais Grégoire de Nysse, par exemple, retrace aussi l'ascension de l'âme vers Dieu selon des images prises à l'Écriture et inspirées de la vie de Moïse : « La manifestation de Dieu s'est faite à Moïse d'abord *dans la lumière*; ensuite il a parlé avec lui *par la nuée*; enfin, devenu plus parfait, Moïse contemple Dieu *dans la ténèbre* » (*In Cantica cant.* 11, PG 44, 1000c; et tout le traité *Sur la vie de Moïse*. Cf J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 20). Le schéma est différent, mais c'est la même doctrine (1000d).

C'est ici qu'on pourrait parler de la « ténèbre » et de la mystique des « nuits »; mais ceci ne touche pas directement à notre sujet (cf H.-Ch. Puech, *La ténèbre mystique chez le Pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique*, dans *Études carmélitaines*, t. 23, octobre 1938, p. 33-53).

Mais on ne manquera pas d'observer que Grégoire met aussi les étapes de l'itinéraire spirituel en relation avec les sacrements de l'initiation chrétienne. Jean Daniélou, remarquant le parallélisme qu'établit Grégoire entre les trois « voies » et les sacrements du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie, résume ainsi la pensée de Grégoire :

« Le baptême correspond à la première voie sous son double aspect de purification (κάθαρσις) et d'illumination (φωτισμός), la confirmation correspond à la seconde par son double aspect d'obscurcissement du monde visible (νεφέλη) et d'élévation vers le monde invisible (περιστερά), enfin l'eucharistie est en rapport avec la vie mystique à la fois comme union (ἀνάκρασις) et comme sortie hors du monde et de soi (ἔκστασις). La vie sacramentelle est vraiment conçue comme une « mystagogie », comme une initiation progressive qui conduit l'âme jusqu'aux sommets de la vie mystique, jusqu'à la « sobre ivresse » (*Platonisme..*, p. 25-26, d'après le commentaire du *ps.* 23 dans *Sermon sur l'Ascension*, PG 46, 692ab).

Pour n'être pas présentée de façon systématique, la pensée de Grégoire n'en est pas moins ferme et constante, et l'on voit comment cette transposition sacramentaire d'une formule hellénique en modifie profondément le sens et le contenu.

On en dirait autant de l'Aréopagite, pour qui les purifications et les illuminations successives s'inscrivent dans le cadre d'une hiérarchie ecclésiale et sacramentaire. Bien qu'on n'y retrouve pas aussi nettement les trois étapes, ou les trois voies, que suivait Grégoire, c'est tout le sens de la *Hiérarchie ecclésiastique* (cf R. Roques, DS, t. 3, col. 276-280), qui, à partir du baptême, sacrement de la purification et de l'illumination, mène à l'eucharistie, sacrement de l'union : on l'appelle en effet *communion* (κοινωνία), « puisqu'il unifie en les déifiant nos vies dispersées, rassemble dans la conformité divine tout ce qui en nous est divisé, nous fait entrer ainsi en communion et en union avec l'Un » (*Hiérarchie ecclés.* iii, 1, PG 3, 424c). On voit par là comment la mystique néo-platonicienne de l'*Un* est transposée dans la mystique chrétienne et sacramentaire de l'Unité et de la communion. On observera en passant que dans la *Hiérarchie ecclésiastique* le terme de contemplation (θεωρία) désigne le commentaire théologique et spirituel des rites sacramentels.

Mais il nous faut revenir sur quelques aspects de cette doctrine de la contemplation. La montée de l'âme vers la contemplation exige donc au point de départ la *praktikè*, exercice des vertus morales, qui purifie le regard de l'intelligence. Et l'on retrouve ici la béatitude des cœurs purs. Mais cette purification s'inscrit dans une vue dualiste du monde et de l'homme, dont l'origine platonicienne est indéniable : « Le corps trouble l'âme et l'empêche d'acquérir vie et pensée » (*Phèdre* 247c; cf *Timée* 41d). « Seul le *noûs* peut contempler l'essence qui est réellement, ἡ οὐσία ὄντως οὖσα

(*Phèdre* 247c; cf *Timée* 51d). Et le pseudo-Denys : « Les intelligibles ne sauraient être saisis ni contemplés par les sensibles » (*Noms divins* I, 1, PG 3, 588b). Par conséquent, la contemplation des intelligibles exige une purification totale de l'esprit, entendons une séparation totale du monde sensible, et même, autant que possible, du corps lui-même (cf *Phédon* 67c). Et c'est ainsi, pour ne citer que cet exemple, que pour Clément d'Alexandrie la vraie « philosophie » exige que l'on s'applique aux réalités « par l'esprit seul et pur » (αὐτῷ καθαρῷ τῷ νῷ), que l'on contemple le divin « dans la nudité de l'esprit » (ψιλῷ τῷ νῷ, *Stromates* V, 11, 67, qui cite aussi Philon, *De sacrificiis Abelis et Caini* 84; cf P.-Th. Camelot, *Foi et gnose*, p. 109-110, 130). Pour Plotin aussi la purification du *noûs* est nécessaire pour la contemplation. Il faut retrancher tout le sensible (*Ennéades* I, 6, 9) et se séparer (χωρίζειν) même du corps (III, 6, 5), être *seul* (VI, 9, 4; cf R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921, p. 199). — Le dernier mot des *Ennéades* exhorte l'esprit devenu *seul* à fuir vers le *Seul:* φυγὴ μόνου πρὸς μόνον (VI, 9, 11). « Seul avec le Seul », diront des mystiques chrétiens. Voir E. Peterson, *Herkunft und Bedeutung der* Μονὸς πρὸς μόνον - *Formel bei Plotin* dans *Philologus*, t. 88, 1933, p. 30-41.

« Il faut se purifier non seulement de toute passion, mais de toute pensée, non seulement des pensées que fait naître le désir ou qui l'excitent, mais même des pensées pures; on atteint alors à la vue de l'incorporel, du spirituel ; mais l'esprit doit dépasser encore ce stade et se trouver dans un état de nudité totale (γυμνός), de pureté absolue ». C'est en ces termes que A.-J. Festugière résume la pensée d'Évagre, héritier de la tradition alexandrine (*L'enfant d'Agrigente*, p. 144, d'après M. Viller et K. Rahner, p. 102-103). « L'exigence de pureté pour la vision de Dieu est telle que l'intellect est tenu de se dégager non seulement de la matérialité, mais même des pensées et des souvenirs chargés de matérialité, « car... il est nécessaire que l'intelligence qui doit recevoir la science de Dieu soit privée des concepts des objets » (Évagre, *Lettre* 39). Quand l'intellect sera redevenu parfait, c'est-à-dire parfaitement indéterminé, dégagé de toute empreinte et matérialité, il pourra alors « facilement recevoir la science essentielle » *Centuries* III, 12). « Nu », il sera uni à la science de la Trinité (III, 6) (Fr. Refoulé, *art. cit.*, p. 23-24. Cf I. Hausherr, *Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960, *passim*). Ne serions-nous pas ici à l'origine de ces doctrines de la « nudité » de l'esprit, du dépouillement de tout le sensible, de toute « forme », que l'on retrouve, avec des nuances diverses, à travers toute l'histoire de la mystique chrétienne? Cf déjà saint Maxime, *Centuries* I, 85-86, PG 90, 1252-1253.

Ainsi totalement dépouillé et purifié, le *noûs* doit aussi, par une ascension dialectique, dépasser tout le sensible pour s'élever à la connaissance de la beauté intelligible. Il faut, non seulement « prendre appui sur le sensible pour s'efforcer d'atteindre à la contemplation de l'intelligible » (pseudo-Denys, *Noms divins* IV, 11, PG 3, 708d), mais aussi « se détourner du multiple pour se convertir à l'Un » (XIII, 3, 980c). Ainsi déjà Grégoire de Nysse : « Celui qui a purifié l'œil de son cœur et qui est capable de voir de tels spectacles, celui-là, laissant de côté la matière sous-jacente à la forme du beau, se servira de ce qu'il voit comme d'un marchepied pour s'élever vers la contemplation de la beauté intelligible, dont la participation rend les autres choses belles et les fait appeler telles » (*De virginitate* 11, 1, PG 46, 364c; trad. M. Aubineau, SC 119, p. 383). J. Daniélou, qui cite ce texte et le rapproche de Platon (*Banquet* 211c) et de Plotin (*Ennéades* I, 6, 1), commente : « Nous sommes ici en plein platonisme... Le mouvement de la pensée de Grégoire est ici exactement le mouvement platonicien de la montée vers le beau imparticipé, par la beauté des participants » (*Platonisme..*, p. 141). Et comment ne pas penser aux *Confessions* de saint Augustin (VII, 17, 23; cf X, 6, 8 svv, éd. P. Knöll, CSEL 33, 1896, p. 161-163 et 231 svv), et à cette ascension du corps à l'âme, du muable à l'immuable, pour parvenir enfin, « dans l'éclair d'un regard frémissant, jusqu'à l'Être lui-même »? C'est le même mouvement, et la même inspiration.

Un autre thème grégorien est celui du *miroir de l'âme* (M. Viller et K. Rahner, p. 136-140; J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 210-222). Quand l'âme s'est suffisamment purifiée par l'ascèse, l'image de Dieu qui est en elle, débarrassée de toute souillure et de toute rouille, réapparaît dans toute sa pureté, et se regardant elle-même, l'âme y contemple Dieu comme dans un miroir : « Celui qui a purifié son cœur de toute créature et de toute disposition sensible [ou passionnée, ἐμπαθής], contemple dans sa propre beauté l'image de la nature divine... Celui qui se voit lui-même, voit en lui-même l'objet qu'il désire » (*De beatitudinibus* VI, PG 44, 1269c, 1272b). La comparaison du miroir est paulinienne, mais on a relevé aussi bien des rapprochements avec Plotin (Viller-Rahner, p. 139, n. 25; J. Daniélou, p. 212-213). Et on est tenté de se demander où est, dans cette contemplation de l'âme par elle-même, la place de la foi, de la grâce, de l'humanité du Christ.

On ferait les mêmes constatations et les mêmes remarques à propos d'Évagre, contemporain et disciple de Grégoire, dont l'origénisme est beaucoup plus marqué. Pour lui aussi, il s'agit de monter par la contemplation et le dépassement successif des événements, des êtres corporels et incorporels, jusqu'à la connaissance de la Trinité (*Centuries* I, 27). L'esprit « nu », voyant son propre état, y découvre ce qu'Évagre appelle « le lieu de Dieu » (cf *Exode* 24, 11, Septante), et ainsi c'est en se voyant lui-même que l'esprit peut parvenir à la contemplation de la Trinité : « Le *noûs* nu, c'est celui qui est consommé dans la vision de lui-même, et qui a mérité de communier à la contemplation de la Trinité » (*Centuries* III, 8, trad. A. Guillaumont). Voir son propre état et voir la Trinité, c'est, semble-t-il, pratiquement la même chose. Si l'âme est à l'image du Dieu-Trinité, on comprendra qu'Évagre puisse dire qu'en se voyant lui-même, dans toute la pureté de l'âme purifiée, le *noûs* puisse voir la Trinité. A.-J. Festugière reconnaît ici la tradition néoplatonicienne, telle qu'elle s'exprime très particulièrement chez Porphyre (*L'enfant d'Agrigente*, p. 146). Quoi qu'il en soit, on ne peut manquer de trouver inquiétante la distinction que fait Évagre entre « le royaume du Christ », qui est « toute la connaissance matérielle », et « le royaume de Dieu et du Père », qui est « la contemplation de la réalité immatérielle et, pourrait-on dire, de la divinité elle-même ». Alors on peut « contempler l'hénade et la monade du Logos », et « s'approcher de la divinité une elle-même » (pseudo-Basile, *Ep.* 8, 7, PG 32, 257bc). On peut se demander si, avec ce dépassement de l'humanité du Christ et de la Trinité elle-même, nous restons encore en régime chrétien. Origène pourtant nous avait rappelé que, « si nous arrivons un jour à la plus élevée et à la plus sublime contemplation (θεωρία) du Verbe et de la Vérité, nous n'oublierons sans doute pas entièrement que nous y avons été intro-

duits par sa venue dans notre corps » (*In Joannem* II, 8, 61, éd. et trad. C. Blanc, SC 120, 1966, p. 243).

Irénée Hausherr, qui est un de ceux qui ont le plus fait pour nous faire connaître Évagre, le juge ici sévèrement : « Il faut bien dire que jamais Évagre n'a intégré dans sa mystique la théologie trinitaire. Si fréquente que soit dans les *Centuries* l'expression « contemplation de la sainte Trinité », ni le Père en tant que Père, ni le Fils en tant que Fils, ni surtout le Saint-Esprit ne jouent un rôle appréciable dans la montée de l'intellect. « Sainte Trinité » n'est que l'appellation chrétienne de la Divinité, de la « Monade »... Malgré la théologie qui en est le but suprême, la mystique évagrienne reste plus philosophique que proprement théologique » (*Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique*, RAM, t. 15, 1934, p. 117).

Cf H. Urs von Balthasar, *Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus*, ZAM, t. 14, 1939, p. 38-39. — L. Bouyer, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, p. 468-470, atténue fortement la sévérité de ces reproches; cf ci-dessous.

Nous ne pouvons pas poursuivre plus loin ces réflexions, et nous n'avons pas à entreprendre ici une étude détaillée du vocabulaire et des doctrines de la contemplation chez les Pères; une fois de plus nous renvoyons aux articles très sérieusement informés du Dictionnaire (CONTEMPLATION, t. 2, col. 1762-1911), où l'on trouvera de nombreuses références. Nous nous contenterons d'observer que, bien qu'elle s'exprime ici dans des cadres et selon un vocabulaire empruntés aux grecs, cette aspiration à la contemplation n'en est pas moins une aspiration authentiquement religieuse et même chrétienne (voir J. Lebreton, *La contemplation dans la Bible*, DS, t. 2, col. 1645-1716). Si les spirituels que nous étudions conçoivent ou expriment leur idéal de contemplation d'une façon trop exclusivement intellectualiste (cf A.-J. Festugière, *L'enfant...*, p. 143-144), et si pour certains on ne voit plus très bien le rôle que joue dans cette contemplation la charité (voir à propos de Clément d'Alexandrie, P.-Th. Camelot, *Foi et gnose*, p. 123-129), il serait injuste d'oublier qu'Origène, par exemple, réintroduit la charité au cœur même de la contemplation. Quand l'âme a été purifiée par l'ascèse et qu'elle a dépassé la connaissance de la nature, elle peut « s'élever jusqu'à la mystique, à la contemplation de Dieu par un amour sincère et spirituel » (*In Cantica canticorum*, prologue, GCS 8, p. 78). La gnose est un amour spirituel. « La charité spirituelle ne préfère rien à la connaissance *(gnose)* de Dieu » (*Selecta in psalmos* 149, 8, PG 12, 1681c; il faut sans doute restituer ce texte à Évagre). Évagre à son tour dira que la purification et l'*apatheia* conduisent à la charité et que la charité ouvre la porte à la gnose, que la charité est la porte de la connaissance spirituelle (*Practicos* 53, etc). A l'autre bout de la tradition, saint Grégoire le Grand dira que la grandeur de la contemplation ne peut être accordée qu'à ceux qui aiment (*In Ezechielem* II, 5, 17, PL 76, 995ab), que l'amour lui-même est une connaissance, *amor ipse notitia est* (*In evangelia hom.* 27, 4, 1207a). La tradition chrétienne a intégré la contemplation à l'intérieur de la charité, qui reste première.

6° **Vie contemplative et vie active.** — On rappellera enfin que c'est à la tradition philosophique que les spirituels chrétiens empruntent la distinction des deux *vies*, active et contemplative. Distinction familière aux grecs qui, à la vie *active* (ou *pratique*, *bios practicos*), vie de l'action morale et vertueuse comme des affaires de ce monde et de la cité (*bios politicos*, cf A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936, p. 37 svv), opposaient l'idéal de la vie *contemplative (bios theoreticos)* vouée uniquement à la contemplation des Idées et s'élevant jusqu'à la contemplation de l'Un, de Dieu.

Voir R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'antiquité classique*, Bruxelles, 1956. — A.-J. Festugière, *Les trois vies*, dans *Acta congressus Madvigiani*, t. 2, Copenhague, 1957, p. 131-174.

Ce vocabulaire apparaît déjà chez Clément, qui a appris du *Logos* fait chair « que la même vertu concerne à la fois la vie pratique et la contemplation » (*Pédagogue* I, 3, 9, trad. M. Harl, SC 70, 1960, p. 127).

H.-I. Marrou note ici : « Terminologie aristotélicienne, que Clément retrouvait aussi bien chez Philon, *Legum allegoriae* I, 57, que chez Musonius, VI, p. 22, 7-9, et dont il fait tout naturellement usage; cf *Stromates* VII, 12, 78; *Eclogae propheticae* 37, 1 ».

C'est d'une conception toute grecque que Clément est tributaire quand il écrit : « Dans la vie contemplative, on s'occupe de soi-même, en rendant un culte à Dieu, et par une purification sincère, on contemple saintement le Dieu saint » (*Stromates* IV, 23, 152, GCS 2, p. 315-316; la suite du texte fait allusion au mot fameux du *Théétète* 176ab, sur l'assimilation à Dieu. On notera la nuance *religieuse* que prend ici la contemplation : elle n'est pas purement philosophique). — Origène reprend la même distinction, et il est le premier à interpréter l'épisode évangélique de Marthe et de Marie selon des formules helléniques, pour retrouver dans les deux sœurs le symbole des deux vies : « Marthe symbolise l'action, Marie la contemplation » (*In Lucam fragmenta* 171, GCS 9, 2e éd., 1959, p. 298; cf *In Joannem fr.* 80, GCS 4, p. 547). Et on sait la fortune que devait avoir cette allégorie dans toute la tradition spirituelle.

Distinction légitime assurément, qui traduit une expérience spirituelle et chrétienne authentique, mais ne risque-t-elle pas de conduire à exalter à l'excès la vie contemplative, privilège d'une élite, et par là à déprécier quelque peu la vie active, pour l'abandonner aux simples fidèles? ce qui serait retomber dans une des erreurs les plus funestes de la gnose hétérodoxe. La vie active n'est-elle pas, en christianisme, l'exercice de la charité? — On sait les importantes précisions qu'inspireront à la théologie des *vies* la réflexion sur l'Évangile et l'expérience chrétienne (P.-Th. Camelot, *Action et contemplation dans la tradition chrétienne*, VS, t. 78, 1948, p. 272-301; A.-M. La Bonnardière, *Marthe et Marie, figures de l'Église d'après saint Augustin*, VS, t. 86, 1952, p. 404-427 : la distinction des deux vies est transposée au plan ecclésial et eschatologique). — Au reste Origène lui-même, après le mot que nous avons cité, ajoute aussitôt : « L'action et la contemplation ne vont pas l'une sans l'autre ». Vie active et vie contemplative ne s'opposent pas; elles sont l'une et l'autre deux formes d'une même charité.

3. CONCLUSIONS

L'exposé trop rapide qu'on vient de lire n'a pas cherché à dissimuler les points où l'influence de l'hellénisme sur la spiritualité chrétienne ancienne paraît indéniable, où aussi cette influence a pu être la cause

de certaines déviations ou même d'erreurs. Les aspects qui nous paraissent ici les plus importants peuvent se ramener à deux. D'abord un *dualisme* ou un faux spiritualisme, qui aboutit à un certain mépris de la « chair », du corps, du mariage. Ici l'influence qu'on peut appeler en gros « platonicienne » rejoint les courants encratistes ou manichéens auxquels nous avons fait allusion, sans qu'on puisse dire qu'elle les ait le moins du monde suscités ou alimentés. D'autre part, l'Église a toujours condamné l'encratisme, le manichéisme, les cathares et les albigeois, et on ne peut vraiment pas dire que ces doctrines aient jamais pénétré l'enseignement des spirituels chrétiens authentiques. On n'en dirait pas autant de certains comportements ou attitudes à l'égard du « monde » ou de la « chair », de certaines façons d'en parler, qui ne sont pas toujours inspirés d'une saine anthropologie ou même d'une vraie théologie, et encore moins de l'Évangile (voir pour le moyen âge les travaux de R. Bultot, et les discussions qu'ils ont provoquées). Sans parler des « records » extravagants de certains ascètes, on ne niera pas que cette mentalité a considérablement affecté de larges secteurs de l'ascèse et de la spiritualité (par exemple à l'égard du mariage). Et de tels excès peuvent provoquer une réaction excessive à son tour.

Un autre point, peut-être plus difficile à discerner, touche au problème de la contemplation. Nous n'entendons pas parler de la préférence reconnue à la vie contemplative sur la vie active, bien qu'elle ait pu aboutir parfois à un certain aristocratisme spirituel, ou du moins qu'elle s'exprime en des termes qui laissent sentir quelque mépris pour la seconde (cf ci-dessus). Mais nous pensons d'une part à cette insistance à parler de « nudité de l'esprit », de « dépouillement de toute forme » qui répond sans doute à une exigence foncière de la contemplation et à une expérience authentique de la transcendance de Dieu, au-delà de toute représentation, mais qui a pu aussi, à travers bien des intermédiaires et bien des avatars, aboutir à certaines formules quiétistes : il est significatif que Fénelon ait pu se plaire à reconnaître dans « le gnostique de saint Clément d'Alexandrie » un précurseur et un maître de la doctrine de l'amour pur.

Nous pensons d'autre part à cette aspiration à contempler la divine « monade », qui rappelle l'idéal néoplatonicien plus que la révélation en Jésus-Christ du Dieu-Trinité, et qui, à travers bien des avatars aussi, a pu resurgir dans certains courants mystiques qui prétendent à la contemplation de l'essence divine au-delà des Personnes. On est tenté de se demander dans quelle mesure une contemplation qui veut dépasser l'humanité de Jésus-Christ, et la Trinité elle-même, est encore chrétienne? (voir pourtant les remarques très justes de L. Bouyer, *op. cit.*, p. 470).

Il nous reste, pour terminer, et en guise de conclusion, à vrai dire très approximative, à faire deux remarques importantes. Nous avons déjà à plusieurs reprises suggéré la première au cours de ce rapide exposé. Qu'il s'agisse de l'*apatheia* ou de la charité, de la contemplation ou de la mystique sacramentaire, la spiritualité chrétienne a fortement marqué de son empreinte les théories et les formules qu'elle recevait de l'hellénisme; elle les a adaptées et transposées au point de les transformer parfois radicalement : l'influence n'a pas joué à sens unique, et la tradition chrétienne a su absorber la sève hellénique sans se laisser déformer. Nous faisons nôtres ces lignes récentes : « Il serait évidemment faux de penser que la théologie spirituelle des Pères, de saint Grégoire de Nysse à saint Augustin, n'est qu'une transposition chrétienne du néo-platonisme, que la « vie intérieure », la « fuite du monde », la « contemplation » dont ils parlent ne seraient pour finir que celles dont les philosophes avaient déjà exploré les voies, en sorte que toute la spiritualité chrétienne, de saint Augustin à l'*Imitation de Jésus-Christ*, et très spécialement la vie religieuse, auraient vécu de cette philosophie plus que de l'Évangile. En réalité, même quand ils emploient le langage des platoniciens, l'ensemble des Pères lui confère un sens nouveau » (L. Lochet, VS, t. 115, juillet 1967, p. 67-68; cf les remarques de F. Quéré-Jaulmes, *Les chemins vers Dieu*, coll. Lettres chrétiennes 11, Paris, 1967, p. 27-28).

Et ceci nous amène à une dernière remarque, d'ordre plus général. L'expérience chrétienne, comme aussi bien la révélation elle-même, a emprunté nécessairement ses moyens d'expression, et même ses structures de pensée, au milieu intellectuel et spirituel dans lequel elle est née et où elle s'est développée. Il y a là un fait culturel indéniable. Mais il ne faut pas être dupe de ce qu'une affabulation et une méthode ont pu emprunter à la sagesse grecque (A.-J. Festugière, *L'enfant d'Agrigente*, p. 141, n. 6), et il nous faut soigneusement distinguer les moyens d'expression et la pensée elle-même. « La pensée chrétienne emprunte à la philosophie des moyens d'expression, mais elle reste elle-même. L'enveloppe est semblable; le contenu est différent » (R. Arnou, DTC, *art. cit.*, col. 2363; cf J. Daniélou, *Platonisme..*, p. 44-45). Si nous avons dû, en bien des cas, reconnaître une répercussion du langage sur les idées, — répercussion souvent profonde, et parfois bien fâcheuse —, il n'en reste pas moins que la pensée et l'expérience elle-même sont originales et, en fin de compte, authentiquement chrétiennes. On pourrait reprendre ici, en le transposant, le mot de M. Harl sur Philon (*supra*, col. 148) : « apparemment très grecs, profondément très chrétiens ».

Les pages qui précèdent exposent de façon nécessairement sommaire l'influence de la pensée hellénique sur la doctrine des Pères. Pour les situer comme il convient, il est indispensable de se reporter à l'exposé d'ensemble de la doctrine spirituelle des Pères de l'Église Grecque, fondée sur l'Écriture (DS, t. 6, col. 807-872). On y trouvera aussi une bibliographie complémentaire.

Pierre-Thomas Camelot.

HELLIE (Hellye, Guillaume), bénédictin, 17e siècle. — Un *Manuel ou Abrégé de la vie purgative, illuminative et unitive* parut à Caen en 1680 sous le nom de dom Guillaume Hellie, religieux bénédictin. Ce livre nous est parvenu en deux éditions différentes datées de la même année : une version longue (A) et une version courte (B). Toutes deux donnent Guillaume Hellie comme auteur, mais la version A le qualifie de religieux de l'abbaye de Cerisy (permis d'imprimer) tandis que la version B se borne à l'appeler vénérable (approbation de F. Hersant, o f m).

On ne connaît pas d'autre Guillaume Hellie que celui qui fut moine bénédictin de l'abbaye de la Trinité près de Rouen, vicaire général de François Harlay, archevêque de Rouen, et enfin abbé de Valmont en 1622; ce Guillaume Hellie mourut à Rome en 1640 ou 1641 (cf *Gallia christiana*, t. 11, Paris, 1757, col. 280). Il ne

semble pas devoir être retenu comme l'auteur du *Manuel*. Sur cet auteur, nous manquons de tout renseignement : aucun Guillaume Hellie ne figure, à cette époque, dans les matricules de Saint-Maur, de Saint-Vanne et des bénédictins anglais. Les Hellie sont une famille normande qui a donné à l'ordre bénédictin plusieurs religieux; outre l'abbé Guillaume mentionné ci-dessus, on connaît deux mauristes de Jumièges, Jean cité en 1666, et Pierre cité en 1708.

Quoi qu'il en soit du Guillaume Hellie, moine de Cerisy, le livre publié sous son nom doit nous retenir, d'abord pour son histoire, ensuite pour sa doctrine.

En se basant sur les permis d'imprimer et approbations, on peut assurer que la version longue (A) est la première. Le privilège (daté du 3 novembre 1679) et l'achevé d'imprimer (8 février 1680) sont les mêmes dans les deux versions. L'approbation de la version courte est postérieure à ces dates : 2 mars 1680, et elle est accompagnée de la justification par l'auteur d'un passage de son livre. On peut donc penser que les premiers exemplaires de la version longue divulgués en février 1680 firent l'objet de critiques, que la vente fut arrêtée, le livre rapidement corrigé, soumis à une nouvelle approbation et de nouveau vendu dans sa forme courte. Les corrections apportées consistent essentiellement dans la suppression des derniers chapitres (11 à 15) de la version A (p. 563-746).

L'ouvrage s'articule en trois parties. La première, sur la vie purgative (version A, p. 1-160), insiste surtout sur l'oraison mentale, pour laquelle est donnée une méthode en cinq points : proposition du mystère, invocation de l'assistance divine, méditation, affection et résolution (ch. 9, p. 154-160). A propos de la vie illuminative (p. 161-276), Hellie développe les lumières et les affections propres à cet état; il insiste sur la nécessité de leur faire produire leur effet et d'en venir « jusqu'à l'opération », et sur les tentations et aridités qui assurent la purification continue de l'âme.

La troisième partie, la plus développée (p. 277-746), concerne la vie unitive. Hellie pose d'emblée la condition d'entrée dans les chemins de l'union : « Il faut que l'âme s'élève par dessus tous sens et entendement, par la foy pure et nue, pour appréhender Dieu parfaitement ainsi qu'il est » (ch. 1, p. 277). Après avoir étudié les obstacles à cette union à Dieu, il souligne combien la conformité à l'humanité du Christ est le moyen nécessaire pour y parvenir (ch. 5), et il conclut : « Il faut savoir pour une bonne fois que toute la perfection consiste à embrasser la Divinité de notre Seigneur au fond de notre âme, et nous conformer en toutes choses à son Humanité » (p. 410).

La suite (sur l'attrait de Dieu, la présence de Dieu, le fond de l'âme dans lequel on trouve la vue simple de Dieu, les tentations et aridités, le repos en Dieu seul, etc) développe cette définition de la perfection, mais en insistant davantage sur sa première partie (embrasser la Divinité de Notre-Seigneur au fond de notre âme). Ce sont ces chapitres qui ont disparu de la version courte, avec la récapitulation et la conclusion (p. 563-746).

Hellie propose une voie d'introversion (p. 297) qui s'épanouit dans une mystique de l'essence, à travers un dépouillement progressif de l'attachement au créé et une simplification intérieure croissante. Il s'inspire du pseudo-Denys (il le cite très souvent), de saint Bernard et de saint Bonaventure, mais il connaît aussi Jean Ruysbroeck, Louis de Blois, etc; l'ancien Testament est le plus ordinairement utilisé selon les sens spirituel et allégorique, tandis que la doctrine christologique de saint Paul est la base sur laquelle Hellie appuie son enseignement au sujet de la déification du chrétien dans l'union et la conformité avec le Christ.

L'ouvrage est de valeur et comporte bien des pages excellentes. L'intention de l'auteur de s'adresser aux âmes simples (Au lecteur) l'amène à s'expliquer par le détail, souvent trop longuement et avec des digressions qui alourdissent considérablement le texte; ce qui a pour effet d'estomper les lignes maîtresses de la doctrine.

Hellie est absent de la plupart des bibliographies bénédictines. Ph. Schmitz le mentionne sans aucun détail (*Histoire de l'ordre de saint Benoît*, t. 6, Maredsous, 1949, p. 286). — Les deux versions du *Manuel*, assez rares, semble-t-il, se trouvent à la bibliothèque des jésuites de Chantilly.

André Derville.

HELLO (Ernest), publiciste catholique, 1828-1885. — Né à Lorient le 4 novembre 1828, Ernest Hello fut élevé dans une atmosphère areligieuse et même anticléricale aussi bien dans sa famille qu'au collège Sainte-Barbe et au lycée Louis-le-Grand à Paris. Il est séduit par l'éloquence de Lacordaire, et entraîné par le rayonnement du sulpicien Charles Baudry (DS, t. 1, col. 1291-1292) et de l'oratorien Alphonse Gratry (t. 6, col. 781-785). Après s'être destiné au barreau, il se lance dans le journalisme. En 1859, il fonde, avec Georges Seigneur † 1875, la revue mensuelle *Le Croisé*, puis, après la fusion avec *La revue du monde catholique* (acte de fusion, tome 1, 21 septembre 1861, p. 773-774), il écrit souvent dans la *Revue*. Marié en 1857 à Zoé Berthier, qui fut la collaboratrice de sa pensée et de ses œuvres, lié d'amitié avec Henri Lasserre, Louis Veuillot, Léon Bloy, Barbey d'Aurevilly et d'autres publicistes, Ernest Hello, par ses ouvrages et ses nombreux articles en des revues diverses, contribue au renouveau catholique de son époque. Il mourut à Lorient le 14 juillet 1885. — 1. *Œuvres*. — 2. *Le témoin*.

1. *Œuvres*. — La préface donnée par Hello à son édition des œuvres choisies de Jeanne Chézard de Matel (cf DS, t. 2, col. 837-840) comporte un passage qui résume ce qui fut le but de toute une vie : « Il y a... un monde immense et inconnu, historique et négligé, qui est le monde des âmes intérieures. L'autre monde, celui qui est visible, oublie ce monde-là, le nie, s'en moque, et cependant vit par lui et profite malgré lui de ce qu'il ignore... L'humanité... a des champs magnifiques, pleins de moissons d'or, et elle oublie de faire du pain » (p. vii-viii). Hello a voulu préparer la table, recueillir le froment.

1° *Son œuvre personnelle* s'est développée à travers des genres divers : jugements littéraires, essais philosophiques, méditations bibliques, contes, maximes morales. L'ambition de rendre le catholicisme présent dans le monde des lettres conduit Hello, en collaboration avec Georges Seigneur, à la fondation du *Croisé* (mensuel, août 1859-avril 1861).

La fondation avait été encouragée par le curé d'Ars peu avant sa mort, lors d'une visite des deux amis (voir les souvenirs d'un ami commun, Oscar Havard, dans *La Quinzaine*, 15 avril 1895). Elle suscita des adhésions (pour celle d'Antoine Blanc de Saint-Bonnet, voir l'étude de Gabriel Maton, Lyon, 1961, p. 195-196 et 370-371). L'on obtint même une lettre (« bref »)

de Pie IX (d'après une lettre de Melchior du Lac à Henri Ramière, le 8 mai 1861, remerciant ce dernier d'avoir provoqué ce geste). Cependant, le monde catholique traditionnel trouvait cette nouvelle équipe trop frivole (expression de Marin de Boylesve, lettre au P. Ramière, le 9 décembre 1861). Une dissension entre les deux fondateurs mit fin à l'expérience (voir *Deux lettres d'Ernest Hello au Père Ramière*, dans *Messager du Cœur de Jésus*, décembre 1962, p. 604-606). Cet échec aurait été, pour O. Havard, ce qui brisa la lyre de l'écrivain *(loc. cit.)*.

Et pourtant, Hello aurait pu trouver là l'occasion de prendre cette distance intérieure dont il sut parler à propos de Tauler : « Il avait posé son aire dans le silence » (*Jeanne Chézard de Matel*, préface, p. XL). La leçon ne fut pas reçue : « Ernest Hello était persuadé que Dieu avait besoin de lui pour l'accomplissement d'un dessein très mystérieux et très grand » (Léon Bloy, *Mon Journal II*, au 14 novembre 1899); il voulut le crier à son de trompe, et le résultat devait être inégal. « Hello, colonne de fumée et de flammes, bizarre amalgame d'or et de clinquant... » (H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 6, Paris, 1922, p. 295; du même, lettre à P. Claudel, 29 juin 1912, publiée par A. Blanchet, dans les *Études*, t. 323, 1965, p. 157).

Hello est resté une figure littéraire de second plan, malgré les pages d'anthologie (voir surtout les textes choisis présentés par S. Fumet, Fribourg, 1945).

2° *Traduction et édition de textes mystiques.* — Hello a traduit Angèle de Foligno et Ruysbroeck, édité des textes spirituels. Il a parlé dans son œuvre de Tauler, Jean de la Croix (ce qui révéla celui-ci au futur dominicain R. Garrigou-Lagrange; voir B. Lavaud, *Le Père Garrigou-Lagrange*, dans *Revue thomiste*, t. 64, 1964, p. 183), et bien d'autres. Une prédilection pour le « flamboyant » marque toute cette activité; Hello se situe lui-même dans la tradition de J. J. Görres (DS, t. 6, col. 572-578), connu peut-être à travers Charles Sainte-Foi (pseudonyme d'Éloi Jourdain, collaborateur du *Croisé*) qui avait écrit à Ignace J. J. Döllinger en 1853 à propos d'un ouvrage allemand : « S'il racontait beaucoup de miracles et de phénomènes mystiques ce serait un livre bon à traduire chez nous » (S. Lösch, *Döllinger und Frankreich*, Munich, 1955, p. 421-422; voir aussi p. 75-76).

2. *Le témoin.* — Hello appartient à l'histoire de la spiritualité par sa vie plus encore peut-être que par son œuvre, bien que les deux soient étroitement liées. La fin du *Croisé* rejeta Hello vers le milieu des auteurs catholiques à succès, celui de Louis Veuillot, celui de sa propre femme, auteur d'édification, sous le pseudonyme de Jean Lander. Il souffrit de ne pouvoir se faire entendre : si le héraut de Dieu ne peut se faire entendre, n'est-ce pas que Dieu lui-même se tait?

Les aspects les plus spectaculaires de ce drame intérieur sont connus seulement à travers le témoignage de Léon Bloy, recueilli dans *Un brelan d'excommuniés* (composé et publié en 1888) et *Ici on assassine les grands hommes* (composé en 1894, reproduit les lettres reçues d'Hello), textes repris dans *Belluaires et porchers* (1904), à consulter dans les *Œuvres* éditées par J. Bollery et J. Petit (t. 2, Paris, 1964). Les réponses de Bloy et une étude sur l'ensemble de la crise sont à chercher dans Joseph Bollery, *Léon Bloy*, t. 1 et 2, Paris, 1947 et 1949. En l'absence d'une analyse complète et objective des notes personnelles d'Hello (passées dans la famille de Lucie Félix-Faure-Goyau), il n'est pas possible de discerner ce qui, dans le témoignage de Bloy, revient proprement à Hello, et les aspects selon lesquels il est seulement le miroir du *Désespéré*.

En 1865, Charles de Montalembert avait écrit à Théophile Foisset, à propos de ses *Moines d'Occident* (t. 1 et 2, Paris, 1860) : « Je ne dis nulle part que *je crois* à ces légendes, et surtout *qu'il faut y croire*; et c'est précisément ce que me reprochent G. Seigneur et ses pareils. Mais je dis et je crois qu'on y a cru » (dans Lecanuet, *Montalembert*, t. 3, Paris, 1902, p. 312, note). Au contraire, « Hello et Seigneur, plongés dans leurs rêves divins, voyaient l'unité de Dieu s'emparer de la terre, et la terre rajeunie s'ensoleiller de miracles » (O. Havard, *loc. cit.*, p. 421). L'on doit croire, mais l'on ne voit que des rêves, plus de signes : « Avez-vous songé parfois, crierait mon effrayant frère Hello, à cette villégiature terrible du Rédempteur qui commença le jour de l'Ascension et qui dure encore? » (L. Bloy, *Mon Journal II*, au 4 juillet 1899). Si son attente pathétique peut faire voir en Hello « l'ébauche fulgurante de quelqu'un qui n'est achevé que hors du temps et de l'espace » (dernières lignes de St. Fumet dans *Ernest Hello. Le drame de la lumière*, 1945), elle est cependant située dans notre histoire spirituelle et doit nous apparaître comme l'une des formes prises chez les croyants par ce que d'autres ont cru alors être la mort de Dieu.

1. *Principales œuvres* (elles furent éditées à Paris). — *M. Renan, l'Allemagne et l'athéisme au* XIX^e^ *siècle*, 1859; refondu, après la mort d'Hello, *Philosophie et athéisme*, 1888 (rééd., 1903). — *Le Père Lacordaire, ses œuvres, sa doctrine*, 1862. — Angèle de Foligno, *Le livre des visions et instructions*, 1868 (6^e^ éd., 1921). — Rusbrock l'admirable, *Œuvres choisies*, 1869 (4^e^ éd., 1921). — Jeanne Chézard de Matel, *Œuvres choisies*, mises en ordre et précédées d'une introduction, 1870. — *Le jour du Seigneur*, 1871 (rééd., 1921). — *L'homme. La vie, la science, l'art*, 1872 (32^e^ éd., 1931; Montréal, 1947; trad. anglaise, 1912). — *Physionomie de saints*, 1875 (11^e^ éd., *Physionomies..*, 1921; Montréal, 1947; trad. anglaise, 1903). — *Paroles de Dieu. Réflexions sur quelques textes sacrés*, 1877 (rééd., 1899). — *Les plateaux de la balance*, 1880 (rééd., 1921). — *Le siècle. Les hommes et les idées*, 1896 (12^e^ éd., 1910). — *Prières et méditations inédites*, publiées par L. Félix-Faure-Goyau, coll. Science et religion 597, 1911. — *Du néant à Dieu*, fragments recueillis par J.-Ph. Heuzey, 2 vol., 1921 (contient la brochure précédente). — *Regards et lumières*, fragments recueillis par J.-Ph. Heuzey, 1929.

Pierre Guilloux, *Les plus belles pages d'Ernest Hello*, Paris, 1924. — *Ernest Hello*, textes choisis par St. Fumet, Paris, 1945.

2. *Études.* — H. Talvart et J. Place, *Bibliographie des auteurs modernes de langue française*, t. 8, Paris, 1948, p. 113-121, donnent la bibliographie la plus complète d'Hello : livres, articles, préfaces, etc. — En plus des ouvrages et articles cités ci-dessus, on pourrait retenir :

Joseph Serre, *Ernest Hello. L'homme, le penseur, l'écrivain*, Paris, 1894 (a suscité des critiques). — Oscar Havard, *Ernest Hello et Georges Seigneur. Souvenirs personnels*, dans *La Quinzaine*, t. 3, 1895, p. 414-425. — Louis Aguettant, *Ernest Hello. Étude critique*, Lyon, 1897. — Pierre Guilloux, *Un penseur catholique du* XIX^e^ *siècle, Ernest Hello. L'homme et l'écrivain*, dans *Études*, t. 169, 1921, p. 268-280, 433-446, 528-542. — Stanislas Fumet, *Ernest Hello ou le drame de la lumière*, Paris, 1928 et 1945. — Lucien Cauwès, *Ernest Hello. Vie, œuvre, mission*, Tournai, 1937, avec préface d'Henri Hello, qui donne quelques souvenirs sur son oncle. — Léopold Levaux, *Ernest Hello, écrivain de Dieu*, Louvain, 1937. — Michel Amgwerd, bénédictin, *L'œuvre d'Ernest Hello*, thèse, 1947. — R. Christoflour, *Prophètes du* XIX^e^ *siècle*, Paris, 1954, p. 155-189. — G. Forsans, notice dans *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 592-594; annonce une thèse : *Ernest Hello, essai de biographie psychologique.* — S. Spezzafumo de Faucamberge, *Hello, sourcier du vrai*, Blois, s d (1966).

3. *La famille Hello.* — Deux frères et un neveu d'Ernest Hello publièrent, eux aussi, livres et brochures; les trois noms

sont parfois confondus. Nous précisons ici la part respective de chacun, en y adjoignant le nom de Mme Hello.

Mme Ernest Hello a publié plusieurs ouvrages de piété sous le pseudonyme de Jean Lander, préfacés par son mari, par exemple : *Les fausses dévotes et les vraies dévotes* (Paris, 1864), *Sanctuaire d'Issoudun. Notre-Dame du Sacré-Cœur* (Paris, 1873), *Le chemin de la vie* (Paris, 1881), etc.

Charles Hello † 1882, frère d'Ernest, conseiller à la cour d'appel de Paris, a publié un *Saint Antoine le Grand* (Paris, 1873).

Émile-Paul (1825-1900), autre frère d'Ernest, entré chez les Frères de Saint-Vincent de Paul vers 1855, a publié, sous le pseudonyme de l'abbé H. A. de Saint-Vincent, une douzaine de brochures de dévotion et des récits pieux à l'usage de la jeunesse et en particulier de ses enfants du patronage Notre-Dame de Nazareth à Paris.

Henri, fils de Charles, entré lui aussi chez les Frères de Saint-Vincent de Paul et collaborateur de son oncle Émile, a publié des brochures d'apologétique, de controverse d'allure intransigeante, entre autres : *Les libertés modernes d'après les encycliques* (Paris, 1900) et *Le Syllabus au* XXe *siècle* (1906), et enfin des *Conseils pour la direction des œuvres de jeunesse* (1932). La brochure sur *La Saint-Barthélemy* (coll. Science et religion 52, 1899) est d'Henri et non d'Ernest Hello; corriger sur ce point Talvart et Place.

Pierre Vallin.

HELM (Helmes, Helmesius, Henri), franciscain, † vers 1560. — Né à une date inconnue à Halberstadt (district de Magdebourg), surnommé de ce fait *Germipolitanus*, Helm entra dans la province franciscaine de Cologne. Après avoir quelque temps prêché à la cathédrale de Cologne, il passa dans la province saxonne de son ordre, à laquelle appartenait le couvent franciscain de sa ville natale; il se rendit, à l'instigation du coadjuteur et futur archevêque de Cologne, Adolphe von Schaumburg, à Stadthagen (Basse-Saxe) pour prendre la direction du couvent des observants.

En 1545, il devint ministre provincial de Saxe et travailla dès lors avec persévérance à renforcer la discipline religieuse de ses maisons, dont le nombre décroissait (11 en 1554; 7 en 1559). A sa demande, l'empereur Charles Quint ordonna en 1548 au conseil de la ville d'Halberstadt de rendre aux franciscains leur couvent confisqué. Lorsque le duc Henri II de Brunswick, après la victoire de l'empereur à Mühlhausen (1547), eût décidé de ramener ses états dans la religion catholique, il trouva en Helm un puissant soutien. Dans sa prédication et ses écrits, il s'opposa avec vigueur au mouvement protestant, sans épargner ni ménager les défauts et les carences qui existaient alors parmi les catholiques. Comme prédicateur, il eut une grande renommée; l'archevêque, Adolphe von Schaumburg, recommandait à son clergé les sermons d'Helm comme des modèles. Henri Helm mourut, on ne sait où, à une date imprécise autour de 1560.

L'ouvrage principal d'Helm est un vaste recueil de sermons qui recouvre l'ensemble de l'année liturgique (temporal et sanctoral). Parmi les éditions complètes, citons celles de Cologne (*Homiliae in evangelium et omnes epistolas canonicas*, 1550 et 1556), de Paris (1557) et de Lyon (1575, 1589); les titres varient.

Il semble qu'il y ait eu deux éditions différentes à Lyon en 1575 : celle que détaille Sbaralea (cité *infra*), en 5 vol., chez J. Pesnot, et une autre en trois vol., chez Ph. Tinghi (à la bibl. SJ de Chantilly). — Des éditions partielles parurent aussi, par exemple : *Homiliae in Evangelia dominicalia a festo SS. Trinitatis usque ad adventum*, Paris, 1552; *Homiliae de sanctis*, Paris, 1553; *...in Evangelia quadragesimalia*, Paris, 1556; etc.

Ce recueil de sermons laisse transparaître les bases scolastiques de la théologie d'Helm et une familiarité de tous les jours avec l'Écriture. Le texte progresse de citation en citation; il souffre de la pesanteur du savoir théologique dont Helm fait un trop large usage. Il garde cependant de la vie en raison du combat passionné qu'Helm mène contre les nouveautés introduites dans l'Église et contre la médiocrité du haut et du bas clergé.

Parmi les autres ouvrages d'Helm, on peut citer le *De Verbo Dei* (Paris, 1553; Cologne, 1560) : c'est une dissertation théologique à la manière scolastique et polémique (contre les luthériens et les esprits exaltés, sans les distinguer) sur la Parole, c'est-à-dire les témoignages de Dieu. L'auteur y étudie successivement l'idée de Dieu, sa révélation dans la Bible, la tradition et la connaissance, les normes d'une compréhension authentique de l'Écriture, l'annonce de la Parole dans la prédication et ses effets dans l'homme croyant.

Enchiridion de vera et perfecta impii iustificatione (Cologne, 1554); — *Passio D. N. Jesu Christi secundum quatuor evangelistas in monotessaron comportata* (Cologne, 1557).

Wadding-Sbaralea, *Supplementum*, t. 1, p. 356. — *Annales minorum*, t. 19, Quaracchi, 1914, p. 65-66. — J. C. Adelung, *Fortsetzung und Ergänzungen zu C. G. Jöchers allgemeinen Gelehrten-Lexico*, t. 2, Leipzig, 1787, col. 1896. — W. Woker, *Geschichte der Norddeutschen Franciscaner-Missionen*, Fribourg-en-Brisgau, 1880, p. 38, 75, 368. — *Kirchenlexikon*, t. 5, Fribourg-en-Brisgau, 1888, col. 1752-1753. — Hurter, t. 2, col. 1433.

P. Schlager, *Geschichte der Kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz während des Reformationszeitalters*, Ratisbonne, 1909, p. 54, 58-59, 86, 231, 263-272. — L. Lemmens, *Briefe und Urkunden des* XVI. *Jahrhunderts zur Geschichte der sächsischen Franziskaner*, dans *Beiträge zur Geschichte der sächsischen Franziskanerprovinz..*, t. 4-5, Düsseldorf, 1911/12, p. 43-100, surtout 86, 90, 95, 97.

Friedrich Zoepfl.

1. HELWIC DE GERMAR. Voir Helwic le Teutonique.

2. HELWIC LE TEUTONIQUE, dominicain, fin 13e s. et début 14e s. — D'après le catalogue des auteurs dominicains dit de Stams (éd. H. Denifle, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 2, Berlin, 1886, p. 67) et qu'on peut dater de 1320-1325, un *Helwicus teutonicus* a écrit deux ouvrages : *Liber de eo quod est maximum mandatum* et *Liber exemplorum*; on ne sait rien de sa biographie et on suppose qu'il vivait autour de 1300.

Le *Liber exemplorum* n'est pas, comme on l'a cru, le *De exemplis et similitudinibus rerum*, qui a connu un grand succès de librairie et qui appartient au dominicain toscan Jean de San Gimignano († après 1333), bien que des manuscrits et des éditions incunables l'attribuent à Helwic. Le *Liber exemplorum* n'a pas encore été localisé avec certitude parmi les divers manuscrits anonymes qui peuvent répondre à ce titre (cf surtout A. Dondaine, *art. cité*, p. 157-161).

Quant au *Liber de eo quod est maximum mandatum*, il s'agit du *De dilectione Dei et proximi*, généralement édité parmi les traités de saint Thomas d'Aquin (vg éd. de Parme, t. 17, 1865, p. 235-284), et que M. Grabmann a restitué à Helwic (cf art. cités *infra*). Cette attribution peut cependant n'être pas définitive, en raison de la découverte d'un manuscrit plus ancien (université d'Erlangen, ms 271; voir P. de Surgy,

art. cité *infra*, p. 23-24). Quoi qu'il en soit de l'auteur, l'ouvrage est bien d'un dominicain; il présente la doctrine typiquement thomiste de l'unité de la forme substantielle de l'homme.

Bien que son genre littéraire se ressente de la scolastique, le *De dilectione* est un bon représentant de la mystique dominicaine de l'époque. Son contenu a été étudié par R. Egenter (*Die Lehre von der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12. und 13. Jahrhunderts*, Augsbourg, 1928, p. 167-200). Notons que saint Jean de la Croix (*Noche oscura*, livre 2, ch. 18-20) s'est inspiré de la doctrine de l'échelle de l'amour et de ses degrés que développe le *De dilectione Dei et proximi* (P. de Surgy, art. cité *infra*).

Quétif-Échard, t. 1, Paris, 1719, col. 528. — M. Grabmann, *Helwicus Theutonicus..*, dans son ouvrage *Mittelalterliches Geistesleben*, t. 2, Munich, 1936, p. 576-585; voir aussi dans *Divus Thomas*, Fribourg, Suisse, t. 15, 1927, p. 401-410. — A. Dondaine, *La vie et les œuvres de Jean de San Gimignano*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 9, 1939, p. 157-161; cf p. 207, 213. — P. de Surgy, *La source de l'échelle d'amour de saint Jean de la Croix*, RAM, t. 27, 1951, p. 22-40. — DS, t. 1, col. 324; t. 5, col. 1424, 1427.

D'un autre côté, on connaît un dominicain nommé *Helwic de Germar*, appartenant au cercle des disciples de maître Eckhart et qui fut lecteur au couvent d'Erfurt. Cet Helwic de Germar a laissé deux sermons qui nous sont parvenus dans la collection intitulée *Paradisus animae intelligentis* (cf DS, t. 6, col. 410-411). De nos jours, on incline à identifier Helwic le teutonique et Helwic de Germar; la chose est possible, mais les arguments irréfutables manquent.

Les deux sermons d'Helwic de Germar traitent de la révélation intérieure de Dieu et du fond de l'âme. L'auteur s'y révèle un penseur personnel. Dans le second (« qui videt me, videt et Patrem meum »), il développe l'idée de la naissance de Dieu en l'homme en partant des relations intra-trinitaires. En Dieu coule comme un triple fleuve; le Père s'écoule dans sa propre nature divine sans connaître ni vouloir; dans le second fleuve, le Père se tourne vers lui-même, se connaît et tout ce qui est en lui; le troisième fleuve est celui de la volonté de Dieu. Le fait que Dieu connaisse tout ne cause pas la création, c'est sa volonté qui la fait être. Le Père contemple, le Fils est le fruit de cette contemplation, le Verbe, la pensée achevée; l'Esprit Saint conduit ce Verbe dans l'âme de l'homme. « Sois humble, recueilli, et le Verbe naîtra en toi ».

Les deux sermons sont édités par W. Preger (*Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. 2, Leipzig, 1881, p. 439-443; cf commentaire, p. 152-154) et par Ph. Strauch (dans *Deutsche Texte des Mittelalters*, t. 30, Berlin, 1919, p. 95-98 et 115-116). Depuis, un autre manuscrit de la collection *Paradisus...* a été retrouvé à l'Hamburger Staatsbibliothek (cf W. Stammler, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. 55, 1930, p. 29).

W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1936, col. 394-395. — DS, t. 1, col. 324.

Paul-Gundolf Gieraths.

HÉLYOT (Héliot). — Plusieurs membres de cette famille de la bourgeoisie parisienne ont laissé un nom dans le courant spirituel du 17e siècle. Ils descendaient de la lignée anglaise des Eliot ou Elyot, qui fut illustrée par Thomas Elyot (vers 1490-1546; voir sa notice, DS, t. 4, col. 603-605), ami de saint Thomas More. Pendant que la branche demeurée en Angleterre adhérait à l'anglicanisme, auquel elle donnerait John Eliot, « l'apôtre des Indiens », célèbre missionnaire en Nouvelle-Angleterre (1604-1690; cf W. H. Eliot, *Genealogy of the Eliot Family*, Newhaven, 1854), l'un des parents de Thomas, Jean Eliot, quittait son pays pour pouvoir rester catholique et s'établissait à Paris. Ses descendants s'enrichirent dans le commerce et accédèrent aux responsabilités que permettaient leur rang de « bourgeois de Paris » et leur fortune : trois Hélyot furent auditeurs à la Chambre des comptes de Paris entre 1660 et 1735, et trois furent marguilliers de la paroisse Saint-Gervais de Paris entre 1611 et 1746.

H. Coustant d'Yanville, *Chambre des comptes de Paris. Essais historiques et chronologiques*, Paris, 1866-1875. — L. Brochard, *Saint-Gervais, histoire de la paroisse*, Paris, 1950, p. 413-433. — Bibliothèque nationale de Paris, manuscrits, Dossiers bleus, t. 353, et Cabinet d'Hozier, t. 188, dossier 4763.

Parmi les membres de cette famille qui ont brillé par leur vie ou leurs écrits spirituels, viennent en premier lieu Claude Hélyot et sa femme Marie Hérinx. Nous énumérerons ensuite les autres membres de la famille. La souche commune est Jean Hélyot, marchand-mercier, qui de 1588 à 1602 eut de Denise Durant sept enfants, dont Jean, Charles et Pierre.

1. **Claude Hélyot,** 1628-1686, et sa femme **Marie** Hérinx, 1644-1682. — Fils de Pierre et neveu de Jean, Claude fit de bonnes études au collège des jésuites de La Flèche et, pour se préparer à l'état ecclésiastique, étudia la philosophie et la théologie à Paris; mais il entra dans la carrière juridique comme « conseiller d'Église » au Châtelet, puis comme conseiller en la cour des Aides de Paris. Il perdit très tôt sa première femme, née Olivier, et épousa la nièce de celle-ci, Marie Hérinx, de seize ans plus jeune que lui, mais de qui il allait recevoir une influence spirituelle considérable.

Marie Hérinx, née le 6 mai 1644 dans une famille parisienne d'origine flamande, fort riche et apparentée au théologien récollet Guillaume Hérinx, qui fut évêque d'Ypres (1621-1678), fut élevée chez les sœurs de Sainte-Claire; quoi qu'en aient dit les biographes, il semble que ses parents n'aient guère favorisé la demande en mariage de son oncle par alliance (Paris, Bibl. nat., un factum de 1683 dans le recueil 4° Fm. 15261); Claude Hélyot dut aller à Rome pour appuyer sa demande de dispense et sans doute faire échec aux efforts dilatoires des parents de Marie. Unis en 1662, Claude et Marie Hélyot eurent un fils qui mourut à quatre ans. Cette épreuve fut pour Marie le début d'une vie spirituelle intense : en 1668 elle se mit sous la direction du jésuite Jean Crasset (DS, t. 2, col. 2511-2520), s'adonna à l'oraison, aux œuvres de charité et à de grandes mortifications. Elle connut les plus hauts états mystiques, notamment « le mariage de l'âme avec Dieu » sur lequel elle écrivit des pages qu'elle détruisit avant de mourir. Après deux années de maladie, elle mourut à trente-sept ans, le 3 mars 1682. Elle avait soutenu de son argent et de son zèle la fondation d'une école chrétienne à La Ferté-sous-Jouarre (diocèse de Meaux); ses largesses posthumes en faveur d'un hôpital furent attaquées en justice par ses frères qui la taxaient de folie (Paris, Bibl. nat., ms fr. 22222, f. 148).

S'appuyant sur un mémoire de son amie, Mme de Tanqueux (cf *Correspondance de Bossuet*, éd. Ch. Urbain et E. Levesque, t. 3, Paris, 1910, p. 31-35), Jean Crasset publia à Paris en 1683 la *Vie de Madame Hélyot*, qui traduit en termes excellents la marche de Marie dans les voies de l'oraison : dépassant « toutes les images dont la nature a tant de peine à se défaire.., elle se voyait comme plongée dans ce grand et vaste océan de la Divinité, où elle se perdait heureusement. Elle voyait l'être de Dieu, sans pouvoir rien comprendre de sa nature que sa grandeur immense » (*Vie*, 1e éd., p. 164-165). Dans les éditions suivantes, J. Crasset, sensible aux critiques qu'avaient provoquées ses descriptions de la mystique de Marie Hélyot, omit le développement sur « l'attouchement spirituel de la Divinité ». Henri Bremond, qui a rendu justice à la fidélité comme à la discrétion du directeur devenu biographe, admirait aussi l'extrême limpidité du modèle : « On n'imagine pas plus de droiture, plus d'allégresse » (t. 5, p. 318).

Claude Hélyot, d'abord bon chrétien sans plus, avait hésité à suivre sa jeune épouse dans sa « conversion », c'est-à-dire dans la dévotion. Gravement malade en 1669 et guéri à la suite d'un vœu à saint François de Sales, il se donna parfaitement à Dieu et prit Crasset pour directeur. Son itinéraire devint alors en tout celui de Marie : même goût pour la prière, même amour des pauvres, largesses communes, même amour de la mortification, même zèle apostolique, en particulier au moyen des retraites spirituelles, et bientôt mêmes dons de contemplation. Bien que très éprouvé dans sa santé, il survécut à sa femme et mourut le 30 janvier 1686.

Il avait laissé la description des états spirituels qu'il avait connus, pages « vraiment remarquables pour leur sagesse paisible, leur noblesse, et par une je ne sais quelle poésie qui n'est pas vulgaire » (H. Bremond, p. 335). De nombreuses copies circulaient, souvent peu fidèles; Jean Crasset prépara l'édition du texte authentique, mais fut interrompu par la mort (1692); les *Œuvres spirituelles de M. Hélyot* parurent à Paris en 1710 : l'éditeur, respectant « le style simple et naturel » de l'auteur, a distribué les vingt-trois « discours » selon un plan qui est sans doute trop logique pour un ensemble de petits traités qu'Hélyot avait composés en « autant de cahiers séparés » (Avertissement des *Œuvres*). L'ouvrage est précédé d'une *Vie*, qui est l'abrégé de la biographie rédigée également par Crasset et dont le texte complet n'a pas été conservé. Mystique qui sait parler sobrement et fortement sur « le sacré silence que produit le parfait amour de Jésus-Christ » ou sur « l'amour extatique » (p. 107-114), Hélyot se veut toujours pratique et donne une large place à l'exercice des vertus et aux moyens de perfection. On retrouve sous les images souvent heureuses dont son ouvrage est parsemé quelque chose de son talent de peintre (on lui doit le dessin du très beau portrait gravé de sa femme, reproduit en tête de la *Vie* par J. Crasset). Ses écrits prolongeaient le rayonnement du « ménage Hélyot » et illustraient la justesse de l'enseignement de saint François de Sales : « que tout le monde est capable de faire oraison » (Cl. Hélyot, *Œuvres*, p. 314).

J. Crasset, *Vie de Madame Hélyot*, Paris, 1683 (2 éd.), 1684; Lyon, 1693; refondue par l'abbé de Montis, Paris, 1786; trad. allemande et italienne (Sommervogel, t. 2, col. 1637 et 1644). — G.-T. Carron, *Vies des dames françaises qui ont été les plus célèbres dans le 17e siècle par leur piété..*, Lyon, 1817, p. 296-314. — Bremond, t. 5, p. 311-339.

2. *Jean Hélyot*, en religion Ambroise, chartreux, 1591-1667. — Cet oncle de Claude Hélyot entra à la chartreuse de Paris en 1611, y passa toute sa vie dans une régularité et une austérité exemplaires et y mourut en réputation de sainteté. Il avait écrit un commentaire du Psautier qui semble perdu. Sa *Vie* a été écrite peu après 1667 par son confrère Maillet (Paris, Bibl. nat., ms fr. 14472, et copie, ms fr. 14471, f. 37-86; — une autre version, rédigée vers 1775 par Cyprien Bourlier, Paris, Bibl. Mazarine, ms 1262).

3. *Catherine Hélyot*, fille de Charles et nièce du précédent, née le 5 avril 1649, morte à douze ans le 9 août 1661 chez les clarisses de Longchamp où elle était en pension auprès de sa tante Agnès Chelot; celle-ci a retracé la piété précoce et les vertus de Catherine (*Vie*, copie à Paris, Bibl. nat., ms fr. 14471, f. 87-100).

4. *Jérôme Hélyot*, vers 1612-1687, fils de Pierre et frère aîné de Claude, fut receveur et payeur des rentes de l'Hôtel de ville de Paris et se maria. Devenu chanoine du Saint-Sépulcre, il prit, à l'âge de quarante-cinq ans, l'habit des religieux pénitents du tiers ordre de saint François au couvent de Picpus (« à l'extrémité du faubourg Saint-Antoine », près de Paris). Il y fut un religieux exemplaire, jusqu'à sa mort en 1687. On lui a parfois donné le titre de fondateur de ce couvent, sans doute parce qu'il avait consacré sa fortune à en développer les bâtiments comme aussi ceux de deux autres maisons de l'ordre; mais Picpus a été établi par Vincent Mussart dès 1601 (DS, t. 5, col. 1644-1645). Les compétences financières de Jérôme Hélyot reparaissent dans le volumineux manuscrit qu'il a laissé, *La science pratique de l'arithmétique* (Paris, Bibl. Mazarine, ms 3663).

5. *Pierre Hélyot*, en religion Hippolyte, 1660-1716. Ce petit-fils de Pierre et neveu de Jérôme et de Claude entra en 1683 au couvent de Picpus où était son oncle Jérôme. Envoyé deux fois à Rome pour les affaires de sa congrégation, puis nommé secrétaire successivement de plusieurs provinciaux, il tira parti de ses voyages et de ses relations pour accumuler la documentation d'une œuvre monumentale, qu'il livra à l'édition à Paris en 1714 : *Histoire des ordres monastiques, religieux et militaires et des congrégations séculières de l'un et l'autre sexe*. L'auteur étant mort à Picpus le 5 janvier 1716, l'édition fut achevée par un de ses confrères, Maximilien Bullot selon les uns, d'autres disent Louis Mirbeau.

Ces huit volumes (Paris, 1714-1719), encore utiles par leur érudition historique et iconographique, ont été réédités (Paris 1721, 1792), traduits (en allemand, Leipzig, 1753-1756), abrégés (Amsterdam, 1716 et 1721; Paris, 1837, 1862) ou remaniés et complétés (par de Roujoux, Paris, 1829; par V. Philipon de la Madeleine, Guingamp, 1838; par M.-L. Badiche, Paris, 1847-1859).

Hippolyte Hélyot avait aussi composé « quelques ouvrages ascétiques », disent les bibliographes, mais on ne connaît plus de lui que *L'idée d'un chrétien mourant et maximes pour le conduire à une heureuse fin*, traité de la bonne mort dans une ligne plutôt moralisante; édité à Paris en 1695 et 1698, il fut réédité,

un peu développé, sous le titre *Le chrétien mourant* (Paris, 1705, 1707).

M.-L. Badiche, *Notice biographique et littéraire sur le P. Hélyot*, en tête du *Dictionnaire des ordres religieux ou Histoire...*, dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne, t. 20-23, Paris, 1847-1859. — Les notices des dictionnaires de Moréri, Hœfer, Michaud, Quérard. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 594-595. — DS, t. 5, col. 1647-1648.

6. Deux autres Hélyot ont publié des ouvrages à Toulouse, au 18e siècle; nous ignorons s'ils se rattachent ou non à la famille parisienne : un maître des novices chez les augustins, dont nous ignorons le prénom, a publié une *Retraite de dix jours pour les exercices spirituels et de trois jours en faveur des novices qui veulent se disposer à faire leur profession* (1709). D'autre part, un Benoît Hélyot † 1779, qualifié « professeur des libertés gallicanes dans l'université de Toulouse », a édité des *Discours sur les grandeurs de Jésus-Christ* (1752).

Irénée Noye.

HÉMÉRÉ (Claude), prêtre, vers 1580-vers 1650. — Seuls quelques éléments fournis par Moréri, qui utilise les *Mémoires* de Sorbonne, nous permettent de fixer des repères chronologiques dans la vie d'Héméré. Né vers 1580 à Saint-Quentin, il est reçu dans l'hospitalité de Sorbonne le 24 mars 1608 et il est membre de la Société de Sorbonne le 31 décembre 1611. Il prend le bonnet de docteur en 1614. En 1638, Claude Héméré devient bibliothécaire de la Sorbonne et il garde cette place durant six années. Il fut ensuite prié de dresser la notice des manuscrits du cardinal de Richelieu. Il demeura en Sorbonne jusqu'en 1646. On peut fixer avec quelque certitude la date de sa mort en 1650.

En dehors d'ouvrages historiques publiés (*De scholis publicis*, Paris, 1633; *De academia parisiensi*, Paris, 1637; *Augusta Viromanduorum vindicata*, histoire de Saint-Quentin, Paris, 1643) ou restés manuscrits (sur l'histoire de la Sorbonne, Bibl. nat. de Paris, ancien fonds latin 5493; Bibl. de l'Arsenal 1168 et 1228), Claude Héméré a laissé deux ouvrages qui intéressent l'histoire de la spiritualité.

1) *Cartusianus sive iter ad sapientiam quo praecipua monasticae disciplinae capita... exhibentur* (Saint-Quentin, 1627), dédié au supérieur général des chartreux Bruno d'Affringues (DS, t. 1, col. 1970). Il est divisé en deux parties. Dans la première, « Phileremus in bivio », l'auteur rappelle que le chartreux doit faire un choix et il assortit cette présentation d'une dissertation sur la discipline monastique (p. 1-78). Dans la seconde partie (p. 79-522), « Phileremus in via », précédée de considérations sur les sept dons du Saint-Esprit, Héméré expose ses vues sur la vie religieuse contemplative. Cet ouvrage, assez confus, veut attirer l'attention du général et de son ordre sur l'observance rigoureuse de la règle cartusienne : elle maintiendra une ferveur spirituelle dont toute la chrétienté sera bénéficiaire.

2) *Cerastes in semita* (Paris, 1632, 37 p.) est un poème dédié aux clercs de Saint-Quentin pour les mettre en garde contre les calvinistes de la ville. A l'époque du siège de La Rochelle (1628), on dénombrait 555 calvinistes à Saint-Quentin. Héméré dénonce ceux qui viennent de Hollande sous prétexte de favoriser le commerce et d'embellir la ville.

L. Moréri, t. 5, col. 573-574. — Michaud, t. 19, p. 96. — P. Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs...*, t. 4, Paris, 1906, p. 376-380.

André Dodin.

HÉMERT (Antoine de), chanoine régulier, † 1560. Voir Antoine de Hémert, DS, t. 1, col. 712.

HEMPFER (Georges), prémontré, † 1648. — Georges Hempfer passa sa vie religieuse dans l'abbaye des prémontrés d'Allerheiligen, actuellement dans le diocèse de Fribourg-en-Brisgau; il y remplit diverses fonctions, comme celles de maître des novices et de prieur, pendant plus de vingt ans. Il se distingua par sa dévotion envers l'Eucharistie et la présence réelle. Les nombreux ouvrages qu'il écrivit sont tous restés manuscrits sauf un; parmi ces manuscrits, on citait, au 18e siècle, des commentaires de la *Somme* de saint Thomas (8 vol.), des œuvres d'Aristote et du psautier, des pratiques pour les visites au Saint-Sacrement, des chroniques historiques sur son monastère, etc. Son seul ouvrage imprimé le fut en 1692, aux frais du prélat de son abbaye : *Liber meditationum, seu Mappulae Eucharistiae*. Georges Hempfer mourut en 1648.

G. Lienhardt, *Spiritus litterarius norbertinus*, Wurtzbourg, 1771, p. 266-267. — L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 372-373.

Jean-Baptiste Valvekens.

HEMPTINNE (Pie de), bénédictin, 1880-1907. — Né à Tamise (Flandre orientale) le 21 avril 1880, dans une famille très nombreuse et profondément chrétienne de Gand, Yvan de Hemptinne fait ses humanités à l'école abbatiale de Maredsous. Il entre ensuite à l'abbaye, fait profession le 21 mars 1899 et reçoit le prénom de Pie.

Après ses études philosophiques, il étudie la théologie au Mont-César à Louvain, sous la direction de Columba Marmion, alors prieur, professeur de théologie et préfet des jeunes moines étudiants. Dom Pie reçut de son père spirituel une influence forte et profonde qui affermit et orienta son élan vers Dieu. De son côté, dom Marmion disait de son disciple : « La divine sagesse habite dans son âme... Il est d'une prudence qui m'étonne et d'une fraîcheur d'affection qui me ravit » (p. 39). Prêtre le 30 août 1903, dom Pie sera ensuite éducateur à l'école abbatiale de Maredsous durant près de deux ans. Livré tout entier à la formation morale et spirituelle des élèves, qu'il initiait aussi à la visite et au soin des pauvres, peu ménager de ses forces, il mourut à Bockryck (Limbourg), le 27 janvier 1907, d'un mal contracté au chevet d'un pauvre qu'il avait assidûment soigné.

Le jeune moine laissait deux cahiers de notes spirituelles : *Aspirations et pensées* et *Le carnet du Bon Dieu*. Il les avait écrites presque toutes entre 1901 et 1904; on y trouve l'écho de sa lucidité, de sa sincérité, de son ardeur, de son équilibre et d'une expérience authentiquement mystique. Ces notes ont été publiées par son frère aîné, Jean, lui aussi moine de Maredsous, qui y joignit une biographie et quelques lettres choisies, sous le titre : *Une âme bénédictine. Dom Pie...*

Dès juillet 1909, Henri Bremond, en un long compte rendu (dans *Annales de philosophie chrétienne*, t. 158, p. 417-418), relevait dans ces textes « un je ne sais quoi de très pénétrant et de très sûr (qui) nous fait sentir que l'expression est très au-dessous de l'expérience elle-même. Naïve, un peu gauche parfois, mais toujours

vraie et profonde, on voit cette âme doucement et sérieusement conquise par l'amour divin ». Pie de Hemptinne n'était ni un théologien de métier, ni un auteur spirituel, ni un intellectuel, ni même une intelligence supérieure. En ouvrant son « Carnet du Bon Dieu », on sent immédiatement que ces notes jaillissent du fond d'un cœur en quête de Dieu. Il répète à Dieu, sans se lasser, son besoin dévorant de le posséder ou plutôt de se laisser envahir par lui : « Le Christ se donne à nous moins peut-être pour que nous le possédions qu'afin que lui nous possède pour nous transformer » (p. 110); c'est la recherche du Dieu absent, telle qu'elle s'exprime dans les psaumes 42-43 (cités p. 172, 215).

L'authenticité de cette expérience mystique ressort de l'équilibre entre une tendance contemplative ardente vers Dieu, par Jésus-Christ, dans le Saint-Esprit, et une large ouverture aux autres, parents, confrères, élèves, amis, pauvres, etc.

« Il faut aimer les âmes, non pour autant que nous retrouvons en elles notre manière de vivre et de penser, ni seulement d'une manière abstraite, parce que nous voyons habiter en elles le Christ Jésus. Il faut estimer grandement et aimer, en chaque âme, sa propre manière d'être et de penser; celle-ci est souvent la forme spéciale sous laquelle le Christ vit dans cette âme » (p. 132). « Jésus-Christ est le grand Maître des âmes; il les nourrit de sa chair, de son sang, de tout lui-même... Et ainsi, me semble-t-il, nul ne reçoit charge d'âmes sans assumer le devoir de les nourrir de la sienne propre. Il faut nous livrer aux âmes confiées à nos soins, avec une exubérance d'amour qui fasse découler la grâce de notre cœur dans les leurs » (p. 145).

Il a profondément éprouvé et exactement exprimé la fécondité spirituelle de la souffrance. Plus il avance, plus son expérience spirituelle lui devient douloureuse « comme une liqueur brûlante sur une plaie vive » (p. 147). Les dernières lignes de ses « Aspirations et pensées », quelques semaines avant sa mort, en témoignent : « Ici-bas, les grands mystères d'amour sont de profonds abîmes de souffrances. L'amour dans l'âme ne devient un mystère qu'au jour où il en pénètre les derniers replis; et, sans de douloureuses brûlures, le feu sacré n'atteint pas ces profondeurs » (p. 173).

J. de Hemptinne, *Une âme bénédictine. Dom Pie de Hemptinne...*, coll. Pax 8, Maredsous, 1909; les citations sont faites d'après la 10e éd., 1963; — trad. en allemand, italien, anglais et hongrois. — R. Thibaut, *Un maître de la vie spirituelle, dom Columba Marmion*, Maredsous, 1953, p. 274-284 : Profil de disciple, dom Pie de Hemptinne.

La même branche de la famille de Hemptinne a donné à l'ordre de saint Benoît trois autres moines ou moniale qui ont joué un rôle assez marquant :

1) *Félix* (Jean), 1876-1958, frère aîné et éditeur de dom Pie. Moine de Maredsous, fondateur en 1909 de la préfecture apostolique du Katanga, dont il fut vicaire apostolique, et évêque titulaire de Milève de 1932 jusqu'à sa mort; il est l'auteur d'un remarquable petit livre sur *L'Ordre de saint Benoît*, coll. Pax 16, Maredsous, 1910; 3e éd. revue, 1951.

2) *Félix* (Hildebrand), 1849-1913, oncle des précédents, ancien zouave pontifical, moine de Beuron, puis second abbé de Maredsous (1890-1909); il fut chargé par Léon XIII, qui l'avait en singulière estime, de présider, en qualité de premier abbé-primat, la confédération des congrégations bénédictines créée en 1893 par le pape, ainsi que d'établir sur l'Aventin le collège pontifical bénédictin de Saint-Anselme dont il dessina lui-même les plans. — Hadelin de Moreau, *Dom Hildebrand de Hemptinne*, coll. Pax 31, Maredsous, 1930. — Notice dans *Biographie nationale...* de Belgique, Supplément, t. 3, col. 445-451 (bibliographie complète).

3) *Agnès* (Cécile), 1870-1948, sœur du précédent, fondatrice en 1891 et première abbesse du monastère de moniales bénédictines de Maredret qu'elle dirigea jusqu'à sa mort (1900-1948).

Gisbert Ghysens.

HENNYNGUS KUSCZKEN (ou Kotzken), cistercien, 15e siècle. — On rencontre le nom de Hennyngus dans une liste de moines de l'abbaye cistercienne de Lehnin (Brandebourg), rédigée en 1435. Une collection de textes théologiques et ascétiques rassemblés au *scriptorium* de Lehnin entre les années 1439-1445 et 1461 nous a gardé un remarquable écrit de cet auteur sur l'eucharistie : *Tractatus de corpore et sanguine Christi* (Berlin, ms Theol. oct. 28, f. 197v-209v). Le texte est suivi d'extraits de saint Thomas, saint Albert le Grand et Innocent III sur le même mystère, mais rien ne permet d'affirmer que Hennyngus en est également le compilateur. Le traité, non seulement contient un exposé de la doctrine scolastique traditionnelle sur l'eucharistie (avec une insistance particulière sur l'identité du corps eucharistique et du corps glorieux du Christ, et sur la transsubstantiation), mais indique aussi les conséquences de la foi en ce mystère pour la vie spirituelle. Selon Hennyngus, une foi ardente et une grande piété envers l'eucharistie, jointes à la méditation de tous les mystères du Christ dont ce sacrement est le centre, conduisent à une connaissance intime de Dieu. Cet ouvrage, encore inédit, est composé de deux parties, consacrées à l'eucharistie comme sacrement et comme sacrifice.

G. Sello, *Lehnin, Beiträge zur Geschichte von Kloster und Amt*, Berlin, 1881. Dans le catalogue de la bibliothèque de Lehnin rédigé en 1514, publié par Sello, p. 225-242, l'ouvrage de Hennyngus n'est pas mentionné.

Edmundus Mikkers.

1. **HENRI D'ALBANO**, cistercien, cardinal-évêque, vers 1140-1189. Voir Henri de Marcy.

2. **HENRI D'ALTENDORF**, chartreux, † 1427. Voir Henri de Hesse, le jeune.

3. **HENRI ARNOLD**, chartreux, † 1487. Voir Arnoldi d'Alleveldia (Henri), DS, t. 1, col. 892-894.

4. **HENRI DE BAUME**, franciscain, † 1439. — Henri, né en Bourgogne vers 1367, entra chez les frères mineurs, vraisemblablement au couvent de Chambéry, qui relevait de la province franciscaine de Bourgogne. Il devint un prédicateur de renom. Or, en 1406, sainte Colette, qui vivait en recluse à Corbie, l'appela, par lettre, à l'aider dans son projet de réforme du second ordre de saint François; cette démarche laisse entendre des contacts antérieurs entre la sainte et son futur collaborateur. « Homme de moult religieuse et sainte vie », Henri, en tournée de prédication à Bray-sur-Somme, se rendit auprès d'elle et l'accompagna à Nice où Benoît XIII (Pierre de Luna) leur donna audience, le 16 octobre 1406. Le pape, qui avait autorisé Colette, le 29 avril précédent, à fonder une communauté de clarisses de la première Règle dans le diocèse d'Amiens, de Paris ou de Noyon, la reçut à la profession dans l'ordre de sainte Claire, lui conféra le titre d'abbesse et pria Henri de l'assister dans son œuvre réformatrice. Dès lors, l'activité de ce dernier se confond avec celle de la sainte.

Une vaine tentative de fonder une communauté de clarisses réformées en Picardie les contraignit à demander asile en Franche-Comté, au château d'Alard de Baume ou de la Roche, frère d'Henri (1407). Ultérieurement, la comtesse Blanche de Genève, nièce du défunt Clément VII, leur offrit la moitié de son château de Baume, en Savoie. Enfin, le 27 janvier 1408, Benoît XIII leur fit céder le monastère des clarisses urbanistes de Besançon, où sainte Colette s'établit, le 14 mars 1410, après confirmation par Alexandre V de la décision du dernier pape d'Avignon. De là on essaima bientôt à Auxonne (1412) et en d'autres villes, ce qui astreignit Henri à des voyages continuels.

Les ministres généraux Antoine de Massa † 1435 et Guillaume de Casale † 1442 attribuèrent à Henri de Baume les pouvoirs de visiteur des moniales réformées et de vicaire général des religieux dits colétans, voués au service des coletines. A partir de 1429 vraisemblablement, la santé d'Henri est déficiente, et il est secondé dans ses fonctions d'homme d'affaires et de directeur spirituel par Pierre de Vaux. Henri mourut au monastère de Besançon, assisté par la sainte, le 23 février 1439, et fut inhumé dans la salle du chapitre. Lors de la fermeture de la maison, en 1792, les clarisses emportèrent ses restes et, en 1822, les remirent à la communauté de Poligny, qui les restitua, en 1887, au nouveau monastère de Besançon, où ils sont toujours l'objet d'un culte.

Des « innombrables lettres et aultres escriptures profitables et recréatives à l'âme devoste » que lui attribue la biographie anonyme (15e siècle) retrouvée chez les clarisses d'Amiens (copie du 17e siècle, éditée dans *Archivum franciscanum historicum* = AFH, t. 2, 1909, p. 601-607), nous n'avons aujourd'hui que les Constitutions imposées par Henri aux colétans (éditées par H. Lippens, dans *Sacris erudiri*, t. 1, 1948, p. 261-276), une lettre autographe adressée, vers 1420, à l'abbesse de Besançon (AFH, t. 2, 1909, p. 607-608), des copies de prières et d'une exhortation à la vie religieuse, recensées avec soin par H. Lippens (p. 253-255). Les biographes de sainte Colette, Pierre de Vaux et sœur Perrine de Baume ou de la Roche, nièce d'Henri et compagne de la sainte, rapportent qu'Henri composa un mémoire sur « les grâces spéciales que Dieu avait données » à Colette, et que celle-ci, l'ayant appris, se le fit remettre et le jeta au feu.

De nouvelles recherches permettraient vraisemblablement de retrouver d'autres écrits, — lettres ou traités spirituels —, d'Henri de Baume, soit dans les monastères fondés par la sainte, soit dans les archives publiques (étude critique, par exemple, du ms 257 de la bibliothèque municipale de Besançon). Ces recherches seraient d'autant plus importantes que les textes connus jusqu'ici, tels les *Statuta*, constituent, dans leur brièveté, « un traité assez complet de vie intérieure et visent à conduire les âmes religieuses à un haut degré de perfection en matière de renoncement, d'oraison et de dévouement au prochain » (H. Lippens, *op. cit.*, p. 259). Ils permettraient aussi de mieux discerner l'influence exercée par Henri sur le caractère tout franciscain et christocentrique de la spiritualité de sainte Colette.

Plusieurs écrits ont été attribués à tort à Henri de Baume : le *De triplici via ad sapientiam* du chartreux Hugues de Balma (voir sa notice, DS, t. 7), le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan (éd. Quaracchi, 1949; cf *Franciscan Studies*, t. 26, 1966, p. 174-188) et le *Liber soliloquiorum animae poenitentis ad Deum ad impetrandam gratiam et lacrymas*, qui fut également attribué sans preuves au cardinal Léonard de Giffoni, mort vers 1407 (AFH, t. 50, 1957, p. 284).

Bullarium franciscanum, t. 7, Rome, 1904, n. 1004, 1038. — Sbaralea, *Supplementum..*, t. 2, Rome, 1908, p. 352-355.

Vie de sainte Colette.., faite sur les manuscrits de l'abbé de Saint-Laurent (Lyon, 1835), qui écrivait en 1630. Dans sa préface, il signale (p. XXVI), parmi les manuscrits qu'il a utilisés, deux cahiers d'Henri de Baume : « Le premier parle des établissements que la sainte a fondés, c'est un rouleau à l'antique; le second traite de ses miracles, c'est un cahier fort gros. On les a conservés dans la maison de Besançon..; ils ont été remis entre les mains de l'auteur ».

J.-Th. Bizouard, *Histoire de sainte Colette et des clarisses en Franche-Comté*, Besançon, 1888. — Ubald d'Alençon, *Lettres inédites de Guillaume de Casal à sainte Colette..*, dans *Études franciscaines*, t. 19, 1908, p. 460-481, 668-691; *Documents sur la réforme de sainte Colette en France*, AFH, t. 2, 1909, p. 447-456, 600-612; t. 3, 1910, p. 82-97; *Les Vies de sainte Colette Boylet de Corbie... écrites par ses contemporains, le P. Pierre de Reims, dit de Vaux, et sœur Perrine de la Roche et de Baume*, Paris-Couvin, 1911; *Où se trouve la Baume de sainte Colette? en Franche-Comté*, dans *Études franciscaines*, t. 38, 1926, p. 320-326. — E. de Vregille, *Le bienheureux Henri de Baume (1366-1439) et les documents concernant son culte immémorial*, dans *La France franciscaine*, t. 2, 1913, p. 245-257. — H. Lippens, *Henry de Baume coopérateur de sainte Colette. Recherches sur sa vie et publication de ses Statuts*, dans *Sacris erudiri*, t. 1, 1948, p. 232-276. — A. Blasucci, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 4, Rome, 1964, col. 1223-1226. — Sur sainte Colette, DS, t. 5, col. 1412-1415.

Clément SCHMITT.

5. HENRI DE BERNTEN, cistercien, vers 1390-1463. — Né vers 1390, Henri devint, en 1426, abbé du monastère cistercien de Marienrode (Brunswick). Il s'adonna sans réserve au renouveau de la vie monastique et réforma plusieurs monastères, surtout de moniales cisterciennes, aidé dans ce travail par deux autres réformateurs célèbres, Jean Busch (DS, t. 1, col. 1983-1984, et t. 3, col. 733) et Nicolas de Cuse. Il donna sa démission d'abbé en 1462 et mourut le 3 juin 1463. Henri est l'auteur du *Chronicon Marienrodense*, chronique de son monastère de 1245 à 1454 (quelques chapitres, ajoutés postérieurement, mènent la chronique jusqu'en 1580). C'est bien dans la perspective de son œuvre de réforme, et presque comme instrument de celle-ci, qu'Henri a écrit cette chronique, qu'il divise en trois parties : *status regularis observantiae*, *status deviationis*, *status reformationis*. Il y a intercalé quelques textes spirituels, par exemple sur l'abandon (ch. 26).

Ch. De Visch mentionne l'existence à Marienrode d'*Opuscula aliquot theologica et poemata varia* qui auraient été composés par Henri.

Chronicon Marienrodense, éd. G.-G. Leibniz, dans *Scriptores rerum Brunsvicensium*, t. 2, Hanovre, 1707, p. 432-469. — Ch. De Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 143. — A. Steiger, *Heinrich von Bernten, Abt zu Marienrode bei Hildesheim, 1426-1462*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 33, 1912, p. 236-256.

Edmundus MIKKERS.

6. HENRI DE BITTERFELD (HENRICUS WENCESLAI VENKEN), dominicain, † vers 1405. — Né à Bitterfeld (Saxe), Henri entra au couvent de Brzeg (Brieg) de la province dominicaine « polonaise » en Silésie. Il fréquenta plusieurs universités étrangères et il enseigna ensuite, jusqu'à sa mort, au *studium* de l'ordre et à l'université de Prague. Ses écrits, à

l'exception du traité *De horis canonicis* (sous le nom d'Henri de Hassia, Hain, n. 8406), sont inédits.

En dehors de ses traités sur la réforme de l'ordre dominicain et sur la communion quotidienne des laïcs (ces deux points sont étudiés, *supra*, t. 5, col. 1511-1512), il prit parti dans deux controverses, vives alors à Prague, concernant l'indulgence de l'année jubilaire (*De largitione et virtute indulgentiarum anni iubilei*, 1393-1394) et les privilèges pastoraux des ordres mendiants (*Determinatio super audientia confessionum*, 1396). Ses œuvres de moindre étendue ont surtout pour objet la formation et la sanctification du clergé : *Collatio sacerdotum*, *Determinatio contra simoniam* et *De horis canonicis*.

Dans son ouvrage principal, *De vita contemplativa et activa* (ms complet à Munich, Clm 28449, f. 1-47; d'autres mss n'en contiennent que la première partie, *De vita contemplativa*), dédié à Hedwige, reine de Pologne († 1399), il traite les questions de la vie contemplative et de la vie active qui suscitaient alors beaucoup d'intérêt à Prague. La première partie *(De contemplatione)* expose successivement la disposition à la contemplation, l'acte de la contemplation et l'effet bienfaisant de la vie contemplative. Ce qui, extérieurement, favorise la contemplation, c'est la solitude, le travail manuel, le calme des sens et le soin d'écarter les soucis terrestres. La disposition intérieure concerne les forces supérieures de l'âme; elle exige la pureté du cœur, la sérénité de l'esprit, la méditation, la pratique de la vertu, la charité, la prière ardente. Dans la deuxième partie *(De vita activa)*, Henri considère la vie active de préférence comme une pratique de la vertu; il y traite des quatre vertus cardinales et de quelques-unes des vertus qui en dérivent et qui doivent surtout être pratiquées par le prince.

Cette œuvre, représentative de son époque, forme une mosaïque de citations d'auteurs anciens. Parmi ceux-ci, les plus utilisés sont Augustin, Grégoire le Grand, Bernard, à qui Henri attribue l'*Epistola ad Fratres de Monte Dei* de Guillaume de Saint-Thierry, Hugues et Richard de Saint-Victor, Thomas d'Aquin.

Même si la doctrine d'Henri est éclectique, elle ne manque pourtant pas d'aspects personnels. Il conçoit comme idéal une vie « mixte », dans laquelle l'homme s'adonne à la contemplation, mais ne se soustrait pas au travail actif, pour construire le royaume de Dieu. Un des signes distinctifs de l'homme contemplatif est le fait de *zelum Dei potenter et ardenter exercere*.

L'œuvre d'Henri de Bitterfeld se caractérise par un certain naturalisme ou rationalisme. En traitant la disposition à la contemplation, il ne mentionne guère la grâce et ne parle pas des sacrements ou des dons du Saint-Esprit. On a l'impression que la contemplation dépend surtout de l'homme et de certains exercices spirituels. Les observations psychologiques ne manquent pas d'intérêt, et l'auteur demande par exemple au prince de juger tout de suite les gens sur leur physionomie *(physionomia)*.

G. Sommerfeldt, *Heinrich von Bitterfeld O. Praed., Professor in Prag*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 29, 1905, p. 165-168, 600-605, et t. 35, 1911, p. 576-581. — E. Stein, *Mistr Jindrich z Bitterfeldu*, dans *Cesky casopis historicky*, t. 39, Prague, 1933, p. 36-56, 259-296, 473-504. — Vl. J. Koudelka, *Heinrich von Bitterfeld († c. 1405) Professor an der Universität Prag*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 23, 1953, p. 5-65. — K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 5, Berlin, 1955, col. 342-344.

Vladimir J. Koudelka.

7. HENRI DE BREITENAU, bénédictin, † vers 1170. — C'est dans l'abbaye d'Hirsau qu'Henri embrassa la vie monastique au début du 12e siècle. En 1132, il fut postulé par les moines de l'abbaye de Notre-Dame de Breitenau pour succéder à leur premier abbé Druzvinus. Il fut béni par Adelbert, archevêque de Mayence, dans le diocèse duquel était alors situé son monastère. Il y mourut vers 1170, laissant une grande réputation de sainteté.

D'après Jean Trithème et les bibliographes anciens qui l'ont suivi, Henri entreprit de composer des ouvrages pour son édification et l'utilité de ses moines. Voici quelques titres : *De saeculi contemptu*, *De conflictu virtutum et vitiorum*, *De habitu virginis et de beatitudine*, *De Domino nostro Jesu Christo*, *De beata Maria Virgine*, *De corpore Christi mystico*, etc. Tous ces écrits semblent perdus.

Mieux connue est la *Passio Thiemonis*, en prose, qu'il aurait écrite vers 1150. Il y rapporte la fin tragique de cet archevêque de Salzbourg, qui mourut en croisade, supplicié à Ascalon en 1102. Cette *Passio* est de bon aloi. Pour la rédiger, Henri s'est servi du témoignage d'un moine témoin oculaire, qui rapporte également le martyre de son abbé.

Sur la vie et les titres des œuvres perdues d'Henri, on peut consulter : J. Trithème, *Chronica coenobii Hirsaugiensis*, dans *Opera historica*, t. 2, Francfort, 1601, p. 122-123. — J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina*, t. 3, Padoue, 1754, p. 211, et J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'Ordre de saint Benoît*, t. 1, Bouillon, 1777, p. 470 (Louvain-Héverlé, 1961). — La *Passio Thiemonis* n'est conservée que dans le ms *Darmstadt*, Landesbibl. 749 (12e siècle). Elle a été éditée : par Nolte, dans *Archiv für oesterreichische Geschichte*, t. 54, 1876, p. 4-8; par P. Riant, dans *Recueil des historiens des croisades. Historiens occidentaux*, t. 5, Paris, 1886, p. 203-206; et par W. Wattenbach, dans MGH *Scriptores*, t. 15, Hanovre, 1888, p. 1237-1238. — Sur l'ensemble des *Passiones Thiemonis*, on est bien renseigné par M. Manitius, t. 3, 1931, p. 846-847.

Guibert Michiels.

8. HENRI DE CALSTRIS (van den Calstre), dominicain, † 1302/03. Voir Henri de Louvain.

9. HENRI DE CLAIRVAUX, cistercien, cardinal-évêque d'Albano, † 1189. Voir Henri de Marcy.

10. HENRI DE COESFELD (Kenemadius, Kenemade, Kemnade, De Caminata), chartreux, vers 1350-1410. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Henri est originaire de la petite ville de Coesfeld, dans le diocèse de Münster, en Westphalie; son père, Macaire, y était échevin. Il naquit vers 1350, et, selon Le Couteulx, il serait entré jeune dans l'ordre de saint Bruno.

Bien des dates de son existence sont incertaines. Il succéda en 1373, comme prieur de la chartreuse de Monnikhuizen, près d'Arnhem, à Henri Egher de Kalkar (DS, t. 7, col. 188-191). Les derniers temps du séjour de Gérard Groote dans cette chartreuse s'écoulèrent pendant qu'Henri de Coesfeld y était prieur (cf DS, t. 6, col. 267). Ayant quitté Monnikhuizen en 1376, il fut chargé probablement de la direction d'une autre maison, avant d'être prieur de la chartreuse de Zeelhem, près de Diest, puis de celle tout proche de Geraardsbergen, de 1394 à 1400. Enfin, de 1400 à sa mort en 1410, il fut prieur de la *Domus Hollandiae*, près de Geertruidenberg; d'où le nom qu'on lui donne parfois de *prior Hollandiae*.

Henri de Coesfeld a aussi tenu un rôle important

dans les affaires de son ordre. A Pâques 1374, le chapitre général de la Grande Chartreuse le nommait l'un des huit définiteurs de l'ordre. Lorsque le schisme s'installa en 1380 chez les chartreux, Henri fit partie de l'obédience des urbanistes, qui tinrent leur chapitre général à la chartreuse de Seitz.

Avant 1404, Kenemadius fut visiteur des provinces d'*Alemania superior* et *inferior*; de 1404 à 1406, covisiteur de la province rhénane, et de 1406 à 1410 visiteur de cette même province. Il eut aussi à visiter les chartreuses d'Angleterre. Lorsque le schisme prit fin dans l'ordre (1410), Henri fut nommé visiteur de la province de Picardie, à laquelle appartenaient des chartreuses de Hollande, de Belgique et d'Allemagne.

Au début de 1410, au chapitre tenu à Seitz, Henri joua un rôle important dans la préparation de la solution du schisme dans son ordre; en avril, il accompagna Étienne Maconi † 1424, prieur de Seitz et ministre général des urbanistes, à la Grande Chartreuse, pour y tenir le chapitre général; Henri fut l'un des huit définiteurs chargés de diriger ce chapitre qui mit fin au schisme dans l'ordre et assura la réconciliation. Peu après, le 10 juillet 1410, Henri de Coesfeld mourait, dans la chartreuse de Genadedal, près de Bruges, où il est enterré. Sa figure est restée dans l'ombre, éclipsée par celles, plus connues, d'Henri Egher de Kalkar et surtout de Denys le chartreux.

2. *Œuvres.* — Les anciens bibliographes répètent les mêmes listes, ou peu s'en faut, des titres d'ouvrages d'Henri de Coesfeld. Aucun de ceux-ci n'a été imprimé. Nous pouvons établir comme suit les œuvres actuellement repérées avec leurs principaux manuscrits.

1) *Tractatus de venerabili sacramento altaris*, ou *Liber de utili ac oportuna institutione sacramenti Eucharistiae* (Bruxelles, Bibl. royale, ms 4971-73; Trèves, Bibl. munic., ms 681/878; Metz, Bibl. munic., ms 357). — 2) *Epistola de instructione iuvenum et noviciorum* (Cambrai, Bibl. munic., ms 835; Mayence, Bibl. munic., ms 621; Paris, Bibl. nat., ms latin 10718; Vienne, Bibl. nat., ms 15262; trad. néerlandaises : Leyde, Bibl. univ., ms BPL 2383, et Bruxelles, Bibl. royale, ms 11151-55).

3) *Tractatus de tribus votis substantialibus monasticae vitae*, ou *Tractatus de contemptu mundi* (Bruxelles, Bibl. royale, ms 1425; Gratz, Bibl. univ., ms 214; Grenoble, Bibl. munic., ms 1845). — 4) *Tractatus de vitio proprietatis religiosorum* (Vienne, Bibl. nat., ms 4257; Deventer, Bibl. munic., ms 178). — 5) *Tractatus de audiendis missis* (Bruxelles, Bibl. royale, ms 11812-13). — 6) *De neomystis* et 7) *Circumcisorium misticum*, qui traite en particulier de la garde des sens *(ibidem)*.

8) *De dulcedine evangelice perfectionis* (Berlin, Bibl. d'État, ms Theol. lat. f. 225). — 9) *Scripta utilia super tractatibus Petri Hispani*, et 10) *Tractatus super Biligam* (Erfurt, Bibl. munic., ms 243). — 11) *Meditatio* (Malines, Bibl. du séminaire, ms 25). — 12) *Passio Jesu* (*ibidem*, ms 26; trad., Fribourg-en-Brisgau, Bibl. univ., ms 675). — 13) *Orationes de Sacramento altaris* (Bruxelles, Bibl. royale, ms 5004-08). — 14) *Sermones estivales et hiemales* (*ibidem*, ms 1212; Trèves, Bibl. munic., ms 238/1392). — 15) La Grande Chartreuse garde 57 *sermones diversi* (Archives, ms 1062, 15e s.).

Cette liste de manuscrits montre, à elle seule, que les écrits d'Henri de Coesfeld se sont répandus. De son côté, Jean Mombaer utilise la doctrine de notre chartreux dans son *Rosetum spirituale*, en particulier à propos de l'Eucharistie (éd. Douai, 1620, p. 302b-304, 312a, 322) et de la maternité de Marie (p. 678-680). Mais l'œuvre d'Henri n'a pas été étudiée jusqu'à présent et l'on n'en peut présenter que quelques traits. On notera cependant que l'ensemble des idées qu'il exprime se situent dans la tradition spirituelle de son ordre.

La perfection, selon lui, ne consiste que dans l'amour. Dans la vie terrestre, celui-ci s'exprime et se manifeste dans le respect des commandements et dans l'observation des conseils évangéliques, tandis que dans la béatitude cet amour consiste dans la jouissance de Dieu. Ici-bas, celui qui respecte les commandements de Dieu a déjà atteint la perfection, en ce sens qu'il est entré dans le domaine de l'amour; cela ne veut pas dire qu'il soit parfait en tout. Il y a de nombreux degrés dans le domaine de la perfection comme dans la qualité de l'amour.

Selon cette conception, le laïque, autant que l'homme d'Église, dispose de tout ce qui est nécessaire pour atteindre la perfection, même s'il n'a pas autant de moyens pour y persévérer et y progresser. On discerne chez Henri de Coesfeld une vision du monde qui, loin de rejeter celui-ci dans le profane, le met en rapport étroit avec Dieu. Notons enfin que, dans la plupart de ses écrits, il met l'accent sur la nécessité de l'observation des règles.

Arnold Bostius, *De praecipuis aliquot cartusianae familiae patribus*, Cologne, 1609. — Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 126-127. — Arnold Beeltsens et Jean Ammonius, *Chronique de la chartreuse de la Chapelle à Hérinnes-lez-Enghien*, éd. É. Lamalle, Louvain, 1932, p. 41-42. — AS, 9 juillet, Anvers, 1721, p. 669.

Ch. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 7, Montreuil, 1890, p. 279-282. — N. Molin, *Historia cartusiana*, t. 2, Tournai, 1904, p. 93. — C. Bohic, *Chronica ordinis cartusiensis*, t. 3, Tournai, 1922, p. 446-448.

Manuscrits à la Grande Chartreuse : Bastin, *Cahiers Mont-Sainte-Gertrude, Monichusen, Diest*, et S. Autore, *Scriptores ordinis cartusiensis*, t. 2, p. 227-228.

H. J. J. Scholtens, *De priors van het karthuizerklooster Monnikhuisen bij Arnhem*, dans *Archief voor de Geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht*, t. 66, 1932, p. 1-80. — E. G. Hoekstra, *Hendrik van Coesfeld* (en préparation).

Eugen Gerard Hoekstra.

11. HENRI DE COLOGNE, dominicain, vers 1200-1229. — Henri de Cologne, issu probablement de la noblesse, naquit à Cologne ou dans les alentours, vers 1200. Il étudia la théologie à Paris, où il fit connaissance de Jourdain de Saxe, avec lequel il entra dans l'ordre des frères prêcheurs en 1220. Au début de 1221, il fut envoyé à Cologne; il fut le premier prieur du couvent de la ville, il en acheva les constructions et lui assura un développement rapide. Ce développement et l'activité apostolique des dominicains de Cologne les mirent bientôt en conflit avec le clergé séculier. En 1225, Henri prit part au chapitre général de son ordre à Bologne; il alla aussi au chapitre provincial de 1229 (à Trèves?) et mourut bientôt après à Cologne, le 23 octobre 1229. On lui attribue parfois le titre de bienheureux, mais son culte n'est pas officiellement reconnu.

D'après les sources, Henri fut un directeur d'âmes réputé et un bon prédicateur. Nous inclinons à penser que notre Henri de Cologne est l'auteur des sermons manuscrits que relève W. Stammler (cité *infra*) et qu'il attribue à un dominicain Henri de Cologne du 14e siècle dont on ne sait rien. Ces manuscrits sont

conservés à : Berlin, Mgo 501, f. 211a-232b; Mgf 1276; — Prague, Université, XVI. A. 2, f. 119a-312b; — Munich, Cgm 627, f. 238a-239b; — Heidelberg, Pal. germ. 537, f. 134b-135b; — Colmar, bibl. munic., 268. D'après Stammler, le contenu de ces sermons est fortement scolastique et sans résonance mystique; l'auteur, cependant, recourt abondamment aux exemples de la vie quotidienne.

Cronica (1170-1333), dans *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica*, t. 2, Rome-Stuttgart, 1897, p. 85-86. — R. Kleinermann, *Der selige Heinrich, Stifter des Dominikanerklosters in Köln*, Cologne, 1900. — Johannes Meyer, *Liber de viris illustribus ordinis praedicatorum*, éd. P. von Loe, Leipzig, 1918, p. 18, 27. — B. Altaner, *Die Dominikanermissionen des 13. Jahrhunderts*, Habelschwerdt, 1924, p. 31-32. — H. Chr. Scheeben, *Jordan der Sachse*, Vechta-Oldenbourg, 1937, p. 18-26; *Beiträge zur Geschichte Jordans von Sachsen*, Vechta-Leipzig, 1938, *passim*. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1936, col. 291; t. 5, Leipzig, 1955, col. 347.

Voir dans l'*Archivum fratrum praedicatorum*, t. 1, 1931, p. 173-177; t. 12, 1942, p. 98-117.

Paul-Gundolf GIERATHS.

12. HENRI DE COLOGNE (ou d'ERFURT), probablement dominicain, 14e siècle. — Ce prédicateur, qu'on pense avoir été dominicain, a exercé son ministère dans les années 1315-1340. L'un des thèmes habituels de ses sermons est la naissance dans l'âme du Verbe éternel; d'après lui, et en cela il est en opposition avec les autres mystiques rhénans de l'époque, cette naissance est perçue d'abord, non dans l'intelligence ou la volonté, mais dans la mémoire. La raison qu'il en donne est que ce qui est révélé dans l'âme produit des images qui s'enracinent dans la mémoire et qui, de là, passent au plan de l'intelligence qui réfléchit, puis à la volonté qui aime. Cette opinion sur le rôle primordial de la mémoire, qui, la première, perçoit la naissance du Verbe éternel dans l'âme, range Henri de Cologne parmi les mystiques dominicains influencés par l'anthropologie augustinienne. Ceci n'enlève rien à la certitude qu'il a été sous l'influence de maître Eckhart.

Un autre thème familier d'Henri de Cologne, qui revient sous des formes très variées, est celui des signes auxquels l'homme peut reconnaître s'il aime Dieu d'un amour surnaturel et non pas simplement d'un amour humain.

Manuscrits des sermons : Heidelberg, université, Cod. Pal. 113 et 114. — Vienne, université, mss 2845 et 3057. — Königsberg, université, ms 896.

J. Haupt, dans la coll. Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien 76, 1874, p. 51 svv. — A. Spamer, *Ueber Zersetzung und Vererbung in deutschen Mystikertexten*, thèse, Giessen, 1910. — G. Lichenheim, *Studien zum Heiligenleben des Hermann von Fritzlar*, thèse, Halle, 1916. — W. Stammler, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1936, col. 259-260. — DS, t. 5, col. 1494.

Paul-Gundolf GIERATHS.

13. HENRI DE DISSEN (ou d'OSNABRÜCK), chartreux, 1415-1484. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Issu d'une famille originaire de Dissen, avec laquelle il garde sa vie durant d'étroites relations, Henri est vraisemblablement né le 18 octobre 1415 à Osnabrück. Immatriculé à l'université de Cologne en 1430, avec, parmi d'autres, Henri de Gorcum, il est bachelier ès arts en 1431 et en droit canon en 1435. Selon son propre témoignage, il fit profession le 15 juin 1437 à la chartreuse de Cologne. Il remplit les fonctions de sacristain et de vicaire (23 mars 1457). Il mourut à Cologne le 26 novembre 1484. Les chroniques du monastère le comptent parmi les « *lucidiora hujus domus lumina* ».

2. *Œuvres*. — A la suite de l'incendie de la bibliothèque du monastère (1451), Henri fit beaucoup pour sa reconstruction. On conserve de nombreux manuscrits copiés par lui. Cette activité de copiste l'entraîna peu à peu sans doute à composer : son œuvre personnelle est abondante, bien qu'elle ne semble guère avoir été répandue à l'extérieur, et qu'elle ne prétende à aucune originalité littéraire ni même théologique. Il est souvent difficile de décider, dans les écrits d'Henri, ce qui est du copiste, du compilateur et de l'auteur, et nombre d'ouvrages qui nous sont parvenus sous son nom relèvent plus du compilateur et du copiste que de l'auteur. Aussi la nomenclature suivante demeure-t-elle provisoire : une critique indispensable et une appréciation de l'œuvre restent à faire.

Lorsque la chartreuse de Cologne fut supprimée en 1794, les manuscrits d'Henri de Dissen, avec la bibliothèque, furent dispersés en diverses villes d'Allemagne. On en repère aujourd'hui à Cologne (Stadtarchiv), à Berlin (Staatsbibliothek) et surtout à Darmstadt (Hessische Landes- und Hochschulbibliothek).

1° *Exégèse biblique*. — 1) *Paraphrasis psalmorum* (ou *Viridarii super psalterium*), 4 vol. (le t. 2, *Ps.* 38-75, est le Darmstadt 402); la *Paraphrasis* a sans doute été écrite par Henri, on ne peut lui en assurer la paternité; il y aurait à examiner si le *Liber hymnorum vel soliloquiorum prophetae de Christo* ou *Collecta super psalterium*, pars 1 (Darmstadt 841) fait partie de cette *Paraphrasis*. — 2) *In Cantica canticorum*, 8 vol. (le vol. 4 est le Cologne W f. 88). — 3) *Super Isaiam ex beato Hieronymo* (1481; Darmstadt 770). — 4) *Super Apocalipsin*.

2° *Sermonnaires*. — Henri a rassemblé plusieurs recueils de sermons. Le catalogue de la chartreuse de Cologne (GB f. 15), qui fournit la nomenclature la meilleure et la plus détaillée de ses œuvres, lui attribue dix recueils formant en tout 13 volumes; une partie seulement a été conservée.

Outre les 40 *Homiliae super officium missae « Rorate coeli desuper »* (Cologne W f. 235), il y a neuf recueils de *Sermones dominicales*, de *Sermones capitulares* et de *Sermones de sanctis* (Cologne W 4° 167; Darmstadt 11, 1075, 1076, 1078, 1079, 1085, 1230, 1248). Henri n'a composé qu'une partie de ces sermons. Il en emprunte la plupart à la tradition, avant tout à Césaire d'Heisterbach, Thomas d'Aquin, Albert le Grand, Jourdain de Quedlimbourg, Jacques de Voragine et « Soccus », le cistercien Conrad de Brundelsheim (DS, t. 2, col. 1544-1546); il n'est que le copiste, par exemple, du Darmstadt 1248, *Sermones in dominicas totius anni*; le Darmstadt 1085 comprend des sermons pour de grandes fêtes liturgiques, pour des fêtes de la Vierge et celles des Apôtres, et pour quelques saints plus populaires. Signalons aussi ailleurs deux sermons *in capitulo generali* (Cologne W 4° 119) et le *Sermo de praesentatione gloriosissimae Virginis Mariae in templum* (*ibidem*; imprimé à Cologne en 1470). Les deux premiers sermons *(De laude patrum nostrorum antiquorum)*, que selon toute vraisemblance Henri n'a fait que transmettre au chapitre général, fournissent un aperçu remarquable de l'esprit cartusien. Le *Sermo de venerabili sacramento*, que signalent le catalogue de Cologne et

Hartzheim, est peut-être le Darmstadt 711 *De laude venerabilis sacramenti.*

3° *Liturgie cartusienne.* — L'intention d'Henri, comme il le dit maintes fois, est de commenter pour ses confrères les textes de la liturgie cartusienne, « ut eo ferventius tempore missarum quo cantant mentem ad Deum erigant ». Dans ce but, il compose :

1) *Expositio evangeliorum de tempore et feriis quartis et sextis*, 4 vol. (Berlin lat. qu. 832; Cologne W f. 234; Darmstadt 517). Ce recueil s'inspire avant tout de la *Catena aurea* de Thomas d'Aquin. — 2) *Postilla super evangelia de sanctis*, 2 vol. — 3) *Expositio hymnorum ordinis cartusianorum necnon antiphonarii expositio*, 3 vol. (le 3e, de 1480, est le Darmstadt 1250). Une explication de l'hymne *Conditor alme siderum* est conservée dans le Darmstadt 2276. — 4) *Super totum missale* (Cologne W 4° 315). — 5) *Tractatus super officium missae (ibidem).* — 6) *In cantica festivalia et ferialia ordinis cartusiensis.* — 7) *Explanatio lectionum mortuorum.* — 8) *Super Pater noster* (Darmstadt 1200); cette explication est rédigée en allemand, et il n'est pas absolument sûr qu'elle soit d'Henri. — 9) *Enarratio in symbolum Athanasii.* — 10) Un *Calendarium pro officio divino cartusianorum* (Darmstadt 2276), qui contient des indications détaillées sur la liturgie cartusienne, et 11) un *Parvus tractatus insinuans concordiam omnium evangeliorum cum epistolis* (Cologne W 4° 119); il est manifeste que ces deux derniers écrits d'Henri sont nés de son activité de sacristain.

4° *Sur la prière et la méditation.* — A la demande de ses confrères Henri composa toute une série de recueils de prières et de méditations. Il y est question de tant de sujets que lui-même un jour soulève l'objection : « Sed forte dicet quis : Quis potest omnia orare? »

1) Les *Psautiers* constituent un ensemble de même structure : ils comprennent toujours des prières de louange et sont, comme la plupart des recueils de prières d'Henri, peu originaux : « Omnia haec psalteria non ex capite meo solo, sed ex davidico psalterio et psalmigraphis... paene omnes sumpsi clausulas, quas posui in eis ». — a) Le *Speculum* ou *Psalterium sanctae Trinitatis* (1477; Darmstadt 1231) groupe des textes christologiques d'Hilaire, Ambroise, Jérôme, Augustin, Léon le Grand et Grégoire le Grand; c'est peut-être la même œuvre que le *Quo pacto haereticorum fraudes deprehendi queant* cité par Hartzheim; b) *Psalterium beatae Virginis Mariae*; c) *Psalterium de omnium sanctorum laude* (1479; Darmstadt 963); d) *Psalterium de laudibus sanctorum angelorum (ibidem)*; e) *Psalterium pro defunctis* (vers 1470; Darmstadt 1200).

2) Trois traités d'Henri concernent la passion du Christ : a) *Centum articuli de passione Domini*; b) *Expositio in passionem Domini*; c) *Oratio de passione Domini* (Darmstadt 1200).

3) En plus des sermons sur la Vierge signalés plus haut et du *Psalterium Mariae*, Henri a groupé des œuvres de dévotion mariale : a) un *Rosarium beatae Virginis Mariae cum meditationibus* et plusieurs petits écrits sur le *rosarium* (Cologne W 4° 119; cf Darmstadt 1200); le *Rosarium* s'apparente étroitement aux développements sur le rosaire d'Henri Egher de Kalkar, Adolphe d'Essen et Dominique de Prusse; b) un autre recueil n'a pas encore été retrouvé, le *De beata Virgine Maria cum alia materia beatae Virginis Mariae*; c) *Horae de septem solemnitatibus beatae Virginis Mariae.*

Parmi les écrits sur la prière, citons : 4) *De laude sanctae Trinitatis* (vers 1470; Darmstadt 711). — 5) Deux *Soliloquia de Domino nostro Jesu Christo (ibidem).* — 6) Trois *Meditationes devotae de Christo, ex Isaia propheta, ex Jeremia propheta, ex psalterio (ibidem).* — 7) *Tractatus de septem vitiis capitalibus et virtutibus oppositis.*

5° *Sur l'ordre des chartreux.* — 1) Le *Tractatus de ordine cartusiensi* (Cologne W 4° 119) est un recueil de *miscellanea* juridiques, historiques et dévotionnels se rapportant à l'ordre des chartreux, dédié au comte Érasme de Wertheim, prieur de la chartreuse de Grünau, qui s'inspire en partie des écrits d'Henri Egher de Kalkar. Il est identique à l'*Epistola ad principem quendam N.* signalé par Hartzheim. — 2) *Epistolae quattuor ad quendam cartusiensem super stabilitatem in loco professionis* (Cologne W 4° 119).

6° *Divers.* — 1) *De mansionibus Israelitici populi moraliter* (Darmstadt 1200). — 2) *De vita et honestate clericorum ex exhortatoriis epistolis divi Hieronymi (ibidem).* — 3) *Libellus de dignitate sacerdotii et officio missae.* — 4) *Tractatus de confessione* (Darmstadt 2276). — 5) *Tractatus de salutari verecundia* (Cologne W 4° 119). — 6) Un recueil de citations des Pères de l'Église, disposé en forme de lexique (Darmstadt 2276). — 7) Une *Genealogia Christi* en allemand (Darmstadt 770).

7° *Traductions.* — Pour des moniales Henri traduisit un choix de textes des *Proverbes* et de plusieurs œuvres d'Ambroise : *De virginibus*, *De virginitate*, *De institutione virginis*, *De viduis*, *Exhortatio virginitatis* (Berlin Germ. f. 1236).

Michael Mörckens, *Analecta ad conscribendum chronicon domus S. Barbarae*, Cologne, Cod. Geistliche Abteilung 136a, p. 113, 184. — *Annales cartusiae coloniensis*, ms anonyme, chartreuse de Marienau, près de Seibranz. — Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 127. — J. Hartzheim, *Bibliotheca coloniensis*, Cologne, 1747, p. 116. — *Kirchenlexikon*, t. 3, 1884, col. 1856-1857. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 4, Montreuil, 1892, p. 434. — J. Van den Gheyn, *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque royale de Belgique*, t. 2, Bruxelles, 1902, n. 1014. — Ch. Schneider, *Die Kölner Kartause*, Bonn, 1932, p. 92. — W. Stammler, *Verfasserlexikon*, t. 1, Berlin, 1933, col. 440-442 (A. Wrede). — E. Zimmermann, *Heinrich Dissens Auszug aus den Proverbien*, dans *Bibel und deutsche Kultur*, t. 7, 1937, p. 195-197, avec reproduction partielle de la traduction d'Henri. — Y. Gourdel, *Le culte de la très sainte Vierge dans l'ordre des chartreux*, dans *Maria*, t. 2, Paris, 1952, p. 625-678. — *Neue Deutsche Biographie*, t. 3, Berlin, 1957, col. 743-744 (H. Knaus). — W. Stammler, *Deutsche Philologie im Aufriss*, t. 2, 2e éd., Berlin, 1960, col. 889, 908-909.

Heinrich Rüthing.

14. HENRI EGHER DE KALKAR, chartreux, 1328-1408. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — Henri Egher' naquit en 1328, descendant d'une des principales familles de Kalkar, sur le Rhin inférieur. Après avoir fréquenté les écoles de Kalkar et de Cologne, il entre avant mars 1352 à l'université de Paris; il y acquiert successivement les grades de bachelier (1355), licencié (1356) et maître ès arts (1357), puis celui de bachelier en théologie. Au printemps 1359, il est procureur de la *natio anglicana*. On le retrouve en 1362 recevant un canonicat à Saint-Suitbert de Kaiserswerth, alors qu'il est déjà chanoine de Saint-Georges de Cologne.

Mais en 1365, Henri Egher entre chez les chartreux de Cologne. Il reçoit très vite des charges importantes : prieur de Monnikhuizen, près d'Arnhem (1368), recteur de la récente chartreuse de Ruremonde (1373), prieur de celle de Cologne (1377), puis de Strasbourg (1384-1396). Parallèlement, il assume des charges de visiteur, d'une manière permanente de 1375/76 à 1395 dans la province de « Germanie inférieure », ou, épisodiquement, dans celles de « France » et de « Picardie », et dans les chartreuses de Prague et de Brunn. Il fut définiteur dans cinq chapitres généraux de son ordre. En 1396, il quitta ses charges et revint comme simple chartreux à Cologne, où il mourut le 20 décembre 1408.

Les sources soulignent et louent ses efforts constants pour assurer le bien spirituel et matériel des chartreux dont il eut à s'occuper. Notons enfin qu'il est vraisemblable, mais non prouvé, qu'Henri Egher ait converti Gérard Groote (DS, t. 6, col. 266).

2. **Œuvres.** — Une bonne partie des œuvres d'Henri Egher est encore manuscrite. Celles qui sont éditées doivent être cherchées dans diverses publications. Nous mentionnons ici les éditions modernes. Pour les manuscrits, on se reportera surtout à H.B.C.W. Vermeer, *Het tractaat « Ortus et decursus ordinis cartusiensis »*... (Wageningen, 1929, p. 25-30 et 61-66) et à notre thèse (citée *infra*).

1° *Œuvres profanes.* — *Libellus de continentiis et distinctione scientiarum* (vers 1370); c'est une courte introduction au système des sciences et un aperçu sur la littérature de chaque discipline. — *Loquagium (de rhetorica).* — *Cantuagium (de musica)*, éd. H. Hüschen, Cologne-Krefeld, 1952. — Deux répertoires versifiés pour s'initier au décret de Gratien et aux décrétales : *Registrum super decretum per versus* et *Decretagium metricum* (vers 1396-1397).

2° *Œuvres spirituelles.* — 1) L'ouvrage le plus répandu est l'*Ortus et decursus ordinis cartusiensis*, de 1398 (éd. Vermeer, Wageningen, 1929, p. 87-141); Henri y expose d'abord l'histoire de son ordre, puis la merveilleuse providence que Dieu a exercée à son endroit; ensuite, il justifie l'ascèse austère des chartreux contre les attaques et termine par un appel à entendre la voix du Seigneur et à rejoindre « les pauvres chartreux ». — 2) *Sermons*; on en garde vingt, soit complets, soit en larges extraits; ils sont antérieurs à 1390. — 3) Deux traités sur la manière de prêcher : *Articula pro collatione facienda* et *Modus faciendi sermones ad fratres conversos.* — 4) La *Scala spiritualis exercitii per modum orationis*, qui présente nombre de prières et de directives au sujet de la méthode à suivre par un moine dans le domaine de la prière. — 5) *Informatio meditationis de passione Domini* (éd. H. Lindeman, OGE, t. 7, 1933, p. 71-88); ce texte donne des conseils pour la méditation de la Passion, divise le sujet, etc. — 6) Henri Egher a laissé des poésies, dont la seule qui mérite considération est un *Psalterium beatae Mariae Virginis* (éd. G. M. Dreves, dans *Analecta hymnica medii aevi* 36, Leipzig, 1901, p. 5-6). — 7) Enfin un *Tractatulus ad Ricoldum* sur les charges dans l'ordre cartusien est perdu.

3° *Lettres.* — La correspondance d'Henri Egher, aux thèmes très variés, se distingue par la manière profonde et discrète avec laquelle sont traités les questions et les problèmes des interlocuteurs; à ce titre, elle est unique dans l'ordre cartusien au 14e siècle. Nous gardons 26 lettres dans leur rédaction intégrale, plus des fragments. Les lettres à Pierre, chartreux de Coblence, furent, après la mort d'Henri de Kalkar, réunies et arrangées sous la forme d'un *Libellus exhortationis ad Petrum.*

4° *Œuvres douteuses.* — La *Theoria metrica* ou *Contemplativa metrica* (éd. J. Huijben, OGE, t. 1, 1927, p. 411-428) ne peut être attribuée avec certitude à Henri Egher. — D'autre part, le *Tractatus de cottidiano holocausto spiritualis exercitii* (édité parmi les *Opera minora* de Denys le chartreux, Cologne, 1532; etc) n'est vraisemblablement pas de lui. Redécouvert au 19e siècle, on voulut y voir un nouveau livre de l'*Imitation de Jésus-Christ.* Le fait que ce *Tractatus* ne soit probablement pas d'Henri Egher enlève un argument en faveur d'une participation possible de notre chartreux à l'*Imitation.*

3. **Doctrine et personnalité.** — Henri de Kalkar compte parmi les chartreux les plus représentatifs du 14e siècle. Son influence littéraire a été faible après sa mort, mais, de son vivant, son influence immédiate sur ses confrères ne doit pas être sous-estimée. Il n'a pas composé de grands traités sur la vie monastique, mais ses écrits, ses lettres en particulier, apportent aux moines d'alors nombre de réponses à leurs soucis et à leurs difficultés. Il est malaisé de caractériser la doctrine d'Henri Egher; elle est traditionnelle, mais très personnelle aussi, en raison de sa forte personnalité.

Voici quelques-unes de ses idées maîtresses. Le but du moine doit être l'union de Dieu et de l'homme dans l'amour (« ...et sis per bonam voluntatem Deo unitus in intellectu »). Pensées et actions doivent donc être ordonnées à ce but. L'*unio* postule d'abord la purification de tout l'extérieur, de l'imagination et des préoccupations temporelles *(otiositas mentis a fantasmatibus, nuditas, unitas et simplicitas cordis, puritas, silentium)*; l'homme découvre alors l'ordination de son être à Dieu, la parenté et la correspondance qui existent entre la simplicité de son âme et celle de l'Être divin. Dieu ne peut accomplir son *opus nobilissimum*, son union avec l'homme, que dans une âme purifiée.

Dans ses efforts vers l'union, l'homme ne doit pas chercher son propre avantage, un gain quelconque, mais simplement accomplir la volonté de Dieu « dont les délices sont d'être avec les enfants des hommes » (*Prov.* 8, 31).

Les degrés par lesquels on arrive à l'union à Dieu sont nécessairement l'humilité et l'obéissance, qui sont les vertus monastiques les plus importantes. Seules, elles purifient l'homme de l'égoïsme et suppriment le vouloir personnel au profit de la volonté de Dieu. Ce renoncement inconditionnel au vouloir propre, l'acceptation volontaire de ce qui lui est pénible, la conscience de sa propre bassesse sont des conditions pour avancer vers la conformité avec Dieu.

Le Christ est le modèle de ce qu'est la parfaite conformité d'une volonté humaine à celle de Dieu; c'est pourquoi l'imitation du Christ prend une très grande place chez Henri Egher. L'ascèse du chartreux évitera toute exagération, elle ne doit jamais devenir une fin en soi, mais elle est un moyen, nécessaire bien qu'insuffisant, pour avancer vers l'union à Dieu. Il convient donc de trouver un juste milieu entre le relâchement et trop d'austérité. Ce sera au supérieur, et non à chacun en particulier, à discerner cette juste mesure.

Le chartreux cherche à atteindre son but au sein d'une communauté d'hommes animés du même esprit. Pour mener cette vie en commun, Henri Egher n'impose aucune règle précise, mais il aborde bien des problèmes concrets et les discute en détail. La correction fraternelle sera faite avec discrétion, avec un désintéressement évident et dans le seul souci du salut d'autrui. Henri voit dans la vertu de *compassio* avec autrui le juste milieu qui permet de respecter à la fois le commandement de la charité fraternelle et l'union à Dieu. D'ailleurs cette union à Dieu elle-même aide le prochain.

Henri a beaucoup écrit sur les devoirs des prieurs; il leur recommande en particulier deux points : 1) que chaque moine remplisse son office en en portant la responsabilité devant Dieu, 2) mais qu'il ne soit pas entièrement absorbé par ses devoirs et fonctions au point de ne plus être fidèle à sa vocation personnelle, la contemplation.

S. Autore, *Eger*, DTC, t. 4, 1911, col. 2104-2108. — H.B.C.W. Vermeer, *Het Tractaat « Ortus et decursus ordinis cartusiensis » van Hendrik Egher van Kalkar* (avec une biographie), thèse de l'université de Leyde, Wageningen, 1929. — H. Lindeman, *Een tractaat over de overweging van's heeren lijden aan Hendrik van Calcar toegeschreven*, OGE, t. 7, 1933, p. 62-88. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1936, col. 749-754. — R. R. Post, *Hendrik Eger van Kalkar en Geert Groote*, dans *Studia catholica*, t. 21, 1946, p. 88-92. — H.J.J. Scholtens, *Hendrik van Eger uit Kalkar en zijn Kring*, dans *Dr. L. Reypens-Album*, coll. Studiën en Tekstuitgaven van OGE 16, Anvers, 1964, p. 383-408. — H. Rüthing, *Der Kartäuser Heinrich Egher von Kalkar..*, coll. Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 18, Göttingen, 1967 (avec bibliographie).

Voir DS, t. 1, col. 332, 1713; t. 2, col. 737, 761, 2007-2008; t. 3, col. 448; t. 4, col. 73.

Heinrich Rüthing.

15. HENRI D'ERFURT, 14e siècle. Voir Henri de Cologne.

16. HENRI DE FRIEMAR (Frimaria), l'ancien, appelé aussi Henri d'Allemagne, ermite de Saint-Augustin, vers 1245-1340. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie et personnalité. — Né vers 1245 à Friemar près de Gotha, Henri est le fils d'un modeste paysan. Après ses années d'études à Bologne (avant 1264) et à Paris, il occupa longtemps la charge de provincial des augustins d'Allemagne (avant 1300). Vers 1300, il « lut » le livre des *Sentences* à Paris, où il fut nommé maître vers 1305. Comme régent des études au *studium generale* de son ordre incorporé à l'université (peut-être de 1305 à 1312), il signa en 1308 la réponse de l'université à Philippe IV dans l'affaire des templiers et fut présent en 1311-1312 au concile de Vienne. De 1317 à sa mort, il résida sans interruption au couvent des augustins d'Erfurt, où il dirigea comme maître régent le *studium generale*. Au chapitre général des augustins à Paris, en 1318, il fut désigné comme « examinator studentium promovendorum » de toutes les maisons d'études de l'ordre en Allemagne. Sa longue activité comme confesseur du comte Berthold von Henneberg (attestée de 1321 à 1339), sa nomination comme arbitre par l'archevêque de Mayence dans une querelle entre l'ordre teutonique et le conseil de ville de Mühlhausen-en-Thuringe (1324), ainsi que sa qualité de témoin dans une lettre de protection que le landgrave Frédéric de Thuringe donna à la ville d'Erfurt en 1327 et dans une levée de l'interdit sur la ville (1337) font apparaître la considération dont jouissait Henri même en dehors de son ordre.

Sa personnalité se dégage, vivante et forte, du portrait que son contemporain et confrère Jourdain de Quedlimbourg trace de lui (*Liber Vitasfratrum*, éd. R. Arbesmann et W. Hümpfner, New York, 1943, *passim*). Il montre chez Henri un religieux humble et détaché et un supérieur paternel. Il vante son empressement à aider ses confrères, en particulier les malades. Il parle de son zèle apostolique, de son extraordinaire éloquence et de son ardeur à l'étude, qui ne se refroidit pas avec l'âge. Il rapporte enfin la patience exemplaire avec laquelle il supporta les pénibles souffrances de ses dernières années. Il mourut en odeur de sainteté le 18 octobre 1340 au couvent d'Erfurt. Jourdain nous informe enfin d'une guérison surprenante qui se produisit près de son cercueil. Dans l'ordre des augustins Henri est depuis longtemps appelé *beatus*, sans qu'une béatification canonique ait eu lieu.

2. Œuvres. — Toutes les œuvres attribuées à Henri de Friemar l'« ancien » ne le sont pas avec certitude; il n'y a pas pour autant de raisons sérieuses d'en attribuer telle ou telle à Henri le « jeune ». Beaucoup de ces œuvres sont encore inédites. Pour la tradition manuscrite des œuvres, voir A. Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Wurtzbourg, 1966, p. 125-163 et 579-589 (la liste des mss déborde les bibliothèques d'Europe centrale et tente d'être exhaustive).

1° *Œuvres ascétiques et mystiques.* — 1) *Tractatus de quatuor instinctibus.* — Henri traite de façon originale le thème souvent évoqué dans la théologie spirituelle du discernement des esprits. Cet écrit fut très apprécié jusqu'à l'époque contemporaine.

Encore aujourd'hui nous disposons de plus de 150 mss. Le *Tractatus* eut quatre éditions : Venise, 1498; Haguenau, 1513; Paris, 1514 (avec le *Liber de deliciis paradisi sensibilibus* de Barthélemy Rimbertini); Anvers, 1652. Il fut également traduit en moyen-haut-allemand et en bas-allemand (éd. à Lubeck, en 1485, avec le *Speygel der dogede* ou Miroir des vertus).

Voir DS, art. Discernement des esprits, t. 3, col. 1258-1259. Sur l'influence du traité, voir le *De discretione et examinatione spirituum* de Denys le chartreux, qui le suit, tout en le critiquant (*ibidem*, col. 1265), et les auteurs indiqués aux col. 1279-1281, en particulier B. Rossignoli, M. Godinez, La Reguera et E. Amort.

2) *Tractatus de decem praeceptis.* — Il s'agit d'un commentaire détaillé, approfondi et cependant populaire des dix commandements qu'Henri écrivit en 1324 à Erfurt. Son exposé est riche en indications ascétiques et en conseils édifiants, sans casuistique exagérée, et bien fondé en Écriture.

L'œuvre est conservée dans plus de 300 mss et fut souvent imprimée (Cologne, 1475), sous le nom de Nicolas de Lyre (8 incunables : Hain, n. 10400-10407). Existent également des traductions de la fin du moyen âge en néerlandais et en bas-allemand. Leur influence, surtout sur la pastorale de la fin du moyen âge allemand, ne saurait être surestimée.

3) *De occultatione vitiorum sub specie virtutum.* — Henri cherche à montrer comment les vices prennent souvent l'aspect de vertus. Bien que ce traité n'ait

pas été imprimé, il fut cependant très apprécié aux 14e et 15e siècles, comme le prouve sa large diffusion (plus de 80 mss).

4) *Expositio passionis dominicae* ou *Passio Domini litteraliter et moraliter explanata.* — Cette présentation de la Passion accompagnée d'appels à la sensibilité et d'explications historiques ou moralisantes se trouve manuscrite dans de nombreuses bibliothèques d'Europe centrale; elle a été éditée quatre fois : Oppenheim, s d (Hain, n. 7123); Paris, 1514; Landshut, vers 1515, et Haguenau, 1517.

5) *Expositio decretalis « Cum Marthae » de celebratione missae.* — Il s'agit d'un commentaire de la célèbre décrétale d'Innocent IV sur la messe; la source et l'occasion de l'*Expositio* furent les cours que donna Henri, à la demande du doyen du chapitre de Notre-Dame d'Erfurt, pour la formation du clergé et qu'il publia ensuite en le dédiant à l'archevêque de Mayence Mathias von Bucheck (1321-1328). A côté de questions de droit canon et de théologie morale, il examine l'enseignement dogmatique sur l'eucharistie et offre une explication ascétique et mystique des rites de la messe. Il parle de la transsubstantiation tout à fait dans le sens de saint Thomas et rejette explicitement la théorie de l'impanation de son contemporain Jean Quidort, « contra sanam et communem doctrinam Ecclesiae ». L'ouvrage connut une large diffusion dans l'Europe centrale (on en recense encore 18 mss).

6) *De perfectione spirituali interioris hominis.* — Les vingt-quatre livres de cette œuvre ascétique constituent une compilation des *Collationes Patrum* et des *Instituta coenobiorum* de Jean Cassien et suscitèrent beaucoup d'intérêt (environ 35 mss). Henri voulait pousser son lecteur « vel ad propriorum defectuum cognitionem vel ad morum reformationem vel ad divinorum supernaturalium profundam cognitionem vel ad mentis devotae fervidam devotionem vel ad ejusdem mentis summum, excessum et contemplationem vel ad divinae dulcedinis praegustationem ». En plein accord avec la mystique de son temps, il voit dans les grâces extraordinaires d'oraison comme le but grandiose de la « spiritualis perfectio interioris hominis ».

Il prend occasionnellement position dans la question alors et plus tard fort discutée de savoir si un commerce sexuel entre démons et humains est possible. Alors que saint Thomas avait répondu par l'affirmative, la réponse d'Henri est claire : « Quod nullo modo credendum est spirituales substantias cum feminis corporaliter posse coire ». Il s'est ainsi opposé sur un point décisif au goût superstitieux de la sorcellerie qui se répandait alors à nouveau dans le peuple chrétien.

7) *Tractatus de vitiis* ou *Summa vitiorum.* — Cet ouvrage lui aussi, souvent anonyme, constitue surtout une compilation.

Au premier chapitre, très abondant, consacré à l'étude des *peccata criminalia vel capitalia*, succèdent sept autres plus courts, qui traitent du *peccatum clamans*, du *peccatum mutum*, du *peccatum in Spiritum Sanctum*, du *peccatum alienum*, du *peccatum maledictum* et du *peccatum veniale*. L'exposé, simple et clair, vise à exhorter à la lutte ardente contre le péché.

8) *Tractatus de adventu Domini* ou *De mentali conceptione.* — 9) *Tractatus de adventu Verbi in mentem* ou *Tractatus super : Missus est.* — 10) *Tractatus de septem gradibus amoris.* — Il s'agit de traités ou de séries de sermons qui, selon la mystique allemande, évoquent sous l'image de la « conceptio Verbi mentalis » l'expérience mystique de la contemplation et de l'union à Dieu. Dans le second traité, qui date probablement de l'époque de son enseignement parisien, Henri fait son exposé, comme l'indique le sous-titre, dans le cadre d'une explication allégorique de la salutation angélique (*Luc* 1, 26-29).

Les manuscrits des traités ascétiques suivants existent dispersés à travers les bibliothèques européennes : 11) *Expositio salutationis angelicae* ou *Ave Maria secundum sensum litteralem et mysticum.* — 12) *Expositio orationis dominicae.* — 13) *Expositio brevior orationis dominicae.* — 14) *Commonitorium directivum simplicium volentium pure et integraliter confiteri.* Henri composa à Erfurt ce court *confessionale* pour le peuple chrétien. — Il rédigea aussi une courte instruction pour les prêtres sur la bonne administration du sacrement de pénitence : 15) *Tractatus de confessione.*

16) *Sermones de tempore et de sanctis* (prologue : « Sicut dixit Aristoteles »). — 17) *Sermones super epistolas et evangelia dominicalia per circulum anni.* — 18) *Opus sermonum de sanctis.* — Ces recueils de sermons sont riches au point de vue ascétique. Le premier, qui comprend de très nombreuses citations d'Aristote, fut publié en 1304 « ad eruditionem juvenum fratrum atque studentium ». L'*Opus sermonum de sanctis* fut très apprécié durant le moyen âge (environ 50 mss) et il fut édité en 1513 à Haguenau; des deux premières séries il n'existe que peu de manuscrits.

Il faut mettre aussi au nombre des sermons les œuvres suivantes, qui, d'après leur forme, étaient destinées à la chaire : 19) *Tractatus de aqua benedicta.* — 20) *Tractatus duo de corpore Christi.* — 21) *Tractatus vel sermo de corpore Christi.* — 22) *De missarum celebratione vel sermones duodecim de corpore et sanguine Christi.* — 23) *Tractatus de incarnatione Domini.* — 24) *Sermones duo de passione Domini.* — 25) *Tractatus seu sermones de poenitentia* : il s'agit de trois courts cycles de sermons bien ordonnés et d'une grande profondeur de pensée qui, du moins pour la plupart, furent prononcés pendant le carême.

2° *Autres écrits.* — Certains de ces écrits sont attribués, dans les manuscrits, à un « Henricus de Alemania OESA »; aussi ne peut-on éliminer avec une absolue certitude leur appartenance au maître augustin contemporain Henri de Rottleberode ou de Nordhausen (cf A. Zumkeller, dans *Augustiniana*, t. 9, 1959, p. 100-104).

26) *Quodlibet* de 1306, extraits édités par Cl. Stroick (*Heinrich von Friemar*, *op. cit. infra*, p. 191-246). Dans les questions philosophiques et théologiques traitées dans ce *Quodlibet*, Henri se montre fidèle disciple de saint Thomas. Il y semble plus proche de Jacques de Viterbe, qu'il eut peut-être comme professeur à Paris, que de Gilles de Rome. Dans sa polémique avec Henri de Gand, Godefroid de Fontaines, Gonsalve d'Espagne et Jean Duns Scot, il est courtois et objectif. Sa présentation est claire et solide.

27) *Quaestiones disputatae*, du début du 14e siècle. — 28) *Commentaria in libros Ethicorum Aristotelis.* Henri a composé à Paris cette œuvre substantielle et entièrement personnelle, au contenu très important, et l'a publiée en 1310.

Il en existe 16 mss; courts extraits dans Stroick (*loc. cit.*, p. 246-264). Une étude de l'ouvrage par un maître Thomas Teufl de Landshut se trouve dans Cod. Ms. f. 566 de la bibliothèque universitaire de Munich.

29) *Notulae super syllogismorum capitulum.*

30) *De exemptione* ou *Abbreviatio libri Aegidii Romani contra exemptionem*, écrit composé en 1311 ou 1312 en liaison avec le procès des templiers. — 31) *Lectura de evangelio S. Joannis.* — 32) *Explanatio in Apocalypsim.* — 33) *Tractatus de libertatibus ordinis Minorum.* — 34) *Tractatus de origine et progressu ordinis fratrum eremitarum S. Augustini et de vero et proprio titulo ejusdem*, édité par R. Arbesmann, dans *Augustiniana*, t. 6, 1956, p. 37-145. Henri cherche à prouver que l'ordre des ermites de Saint-Augustin remonte directement à Augustin.

Quelques autres ouvrages sont d'attribution douteuse (cf Zumkeller, *Manuskripte..*, n. 296, 304, 305, 310, 327b, 328b, 328c, 328d, 329). Mentionnons le plus important : 35) *In libros quatuor Sententiarum*, court commentaire des *Sentences*, largement diffusé et généralement transmis comme anonyme. Dans certains manuscrits, il est attribué à tort à Hugues de Saint-Cher, dans deux autres à Henri de Friemar. Sous le nom d'Henri fut également publié : *Textus Sententiarum cum conclusionibus... Henrici Gorichem.., Aegidii de Roma.., Henrici de Vurimaria*, Bâle, 1497, 1507; Cologne, 1513.

3. **Doctrine spirituelle.** — Les œuvres ascétiques d'Henri de Friemar témoignent d'une grande expérience personnelle de directeur spirituel et d'un jugement sain et équilibré. Par ces œuvres, il a exercé une réelle influence sur la vie religieuse de la fin du moyen âge allemand, et elles lui ont valu le glorieux titre de « doctor seraphicus » ou « doctor mellifluus ».

1° *Discernement spirituel.* — C'est surtout dans son exposé sur le *discernement des esprits* qu'il révèle son expérience de directeur spirituel. Ces considérations attirèrent beaucoup l'attention. Il présente quatre motions intérieures, qui peuvent influer sur l'âme : une motion divine, une autre angélique, une autre diabolique et une dernière humaine ou naturelle. Les distinguer les unes des autres n'est pas toujours facile : le diable revêt, en effet, souvent l'apparence d'un ange de lumière, et souvent l'homme prend pour une œuvre de la grâce ce qui est un effet de la nature. Une motion intérieure vient de Dieu lorsqu'elle conduit l'homme à une plus grande ressemblance au Christ et aux saints, à l'humilité, au recueillement et à une plus grande vertu. Au contraire, l'influence du diable se reconnaît au fait qu'on se trouve entraîné vers la dissemblance d'avec le Christ, à l'orgueil, aux distractions et à une diminution de la vertu. Les anges troublent d'abord l'esprit, puis l'aident et le consolent; ils meuvent toujours vers le bien, même si cela n'apparaît pas aussitôt. Le diable, lui, commence habituellement par offrir des joies peccamineuses ou terrestres et une trompeuse sécurité, mais il inspire enfin la méfiance et tue la bonne volonté. Aussi, l'auteur voit-il des indices évidents de l'influence diabolique dans la « praesumptio malum non cavendi » et la « torpor in melius proficiendi ».

Henri de Friemar parle également avec réserve et méfiance de l'*instinctus naturalis*. Selon lui, cet *instinctus* fait obstacle au progrès dans la connaissance de la vérité et à la croissance dans la grâce. Lorsque ce n'est pas la grâce, mais cet *instinctus* qui provoque un désir de connaissance plus profonde, l'homme tombe dans la complaisance orgueilleuse et voit diminuer son effort vers la perfection et l'ardeur de son amour pour Dieu. Henri critique enfin sévèrement les « philosophi », dont la doctrine est pleine de superbe et de sottise et tue en quelque sorte la piété. Cette défiance à l'égard du désir naturel de connaissance et de la philosophie est bien dans la ligne de l'augustinisme médiéval. D'après Henri de Friemar, l'*instinctus naturalis* s'opposerait aux *dona gratuita interiora*, parce qu'il entrave la méditation assidue des dons de Dieu, la joie dans les œuvres, la contemplation et l'union à Dieu. Il entrave aussi les *exercitia exteriora*, parce qu'il ne permet pas d'agir pour la gloire de Dieu et de supporter la souffrance pour son amour (cf *Tractatus de quatuor instinctibus*).

Henri de Friemar est également original dans sa façon de montrer comment les péchés capitaux se déguisent en vertus.

Il constate, par exemple, que la paresse spirituelle se cache parfois dans une prétendue discrétion, qui ne veut pas dépasser les justes limites de l'effort vertueux, ou encore sous un prétexte d'humilité, qui voudrait échapper au danger de l'orgueil spirituel, et enfin dans une piété quiétiste. D'autres masquent leur gourmandise en déclarant que Dieu a tout créé pour l'usage de l'homme, et qu'il serait malséant de ne pas s'en servir. De même la *libido* peut se cacher sous le voile de la sainteté, et prétendre n'aimer une personne que pour sa vertu et ne la fréquenter que pour s'édifier. Aussi le directeur spirituel ne doit pas remplir son ministère par attachement personnel, mais *amore divino (Tractatus de occultatione vitiorum sub specie virtutum)*.

2° *Vie mystique.* — Henri de Friemar exige comme disposition préalable à la *conceptio Verbi in mentem* le détachement des créatures et une grâce spéciale, *illustratio radiosa*. En harmonie avec les *Confessions* de saint Augustin, il explique comment toutes les puissances de l'âme participent à cette conception mystique de la Parole de Dieu : la mémoire par le *dulcis amplexus* de la présence tout aimable de Dieu, l'intelligence par la contemplation lumineuse de la vérité de Dieu, la volonté par une union très intime avec l'amour de Dieu et la jouissance de sa douceur. L'expérience mystique se réalise et s'achève en un amour de Dieu que l'auteur caractérise comme un *amor consumptivus*, *vulnerativus* et *constrictivus*. Son résultat est que « l'homme, dans tous ses actes et toutes ses aspirations, coïncide avec le bon plaisir de Dieu et que sa volonté, avec tous ses désirs, est entièrement transformée en Dieu, au point qu'il devient un seul esprit avec lui ». Henri de Friemar ajoute : « Certes, cette unité ne doit pas être conçue comme une égalité réelle de l'existence, — certains l'ont prétendu à tort —, mais comme une certaine similitude qui conforme et transforme » (Quae quidem unitas non intelligitur secundum identitatem realis existentiae, ut quidam erronee posuerunt, sed secundum quandam conformitatis et transformationis similitudinem). On ne sait si cette critique visait Eckhart ou les Frères du libre esprit (cf *Tractatus de adventu Verbi in mentem*). A l'occasion, il prend position aussi contre des courants quiétistes, auxquels adhéraient par exemple les Bégards et les Frères du libre esprit, ou contre ceux qui affirmaient ne plus avoir besoin, dans l'état parfait de la contemplation, d'accomplir d'actes vertueux. Dans l'état de perfection, les vertus peuvent toujours croître, puisqu'elles sont le signe de cette perfection et que, sans l'exercice des vertus, la nature humaine, par suite du péché originel, succombe aux désirs et aux vices de la chair. La vie contemplative n'en subit aucun dommage, au contraire, car elle exige la vie vertueuse (cf *Tractatus de occultatione vitiorum*, de vitio accidiae).

Henri de Friemar porte un jugement lucide et équi-

libré sur les problèmes de la vie mystique. A ce titre, il est l'un des bons représentants de la mystique allemande médiévale.

W. Hümpfner, *Heinrich von Friemar*, dans *Zeitschrift des Vereins für thüringische Geschichte und Altertumskunde*, t. 22, 1914, p. 49-64. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, n. 3165-3172. — Cl. Stroick, *Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik*, Fribourg-en-Brisgau, 1954 (importante bibliographie). — Fr. Pelster, *Kleine Beiträge zur Literargeschichte der Scholastik. Cod. 739 der Stadtbibliothek Toulouse mit teilweise unbekannten Quästionen des... Heinrich von Friemar*, dans *Scholastik*, t. 32, 1957, p. 247-255 *(Quaestiones disputatae)*. — A. Zumkeller, dans *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter*, t. 18-19, 1956-1957, p. 36-42; *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Konzil von Trient*, dans *Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 242-268 (doctrine spirituelle); *Die Augustinerschule des Mittelalters. Vertreter und philosophisch-theologische Lehre..*, dans *Analecta augustiniana*, t. 27, 1964, p. 167-262, surtout p. 200 et 207-208 (doctrine théologique). — W. Hümpfner, LTK, t. 5, 1960, col. 188. — DS, art. Discernement des esprits et Ermites de Saint-Augustin.

Adolar Zumkeller.

17. HENRI DE FRIEMAR, le jeune, ermite de Saint-Augustin, † 1354. — Henri est né vers 1290 à Friemar, près Gotha. Vers 1318-1319, il enseignait à Paris les *Sentences* et il fut promu maître vers 1321. De 1328 à 1336, il gouverne la province des augustins de Thuringe et de Saxe. De 1342 à 1350, il exerce la fonction de *magister regens* au *studium* général de l'ordre à Prague. Il meurt le 21 avril 1354 au couvent d'Erfurt.

Il est, entre autres écrits théologiques, l'auteur d'un Commentaire sur le 4e livre des *Sentences*, resté manuscrit mais très connu et très recherché par ses contemporains; le franciscain Richard d'Erfurt en donna une « rédaction franciscaine ». Son enseignement théologico-moral et spirituel aurait encore besoin d'être étudié. De tous les autres écrits mis sous le nom d'Henri de Friemar, on ne peut rien attribuer jusqu'à maintenant au *junior* avec certitude. C'est à tort qu'on le dit l'auteur du manuscrit en moyen-haut-allemand des *Sermones de octo beatitudinibus*, qui est en réalité du maître de la faculté des arts de Prague Henri de Saint-Gall.

Jourdain de Saxe, *Liber Vitasfratrum*, éd. R. Arbesmann et W. Hümpfner, New York, 1943, p. 470 et 474-475. — Cl. Stroick, *Heinrich von Friemar. Leben, Werke, philosophisch-theologische Stellung in der Scholastik*, Fribourg-en-Brisgau, 1954, *passim*. — L. Hödl, *Richard von Erfurt O. M. als Verfasser der « franziskanischen » Redaktion des Kommentars zum 4. Sentenzenbuch des Heinrich von Friemar d. J.*, dans *Münchener theologische Zeitschrift*, t. 8, 1957, p. 138-139. — A. Zumkeller, dans *S. Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 244-245; dans *Analecta augustiniana*, t. 27, 1964, p. 207-208; *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Wurtzbourg, 1966, n. 125, 157-158, 162, 586. — W. Hümpfner, LTK, t. 5, 1960, col. 188.

Adolar Zumkeller.

18. HENRI DE GAND, philosophe et théologien, † 1293. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine*.

1. **Vie.** — Nous possédons peu d'indications certaines sur la vie d'Henri de Gand. Il est né dans cette ville au début du 13e siècle. L'année de sa naissance est inconnue. Son père, Jean de Sceppere, exerçait sans doute la profession de tailleur. Son nom de famille demeure une énigme.

Les manuscrits les plus anciens et le *Chronicon* de son contemporain Jean de Thilrode (MGH *Scriptores*, t. 25, Hanovre, 1880, p. 573) nous le présentent sous le nom d' « Henricus de Gandavo ». La *Chronica* de Gilles li Muisis, à peu près contemporaine également (éd. J. J. de Smet, Bruxelles, 1841, p. 164; cf DS, t. 6, col. 382-385), l'appelle « magister Henricus ad Plagam de Gandavo ». Des documents postérieurs, notamment certaines éditions de ses œuvres théologiques parues aux 16e et 17e siècles, le rattachent à la noble famille des Bonicellii ou Goethals et le dénomment « Henricus Goethals a Gandavo ». La confusion se trouve déjà dans J. Trithème (*De scriptoribus ecclesiasticis*, Hambourg, 1718, p. 122-123) qui semble voir Henri de Gand dans un Henri Goethals mort en 1433. Enfin Jacques de Meyer, dans sa chronique *Commentarii sive annales rerum Flandricarum* (t. 9, Anvers, 1561, f. 80 et 83), le nomme « Henricus a Muda patria Gandensis insignis theologus ». Les appellations « a Gandavo » ou « a Muda » ne paraissent pas être des désignations patronymiques. Henri a pris le nom de son lieu de naissance.

Sa vie s'est déroulée sur deux théâtres d'activité bien différents. A Tournai, où il poursuit une carrière ecclésiastique et administrative. A Paris, où il acquiert une réputation de théologien. Il a mené ces deux activités, pour ainsi dire, de front, se trouvant alternativement dans l'une et l'autre ville, surtout à partir de 1284.

Sur sa vie à Tournai nous possédons quelques renseignements. En 1267, il habitait en un endroit appelé « ad Plagam », proche de l'Escaut, une maison appartenant au chapitre de cette ville. Jean de Thilrode dit qu'il fut distingué par l'évêque de Tournai, Philippe Mouskes (1274-1282); il est promu archidiacre de Bruges avant 1276, puis archidiacre de Tournai entre Pâques 1278 et Pâques 1280. De son activité comme archidiacre de Tournai il reste deux documents : en 1289, à propos d'un différend survenu entre les frères et les sœurs de l'hospice Comtesse à Lille d'une part, et l'abbé et le couvent de Saint-Bavon à Gand d'autre part, relativement à des dîmes novales, l'évêque nomme un tribunal d'arbitrage composé de cinq membres dont Henri, archidiacre de Tournai (cf *Bulletin de la société historique et littéraire de Tournai*, t. 16, 1874, p. 111). En 1292, le nouvel évêque de Tournai, Jean de Vassogne, fut sacré par l'archevêque de Reims Pierre Barbette. Henri intervint dans la contestation qui s'ensuivit avec le chapitre de Reims (cf J. de Thilrode, *op. cit.*, p. 574).

A partir de 1270 toutefois, son centre principal d'activité se situe à Paris. Il aurait été maître ès arts cette année-là. En 1276, il prononce sa première disputation de *Quodlibet*. En 1277, il prend le titre de *magister*, c'est-à-dire de docteur en théologie. Il devient alors maître-régent de la faculté de théologie à l'université de Paris jusqu'en 1292. Il ne semble pas qu'il ait été maître en Sorbonne. On le voit mêlé à toutes les questions importantes qui s'agitaient alors. Il atteste lui-même qu'il assista à une réunion de théologiens où il eut l'occasion de s'associer à une condamnation de doctrines erronées, prononcée au nom de l'évêque (peut-être la condamnation de l'averroïsme par Étienne Tempier, en 1277).

En 1282, il assiste à une délibération des théologiens de Sorbonne sur les privilèges octroyés aux mendiants. Le 13 décembre 1281, en effet, le pape Martin IV, par la bulle *Ad fructus uberes* (cf H. Denifle et É. Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, t. 1, Paris, 1889, n. 508, p. 592), avait accordé aux frères mineurs et

prêcheurs le droit de prêcher et d'absoudre sans aucune approbation préalable des évêques et des curés, à condition toutefois que les fidèles se confesseraient une fois l'an à leur curé respectif, conformément au canon du 4e concile du Latran. Les séculiers interprétèrent l'obligation imposée aux fidèles de se confesser une fois par an à leur curé comme comprenant celle d'avouer dans cette confession tous les péchés, même déjà remis, commis depuis la dernière confession au curé. Henri de Gand prend à cette occasion la défense des séculiers.

Voir sur ce sujet, la lettre de l'évêque de Mâcon, Guillaume d'Amiens, à l'archevêque de Reims, Pierre Barbette (H. Denifle et É. Chatelain, *op. cit.*, t. 2, 1891, n. 543, p. 13). Henri aborde le problème dans les questions 22-24 de son 7e *Quodlibet* (Noël 1282). Il le reprend en détail dans le *Quodlibet* 10, 1-4 (Noël 1286), et enfin résume ses arguments dans le *Quodlibet* 12, 31 (Pâques 1289).

Le discours qu'il a prononcé à l'ouverture du concile de 1289 a été publié par K. Schleyer, *Anfänge des Gallikanismus im 13. Jahrhundert. Der Widerstand des französischen Klerus gegen die Privilegierung der Bettelorden* (coll. Historische Studien 314, Berlin, 1937, p. 141-150, d'après le ms Saint-Omer 259).

En 1284, dans un procès pendant entre le chapitre et l'université de Paris, au sujet du chancelier Philippe de Thory, le pape Martin IV remet la décision de plusieurs points en litige aux évêques d'Amiens et de Périgueux, assistés de « discretus vir magister Henricus de Gandavo, archidiaconus Tornacensis » (cf Denifle-Chatelain, *op. cit.*, t. 1, n. 516, p. 623). Entre 1282 et 1287, Henri prononce divers sermons. Son 15e et dernier *Quodlibet* est de la fête de Noël ou de Pâques 1292. D'après Jean de Thilrode (*loc. cit.*, p. 573), il est mort en 1293; le 29 juin, selon Trithème. Il a reçu le titre de « docteur solennel ».

La vie d'Henri de Gand a été de bonne heure entourée de légendes. Un certain nombre de données fantaisistes sont à rejeter : sa naissance en 1217, le séjour d'étude qu'il aurait fait à Cologne où il aurait assisté aux côtés de saint Thomas aux leçons d'Albert le Grand, son appartenance à l'ordre des servites de Marie, son voyage en Italie avec saint Philippe Benizzi, pour défendre auprès des papes Martin IV et Honorius IV l'ordre des servites menacé de suppression. Henri dit nettement (*Quodlibet* 7, 23-24; 10, 1-2) que la règle de saint Augustin, adoptée par les servites, lui est étrangère. Il n'était donc pas servite. D'ailleurs le *Diarium* du maître général de l'ordre entre 1285 et 1300 ne mentionne pas son nom. Enfin la bulle d'Innocent IV, qui l'aurait nommé protonotaire apostolique avec des pouvoirs sur Paris, sur tous les diocèses de France et aussi sur Tournai, est inauthentique (cf F. Ehrle, *Beiträge zu den Biographien berühmter Scholastiker*, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte*, t. 1, 1885, p. 365-401, texte de la bulle, p. 371). C'est de cette pièce apocryphe qu'on tire un grand nombre des détails erronés ci-dessus mentionnés.

Sur la vie d'Henri de Gand, bibliographie dans J. Paulus, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, Paris, 1938, p. XIII, note.

2. **Œuvres.** — 1° Les œuvres *incontestées* d'Henri de Gand sont : 1) Les *Quodlibets* au nombre de 15. Nous en connaissons trois éditions : *Doctoris solennis magistri Henrici Goethals a Gandavo... Disputationes quodlibeticae*, 2 vol., Paris, 1518; — *Magistri Henrici a Gandavo... Aurea Quodlibeta*, commentés par M. Vitalis Zuccoli de Padoue, 2 vol., Venise, 1608; — l'édition de 1608, augmentée de quelques compléments, fut réimprimée en 1613 à Venise. Signalons, en outre, une réimpression anastatique de l'édition de 1518, 2 vol., Louvain, 1961.

Pour la date de chacun des *Quodlibets*, cf F. Ehrle, *op. cit.*, p. 386 svv et sa traduction française par J. Raskop (dans *Bulletin de la société historique et littéraire de Tournai*, t. 21, supplément, 1887, p. 28-36; — P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 à 1320*, coll. Bibliothèque thomiste 5, Le Saulchoir-Kain, 1925, p. 87-95 et 177-199; *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIIIe *siècle*, t. 1, Paris, 1933, p. 387-391. — Certains textes des *Quodlibets* ont été édités par M. Gierens, *De causalitate sacramentorum, seu de modo explicandi efficientiam sacramentorum novae legis textus scholasticorum principalium* (coll. Textus et documenta, series theologica, Université grégorienne, 1935).

2) La *Summa quaestionum ordinarium*, somme théologique inachevée qui ne comprend que le prologue et la théodicée. Elle passe pour subtile, profonde et obscure.

Sur la chronologie de la *Summa*, cf J. Gomez Caffarena, *Cronología de la Suma de Enrique de Gante por relación a sus Quodlibetos*, dans *Gregorianum*, t. 38, 1957, p. 116-133.

Il existe trois éditions anciennes : *Summa quaestionum ordinarium theologi... solennis, Henrici a Gandavo..*, 2 vol., Paris, 1520; — *Magistri Henrici Goethals a Gandavo... summa*, éd. Jérôme Scarparius, 3 vol., Ferrare, 1646; — on signale une édition parue à Anvers en 1639 (DTC, t. 6, col. 2193). — En outre, une réimpression anastatique de l'éd. de 1520 : *Summa quaestionum ordinarium*, 2 vol., Saint-Bonaventure (New York), 1953.

3) Divers sermons (mss, Saint-Omer 259, et Paris, Bibl. nat., lat. 14947 et 15005); un sermon pour la fête de sainte Catherine a été édité par F. Hocedez (*Richard de Middleton*, Paris, 1925, p. 509-517).

4) Un commentaire des trois premiers chapitres de la Genèse (Paris, Bibl. nat., latin 15355); cf B. Smalley, *A Commentary on the Hexaemeron by Henry of Ghent*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale* [RTAM], t. 20, 1953, p. 60-101 (longs extraits et étude).

5) Un traité *de virginitate* (mss, Bruxelles, Bibl. royale 2085, et Berlin, Bibl. nat., lat. 451).

6) Une somme *de paenitentia* (signalée par P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie..*, p. 388).

7) *Quaestiones super Decretalibus* (ms de Vienne; cf P. Glorieux, *loc. cit.*).

8) *Commentarium in Aristotelis Physicorum libros* (ms, Paris, Bibl. nat., lat. 16609, incomplet); *Quaestiones in Physicam* (ms, Erfurt, Stadtbibl. Amplon. F. 349; cf Ch.-J. Ermatinger, *A second copy on Aristotele's Physics. Attributed to Siger of Brabant*, dans *Manuscripta*, t. 5, 1961, p. 41-49).

9) Un traité de logique : *Syncathegorematum liber* (mss, Bruges 510, et Erfurt, Stadtbibl. Amplon. F. 356).

2° Les œuvres *douteuses* ou *pseudépigraphes* : *Liber de scriptoribus ecclesiasticis*, édité d'abord à Cologne, puis par Aubert Lemire à Anvers en 1639 (édition reproduite par J. A. Fabricius, *Bibliotheca ecclesiastica*, Hambourg, 1718, 2e partie, p. 127); — les autres œuvres faussement attribuées à Henri de Gand sont énumérées dans le *Répertoire* de P. Glorieux, comme aussi les compilations de ses *Quodlibets* et des abrégés de sa *Summa quaestionum*.

3° *Place d'Henri de Gand dans l'histoire de la théologie.* — Henri de Gand, comme nous le montre la liste de ses ouvrages, n'est pas un auteur spirituel, mais

un théologien et un métaphysicien; il fut aussi un administrateur : son titre d'archidiacre de Tournai ne paraît pas avoir été purement honorifique; il a pris part à la marche des affaires de l'Église. Aussi semble-t-il s'être intéressé à deux ordres de questions fort différents. D'une part, il s'est demandé si la métaphysique n'est pas capable de donner une certaine connaissance positive de la nature divine, imparfaite sans doute et dégradée par rapport à la vision du ciel, mais réelle cependant.

« Le Docteur Solennel a cru pouvoir répondre affirmativement et, dès ici-bas, mettre la spontanéité de l'intelligence en état de possession d'une connaissance intrinsèque, quidditative de Dieu et consécutivement capable d'un mode divin de comprendre toutes choses. Henri a pensé que la métaphysique se trouvait conviée à l'intelligence de Dieu » (D. Dubarle, compte rendu de l'ouvrage de J. Paulus, *Henri de Gand. Essai sur les tendances de sa métaphysique*, dans *Bulletin thomiste*, t. 6, 1938, p. 352-354).

Henri est un philosophe chrétien qui aborde la métaphysique avec une anthropologie chrétienne dont il porte le sens spontané. Pour le comprendre, il faut se représenter le milieu dans lequel il a vécu et dont il est un témoin important et représentatif. Son activité de théologien se situe principalement après la condamnation de l'averroïsme et de certaines thèses thomistes de 1277. Il a même probablement pris part à cette condamnation. Il appartient donc à un milieu intellectuel qui hésite entre les traditions de l'augustinisme et les sollicitations de l'aristotélisme et, dans une certaine mesure, se défie de la philosophie. Il n'y a pas de double vérité. « Misère du païen qui n'est pas encore entré dans l'intimité de Dieu, contrastant avec la familiarité chrétienne, qui, par la grâce, s'établit entre l'homme et le Créateur » (D. Dubarle, *op. cit.*, p. 352). Ce thème affleure fréquemment dans les *Quodlibets*. La métaphysique se définit donc à partir de la théologie et à l'intérieur de celle-ci. Cette défiance de la philosophie l'a amené, en outre, à insister sur le rôle de la volonté dans la connaissance. Les relations de la raison et de la volonté sont celles d'un maître avec son serviteur; le serviteur précède et porte le flambeau (*Quodlibet* 1, 14).

D'autre part, Henri de Gand a mené une vie engagée dans les affaires de ce monde : peut-être trouvons-nous un écho de son expérience dans ses *Quodlibets*, où son auditoire lui pose un certain nombre de problèmes concrets, dont la solution implique certaines options spirituelles. Le milieu universitaire de son temps était troublé par la querelle des mendiants et des séculiers. Henri est lui-même un séculier et il a pris parti. Il consacre à certains aspects de ce conflit de longs développements dans les *Quodlibets*. Il a donc été amené à réfléchir sur certains problèmes d'Église, sur le rôle de la hiérarchie et des pasteurs, sur la place des religieux, sur la comparaison des états de perfection. Ses prises de position sur le plan théorique sont commandées par ses engagements temporels. En outre, par son origine et son activité d'archidiacre de Tournai, il se rattache à un milieu où de « florissantes institutions urbaines ont développé une conscience particulièrement vive des réalités de la vie collective » (G. de Lagarde, *La philosophie sociale d'Henri de Gand et de Godefroid de Fontaines*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge* [= AHDLMA], t. 14, 1945, p. 75). On peut donc dégager des abondants développements qu'il consacre aux questions politiques une philosophie sociale qui s'inspire incontestablement de certains principes spirituels. Il serait donc souhaitable qu'on pût esquisser un portrait spirituel de cet auteur et établir un lien entre sa vie religieuse personnelle et son enseignement. Ce travail d'ensemble n'a pas été tenté, semble-t-il. Nous nous contenterons donc de relever les points principaux de sa doctrine théologique qui peuvent intéresser l'histoire de la spiritualité et qui ont déjà fait l'objet de monographies.

3. **Doctrine.** — 1° La connaissance de Dieu. — 1) *La vision béatifique.* — Comme saint Thomas, Henri de Gand croit à l'unité du savoir. La *doctrina sacra* est subalternée à la vision des bienheureux. Il convient donc d'abord de rechercher ce qu'est, selon lui, la vision béatifique. *Utrum ab intellectu creato in vita beata videbitur deus per aliquam speciem mediam* (*Quodl.* 3, 1)? Il n'y a pas de *medium*. La faculté cognitive doit être élevée par le *lumen gloriae*, mais dans la vision, l'essence divine est présente à l'intelligence des bienheureux sans aucun intermédiaire : « per ipsius essentiae praesentiam, quae intimior est oculo mentis per praesentiam illam qua solus menti illabitur ». L'essence divine pénètre l'essence de l'âme et de ses facultés. Seul le Créateur de l'âme peut pénétrer de la sorte en celle-ci.

Cette conception de la vision béatifique s'appuie sur une métaphysique de la participation, de tendance platonicienne, qui rejette toute *species intelligibilis* pour la connaissance intellectuelle. Toute connaissance ne tire donc pas son origine des sens. Sous l'influence à la fois d'Avicenne et de saint Augustin, il s'efforce de concilier Aristote et Platon (*Quodl.* 5, 14). Dieu étant infini non seulement dans sa puissance, mais dans sa nature, la science des bienheureux est une participation à la science divine, immédiatement dérivée de la science divine (*Quodl.* 12, 1). Peut-être s'inspire-t-il ici de théologiens disciples de Plotin ou du pseudo-Denys, Scot Érigène par exemple.

Sur ce sujet, cf J. Gomez Caffarena, *Ser participado y ser subsistente en la metafisica de Enrique de Gente*, coll. Analecta gregoriana 93, Rome, 1958; — voir aussi E. Bettoni, *Il processo astrattivo nella concezione di Enrico di Gand*, coll. Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore, nova serie 47, Milan, 1954. — Pour la position d'Henri de Gand par rapport à ses contemporains, cf K. Forster, *Die Verteidigung der Lehre des heiligen Thomas von der Gotteschau durch Johannes Capreolus*, coll. Münchener theologische Studien, Munich, 1955; L. Sweeney, *Divine Infinity : 1150-1250*, dans *The Modern Schoolman*, t. 35, 1957, p. 38-51; P. Stella, *La prima critica di Herveus Natalis O. P. alla noetica di Enrico di Gand : il « De intellectu et specie » del cosidetto « De quatuor materiis »*, dans *Salesianum*, t. 21, 1959, p. 125-170.

2) *La béatitude* relève non seulement de l'intelligence, mais aussi principalement de la volonté : car l'union de la volonté à Dieu est plus intime que celle qui s'opère par la connaissance. Cette béatitude crée dans l'âme délectation, immutabilité, clarté de la vision (*Quodl.* 13, 12; *Summa quaestionum* 49, 1). La volonté et l'intelligence ont donc leurs opérations propres, même dans l'état de gloire. Mais la jouissance et la vision béatifique ne sont qu'une voie vers la gloire, et non la gloire elle-même, qui consiste dans une irruption immédiate de la divinité dans l'âme : *illapsus divinitatis in substantiam animae*. Cette transformation de l'âme en Dieu évoque pour Henri la comparaison

traditionnelle de la barre de fer rougie par le feu (*Quodl.* 13, 12). C'est une idée sur laquelle il revient volontiers : l'essence même de Dieu pénètre par *illapsus* l'essence de l'âme et de ses facultés (cf *Quodl.* 3, 1). Voir A. Michel, article *Gloire*, DTC, t. 6, col. 1394; J.-M. Rovira Belloso, *La visión de Dios según Enrique de Gante*, coll. Colectanea San Paciano, Barcelone, 1960.

3) *La vision de Dieu en cette vie.* — Quelle connaissance de Dieu pouvons-nous avoir en cette vie? L'homme ici-bas peut-il jouir de la vision béatifique et être parfaitement heureux (*Quodl.* 7, 6)? L'âme en la vie présente, si éloignée soit-elle des sens, tant qu'elle est dans son corps corruptible qui l'alourdit, ne peut voir Dieu parfaitement et connaître la béatitude. Les sens, en effet, retiennent l'âme par un amour charnel et l'empêchent de se recueillir totalement en elle-même. Or il ne peut y avoir vision de Dieu sans une mort totale à soi-même. Henri semble donc admettre la possibilité d'une certaine vision de Dieu, réservée au mystique, à l'*homo purus*, dans la mesure où il est mort à lui-même, mais cette vision est incomplète.

Le rapport de la grâce à la gloire est, en effet, celui de l'imparfait au parfait; entre l'*habitus* de gloire et celui de grâce, il n'y a pas de différence de nature, ni du côté de la connaissance ni du côté de la volonté, mais une différence de degré (*Quodl.* 9, 13). Si la vision naturelle de Dieu est impossible (*Quodl.* 4, 9), il y a cependant chez l'homme un désir naturel de voir Dieu. L'homme est l'image de Dieu, et puisque Dieu est le bien suprême, il comble toutes les aspirations de l'intelligence et de la volonté, « homo naturaliter ordinatur ad obtinenda illa quae naturalem rationem excedunt » (cf *Quodl.* 4, 11). Cf É. Gilson, *Duns Scot. Introduction à ses positions fondamentales*, Paris, 1952, p. 557-558; J.-M. Rovira Belloso, *op. cit.*

4) *La théologie.* — Quelle connaissance de Dieu nous donne la théologie et quels sont les rapports de la théologie et de la contemplation? Le sujet est traité dans l'article 13 de la *Summa*. Henri de Gand se demande tout d'abord de quelle manière la théologie peut être enseignée et il constate qu'en général tout homme pourrait être capable de l'enseigner (13, 1). Mais il y faut une lumière spéciale *(speciale lumen)* qui est donnée dans une particulière illumination *(specialis illustratio)*. A connaissance naturelle illumination naturelle, à connaissance surnaturelle illumination spéciale. Il justifie son point de vue par une référence à Augustin : *Lettre à Consentius* (13, 2). Cependant, si la réflexion théologique requiert absolument la foi surnaturelle, qui est la condition du progrès théologique (13, 3), la lumière de foi n'est pas suffisante pour le savoir théologique; celui-ci requiert un éclairage plus haut que celui de la foi. Comme la solidité de la foi se distingue de la foi elle-même, de même la sagesse du savoir de la foi (13, 4). La grâce sanctifiante est-elle nécessaire pour l'obtention d'un savoir de foi? En principe le don de « lumière spéciale » serait suffisant; mais, pour atteindre à un savoir achevé qui se manifeste aussi dans l'affectivité, la grâce sanctifiante est indispensable (13, 5). L'enseignement de la sagesse requiert-il une connaissance au-dessus de la connaissance de foi? Il y a trois formes de connaissance pour les vérités surnaturelles : foi, contemplation, et, entre les deux, un savoir dans lequel la vérité de foi est connue à l'aide d'une lumière surnaturelle et spéciale. C'est une lecture en dedans *(intus legere)*, une démarche qui part de ce qui est clair pour aller vers ce qui l'est moins et qui permet de retrouver le lien unissant entre elles les vérités surnaturelles : « propter colligantiam supernaturalem illorum quae latent ad illa quae patent » (13, 6). Enfin l'auteur montre les liens qui rattachent ce savoir plus profond à la foi (13, 7). Le même sujet est abordé, mais sous une forme plus ramassée, dans *Quodl.* 8, 14.

Ainsi la connaissance théologique a pour condition préalable la foi, mais s'appuie aussi sur la raison. La contemplation, au contraire, laisse la raison de côté, mais non pas la foi, car même dans la contemplation certaines vérités restent obscures et ne sont pas complètement éclaircies. Le progrès pour le contemplatif ne consiste pas dans une plus grande clarté, mais dans une plus grande sûreté. La connaissance théologique se trouve sur le chemin de la contemplation. Mais Henri de Gand ne s'explique pas nettement sur cette lumière surnaturelle spéciale, qui n'est pas, selon lui, empiriquement constatable.

La conception du *lumen speciale* sera reprise plus tard par Denys le chartreux, dans son *Commentaire des Sentences* III, d. 21 q. 1 (éd. Tournai, t. 23, 1904, p. 423-424). La tentative d'Henri de Gand est historiquement intéressante, car elle marque une réaction contre la scolastique de tendance aristotélicienne, en ce qu'elle met l'accent sur la motivation interne de la connaissance théologique et n'essaie pas de comprimer la connaissance surnaturelle dans le schéma de la connaissance aristotélicienne; elle est un effort pour renouer, par-delà Richard de Saint-Victor, avec la tradition patristique et notamment Augustin.

J. Beumer, *Theologie und mystiche Erkenntnis. Eine Studie in Anschluss an Heinrich von Gent, Dionysius den Kartäuser und Josephus a Spiritu Sancto*, dans *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, t. 16, 1941, p. 62-78. — M. Schmaus, *Der Lehrer und der Hörer der Theologie nach der Summa quaestionum des Heinrich von Gent*, dans *Universitas... Festschrift Albert Stohr*, t. 1, Mayence, 1960, p. 3-16.

5) *La foi.* — A propos de la connaissance de Dieu que procure la foi, Henri de Gand a été amené à se poser deux problèmes principalement : celui du rôle de la volonté dans l'acte de foi, celui des rapports de la tradition et de l'Écriture.

a) Henri souligne le caractère raisonnable de la foi. Ce n'est pas Dieu que nous atteignons directement dans l'Écriture, mais l'œuvre de l'auteur inspiré, donc un homme (*Summa*, a. 9, 2). Il est cependant raisonnable de croire que Dieu est l'auteur de l'Écriture à cause des miracles qui ont accompagné la prédication, de l'élévation surhumaine de la morale présentée, de l'acceptation par la multitude de cette morale si pénible à observer, de la conversion du monde entier par des moyens pourtant bien humbles. Même si les miracles ont cessé, Dieu continue à réaliser des merveilles dans l'Église universelle; il faut donc croire à l'Église comme à la vérité divine (9, 3).

On ne doit donc pas croire aveuglément, mais dans la mesure où la croyance paraît raisonnable. Toutefois, il ne saurait y avoir une véritable démonstration de la croyance, ce serait la ruine de la foi. La raison de croire est une *ratio aliqualis... non sufficienter probans, sed inducens* (10, 2). Pour le plus grand nombre le motif de crédibilité consiste à s'en remettre à l'autorité

des docteurs du soin de justifier raisonnablement la croyance (11, 7). Pour tous, étant donné que la foi comporte toujours quelque obscurité qui ne saurait être évacuée, il s'agit d'adhérer volontairement à une vérité par respect pour une autorité que confirme quelque signe ou prodige (8, 14). On voit combien le point de vue social, communautaire, est ici prédominant. Henri ne se place pas au point de vue individuel. Le problème de la conversion personnelle n'est guère envisagé (sauf 10, 1) : il s'agit d'entretenir, de développer une foi reçue au baptême. Henri est un docteur chrétien parlant à des chrétiens. Dans cette perspective, théologie et spiritualité sont étroitement liées.

Il résulte de cette façon de considérer la foi d'un point de vue communautaire et comme principe de la connaissance théologique que la part de la volonté dans l'acte de foi est fortement restreinte. Celui-ci n'est plus le produit d'une action conjuguée de la volonté et de l'intelligence, où chaque adhésion de celle-ci exige une intervention spéciale de la volonté; l'acte de foi est un acte que l'intelligence, mue par l'*habitus* de la foi, est capable de produire seule, lorsque le chemin a été ouvert une fois pour toutes par la volonté et que celle-ci ne retire pas son consentement (cf 5, 21). Cette idée n'allait pas tarder à être reprise par d'autres maîtres comme Godefroid de Fontaines (DS, t. 6, col. 550-551), et, dans l'école franciscaine, par Guillaume de Ware et Duns Scot (DS, t. 3, col. 1801-1818).

R. Aubert, *Le caractère raisonnable de l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du* XIII^e^ *siècle*, RHE, t. 39, 1942, p. 22-99; *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi d'après les théologiens de la fin du* XIII^e^ *siècle*, dans *Miscellanea moralia A. Janssen*, t. 1, Louvain, 1948, p. 281-307; *Le traité de la foi vers la fin du* XIII^e^ *siècle*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Mélanges Michael Schmaus), Munich, 1957, p. 349-370. — Sur le rôle de la volonté et de la raison dans l'acte de la connaissance, W. Winterbruch, *Die Gewissenstheorie bei Heinrich von Gent und Richard von Mediavilla*, Eberfeld, 1929.

b) La foi s'appuie sur l'Écriture. Une fois l'utilité de l'Écriture reconnue, il convient de se demander si l'on doit préférer son autorité à celle de l'Église et à celle de la raison. Quelle est donc l'autorité déterminante en matière de foi, l'Écriture ou l'Église (*Summa* 10, 1)? Du point de vue du contenu de la foi, il n'y a en principe aucune différence : « In eis autem quae sunt fidei, ita est quod Ecclesia et sacra Scriptura in omnibus concordant et idem testificantur, scilicet veritatem fidei ». Du point de vue de l'homme, plusieurs cas sont distingués. Celui qui n'est pas encore croyant, comme l'exemple a toujours plus de poids que les *nuda verba*, est plus facilement convaincu des vérités à croire par l'autorité de l'Église qui lui prêche que par la simple lecture de l'Écriture. Pour l'affermissement d'une foi déjà acceptée, l'autorité de l'Écriture est plus efficace : « ...Sic certe fidelis, sacra Scriptura cognita et in ipsa Christo invento, plus verbis Christi in ea credit quam cuicumque praedicatori, quam etiam Ecclesiae testificanti, quia propter illam iam credit Ecclesiae ».

Ainsi l'Église est l'interprète de l'Écriture et y mène : la foi est la voie d'accès à ce message et la théologie devient la connaissance de la révélation, connaissance qui est autre chose qu'une science froide; elle est spéculative certes, mais surtout pratique, contemplative et mystique.

Cette dissociation entre les deux « autorités », celle de la Bible et celle de l'Église, est une nouveauté qui apparaît à la fin du 13^e^ siècle. Précédemment les deux autorités n'étaient pas distinguées, sans être confondues pour autant, elles étaient sur le même pied. Maintenant apparaît entre elles une hiérarchie soit au profit de l'Écriture, soit au profit de la tradition.

Sur ces rapports tradition-Écriture : J. Beumer, *Heilige Schrift und kirchliche Lehrautorität*, dans *Scholastik*, t. 25, 1950, p. 40-72. — G. H. Tavard, *Holy Church or Holy Writ. A dilemme of the fourteenth Century*, dans *Church History*, t. 23, 1954, p. 195-206. — M. Schmaus, *Die Schrift und die Kirche nach Heinrich von Gent*, dans *Kirche und Ueberlieferung*, ouvrage collectif édité par J. Betz et H. Fries, Fribourg-en-Brisgau, 1960, p. 211-214. — J. Finkenzeller, *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Skotus. Eine historische und systematische Untersuchung*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters 38, 5, Münster, 1961, p. 147, 173-177, 184-191.

2° La connaissance du Christ et de la vie de la grâce. — Au sujet de l'union avec le Christ, de la vie de charité, la doctrine d'Henri de Gand, soit qu'il n'ait pas eu l'occasion de l'expliciter, soit qu'elle n'ait pas encore fait l'objet d'une étude particulière, ne semble présenter que des éléments épars. Ses vues d'ailleurs nous paraissent plus spéculatives que pratiques et mystiques. Nous nous contenterons donc de signaler les points de son enseignement qui, sur ce sujet particulier de la vie de charité avec le Christ, pourraient contribuer à l'élaboration d'une synthèse de sa pensée théologique et spirituelle.

1) La vie de la grâce fait l'objet de deux questions des *Quodlibets* : entre la grâce et la charité, il n'y a qu'une distinction de raison (*Quodl.* 9, 13); la question des rapports de la charité et de la grâce est traitée dans *Quodl.* 4, 10. Trois explications sont présentées sur ce dernier sujet, qui se complètent l'une l'autre : a) la grâce est dans l'essence de l'âme, elle se diversifie en *habitus* infus selon les puissances de l'âme; comme dans l'arc-en-ciel, la même lumière dans le nuage donne des couleurs différentes selon les parties du nuage. — b) La grâce se diversifie selon son degré d'intensité : le plus bas degré est la foi, le degré intermédiaire l'espérance, le degré le plus élevé la charité. — c) La grâce se diversifie en vertus infuses selon son objet surnaturel : le vrai, le difficile à atteindre, le bien (*... quod est credendum.., sperandum.., diligendum...*).

Cf J. Reuss, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Richard von Mediavilla*, dans *Franziskanische Studien*, t. 22, 1935, p. 11-43, 158-198.

2) Le rôle de la *charité* dans la vie morale est spécialement étudié. La charité est la forme de toutes les vertus; c'est par la charité que les vertus deviennent surnaturelles, *fiunt gratuitae*; c'est elle qui leur assigne leur fin propre. C'est pourquoi, seules les vertus théologales méritent le nom de vertus infuses (*Quodl.* 4, 23). Les vertus se distinguent entre elles et par leur fin propre et par leur juste mesure, qui conduit l'acte à cette fin; elles sont donc en fait régies du dehors par la prudence, qui fixe le mode, la mesure de chaque vertu; et la prudence est elle-même sous l'influence de la charité. D'autre part, les vertus, par delà leur fin propre, sont toutes orientées vers une fin ultime unique : l'amour de Dieu. Ainsi la charité informe et règle toute notre vie religieuse (*Quodl.* 6, 12).

O. Lottin, *Psychologie et morale aux* XII^e^ *et* XIII^e^ *siècles*, t. 3, vol. 2, Louvain, 1949, p. 487-491; *Les vertus morales acquises sont-elles de vraies vertus? La réponse des théologiens de saint Thomas à Pierre Auriol*, RTAM, t. 21, 1954, p. 101-129; *La connexion des vertus acquises au début du* XIV^e^ *siècle*, RTAM, t. 22, 1955, p. 294-295.

3) Sur les *dons du Saint-Esprit*, voir DS, t. 3, col. 1594-1595.

3° PRINCIPES SPIRITUELS DE MORALE SOCIALE. — Au sujet de la morale sociale d'Henri de Gand, nous relèverons quelques principes spirituels qui semblent l'avoir inspiré. Nous verrons ensuite quelle est sa position au sujet des états de perfection.

1) Remarquons tout d'abord que cette morale sociale, dont on parle peu en général parce qu'elle a perdu de son actualité, tient une large place dans les *Quodlibets* et qu'elle s'est sans doute élaborée au gré des circonstances, selon les questions que lui posaient les auditeurs, en général sur des sujets d'actualité.

Les réponses de l'auteur peuvent parfois manquer de recul. Ces incursions dans le domaine politique et social, d'ailleurs, sont dans la ligne même de sa philosophie; elles tiennent aussi une large place dans les œuvres de certains de ses contemporains comme saint Thomas d'Aquin ou Godefroid de Fontaines. Henri de Gand s'inscrit donc dans un courant de pensée très répandu. L'engagement des clercs sur le plan politique et social était une chose normale. Il est une caractéristique des « intellectuels » du moyen âge par rapport à ceux de la Renaissance.

Ces problèmes, Henri donne l'impression de les aborder avec son tempérament personnel, qui est celui d'un logicien rigoureux, d'un juriste plus enclin à voir les choses du point de vue de l'intérêt général que de celui des particuliers, peu porté à tenir compte de la faiblesse humaine. Il est tutioriste. Tout le monde l'était alors, mais il semble l'avoir été avec plus de rigueur que d'autres.

Cette rigidité va de pair avec un goût de l'austérité de vie et en particulier de la pauvreté. Il s'en prend avec vivacité au luxe des clercs (*Quodl.* 2, 19). Il critique le « triomphalisme » de certains hommes d'Église, les honneurs qu'ils se font rendre : « Crevit enim nimium decus ecclesiae in his et honestas exterior, utinam magis crevisset interior! » La raison qu'il invoque pour blâmer ce luxe est un principe de justice sociale : le clerc s'enrichit du travail des autres. Ailleurs il remarque que plus l'homme progresse dans les voies spirituelles, et plus il est en communion avec tous les hommes, et moins il a l'instinct propriétaire, si bien que la perfection spirituelle consiste à renoncer à tous ses biens propres, et à vouloir tout partager avec les autres, selon ce que l'on observe chez les plus parfaits dans les ordres religieux (*Quodl.* 4, 20). Ici encore la pauvreté n'est pas considérée en elle-même comme valeur de témoignage, mais du point de vue de la justice. Voici d'ailleurs la définition qu'il donne de la pauvreté religieuse : « Votum enim paupertatis non est nisi ut sollicitudo a rebus temporalibus abstrahatur, ut liberius possit homo divinis vacare et spiritualibus » (*Quodl.* 3, 20), selon leur vocation personnelle et leur devoir vis-à-vis de la société.

La sévérité d'Henri de Gand se remarque aussi dans le respect de la loi, aussi bien celle de la cité que celle de l'Église. La loi civile n'impose qu'une obéissance extérieure. Ainsi se trouve affirmée l'autonomie de la personne humaine. Quant à l'obéissance à l'Église, elle a aussi ses limites. Il ne convient pas, selon lui, que la règle d'obéissance soit universelle et sans aucune détermination. De toute façon, la règle ne pourrait obliger que dans des choses indifférentes ou nécessaires au salut (*Quodl.* 3, 20). Car l'homme, en définitive, doit obéir à sa conscience, la *recta ratio*, laquelle est toujours conforme à la loi naturelle (*Quodl.* 1, 18; cf O. Lottin, *Psychologie et morale..*, t. 2, 1947, p. 245-246). Mais l'obéissance à la loi, malgré ses limites nécessaires, est une exigence rigoureuse pour tous. Car la communauté politique est dans la nature de l'homme; nous sommes nés pour nous entr'aider (*Quodl.* 4, 20).

2) D'après l'esprit dans lequel Henri de Gand examine les problèmes de morale sociale, il est facile de prévoir où vont ses préférences dans la question des *états de vie*. Quel est l'état le plus parfait, celui du contemplatif ou de l'homme d'action? Quel est l'état le plus digne dans l'Église, celui de pasteur ou de religieux? La mendicité est-elle conforme à un état de perfection?

Notre auteur ne croit pas à la supériorité d'un état de vie contemplatif sur un état de vie actif (*Quodl.* 12, 28). Il envisage le cas d'un évêque qui voudrait résilier sa charge pour se faire moine. La conclusion est, d'après saint Grégoire : « Nullum omnipotenti deo tale est sacrificium quam salus animarum... Ille apud deum maior in amore est qui ad eius amorem plurimos trahit. Si maior in amore, ergo perfectior, quia in amore caritatis consistit perfectio ». D'où suit normalement une grande défiance envers la vie érémétique. Tout homme, si saint soit-il, a d'ailleurs besoin de se faire contrôler (*Quodl.* 2, 14).

Quant à savoir quel état est le plus parfait, celui du séculier ou celui du religieux, il remarque d'abord que seule la hiérarchie ecclésiastique est d'institution divine (*Quodl.* 12, 29). Il distingue trois états ou degrés, remontant au Seigneur lui-même : Pierre, les apôtres, les soixante-douze disciples; ces trois états se retrouvent présentement : le pape, les évêques, les curés. Ils sont seuls d'institution divine, ils reçoivent directement de Dieu leur juridiction. Ces états sont immuables, ils sont la réplique de la hiérarchie angélique : « In eis constat essentialiter ordo ecclesiasticus ». Tous les autres états, chanoines, moines ou autres, sont accessoires, accidentels, éphémères, sujets à variation selon le bon plaisir du pape. Cf Y. Congar, *Aspects ecclésiastiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du* XIII^e^ *siècle et le début du* XIV^e^ *siècle*, AHDLMA, t. 28, 1961, p. 35-151.

A propos du droit du curé à confesser ses ouailles, l'autorité rectorale, selon Henri de Gand, est de soi illuminatrice; toutes les autres conditions de la vie religieuse lui sont inférieures. On lui reproche d'attenter à la liberté de conscience en interdisant aux fidèles de choisir librement leur confesseur. Il est, selon lui, conforme à l'intérêt public que les ouailles d'un curé, qui lui doivent soumission, lui révèlent leurs infirmités morales; cela ne peut qu'augmenter leur respect pour leur chef et leur soumission à ses ordres. L'administration du sacrement est considérée comme moyen de gouvernement (*Quodl.* 11, 27-28).

Les vœux de religion ne font pas accéder à un état de vie supérieur. L'obéissance religieuse ne semble guère se distinguer pour lui de l'obéissance à la conscience (*Quodl.* 3, 20). Quant au vœu de pauvreté, il reconnaît que théoriquement le renoncement à toute propriété, non seulement individuelle mais collective, conduit à un état plus parfait. Mais il remarque qu'en fait « non nocet divitias habere,

sed amare. Noceret autem si diminueret de perfectione ». Les biens temporels ne nuisent que si on les aime plus que ne l'exige la nécessité présente (*Quodl.* 7, 29). Il n'approuve pas que les religieux se livrent à la mendicité, car « melius est et perfectius non indigere alieno quam indigere.., qui laborare non vult sed mendicare, laborem fugit et otium quaerit et sic se plus debito colligit » (*Quodl.* 13, 17). Pour lui, la sanctification du prêtre est liée à l'exercice du ministère ecclésiastique, dans la compassion et la bonté, « quia tunc ad alta caritas mirabiliter... trahit et dum benigne descendit ad ima, valenter recurrit ad summa » (*Quodl.* 12, 29).

Les options spirituelles d'Henri de Gand dans le domaine social et ecclésial sont historiquement intéressantes, en ce qu'elles sont sans doute représentatives d'un temps et d'un milieu. Il est lui-même un dignitaire ecclésiastique. On voit déjà poindre chez lui certaines des tendances qui donneront plus tard naissance au gallicanisme.

En plus des articles et ouvrages cités au cours du texte, voir :

1) Bibliographies particlles. — J. Paulus, *Henri de Gand..*, coll. Études de philosophie médiévale 25, Paris, 1938, p. XXII-XXXII; — P. Bayerschmidt, *Die Seins- und Formmetaphysik des Heinrich von Gent..*, Münster, 1941, p. VIII-XVI.

2) Ouvrages généraux : M. De Wulf, *Études sur Henri de Gand*, Paris-Louvain, 1897; — J. Paulus, cité *supra*.

3) Études sur des points particuliers. — G. Hagemann, *De Henrici Gandavensis quem vocant ontologismo*, Münster, 1898. — E. Dwyer, *Die Wissenschaftslehre Heinrichs von Gent*, Wurtzbourg, 1933. — J. Paulus, *Henri de Gand et l'argument ontologique*, AHDLMA, t. 10, 1935/36, p. 265-323. — R. Bourgeois, *La théorie de la connaissance intellectuelle chez Henri de Gand*, dans *Revue de philosophie*, t. 36, 1936, p. 238-259. — A. Maurer, *Henry of Ghent and the Unity of Man*, dans *Mediaeval Studies*, t. 10, 1948, p. 1-20. — F. Leite de Faria, *L'opinion d'Henri de Gand sur la conception de la sainte Vierge*, dans *Marianum*, t. 16, 1954, p. 290-316. — J. Beumer, *Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben..*, dans *Franziskanische Studien*, t. 37, 1955, p. 129-160. — P. De Vooght, *La méthode théologique d'après Henri de Gand et Gérard de Bologne*, RTAM, t. 23, 1956, p. 61-87.

R. Winterswyl, *Beiträge zum politischen Augustinismus und Neuplatonismus in der mittelalterlichen Rechtslehre..*, Munich, 1958 (étude du *Quodlibet* 13). — J. Gomez Caffarena, *Metafisica de la inquietud humana en Enrique de Gante*, dans *Actes du premier congrès international de la philosophie médiévale*, Louvain, 1960, p. 629-634. — G. Cannizzo, *La dottrina del « verbum mentis » in Enrico di Gand*, dans *Rivista di filosofia neo-scolastica*, t. 54, 1962, p. 243-266. — M. G. H. Gelissen, *Natuur en genade volgens Hendrik van Gent*, 2 vol., Tilbourg, 1965. — DS, t. 1, col. 507-509.

4) Influence d'Henri de Gand. — Sur Guillaume de Nottingham : M. Schmaus, *Guillelmi de Nottingham de aeternitate mundi*, dans *Antonianum*, t. 7, 1932, p. 139-166. — Sur Jean Baconthorp : Th. Graf, *De subjecto psychico gratiae et virtutum*, coll. Studia anselmiana 3-4, Rome, 1935 (table). — Sur Bertram d'Ahlen : M. Bihl, *Fr. Bertramnus von Ahlen OFM, ein Mystiker und Scholastiker, c. 1315*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 40, 1947, p. 3-48.

Sur Duns Scot, outre les études mentionnées de R. Aubert, É. Gilson, J. Reuss et J. Finkenzeller : S. Guichardon, *Le problème de la simplicité divine en Orient et en Occident aux 14e et 15e siècles..*, Lyon, 1933; — G. J. Kisby, *The Authenticity of the De perfectione statuum of Duns Scot*, dans *New Scholasticism*, t. 7, 1933, p. 134-152; — H. Schwamm, *Das göttliche Verkerwissen bei Duns Scotus..*, coll. Philosophie und Grenzwissenschaften 5, Innsbruck, 1934; — F. A. Prezioso, *La critica di Duns Scot all'ontologismo di Enrique di Gand*, Padoue, 1961; — Ch. B. Schmitt, *Henry of Ghent, Duns Scotus and Gianfrancesco Pico on Illumination*, dans *Mediaeval Studies*, t. 25, 1963, p. 231-258.

Sur Jean Quidort : C. Trabold, *Esse und essentia nach Johannes Quidort von Paris..*, thèse de l'institut Saint-Anselme, Rome, 1958.

5) Les encyclopédies, dictionnaires et ouvrages généraux sur le moyen âge parlent tous d'Henri de Gand.

Jean Ribaillier.

19. HENRI DE GEILNHUSEN, bénédictin, † 1488. — Bachelier d'Erford, moine de Spanheim, Henri fut prévôt de Worms, monastère affilié à l'Union de Bursfeld. Il est un représentant de la *Devotio moderna* à l'époque de son efflorescence dans les territoires germaniques. Il fut célèbre par son érudition historique et théologique, ainsi que par ses talents oratoires et poétiques.

Ses œuvres sont restées manuscrites. — 1) *Lectura super librum Cantica canticorum*, conservée dans le ms *Vatican*, *Palatin* latin 77, f. 6-123 (15e siècle). C'est une explication du Cantique en un sens mariologique et secondairement ecclésiologique. Ce commentaire, rédigé sous forme de *quaestio* et de *deductio*, est farci de considérations philosophiques : Salomon est cause efficiente et formelle, l'époux est la cause matérielle improprement dite et le parfait amour de Dieu est la cause finale (f. 12rv). Malgré cela, Henri met le lecteur en garde contre les fantômes de la dialectique (f. 15r et 117v). Cette *Lectura* est en quelque sorte le fruit dégénéré de l'exégèse monastique et de la théologie scolastique. Il faut pourtant signaler les nombreuses références bibliques, quelques citations patristiques (Augustin, Jérôme, Grégoire le Grand, Isidore de Séville), la présence du thème du mépris du monde (f. 8v) et le commentaire d'antiennes mariales liturgiques, le tout entremêlé d'épanchements spirituels affectifs. Ce commentaire comprenait primitivement sept chapitres; l'auteur en a ajouté un huitième. Il est probable que le ms *Palatin* latin 77 est le ms autographe; ce commentaire ne mérite guère d'être publié.

2) *De institutione spirituali*, lettre adressée aux novices du monastère *Portus Mariae* de l'ordre des guillelmites (Marienhaven?). — 3) Sermons. — 4) Vie de saint Benoît, poème élégiaque.

Ces trois derniers écrits n'ont pas été retrouvés; les sermons et le *De institutione spirituali* auraient peut-être illustré la prolongation de l'influence exercée par Jean Trithème, abbé de Spanheim († 1516).

G. Eysengrein, *Catalogus testium veritatis..*, t. 4, Dillingen, 1565, p. 173. — J.-A. Fabricius, *Bibliotheca latina..*, t. 3, Padoue, 1754, p. 215. — H. Stevenson et I.B. de Rossi, *Codices Palatini Latini Bibliothecae Vaticanae*, t. 1, Rome, 1886, p. 13. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de Saint-Benoît*, t. 6, Maredsous, 1949, p. 273, n. 74.

Réginald Grégoire.

20. HENRI DE GRÈZES, capucin, 1834-1897. — Marie-Joseph de La Bilherie, né à Grèzes (Haute-Loire) le 21 mai 1834, entra chez les capucins de la province de France, à Marseille, le 4 mars 1853. Prêtre en 1857, il est attaché successivement à Lyon-Brotteaux, Crest, Versailles, passe deux ans (1876-1878) comme vice-préfet à la mission d'Aden, réside à Clermont-Ferrand, Aix-en-Provence, Bar-le-duc, et meurt, gardien de Lyon-Brotteaux, le 5 août 1897. Lecteur, prédicateur, gardien, définiteur, spécialisé dans les retraites sacerdotales, il fut aussi un écrivain spirituel,

et surtout hagiographe. Le souci critique et le sens de la spiritualité doctrinale lui font honneur. Le plus solide de ses ouvrages est : *Le Sacré-Cœur de Jésus. Études franciscaines*, paru en articles dans les *Annales franciscaines* (Paris, 1875 et svv), puis, remanié et augmenté, édité en volume, Lyon, 1890. L'auteur, voulant montrer que la dévotion au Sacré-Cœur est d'origine franciscaine, passe en revue la littérature mystique de l'ordre, histoire et doctrine. Il s'appuie parfois sur des textes apocryphes (par exemple pour saint François, p. 40), mais surtout il confond dévotion à la passion et aux plaies du Christ avec dévotion au Sacré-Cœur. Des sommets apparaissent avec saint Bonaventure et Ubertin de Casale, mais s'agit-il bien d'une dévotion et d'un culte au Cœur de Jésus? Quoi qu'il en soit, cette étude marque une étape dans l'histoire de la dévotion, même si elle porte partiellement à faux et monopolise une sensibilité religieuse au bénéfice de la seule famille franciscaine.

Signalons l'œuvre hagiographique et historique d'Henri de Grèzes : contribution abondante aux *Annales franciscaines* et au *Petit messager de Saint-François*; *Petit manuel de dévotion au glorieux thaumaturge saint Antoine de Padoue* (Lyon, 1870; 5e éd., 1890); *L'ordre de saint François*, dans *Saint François d'Assise* (Paris, 1885, p. 273-314); *Vie du bienheureux Félix de Nicosie* † 1787 (Clermont-Ferrand, 1888; 3e éd., Paris, 1914); *Saint Vernier*, martyr (Clermont-Ferrand, 1889); *Vie du Père Barré*, minime, † 1686 (Bar-le-duc, 1892), cf DS, t. 1, col. 1252; *Histoire de l'Institut des écoles chrétiennes du Saint-Enfant-Jésus, suivie de la vie de la mère de Faudoas* (Paris, 1894); *Vie et missions du P. Honoré de Cannes* (Paris, 1895), cf DS, t. 7, sa notice.

Petit messager de Saint-François, Lyon, 1897, p. 315-316. — *Analecta ordinis Fr. Minorum capuccinorum*, t. 14, Rome, 1898, p. 30. — Théotime de Saint-Just, *Les capucins de Lyon*, Saint-Étienne, 1942, p. 124-129. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 734.

Willibrord Chr. VAN DIJK.

21. HENRI DE HAUTCRÊT, cistercien et évêque, † 1232. — Né vraisemblablement dans le troisième quart du douzième siècle, Henri reçut avant son entrée à Clairvaux une bonne formation littéraire et théologique. Dans les manuscrits de ses sermons, il est même appelé *magister*; toutefois, il est difficile de préciser la vraie portée d'un tel titre. Moine de Clairvaux, il devait jouir d'une certaine renommée, puisqu'en 1189-1190 il fut choisi comme abbé par la communauté cistercienne de Hautcrêt, dans le canton de Vaud, au diocèse de Lausanne (Suisse). Innocent III, entre 1198 et 1201, le promut à l'évêché titulaire de Troie en Asie Mineure *(Magna Troia)*. Pendant plus d'une trentaine d'années, son ministère se déploya surtout comme évêque auxiliaire de Liège et de Constance. On le rencontre encore ailleurs : ainsi dans le diocèse de Besançon. Henri mourut, hôte de l'abbaye cistercienne de Hautecombe en Savoie, le 26 février 1232. Son corps fut transporté à Clairvaux et enseveli dans l'église abbatiale au pied de l'autel de la Trinité.

Henri est l'auteur du *Pentacontamonadius* : un recueil de cinquante et un sermons, qui s'étalent sur toute l'année liturgique. Après un prologue pétillant d'humour, il y a une série de trois sermons pour chacune des dix-sept fêtes qu'il retient. Dans un langage clair, mais soigné et un peu précieux, où abondent les distinctions et les subdivisions à la manière scolastique, Henri analyse avec finesse et pénétration les divers aspects de la vie morale et spirituelle, tandis qu'il s'intéresse beaucoup moins à la méditation des mystères de la foi.

Dans ces sermons, prononcés sans doute devant ses moines de Hautcrêt, Henri apparaît comme un représentant typique de la spiritualité cistercienne.

Voici par exemple ce qu'il dit de la *Règle* de saint Benoît : « In ea siquidem nihil indiscretum, sed quicquid in ea est exaratum, totum est ad lineam, totum est secundum ducatum perpendiculi eructatum. In ea nihil tortum, nihil obliquum, nihil curvum, sed totum quod in ea est, iustitiae occupat rectitudo » (sermon 1 pour la saint Benoît). Sa description des qualités de l'abbé est bien « claravallienne » : « Sit sciens ad erudiendum, intelligens ad discernendum, cunctis affabile se praebeat, et fragilitatem suam semper suspectam habeat; sit vita conspicuus, sit et abstemius, cibis mediocribus sit contentus, et in conventu fratrum sit tamquam socius » (sermon 1 pour la saint Jean-Baptiste).

Le *Pentacontamonadius* est l'un des premiers recueils qui nous transmettent des sermons pour la fête de saint Bernard. Henri y témoigne de la renommée bernardine grandissante : « Numquid non odorus cuius nomen adhuc in praesenti curriculo temporum Scotia concelebrat, Hibernia commemorat, Anglia retractat, Britannia decantat, recordatur Gallia, veneratur Burgundia? » (sermon 1 pour la saint Bernard).

Le *Pentacontamonadius*, encore inédit, est conservé dans deux mss du 13e siècle (Fribourg, Bibl. cant. et univ., ms L 303, f. 31-81v, prov. de Hauterive, O. Cist.; Barcelone, Archivo de la Corona de Aragon, Ripoll 205, f. 80-138). M. Meyer en a édité (assez fautivement) trois sermons, en présentant *Henri, abbé de Hautcrêt, et ses homélies*, dans les *Archives de la Société d'histoire du canton de Fribourg*, t. 1, 1850, p. 237-250.

Meyer croyait qu'Henri avait été nommé évêque de Troia en Italie méridionale. Il a été suivi par U. Chevalier, *Biobibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 2084. Mais cette erreur avait déjà été corrigée par Weber dans sa notice sur *Heinrich, Abt von Hautcrêt*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 11, 1899, p. 125-126. A tort, D. Willi a cru devoir distinguer deux évêques titulaires de *Magna Troia* du nom d'Henri, dont le premier (notre auteur) serait à identifier avec Henri de Mont-Sainte-Marie (cf *Cistercienser Päpste, Kardinäle und Bischöfe*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 23, 1911, p. 333, n. 250 et 252). U. Berlière qui, dans son étude sur *Les évêques auxiliaires de Liège* (*Revue bénédictine*, t. 29, 1912, p. 67-69), donne des précisions biographiques au sujet de l'activité épiscopale d'Henri, avance des réserves sur la distinction proposée par Willi, mais il ne s'interroge pas sur le bien-fondé de l'identification d'Henri de Hautcrêt avec Henri de Mont-Sainte-Marie. Sur cette question, voir la notice de ce dernier, DS, t. 7, *infra*, et notre mise au point : *Henri de Hautcrêt et Henri de Mont-Sainte-Marie*, à paraître dans *Cîteaux*, t. 19, 1968.

Gaetano RACITI.

22. HENRI DE HAUTECOMBE, cistercien, † 1189. Voir HENRI DE MARCY (bienheureux).

23. HENRI HEMBUCHE, prêtre, † 1397. Voir HENRI DE LANGENSTEIN.

24. HENRI DE HERP, frère mineur, † 1477. Voir HERP (Henri de).

25. HENRI DE HESSE (Hassia), l'aîné, prêtre, † 1397. Voir HENRI DE LANGENSTEIN.

26. HENRI DE HESSE (*junior*, ou HENRI D'ALTENDORF), chartreux, † 1427. — Né probablement à Altendorf (Allendorf), dans le pays de Hesse, diocèse de Mayence, cet *Henricus de Hassia* fut attaché de 1389 à 1400 à l'université de Cologne, où il enseigna

et dont il fut recteur en 1392. En 1395, il devient chanoine de Saint-Georges de Cologne et, sept ans plus tard, il acquiert une prébende dans l'église Saint-Cyriaque de Neuhausen, près de Worms. Après son professorat à Cologne, Henri de Hesse fut professeur à l'université d'Heidelberg (1400-1411), dont il fut recteur en 1400-1401 et en 1411. On lui donne les titres de *magister artium* et de licencié en théologie.

En 1412, Henri quitta la carrière universitaire et ses bénéfices et entra à la chartreuse de Fribourg-en-Brisgau, où il passa les douze premières années de sa vie cartusienne. On ne peut le confondre avec le prieur de cette chartreuse de Fribourg nommé lui aussi Henri de Hesse et qui mourut en 1412. Henri d'Altendorf fut à son tour prieur de la chartreuse de Fribourg de 1417 à 1424, puis de celle de Monnikhuizen près d'Arnhem en Gueldre, de 1424 à 1426. Malade, il obtint d'être déchargé de son priorat et il mourut l'année suivante, le 12 août 1427, près d'Arnhem.

Henri de Hesse *junior* avait aussi été co-visiteur (1418-1422) et visiteur (1422-1425) dans la province rhénane de son ordre. Il entretint des relations avec Jean Gerson, chancelier de l'université de Paris.

Plus de 360 manuscrits connus sont attribués à *Henricus de Hassia*; on connaissait déjà sous ce nom Henri de Langenstein († 1397; DS, t. 7, *infra*) et les héritages littéraires d'Henri d'Altendorf et d'Henri de Langenstein furent longtemps confondus. O. Hartwig, le premier, a tenté de distinguer au niveau de la production littéraire les deux Henri de Hesse; puis K. J. Heilig a publié un examen très sérieux de la question. Selon ce dernier, à quelques exceptions près, les 360 manuscrits conservés reproduisent des œuvres d'Henri de Langenstein.

Henri d'Altendorf est incontestablement l'auteur d'un *Dialogus de rara seu frequenti celebratione misse* (Inc. « Cum vox illa iusticie auribus meis insonuit... »), dialogue entre un évêque et un prêtre au sujet des motifs qui permettent d'omettre la célébration de la messe. Il a été édité en 1473 et 1483 (Hain, n. 6775-6776) et on en connaît plusieurs manuscrits (Francfort-sur-le-Main, Stadtbibl. cod. 98, f. 41-45; Fribourg-en-Brisgau, université, 372; Munich, Clm 1329, f. 74-78, et Clm 7651, f. 225-233; Münster, université, 167, f. 130-133; Utrecht, université, 217, f. 1-15).

Le rapport de la visite que firent de la chartreuse de Strasbourg le prieur de Mayence Ortwin Hoppener et Henri d'Altendorf, du 22 au 30 octobre 1418, a été publié (dans *Historisches Jahrbuch*, t. 56, 1936, p. 372-378).

Deux traités fort répandus, *De confessione* (Inc. « Tibi dabo claves... ») et *Regulae ad cognoscendum differentiam inter peccatum mortale et veniale*, sont attribués par Heilig à Henri de Langenstein, de même le commentaire des *Sentences* et les sermons que l'on garde sous le nom d'Henri de Hesse. Un certain nombre d'autres ouvrages n'ont pas encore été attribués avec certitude.

O. Hartwig, *Henricus de Langenstein, dictus de Hassia. Zwei Untersuchungen*, Marbourg, 1857. — K. J. Heilig, *Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 40, 1932, p. 105-176. — G. Töpke, *Die Matrikel der Universität Heidelberg*, Heidelberg, 1884. — E. Winkelmann, *Urkundenbuch der Universität Heidelberg*, t. 1, Heidelberg, 1886, p. 78-99. — H. Keussen, *Die Matrikel der Universität Köln*, 2e éd., Bonn, 1928.

H. J. J. Scholtens, *De priors van het kartuizerklooster Monnikhuizen..*, dans *Archief voor de geschiedenis van het aartsbisdom Utrecht*, t. 56, 1932, p. 37-45. — P. Glorieux, *Gerson et les chartreux*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 28, 1961, p. 117.

Hendrick J. J. Scholtens.

27. HENRI DE LANCASTRE (Henri Plantagenet, duc de Lancastre), † 1361.

— Henri Plantagenet, qui porta successivement les titres de Grosmont et de Derby avant de devenir le premier duc de Lancastre, naquit vers le début du 14e siècle (les historiens hésitent entre les dates extrêmes de 1299 et de 1310).

A peu près du même âge que son cousin Édouard III, élevés ensemble, une solide amitié les unit jusqu'à la mort et Henri fut, dans les plus hautes charges, le plus solide appui de son roi. Sa vie intéresse surtout l'histoire intérieure de l'Angleterre et celle de la guerre de Cent ans; nombreux sont les chroniqueurs qui, tel Froissart, nous relatent ses actions politiques, diplomatiques et surtout militaires.

Quant à sa personne, ces mêmes chroniqueurs nous présentent Henri de Lancastre comme un parfait chevalier : brave, très riche, en partie du fait des énormes butins faits en France, très généreux envers l'Église, les pauvres et ses soldats, courtois et cultivé; ses contemporains sont unanimes à admirer sa grandeur morale et nous rapportent nombre d'anecdotes sur sa sagesse, sa justice et sa piété. Rentré en Angleterre à la fin de 1360, il fut atteint de la peste noire et mourut le 23 mars 1361.

Henri de Lancastre n'intéresserait pas l'histoire spirituelle s'il n'avait laissé un *Livre des saintes médecines*, que nous gardent deux manuscrits longtemps ignorés et que publia en 1940 E. J. Arnould. Les biographes le mentionnaient jusqu'alors sous le titre de *Mercy*, *Grammercy*, expression tirée du prologue du *Livre*. Écrit en français, l'ouvrage s'ouvre par un prologue adressé au « Très doux sire Jésus-Christ », médecin qui détient le secret de la guérison des sept plaies que font à l'homme les sept péchés capitaux. Suivent deux parties : la première décrit les plaies humaines, la seconde les médecines divines qui rendent au patient la santé et la vigueur spirituelles. Le *Livre* s'achève par un épilogue daté de 1354.

A travers les nombreux recoupements et redites, qui tiennent en grande partie au plan adopté, l'auteur parle souvent et simplement de lui-même; d'où un ton direct et personnel qui compense la lourdeur et l'artifice de l'exposé. L'un de ses procédés les plus fréquents est la comparaison allégorique : Henri passe sans cesse des blessures et maladies du corps à celles de l'âme, des remèdes de la médecine à ceux du Christ. A partir des images, les applications morales et chrétiennes sont tirées assez naturellement dans des interprétations évidemment très accommodatices. Parmi les comparaisons intéressantes, notons celles-ci : le corps humain est un château fort, le cœur en est le donjon qui recèle le trésor qu'est l'âme. Le cœur est encore comme le tourbillon perpétuel de la mer, un nid de renards, une place de marché, etc.

Les mêmes procédés littéraires sont employés dans la seconde partie du *Livre*; ici, les images sont les remèdes courants de la médecine du temps; leur signification spirituelle est généralement tirée de la passion du Christ ou de la compassion de la Vierge Marie. Ainsi l'onguent versé sur les plaies figure le sang du Christ; les premiers pas du convalescent sont soutenus d'une béquille qui représente les joies de la Vierge; etc.

On ne saurait parler d'une doctrine spirituelle du *Livre des saintes médecines*; il est surtout précieux

comme témoignage de la réflexion et de la dévotion d'un chevalier chrétien cultivé qui parle simplement de sa foi sans se soucier de faire œuvre de théologie ou de science. Il est difficile de repérer dans le texte des sources directes; Henri de Lancastre utilise le fonds commun de la tradition et de la littérature chrétienne, comme on a pu le remarquer déjà au sujet des quelques exemples de ses comparaisons.

Sur Henri de Lancastre homme politique, voir par exemple *The Dictionary of national Biography*, éd. de 1922, Oxford, p. 552-557; tous les ouvrages sur le règne d'Édouard III et sur la première phase de la guerre de Cent ans parlent du duc Henri.

Sur le *Livre* : édition par E. J. Arnould, *Le livre de Seyntz Medicines, the unpublished devotional Treatise of Henry of Lancaster*, coll. Anglo-Norman Texts 2, Oxford, 1940; — étude biographique et linguistique : E. J. Arnould, *Étude sur le Livre des saintes médecines du duc..*, Paris, 1948 (216 p. + 125 p. d'extraits); voir aussi *Bulletin of the John Rylands Library*, t. 21, 1937, p. 352-386. — W. A. Pantin, *The english Church in the fourteenth Century*, Cambridge, 1955, p. 231-233.

André Derville.

28. HENRI DE LANGENSTEIN, prêtre et professeur d'université, vers 1325-1397. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Biographie. — Très probablement né en Hesse (d'où le nom qui lui a été souvent donné, *Henricus de Hassia*), d'une famille du nom de Heimbuch (d'où le patronyme fréquent, Heinrich *Heimbuche*), originaire de Langenstein ou peut-être porteur d'un titre de noblesse attaché à ce lieu, Henri reçoit sa première éducation dans une école abbatiale ou capitulaire. Sans devenir religieux, il accède au sacerdoce, vraisemblablement entre 1358 et 1367.

On peut penser qu'il passe sa jeunesse dans sa patrie d'origine et qu'il ne quitte celle-ci qu'assez tard, pour entreprendre le voyage de Paris. La première attestation du séjour parisien est du 10 février 1363, date à laquelle il est reçu *magister artium* (H. Denifle et É. Chatelain, *Auctarium chartularii universitatis parisiensis*, t. 1, Paris, 1894, col. 279); ce qui permet de situer l'arrivée d'Henri à Paris vers 1358; il avait alors 33 ans. Il est élu *procurator* de la « nation anglaise » à l'université, le 24 août 1363, charge qu'il conserve jusqu'en octobre 1370. De 1371 à 1381, il est vice-chancelier de l'université. Entre-temps, en 1375, il devient licencié en théologie et, en février ou mars 1376, il commence son enseignement théologique par le commentaire des *Sentences*. Cet enseignement est de courte durée : en 1378, le grand schisme commence, et Henri, comme l'ensemble de la « nation anglaise », se fait le partisan d'Urbain VI contre le pape avignonnais Clément VII, de plus en plus en faveur à l'université.

Henri est obligé de quitter Paris, au début de 1382, moins en raison d'ailleurs de ce fait qu'en raison de ses idées conciliaristes : il en était venu à voir dans le concile l'unique moyen de sortir du schisme et de réformer l'Église. Henri se réfugie d'abord chez son ami Jacques d'Eltville, abbé du monastère cistercien d'Eberbach. Mais ce séjour est de courte durée. Après une halte à Worms, on le retrouve à Vienne dès 1384, appelé par le duc Albert III. L'université de Vienne, fondée en 1365, bénéficie de l'apport des maîtres parisiens urbanistes qui, tel Henri, viennent donner un certain éclat à sa nouvelle faculté de théologie. Henri devient recteur de l'université durant l'année académique 1393-1394. Il meurt à Vienne le 11 février 1397.

L'étude biographique la plus récente est celle qui figure en tête de l'ouvrage de J. Lang, *Die Christologie bei Heinrich von Langenstein*, Fribourg-en-Brisgau, 1966, p. 1-30; toutes les sources y sont indiquées. Voir en outre les notices de J. Koch, dans le *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin-Leipzig, 1936, col. 292-296, et de C. J. Jellouschek, LTK, t. 5, 1960, col. 190-191.

En ce qui concerne les écrits, nous nous inspirons de la classification de J. Lang, *op. cit.*, p. 31-78. Les indications sur les mss et les éditions du 15e et du 16e siècle sont résumées dans ces pages. En général, il y a peu d'éditions modernes de ces écrits. Voir en outre, K. J. Heilig, *Kritische Studien zum Schrifttum der beiden Heinriche von Hessen*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 40, 1932, p. 105-176 (l'autre « Henri » est celui « d'Altendorf », souvent confondu avec celui de « Langenstein »; voir *supra*, col. 212.

2. Écrits. — On peut distinguer quatre catégories dans les écrits d'Henri de Langenstein.

1° *Écrits de caractère scientifique.* — Signalons rapidement ceux qui traitent d'astronomie : *De improbatione concentricorum et epicyclorum* (1363-1368), *Quaestio de cometa* (1368), *Tractatus contra astrologos coniunctionistas (seu horoscopos) de eventibus futurorum* (1373) puis les écrits qui se rapportent aux sciences naturelles : *De habitudine causarum et influxu nature communis*, *De reductione effectuum specialium in virtutes communes*, et un *De anima*. Ces derniers traités sont tous à dater de la période parisienne.

Sur les écrits astronomiques, voir H. Pruckner, *Studien zu den astrologischen Schriften des Heinrich von Langenstein*, Leipzig, 1933 : commentaire et édition.

2° *Écrits de caractère politique et moral.* — Ceux-ci sont dominés par les prises de position « conciliaristes » d'Henri à la fin de la période parisienne. Signalons l'*Epistola pacis* (1379) et l'*Epistola consilii pacis* (1381). De l'époque viennoise, date l'*Epistola de cathedra Petri* (1395 ou 1396). On peut mettre dans cette catégorie l'*Epistola de futuris periculis ecclesiae ex dictis S. Hildegardis*, adressée d'Eberbach à l'évêque de Worms; le *Contra Telesphorum* (1392); l'*Ecclesiae planctus de schismate Urbani et Clementis* (1393); et quelques autres écrits et lettres concernant l'organisation de l'université de Vienne. Dans la même catégorie, on peut placer le *Tractatus bipartitus de contractibus* (1392) et une *Epistola de contractibus emptionis et venditionis (ad consules Viennenses)* (1397).

Le *Consilium pacis, de unione ac reformatione Ecclesiae*, est édité dans H. von der Hardt, *Magnum oecumenicum Constantiense concilium*, t. 2, Francfort-Leipzig, 1697, col. 2-61, et dans les *Opera omnia* de Jean Gerson, t. 2, Anvers, 1706, col. 809-840.

Sur la position conciliariste d'Henri, voir V. Martin, *Comment s'est formée la doctrine de la supériorité du concile sur le pape*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 17, 1937, p. 121-143, 261-289, 405-427, et K. Zähringer, *Das Kardinalkollegium auf dem Konstanzer Konzil bis zur Absetzung Papst Johanns* XXIII, Münster, 1935.

Le *Liber adversus Telesphori eremitae vaticinia de ultimis temporibus* a été édité par B. Pez, dans son *Thesaurus anecdotorum novissimus*, t. 2, Augsbourg, 1721, col. 507-564.

Le *De contractibus* a été publié parmi les *Opera omnia* de Jean Gerson (t. 4, Cologne, 1483, p. 183-224). — Voir, sur ce traité, M. Rocha, *Les origines de « Quadragesimo anno ». Travail et salaire à travers la scolastique*, Paris, 1933. — M. Zalba, *El valor económico en los escolsáticos*, dans *Estudios eclesiásticos*, t. 18, 1944, p. 5-35, 145-163. — J. Höffner, *Die behördliche Preisfestsetzung im Urteil der Scholastik*, dans *Trierer theologische Zeitschrift*, t. 57, 1948, p. 220-228.

3° *Écrits de caractère théologique.* — Dans ce groupe,

il faut situer d'abord les commentaires sur les *Sentences*. Henri fit de tels commentaires à Paris (v. 1375), à Eberbach (1382-1383) et à Vienne (à partir de 1384). Des commentaires bibliques, dont une *Lectura super Pater noster* (1380) et une *Expositio super orationem dominicam et Ave Maria* (avant 1388). Des sermons, des traités et des *Quaestiones*, dont l'opuscule *Contra disceptationes et contrarias praedicationes fratrum mendicantium super conceptione beatissimae Mariae...* (1390) et l'opuscule *De Verbo incarnato* (période viennoise).

Sur les commentaires des *Sentences*, voir F. Stegmüller, *Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* t. 1, Wurtzbourg, 1947, n. 329-331, et J. Lang, *op. cit.*, p. 59-67. Sur les commentaires bibliques, voir F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, n. 3187-3210, et J. Lang, p. 67-74.

Expositio super orationem dominicam, plusieurs éditions incunables : Hain, n. 8389-8394.

Le *Contra disceptationes* a été édité à Strasbourg, en 1516 (J. Lang, p. 48-49). En rapprocher les « *Laudes ordinis B. Mariae V. de Monte Carmeli* », *e sermone quodam mariano Henrici de Langenstein* (éd. C. J. Jellouschek, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 7, 1956, p. 229-239). Voir sur la position mariale d'Henri : E. Emmen, *Heinrich von Langenstein und die Diskussion über die Empfängnis Mariens..*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart*, Munich, 1957, p. 625-650, et C. J. Jellouschek, *Die Lehre von Marias Empfängnis bei den ältesten Theologen der Wiener Universität*, dans *Virgo Immaculata*, t. 14, Rome, 1957, p. 1-34.

Le *De Verbo incarnato* a été publié par J. Lang, *op. cit.*, p. 371-390.

4° *Écrits de caractère ascétique et mystique.* — Déjà ont été signalés les commentaires du *Pater* et de l'*Ave Maria*. Un *Secreta sacerdotum*, un *De missa*, un *De communicantibus et celebrantibus* cherchent à promouvoir une meilleure pratique de la célébration eucharistique. Un *De confessione* et des *Regulae ad cognoscendum differentiam inter peccatum mortale et veniale* ont un but pareil pour ce qui regarde le sacrement de la pénitence. De nombreux sermons s'attachent surtout à commenter des textes scripturaires, soit pour des milieux universitaires, soit pour des milieux plus populaires.

Il faut retenir en outre un *Tractatus de discretione spirituum* (1383), et surtout le *Speculum animae* qui date de la période d'Eberbach. Enfin, il reste à signaler une *Epistola de contemptu mundi*, adressée de Worms à l'abbé d'Eberbach en 1383.

Le *Secreta sacerdotum* a été publié à Augsbourg, 1497 et 1503; Deventer, 1501; Cologne, vers 1505; Leipzig, 1509.

Speculum animae, 2 éd. incunables; Strasbourg, 1503 et 1507; trad. française par E. Mistiaen, coll. Museum lessianum, Bruges, 1923, avec un commentaire, p. 20-27. D'autres éditions latines existent. H. Watrigant a réédité celle de Strasbourg (1507) dans la Collection de la Bibliothèque des Exercices : *La méditation fondamentale avant saint Ignace*, Enghien, 1907, p. 116-138 (bref commentaire, p. 62-64).

Le *De contemptu mundi* a été édité par G. Sommerfeldt, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 29, 1905, p. 406-412. En rapprocher 2 lettres *De vita solitaria* (t. 30, 1906, p. 191-193).

3. **Doctrine spirituelle.** — Nous bornerons notre examen à ce que révèlent les deux principaux écrits spirituels d'Henri de Langenstein, édités ou réédités depuis le début du siècle.

On pourrait étudier ici la doctrine d'Henri sur le *discernement des esprits*. Son *Tractatus de discretione spirituum* a été publié à Anvers en 1648 (réédité en 1652, avec le traité similaire d'Henri de Friemar). Mais, comme on l'a dit déjà (DS, t. 3, col. 1259, art. DISCERNEMENT DES ESPRITS), le *De discretione et examinatione spirituum* de Denys le chartreux n'est guère qu'un démarquage de celui d'Henri de Langenstein. Nous renvoyons aux articles DISCERNEMENT (col. 1264-1266) et DENYS (col. 441-442), et à A. Wittmann, *De discretione spirituum apud Dionysium cartusianum*, Debrecsen-Rome, 1939, p. 37-46, qui, a étudié les rapports entre nos deux auteurs.

1° *L'Epistola de contemptu mundi* manifeste, de la part de son auteur, la même vision du monde et de la vie humaine que l'on retrouve, à peu de choses près, chez la plupart de ses contemporains. Henri écrit de Worms, où il se considère comme en exil. Mais il trouve sa consolation dans le Christ : « Qui semel de dulcedine Christi recte gustaverit, terrenorum bonorum de cetero non multum saporem sentit ». Et il éclaire l'opposition des deux attirances, celle du monde et celle des biens d'en haut, par les images bibliques de l'Égypte et de Jérusalem, la première offrant à ceux qui l'aiment un « vin » funeste, la seconde entraînant ceux qui comprennent ses exigences, à l'humilité : « O quam felix humilitatis fovea, semper stabilis, undique tuta, dulcedine celestium et bonorum salutarium regio plenissima! » — et à la pauvreté : « O beata paupertas, frenum cupiditatis, remedium invidie, viciorum expers, virtutum hospes, securitatis requies ». C'est là une sagesse, une prudence, qui est le contre-pied de la science humaine « qui enfle », et qui se met en garde contre les apparences fallacieuses des biens de ce monde. Telle est l'option qui s'offre au « pèlerin ». S'il choisit « Jérusalem », il finira par s'exclamer : « Si talis est regio, in qua degunt peregrini, qualis erit, quam possidebunt filii! Si mortales miseri taliter sunt in hac vita remunerati, immortales et beati, qualiter in alia vita erunt ditati! »

Cette *Epistola* se caractérise en somme par une sagesse dont les dimensions proprement chrétiennes sont peu mises en évidence. Un thème biblique illustre la pensée d'Henri : l'opposition entre l'Égypte et Jérusalem; mais ce thème sert de cadre à des développements qui parfois font figure d'exercices littéraires (la fin de la lettre s'achève par un poème de 48 hexamètres), qui restent en deçà des enseignements de l'Évangile, et qui, sauf en une allusion rappelée plus haut, ignorent la personne du Christ. Cependant, comme théologien, Henri a parlé et écrit sur le Christ, sans beaucoup d'originalité d'ailleurs en ce temps pétri de nominalisme, mais de façon pénétrante cependant. Rappelons ici le *De verbo incarnato* dont il a été question plus haut. Voir J. Lang, *op. cit.*

2° Le *Speculum animae* se meut sur un terrain très semblable. Il y est question du progrès spirituel personnel; et l'auteur, s'inspirant nettement d'une tradition que, par exemple, les *Meditationes* de saint Bonaventure attestent, oriente la méditation de son lecteur vers lui-même. Il lui fait découvrir « d'où il vient », « ce qu'il est », « pourquoi il est », « sa qualité et sa grandeur », « où il est », « où il habite ». La méthode d'Henri est ainsi celle d'une véritable introversion, et, en un sens, d'un certain « socratisme ». Mais cette analyse n'est pas fin en soi. Elle aboutit à faire découvrir la miséricorde de Dieu. Elle mène à la prière. De

là, l'âme en vient à découvrir « la brièveté et la vanité de ce monde », à comprendre que sa béatitude véritable est dans la patrie céleste et la vision de Dieu *(in propria specie)* et de toutes choses en Dieu. L'âme, au terme de son pèlerinage, devient le « miroir » de Dieu et en même temps de tout en Dieu.

En résumé, Henri de Langenstein met l'accent sur le thème du « mépris du monde » et sur la méditation « introvertie » de l'âme; mais l'amour et les sources évangéliques de celui-ci sont moins mis en évidence que l'expérience suprême de la vision de Dieu et que la connaissance de toutes choses en lui.

François VANDENBROUCKE.

29. HENRI DE LA SEYNE, capucin, 1627-1701. — André Vicard, né à la Seyne, près de Toulon, en 1627, entra en 1643 chez les capucins de la province de Saint-Louis de Provence, où il remplit les fonctions de prédicateur et de lecteur en philosophie et en théologie. Il mourut à Nîmes, le 28 mars 1701.

En 1672, il fit paraître à Paris son *Praelatus religiosus solemnis comitiorum regularium conventus praesidem agens et in visitatione spiritum et vitam subditis suis administrans*. Ce traité procède par développements de sens accommodatices de textes et de figures scripturaires appliqués aux fonctions des supérieurs majeurs.

On lit, par exemple (2e partie, 2e disc., p. 469), avec référence à *Apoc.* 21 : « Videamus expositione allegorica in gratiam Religionis nostrae (seraphicae) primo quomodo ipsa intelligatur per coelestem Jerusalem.., quaenam sit ejus quadratura.., quinam sint ejus muri.., quaenam sit ejus portarum intelligentia ». En dépit de ce tour allégorique, la doctrine ne manque pas de vigueur et d'appuis classiques (autorités patristiques et spirituelles plus que canoniques, en particulier sur la vie et l'enseignement de François d'Assise).

La préface du *Praelatus* décrivait longuement un autre ouvrage à paraître, l'*Annus ecclesiasticus concionatorius*. Il fut publié en 4 tomes in-folio (réunis en 2 volumes, 664 p., 656 p., 660 p., 672 p.), à Cologne, en 1677. Son originalité est de présenter quatre fois l'année liturgique, et de reprendre les mêmes thèmes successivement selon la loi naturelle, la loi écrite et la loi évangélique. On y glanerait beaucoup d'éléments spirituels épars « sur les passions et les vertus, sur la perfection du chrétien selon les vertus théologales, sur les mystères du Seigneur et de la Vierge ». La méthode oratoire s'inspire du *Paulus ecclesiastes seu eloquentia christiana* (1670) du capucin Amédée de Bayeux.

Un troisième ouvrage parut à Paris, en 1680, le *Specimen perfectionis christianae in triplici statu : seculari, ecclesiastico et religioso*. Bien que l'auteur ait voulu (préface) présenter la perfection du « chrétien commençant par la foi, progressant par l'espérance et parfait par la charité », il se cantonne dans des généralités. A noter ce fait assez rare : il utilise constamment les commentaires scripturaires de Denys le chartreux.

Le *Specimen* eut une nouvelle édition en 1683, et peut-être une traduction française, si l'indication d'Achard est exacte : *Miroir de la perfection chrétienne dans les trois états séculier, ecclésiastique et régulier*, mais nous ne l'avons pas trouvée.

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 2, Madrid, 1732, p. 63. — A. Achard, *Histoire des hommes illustres de la Provence..*, t. 1, Marseille, 1787, p. 392-393.

Willibrord Chr. VAN DIJK.

30. HENRI (dit DE LAUSANNE), prédicateur hérétique, 12e siècle. — Cet Henri est parfois appelé Henri de Lausanne, mais rien n'indique qu'il soit né en cette ville; les sources disent seulement qu'il y prêcha. Les chroniques et les conciles du début du 12e siècle eurent à s'occuper de cet ancien moine, qui versa dans l'hérésie. Il apparaît pour la première fois dans l'histoire au Mans en 1116; les *Gesta pontificum cenomanensium* (dans *Recueil des historiens des Gaules..*, éd. L. Delisle, t. 12, Paris, 1877, p. 548-551) le présentent sous l'aspect bien connu de l'ermite qui, après un temps de vie solitaire, se donne à la prédication itinérante. Lorsqu'il arrive au Mans, il a déjà derrière lui une période de prédication (à Lausanne, d'où il aurait été expulsé?). L'évêque, Hildebert de Lavardin (DS, t. 7, col. 502-504), l'autorise à prêcher et Henri ne tarde pas à susciter dans le peuple de l'effervescence. Hildebert étant parti pour Rome, Henri accentua ses attaques contre la corruption du clergé, au point que le chapitre des chanoines lui retira le droit de prêcher; Henri n'en tint aucun compte et commença une œuvre de rénovation sociale et morale dont le fait le plus marquant fut la conversion de nombreuses prostituées.

A son retour, Hildebert contraignit Henri à quitter la ville et ce dernier reprit sa vie errante, semble-t-il; nous savons peu de choses précises sur ses déplacements. Il rencontra, dans les années qui suivirent, Pierre de Bruys, un « spirituel » radical qui l'influença beaucoup et le poussa dans la voie de l'hérésie ouverte. Si l'on accepte que le troisième canon du concile provincial de Toulouse de 1119 (Mansi, t. 21, col. 226-227) se réfère à Henri et à ses disciples, il faut penser que sa rencontre avec Pierre de Bruys fut antérieure à cette date; dans le cas contraire, Henri n'aurait rencontré Pierre qu'avant le concile de Pise en 1135 (Mansi, t. 21, col. 488); ce dernier concile, auquel participa saint Bernard, condamna Henri et le relégua à Clairvaux.

Le prédicateur n'obéit pas à la sentence et reprit sa vie errante; il passe à Poitiers, peut-être à Bordeaux, certainement à Toulouse, où sa présence inquiète le comte Ildefonse de Saint-Gilles. Ce dernier demanda l'aide de saint Bernard en 1145; l'abbé de Clairvaux fit le voyage de Toulouse, accompagné d'un grand nombre de personnages ecclésiastiques, dont le cardinal Aubry, évêque d'Ostie et légat pontifical. Henri prit la fuite, mais fut arrêté, remis au légat, lequel, selon l'usage du temps, le fit probablement incarcérer dans un monastère. Dès lors on perd les traces de ce prédicateur.

Si l'on se base sur les documents de l'époque (conciles, chroniques, réfutation du moine Guillaume, etc), — car nous n'avons aucun écrit d'Henri —, sa doctrine se présente comme un spiritualisme assez radical qui refuse tous les aspects extérieurs de la vie liturgique, des sacrements en particulier, et qui se borne à accentuer les valeurs intérieures.

Le péché originel n'existe pas, soit parce que Adam et Ève ne peuvent le transmettre à leurs descendants, soit parce que l'Écriture présente les petits enfants comme des exemples de pureté et de simplicité. Quant à l'Eucharistie, Henri accepte la réalité du sacrement, mais requiert pour sa validité la pureté intérieure du célébrant. Pour le mariage, le seul consentement des époux suffit, sans cérémonie religieuse, sans institution ecclésiastique ou civile, pour constituer le sacrement. Comme beaucoup d'hérétiques de son temps,

Henri tend à réfuter la nécessité de la présence du prêtre dans le sacrement de pénitence et à le concevoir à l'instar de l'épître de saint Jacques (5, 16).

Tous ces éléments doctrinaux confluent dans l'idée d'une Église essentiellement spirituelle, appelée à de profondes et radicales exigences de pauvreté, qui doit renoncer à tout signe extérieur de faste, de cérémonies, d'édifices : il est en effet possible d'accomplir tous les rites religieux, messe et consécration inclues, dans les rues et sur les places. Il semble enfin que, sans le soutenir explicitement, Henri tendait à concevoir le sacerdoce comme le droit de tout fidèle, au moins en ce qui concerne la pénitence et la prédication qui ne doivent pas dépendre du clergé.

Les sources concernant Henri sont recensées et examinées par R. Manselli : *Il monaco Enrico e la sua eresia*, dans *Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo*, t. 65, 1953, p. 1-63, et dans ses *Studi sulle eresie del secolo* XII, Rome, 1953, p. 1-23, 45-67. — E. Werner, *Pauperes Christi*, Leipzig, 1956, p. 165-172 et 186-189, cherche à insérer Henri dans les mouvements sociaux des cités de son époque.

En ce qui concerne saint Bernard, voir sa lettre 241, PL 182, 434-436 (cf J. Mabillon, PL 182, 49-52) et E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, t. 2, Paris, 1895, p. 218-242, *passim*. — Ch.-J. Hefele et H. Leclercq, *Histoire des conciles*, t. 5, 1e partie, Paris, 1912, p. 710-713.

Raoul Manselli.

31. HENRI DE LOUVAIN (de Calstris, van den Calstre, **bienheureux**), dominicain, † 1302/1303. — St. Axters (OGE, t. 21, .1947, p. 225-256) a renouvelé la connaissance que nous avions de la biographie d'Henri de Louvain en se servant d'une vie de ce dernier intitulée *Miracula fr. Henrici de Calstris* (Bruxelles, Bibliothèque royale, mss II, 2313; 8913-8914) et en confrontant ces données à celles que rassembla H. Choquet, la seule source connue jusqu'alors (*Sancti Belgii ordinis praedicatorum*, Douai, 1618, p. 76-87).

Né dans les premières années de la seconde moitié du 13e siècle, dans une famille noble et puissante de Louvain, Henri van den Calstre fit ses études philosophiques et théologiques à Cologne et à Paris après être entré dans l'ordre des prêcheurs, on ne sait en quelle année. Il revint ensuite dans sa province dominicaine de Teutonie. Il est cité par les anciennes chroniques comme prieur du couvent de Louvain en 1293 et comme lecteur au *studium generale* de Cologne en 1297; il y commente la Bible. On pense qu'il a quitté Cologne en 1302 et qu'il est mort environ six mois plus tard, certainement un 18 octobre. L'année de sa mort est donc 1302 ou 1303. Jusqu'ici on fixait ordinairement la mort d'Henri de Louvain aux alentours de 1340, sans preuve valable.

Jusqu'à l'article d'Axters, les œuvres d'Henri de Louvain étaient dispersées dans d'anciennes éditions ou restées manuscrites; elles ont été regroupées et éditées (art. cité, p. 248-256). Elles comprennent : 1) une lettre de direction spirituelle, *De sex quibusdam quae faciunt hominem immobiliter in divina unione persistere*, qui a été largement répandue parmi les lettres de Jean Tauler. Des trois directives qui concernent la vie intérieure, la première consiste dans la pureté des pensées; la seconde, à ne chercher que Dieu et à tendre vers lui; la troisième est de préférer Dieu à tout, de sorte que plus rien ne vienne troubler la paix du silence intérieur. C'est ce dernier point qui fournit le plus long développement de cette lettre.

2) Un sermon, dont Axters publie deux recensions manuscrites. La suprême sagesse consiste dans l'humilité et la pureté du cœur et conduit à l'union avec Dieu. Alors, par grâce, l'homme devient ce qu'est Dieu par nature. L'âme ne comprend jamais complètement en cette vie l'élévation surnaturelle qui s'opère en elle, mais seulement dans l'éternité lorsqu'elle sera parvenue à l'union parfaite.

3) Quelques sentences. On ne connaissait que celle du ms de l'université de Bâle (B. IX, 15) sur l'amour, jusqu'à ce que St. Axters en découvrît six autres dans un *Rapiarium* manuscrit (Université de Gand, ms 1353, f. 91-98, *passim*).

4) Enfin, A. Ampe (art. cité *infra*), cherchant à identifier l'auteur de la seconde partie de la *Totius vitae spiritualis summa* attribuée jusqu'alors à Jean Ruysbroeck, propose l'hypothèse selon laquelle Henri de Louvain serait ou l'auteur du texte ou son inspirateur, en raison de la parenté de sa lettre *De sex quibusdam* et de la *Summa* en question.

Voir surtout : P.G. Meersseman, *Heinrich van den Calstre*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 1, 1931, p. 159-180; cf t. 18, 1948, p. 339. — St. Axters, *De zalige Hendrik van Leuven als geestelijk auteur*, OGE, t. 21, 1947, p. 225-256, avec édition des textes; cf t. 6, 1932, p. 35-37. — A. Ampe, *Dietse tekst en verspreiding van de « Totius vitae spiritualis summa »*, OGE, t. 26, 1952, p. 186-201, et surtout 243-280.

Tenir compte des précisions de cette notice et corriger DS, t. 1, col. 324, 1665; t. 3, col. 1091; t. 5, col. 1503.

Paul-Gundolf Gierath s.

32. HENRI MANDE, « rendu » de Windesheim, vers 1360-1431. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Appréciation*.

1. **Vie**. — Né à Dordrecht vers l'an 1360, Henri Mande vint très jeune à la cour de Guillaume, comte d'Oostervant (plus tard Guillaume IV, comte de Hollande), où il remplit la charge de scribe de la cour. Ému par les prédications de Gérard Groote, il sentit en lui l'appel vers une vie plus parfaite, à laquelle il ne s'adonna définitivement qu'après de dures luttes intérieures et comme sous la pression de la vue du Christ crucifié, qui l'exhortait à se convertir et à se livrer à son amour. Vers 1391, il entra chez les Frères de la Vie commune à Deventer, où il fut accueilli par Floris Radewijns. Son séjour y fut de courte durée. Attiré par la solitude, il passa à la congrégation des chanoines augustins de Windesheim, où, en 1395, il fut admis comme *redditus* ou « rendu », c'est-à-dire comme un religieux qui a tout en commun avec les chanoines, sauf les ordinations. Que l'ancien scribe de cour ne montât pas plus haut, trouve peut-être son explication dans sa santé délicate, qui ne lui permit pas de suivre la vie de communauté avec toute la ponctualité requise.

A Windesheim, en compagnie du prieur Jean de Vos de Heusden, de l'écrivain Gerlach Peters, du père spirituel Jean Schutken et de plusieurs autres hommes en vue dans les débuts de la Dévotion moderne, il vécut presque comme un reclus, passant sa vie à prier et à méditer, devenu hypersensible et même un peu bizarre à cause des douleurs corporelles dont il eut à souffrir et qui parfois, comme il le disait lui-même,

atteignaient un tel paroxysme, « qu'il en faillit perdre la raison ». Par ailleurs, Henri Mande était un homme doux et patient de caractère et d'une charité exquise.

Très estimé par la plupart de ses confrères, il sentit cependant peser sur lui la méfiance de certains d'entre eux, à cause des « visions » dont il fut favorisé, — « visions » dont les « exemples » qu'il a mis par écrit nous ont conservé le souvenir —, et auxquelles ses confrères ne purent donner leur confiance en raison du caractère quelque peu névrotique de sa maladie. Pour autant que sa santé le lui permettait, il s'occupait à enluminer des manuscrits et à écrire, disons plutôt à compiler des traités sur la vie spirituelle. A soixante-dix ans, il fut envoyé à Delft, avec Jean Busch, son futur biographe, pour prêter son appui à la réforme du couvent des réguliers de la ville. A cette occasion, Jean Busch rendit visite à sainte Lidwine de Schiedam, à qui il remit, au nom d'Henri Mande, un petit manuscrit, dans lequel celui-ci avait consigné quelques-unes de ses « visions ». De Delft, Mande partit pour Beverwijk, où il avait aidé à ériger le couvent de Sion. Il y mourut à l'automne de 1431.

2. **Œuvres.** — Des 14 opuscules que Jean Busch, dans son *Chronicon Windeshemense* (éd. K. Grube, Halle, 1886, p. 124-125), attribue à Henri Mande, 12 seulement sont à retenir, deux d'entre eux ne sont que de simples chapitres empruntés au même opuscule. Nous les donnons ici dans l'ordre du *Chronicon*, avec leur appellation latine, précédés de leurs titres néerlandais.

1° *Een devoet boexken, hoe dat wij wt selen doen den ouden mensche* (Liber unus, quomodo veterem hominem exuere debemus). Traité des états intérieurs, par où doivent passer les âmes qui aspirent à la perfection. Édité par G. Visser, *Hendrik Mande..*, La Haye, 1899, Annexe I, p. 1-17.

2° *Een devoet boexken vanden binnensten ons liefs heren ihesu christi ende... wat weghe daer in leiden* (Liber de intimis domini nostri Ihesu Christi et septem viis, quibus itur ad ea). Traité de l'intérieur de Jésus (d'après la doctrine de Jean de Leeuwen, le « bon cuisinier » de Groenendael), mais surtout des sept voies qui y conduisent (résumé d'une traduction néerlandaise déjà existante du *De septem itineribus* de Raoul de Biberach). Édition par Visser, *op. cit.*, Annexe II p. 18-43.

3° *Een devoet boexken vander volmaecster hoecheit der minnen* (Liber de perfecta amoris altitudine). Adaptation d'une quinzaine de lettres de Hadewijch, reliées entre elles et illustrées d'*exemples*. Éd. Visser, *op. cit.*, Annexe III, p. 43-72.

4° *Vanden* VII *gaven des heiligen geest* (Liber de sapida sapiencia). Adaptation du traité des sept dons du Saint-Esprit de Jan Ruusbroec (*Tabernacle*, ch. 24); d'où Mande a éliminé les digressions allégoriques, aux dépens toutefois de la belle unité du traité, qu'il n'a pas su conserver.

5° *Een spieghel des waerheit* (Speculum veritatis). Traité pour apprendre à se connaître dans la lumière du Saint-Esprit. Éd. Visser, *op. cit.*, Annexe V, p. 90-107.

6° *Dat boec vanden licht der waerheit* (Liber de luce veritatis). Traité pour apprendre à discerner la lumière intérieure. Éd. Visser, *op. cit.*, Annexe IV, p. 72-89.

7° *Een boecskijn van drien staten* (Liber de tribus statibus hominis conversi). Le plus répandu des écrits de Mande. C'est un résumé très condensé du livre des *Noces* de Ruusbroec. Éd. par W. Moll, *Johannes Brugman*, t. 1, Amsterdam, 1854, Annexe VI, 1, p. 263-292.

8° *Eene claghe* (Amorosa querela anime ad deum suum). Plainte sous forme de dialogue. L'âme désire être libérée des obscurités et entraves qui empêchent son union au Christ. Éd. par W. Moll, *Kalender voor de Protestanten in Nederland*, 1860, p. 113-122.

9° *Een corte enighe sprake* (Allocucio brevis amantis anime cum amato suo). Adaptation assez défectueuse de l'anonyme *Epistola processus*. Éd. W. Moll, *J. Brugman*, Annexe VI, 2, p. 310-313.

10° *Een devoet boecskijn van der bereydinghe* (Liber de preparacione). Allégorie très développée du psaume 75, 3. Éd. W. Moll, *J. Brugman*, Annexe VI, 2, p. 293-309.

11° *Een mynlike vierighe begerte der ynniger sielen* (Dialogus sive allocucio devote anime cum deo). Dialogue traitant de la transformation de l'âme en Dieu. Éd. G. Visser, dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 1, 1902, p. 252-269.

12° *Apokalipsis* ou *Livre des Visions* (Liber de raptibus et collocucionibus). Le livre où Mande donne, sous forme d'*exemples*, le récit d'un certain nombre de ses visions. Éd. C. de Vooijs, dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 2, 1903, p. 78-97.

Il est peu probable qu'Henri Mande soit l'auteur d'une *Vie rimée* en latin de Gérard Groote.

3. **Appréciation.** — Jusqu'au début du siècle Henri Mande jouit d'une grande réputation comme écrivain spirituel. On n'hésita même pas à lui donner le nom de « Ruusbroec du Nord ». Or, des études comparatives de De Vreese, van Mierlo, Reypens, Lieftinck et autres, il ressort que Mande est avant tout un compilateur et un vulgarisateur de textes antérieurs, auxquels il a médiocrement ajouté du sien. La plupart des opuscules portant son nom sont des adaptations plus ou moins heureuses de traités spirituels de Hadewijch, Ruusbroec et autres écrivains néerlandais ou étrangers, mais dont les écrits étaient déjà traduits avant lui. Les autres, ou bien constituent de simples anthologies de textes d'auteurs spirituels, tels Augustin, Bernard, Bonaventure, Hugues de Balma et surtout Ruusbroec, habilement reliés entre eux, ou bien contiennent des idées qui ne lui sont guère propres. On peut dire de Mande qu'il a su couper le grand vin des contemplatifs, flamands ou autres, le rendant buvable à bon nombre d'âmes, qui, sans aspirer à l'union transformante, recherchaient cependant les moyens de progresser dans une vie intérieure plus intense. Les écrits de Mande livrent en général un reflet fidèle de la doctrine saine, claire et harmonieuse de Ruusbroec, de Bernard, de Bonaventure et de plusieurs autres auteurs ascético-mystiques du moyen âge. Cette doctrine, il semble l'avoir assimilée avec une étonnante facilité, pour la traduire ensuite en une langue claire et souple qui, en ses meilleures pages, ne manque pas d'attrait littéraire. Si, parfois, Mande est original, c'est encore l'esprit des grands « classiques » de la spiritualité médiévale qui modèle le sien. C'est seulement dans ses visions qu'il semble quelque peu personnel, quoique ici encore il paraît avoir subi l'influence d'Henri Suso. Ses visions ou révélations privées, que, sous forme *d'exemples*, il a consignées comme si elles étaient arrivées à un autre, occupent une place à part dans

l'histoire de la spiritualité des Pays-Bas. Il est difficile toutefois d'y faire le départ de l'origine surnaturelle et des apports psychiques d'une nature plus ou moins névrosée.

Jean Busch, *Chronicon Windeshemense*, éd. K. Grube, Halle, 1886, p. 127-135. — W. Moll, *Johannes Brugman*, t. 1, Amsterdam, 1854, p. 259-313. — J. Acquoy, *Het klooster te Windesheim en zijn invloed*, t. 1, Utrecht, 1875, p. 260-271. — F.-W. De Vreese, *Jean de Ruusbroec*, dans *Biographie nationale*, t. 20, Bruxelles, 1908-1910, col. 565. — Une thèse de doctorat a été consacrée à H. Mande par G. Visser, *Hendrik Mande. Bijdrage tot de kennis der Noord-Nederlandsche Mystiek*, La Haye, 1899. La plupart des opuscules de Mande s'y trouvent édités. L'édition a été complétée par Visser lui-même dans *Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis*, nouv. série, t. 1, 1902, p. 249-269 (édition du *Myntlike begerte der ynniger sielen*), ainsi que par C. de Vooijs, *ibidem*, t. 2, 1903, p. 78-97 (édition de l'*Apocalypse*).

L'édition a été corrigée, surtout quant à l'originalité des écrits de Mande, par J. Van Mierlo, *Een Paraphrase van Brieven van Hadewijch door Hendrik Mande*, dans *Dietsche Warande en Belfort*, 1909, n. 3, p. 300-306; par L. Reypens, *Nieuwe onoorspronkelijkheid bij Hendrik Mande. Zijn « Corte sprake » een vertaling*, *ibidem*, 1921, n. 2, p. 79-96 (le *Corte sprake* de Mande est une traduction de l'*Epistola processus* ou *de caritate*); par A. Van de Wynpersse, *De Dietsche vertaling van Suso's Horologium aeternae Sapientiae*, Groningue, 1926, p. 3 (influence de Suso); et enfin par G. Lieftinck, *Hendrik Mande als bewerker en compilator*, dans *Tijdschrift voor Nederlandsche Taal en Letterkunde*, t. 51, 1932, p. 201-217 (la façon de traduire de Mande).

Dans sa controverse avec André Combes sur l'authenticité de l'*Epistola de caritate*, A. Ampe reprend, en les complétant, les arguments de L. Reypens et prouve que l'*Epistola* est l'original latin, dont Mande a donné dans son *Corte sprake* une traduction ou adaptation néerlandaise d'ailleurs assez défectueuse. A. Ampe, *L'authenticité de l'Epistola de caritate et son rôle dans la controverse entre Schoonhoven et Gerson*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 11, 1955 (paru en 1965), p. 283-318.

On trouvera un résumé du problème littéraire de Mande dans St. Axters, *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden*, t. 2, Anvers, 1953, p. 348, et t. 3, 1956, p. 146-149. Notons toutefois que les notices d'Axters peuvent utilement être corrigées par l'article mentionné d'Ampe.

Une anthologie des visions de Mande a été présentée par B. Spaapen dans *Een boekje van drie staten*, Tielt, 1951.

Voir aussi : M. Goossens, *Henricus Mande*, dans *Theologisch Woordenboek*, t. 2, Ruremonde, 1957, col. 2208-2210. — P. Debongnie, art. Dévotion moderne, DS, t. 3, col. 727-747, surtout col. 733.

Bernard Spaapen.

33. HENRI DE MARCY (bienheureux),

cistercien et cardinal-évêque, vers 1140-1189. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Henri (qu'il faut distinguer d'un autre Henri, moine de Clairvaux et cardinal lui aussi, mais natif de Pise, † 1167) naquit au château de Marcy, près de Cluny, de parents nobles, vers 1140. A peine adolescent, il entre à Clairvaux, où il fait profession en 1156. En 1160, Henri est élu abbé d'Hautecombe; puis, en 1176 (ou 1177), abbé de Clairvaux. Dès lors, il se trouve engagé dans les plus importantes affaires de l'Église : la lutte contre l'hérésie néomanichéenne et la croisade. En 1178, Henri reçoit la mission d'accompagner le légat pontifical Pierre de Pavie, cardinal de Saint-Chrysogone, dans le Toulousain et l'Albigeois. Cette même année, il décline successivement l'offre qui lui est faite de l'évêché de Toulouse, puis du siège abbatial de Cîteaux. Mais, invité à prendre part au concile du Latran, le 14 mars 1179, il y est créé cardinal-évêque d'Albano et consacré le 6 mai par le pape Alexandre III.

Il est fort probable qu'à ce troisième concile du Latran, Henri a exercé une influence prépondérante dans l'élaboration du canon 27e, qui oriente la pratique de l'Église latine vers une répression sévère de l'hérésie, moyennant le recours au bras séculier. Vers la fin de 1179 ou le début de 1180, le nouveau cardinal d'Albano est envoyé comme légat pontifical en France et spécialement en Languedoc. Henri a ainsi l'occasion de recevoir à Lyon, en mars 1180, la profession de foi catholique de Pierre Valdès.

Avant de rentrer à la curie romaine, Henri consacre, le 19 mai 1182, le maître-autel de la nouvelle cathédrale de Paris. A la mort d'Urbain III, survenue en octobre 1187 suite à la nouvelle de la terrible défaite chrétienne à Hattin et de la prise de Saint-Jean d'Acre, Henri refuse de se laisser élire pape, désirant prêcher la croisade. De fait, Grégoire VIII et son successeur Clément III l'envoyent dans ce but, vers la mi-novembre 1187, en Allemagne, en France et en Flandre, avec le titre de légat *a latere*. Les activités et les démarches d'Henri, secondé par Josse, archevêque de Tyr, sont innombrables; ses déplacements se poursuivent à un rythme harassant, car il s'intéresse non seulement à la préparation de la croisade, mais aussi à une sérieuse réforme ecclésiastique. Grâce à sa parole puissante, Henri enregistre d'importants résultats qui aboutissent à sceller la paix entre la papauté et l'empire. Il n'eut cependant pas la joie de voir le succès de tant d'efforts, car, le 1er janvier 1189, il mourait aux portes (ou, selon d'autres, dans la cathédrale) d'Arras. Son corps, transporté à Clairvaux, fut enseveli derrière le maître-autel, entre les tombeaux de saint Bernard et de saint Malachie. Les cisterciens vénèrent, depuis de nombreux siècles, la mémoire d'Henri de Marcy.

2. *Œuvres.* — 1° *De peregrinante civitate Dei*, PL 204, 251-402. Sous cet unique titre, englobant 18 grands chapitres (appelés *tractatus* par les éditeurs), se trouvent juxtaposés deux ouvrages différents : 1) une épître dédicatoire à la communauté de Clairvaux, servant de préface à ce qui aurait dû être un large commentaire ecclésiologique des 7 versets du *ps.* 86, mais qui, de fait, ne dépasse pas le verset 3 (*tract.* 1-13, col. 251-361 : cela donne une idée de l'ampleur du projet d'Henri); 2) une explication de la liturgie, de la septuagésime à la quadragésime, sorte de fragment d'un *De ecclesiasticis officiis* qui s'arrête brusquement après l'annonce d'un commentaire des dimanches de carême (*tract.* 14-18, 361-402).

Il semble que la rédaction de ces deux ouvrages se soit poursuivie en même temps, à partir des années 1185-1186; les dernières pages (*tract.* 13, une digression sur les événements contemporains) auraient été composées à l'automne 1188.

Ces textes d'Henri n'ont guère connu de diffusion (ils nous ont été transmis par un seul manuscrit provenant de Clairvaux). Ils n'en constituent pas moins un important document d'un courant « post-bernardin » de la spiritualité cistercienne, ayant à Clairvaux son centre de diffusion, depuis la moitié du 12e siècle jusqu'au premier tiers du 13e.

Étranger à la culture scolastique naissante, nourri de la lecture de saint Augustin, Henri fait subir un fléchissement à la doctrine de la « Cité de Dieu ». Cette Cité se trouve comme absorbée par l'Église historique et visible. La « Cité de Dieu » est ainsi « christologicisée », humanisée, « historicisée », en même temps qu'intériorisée. D'où le grand intérêt porté au Christ et à son humanité (cf *tract.* 4, 283-284); l'idée de la royauté du Christ, développée dans une perspective de spiritualité de croisade (*tract.* 1, 261cd; *tract.*

13, 357c); une dévotion mariale ecclésiocentrique, fervente mais sans beaucoup de profondeur théologique (*tract.* 11-12, 331-350), accompagnée de la dévotion à saint Joseph (*tract.* 4, 283d); la tendance à moraliser les thèmes sacramentels et liturgiques (*tract.* 6, 300-301a, 302c-303b); une théologie de l'expérience mystique basée sur le thème de l'*amicus Sponsi* (*tract.* 3, 276), qui débouche sur l'affirmation d'une correspondance entre les degrés de la hiérarchie ecclésiastique et les degrés de l'intimité mystique (*tract.* 3, 282d-283a; *tract.* 2, 265a).

2° 32 *lettres*, PL 204, 215-252 (rassemblées d'après les recueils de Tissier, Martène, Chesnius, Ludewig). Sources historiques de valeur, elles nous révèlent aussi la conception qu'Henri se faisait de la croisade. Celle-ci est pour lui une occasion extraordinaire de pénitence, un « tempus acceptabile » offert aux pécheurs pour leur salut. C'est pour les laïcs la façon d'entrer dans la voie du renoncement chrétien, le moyen pour eux de quitter le monde.

3° On n'a retrouvé aucun des *Sermons* sur divers sujets qu'Henri aurait prononcés devant plusieurs papes et qui auraient été conservés à la bibliothèque de Clairvaux (C. De Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 143 et 144).

S. Steffen, *Heinrich Kardinalbischof von Albano. Ein Kirchenfürst des zwölften Jahrhunderts*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 21, 1909, p. 225-236, 267-280, 300-306, 334-343. — G. Künne, *Heinrich von Clairvaux*, Diss., Berlin, 1909. — B. Griesser, *Der rhythmische satzschluss bei den Cistercienser*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 53, 1919, p. 70-71. — S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense*, t. 1, Tilburg, 1948, p. 259-260. — P. Glorieux, *Candidats à la pourpre*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 11, 1954, p. 12-14. — H. Coathalem, *Le parallélisme entre la Sainte Vierge et l'Église dans la tradition latine jusqu'à la fin du* XII^e *siècle*, Rome, 1954, *passim*. — V. Hermans, *Spiritualité monastique*, Rome, 1954, *pro manuscrito*, p. 231-232. — H. Barré, *La nouvelle Ève dans la pensée médiévale*, dans *Bulletin de la Société française d'études mariales*, t. 14, 1956, p. 1-26, *passim*. — M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, 1957, p. 89, 211. — *Rosae mysterium*, dans *Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum*, t. 20, 1958, p. 285-290.

Y. Congar, *Henri de Marcy, abbé de Clairvaux, cardinal-évêque d'Albano et légat pontifical*, dans *Analecta monastica*, 5^e série, coll. Studia anselmiana 48, Rome, 1958, p. 1-90, étude fondamentale avec ample bibliographie, à laquelle nous renvoyons; *Église et Cité de Dieu chez quelques auteurs cisterciens à l'époque des croisades, en particulier dans le « De peregrinante civitate Dei » d'Henri d'Albano*, dans *Mélanges Étienne Gilson*, Toronto (Canada), 1959, p. 173-202. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 2 parties en 4 tomes, Paris, 1959-1964, *passim*. — Fr. W. Wentzlaff-Eggebert, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters. Studien zu ihren geschichtlichen und dichterischen Wirklichkeit*, Berlin, 1960, p. 142-144. — J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 264-265. — F. Vandenbroucke, *La morale monastique du* XI^e *au* XVI^e *siècle*, Louvain-Lille, 1966, p. 167.

Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, t. 7, 1899, p. 601-602. — DTC, t. 15, 1950, col. 1722; t. 16, 2045 (table). — DHGE, t. 12, 1953, col. 893, 897, 899, 914, 1053, 1058. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 618-619. — LTK, t. 5, 1960, col. 177-178. — DS, t. 3, col. 336-337, 1412. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 4, 1964, col. 1230-1231 (M.-A. Dimier).

Gaetano Raciti.

34. HENRI DE MELK, bénédictin, 12^e siècle. — On ne connaît cet Henri que par ses écrits. Il dit dans un de ses poèmes avoir fait des vœux (*Errinerung*, vers 1) mais néanmoins se range parmi les laïcs (vers 991). De là on en a fait un frère lai. Il parle aussi d'un abbé Erchenfrid *(ibidem)*. K. Lachmann en a déduit qu'il avait été moine sous l'abbé Erchenfrid (1122-1163) de Melk. On est néanmoins trop mal renseigné sur les abbés de cette époque pour pouvoir transformer cette hypothèse en certitude.

Au vers 1032 de ce même poème, *Von des todes gehugde* ou *Errinerung an den Tod*, l'auteur se présente comme *Häinrichen dinen (Gottes) armen chnecht*. Dans ce *speculum* qu'il semble adresser à ses anciens frères d'armes, Henri dénonce la vanité de tous les attraits du monde dont se grisaient les chevaliers du temps. L'amour courtois conventionnel, qui avait cours alors et faisait litière du devoir chrétien, lui apparaît plein d'embûches. Un autre poème anonyme, appelé d'après son contenu *Priesterleben*, est attribué au même Henri. L'auteur y fustige les pratiques simoniaques, la luxure et l'infidélité auxquelles succombaient les prêtres de son temps.

Par leur langue, leur construction versifiée et leur contenu théologique, ces deux poèmes peuvent être datés du 12^e siècle. Ils s'apparentent de très près, au point que leur paternité est certainement commune. Henri apparaît comme un partisan résolu des réformes grégoriennes. Il s'en prend violemment aux abus dont se rendaient coupables les clercs et les moines, les princes et les chevaliers. Il leur rappelle la brièveté de la vie, le caractère éphémère des joies terrestres, la mort inéluctable, et tente de leur faire apprécier les joies du ciel en les arrachant aux peines de l'enfer.

Ces deux poèmes, qui ne sont connus que par le seul manuscrit *Vienne*, Bibl. nat. 2696, f. 83-89 (14^e siècle), ont été édités plusieurs fois.

A la bibliographie dressée par H. Steinger, dans W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin-Leipzig, 1936, col. 299-304, et t. 5, 1955, col. 348, ajoutons : deux éditions récentes par R. Kienast, Heidelberg, 1946, et G. Eis, dans *Zeitschrift für deutsche Philologie*, t. 71, Stuttgart, 1951-1952; et l'étude de H. de Boor et R. Newald, dans *Geschichte der deutschen Literatur*, t. 1, Munich, 1956, p. 183-186 et 198.

Guibert Michiels.

35. HENRI DE MONT-SAINTE-MARIE, cistercien, 12^e-13^e siècle. — La communauté d'ermites de Mont-Sainte-Marie, en Bourgogne, au diocèse de Besançon, demanda en 1199 d'être agrégée à l'ordre cistercien, dans la filiation de Clairvaux. Henri (moine de Clairvaux?) en fut le premier abbé. Il mourut, sans doute, dans la première moitié du 13^e siècle.

Son traité, *Verbi gratia*, est resté jusqu'à présent inédit. Il est conservé dans un manuscrit contemporain de l'auteur, ayant appartenu à l'ancienne bibliothèque de Clairvaux (Troyes, Bibliothèque municipale, ms 953, f. 129-231).

Dans un prologue emphatique, Henri expose son dessein. Il voudrait composer une double série d'esquisses parallèles et antithétiques sur les vertus et les vices. Chaque chapitre s'ouvrira par une définition et sera suivi d' « exemples » tirés de l'ancien Testament. Il s'agit en somme d'une espèce de répertoire à l'usage des prédicateurs. C'est pourquoi, avec un brin d'humour, Henri intitula son ouvrage : *Verbi gratia*, c'est-à-dire : « Par exemple... ». Selon la liste donnée à la suite du prologue, le traité aurait dû comprendre deux séries de 102 chapitres. Mais, dans notre manuscrit, le texte s'arrête à la fin du 62^e chapitre concernant les vertus; la partie relative aux vices manque en entier. On peut croire qu'Henri, ayant voulu donner à son ouvrage de trop vastes proportions, ne l'a pas conduit à son terme.

Ce traité s'apparente au genre littéraire des « distinctiones »; mais il est beaucoup plus qu'un simple répertoire d'images, de symboles et de types bibliques. C'est un véritable recueil de méditations et d'exhortations sur le thème des vertus, au sens large du terme, rédigé dans ce style, riche en jeux de mots, en rimes et en assonances, bien caractéristique de la fin du 12e siècle.

Pour l'essentiel, Henri puise dans l'exégèse allégorique de l'ancien Testament donnée par les Pères. On ne remarque pas d'influence d'origine philosophique. Henri ne se préoccupe pas de structurer les vertus entre elles dans un ensemble organique et systématique. Il tient seulement à affirmer, et cela très fortement, que le fondement de tout l'édifice spirituel réside dans la foi, sans laquelle les autres vertus n'ont pas de valeur : « Fides est fundamentum totius commendabilis fabricae. Fides est alphabetum totius moralis litteraturae. Fides est prologus libri sapientiae. Fides est radix totius arboris fructiferae... Fides est sine qua non valent sed vilent virtutes reliquae » (f. 133). Cela est d'autant plus vrai que pour l'auteur il n'est jamais question de vertus naturelles : chaque vertu est un « charisme », une grâce, un don d'en haut.

On perçoit facilement dans *Verbi gratia* quatre grands sujets, qui constituent les intérêts majeurs de la méditation d'Henri et autour desquels on peut rattacher les diverses vertus : 1) Le discernement des esprits et la purification des motivations profondes (cf les vertus de *scientia*, *consilium*, *prudentia*, *discretio*, *puritas*, etc). 2) L'ascèse (cf les vertus de *labor*, *abstinentia*, *silentium*, *paupertas*; le triple *contemptus* : *sui*, *peccati* et *mundi*). 3) La contemplation qu'il définit : « Quaedam spiritalis vacatio, qua quis, neglectis negotiis saecularium actionum, totus pergit in Deum et, quicquid agit, agit propter Deum » (f. 212v. Cf les vertus de *sapientia*, *oratio*, *devotio*, *appetitus supernae beatitudinis*, etc). 4) Les dimensions horizontales de la charité dans la vie de la communauté monastique et dans les relations sociales en général. Les chapitres qui se rapportent à ce trait caractéristique de la spiritualité cistercienne sont les plus nombreux. Henri ne craint pas de multiplier les analyses de vertus analogues : *congratulatio*, *hilaritas*, *affabilitas*, *benivolentia*, *mansuetudo*, *mititia*, *tractabilitas*, *hospitalitas*, *largitas*, *liberalitas*, etc.

Verbi gratia est un témoin significatif de la persistance dans l'ordre cistercien, au tournant des 12e-13e siècles, d'une vision sereine et équilibrée de la vie spirituelle.

A cause d'une glose marginale fautive du ms, on a confondu Henri de Mont-Sainte-Marie avec Henri de Hauterêt (cf DS, t. 7, *supra*). L'*Histoire littéraire de la France* (t. 13, Paris, 1869, p. 576-577) le confond avec Henri de Carinthie † 1169.

Troyes, Bibl. munic., ms 2581, 15e siècle, *De insignibus ordinis cisterciensis scriptoribus*, f. 142. — A. Manrique, *Cistercienses... annales*, t. 3, Lyon, 1649, p. 318. — C. De Visch, *Auctarium ad bibliothecam scriptorum ordinis cisterciensis*, éd. J.-M. Canivez, Bregenz, 1927, p. 41. — G. Raciti, *Henri de Hauterêt et Henri de Mont-Sainte-Marie*, dans *Cîteaux*, t. 19, 1968, à paraître.

Gaetano Raciti.

36. HENRI DE NOERDLINGEN, prêtre, † après 1379. — La première mention d'Henri de Nördlingen que nous connaissions est celle de son court séjour en Avignon en 1335, pendant lequel son attachement à la papauté se fortifie.

Celle-ci était alors en conflit avec l'empire, en particulier à l'occasion du mouvement des fraticelles (cf DS, t. 5, surtout col. 1167-1173). De retour dans son pays, Henri en fut bientôt chassé par les autorités comme ennemi de l'empereur Louis de Bavière. Il vécut alors comme prédicateur itinérant, surtout en Bade et en Alsace. Ce genre de vie apostolique fut interrompu pendant la période 1339-1349 qu'il passa à Bâle, où il fut en relation avec Jean Tauler. Le prédicateur très goûté des foules qu'était Henri était aussi en relation personnelle ou épistolaire avec des mystiques parmi les plus notables de son temps.

Depuis 1332 environ, il entretint une correspondance avec les monastères des dominicaines d'Engeltal près de Nuremberg et de Medingen près de Dillingen; en particulier il noua une amitié spirituelle avec Christine et Marguerite Ebner. Sa correspondance avec Marguerite, de 1332 à 1350, a une grande importance littéraire : elle peut être considérée comme la plus ancienne que nous ayons du moyen âge germanique. Henri est d'ailleurs un bon représentant du génie de la langue allemande. Il mourut après 1379 à Pillenreuth, près de Nuremberg.

Dans le domaine spirituel, ses lettres sont précieuses : elles nous renseignent d'abord sur l'esprit qui régnait alors dans les cercles mysticisants de l'Allemagne du sud. Quant à la doctrine spirituelle d'Henri, on remarque son grand respect pour l'Écriture sainte et pour les deux *Sommes* de saint Thomas d'Aquin. Il excella, semble-t-il, dans la direction spirituelle. Soucieux d'une stricte orthodoxie et du respect de la Règle religieuse, il y voyait des sauvegardes contre les dangers d'égocentrisme spirituel et de rêverie dans la vie intérieure. Ses exigences dans l'ascèse restent saines et il met en garde contre toute exagération en ce domaine; il incite plutôt à croître dans l'amour, pour que le joug du Christ puisse être mieux porté. Dans ses lettres, Henri utilise le langage des spirituels rhénans, sans qu'on puisse discerner chez lui de doctrine propre; il n'est d'ailleurs pas tant un mystique qu'un directeur prudent et fin connaisseur des âmes.

Les lettres à Marguerite Ebner ont été éditées par Ph. Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Noerdlingen*, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 167-403; rééd. anastatique, 1966. On doit encore à Henri de Nördlingen une remarquable traduction en haut allemand des révélations de sainte Mechtilde de Magdebourg (éd. Gall Morel, *Die Offenbarungen der Schwester Mechthild von Magdeburg oder das fliessende Licht der Gottheit*, Berlin, 1869, d'après le ms Einsiedeln 277).

W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. 2, Leipzig, 1881, p. 277-288. — Ph. Strauch, cité *supra*. — W. Oehl, *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100-1550*, Munich, 1931, p. 297 svv. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin-Leipzig, 1936, col. 320-322; t. 5, Berlin, 1955, col. 349. — H. Gürsching, *Neue urkundliche Nachrichten über den Mystiker Heinrich von Noerdlingen*, dans *Festgabe aus Anlass des 75. Geburtstages von Dr. K. Schornbaum*, Neustadt, 1950, p. 42-57. — R. Bauerreiss, *Kirchengeschichte Bayerns*, t. 4, St. Ottilien, 1935, p. 70 svv. — DS, t. 1, col. 319-322, 493, 495, 499; t. 2, col. 348; t. 5, col. 1495.

Paul-Gundolf Gieraths.

37. HENRI DE PEINE, bénédictin, † 1491. Voir la notice de son biographe, Éberhard Hattinger.

38. HENRI DE PIRO (Henri de Birnbaum), chartreux, 1403-1473. — Deux Henri de Piro, l'oncle

et le neveu, sont à distinguer. Le premier, licencié en droit canonique, fut prévôt de Saint-Cunibert de Cologne de 1407 à 1413, et procureur au concile de Constance; il est fréquemment nommé au cours des sessions entre 1414 et 1417 (cf Mansi, *Conciliorum... collectio*, t. 27, *passim*). Il mourut en 1439.

Le neveu est né à Cologne en 1403, dans la famille des Birnbaum. Il devint docteur *in utroque jure* de l'université de Cologne en 1421. Reçu à Louvain comme professeur de droit civil le 10 novembre 1428, il y enseigna trois ou quatre ans. Entre-temps, il élabore le premier projet des Statuts de l'université (*Acta facultatis artium*, séance du 11 juin 1429). Devenu en 1432 chanoine et écolâtre de la collégiale de Liège, puis official du prévôt de Cologne, il entra à la chartreuse de la ville en 1435. Profès le 14 mars 1436, il était, dès 1437, vicaire de la maison. Il fut successivement prieur à Tournai, Wesel, Rethel, Trèves, Zeelhem-Diest et Liège. Homme pieux et zélé, en même temps qu'érudit, il se préoccupa beaucoup du développement de la vraie discipline cartusienne.

On attribue de nombreuses œuvres à notre Henri; la plupart sont restées manuscrites, et plusieurs sont perdues. Voici les renseignements que nous possédons.

Ad novitios, liber unus de reformatione interna (sans doute l'*Epistola ad Petrum Kinckium*, entré récemment à la chartreuse). — *Consilia ad diversos casus.* — *De confirmatione ordinis carthusiensis* (L. Rosenthal, Catalogue 40, Munich, 1884, p. 68, n. 1051). — *Contra esum carnium quorumdam monachorum* (1427; ms à la chartreuse de Cologne). — *De esu carnium epistola*, adressée à Barthélemy, prieur de la chartreuse de Ruremonde († 1446); DS, t. 2, col. 762. — *Sermones de tempore* et *Sermones de sanctis*, mss. — *Responsio ad quaestiones prioris carthusiae Basileensis*, sans doute perdue. — *Excerpta ex malogranata* (ms à la bibliothèque de Middlehill, en Angleterre, cf *Dictionnaire des manuscrits*, éd. Migne, t. 2, Paris, 1853, col. 167, n. 509). — *Statuta ordinis in alphabetum redacta et explicatio dubiorum.* — *Defensio pro Immaculato conceptu beatae Mariae Virginis*, probablement perdue (cf *Lexikon der Marienkunde*, t. 1, Ratisbonne, 1960, col. 812). — *De quatuor novissimis.* — *De visitationibus religiosorum quomodo faciendae*; 3 mss connus, sous des titres légèrement différents : Paris, Bibl. nat., fonds latin 12643, f. 71-88; Bibl. Sainte-Geneviève, n. 1652, f. 178 svv; Bruxelles, Bibl. royale, ms 2197, f. 89-98.

Deux ouvrages de jurisprudence ont été publiés : *Tractatus super Institutiones Justiniani*, 3 éd. incunables, dont une à Cologne, en 1483 (Hain, n. 4014-4016), et *De contractu annui census cum pacto redemptionis* (Oppenheim, 1514).

Annales carthusiae coloniensis (1720), ms. — *Historia antiquae et novae carthusiae S. Albani prope Treviros* (Bibl. de Trèves, ms 1666). — S. Autore, *Scriptores ordinis cartusiensis*, t. 2, p. 479 (ms aux archives de la Grande Chartreuse).

Les bibliographies anciennes (Trithème, Couturier-Sutor, Petreius, Morozzi, Molin, etc) se recopient à peu près toutes. Retenons : J. Hartzheim, *Bibliotheca coloniensis*, Cologne, 1747, p. 124-125. — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire des Pays-Bas*, t. 9, Louvain, 1767, p. 59-63. — Kessel, *Kirchenlexikon*, t. 2, 1887, col. 862-863. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 2095.

E. Reusens, *Documents sur l'histoire de l'université de Louvain*, t. 2 *Les professeurs des vingt premières années*, s d, surtout p. 184-186. — L. Le Vasseur, *Ephemerides ordinis cartusiensis*, t. 1, Montreuil, 1890, p. 203, et t. 2, p. 129-134 (oraison funèbre d'Albert Kivet, du monastère de Wesel, par Henri de Piro, prieur). — Y. Gourdel, *Le culte de la très sainte Vierge dans l'ordre des chartreux*, dans *Maria*, t. 2, Paris, 1952, surtout p. 644.

DS, notice à Birnbaum, t. 1, col. 1720, et t. 2, col. 764. — LTK, t. 5, 1960, col. 176.

Bruno Richermoz.

39. HENRI DE POMERIO, chanoine régulier, † 1469. Voir Pomerius (Henri).

40. HENRI DE SAAR, cistercien, 1242-après 1300. — Né en 1242, Henri entra à l'abbaye cistercienne de Saar (Zdar) en Tchécoslovaquie, aux confins de la Bohême et de la Moravie. Il quitta son monastère pendant un certain laps de temps, mais il finit par y rentrer pour y mourir peu après 1300. Henri est l'auteur d'une chronique de son abbaye en 1162 versets : *Chronica domus Sarensis*. Elle est remarquable par les détails qu'elle renferme sur la vie d'un monastère cistercien extrêmement pauvre. En outre, on peut déceler dans cet ouvrage les traces d'une spiritualité centrée sur l'amour du Christ, de la Vierge Marie, de la vocation monastique, et attentive au mystère de la mort. Les notations autobiographiques y abondent.

La chronique d'Henri de Saar, document unique de ce temps et de ce pays, mérite l'attention de l'historien de la spiritualité.

Chronica domus Sarensis, éditée par J. Ludvikovsky, avec introduction et traduction en tchèque, Krajské, Nakladatelstvi v Brno, 1964. — J. Ludvikovsky, *Heinrich von Saar und Heinrich von Heimburg*, dans *Mnema Vladimir Groh*, Brno, 1964, p. 219-231.

Edmundus Mikkers.

41. HENRI DE SALTREY, cistercien, 12e/13e siècle. — Henri vécut à l'abbaye cistercienne de Saltrey, dans le diocèse de Lincoln, vers la fin du 12e siècle. Il est l'auteur d'un ouvrage célèbre : *Tractatus de purgatorio sancti Patricii*. Puisque ce traité est dédié à l'abbé Henri de Wardon, on croit pouvoir placer sa composition entre les années 1208-1215. L'auteur a reçu ses informations d'un moine Gilbert (de l'abbaye cistercienne de Louth Parc?), auquel le héros du récit, le chevalier Owein, avait raconté ses aventures. Afin d'expier ses péchés, celui-ci, sur le conseil d'un évêque, était descendu dans la fosse, dite le « Purgatoire de saint Patrice », en Irlande et il y avait eu la vision des tortures des damnés et du bonheur des élus. Le traité appartient au genre littéraire des récits de visions de l'au-delà, qui commencent à se multiplier à cette époque. Du point de vue de l'histoire de la spiritualité, on notera l'intention de l'auteur qui vise à inculquer à ses lecteurs l'horreur du péché en suscitant celle du purgatoire et de l'enfer, qui en sont la conséquence. Sur ce point, il semble bien qu'il a été influencé par le 4e livre des *Dialogues* de saint Grégoire. D'après Van der Zanden, Henri aurait aussi visé directement les cisterciens anglais contemporains, qui, par l'accumulation de grandes richesses, avaient perdu beaucoup de leur ferveur d'antan et dont les désordres commençaient à se manifester à l'extérieur. Remarquons aussi que, dans le texte original, l'invocation du nom de Jésus *(invocato pii Jesu nomine)* revient comme un refrain dans chacun des récits et rappelle un aspect caractéristique de la spiritualité cistercienne (cf le *Jesus dulcis memoria*).

Le traité a connu un succès extraordinaire; non seulement

il fut copié maintes fois, mais on y ajouta des explications et d'autres récits du même genre, à tel point qu'actuellement on peut distinguer plusieurs recensions plus ou moins interpolées. Quant au texte imprimé dans Migne (PL 180, 971-1004), il est pratiquement inutilisable. L'ouvrage d'Henri a été traduit, dès le moyen âge, en plusieurs langues vernaculaires. Par cette diffusion, le traité eut une influence marquante sur la littérature médiévale des *exempla* (cf DS, t. 4, col. 1892 svv) et des *miracula*.

Pour s'orienter dans l'abondante bibliographie concernant ce traité, nous renvoyons aux travaux suivants : C. M. Van der Zanden, *Étude sur le Purgatoire de saint Patrice*, Amsterdam, 1927; on y trouvera le texte de deux recensions latines (celle du ms Utrecht, 178, t. II. 17; celle du British Museum, Arundel 292, f. 72-86) et deux textes français (mss Cambridge EE. 6. 11, et British Museum, Landsdowne 383).

The Dictionary of National Biography, t. 9, Londres, 1921 p. 573. — L. Shane, *St. Patrick's Purgatory. A Record from History and Litterature*, Londres, 1932. — F. W. Locke, *A new date for the composition of the « Tractatus de Purgatorio Sancti Patricii »*, dans *Speculum*, t. 40, 1965, p. 641-646.

Edmundus Mikkers.

42. HENRI DE SANTEN (ou Xanten), frère mineur, † 1493. — Henri est né dans la première moitié du 15e siècle, probablement à Xanten en Rhénanie. En 1487, il était gardien du couvent franciscain de Malines; après la mort du vicaire provincial des observants, Guillaume d'Amersfoort † 1487, il gouverna la province franciscaine de Cologne comme commissaire provincial jusqu'au chapitre suivant en 1488. Henri de Santen mourut à Malines en 1493 et fut enterré dans le chœur de l'église des franciscains.

On connaît trois éditions de son traité *Die collatien vanden eerwaerdigen vader broeder henricus van santen*; ces trois éditions non datées sont des environs de 1500 (Leyde, J. Severszon; Anvers, H. Eckert van Homberch, deux éd.). Ce petit livre en langue flamande (137 p.) traite de la vie contemplative, et de la vie active qui y conduit. Pour arriver à la contemplation, il faut d'abord se former intérieurement en fuyant la vanité, en gardant sa langue et en pratiquant la prière quotidienne. Ensuite, il faut sortir de soi-même pour aider son prochain : consolation des affligés, assistance aux pauvres, instruction des illettrés. La doctrine d'Henri de Santen s'inspire de Gerson *(De monte contemplationis)* et de saint Bonaventure *(Soliloquium)*, qu'il cite fréquemment et à qui il emprunte beaucoup d'exemples. Le traité semble être adressé à des gens simples et leur propose une manière sûre de s'unir à Dieu.

Plusieurs manuscrits nous conservent un traité inédit sur le Saint-Sacrement (Bibl. royale de Bruxelles, ms 1268-69 = catalogue de Van den Gheyn, n. 2000, intitulé *Sommeghe poenten van den heylighen weerdeghen sacramenten*, et ms 2805-9 = Van den Gheyn, n. 2378, intitulé *Noch een deel van den hoghen weerdighen ende edelen sacramenten*).

Des extraits des *Collatien* figurent dans les mss : Bibl. royale de La Haye, K 60; Oesterreichische Nationalbibliotek, series nova 12847 (jadis Fidei Commisbibliotek de Vienne, 7924).

S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs en Belgique..*, Anvers, 1885, p. 16. — W. De Vreese, *De handschriften van Jan van Ruusbroec's Werken*, Gand, 1902, p. 595-597. — *Biographie nationale*, t. 21, Bruxelles, 1911, col. 378. — Voir surtout M. Verjans, *P. Hendrik van Santen, een mystieke minderbroeder*, OGE, t. 4, 1930, p. 196-204. — W. Schmitz, *Het aandeel der Minderbroeders in onze Middeleeuse literatuur*, Nimègue, 1936, p. 29-32.

Archange Houbaert.

43. HENRI SUSO (Heinrich Seuse; **bienheureux**), dominicain, vers 1295-1366. — Du nombre des auteurs spirituels qui ont illustré les pays du Rhin au déclin du moyen âge, Henri Suso se détache par un ensemble de qualités qui le rapprochent de la sensibilité moderne. Eckhart, son maître, conduit ses spéculations aux confins où elle s'enhardit de ses propres jeux et culmine dans une métaphysique aride. Tauler, son émule, est au meilleur sens un prédicateur et un moraliste, d'une doctrine liée, mais où rien ne transparaît de l'incidence personnelle. Les enseignements de Suso se réfèrent à une expérience, ils s'autorisent du témoignage d'une vie qui lui valut la réputation d'un saint François de Souabe. La pensée d'Eckhart est sous-tendue par une théorie de l'être : Suso s'en fait le défenseur, déploie des ressources d'ingéniosité pour placer sous un jour acceptable les thèses censurées du maître, mais il ne trouve un accent personnel qu'en face de situations réelles, pour flétrir des abus, pour traiter de cas de conscience, redresser des erreurs. Le plan qui est le sien est ordonné à des valeurs d'existence où le primat revient à une charité effusive et toujours présente. Qu'on insiste un peu sur cette corde, on lui fera rendre une note de sentiment facile à pousser au sentimental. Il y a chez lui des contradictions, et elles surprennent assez pour inciter certains critiques à contester l'authenticité des parties de son œuvre où elles paraissent davantage. Ainsi Henri Lichtenberger estimait qu'il convenait de faire abstraction des écrits d'attribution douteuse pour dégager le pur métal d'une certaine gangue médiévale et révéler en Suso un précurseur de la pensée religieuse moderne. Il est remarquable qu'au 15e siècle déjà Garcia de Cisneros le qualifiait de *doctor modernus*. Suso moderne : en quel sens? Le problème critique se pose comme un préalable qu'il importe d'élucider.

1. *Œuvres*. — 2. *Itinéraire intérieur*. — 3. *Positions doctrinales*.

1. ŒUVRES

Le principal de l'œuvre de Suso en langue allemande s'est transmis sous la forme d'un corpus intitulé *Exemplar* qui constitue, selon le *Prologue*, une édition revue par l'auteur dans le dessein d'opposer aux copies incorrectes, qui avaient été mises en circulation, une version reproduisant ses écrits « tels que Dieu les lui avait inspirés ». La pièce maîtresse de l'*Exemplaire* est une *Vie (Leben)* faite de récits sans lien; s'y ajoutent le *Livre de la Sagesse éternelle (Büchlein der ewigen Weisheit)*, le *Livre de Vérité (Büchlein der Wahrheit)* et un recueil abrégé de lettres de direction. Du *Livre de la Sagesse éternelle* se sont conservés plusieurs manuscrits reproduisant un texte antérieur à celui de l'*Exemplar*. Un recueil de lettres plus étendu a été retrouvé au siècle dernier ainsi qu'un *Livre de l'Amour (Minnebüchlein)* d'authenticité douteuse, encore qu'inspiré des écrits authentiques en langue vulgaire ou en latin. Des *Sermons* conservés, — ils sont au nombre de quatre —, deux seulement sont d'une attribution assurée.

C'est un *Horologium Sapientiae* qui établit la renommée de Suso dans de larges fractions de la chrétienté et d'abord dans les pays de langue française. Ce fut, après l'*Imitation*, un des livres les plus répandus à la fin du moyen âge. L'*Orloge de sapience*, d'un anonyme franciscain du couvent de Neufchâteau, en est une

« translation » passablement libre, terminée en 1389, sans doute un des premiers ouvrages de spiritualité en langue française (cf J. Ancelet-Hustache, *Quelques indications sur les manuscrits de l'Horloge de Sapience*, dans *Heinrich Seuse. Studien*, p. 161-170).

L'examen de ces textes, considérés dans leur ensemble, pose une double question sur le plan critique : l'authenticité de l'*Exemplaire* des écrits en langue allemande et celle de leurs rapports avec l'œuvre latine, propres selon nous à éclairer le problème d'attribution. La prise de la critique s'est d'abord exercée sur la *Vie*, gonflée de récits anecdotiques, où le surnaturel, le « merveilleux », tient une place excessive. Les uns les ont tenus pour de pures allégories destinées à illustrer un exposé doctrinal, d'autres, dont H. Lichtenberger en France (cf *Le mysticisme allemand. Suso*), ont relevé les traits « hagiographiques », selon eux difficilement conciliables avec l'image vraie de Suso telle qu'elle se dégage des écrits authentiques : pur idéaliste qu'on voudrait exempt des crédulités de son temps.

L'hypothèse critique, telle qu'elle fut posée, ne peut être ni acceptée ni rejetée sans nuances. Elle part d'un postulat qui revient à écarter l'invraisemblable comme inauthentique. L'invraisemblable, c'est ici le miracle, et comme les miracles se retrouvent sensiblement les mêmes d'une vie de saint à l'autre, leur relation est tenue à priori pour apocryphe. Il est rapporté par exemple que Suso aurait eu la faveur d'un allaitement mystique. On fait valoir qu'une relation identique figure dans la légende d'autres bienheureux. Sur ce point précis, pour ne retenir que celui-là, le récit de la *Vita* est confirmé par un développement circonstancié de l'*Horologium Sapientiae* qui permet de conclure à une certaine expérience subjective : force est bien de la recueillir comme telle à travers le narré qui en est fait.

L'*Horologium Sapientiae* fut longtemps regardé comme une transcription latine du *Petit livre de la Sagesse* écrit en langue allemande. Il a été établi que la priorité revenait à l'ouvrage latin dans ses parties essentielles; la rédaction en langue allemande est secondaire; si d'ailleurs elle doit être imputée à Suso lui-même pour les traités de spiritualité, ce n'est pas le cas pour le gros des récits de la *Vita* : une sorte de préface révèle l'intervention d'une fille spirituelle de l'auteur qui usait de ruses féminines pour lui arracher des confidences; après avoir revu les notes qu'elle avait prises, il dut se faire violence pour les inclure dans l'*Exemplaire* de ses écrits. Suso, le « serviteur de la sagesse », est mort en odeur de sainteté; il y a lieu de croire que les récits relatifs à sa vie, une fois mis en circulation, se sont grossis d'interpolations destinées à attester sa réputation de thaumaturge. On en reconnaît certaines qui se rattachent mal à leur contexte, et il est obvie d'en faire bon marché sans suspecter globalement la fidélité foncière du témoignage pris dans son ensemble. Il importait de s'en assurer, car la *Vie* de Suso est sans doute le document psychologique le plus conséquent que le moyen âge ait laissé (cf J. Schwietering, *Zur Autorschaft von Seuses Vita*).

Les œuvres allemandes de Suso sont citées d'après l'édition K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse. Deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907 : *Leben*, *Büchlein der ewigen Weisheit*, *Büchlein der Wahrheit*, *Briefbüchlein*, *Grosse Briefbuch*, *Predigten; Horologium Sapientiae* d'après l'édition C. Richstatter, Turin, 1929.

2. ITINÉRAIRE INTÉRIEUR

1° Enfance, adolescence et « conversion ». — Henri Suso appartient au terroir souabe, plus que tout autre fertile en poètes et en penseurs. Sa naissance se situe vers 1295 (un 21 mars) dans les parages du lac de Constance, peut-être à Ueberlingen, où une vieille maison qui aurait appartenu à ses grands-parents maternels abrite un musée dédié à sa mémoire. Par son père, il se rattacherait à la lignée des von Berg originaires de la Thurgovie, mais le nom de Súse (forme latinisée, *Suso*) est celui de sa mère; il est rapporté qu'il le prit en signe de vénération, ajouté au prénom d'Henri, — et non à celui de Jean qui se rencontre dans plusieurs manuscrits. Il grandit entre une mère frêle et sensible, de qui il se sentait tout proche, et d'un bon vivant de père qui le rebutait plutôt par ses brusqueries. De complexion délicate, il traversa de longues maladies. La *Vie* affirme qu'il fut de bonne heure « marqué par la souffrance » et, on peut le croire, précocement mûri. Il devança l'âge pour entrer à treize ans au couvent des dominicains à Constance. Transplanté dans un terrain apparemment propice, il semble s'épanouir, sans d'ailleurs se distinguer par une singulière ferveur. Plus tard, il se reprochera d'avoir passé ses années de noviciat dans la tiédeur sinon dans la dissipation. Son jugement sévère devait d'ailleurs s'étendre au système des études en vigueur dans l'ordre le plus savant du temps : il ouvrait un champ d'essai aux ambitieux qui visaient aux prélatures plus qu'il ne formait par le dedans des esprits religieux épris de perfection. Lui-même fut pourtant mis au nombre des sujets d'élite envoyés au *studium generale* de Cologne pour un complément d'études théologiques. A Cologne, le souvenir d'Albert le Grand † 1280, de « maître Albert », était resté vivace. Suso y a peut-être encore connu Berthold de Mosburg, auteur d'un commentaire de l'*Elementatio theologica* de Proclus. Plus décisive fut la rencontre d'Eckhart, maître prestigieux encore que contesté. Une imagerie tenace a fait de Jean Tauler le condisciple de Suso et son émule « aux pieds » du maître commun : simple conjecture qui ne peut s'appuyer que sur la vénération que tous deux ont professée pour lui et sur leur zèle à défendre la substance de ses enseignements. Que maître Eckhart ait rassuré le jeune religieux sur un scrupule touchant sa vocation, montre assez qu'un lien direct s'était établi entre eux (*Leben*, ch. 21, p. 63).

L'intervention d'Eckhart comptait d'autant plus que le scrupule relaté, — ses parents n'auraient-ils pas payé à prix d'or son admission dans l'ordre? —, n'était que le symptôme d'une crise de conscience plus grave. Les récits biographiques permettent de se faire une idée assez précise de ses premières années de vie religieuse; il se recommande toutefois de ne pas prendre à la lettre les reproches dont Suso s'accablera dans ses confidences ultérieures. Il s'est reproché la tiédeur de ses débuts, en dépit des *chapels* dont il ornait la statue de la Vierge, « la plus belle des fleurs, délices de son jeune cœur », en dépit des voix angéliques qu'il croyait entendre s'unir à la sienne quand il chantait cantiques et séquences : il en gardait, à ce qu'il rapporte, « le goût des choses du ciel et la nostalgie de Dieu » (*Leben*, ch. 36, p. 111). Dans le même temps, il se montrait attentif aux manèges de l'amour courtois. Par retour sur lui-même, il se découvrait un cœur impatient, autant que tout autre « capable d'amour » (*Horologium*, lib. 1, ch. 1), porté par la

complexion de sa nature à une *joie* toute pareille à celle que chantaient les poètes : « cum naturalis complexio amori arrideret... » (1, 6, p. 69). L'amour, il le ressentait comme un besoin pareil à celui de respirer (*Leben*, ch. 41, p. 140); pourtant quels que fussent les airs de beauté dont se pare la créature humaine, il n'en voyait aucune capable de le combler : en chacune perçait comme une note discordante, un *nisi*, un « je ne sais quoi » (*Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 7, p. 228; cf *Horologium*, lib. 1, ch. 7). Il échappa à la presse de choisir la part personnelle, en voulant son amour aussi vaste que le monde : « Tout ce qui vit sur cette terre trouvait grâce à mes yeux » (*Leben*, ch. 29, p. 85). Les fleurs et les gemmes, les parfums et les musiques lui étaient sujets d'enchantement, mais d'autre part son regard émerveillé se voile à la découverte de la souffrance qui est lot de la créature. La souffrance, récapitulée dans le chef douloureux du Christ Sauveur, sera le contrepoids qui le ramènera de ses premiers élans et l'incitera à s'engager dans les rudes chemins de la méditation et de l'imitation, voie obscure en ses débuts, qui débouchera sur une perspective lumineuse quand il reconnaîtra dans le Christ souffrant l'image même d'une sagesse inséparable de la croix. L'itinéraire se laisse reconstituer, mais un peu à la façon dont on tracerait une épure. La réalité eut ses moments de retours où il songeait à « faire ce qu'il voyait faire », c'est-à-dire chercher le bonheur dans la familiarité des créatures. N'avait-il pas visé trop haut? La joie de vivre ne tenait-elle pas dans les équipées auxquelles s'adonnaient les garçons de son âge, transposées dans les récits de prouesses et de bel amour pour lesquels il se connaissait un faible? Il se risquait à considérer, comme il s'exprime, des « images » du bonheur, sans prendre sur lui de les poursuivre dans le réel et le concret. Il en vient à découvrir en lui-même une « insatisfaction », entretenue par une voix intérieure qui lui enjoint de poursuivre sa quête sans lui laisser de repos *(ibidem)*.

On a évoqué à son sujet le précédent des *Confessions* de saint Augustin (K. Bihlmeyer, *Deutsche Schriften*, *Büchlein*.., p. 201, note). A travers quelques réminiscences littérales, affleurent les différences qui illustrent assez la diversité des aspects ou des formes que peut prendre la *conversion*. D'une part un homme fait qui a épuisé les ressources que les plaisirs du monde et la sagesse profane pouvaient offrir à sa quête du mieux; se convertir, pour lui, sera, au sens plein, changer de vie, au terme d'une crise momentanée et décisive. De l'autre une adolescence préservée, préparée à suivre l'Agneau sur tous ses chemins et jusqu'au pinacle du temple et au sommet de la montagne, puisque c'est de là qu'à lui aussi les prestiges du monde sont montrés (*Apoc.* 14; *Mt.* 4). La conversion de Suso aura été une longue et difficultueuse montée ayant ses détours et ses chemins de traverse, que les textes rapportent avec une minutie qui est, en plein moyen âge, une touche de modernité. Curiosité des états d'âme, — qui se retrouve aussi bien dans les lettres de direction —, curiosité du détail qui frappe et fait image : on a parlé d'hagiographie à propos des récits de la *Vie* : hagiographie étonnamment moderne qui ne serait imputable qu'à un faussaire de génie, si le faux était aussi flagrant qu'on l'a soutenu. Mais la psychologie, si avisée qu'elle soit, n'épuise pas le drame de cette conversion. Les débats intérieurs sont à maintes reprises livrés sous la forme d'un dialogue, et le dialogue traduit moins une dialectique interne qu'un véritable entretien où l'initiative revient à une voix secrète intraitable dans son exigence d'absolu. Qu'elle se fasse entendre, et les prestiges du siècle se dissipent comme une fumée; l'air d'enchantement qu'ils avaient pu prendre s'évanouit pour qui en vient à constater, sous un meilleur jour, leur banalité (*Leben*, ch. 1, p. 8). Alors il devient aisé d'abandonner les vendanges d'Abiéser pour la quête ardue des grappes d'Éphraïm (*ibidem* et *Horologium*, lib. 1, ch. 1). A un détour du sentier il parut à Suso que le ciel se dégageait, qu'un signe lumineux lui venait de Dieu *(ibidem)*. Il laissera désormais, comme il s'exprime, aux bêtes du pâturage le plaisir qu'elles trouvent à ruminer leur pâture (*Horologium*, lib. 1, ch. 1, d'après *Juges* 8, 2). Une confession générale, « le jour de la Saint-Clément, quand l'hiver commence », marque le terme de ce qu'il a pu appeler ses dissipations.

Du dehors on le voyait rechercher le silence et la solitude, rebuté par ceux qui briguaient les hautes charges, « erat omnium istorum unus labor et intentio, ascendere et apparere » (*Horologium*, lib. 2, ch. 1, p. 177). Heurté dans ses aspirations les plus intimes, il s'oublie à tracer de ces zélateurs du faux-semblant une caricature qui étonne par sa véhémence : elle sera insérée dans l'*Horologium*, dédié au maître général de son ordre, Hugo de Vaucemain, avec le propos de l'inciter à une réforme. On n'a peut-être pas assez relevé que les spirituels allemands du 14e siècle s'inscrivent dans le courant réformiste qui traverse alors l'ordre des prêcheurs et se prolongera jusque fort avant dans le 15e siècle. Au tournant où il arrive, Suso rêve de ressaisir le dessein apostolique des premiers pères de son ordre, voire d'imiter les anciens anachorètes, les Pères du désert, dont il transcrit les sentences. Pressenti pour exercer la charge de *magister regens*, il se dérobe et obtient d'aller se faire oublier dans son couvent de Constance.

2° A Constance. De la retraite à l'apostolat. — Le souvenir de Suso s'est conservé dans ce qui subsiste du Couvent-en-l'Ile, au débouché du Rhin hors du lac de Constance, parmi les dépendances d'un grand hôtel : une fresque haute en couleurs lui est dédiée sous le cloître qui abrita sa méditation. Son oratoire existait encore au 17e siècle avec les murs ornés des effigies des pères qu'il s'était donnés pour modèles, complétées par les plus frappantes de leurs sentences. Pour y correspondre, il s'est imposé pendant une dizaine d'années une existence de reclus (*Leben*, ch. 20, p. 58-61). Sa cellule était à la fois une prison et un refuge. Il s'interdisait de sortir du couvent, fût-ce pour une promenade dans le site agreste qui borde le lac. Il esquive les conversations autorisées au sortir du réfectoire. Le demande-t-on au parloir, il se remémore quatre règles qu'il s'est fixées : recevoir chacun avec bonté, ne pas s'attarder à des propos inutiles, ne laisser partir aucun visiteur sans lui avoir été de quelque secours, regagner la clôture l'esprit libre des soucis du dehors (*Leben*, ch. 14, p. 38). En hiver, le froid l'envahissait : il refusait de descendre dans la grande salle chauffée. Dans des moments de « tristesse déréglée », il lui arrivait de rester prostré, les mains sur les genoux, incapable de prier comme de travailler; il se demandait alors s'il n'était pas commis seulement « à la garde de sa cellule pour l'honneur du Bon Dieu » (*Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 14, p. 256; cf *Leben*,

ch. 17, p. 45-46). Les heures de grâce sont les toutes premières de la journée, entre matines et la messe. Les récits biographiques s'émaillent de *fioretti* où voix et visions s'entremêlent en un tissu de faits merveilleux. Sans doute faut-il faire la place de la diligente abeille, sœur Elsbeth, qui les a notés. Suso lui-même n'est pas dupe de sa propre imagination : « Visiones quoque in sequentibus contentae, non sunt omnes accipiendae secundum litteram, licet multae ad litteram contigerint, sed est figurata locutio... Quae omnia non quidem ad litteram, sed secundum sua signata vera fuerunt » (*Horologium*, prologue, p. 3-4).

Vision allégorique que celle de la cité dévastée où l'éternelle Sagesse apparaît sous les traits d'un pèlerin repoussé par les habitants qui paraissent revenus à l'état sauvage. Ou encore celle d'un homme apparu entre ciel et terre, debout près d'une croix; deux groupes de figures tournent autour de lui sans parvenir à le joindre : « les uns ne regardaient son image qu'au-dedans et non au-dehors, les autres du dehors et non du dedans ». Suit l'interprétation : autour du divin crucifié tournent en rond d'une part les chrétiens qui se contentent d'imiter le Christ en esprit sans imiter son exemple, de l'autre des chrétiens irréprochables d'attitude et de pratique, mais qui négligent de considérer le Christ par le dedans (*Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 6, p. 216-217, et *Büchlein der Wahrheit*, ch. 5, p. 338-339; cf *Horologium*, lib. 1, ch. 5).

Il arrive que l'allégorie soit gratuite, comme celle de cette assemblée de docteurs parmi lesquels circule une boule argentine, figure de la vérité qu'ils se disputent et cherchent à s'arracher sans jamais parvenir à la fixer (*Horologium*, lib. 2, ch. 1, p. 176).

Henri Delacroix a relevé chez Suso des « visions spéculatives » qu'il compare à des illuminations portant sur telle ou telle croyance (*Les grands mystiques chrétiens*, p. 323, note). Elles ont d'autant plus d'importance que Suso vit en des temps troublés où la foi traditionnelle est battue en brèche par les sectes qui ont trouvé dans les pays du Rhin un terrain d'élection (cf J.-A. Bizet, *Mystiques allemands du* XIV^e^ *siècle*, p. 16-18).

Après avoir écrit une série de méditations sur la Passion dont les tenants des sectes entendaient se détourner, il reçoit un surcroît de lumières de l'éternelle Sagesse; un colloque s'engage où les propos prêtés à la Sagesse font écho à l'Écriture longuement, indéfiniment pressée de manière à faire jaillir des mots le sens caché qui les éclaire. Ces visions comptent parmi celles assurément qui « ne sont pas à prendre à la lettre »; parmi les autres, les textes autorisent à retenir l'évocation du Christ flagellé qui saisit par un accent de réalisme propre aux choses vues. Suso voit Jésus lui apparaître « à main droite », tel qu'on l'avait détaché de la colonne; il observe que son corps n'était pas véritablement blanc, « il avait la couleur du froment ». Il regarde ses meurtrissures encore saignantes, se hasarde à les toucher; ce contact lui communique une énergie nouvelle pour reprendre un ouvrage inachevé (*Büchlein der ewigen Weisheit*, prologue, p. 198-199; cf *Horologium*, lib. 1, ch. 1, p. 16-18). Dans une autre circonstance, il est rapporté que « la figure du Christ souffrant était parfois aussi présente à son serviteur, que s'il eût marché en chair et en os à ses côtés » (*Leben*, ch. 13, p. 36). Cette notation jette peut-être quelque lueur sur l'alchimie intérieure d'où jaillit la vision du Christ à la colonne, du moins sur sa préparation *ex parte subjecti*, en réservant la part de l'incontrôlable jusque chez un auteur qui, — il le prouve assez —, avait appris à contrôler son imagination.

Pour un temps encore la lumière était tenue sous le boisseau, mais elle rayonnait malgré elle. Sœur Elsbeth affirme qu'il suffisait de l'entendre prononcer le *sursum corda* à la messe pour se sentir porté à une prière fervente. Un autre témoin rapporte qu'il le vit s'irradier d'une flamme intérieure, comme s'il se fût perdu en Dieu pendant qu'il célébrait le saint sacrifice, tandis que la grâce se répandait comme une rosée (*Leben*, ch. 5, p. 22). Il se sentait prêtre par le dessein d'unir dans son offrande les voix éparses des créatures pour en tirer un hymne de louange à la gloire du Créateur (ch. 9, p. 27-29). En marge de la messe et de l'office, il imagina des prières rituelles qui en étaient la préparation ou le prolongement. Un de ces exercices pratiqués dans la solitude préfigure le chemin de la croix qui allait se propager peu après : le point était pour lui de passer de la simple méditation de la Passion du Christ à une reproduction des étapes de la voie douloureuse. Sa religion, à l'en croire, s'était trop longtemps résumée dans l'application à connaître et dans celle d'aimer. Il se représente qu'il a négligé l'autre face de la vie chrétienne : l'invitation à souffrir et à compatir. La charité s'épuise en langueurs stériles, quand elle ne s'exprime pas dans l'oblation de soi-même, marquée au coin de la souffrance. Accepter les épreuves n'est qu'un premier pas, il faut les affronter et les rechercher jusque dans sa chair. Quand il a suivi en pensée le Christ portant sa croix à travers les galeries du cloître, il gravit les degrés du jubé, lisant ou se remémorant le récit de la crucifixion, intercalant des versets de psaumes; arrivé sous le crucifix, il se donne la discipline.

C'est dans cette optique qu'il faut replacer le narré des mortifications et des pénitences que Suso s'infligea avec une rigueur qui heurte et qui déconcerte : la solitude bien sûr, et le silence, mais encore la faim, la soif entretenues comme des supplices en évoquant Jésus au Calvaire, le vin mêlé de fiel, l'éponge imbibée de vinaigre; en guise de lit, une planche couverte d'une natte; des haires garnies de pointes pour mieux meurtrir sa chair, une chaîne de fer autour des reins, une petite croix hérissée de clous appliquée entre les omoplates... En revanche, dans ses lettres de direction, une prudente réserve sur le chef des mortifications :

« Ma chère fille, si tu veux régler ta vie spirituelle sur mes conseils, renonce à ces rigueurs excessives, car elles ne conviennent pas à la faiblesse d'une femme ni à l'heureuse complexion de ta nature... Tu ne dois pas chercher à imiter les austérités des anciens Pères ni les rudes exercices de ton père spirituel; il faut dans tout cela faire la part de ce qui te convient pour obtenir de ton corps chétif que le péché meure en toi et que dans ce corps tu puisses vivre longtemps. C'est un exercice de longue haleine et celui qui te sied le mieux » (*Leben*, ch. 35, p. 107; cf *Grosse Briefbuch*, lettre 21, p. 469-470).

C'est dans ces années de retraite et de pénitence que Suso a distillé le plus clair de son œuvre écrite : le *Livre de Vérité*, rédigé dans les remous provoqués par le procès d'Eckhart et apparemment sous l'impression de sa mort survenue en 1327, l'*Horologium Sapientiae* et son abrégé allemand dans le *Livre de l'éternelle Sagesse*. Il s'était vu confier les fonctions de lecteur, mais sa charge n'empiétait pas sur sa vie intérieure; elle ne le détournait pas non plus de s'épuiser en veilles et en macérations au point de constater, le moment venu, qu'il ne lui restait plus « qu'à mourir ou renoncer » (*Leben*, ch. 18, p. 52).

Alors survint un nouveau tournant dans son ascen-

sion. Il arrivait à la quarantaine, le *Schwabenalter*, l'âge où les hommes de son pays commencent, dit-on, à être vraiment eux-mêmes. Des signes manifestes, interprétés comme providentiels, l'incitent à renoncer à ses macérations : il avait pu hésiter; désormais sa voie s'éclaire et il jette à l'eau ses instruments de pénitence (*Leben*, ch. 15, p. 40). Dans le même mouvement sans doute, il se résout à quitter sa vie recluse pour se donner au ministère de la prédication dans un pays ravagé par la guerre et les épidémies. Un moment il avait cru pouvoir s'accorder quelque répit. Il a confessé qu'il lui semblait bon d'étancher sa soif, de prendre un peu de liberté, de dormir sur sa paillasse délivré des liens qui l'avaient enserré. Une pensée du livre de Job le tire de l'illusion : la vie de l'homme sur la terre est une milice. Il a la vision d'un ange qui lui passe une armure en vue des combats qu'il lui faudra soutenir dans le monde. Il n'a encore souffert que par choix et autant qu'il le voulait. Ses mortifications n'auront été qu'un bon début, propre à briser la coque du moi égoïste. Pour parvenir au véritable abandon, il devra se laisser « arracher à lui-même » (*Leben*, ch. 19, p. 53-54), non plus dans le secret de sa cellule, mais à la face du monde où il connaîtra les déceptions, les opprobres, les tribulations. L'imagerie traditionnelle a gardé la figure d'un chien qu'il aperçut de sa fenêtre acharné sur un chiffon : il vit là l'image du sort qui l'attendait et il alla ramasser la loque lacérée pour la considérer chaque fois qu'il serait tenté d'impatience (ch. 20, p. 58-59).

Dans cette vie qui fut toute donnée, il est remarquable que les circonstances s'accordent à l'évolution intérieure, sans qu'il soit possible de discerner si elles la déterminent, ou si, selon une loi plus haute, elles ne font que se régler sur elle. Sur une accusation portée contre ses écrits par deux dignitaires de l'ordre, il est amené à répondre de sa doctrine devant un chapitre tenu dans les Pays-Bas; aucun reproche d'hérésie ne put être retenu contre lui, mais ni les blâmes ni les menaces ne lui furent épargnés. Sur de basses intrigues aussi vite dédaignées que connues, il est destitué de sa charge de lecteur au moment où il allait jouir du fruit de ses efforts. Par une coïncidence notable, il se voit appelé à de nouvelles fonctions au moment où prenait corps en lui le besoin d'une vie nouvelle, mieux ouverte à l'apostolat. On discerne que le changement ne se fit pas sans transition. Dans les dernières années de sa claustration volontaire, il s'était prêté à un ministère de direction qui avait révélé son ascendant spirituel. L'iconographie a retenu la vision d'une pénitente qui l'avait vu couronné de roses; une autre croyait avoir reçu de l'apôtre saint Jean l'intimation de se confesser au serviteur de la Sagesse (*Leben*, ch. 22, p. 64; ch. 34, p. 102). *Fioretti* encore, mais qui le montrent de bonne heure nimbé de légende. Il avait pu paraître indiqué de le charger d'un ministère délicat, au demeurant peu recherché : la direction spirituelle des religieuses dans les monastères avoisinants. De patientes recherches ont tenté de retrouver la trace de Suso dans les couvents de dominicaines où il a pu exercer son ministère : à Constance même où il existait trois maisons, à Meersburg, Unterlinden et, le cercle s'élargissant, dans les couvents de la Suisse et du Pays de Bade. On a cru déceler son influence chez une Anna von Ramswag et d'autres religieuses de Katharinenthal habiles à relater leurs visions. Au couvent de Töss, près de Winterthur, vivait Elsbeth Stagel qui fut sa philothée attachée à recueillir ses confidences et à les noter (DS, t. 5, col. 588-589). Il aurait été le confesseur de la princesse Élisabeth de Hongrie, morte à Töss en 1336. Il est sans doute abusif de parler d'une « école mystique » que Suso aurait fondée à Töss; du moins fut-il le guide éclairé des moniales ferventes et cultivées dont sa fille spirituelle, sœur Elsbeth, a retracé la vie.

Cf F. Vetter, *Das Leben der Schwestern zu Töss..*, coll. Deutsche Texte des Mittelalters 6, Berlin, 1906; E. Schiller, *Das mystische Leben der Ordens-Schwestern zu Töss*, Berne, Diss., 1903; Jeanne Ancelet-Hustache, *La vie mystique d'un monastère de Dominicaines au moyen âge, d'après la chronique de Töss*, Paris, 1928.

Henri Denifle a attiré l'attention sur les instructions du provincial Hermann de Minden datant de 1286 et 1290 qui prescrit de confier à des religieux réputés pour leur science le soin de prêcher dans les couvents de sœurs. « Providete ne refectione careant sorores verbi Dei sed sicut eruditioni ipsarum convenit, per fratres doctos sepius praedicetur » (dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 2, Berlin, 1886, p. 650; sur Hermann, cf DS, t. 7, *infra*). Un peu vite le Père Denifle en a conclu que le développement précoce d'une mystique spéculative en langue allemande était issu de cette prédication complétant un ministère de direction.

La part qui revient à la *cura monialium*, dans l'essor de la littérature religieuse en langue vulgaire au 14e siècle, fut considérable sinon déterminante. Des traités et des sermons d'Eckhart, de Suso, de Tauler ont été écrits pour des moniales instruites, curieuses de haute spiritualité. Adolf Harnack ne force pas la note quand il décèle dans le mouvement spirituel qui se propageait alors dans les couvents de sœurs une véritable « source d'idées vivantes » (*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. 3, Tübingen, 1920, p. 446-449).

Son terrain d'activité s'élargissant, Suso prit sur lui d'affronter le monde pour satisfaire pleinement à sa vocation de « prêcheur ». Il avait été jusqu'ici l'amant de la Sagesse; il se fera, comme il s'exprime, son charroyeur et ne craindra pas de « se trousser » pour aller chercher les hommes jusque dans la fange où ils se vautrent (*Briefbüchlein*, lettre 8, p. 385). Inlassablement il va parcourir les rudes contrées qui bordent le cours supérieur du Rhin. Les récits biographiques ne taisent ni ses mésaventures ni les désagréments qu'il s'attire par son excessive indulgence à toutes les misères.

A deux reprises il manque de se noyer; un brigand l'attend au détour d'un sentier forestier, lui fait une confession inquiétante où les menaces se mêlent aux aveux; des paysans s'ameutent contre lui et veulent l'écharper, ici sur l'accusation d'avoir volé des ex-votos de cire, là parce qu'il hésite à se prononcer sur le prétendu miracle d'un crucifix saignant; un seigneur veut le tuer parce qu'il a donné des idées de religion à sa fille. La sollicitude qu'il montre pour des pécheresses publiques fait jaser. Ses forces l'abandonnent et plusieurs fois il se croit sur le point de rendre l'âme.

Quelques traits de lumière éclairent les ombres d'où émerge non la figure d'un saint de légende, mais d'un homme doux et plutôt timide, accablé de travaux, brûlant de zèle, mais de santé chétive, qui tremble de froid, connaît la peur et ne retient ni plaintes ni soupirs. Il rayonne par sa charité et par un ascendant mystérieux qui émane de toute sa personne quand il parle et quand il prie. Le surnaturel transparaît sans

emphase dans le récit d'une scène qui se serait déroulée dans un ermitage où il s'était retiré pour la nuit : à la nouvelle de son arrivée, des paysans accourent de la bourgade voisine pour entendre sa parole. Il parle de l'abondance du cœur et tandis que l'entretien se prolonge, on se passe de bouche en bouche une cruche de vin de faible contenance qu'il a béni avant d'y tremper les lèvres. Nul ne s'avise du temps qui s'écoule sans que le vin s'épuise ni la parole du serviteur de la Sagesse (*Leben*, ch. 41, p. 140-141). En dépit des tracas et des inimitiés déclarées, sa réputation s'étendait au loin; la rumeur circulait que quiconque se confessait à lui n'était jamais abandonné de Dieu (ch. 26, p. 79).

3° **L'affrontement du siècle.** — Le siècle était sombre et les mœurs sans rapport avec l'image bénigne des prétendus « siècles de foi ». Des fléaux insolites entretenaient les imaginations dans l'attente des terreurs finales : inondations, tremblements de terre, nuées de sauterelles; la famine sévit dans l'Allemagne du sud; la « mort noire », en 1328, puis en 1348, fait des millions de victimes. Comètes et éclipses sont interprétées comme des signes apparus dans le ciel. Un chapitre de l'*Horologium* (5), écrit dans le style des *Planctus* contemporains sur l'état de la chrétienté, fait écho aux *Lamentations* de Jérémie en les appliquant aux malheurs du temps. Suso est convaincu que le monde arrive à l'âge sénile où la ferveur des chrétiens se refroidit sous le harcèlement de tous les maux. Il ne nourrissait aucune illusion à l'endroit du « siècle », aussi est-ce moins la masse du troupeau qu'il blâme que les gens d'Église en défaut : prélats prévaricateurs qui se contentent de sauver les dehors de la religion; scandale du luxe qu'ils affichent et des richesses qu'ils amassent; moines relâchés, habiles à biaiser sur l'un ou l'autre de leurs vœux, menaçant de faire schisme quand ils encourent une correction.

Ce n'est pas le lieu de récapituler l'histoire des sectes qui foisonnaient alors en terre germanique, et avec une singulière virulence dans les pays du Rhin. Par des voies souvent incertaines et quelquefois louches, elles ont joué elles aussi un rôle déterminant dans l'élaboration d'une spiritualité orthodoxe, en donnant un intérêt d'actualité à certaines questions absconses jusque là débattues à l'ombre des cloîtres (cf DS, t. 5, col. 1254). A côté des aventuriers et des pervers, elles voyaient venir à elles nombre de déçus qui allaient, selon un texte du temps, « leur mieux quérant ». Ils venaient y chercher une manne moins parcimonieuse, une méthode de libération intérieure qu'ils n'avaient pas trouvée dans une religion de simple pratique, trop souvent déconsidérée par les agissements de ses ministres. Suso va au-devant des aspirations de la conscience religieuse dont il percevait l'éveil, quand il affirme que la religion veut être « vécue », c'est-à-dire éprouvée par le dedans (*Leben*, ch. 52, p. 184). Dans cet esprit, il prend sur lui d'enseigner les voies de la perfection à des chrétiens vivant dans le siècle, quel que soit leur état, *cuiuslibet statu*. A leur intention, il se propose de rendre la doctrine « facile à comprendre, délectable à entendre ». Quand il déclare son dessein « de faire couler le miel des cellules closes, des rayons qui le renferment », il faut comprendre qu'il entend faire sortir la dévotion des couvents : il ira lui-même « rompre le pain pour les petites gens et le distribuer aux foules » (*Horologium*, lib. 2, ch. 6, p. 250-251). Il fera à l'occasion l'éloge des chrétiens vivant dans le siècle, les citant en exemple aux gens d'Église. Pour les grouper dans un esprit de saine émulation, il semble avoir entrevu un embryon d'organisation des « Amis de Dieu » que les malveillants rejetaient parmi les sectes séparatistes. Des constitutions d'une confrérie de l'éternelle Sagesse figurent à la suite de ses écrits dans les premières éditions imprimées. S'il n'en est pas l'auteur, elles tirent leur substance d'un chapitre de l'*Horologium* traduit en langue vulgaire. De son vivant, on voit des « amis de Dieu » se communiquer des prières qu'il avait formulées, ou se transmettre des sachets marqués du nom de Jésus qu'on savait gravé sur sa poitrine. Pratiques encore, mais qui s'autorisaient de son patronage et se réclamaient de son esprit (cf art. Amis de Dieu, DS, t. 1, col. 493-500).

Un moment il eut à prendre position dans un conflit qui troublait gravement l'opinion et qui représente comme un soubresaut des vieilles luttes du sacerdoce et de l'empire. Du fond de sa retraite, Suso avait des années durant suivi les péripéties de la querelle qui opposait l'empereur Louis de Bavière au pape Jean XXII. Au départ, une situation confuse issue de la rivalité entre le Bavarois et Frédéric d'Autriche qui prétendaient tous deux à la couronne impériale. Après avoir refusé la médiation du pape, Louis avait pris prétexte de l'établissement de la papauté en Avignon pour refuser les prérogatives d'arbitrage revendiquées par le Saint-Siège avec celle de sacrer les empereurs. Suso avait jeté un cri d'alarme en voyant les mécontents de tout bord, — légistes attachés à mettre en valeur le pouvoir impérial, théologiens en difficulté sur tel ou tel point de doctrine, des réfractaires franciscains, et Guillaume Occam lui-même dont le procès était ouvert en cour d'Avignon, le gros des novateurs suspects d'insubordination —, venir grossir le parti de Louis de Bavière, et lui fournir les justifications théoriques propres à combattre la papauté sur son propre terrain (*Horologium*, lib. 1, ch. 5; J.-A. Bizet, *La parabole du bélier récalcitrant, réponse de Suso aux querelles de son siècle*, dans *Heinrich Seuse. Studien*, p. 33-37).

Le conflit rebondit quand le Bavarois, le « bélier » insurgé contre le troupeau, opposa un candidat de son choix au nouvel évêque de Constance dont l'élection avait été ratifiée par le pape. Durant l'été 1334, une armée impériale vint camper dans les parages du lac, tenant assiégé le château de Meersburg. A Constance même la ville, avec une partie du clergé était passée au parti de l'empereur; durant douze années elle resta sous le coup d'une sentence d'interdit lancée par Jean XXII contre les villes qui avaient embrassé la cause adverse. Les franciscains penchaient pour la soumission à l'empereur; les dominicains se maintenaient en majorité dans l'obédience du pape, mais parmi eux aussi des défections se produisaient; elles éclatèrent quand la municipalité de Constance mit le clergé en demeure de reprendre la célébration publique des offices dans un délai qui expirait à l'Épiphanie de l'année 1339. Quatre religieux du couvent des prêcheurs cédèrent; Suso, avec tous les autres, opta pour l'exil. Qu'il ait été élu prieur par ses confrères dans ces circonstances difficiles, laisse deviner qu'il avait été l'âme de la résistance aux injonctions du pouvoir.

Les pages de l'*Horologium* où il évoque la question font entendre que l'enjeu du conflit n'était pas la couronne de Louis de Bavière, ni le droit que peut avoir le pape de déposer les empereurs : il s'inquiète de la mise en question du contrôle exercé par le spirituel dans les luttes du siècle et dénonce la menace d'un

schisme qui commence à détacher des terres chrétiennes de l'unité catholique. La netteté de la vision était sans doute le meilleur titre propre à concilier à Suso les suffrages de ses confrères. Il eut la charge de prieur durant des années de disette et la prière fut son recours plus qu'une administration avisée dans la tâche ardue d'assurer l'entretien matériel de sa communauté (*Leben*, ch. 43, p. 145-146).

La situation devait se clarifier à Constance par l'intervention d'un nouvel évêque, Ulric Pfefferhart, qui obtint la levée de l'interdit. A cette date, Suso avait quitté le pays sur une campagne de calomnies tramée autour de ses libéralités au bénéfice de filles déchues. Peut-être est-il le « prieur de Constance » déposé par le chapitre de Lyon en 1348, alors que son innocence n'avait pas encore été reconnue (cf *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum*, t. 4, Rome, 1899, p. 324). Il semble du moins s'être éloigné de Constance de son plein gré. Au début de l'année 1348 les dominicains, chassés d'Ulm comme ils l'avaient été de Constance, purent réintégrer leur couvent. Peut-être Suso leur fut-il adjoint à cette occasion. Ses prédications reprirent dans des milieux encore affligés par les épidémies, secoués par d'étranges paniques, en proie à des colères qui se tournaient parfois contre un pauvre moine dominicain accusé de connivence avec les juifs empoisonneurs de fontaines! (*Leben*, ch. 25, p. 74-75). Pour cette dernière période les notes autobiographiques se raréfient et glissent sur les répercussions intérieures des faits; les témoignages externes manquent de certitude et ne concordent pas sur les dates. Selon certains, Suso aurait passé à Ulm de longues années (M. von Diepenbrock, *Heinrich Susos Leben und Schriften*, Ratisbonne, 4e éd., 1884, p. 18, note 1); selon d'autres, il n'y fut assigné que peu d'années avant sa mort (cf H. Murer, *Helvetia sancta*, Lucerne, 1648, p. 346; A. Weyermann, *Nachrichten aus Ulm*, Ulm, 1798). Ses prédications dans les contrées baignées par le Danube supérieur se prolongèrent assez pour imposer à la tradition le souvenir du *Landprediger von Ulm*, du prédicateur itinérant qu'était devenu l'ascète, le reclus de naguère.

4° La mort. Le culte. — Ses dernières années semblent baignées d'une lumière sereine. « Quand Dieu jugea que le temps était venu, l'homme de douleur fut récompensé de toutes les tribulations qu'il avait traversées, par une paix intime du cœur, un calme repos et des grâces de lumière » (*Leben*, ch. 38, p. 130). Selon une chronique locale, il s'était lié d'amitié avec Walther de Biberach, religieux de l'abbaye bénédictine de Wiblingen, voisine d'Ulm; ils se retrouvaient sur les bords de l'Iller pour célébrer les louanges de Dieu, s'entretenir des mystères de la grâce et du bonheur des élus; tous deux, est-il rapporté, paraissaient déjà appartenir au ciel plus qu'à la terre (*Annales Wiblingani*, extraits publiés dans le *Diözesan Archiv von Schwaben*, t. 17, 1899, p. 56 svv). Sa mort survint, selon plusieurs témoignages concordants, le 25 janvier 1366. Il fut inhumé dans l'église de son couvent, devenue ultérieurement le temple luthérien de la Trinité.

La tombe du serviteur de la Sagesse a été vite entourée de marques de dévotion. Des documents du 15e siècle lui donnent le titre de bienheureux (K. Bihlmeyer, *Deutsche Schriften*, p. 137). Cent ans après sa mort une lampe perpétuelle brûlait au-dessus de la pierre tombale. Lors du concile de Constance, sa cellule était devenue un lieu de pèlerinage. L'église des dominicains à Ulm ayant été démolie et reconstruite entre 1617 et 1621, la tombe de Suso s'est trouvée perdue. Des fouilles furent pratiquées, sans suite ni méthode, au début du 18e siècle; celles qui furent entreprises dans les ruines de l'église de la Trinité, incendiée en 1944, ont permis la restitution du plan des anciens bâtiments conventuels; elles ont mis à jour, à l'emplacement présumé de la sépulture, une couche de terrain bouleversée par des recherches antérieures où toute identification s'est révélée impossible (A. Rieber, *Auf der Suche nach dem Grab Heinrich Seuses..*, dans *Heinrich Seuse. Studien*, p. 457-477).

Le culte de Suso a connu un regain d'actualité après la publication de ses œuvres en langue allemande par le cardinal de Diepenbrock en 1829, avec une préface de Josef Görres, un des maîtres à penser du romantisme allemand. Deux ans plus tard, le pape Grégoire XVI, ratifiant la dévotion populaire, inscrivit Henri Suso au catalogue des bienheureux. On a parlé de la « présence » de Suso à l'époque contemporaine. Des églises, des fondations religieuses, un journal même portent son nom. Le chapitre général des frères prêcheurs qui s'est tenu à Bogota en 1965 a émis une motion postulant sa canonisation; il est digne de remarque que les évêques allemands et polonais soient intervenus dans le même sens pour promouvoir sa cause (A. M. Walz, *Der Kult Heinrich Seuses*, dans *Heinrich Seuse. Studien*, p. 437-454). Depuis 1962, sa fête liturgique a été reportée du 2 mars au 15 février.

3. POSITIONS DOCTRINALES

1° Écriture, foi et expérience spirituelle. — La spiritualité de Suso s'inspire, au sens plein, d'une théologie vécue. La spéculation chez lui est ordonnée à une expérience qu'elle explicite et qu'elle éclaire en retour, de manière à maintenir l'accord du sentiment intime avec « l'écriture », c'est-à-dire avec les affirmations de la foi, « also daz geleptiu enpfindung mit der scrift meinunge ein geliches ustragen gewunne » (*Leben*, ch. 52, p. 184). *Diu scrift*, l'écriture, traduit dans sa langue une expression comme *sacra scriptura* qui désigne pour les auteurs médiévaux tant les Livres saints que l'enseignement des Pères qui les interprètent. Suso rattache ainsi à l'Écriture les doctrines de saint Augustin et celles du pseudo-Denys (*Büchlein der Wahrheit*, ch. 5, p. 342 et 346) : pour lui « la sagesse des anciens » se relie organiquement à celle des livres canoniques; elle la prolonge et la définit (*Horologium*, lib. 2, ch. 1, p. 182). L'Écriture n'est pas seulement la source de l'enseignement des docteurs, chacun peut y déchiffrer un message qui lui est adressé en propre (*Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 9, p. 231; cf *Horologium*, lib. 1, ch. 8, p. 80). Il en résulte pour Suso une familiarité avec les Livres saints qui autorise les accommodations et les transpositions allégorisantes. Il pose cependant que l'interprétation de l'Écriture, pour être recevable, doit se régler sur l'opinion commune de l'Église, — *diu meinung der heiligen kristenheit*, comme il s'exprime, sans avoir à préciser. Suso illustre au mieux une remarque de Maurice Blondel pour qui le véritable mystique est « la vivante et féconde conciliation de la liberté et de l'autorité, de la vie intérieure la plus indépendante et de la communion sociale la plus efficace et la plus disciplinée » (*Le problème de la mystique*, coll. Cahiers de la nouvelle journée 3, Paris, 1925, p. 61). Encore faut-il observer qu'il ne s'adresse pas à des incroyants, mais ici à des représentants d'une religion de pure forme,

pour qui la spéculation sur les choses de Dieu n'est qu'un exercice gratuit, sans incidence sur le comportement intérieur; là aux tenants des sectes, convaincus à leur manière, mais affranchis des normes d'une saine doctrine et d'autant plus enclins à majorer l'expérience de certains états intérieurs.

Suso n'accorde aucun crédit à des théologiens verbeux auxquels fait défaut le sentiment intérieur, le « goût intérieur », qui vaut mieux pour lui que toute la science de l'école : « Felix qui haec gustu interno percipere meruit, qui haec per veram experienciam magis quam per verba vel scripta cognovit » (*Horologium*, lib. 2, ch. 4, p. 218). En revanche, il perce l'inanité des spirituels affranchis qui ne connaissent de règle que le sentiment propre. Aux uns comme aux autres, et plus généralement à tous les raisonneurs, il objecte que la foi est un mode de connaissance qui se suffit à lui-même et qui est adéquat à notre condition présente, « per fidem ambulamus et non per speciem » (2 *Cor.* 5, 7, cité dans *Horologium*, lib. 2, ch. 4, p. 226). La foi se passe de l'évidence sensible, elle ne s'y arrête même pas, car l'esprit, éclairé par les clartés divines, a des yeux qui voient d'une manière plus vraie que ceux du corps. « Du moment que je sais par la foi, que voudrais-je de plus? » (*Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 23, p. 296). L'adhésion de la foi introduit dans un ordre de connaissance supérieur en regard duquel les arguties des docteurs paraissent dérisoires : « waz man davon redet, so verhoenet man es » (*Büchlein der Wahrheit*, ch. 5, p. 346). Autant vaudrait du petit doigt vouloir toucher les nues! Ces vérités-là sont de celles « que nul œil n'a jamais vues, nulle oreille entendues, de celles qui ne se rendent pas sensibles au cœur de l'homme » (*Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 7, p. 226). Le chrétien éprouve la vérité de sa foi en la vivant, non en conduisant au gré de ses lumières propres des déductions invérifiables. Il découvre alors que les croyances sur lesquelles il se guide ont leur harmonie intime; elles se soutiennent réciproquement et s'éclairent à la façon dont les astres au firmament se renvoient leur clarté (*Leben*, ch. 46, p. 156; cf ch. 51, p. 177). Le prix que Suso attache à l'expérience vécue montre qu'il n'est pas étranger au courant empiriste qui traverse le 14e siècle. Cette expérience toutefois ne se résout pas pour lui en « états » d'exception traversés ou subis : elle est liée à un certain comportement qu'elle commande et qui la traduit en actes, faute de quoi elle s'évanouit dans l'inconsistant. Qui pratique la justice, recherche la vérité, connaît au plus intime de son être la joie que le Saint-Esprit répand; il voit fleurir un paradis où se complaît le Verbe, l'éternelle Sagesse. Point n'est besoin de chercher loin et d'échafauder des systèmes : c'est à l'intérieur de nous-mêmes que nous sommes appelés à découvrir le royaume des cieux (*Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 9, p. 235 et *passim*).

L'expérience spirituelle ne tient pas toute dans les états d'exception où Dieu élève l'âme au-dessus des apparences sensibles, pour l'introduire, à l'instar du prophète, dans les arcanes de ses mystères (*Isaïe* 45, 3, dans *Horologium*, lib. 2, ch. 4, p. 227), elle s'étend au sentiment d'une présence divine dans l'âme qui se recueille ou d'une providence qui règle la destinée de chacun. Dieu se fait providence pour nous prévenir de ses grâces, nous guider, parfois nous barrer le chemin. Par l'assurance acquise de cette présence et de cette direction, chacun peut expérimenter pour son propre compte un mode d'agir qui est proprement divin (*Leben*, ch. 48, p. 162-163).

Si défiant qu'il se montre à l'endroit des élaborations de pure théorie, Suso n'échappe pas à la nécessité d'arrêter ses enseignements dans les termes d'une théologie, voire d'une ontologie déterminée, et de les asseoir sur une infrastructure dogmatique strictement établie. Tout en appréciant sa connaissance de l'âme humaine, Henri Delacroix a pu estimer qu'il était « plus métaphysicien encore que psychologue », et qu' « il s'occupait moins à démêler ses états d'âme qu'à définir l'objet dernier de la connaissance suprarationnelle » (*op. cit.*, p. 322 et 309). D'autre part les interprétations abusives propagées par les sectes l'amènent à définir ses positions, à citer ses références, à dénoncer des erreurs : dût-il s'en défendre, il se montre alors rompu aux exercices d'une subtile dialectique.

2° Positions initiales. Suso interprète d'Eckhart. — La pensée du bienheureux Henri Suso s'est définie en premier lieu dans le *Livre de Vérité* issu des controverses autour de la doctrine de Maître Eckhart. Son propos n'est pas de défendre le maître contre ses censeurs, mais de réfuter les arguties des sectes qui invoquaient l'autorité d'Eckhart à l'appui de leurs propres thèses. Sur la question de l'Un et du multiple, de la procession des êtres et leur retour ou réversion au sein de l'Être, il ressaisit seulement des thèmes familiers de la tradition néoplatonicienne; il cite Eckhart, avec le respect dû à un maître vénéré, mais au-delà d'Eckhart il remonte aux sources dont il s'est inspiré, notamment au pseudo-Denys. Tout en défendant l'enseignement authentique du maître, il conçoit les correctifs à la tendance panthéisante que les censeurs lui reprochent et que les dévoyés exaltent; c'est sur ce point précis que Suso est amené à définir des positions qui lui sont propres.

1) Les uns accusent Eckhart, les autres le louent d'avoir nié toute distinction au sein de l'Être qui est en son fond identique à la Pensée : il n'est de distinction ni dans la nature divine, ni entre les trois Personnes pour autant que leur nature est une. Dans un dialogue fictif, Suso fait intervenir un porte-parole des sectes dont la position anticipe curieusement les vues de l'idéalisme moderne pour lequel, selon un de ses représentants, « l'Esprit est un, ses modifications ne sont pas des personnes » (H. Delacroix, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au 14e s.*, Paris, 1900, p. 181). La réponse de Suso est limpide et d'une théologie inattaquable : Eckhart a pu parler de l'indistinction des Personnes au sein de la divinité, mais il est de foi que l'essence de Dieu est une et que chaque Personne ne fait qu'un avec elle; les trois Personnes ne s'en distinguent pas moins sous l'aspect des *relations* qui les opposent (*Büchlein der Wahrheit*, ch. 6, p. 354).

2) Eckhart n'a-t-il pas enseigné que Dieu se retrouve au fond des choses et qu'il leur est « plus intérieur » qu'elles ne le sont à elles-mêmes, au point qu'il ne s'en distinguerait pas. Selon Suso, l'union du Créateur à la créature, et en même temps la distance qui les sépare, est comparable aux rapports de l'âme et du corps : tant que l'homme est vivant, l'âme est distincte du corps sans en être séparée; de même la création établit entre le Créateur et les créatures une « distinction de fait » *(underscheidenheit)* qui n'est pas une « séparation » *(underschidunge)*; cette réserve faite, on peut soutenir qu'aucun être ne subsiste à l'écart de l'Être, non plus

qu'un membre ne saurait vivre retranché du corps d'où il tire la vie.

3) Eckhart ne se contente pas de comparer l'homme juste au Christ, Fils de Dieu; il soutient que le juste n'est avec le Christ qu'un seul et même Fils; aussi peut-il accomplir dans ses œuvres tout ce que le Christ opère. L'argumentation de Suso introduit une restriction : les affirmations d'Eckhart sont acceptables pour un cas-limite, celui du juste idéal qui est en mesure d'accomplir les œuvres de justice parce qu'il est « né de la justice ». Ce qui naît de la chair reste chair, et l'homme n'a la possibilité de participer à l'action divine que dans la mesure toujours relative où par une seconde naissance, qui est à proprement parler une « régénération » *(widergeburt)*, il peut être dit lui aussi « né de Dieu ». Le Père a tout donné au Fils; on peut soutenir qu'il a tout donné à l'homme juste, mais d'une autre manière et dans une mesure différente. Le Christ possède par nature ce que l'homme peut obtenir seulement par la grâce qui le régénère en l'unissant au Verbe incarné. Cette union, Suso la conçoit dans l'ordre pratique comme une *imitation*, sur le plan mystique comme une *intégration* au « corps » dont le Christ est la tête et qui aura part avec lui à l'héritage de gloire. Alors il apparaîtra en toute vérité que le Christ, Fils du Père, est « le premier-né parmi beaucoup » (*Büchlein der Wahrheit*, ch. 6, p. 354-357).

La théologie de Suso peut paraître moins hardie que celle d'Eckhart; elle est surtout plus nuancée, plus défiante à l'endroit des affirmations théoriques. Il a été établi ailleurs qu'elle est davantage tributaire du nominalisme qui a donné leur physionomie particulière aux derniers siècles du moyen âge (*Henri Suso et le déclin de la scolastique*, liv. 4, ch. 3 et 4). Pour Suso comme pour Occam, il est vain de chercher aux vérités révélées un fondement de stricte raison : elles sont d'ordre transcendant. Les « acceptions de notre raison » n'atteignent pas l'essence des choses; comment s'appliqueraient-elles à la réalité essentielle de Dieu? Les prises de l'intelligence s'exercent sur une diversité d'objets ou de qualités qui s'offre à elle dans la nature : les réalités surnaturelles sont essentiellement simples, et leur simplicité même les rend insaisissables et d'autant inexprimables en termes de raison; ce qu'on peut en dire est vrai selon notre acception humaine, mais n'atteint pas à une vérité absolue *(nach der wesunge)*, qui nous est inaccessible. Ainsi en va-t-il des perfections ou attributs de Dieu : Suso rejoint Occam quand il les présente comme des « noms » que l'on « crée » et qui ne sont jamais adéquats à la transcendance absolue de l'Être divin (*Büchlein der Wahrheit*, ch. 1, p. 328-329). Ce que le théologien affirme sur le plan spéculatif peut être aussi bien contesté. Les attributs divins tirés de l'analogie des créatures expriment si mal l'ineffable de la nature divine, qu'ils sont faux par quelque côté et que leur négation est vraie. De là une propension marquée pour une théologie négative propre à fournir les correctifs aux affirmations intempestives des raisonneurs. Dieu est l'Être; sur l'autorité de l'Aréopagite, on peut aussi bien soutenir qu'il est non-être *(nitwesen)*, voire le néant *(ein niht)* « quant à ce que nous pouvons lui attribuer d'être ou de quiddité selon l'analogie des créatures » *(ibidem)*. Au-delà de l'affirmation et de la négation s'ouvre la *via eminentiae*, elle aussi frayée par le pseudo-Denys, les facilités de la langue allemande rejoignant celles du grec pour autoriser des épithètes comme *überwesłich* (« suressentiel »), *übergöttlich* (« surdivin »), *übervernünftig* (« supra-rationnel »), etc.

On a relevé la distinction tranchée que Suso aussi bien qu'Eckhart établit entre la nature de Dieu et son essence d'une part, la nature et les personnes de l'autre (cf W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. 2, p. 406; avec des nuances opportunes, A. Winklhofer, *Die Logosmystik des Heinrich Seuse*, dans *Heinrich Seuse. Studien*, p. 223). Mais Suso ramène l'opposition de la déité à Dieu aux termes d'une distinction de raison : « La divinité et Dieu ne sont qu'un et (... l'opposition) vient seulement de la différence d'appellation d'après l'acception de notre raison » (*Büchlein der Wahrheit*, ch. 2, p. 330). La réserve ici exprimée réduit à néant des interprétations de toute une lignée d'historiens, dont H. Lichtenberger en France, qui ont cru discerner que le Dieu de Suso admet une part de potentialité à l'encontre de l'acte pur de la scolastique; qu'il n'est pas mais devient, par une transition qui le réalise en acte. Suso s'applique à exclure de l'Être divin tout ce qui évoque une perfectibilité, une potentialité, un devenir au sens où l'entend l'idéalisme moderne qui s'est parfois réclamé de lui : une chose qui *a été* ou qui *devient* n'existe pas dans « l'actualité essentielle » qui appartient en propre à Dieu; à la différence de la créature, l'être du Créateur est sans lacune et sans mélange de non-être; il n'est susceptible « de rien recevoir » (*Leben*, ch. 51, p. 176-177). Au sein de l'essence une de Dieu, Suso fonde la distinction des trois Personnes, selon la plus ferme tradition, sur leurs relations réciproques *(widertragende eigenschaften)* : chacune se « qualifie » par opposition aux deux autres comme l'objet se pose par rapport au sujet (*Büchlein der Wahrheit*, ch. 2, p. 331). Il a été signalé ailleurs que le commentateur s'égare quand il ne fait pas la discrimination nécessaire entre la spéculation théorique et une certaine aperception extatique du processus trinitaire dans les exposés que Suso en donne (*Henri Suso et le déclin de la scolastique*, p. 323). Ce qu'on a regardé comme des phases de contraction et d'expansion de l'Être divin, se rapporte au vrai à des moments successifs de l'union extatique où il est donné à l'âme ravie en Dieu de faire l'expérience du rythme trinitaire : elle se plonge et s'absorbe par son essence dans l'unité abyssale, puis recouvrant ses puissances par retour sur elle-même, — mémoire, entendement, volonté —, s'unit par elles aux trois Personnes. Suso prévient les interprétations erronées quand il met en garde son disciple figuré contre les impressions subjectives qui peuvent se dégager de l'expérience, comme contre les conceptions forgées dans l'abstraction pure; les unes et les autres sont subordonnées à une règle qui est celle de la doctrine commune. Si haut que l'esprit humain conduise son vol, il lui faut tôt ou tard revenir *ad consueta fidei documenta* (*Büchlein der Wahrheit*, p. 331; *Horologium*, lib. 2, ch. 8).

La position de Suso sur le point des *idées* ou formes exemplaires des choses, telle qu'elle se manifeste dans le *Livre de Vérité*, penche encore vers la solution défendue par Occam. Eckhart s'en tenait à l'exemplarisme des scolastiques en considérant que la forme ou l'image des créatures préexiste en Dieu; Suso veut que ce soit les choses elles-mêmes « dans leur prime nouveauté et leur éternel commencement ». Eckhart estimait que les créatures étaient plus nobles en Dieu

que prises en elles-mêmes; Suso tient qu'elles jouissent d'une existence plus noble et plus utile dans leur existence actuelle où se réalise leur condition créée (*ibidem*, ch. 1, p. 329, et ch. 3, p. 332; comparer Eckhart, éd. F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts*, t. 2, Göttingen, 1914, p. 530). Nuances sans doute, mais qui portent et qui marquent une volonté de renouvellement.

3° **La doctrine de sagesse.** — Avec les traités sapientiaux commence une inflexion nouvelle dans les enseignements de Suso; elle se confirme dans les pages doctrinales incorporées à la *Vita* dont l'élévation et la rigueur de style sont sans égales dans la prose allemande médiévale. La place qu'il ménage au « sentiment vécu » l'induit à accentuer la méthode introspective à côté de la spéculation pure et bientôt à son détriment. Les thèses de fond subsistent; on observe pourtant un remaniement en sous-œuvre qui laisse voir un déplacement sensible des points de vue. Les thèmes dominants sont maintenant ceux de l'augustinisme traditionnel : l'Être, le Bien, le Beau aussi, la Sagesse.., non pas distingués et traités à part comme l'avait fait saint Thomas, mais mêlés dans un apparent désordre comme autant de motifs indéfiniment variés. Saint Augustin avait frayé la voie à l'introspection en insistant sur les rapports de l'âme aimante avec Dieu. A sa suite, notre prêcheur refuse de spéculer à froid et cède au mouvement qui le porte à la confidence, à l'effusion et tout ensemble à la prière. Il cite sans doute saint Thomas, lui emprunte une définition, une mise au point opportune, parfois assez soulignée pour que les historiens aient pu prendre le change (H. Denifle, K. Bihlmeyer, récemment encore A. Winklhofer) : le fond de la doctrine n'est pas là. Au-delà de la synthèse thomiste, le Suso de la maturité se rattache à un néoplatonisme d'inspiration augustinienne, et s'il se règle sur un guide, c'est sur saint Bonaventure dont l'*Itinerarium mentis in Deum* inspire les exposés doctrinaux de la *Vita*, vraisemblablement les derniers que le serviteur de la Sagesse ait écrits.

1) *Philosophia spiritualis.* — « Cognitio veri, amor summi boni » (*Horologium*, lib. 2, ch. 1, p. 182). Après avoir pesé les arguties des docteurs, Suso prend sur lui d'opposer à une scolastique aride une *philosophia spiritualis* qui ne séparerait pas la connaissance du vrai de l'amour du bien, ni de l'effort sur elle-même d'une âme qui aspire à la vie parfaite (ch. 3). La recherche de la vérité intéresse l'être humain dans sa totalité : il convient que toutes les puissances y participent. L'expérience spirituelle n'est pas seulement affaire d'entendement; elle engage dans une aventure d'amour, et Suso redit que l'amour conduit plus loin que les aperçus de la connaissance théorique. L'Écriture est la source de toute saine doctrine, mais il faut apprendre à la lire comme un message d'amour qui s'adresse à chacun en particulier (*Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 9, p. 231; *Horologium*, lib. 1, ch. 8, p. 80). Il se confirme alors que la vérité qu'elle révèle est celle-là même qui se dévoile à nous à la lumière du *fünkelîn*, de l'étincelle qui brille au plus intime de notre être intérieur, reflet ou projection de la lumière incréée. L'Être divin est en effet lumineux par lui-même, et sa lumière éclaire l'âme raisonnable en y projetant son image (*Leben*, ch. 52 et 53, p. 188 et 192). Sur ce chef un soupçon d'ontologisme pourrait être relevé si Dieu se montrait objectivement à la créature à travers son image et lui faisait connaître toute chose avec lui : en vérité pour Suso, comme pour saint Augustin qu'il interprète fidèlement, la lumière qui éclaire notre âme, l'image même qu'elle y imprime n'est pas Dieu, mais une irradiation d'ordre créé que Dieu produit en nous, se faisant moins l'objet que le soutien et le garant de notre connaissance. Dieu est la vérité première, sans laquelle notre intellect ne saurait appréhender aucune vérité; en termes imagés, il est la lumière primordiale sans laquelle notre intellect serait aveugle. La thèse augustinienne du *primum cognitum* émerge d'un contexte qui suit de près l'*Itinéraire* de saint Bonaventure (*Itinerarium mentis in Deum*, ch. 5, § 4) : on ne peut connaître l'être mêlé de la créature qu'en fonction de l'être absolu; de même la perception des différentes couleurs suppose une pure lumière sans laquelle nul ne verrait rien. Mais la lumière blanche est invisible; l'œil du moins n'y prend pas garde, alors que les couleurs se voient dans leur diversité. Ainsi se dispersent les regards de l'âme à considérer tel ou tel être particulier et ils négligent de voir l'Être en soi qui devrait les retenir d'abord. C'est que les yeux de l'âme sont trop faibles pour contempler la lumière incréée dans sa pureté; ils se comportent à l'endroit de la vérité première comme la chauve-souris d'Aristote. Toutefois, dans la pensée de Suso, l'âme est aveugle aux divines clartés, parce que ses yeux sont accommodés au jour cru de ce monde, aux réalités voyantes qui la détournent de s'engager dans la ténèbre où Dieu se révèle dans la vérité (*Leben*, ch. 51, p. 177).

Cette vérité-là, nous ne la reconnaissons pas seulement par une vue de l'esprit, mais par un certain goût, par une certaine saveur qui nous fait dire avec le psalmiste « que le Seigneur est suave » (*Horologium*, lib. 2, ch. 1 et 4). La « philosophie spirituelle » de Suso peut se résumer dans le mot de saint Augustin sur la philosophie dans son ensemble : « *amor studiumque sapientiae* » (*De moribus Ecclesiae* 1, 38, PL 37, 1327c); c'est une doctrine de sagesse dans laquelle, à l'opposé des constructions intellectuelles de l'âge antérieur, l'accent est mis sur le sens radical de *saveur*. Dieu est un bien qui se laisse goûter plus encore que connaître. Se réglant sur une dialectique augustinienne transmise par saint Bonaventure, Suso tente à partir de l'idée de Bien une approche du mystère trinitaire. Dieu est bon d'une bonté qui se concentre en elle-même tout en se laissant déborder. Il est nécessaire que le Souverain Bien se communique, et son expansion doit être aussi parfaite qu'il se peut concevoir : ce qui ne peut s'entendre que d'une communication dans laquelle il se communique tout entier; cette communication s'accomplit dans la production d'une entité égale à lui-même et qui est comme lui une personne (*Leben*, ch. 51, p. 178-179).

Suso a cru reconnaître le Souverain Bien des philosophes dans les Livres saints qui évoquent la Sagesse divine en lui prêtant un visage humain, et la présentent tantôt comme une reine, tantôt comme une épouse ou une amante. A l'école d'Eckhart, il s'était fait une idée très haute et très dépouillée de la « déité sans mode », inaccessible aux modes de penser humains : l'éternelle Sagesse se découvre à lui comme une sorte de théophanie proposée à la dévotion des hommes sur la foi des livres sapientiaux retenus au canon des Écritures. La représentation qu'il se faisait de la Sagesse, aimée, révérée comme une personne, fut d'abord mêlée d'incertitudes. Il lui arrivait de la chanter à la manière

des *minnesaenger*, des troubadours de son pays, se faisant le Lancelot d'une autre Guenièvre, la Reine à robe d'or que le psalmiste et le Siracide avaient exaltée. La méditation des épîtres de saint Paul lui révèle dans le Christ l'incarnation de la sagesse divine et l'invite à chercher dans le Verbe fait chair « les trésors de la sagesse et de la science » tels qu'ils se sont manifestés aux hommes. Le biais était trouvé, qui lui faisait rejoindre le culte de l'humanité du Sauveur vers lequel saint Bernard, « béni entre tous les docteurs », avait orienté la dévotion du moyen âge. Il est naturel à l'esprit humain de procéder du visible à l'invisible, du charnel au spirituel : l'humanité de Jésus est donc la voie qu'il convient de suivre pour parvenir à la contemplation des mystères divins : « mîn menscheit ist der weg, den man gât » (*Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 2, p. 205, et ch. 14, p. 254; cf *Horologium*, lib. 1, ch. 3). Cette voie est inévitablement celle de la souffrance et c'est d'abord sous son aspect douloureux que l'éternelle Sagesse veut être honorée de ses serviteurs : « Ma passion est la porte par où il faut passer ». L'invitation avait sujet de se faire pressante en un temps où les pseudo-spirituels qui trouvaient crédit auprès des sectes soutenaient que la méditation de la Passion détournait l'homme intérieur d'une contemplation épurée. Les excès de certains visionnaires en mesure de compter les coups de fouet de la flagellation ou de relever les traces de sang sur les dalles du prétoire, avaient appelé cette réaction. Sur ce point particulier s'éclaire bien le propos le plus constant du serviteur de la Sagesse : se tenir dans la ligne de la tradition assurée, tout en faisant effort pour l'épurer, la spiritualiser. « Plus on te dépouille de toute matière », note-t-il dans une élévation adressée au Christ, « plus on te contemple avec amour » (*Grosse Briefbuch*, lettre 14, p. 450). Dans la croix il verra d'abord l'exhortation à suivre Jésus à travers son anéantissement pour naître avec lui à une vie plus haute, « mit Christo verwerden, mit im gewerden » (*Predigt* 3, p. 519; cf DS, t. 2, col. 2603-2604).

2) *Spiritualité affective. Purification et abandon.* — Les historiens relèvent volontiers le côté affectif, voire sentimental de la spiritualité susonienne; il se rachète par une exigence de dépouillement qui paraîtrait austère et conduirait à l'abstraction pure, sans la vibration d'une corde sensible qui le justifie et le sous-tend. L'effort ascétique se résume pour Suso, comme pour toute l'école allemande, dans la notion de *gelazenheit*, d'abandon au sens le plus large. En termes d'Évangile, il s'agit de tout quitter et de se renoncer soi-même pour suivre le Christ, ou bien d'obéir à l'injonction d'un vieil anachorète que Suso se plaît à citer : *Fuge et tace et quiesce* (*Horologium*, lib. 2, ch. 3, p. 204-207; cf *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 88c : *Arsène* 2). L'abandon, pour être effectif, doit être universel et il doit être total. Le point est d'atteindre à un état de nudité spirituelle qui permet de suivre le Christ dans son dépouillement (*Leben*, ch. 50, p. 174, et *Grosse Briefbuch*, lettre 28, p. 488; cf S. Jérôme, *Ep.* 125, PL 22, 1072-1085). En même temps qu'une méthode de purification morale, la voie de l'abandon est une méthode d'abstraction qui en fait l'équivalent d'une discipline de l'esprit, dans la quête de Dieu qui ne se sépare pas de la quête du vrai. A cet endroit aussi il importe d'acquérir l'esprit de pauvreté auquel est promis le royaume des cieux (*Leben*, ch. 47, 51 et 53, p. 160, 182, 192). Dans cette vue l'âme n'hésitera pas à se désister *(entsinken)* de ses puissances et particulièrement de l'imagination : « Quand on ne voit ni n'entend rien au dehors, on trouve toutes sortes d'images en soi; on en tire l'une par-ci, l'autre par-là.., il en résulte un grand tumulte » (*Predigten* 3, p. 521). Des images se précisent, et il en est qui émergent de la tradition des auteurs spirituels qui s'en sont servis pour transcrire l'ineffable : celle d'un désert ou d'une source jaillissante, celle de la lumière toujours présente, — d'autres qui naissent de l'imagination poétique de Suso, ainsi cette montagne, figure de l'éternité, qu'un oiseau s'obstine à défaire pierre par pierre ou plutôt grain par grain. Suso propose non de les supprimer mais de les enchaîner de manière qu'elles se complètent et se corrigent réciproquement; de cette façon il sera possible de « chasser des images par des images », « daz man bild mit bilden ûs tribe » (*Leben*, ch. 53, p. 191).

Selon une vue enracinée dans la tradition augustinienne, les progrès dans la connaissance de Dieu supposent un effort de purification préalable : « Celui qui dans sa vie en est resté au degré le plus bas, ne doit pas se poser les plus hautes questions de doctrine » (*Büchlein der ewigen Weisheit*, ch. 21, p. 279). L'ignorance, les préjugés, les erreurs tiennent aux déficiences de notre nature déchue, or c'est sur elle que doit d'abord porter le remède. Déjà le *Livre de Vérité* recommandait aux présomptueux qui se hasardaient dans les questions de haute spéculation, « de laisser les choses telles qu'elles sont... et de s'en tenir à l'enseignement commun de l'Église » (*Büchlein der Wahrheit*, ch. 5, p. 351). La voie normale est celle de l'abnégation, d'une ascèse sagement conduite. Les mortifications et les actes particuliers de renoncement n'ont de sens qu'en vue de la « résignation » du moi égoïste, où Suso voit « la racine de toute vertu » (*Briefbüchlein*, lettre 4, p. 369; le mot *resignatio* est celui par lequel l'*Imitation de Jésus-Christ* exprimera cette forme absolue de renoncement). L'homme s'écarte en effet de Dieu dans la mesure où il se constitue un « par devers soi », nécessairement contingent; il s'approprie ce qui n'appartient qu'à Dieu en poursuivant des fins personnelles. Plus que la « chair » et plus que l'imagination, c'est la *personne* qu'il faut mortifier en nous; la *gelazenheit* suppose un acte de foi global de la créature qui n'est pas en Celui qui est; elle consiste dans la désappropriation de la personne et dans le don gratuit de soi. La considération du néant de toutes choses justifie la rigueur du sacrifice (*Büchlein der Wahrheit*, ch. 4, p. 334-335).

La perfection est faite de victoires sur soi-même remportées de haute lutte : « es muoss gemeinlich erstritten und erarbeit werden » (*Leben*, ch. 33, p. 98). Elle ne débouche que par exception en plein ciel mystique et il serait téméraire de prétendre s'y élever par ses propres ressources. Un même « moteur » donne au faucon de voler, au cerf de courir, à la fourmi de cheminer à son allure : il en va ainsi des âmes que le même « moteur » attire à lui par le sentiment et le désir; leur comportement diffère suivant leur nature et suivant l'appel qui leur est adressé, « der lôf und zug ist ungelîch... ire wîse ist ungelîch... », toutes du moins tendent vers un même bien comme vers une fin commune.

La notion d'abandon exprime dans ce qu'elles ont de négatif les dispositions subjectives préalables à l'union. Le terme *gelazenheit* est susceptible d'un sens statique, — l'état de celui qui a tout quitté —, et d'un sens pro-

gressif : la poursuite acharnée du renoncement et du détachement. Il est remarquable que les deux acceptions interfèrent souvent chez Suso. Si l'échelonnement traditionnel des progrès spirituels lui est familier, *purification*, *illumination*, *perfection*, il faudrait faire violence à ses exposés pour y découvrir l'équivalent des paliers que les auteurs ultérieurs ont ménagés dans l'ascension de l'âme vers l'union définitive où se consomment ses noces avec l'Époux. Les progrès spirituels présentent chez Suso un aspect discontinu; ils se font par poussées, par élans intermittents qui se développent vers la stabilisation finale. Les extases du débutant sont des anticipations précoces de l'union; elles aboutissent, en se répétant, à l'instauration d'un état durable, celui de l'âme plus que ravie, absorbée *(versenkt)* en Dieu. Pour autant, leur caractère d'acuité exceptionnelle va diminuant, comme des vibrations qui meurent à mesure qu'elles gagnent en amplitude. Suso ne manque pas d'observer que les transports des débutants ne sont encore que des signes avant-coureurs propres à les stimuler en vue du ravissement définitif *(wesliche ingenomenheit)*. Il oppose cet état d' « absorption » essentielle à une forme accidentelle *(unweslich)*, et fonde la distinction sur une théorie transposée de la doctrine thomiste touchant la vertu habituelle : le point est de savoir si la vertu est devenue une inclination acquise, inhérente à certaines âmes comme la lumière au soleil, ou si elle n'est qu'un lustre d'emprunt que Suso compare à la clarté lunaire : de telles âmes ne sont pas parvenues au parfait abandon, sans lequel il n'est pas d'union perdurable, et restent assujetties aux sautes d'un tempérament mal équilibré (*Leben*, ch. 50, p. 174; cf *Summa theologica* 1ª 2ae, q. 49 et 51). Le propre de la vertu est d'être un exercice ardu; la jouissance, le fruit relève plutôt de la béatitude céleste : « Affectus enim beatitudinis est, exercitium vero virtutis » (*Horologium*, lib. 1, ch. 14; cf *Grosse Briefbuch*, lettres 25 et 28, p. 478 et 487). En face des présomptions quiétistes sur la stabilité d'une perfection définitivement acquise, Suso met l'accent sur les notions de vertu, d'exercice, d'effort concerté de l'âme sur elle-même, et sa spiritualité ne rend nulle part un accent personnel comme dans l'option pour une « petite voie » qui a été la sienne et qu'il s'est obstiné à prêcher en s'effaçant devant les initiatives qui ne sont pas de l'homme et en se donnant sans mesure pour y répondre.

1. Éditions et traductions. — Quétif et Échard ont déjà fait un premier inventaire, *Scriptores ordinis praedicatorum*, t. 1, Paris, 1719, p. 653-659. Pour la tradition manuscrite on se reportera à K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 4, Berlin, 1953, col. 164-180, et t. 5, 1955, col. 1047 (bibliographie). Pour les éditions et traductions, voir Jeanne Ancelet-Hustache, *Le bienheureux Henri Suso*, Paris, 1943, p. 147-158 Influence; et l'Esquisse bibliographique de J.-A. Bizet, *Henri Suso et le déclin de la scolastique*, p. 395-421.

1° *Éditions.* — Depuis la première édition (préparée par le dominicain F. Fabri) à Augsbourg en 1482 (Hain-Copinger, n. 5688), plusieurs éditions se sont succédé. Retenir celles de : M. von Diepenbrock, Ratisbonne, 1829, avec une importante introduction de J. J. Goerres (DS, t. 6, col. 575); 4e éd., 1889; trad. française, Paris, 1840; H. Denifle, *Deutsche Schriften* (= *Exemplar*), Munich, 1876-1880; DS, t. 3, col. 238-241; K. Bihlmeyer, *Heinrich Seuse*, *Deutsche Schriften*, Stuttgart, 1907; W. Oehl, *Deutsche Mystiker*, t. 1, Kempten, 1910, extraits; J.-A. Bizet, *Mystiques allemands du* XIVe *siècle. Eckhart*, *Suso*, *Tauler*. Choix de textes, introduction et notes, Paris, 1957; G. Hofmann, *Heinrich Seuse. Deutsche mystische Schriften*, Düsseldorf, 1966.

L'*Horologium* fut plusieurs fois édité avant 1500 : Paris, vers 1470; Cologne, 1479; Venise, 1492, etc (Hain-Copinger, n. 3169-3171). Il le fut très souvent dans la suite, et plus récemment : J. Strange, Cologne, 1861; *Colloquia dominicana... a beato Henrico Susone dictata (Horologium Sapientiae)*, Munich, 1923; par C. Richstätter, Turin, 1929.

2° *Traductions.* — 1) *En anglais.* — Sauf quelques extraits de l'*Horologium* (Westminster, 1490), Suso a été traduit tardivement en anglais : *Little Book of the Eternal Wisdom* par R. Raby en 1852, et *The Life* par F. Knox, en 1915. Récemment par J. M. Clark, *The Life of the Servant*, Londres, 1952; *Little Book of Eternal Wisdom and Little Book of Truth*, 1953. Voir *The Spirituality of blessed Henry Suso and the English*, dans *Heinrich Seuse. Studien*, p. 339-342.

2) *En espagnol.* — Le dominicain Jean-Baptiste de Chaves a traduit en espagnol l'apocryphe *De novem rupibus* en 1622.

3) *En français.* — Les traductions sont nombreuses. A été signalée déjà la première traduction de *L'orloge de sapience* faite en 1389 par un franciscain et imprimée à Paris, chez A. Verard, en 1493. Les *Œuvres spirituelles* furent traduites par le chartreux Nicole Le Cerf, Paris, 1586, et plusieurs fois rééditées ou adaptées. André Duval a présenté les traductions françaises, *Notes sur les adaptations ou traductions de Suso en France de 1555 à 1725*, dans *Heinrich Seuse. Studien*, p. 319-337; il annonce des études plus détaillées. Sur la tradition manuscrite, voir J. Ancelet-Hustache, *Quelques indications sur les manuscrits de l'Horloge de Sapience*, *ibidem*, p. 161-170.

Traductions plus récentes. — *Œuvres..*, par E. Cartier, Paris, 1852; *Œuvres mystiques..*, par G. Thiriot, 2 vol., Paris, 1899; *Le bienheureux Henri Suso*, par J. Ancelet-Hustache, Paris, 1943 : comprend une importante introduction, p. 7-166, et la traduction de l'ensemble des textes essentiels composés en allemand; par B. Lavaud, *L'œuvre mystique..*, 5 vol., Paris, 1946 (traduction intégrale des textes allemands et latins); R. Zeller a publié une anthologie, *Le Serviteur de l'éternelle Sagesse..*, Paris, 1922, une *Retraite mystique tirée des œuvres* (en fait, de l'*Horologium*), 1924, et le *Petit livre de l'amour*, 1929; M. Michelet a traduit à peu près complètement le *Livre de la Sagesse éternelle* dans *Le Rhin mystique*, Paris, 1960, p. 185-250.

4) *En italien.* — Le dominicain Ignace Del Nente traduisit la *Vita et opere spirituali del beato Enrico Susone..*, Florence, 1642, plusieurs fois réimprimé (DS, t. 3, col. 129). De nombreuses traductions suivirent. On a publié à Milan, en 1942, *Il libro della Saggezza eterna.*

5) *En latin.* — La traduction latine de L. Surius (Cologne, 1555) sera jusqu'à la fin du 19e siècle le texte le plus connu des œuvres de Suso et celui qu'on traduira le plus ordinairement, même en allemand, remplacé ensuite par les éditions critiques en moyen haut-allemand ou en allemand moderne. Voir aussi L. Oliger, *Una nuova versione latina delle Cento meditazioni sulla Passione del B. Enrico Susone*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 2, 1959, p. 207-230.

6) *En néerlandais.* — Dès 1572 on publiait à Louvain *De seven ghetyden van die eeuwighe wysheyt*. Sur la traduction manuscrite en néerlandais, voir St. Axters, OGE, t. 6, 1932, p. 125-136, et *De zalige Heinrich Seuse in nederlandse handschriften*, dans *Heinrich Seuse. Studien*, p. 343-396.

7) *En polonais.* — Le jésuite G. Druzbicki † 1662 doit beaucoup à Henri Suso dont il a adapté les traités sur la Sagesse (DS, t. 3, col. 1723-1736). Voir R. Swietochowski, *Der Einfluss und die Bedeutung des seligen Heinrich Seuse in Polen*, dans *Heinrich Seuse. Studien*, p. 409-436 (manuscrits, éditions, traductions).

8) Dans les pays du nord, Danemark, Suède, des traductions manuscrites de l'*Horologium* existent depuis le 15e siècle, qui furent publiées en 1865 et 1868.

2. Études. — K. Schmidt, *Der Mystiker Heinrich Seuse*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, 1843, p. 835-892. — *De beati Henrici Susonis vita, scriptis, doctrina, influxu et cultu comprehensio*, Gratz, 1863. — F. Vetter, *Ein Mystikerpaar des 14. Jahrhunderts, Schwester Elsbeth Stagel in Töss und Vater Amandus (Suso) in Konstanz*, Bâle, 1882. — W. Preger,

Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter, t. 2, Leipzig, 1893, p. 309-415. — O. Clemen, *Seuse*, dans *Unsere religiösen Erzieher*, éd. B. Bess, t. 1, 1908. — H. Lichtenberger, *Le mysticisme allemand, Suso*, dans *Revue des cours et conférences*, t. 18-19, 1909-1910. — A. Lang, *Heinrich Seuse. Studie aus mittelalterlicher Mystik*, Prague, 1911. — S. Hahn, *Heinrich Suso's Bedeutung als Philosoph*, Festgabe Cl. Baeumker, coll. Studien zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Suppl. 1, Münster, 1913, p. 347-356.

P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2 *Le moyen âge*, Paris, 1921, p. 332-337, 339-378. — X. de Hornstein, *Les grands mystiques allemands du* XIV^e^ *siècle. Eckhart, Tauler, Suso*, Fribourg, Suisse, 1922. — V. Delbos, *Le mysticisme allemand*, coll. Cahiers de la nouvelle journée 3, Paris, 1925, p. 110-121. — R. Schwarz, *Das Christusbild des deutschen Mystikers Heinrich Seuse*, Bamberg, 1934. — M. A. Fischer, *Die heilige Schrift in den Werken des deutschen Mystikers Heinrich Seuse*, Spire, 1936. — H. Delacroix, *Les grands mystiques chrétiens*, 2^e^ éd., Paris, 1938, p. 308-324, chapitre important consacré à Suso. — E. Amann, *Suso*, DTC, t. 14, 1941, col. 2859-2864. — C. Groeber, *Der Mystiker Heinrich Seuse*, Fribourg-en-Brisgau, 1941.

J. Buchlmann, *Christuslehre und Christusmystik des Heinrich Seuse*, Lucerne, 1942. — L.M.F. Daniëls, *Ludolphus van Saksen en Henricus Suso*, OGE, t. 20, 1946, p. 138-150. — M. de Gandillac, *Tradition et développement de la mystique rhénane. Eckhart, Tauler, Seuse*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 3, 1946, p. 37-82. — S. M. C., *Henry Suso, Mystic and Poet*, Oxford, 1947. — J.-A. Bizet, *Le mystique allemand Henri Suso et le déclin de la scolastique*, Paris, 1947; *Suso et le Minnesang ou la morale de l'amour courtois*, Paris, 1947. — F. W. Wentzlaff-Eggebert, *Heinrich Seuse, sein Leben und seine Mystik*, 1947. — H. Wilms, *Der selige Heinrich Seuse*, Dülmen, s d. — J. M. Clark, *The Great German Mystics. Eckhart, Tauler and Suso*, Oxford, 1949, p. 55-74, 114-117.

J. Schwietering, *Zur Autorschaft von Seuses Vita*, dans *Humanismus, Mystik und Kunst in der Welt des Mittelalters*, éd. J. Koch, Leyde-Cologne, 1952. — A. Walz, *Suso*, dans *Enciclopedia Cattolica*, t. 11, 1953, col. 1593-1595. — H. C. Graef, LTK, t. 5, 1960, col. 200-202. — D. Planzer, *Heinrich Seuses Lehre über das geistliche Leben*, Fribourg-en-Brisgau, 1960. — F. Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 468-471, et *passim*. — J. Ancelet-Hustache, *Le problème de l'authenticité de la Vie de Suso*, dans *La mystique rhénane*, Colloque de Strasbourg 1961, Paris, 1963, p. 193-205. — E. Spencer, *L'Horloge de Sapience*, dans *Scriptorium*, t. 17, 1963, p. 277-299.

J.-A. Bizet, *Die These des Primum cognitum bei Suso*, dans Festschrift J. Quint, Bonn, 1964, p. 35-37; *Die geistesgeschichtliche Bedeutung der deutschen Mystik*, dans *Deutsche Vierteljahresschrift für Literatur-wissenschaft und Geistesgeschichte*, 1966. — W. Nigg, *Das Leben des seligen Heinrich Seuse*, Düsseldorf, 1966. — Le recueil *Heinrich Seuse. Studien* (Cologne, 1966), publié sous la direction de E. Filthaut, pour le sixième centenaire de la mort de Suso, représente une bonne mise au point. — L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Tournai-Paris, 1968, p. 148-195.

DS : art. ALLEMANDE (spiritualité), t. 1, col. 321-331; AMIS DE DIEU, col. 1493-1495; ECKHART, t. 4, col. 93-116; FRÈRES DU LIBRE ESPRIT, t. 5, col. 1254; FRÈRES PRÊCHEURS, *passim*. — Vocabulaire : « âme », t. 1, col. 453; « essentiel », t. 4, col. 1349-1350; exercices spirituels, t. 4, col. 1913-1914, et t. 6, col. 225; « fond de l'âme », t. 5. col. 660. — Doctrine spirituelle : abnégation et anéantissement, t. 1, col. 86, 564, et t. 3, col. 474; familiarité divine, t. 5, col. 53; contemplation, t. 2, col. 1991-1995; connaissance mystique de Dieu, t. 3, col. 903-905; extase, t. 4, col. 2134; *fruitio Dei*, t. 5, col. 1565; divinisation, t. 3, col. 1442-1443. — Influence : DENIFLE, t. 3, col. 239-241; DIRECTION SPIRITUELLE, t. 3, col. 1092, 1103; DRUZBICKI, t. 3, col. 1727-1734. — ÉLISABETH STAGEL, t. 4, col. 588-589.

J.-A. BIZET.

HENRIETTE-THÉRÈSE DE JÉSUS, carmélite, 1743-1818. — Marie-Jeanne-Henriette de Capelli est née à Pernes (Comtat-Venaissin) en juillet 1743, d'une famille qui donna à l'Église cardinaux, prélats et religieuses. Christophe de Beaumont, archevêque de Paris, était son oncle maternel. Comme elle désirait entrer au Carmel, son confesseur, Joseph de Vignoli, évêque de Carpentras, éprouva sa vocation. Elle fut admise au carmel de Carpentras, en 1771. Chargée successivement de divers emplois, elle fut élue prieure en 1785. Ayant refusé tout serment, elle fit preuve de fermeté devant les autorités révolutionnaires venues annoncer la fermeture du couvent le 27 septembre 1792.

Ses religieuses se dispersèrent et elle se réfugia d'abord dans sa famille, en Lozère, puis à Montpellier et à Carpentras. En 1798, elle parvint à rendre visite à Pie VI, captif à Valence (Drôme). Le carmel possède encore un rescrit du pape qui autorisait la mère Henriette à conserver la Réserve eucharistique dans toutes les maisons où elle séjournerait. Tout en visitant et encourageant ses religieuses dispersées, elle établit une œuvre de miséricorde pour soutenir les malades pauvres sortant de l'Hôtel-Dieu de Carpentras, leur assurant une convalescence décente, et elle alla soigner les malades à domicile. Longtemps elle chercha à rétablir son ancien couvent; elle racheta le couvent des carmes déchaussés de la ville, et y réunit, le 10 décembre 1810, onze carmélites, dont plusieurs venaient des anciens monastères d'Avignon et de Cavaillon.

Il faut noter le rayonnement spirituel exceptionnel de celle qui releva le carmel de ses ruines, et dont témoigne quelque peu son abondante correspondance. La plus curieuse est celle échangée, entre 1814 et 1817, avec l'ancien agent du Saint-Siège pendant la Révolution, Louis-Sifrein de Salamon, originaire de Carpentras, alors auditeur de Rote à Rome. D'autres écrits, composés pour ses religieuses, sous forme de conférences ou de notes de retraites, nous font connaître quelque chose de l'expérience intérieure d'Henriette-Thérèse et de sa spiritualité. Ils sont fondés sur une éminente charité universelle, surtout envers les malades et les pauvres, mais dominés principalement par un désir constant d'abandon aux desseins de Dieu, — à la « Providence », comme elle aimait à dire et à écrire —, qu'elle fit partager à ses compagnes et qui lui permit de grandes entreprises. Henriette-Thérèse mourut le 16 mai 1818.

Archives mss du carmel de Carpentras. — Ch. Ledré, *L'abbé de Salamon, correspondant et agent du Saint-Siège pendant la Révolution*, Paris, 1965, p. 251-256.

Janine ROUX.

HENRIQUEZ (CHRYSOSTOME), cistercien, 1594-1632. — Né en 1594, Chrysostome Henriquez entra en 1607 au monastère de Huerta, dans la congrégation cistercienne de Castille, sous l'abbé Laurent de Zamora. Il fit ses études philosophiques à l'abbaye de Meyra et sa théologie dans celle de Monte de Ramo. Peu après son retour à Huerta et son ordination sacerdotale, il fut invité par l'archiduc Albert à se rendre en Belgique (ses parents étaient à la cour de Bruxelles). C'est ainsi qu'il eut l'occasion de faire des séjours, souvent prolongés, dans les grandes abbayes cisterciennes de Flandre et des contrées environnantes : il fit une longue halte à l'abbaye des Dunes, sous l'abbé Adrien Chancelier, mais il résida aussi à Villers, Clairmarais, Lieu-Saint-Bernard, Cambron, et chez les prémontrés de Saint-Michel à Anvers. Partout, il recherchait dans les bibliothèques les vieux manus-

crits, non seulement pour satisfaire sa curiosité d'historien, mais surtout pour les employer dans ses publications sur son ordre. En 1622, le réformateur général de sa congrégation, André de Trugillo, le nomma officiellement *historiographus generalis congregationis Hispaniae ordinis cisterciensis*. Le 23 décembre 1632, il mourut, jeune encore, au collège d'Aulne à Louvain et fut enseveli dans l'abbaye de La Vignette.

Déjà en Espagne, mais spécialement pendant son séjour en Belgique, Henriquez réussit à publier environ quarante ouvrages sur l'histoire, la spiritualité, les saints et les saintes de l'ordre de Cîteaux.

Voici quelques titres d'ouvrages les plus connus : *Thesaurus evangelicus, seu de viris sanctitate egregiis congregationis hispanicae*, Madrid, 1619. — *Coronae sacrae ordinis cisterciensis*, Bruxelles, 1622. — *Fasciculus sanctorum ordinis cisterciensis*, 2 vol., Cologne, 1623 (autre édition, 2 vol. in-folio, Bruxelles, 1623). — *Phoenix reviviscens, sive ordinis cisterciensis scriptorum Angliae et Hispaniae series, libri duo*, Bruxelles, 1626. — *Quinque prudentes virgines, sive B. Beatricis de Nazareth, B. Aleydis de Scharenbeke, B. Idae de Nivellis, B. Idae de Lovanio, B. Idae de Lewis, ordinis cisterciensis, praeclara gesta*, Anvers, 1630. — *Menologium cisterciense notationibus illustratum* et *Regula, Constitutiones et privilegia eiusdem ordinis*, 2 vol., Anvers, 1630. — *Lilia Cistercii, sive sacrarum virginum cisterciensium origo, instituta et res gestae*, 2 vol., Douai, 1633. — Ajoutons enfin la *Vida, virtudes, milagros de la V. M. Ana de S. Bartolomé*, carmélite, Bruxelles, 1632, aussitôt traduite en français par R. Gaultier (Paris, 1633; DS, t. 1, col. 677, et t. 6, col. 146).

L'œuvre vraiment considérable, réalisée par Henriquez en si peu de temps, a joué un rôle très important dans le renouveau de la vie cistercienne au 17e siècle, principalement aux Pays-Bas méridionaux et en Espagne; par certains de ses ouvrages, comme le *Menologium*, son influence s'est prolongée jusqu'à nos jours. Le grand mérite d'Henriquez est d'avoir conservé dans ses publications beaucoup de documents, de vies de saints et de saintes de l'ordre, et d'autres textes, qui sans lui auraient été probablement oubliés. Malgré certaines défaillances, dues à un manque de critique historique, notamment dans l'édition et la transcription des anciens textes (cf, par exemple, L. Reypens, *Vita Beatricis*, Anvers, 1964, *passim*), il a été un des principaux témoins de la spiritualité cistercienne traditionnelle, qu'il a transmise aux siècles postérieurs, en employant le langage de l'époque de la Contre-Réforme et les moyens dont il pouvait disposer.

Voir son *Phoenix reviviscens*, p. 301-332. — C. De Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 65-69. — E. Martin, *Los Bernardos españoles*, Palencia, 1953, p. 59-60. — L. Esteban, *Los escritores hortenses*, dans *Cistercium*, t. 14, 1962, p. 273-280. — DS, t. 1, col. 1313-1314, 1700; t. 2, col. 1264; t. 4, col. 576; t. 5, col. 275, 276, 279.

Edmundus Mikkers.

HENRY (Jehan), prêtre, † 1484. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Spiritualité.*

1. Vie et œuvres. — Les détails biographiques que nous pouvons recueillir sur Jehan Henry nous permettent de suivre une carrière, plutôt qu'ils ne nous renseignent sur la vie personnelle de cet écrivain. Originaire de Normandie, appartenant à la petite noblesse, il est pourvu dès 1463 de la charge de conseiller du roi et, devenu président de la Chambre des Enquêtes, il joue un rôle à Paris, lors des remous politiques que causa la Pragmatique Sanction. Élevé à la dignité de chantre en 1468 et chanoine de Notre-Dame, il exerce les prérogatives de proviseur de l'hôtel-Dieu de 1471 à 1479, puis de nouveau en 1482. Député aux États Généraux de 1484, il mourut avant la fin de la session (2 février 1484, nouveau style; 1483, ancien style). Il fut « ensepulture ou devot monastere de Nostre dame de Fontaines les Meaulx ouquel y a grant nombre de religieuses vivant en perpetuelle cloture » (*Le livre de reformation*; cf A. Bonno, *Notice historique sur le monastère de Fontaine-les-Nonnes*, Arcis-sur-Aube, 1888, p. 21-22).

Il nous reste de Jehan Henry six ouvrages qui ont été imprimés à Paris après la mort de l'auteur et sont conservés à la Bibliothèque nationale de Paris : 1) *Le pelerinage de Nostre Dame et de Joseph de Nazareth en Bethléem*, 1506. — 2) *Le Jardin de Contemplation*, s d. — 3) *Le Livre d'instruction pour religieuses novices et professes*, 1516. — 4) *Le Livre de reformation utile et profitable pour toutes religieuses desirans mener vie vertueuse*, s d. — 5 et 6) *Le Livre de meditation sur la reparation de Nature humaine* ensemble le *Livre de consolation sur la joyeuse meditation de la nativite de Jesus*, s d.

Il est d'usage, en outre, d'attribuer à Jehan Henry un autre ouvrage imprimé, *Le livre de la toute belle sans pair*, Paris, 1516; mais cette attribution est fort douteuse, car les traits qui caractérisent constamment la manière de notre auteur ne se retrouvent pas dans cette curieuse illustration de la dévotion mariale de l'époque. L'ouvrage est très dépendant de la tradition de l'*exemplum* ainsi que des légendes hagiographiques, et ne rappelle certains passages de Jehan Henry que dans les pages relatives à la création.

Aux six imprimés s'ajoute une œuvre que nous connaissons par un magnifique manuscrit enluminé, *Le Livre de Vie active* (Archives de l'Assistance publique, Paris), écrit alors que l'auteur était proviseur de l'hôtel-Dieu, et composé « sur le fait des offices d'iceluy hostel dieu; ouquel se exercent les principales operations de vie active qui consistent en l'accomplissement des œuvres de misericorde ». Ce manuscrit a été étudié et publié partiellement par Marcel Candille (*Étude du Livre de Vie active de l'Hôtel-Dieu de Paris*, Paris, 1964). Un autre beau manuscrit contient une œuvre dédiée à Jeanne de France, femme de Jean de Bourbon, *La Gesine Nostre Dame* (Paris, Bibl. nat. ms fr. 1866) : le même texte a été repris sous le titre *Le pèlerinage de Nostre Dame* dans l'imprimé de 1506.

2. Spiritualité. — L'œuvre de Jehan Henry se divise en méditations sur l'incarnation et la rédemption et, d'autre part, en traités ascétiques où l'auteur apparaît comme un conseiller en matière de vie spirituelle. Ses ouvrages sont composés pour des personnes précises, pieuses dames, comme Gabrielle de Bourbon (DS, t. 6, col. 25-26), ou religieuses, en particulier de l'ordre de Fontevrault, et en général à leur demande; selon qu'il s'adresse aux unes ou aux autres, ses développements se font tantôt plus théoriques et plus strictement spirituels, tantôt plus moraux ou pratiques. Il subsiste néanmoins quelques traits constants. D'abord la pensée de Jehan Henry est nourrie d'Écriture : pour lui, développer un thème revient à l'illustrer en le mettant en rapport avec une série de versets bibliques qu'il examine successivement et dont il expose le sens « mystique ». Il n'aborde pas les questions sous un angle proprement théologique ni ne cherche

de solutions originales : il compose et « compille », il rassemble et commente des textes qu'il adapte à une situation particulière. En outre, notamment lorsqu'il s'adresse aux religieuses, il ajoute aux références bibliques des exemples puisés chez les Pères ou même empruntés aux anciens.

A partir des données scripturaires, Jehan Henry, qui affectionne le style oral, imagine une mise en scène : il expose sa pensée « par personnages », se présentant lui-même sous les traits du « pellerin » ou de « l'acteur » (= l'auteur). Celui-ci s'enquiert auprès de personnes autorisées pour éclairer ensuite ceux à qui l'ouvrage est destiné. La mise en ordre des éléments se fait ainsi selon la dynamique d'un parcours, d'une « queste » durant laquelle les vertus et les vices se manifestent en une *psychomachie* un peu conventionnelle, tandis que des révélations successives s'opèrent par le moyen d'étymologies, de définitions, de rapprochements notionnels, toutes choses qui semblent devoir constituer autant de stimulants pour la méditation. Il se fait aussi mainte rencontre de personnages allégoriques dont l'aspect et l'attitude sont débordants de symbolisme, et qui servent d'intermédiaires pour accéder auprès de personnages plus substantiellement historiques. L'usage intempérant que fait Jehan Henry d'un tel procédé a peut-être été à l'origine une concession complaisante au goût du siècle, mais elle contribue à expliquer l'oubli dans lequel est tombée une œuvre, perdue de vue depuis le début du 16e siècle.

Les caractères indiqués ci-dessus se retrouvent en particulier dans les ouvrages consacrés par Jehan Henry au mystère de la Nativité : *Livre de meditation sur la reparation de Nature humaine*, *Livre de consolation sur la joyeuse meditation de la nativite de Jesus*, *Le pelerinage de Nostre Dame*, *La Gesine Nostre Dame*, ces deux derniers titres s'appliquant en fait au même texte. Dans ces écrits l'accent est mis principalement sur l'humilité et la pauvreté. On y notera l'importance du rôle des bergers, et le relief qu'y prend la figure de saint Joseph dont les révélations sont essentielles pour pénétrer le sens des événements survenus à Bethléem.

1° *Le Jardin de Contemplation* est l'œuvre la plus longue et la plus importante de Jehan Henry. Composé et « compille » à la demande de l'abbesse d'Aigueperse, l'ouvrage est une suite de « devotes contemplations » sur le mystère de la Passion « representee en l'arbre de la croix situe au meilleu d'iceluy jardin ». L'*acteur* reçoit d'abord les éclaircissements d'Humilité qui apparaît sous les traits d'une dame de petite stature et qui fait connaître le « courage » du contemplatif. Racine du jardin de Contemplation, elle permet d'obtenir la Foi. La Foi prend la parole à son tour : elle illumine l'entendement humain et « enseigne a decliner la voye de peche ». Contre Office qui veut empêcher l'acteur d'entrer dans le Jardin, elle affirme que la vie contemplative, qui élève l'âme au-dessus d'elle-même, est « de plus grande louange » que la vie active. Elle rend possible la dévote contemplation de l'arbre de la Croix dont le symbolisme est expliqué dans tous ses détails. Le rappel de l'économie de la rédemption donne lieu au récit d'une lutte judiciaire où s'affrontent, d'un côté Vérité et Justice, de l'autre Miséricorde et Paix. Il s'ensuit une vision de l'homme dominée à la fois par l'optimisme et l'esprit de combat. Nature « de soy est bonne » : Abel, en vivant selon « l'ecole de Dame Nature », fut agréable à Dieu et Jésus l'appelle « juste ». Mais Nature est « navree par peche volontaire ». La Pénitence permet aux « forvoyes » de reprendre le droit chemin. A ce propos, Jehan Henry réfute les « gloutons » qui prétendent que les jeûnes de carême et de Noël portent préjudice à la santé des hommes; il les renvoie aux registres des apothicaires pour qu'ils s'assurent que le carême a été institué pour la santé des âmes et des corps. Nous en arrivons à la contemplation, la plus haute opération par laquelle l'entendement, dont l'objet est le vrai, participe aux substances intellectives : encore faut-il que la partie spirituelle remporte la victoire sur les plus bas appétits de l'âme. Suivant les enseignements de la Foi, l'âme dévote, opposant à la « desobedience d'Adam » la « véritable obedience de Jésus », peut cueillir fruit et exemple de « pacience en adversite », méditer les sept dernières paroles du Crucifié et contempler sa parfaite Charité. Enfin la Foi exhorte l'acteur à élever la contemplation jusqu'en haut de la Croix où il trouvera l'Espérance : c'est Dévotion qui monte à l'arbre à l'aide de l'échelle de sainte Méditation, et par le moyen d'Humilité; *Foy* porte cette échelle à l'acteur. Nous devons remarquer le discrétion avec laquelle est rappelée la scène de la Passion : les regrets et lamentations de Notre-Dame de Pitié sont suggérés, mais la sensibilité est tenue en bride par un symbolisme qui fait passer sans retard au plan des significations. La croix est d'emblée un signe de victoire qui se contemple dans la joie de la rédemption.

2° *Le livre d'Instruction pour religieuses novices et professes*, dédié à Marie Gastarde, « novice en l'ordre de Fontevrault au couvent de Chaizedieu », est pour une bonne part un traité de la tentation, bien qu'il s'applique plus particulièrement au cas des novices qui ont peine à persévérer dans l'état où elles ont commencé à s'engager. La tentation de Jésus au désert est longuement commentée, et si Jésus a été tenté il n'est pas étonnant qu'il en soit ainsi de sœur Marie Gastarde : ne serait-ce pas folle présomption de s'exposer sans armes et sans crainte sur le champ de bataille? Jehan Henry exprime au passage son peu d'estime pour les monastères « qui ont tellement dilate et mue leurs reigles qu'ilz n'ont plus que le seul nom de religion ». S'inspirant de saint Jean Chrysostome, il explique à la novice pourquoi Dieu a permis la tentation. Puis il distingue les quatre temps de la vie religieuse : celui de *délibération*, à la naissance de la vocation; il est difficile alors de faire triompher la raison de la sensibilité, et l'œuvre vertueuse ne se fait joyeusement qu'une fois qu'on y est accoutumé. Après vient l'an d'*approbation* suivi du temps de *profession*. Il faut alors résister aux traits des péchés capitaux en s'armant du carquois de Prudence, de l'arc de Compassion et en montant sur le cheval blanc de Pure Chasteté. Après avoir victorieusement résisté, la professe recevra la couronne de douze fleurons qui sont Innocente Pureté et Netteté de conscience, Dilection de Dieu, Noblesse de bonnes mœurs, Prudence, Pénitence, Bénignité, Contemplation, Patience en adversité, Crainte de Dieu, Persévérance. Enfin, à partir de la profession, grâce à laquelle la jeune fille est reçue par les anges du château de Religion, les tentations ne cesseront pas; l'*acteur*, passant de nouveau en revue les péchés capitaux, exhorte la fille dévote à ne plus craindre les « horions » de l'artillerie de « nostre ennemy », qui ne frappent que la muraille.

3° Dans *Le Livre de Reformation utile et profitable*

pour toutes religieuses desirans mener vie vertueuse, composé pour Marie de Bretagne, abbesse réformatrice de Fontevrault, Jehan Henry, alors archidiacre d'Ouche, déplore avec une éloquence émue le triste état dans lequel il a trouvé le « lieu » de Casedieu, « en ruyne et desclos ». Tandis que Sommeil l'avait abattu « de son mail de Melencolie », l'*acteur* voit apparaître l'abbesse sous les traits d'une bergère qui se nomme Prudence. Puis il aborde successivement quelques-uns des thèmes qui lui sont familiers : respect des constitutions et du Cloître, éloge de la solitude, éminente dignité de la vie contemplative qui nécessite, de la part de ceux qui s'y livrent, la connaissance de soi-même. L'auteur, s'attardant aux images pastorales, énumère les quatre roues de la « cabane de contemplation », qui sont l'imagination, la raison, l'intelligence des « choses qui excedent intelligence humaine », enfin l'intelligence des choses divines. Jehan Henry paraît apprécier fort la première, grâce à laquelle l'homme s'émerveille de la beauté et de l'ordre de la création. Jehan Henry, qui s'est inspiré précédemment des images grandioses d'Ézéchiel, suggère ainsi le mouvement perpétuel du cosmos : « Il semble que les quatre elemens contraires en qualite soient liez ensemble et acouples comme quatre personnes differentes dansantes en une dance ronde qui s'entretiennent par les bras et vont tout d'ung mesme branle ». Et l'auteur revient sur l'intention qui a présidé à la composition de l'ouvrage : il y a lieu de procéder à une réformation de Case-Dieu, où l'on doit pouvoir gravir la montagne de Perfection, loin du « bas estage de la vie commune ».

Notre auteur ne vise nullement l'originalité. On peut sans doute reconnaître chez lui quelques préoccupations communes avec les grands auteurs spirituels du 15e siècle (efforts pour concilier théologie spéculative et mystique affective, approfondissement du paradoxe de la docte ignorance, développement de la dévotion à saint Joseph). Mais nous voyons surtout se rassembler et se récapituler dans son œuvre les représentations de l'âge précédent. Jehan Henry se place dans la ligne des écrivains franciscains antérieurs, et il est très dépendant de saint Bernard, qu'il cite parfois, qu'il imite plus souvent. Il suffira de rappeler la prédilection avec laquelle il revient aux scènes de Bethléem et du Golgotha, et cette réplique du premier sermon de saint Bernard sur l'Annonciation (*In adventu* 1) qu'est la méditation de Jehan Henry sur la rédemption. Son œuvre s'apparente aux grandioses réalisations du théâtre religieux d'alors, où l'on se soucie avant tout de déployer pour émouvoir; elle ne laisse pas pressentir les aspirations spirituelles de son époque, qui devaient plus tard se manifester avec éclat.

M. Candille, *Étude du Livre de Vie active de l'Hôtel-Dieu de Paris*, Paris, 1964; on trouve dans cet ouvrage des renseignements biographiques et littéraires sur Jehan Henry, ainsi que des *fac-simile* du *Livre de Vie active*.

Quelques mentions biographiques de J. Henry dans E. Coyecque, *L'hôtel-Dieu de Paris au moyen âge*, t. 2, Paris, 1889, n. 981 et 1609, et dans F. Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre... de Saint-Victor*, t. 1, Paris, 1907, p. 443.

Jacques Chaurand.

HENSAEUS (René), chartreux, † vers 1610. — Né à Echerzenfeld dans le duché de Juliers, René Hensaeus fut d'abord bénédictin à l'abbaye Saint-Pantaléon de Cologne, dont il devint le cellérier, puis le prieur. Il passa à l'ordre cartusien et fit profession à la Grande Chartreuse le 14 mai 1600. Envoyé peu de temps après comme hôte à la chartreuse de Seitz en Styrie, il y composa deux ouvrages spirituels, avec les encouragements de son prieur Vianus Gravel. En 1607, il devint recteur de la chartreuse de Brunn en Moravie et l'année suivante prieur. Hensaeus mourut à la fin de 1609 ou au début de 1610; il avait été covisiteur de la province d'Allemagne supérieure.

Son *Tyrocinium militiae sacrae et religiosae...* (Brunn, 1607; Cologne, 1609) est une sorte de manuel du novice; certaines allusions seulement sont faites à la vie du novice chartreux, mais l'ensemble de l'ouvrage est composé de façon à pouvoir servir dans différents ordres contemplatifs ou monastiques; il comporte trois parties, dont la première (Cologne, p. 1-67) présente l'esprit dans lequel doivent être accomplies les différentes occupations de la journée (lever et coucher, examen de conscience, messe et communion, office divin, etc); la deuxième montre comment ordonner sa vie personnelle : maîtrise de la chair, des affections désordonnées, et comment se servir des trois puissances de l'âme; un chapitre est consacré à l'obéissance, que Hensaeus expose selon saint Bernard. La troisième partie donne des conseils et indique les moyens à prendre pour combattre vices et défauts.

Le second ouvrage de Hensaeus parut d'abord à Olmutz sous le titre *Facilis et simplex introductio ad meditandum...* (1608); il reparut à Cologne en 1610 : *Facilis et simplex ad meditandum introductio... pro triplici hominum statu incipientium, proficientium et perfectorum...* La préface définit et expose théoriquement comment s'articule une méditation; Hensaeus s'y montre très dépendant des *Exercices spirituels* ignatiens et plus particulièrement de la méthode des trois puissances. Suivent trois séries de méditations, de quatre à huit pages chacune, dont les sujets recoupent assez bien le schéma en quatre semaines des *Exercices spirituels* (les seconde et troisième étant ici réunies). Ces méditations sont, la plupart, évangéliques. Il semble que Hensaeus soit un témoin de l'influence ignatienne dans l'ordre cartusien.

C. J. Morotius, *Theatrum chronologicum sacri cartusiensis ordinis*, Turin, 1681, p. 135. — J. F. Foppens, *Bibliotheca belgica*, t. 2, Bruxelles, 1739, p. 1066. — S. Autore, *Scriptores ordinis cartusiensis*, t. 4, 2, p. 296 (ms à la Grande Chartreuse). — Archives de la Grande Chartreuse, cahier Brunn, par dom Bastin. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, n. 5474 et 5573. — DS, t. 1, col. 338; t. 2, col. 767.

André Derville.

HÉRAMBOURG (Pierre), eudiste, 1661-1720. — Né le 9 septembre 1661, à Rouen, Pierre Hérambourg y fut élève des jésuites jusqu'à la fin de ses études théologiques (1682). Admis chez les eudistes, il fut envoyé dans le diocèse de Coutances. Secrétaire de son supérieur général, qui était également supérieur du séminaire de Coutances, de 1683 à 1711, prêtre le 22 septembre 1685, il composa, vers 1692-1698, la *Vie* de Jean Eudes, fondateur de sa congrégation, mort en 1680. Secrétaire des dix-neuf conférences ecclésiastiques du diocèse de Coutances, il rédigea pendant dix-sept ans (1702-1719) quelque sept mille cas de conscience. L'un des assistants de son supérieur général (1711-1718), il fut en outre successivement

nommé supérieur du séminaire de Coutances (1711), archidiacre du Bauptois (1713) et vicaire général (1719); il conserva ces trois fonctions jusqu'à sa mort (12 septembre 1720).

En dehors des visites des quatre-vingt-quatre paroisses de son archidiaconé, qu'il effectuait durant l'été, Hérambourg menait au séminaire une vie minutieusement réglée, ennemie des bavardages. Ses dirigés, qui étaient nombreux, ne pouvaient l'ignorer. C'est ainsi que P. Hérambourg trouvait encore du temps pour s'occuper à Coutances de l'hôpital général et de l'assistance des pauvres à domicile, pour être à Saint-Lô le supérieur des Nouvelles catholiques (1706) et le fondateur des religieuses du Bon-Sauveur (1712). Familier des œuvres de François de Sales et de Jean Eudes (les *Constitutions* du Bon-Sauveur l'attestent), il aimait aussi distribuer les *Divers traitez spirituels* de Chrysostome de Saint-Lô († 1646; DS, t. 2, col. 881-885).

Malgré la disparition d'une partie de ses manuscrits sous les bombardements qui détruisirent Saint-Lô (1944), on pourrait publier un florilège de ses maximes spirituelles. On y rencontrerait des formules comme celles-ci : « Il vaut mieux faire des actions communes avec un intérieur non commun que des pénitences et actions non communes avec un intérieur bien commun »; « Faire peu d'état des voies les plus élevées, comme de l'union, de la contemplation, etc, à moins qu'elles ne fussent appuyées sur les pratiques essentielles de notre religion, qui sont l'humilité, l'abnégation et la soumission, parce que des dons si précieux ne s'accordent qu'à des âmes parfaitement anéanties ».

Œuvres. — Archives de l'évêché de Coutances, ADC XVI, *Visites du Bauptois.* — Archives de l'hospice Saint-Louis de Vire, *Conférences* (39 instructions à des « sœurs d'hôpital »). — Archives des eudistes à Paris, mss 43 et 52-53, et Bibliothèque de Rennes, ms 84458, *Vie du vénérable serviteur de Dieu Jean Eudes*; la seconde partie, consacrée au portrait spirituel du saint, a été publiée par D. Boulay (*Saint Jean Eudes.., ses vertus*, Paris, 1927) et traduite par R. Hauser (*Saint John Eudes. A spiritual portrait*, Westminster, 1960).

La biographie de Hérambourg par Pierre Costil (Arch. des eudistes, ms 32, p. 258-319), enrichie par V.-J. Menard (*Une servante des pauvres, la Mère Élisabeth de Surville... d'après les mémoires inédits du P. Hérambourg*, Tours, 1887), est résumée par J. Blouet (*Les séminaires de Coutances et d'Avranches*, Coutances, 1936, p. 133-144) et les historiens du Bon-Sauveur, R. Le Clerc (1930), M. Lehorpeur (1950), G.-A. Simon (1953). — C. Berthelot du Chesnay, *Les Missions de saint Jean Eudes*, Paris, 1967, p. XXXIII-XXXVI.

Charles BERTHELOT DU CHESNAY.

1. HERBERT LOSINGA (DE LOSINGA), 1054-1119. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — Né en 1054 (on ignore le lieu de naissance et l'origine du nom de famille), fils de Robert de Losinga, plus tard abbé de Winchester, Herbert reçut son éducation auprès de Jean de Ravenne et de Guillaume de Ros à l'abbaye de Fécamp.

Il était prieur de Fécamp lorsque Guillaume le Roux, en 1087 ou 1088, le prit à son service le faisant abbé de Ramsey (Huntingdonshire). En 1091, pour un pot de vin de 1000 ou 1900 livres, il devient évêque de Thetford, jusqu'alors évêché d'Elmham. En 1094, il remet son évêché entre les mains d'Urbain II à Rome et y est réinstallé par le pape. En partie comme pénitence pour sa simonie, son siège épiscopal est transféré en 1096 à Norwich; il y construit une cathédrale (consacrée en 1101), deux monastères bénédictins, l'un à Norwich et l'autre à Thetford, deux églises à Norwich et trois autres à Elmham, Lynn et Yarmouth, et veille à ce que les clunisiens de Lewes soient installés à Thetford en 1104. Il tente de s'assurer le contrôle des ressources de la riche abbaye de son diocèse, Bury St. Edmunds, mais y renonce après un appel au pape.

En 1101, il accompagne Gérard d'York et Robert de Chester comme émissaires royaux auprès du pape, dans la querelle d'investiture entre le roi et Anselme de Cantorbéry; les trois évêques rapportèrent un faux message verbal de Pascal II qui contredisait les lettres papales et portèrent ainsi tort à l'archevêque Anselme; le pape les excommunia. En 1106, Herbert prêche à l'abbaye d'Ely pour la translation de sainte Étheldrède † 679. En 1107, il est présent au Concordat de Londres; il assiste ensuite Anselme pour la consécration des évêques nommés précédemment par le roi. A la mort d'Anselme en 1109, son nom est lancé pour lui succéder, mais c'est Ralph, évêque de Rochester, qui est nommé. Il accompagne le nouvel archevêque à Rome (c'est son troisième voyage) pour la remise du pallium, mais il tombe gravement malade à Plaisance et renonce à son projet. En 1118, il assiste aux funérailles de la reine Mathilde. Le 22 juillet 1119, il meurt et il est enterré devant le maître-autel de sa nouvelle cathédrale.

2. **Œuvres.** — Herbert était un homme cultivé et un politicien; c'était aussi un homme pieux. Humaniste distingué, il aimait citer les classiques dans ses lettres (dans la 28e, toutefois, il rejette les études classiques) et ses sermons. Sa connaissance des Écritures était étendue.

Ce qui reste de sa production littéraire consiste en une collection de soixante lettres en un unique manuscrit (Bibl. du duc de Bourgogne, Bruxelles, ms 3723, f. 243-278; copie du 17e siècle), une collection de quatorze sermons et quatre anecdotes en un seul manuscrit du 12e siècle (Université de Cambridge II, II. 19, sur parchemin, 237 folios à double colonne de 40 lignes).

D'après J. Bale (*Index Britanniae scriptorum*, Oxford, 1902, p. 168), il a écrit un traité *De prolixitate temporum*, un *De fine mundi*, des *Constitutiones monachorum*, un traité d'investiture *ad Anselmum contra sacerdotes, et alia quaedam*. Le catalogue des mss de l'abbaye de Cambron ajoute deux autres ouvrages, *De septem sacramentis* et *De situ terrae Jerosolymitanae*, mais ces ouvrages peuvent être d'Herbert d'Auxerre.

3. **Doctrine.** — 1° *Spiritualité monastique.* — Formé dès le début par Jean de Fécamp, Herbert n'abandonna jamais sa *conversio morum*. En quelque lieu où il alla, il vécut parmi les moines noirs et il fonda un monastère cathédral. Les deux tiers de ses lettres sont adressées à des moines ou à des supérieurs de monastères, et toutes donnent des conseils sur les études, les affaires conventuelles ou la spiritualité monastique. Il est visiblement peu familier de la *Règle* de saint Benoît, et dans la seule lettre (la 51e) où il la cite, il fait état d'une idée qui n'apparaît pas de façon évidente dans la *Règle*; dans la lettre 23, il fait écho aux « douze étapes de la vraie humilité », mais il omet complètement de citer la *Règle* dans ses lettres 46 et 57.

Il conserve ses relations avec Fécamp, il écrit à ses abbés, et il construit sa cathédrale sur les plans de l'église abbatiale. Il refuse délibérément cependant de prendre parti dans la querelle entre moines et clercs,

estimant que les uns et les autres ont des devoirs égaux et diffèrent seulement dans leur manière personnelle de vivre (lettre 60). Aucun de ses sermons n'a pour thème l'état monastique, ni ne touche en particulier la spiritualité monastique.

A une époque de licence des mœurs du clergé, il demeura un inflexible défenseur de la virginité consacrée, et il décrivit l'adultère comme le second péché méritant l'enfer après l'apostasie : il vénérait alors spécialement la Sainte Vierge et l'apôtre Jean. Il les tenait pour affranchis des agonies de la mort, en raison de la perfection de leur virginité. Marie, affirmait-il, avait été, pour la même raison, libérée des douleurs de l'enfantement (sermon 1; lettres 18 et 29).

2° *Théologie sacramentelle.* — Herbert se sert du terme *sacramentum* au moins une fois dans chacun de ses sermons (sauf dans les sermons 3, 5, 14) et dans plusieurs lettres (6, 9, 11, 12, etc), avec l'un des sens suivants : — un mystère, une prophétie ou un symbole de l'ancien Testament; — un témoignage extérieur de la vérité des évangiles, comme par exemple, le témoignage de la présence de la Trinité au baptême du Christ, ou les symboles de la dernière Cène; — des événements de la vie du Christ qui sont les signes de l'alliance finale entre Dieu et l'homme; — un mystère recouvrant une vérité fondamentale ou révélation; — l'intensité ou la profondeur de l'acte divin, de l'amour de Dieu; — le sacrement de l'eucharistie (sermon 7 pour la fête de Pâques).

Herbert parle du baptême, de l'eucharistie et de la confirmation comme de « nos trois sacrements les plus importants », y ajoutant la pénitence comme un quatrième sacrement possible en ce sens qu'elle est un renouvellement du baptême (sermon 2). Il croit à la transsubstantiation eucharistique (c'est l'époque de Bérenger de Tours) : « Cum consecrantis officio sacerdotis venitur ad verba Christi panis iste efficitur caro Christi, ea veraciter que de virgine processit et in cruce pependit » (sermon 7).

La théologie sacramentaire d'Herbert rend vraisemblable l'attribution qui lui est faite du *De sacramentis*, ms de l'abbaye de Cambron. Rappelons que vers 1140-1150 les sept sacrements n'étaient pas encore définis comme tels.

3° *Mariologie.* — Dans deux de ses lettres (18 et 25) à la reine Mathilde et dans nombre de sermons, Herbert parle de la Vierge Marie. Il anticipe sur les définitions doctrinales de 1854 et de 1950.

1) *Immaculée Conception.* — Dans son premier sermon, Herbert a cette affirmation, encore imparfaite, de Marie conçue sans péché : « Accedit ad uterum Virginis Spiritus Sanctus, purgat originali et actuali culpa, quam sua impleturus erat gratia ». Dans le douzième sermon, la définition est parfaite : « Fuit beatissima virgo Maria de genere Abraeae *(sic)* et tribu Juda, de radice Jesse, filia David ingenua de ingenuis, et cui nulla de propagine macula inhesisset; Joachim pater, Anna mater, uterque sterilis, sed per virtutem Sancti Spiritus et per annuntiationem Gabrielis, fecunditatem meruerunt... et ideo inmaculata *(sic)* quia in nulla corrupta ».

C'est la première affirmation aussi nette de la doctrine dans l'Église d'Occident : elle précède d'une décade le traité d'Eadmer, en 1125, *De conceptione S. Mariae.*

2) *Assomption.* — Ce douzième sermon, prêché un 15 août, est intitulé *de assumptione beatissimae Virginis Mariae.* Herbert décrit la Vierge comme libre de toute connaissance du péché et de toute volonté de le commettre. Il soutient la doctrine de la *Virgo post partum* (sermon 3). A son avis, la Vierge était présente au baptême du Christ et elle comprit à ce moment-là le mystère de la Sainte Trinité; elle assista aux miracles du Christ et entendit son enseignement; elle fut la première à se porter à la rencontre du Christ ressuscité (Herbert le répète souvent); le Christ est monté au ciel pour préparer la place de sa mère (cf *Jean* 14, 2; *Apoc.* 12, 6); à titre d'apôtre des apôtres *(apostola apostolorum)*, elle a pouvoir sur les anges et les esprits bienheureux; cette élévation dépasse toutes les possibilités de la nature humaine; elle est enfin exaltée à la droite du Père.

4° Herbert aime à citer Augustin, Jérôme, Grégoire le Grand (sermon 13), Bède et aussi, mais moins, Ambroise. De ce fait, il est bien de son époque. Il a également un penchant pour la mystique des nombres : les trois parties et les huit âges du monde (Augustin), la structure de l'homme esprit-âme-corps, le Christ comme divinité, âme et corps, les quatre sens de l'Écriture (littéral, symbolique, prophétique et moral). De Grégoire, il reprend la doctrine du purgatoire; il parle de « ceux qui ne s'écartent pas de la foi et ne commettent pas de péché mortel, (qui) purifiés par le feu de la tribulation sont admis parmi les élus » (sermon 14).

Les lettres d'Herbert ont été publiées pour la première fois par Robert Anstruther, *Epistolae Herberti de Losinga, primi episcopi Norwicensis*, Bruxelles-Londres, 1846. Elles ont été traduites en anglais par E. M. Goulburn et H. Symonds dans le tome 1 de *The Life, Letters and Sermons of Bishop Herbert de Losinga*, Oxford-Londres, 1878 (en appendice, p. 357-409, sont données les références de tout ce qui concerne Herbert dans la Rolls Series et les sources anciennes). — Les sermons ont été publiés en latin et en anglais dans le tome 2 du même ouvrage.

Les travaux mariologiques actuels signalent assez souvent la doctrine mariale d'Herbert. En plus du vieil article de H. Thurston, *Abbot Anselm of Bury and the Immaculate Conception*, dans *The Month*, t. 103, 1904, p. 561-573, consulter, par exemple, H. Barré, *La croyance à l'Assomption corporelle en Occident de 750 à 1150 environ*, dans *Bulletin... d'études mariales*, t. 7, 1949, p. 102-103, 112-114, 119.

Sur Herbert constructeur, voir B. Dodwell, *The Foundation of Norwich Cathedral*, dans *Transactions of the Royal Historical Society*, 5° série, t. 7, 1957, p. 1-18. — Rares les encyclopédies qui n'oublient pas Herbert! Consulter *The Dictionary of national Biography*, t. 12, 1922, p. 143-146.

Albéric Stacpoole.

2. HERBERT DE MORES, cistercien et archevêque, 12e siècle. — On ignore le lieu et la date de naissance d'Herbert, homme admiré de ses contemporains pour sa personnalité et sa solide culture théologique. Selon certains auteurs, il serait originaire d'Espagne, mais il n'y a pas de raisons suffisantes pour avancer une telle affirmation. Herbert entra à l'abbaye de Clairvaux au milieu du 12e siècle, probablement après la mort de saint Bernard † 1153. Vers 1168-1169, il est élu abbé de Mores, au diocèse de Langres. En 1178, Herbert est de nouveau à Clairvaux comme secrétaire de l'abbé Henri de Marcy. Lorsque celui-ci devient, en 1179, cardinal-évêque d'Albano, Herbert reste encore à Clairvaux, au moins jusqu'en 1181. C'est

probablement à cette date qu'il est promu au siège archiépiscopal métropolitain de Sassari, en Sardaigne. La date de sa mort ne peut être établie avec précision. Nous savons seulement que Blaise, successeur d'Herbert à Sassari, est signalé pour la première fois en 1198 (cf Sh. J. Heathcote, *The Letter Collections Attributed to Master Transmundus*, dans *Analecta cisterciensia*, t. 21, 1965, p. 183, n. 1).

1. Son *Liber miraculorum et visionum*, achevé en 1178, est une ample collection de récits offrant un riche matériel, encore peu exploité, pour l'histoire de la spiritualité, spécialement cistercienne, et de la culture médiévale.

Le genre littéraire de l'*exemplum* (cf DS, t. 4, col. 1885-1902, en particulier col. 1893) constitue la base de cet ouvrage composé dans un but d'édification. Dans des récits concernant la vie de saint Bernard, ou rapportant des apparitions, des prodiges et des miracles (notamment eucharistiques et marials), et dans un style limpide et savoureux, Herbert aborde un grand nombre de faits relatifs à la vie monastique. On y découvre, maintes fois, l'intention d'amener le lecteur à prendre conscience que seule l'observation de la Règle, accompagnée d'une profonde dévotion eucharistique et mariale, permet de réaliser l'idéal monastique et de lutter victorieusement contre le démon. Le *Liber miraculorum* constitue, en outre, un témoignage très précieux sur la vie quotidienne dans les monastères au 12e siècle. Nous avons là des aperçus concrets sur la mentalité et la piété des simples moines et convers, c'est-à-dire sur l'état d'esprit général qui régnait alors dans les communautés.

Pour composer son ouvrage, Herbert s'est servi de ses propres souvenirs ainsi que de ceux recueillis auprès des anciens de Clairvaux, ayant connu saint Bernard. Il a puisé aussi à des chroniques et à des recueils de récits de visions, qui devaient circuler dans les milieux cisterciens. La faveur dont a joui le *Liber miraculorum* est très grande : il a été recopié un peu partout, jusqu'au 18e siècle. Son influence a été particulièrement profonde et durable chez les cisterciens. Tel une sorte de manuel de spiritualité, il a contribué, pendant des siècles, à former des générations de moines.

Déjà, vers la fin du 12e siècle, Conrad d'Eberbach reproduit dans son *Exordium magnum cisterciense* (cf éd. B. Griesser, Rome, 1961, p. 35-37 et 89, n. 2), qui connaîtra une immense fortune, environ 90 récits du *Liber miraculorum*. L'œuvre d'Herbert est utilisée aussi par plusieurs compilateurs de recueils d'*exempla*, du 13e au 15e siècle (cf J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris-Toulouse, 1927, p. 42-43, 90-92, 247, 251-254, 258-259, 285, 297-300, 396-398).

Le *Liber* a été édité pour la première fois par Fr. Chifflet, sous le titre de *De miraculis*, dans *Sancti Bernardi... genus illustre assertum*, Dijon, 1660, p. 161-394. Cette édition (reprise par Migne, PL 185, 1275-1384) est basée sur un seul manuscrit plein de fautes et de lacunes. L'œuvre d'Herbert s'y trouve divisée en trois livres (35, 44 et 39 chapitres), tandis que les meilleurs manuscrits donnent simplement une suite de 155 chapitres.

Étant donné le grand intérêt que présente le *Liber miraculorum*, une édition critique est hautement souhaitable. B. Griesser † 1966 a réalisé une bonne partie du travail, mais il reste beaucoup à faire (cf l'introduction à son édition de l'*Exordium*, p. 36 et 41).

2. En 1181, Herbert rédigea une note à propos du sauvetage miraculeux, lors d'un incident de voyage, d'un manuscrit qui relatait des miracles accomplis par saint Bernard en 1146 (PL 185, 369-372).

3. Dans le ms lat. 446, f. 35-80, de la Bibl. nat. de Paris (12e siècle, Bonport O. Cist.), se trouve un commentaire des évangiles de Luc, Jean, Matthieu et de la Passion selon Marc, composé par *Oynus*, cistercien de Marienthal, à l'aide d'extraits d'Hilduin, Pierre *Comestor* et *Herbertus Turritanus* (cf F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 4, Madrid, 1954, p. 165-167, n. 6237-6237, 3). A première vue, il semble difficile de ne pas identifier ce dernier avec notre archevêque de Sassari. Quant à l'authenticité des passages qui seraient ainsi attribués à notre auteur, il n'y a pas de réels motifs pour récuser le témoignage du compilateur, à cause de sa double qualité de contemporain et de confrère. S'il en est ainsi, il s'agirait d'extraits d'un nouvel ouvrage d'Herbert, jusqu'à présent inconnu. Un étude attentive du manuscrit et de la compilation est cependant nécessaire avant de trancher la question.

4. Reste discutable l'attribution de la petite lettre d'un moine nommé *Heribertus* (PL 181, 1721-1722), concernant la doctrine d'une secte hérétique du Périgord, aux environs des années 1140-1145 (cf J. Döllinger, *Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters*, t. 1, Munich, 1890, p. 99, note). Car il faudrait alors émettre l'hypothèse, non invraisemblable en soi, qu'Herbert soit originaire du midi de la France et qu'il ait été moine bénédictin avant d'entrer à Clairvaux.

B. Griesser, *Herbert von Clairvaux und sein Liber miraculorum*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 54, 1947, p. 21-39, 118-148 (étude fondamentale). — C. De Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis*, 2e éd., Cologne, 1656, p. 146. — P. Daunou, *Histoire littéraire de la France*, t. 14, Paris, 1817, p. 554-555. — G. Hüffer, *Vorstudien zu einer Darstellung des Lebens und Wirkens des heiligen Bernard von Clairvaux*, Münster, 1886, p. 158-171. — D. Willi, *Cistercienser Päpste, Kardinäle und Bischöfe*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 23, 1911, p. 335, n. 262. — P. Lehmann, *Ein Mirakelbuch des Zisterzienserordens*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 45, 1927, p. 72-93. — B. Griesser, *Probleme der Textüberlieferung des Exordium magnum*, dans *Cistercienser-Chronik*, t. 52, 1940, p. 163-164; t. 53, 1941, p. 84-95. — V. Hermans, *Spiritualité monastique*, pro manusc., Rome, 1954, p. 224-225. — J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 264. — DHGE, t. 12, 1953, col. 1058. — LTK, t. 5, 1960, col. 241-242. — DS, t. 1, col. 1658.

Gaetano Raciti.

3. HERBERT (George), prêtre anglican, 1593-1633. — 1. *Vie et personnalité.* — 2. *Œuvres et doctrine.*

1. Vie et personnalité. — George Herbert, qui sera surnommé « le poète de l'anglicanisme », est né le 3 avril 1593 à Montgomery Castle dans l'une des plus grandes familles aristocratiques d'Angleterre. Ayant perdu son père à l'âge de trois ans, George fut élevé par sa mère, Lady Magdelen, femme remarquable par son intelligence, ses goûts littéraires et ses aspirations religieuses, avec ses neuf frères et sœurs; il était le cinquième de la famille. Tandis que son aîné Edward, plus tard Lord Herbert de Cherbury, manifeste très tôt son attrait pour la vie mondaine et les lettres, George subit plus intensément l'influence de sa mère. Très doué, il réussit brillamment dans ses études classiques, d'abord à l'école de Westminster, puis au Trinity College de Cambridge à partir de 1607.

Sa carrière universitaire à Cambridge recouvre la première partie, la plus longue, de son existence d'homme. En 1616, déjà nommé Minor Fellow de son collège, il devient Master of Arts et Major Fellow. A partir de 1618, il y enseigne la rhétorique et accède en 1620 à la dignité de Public Orator de l'université; cette dignité pouvait lui ouvrir une carrière en vue à la cour, où il avait beaucoup d'amis; de telles ambitions mondaines vont de pair, chez le Herbert de cette époque, avec la conviction intime d'être destiné à la prêtrise (cf lettre

à John Danvers, second époux de sa mère, du 18 mars 1617, dans F. E. Hutchinson, *The Works of G. Herbert*, p. 364-365). Public Orator jusqu'en 1627, Herbert lia deux amitiés remarquables qui interviennent dans son évolution intellectuelle et spirituelle, celle du chancelier philosophe Francis Bacon (1561-1626) et celle de l'évêque Lancelot Andrewes (1555-1626) en qui s'incarne la spiritualité anglicane sous sa forme la plus noble.

La pensée inductive, telle qu'elle a été mise au jour par Bacon, n'était pas sans analogie avec les méthodes nouvelles utilisées par les théologiens anglicans depuis l'époque élisabéthaine et par Andrewes en particulier. Partant de l'exégèse biblique plutôt que de principes abstraits, les sciences sacrées et, parmi elles, la théologie spirituelle, s'ouvraient à une sorte d'empirisme où le mystère chrétien s'imposait davantage comme un fait et une histoire à vivre personnellement et qui laissaient au second plan les procédés spéculatifs et les controverses.

C'est à Andrewes que Herbert doit le plus, dans le domaine de l'amitié, de la protection et de l'inspiration spirituelle. Notons aussi une autre amitié importante pour son évolution intérieure, celle de Nicholas Ferrar (1592-1637), fondateur à Little Gidding d'une communauté laïque et familiale vouée à la vie contemplative dans un cadre quasi monastique.

Écartelé entre la vie universitaire et l'appel à la vocation sacerdotale, Herbert connaît une grave crise intérieure aux alentours des années 1626/27. On en discute les causes, parmi lesquelles entrent certainement les décès de ses protecteurs les ducs de Richmond (1623) et de Lennox (1624), celles de Bacon et d'Andrewes (1626), celle de sa mère (1627). C'est en 1627 que Herbert abandonne sa carrière universitaire; il avait en 1626 reçu le diaconat, ordination d'ailleurs tout à fait conciliable à cette époque avec des ambitions à l'université ou à la cour. Lorsqu'il quitte Cambridge, sa crise intérieure s'aggrave, sa santé fragile présente les symptômes de la tuberculose. Il se retire à Woodford (Essex) chez son frère Henri et s'occupe de la restauration de l'église paroissiale de Leighton, dont il a obtenu la prébende. En 1629, installé alors chez le duc de Danby, il rencontre la jeune Jane Danvers et l'épouse trois jours après, le 5 mars 1629. Pendant ces mois, le sentiment profond de son indignité à remplir sa vocation sacerdotale persiste et s'accentue. Recommandé par son cousin le duc de Pembroke comme curé d'une petite paroisse près de Salisbury, pressé par l'archevêque William Laud (1573-1645), Herbert se décide à accéder à la prêtrise, après un mois de jeûne et de prière; il est ordonné en 1630 et installé le 26 avril curé de Bemerton; il connaît alors un temps de paix et de joie (cf I. Walton, *Lives*.., p. 289-290).

La dernière phase de l'existence de Herbert commence. Le curé de Bemerton visite ses paroissiens, s'occupe du service liturgique, restaure son église, son presbytère, achève son œuvre poétique; il annote la traduction des *Ciento y diez consideraciones* de Juan de Valdés † 1541, qu'a réalisée Nicholas Ferrar sur une version italienne; il rédige son traité sur le parfait curé de campagne, qui fera date dans l'Église anglicane du 17e siècle. En dépit des peintures édifiantes et idylliques que certains biographes ont tracées de ses dernières années, Herbert mène alors une vie aisée qui concilie l'idéal d'un gentleman et celui d'un prêtre; ses crises intérieures d'antan n'ont pas disparu. Penseur, théologien, poète, pasteur, Herbert vit cette diversité dans l'humble cadre de Bemerton. Il fait de la musique et va parfois écouter les splendides offices de la cathédrale de Salisbury. Il mourut en son presbytère le 3 mars 1633, après une vie qui n'avait connu, semble-t-il, ni les excès orageux d'un John Donne, ni une « conversion » marquante, mais dont le drame intérieur ne cesse pas d'être présent : celui d'une âme vibrante, que Dieu mit longtemps à dompter. Avant de mourir, Herbert avait remis à son ami Ferrar son recueil de poèmes, — son testament spirituel —, en lui écrivant : « Il (Ferrar) y verra dépeints maints conflits spirituels entre mon âme et Dieu, avant que j'aie pu soumettre ma volonté à celle de mon maître Jésus, au service de qui j'ai maintenant trouvé la liberté parfaite ».

2. Œuvres et doctrine. — 1° *Les poèmes*. — La poésie de Herbert est exclusivement centrée sur des thèmes spirituels. Publiée, l'année même de sa mort, sous le titre *The Temple* par Nicholas Ferrar, elle a exercé une profonde influence sur la pensée religieuse de l'anglicanisme et sur la poésie anglaise, beaucoup plus que n'importe quel autre ouvrage du 17e siècle. Dans les trente premières années qui suivirent la parution, vingt mille exemplaires furent vendus. La réputation de Herbert poète était alors plus grande que celle de Milton et l'ouvrage suscita nombre de conversions, si nous en croyons le témoignage du grand émule de Herbert, Henry Vaughan (1622-1695), dans la préface de son *Silex scintillans* (Londres, 1650, p. 36).

L'œuvre poétique de Herbert n'est pas seulement le meilleur commentaire de sa vie et de son drame intérieur; elle traduit une théologie spirituelle dont la marque distinctive est le caractère ecclésial compris dans le sens anglican. Le nom de *Temple* choisi comme titre du recueil, le sous-titre *The Church* inscrit par Herbert en haut de la majeure partie des poèmes, indiquent le sujet central de l'ouvrage et le dispensent d'un plan quelconque. Herbert partage avec l'ancien anglicanisme la conviction que la spiritualité chrétienne a sa source dans l'Église des Apôtres et des Pères, que le jour de la Pentecôte est le point de départ de toute vie spirituelle, si intime et si personnelle qu'elle soit. L'Église présente un triple aspect; c'est d'abord l'Église anglicane établie, c'est ensuite le mystère de l'Église qui consiste dans la communion constamment opérée par l'Esprit Saint entre le Christ et ses fidèles, c'est enfin l'âme de chaque fidèle élue comme temple de Dieu (cf 1 *Cor*. 3, 16). Ces trois aspects s'interpénètrent dans le *Temple* de Herbert sans s'opposer. On peut difficilement parler d'une progression qui introduirait de l'Église extérieure à l'Église intérieure; dans ces poèmes tous les aspects ecclésiaux jaillissent de la vie divine.

Herbert ne doute pas un instant que l'Église d'Angleterre, « doublement protégée par la grâce divine » (= de l'emprise de Rome et de celle de Genève; cf le poème *British Church*, éd. Hutchinson, p. 109), soit la seule Église légitime du Christ; et cela parce qu'il y voit réalisé le triple aspect dont nous venons de parler. D'autre part, le fait que cette Église soit passée par la Réforme n'a pas manqué de laisser des traces dans la poésie herbertienne : les doctrines réformées de la certitude du salut, de l'imputation extrinsèque de la justice du Christ transparaissent à maintes reprises (vg les poèmes *Justice* II, *Aaron*, *Conscience*; éd. Hutchinson, p. 141, 174, 105). Herbert ne se refuse même pas à évoquer la doctrine calviniste de la prédestination : on doit dans la pureté du cœur adorer la Majesté divine « qui distribue à l'homme le salut ou la condamnation, comme bon lui semble » (*The Water-Course*, éd. citée, p. 170). D'autre part, par crainte

de diminuer la transcendance absolue de Dieu et de porter ombrage à la prérogative royale du Christ, il se montre réticent à l'égard de la dévotion envers la Vierge et les saints (*To all Angels and Saints*, p. 77-78). Toutefois ces résurgences protestantes ne dessinent pas un contrecourant par rapport à la doctrine anglicane qui baigne constamment les poèmes de Herbert.

Au cœur des préoccupations spirituelles de l'auteur du *Temple*, se trouve la question de l'accueil d'un Dieu à la fois si lointain par sa transcendance inaccessible et si proche par la présence du Christ devenu en notre âme plus intime que le plus intime de nous-même. Tandis que la transcendance divine provoque au niveau de l'expérience humaine un perpétuel affrontement entre le monde du péché et celui de la grâce, l'appel de l'amour du Christ crée une nostalgie invincible et un attrait de l'union avec Dieu. Chez Herbert, cette union s'opère au sein même de ses tourments, conflits et souffrances par la présence de l'amour divin qui les transfigure; il expérimente cette présence toujours d'une manière soudaine et instantanée (vg le poème *Temper* II, p. 56) : elle brise les étroitesses de son cœur humain dans une dilatation aux dimensions de l'amour divin, mais cette dilatation est en même temps un écartèlement (cf *Temper* I, p. 55), une sorte de purification jamais achevée, toujours présente en même temps que l'accueil de Dieu. Notons ici que Herbert n'utilise pas le cadre classique de l'ascension dionysienne : purification, illumination, union. L'écartèlement de l'âme n'est pas une condition préalable à l'infusion de la grâce, il en serait plutôt concomitant. C'est pourquoi il est à la fois expérimenté comme une souffrance et une louange, une joie, une douceur, car l'âme alors surmonte par grâce la distance qui la séparait de son Dieu (vg *Temper* I, *Content*, *The Flower*; éd. Hutchinson, p. 55, 68-69, 165-167) : elle devient *capax Dei*.

Dans la prière, l'âme s'ouvre à l'amour et y découvre sa plénitude. « La prière, banquet de l'Église, pèlerinage du cœur », fait retentir « le son du ciel et de la terre »; elle transpose la vie quotidienne dans « une sorte de musique » de douceur, de paix, de joie et d'amour (vg *Prayer* I, p. 51); cette musique, c'est « le souffle de Dieu en l'homme, retournant à sa source ». Herbert rappelle souvent qu'une telle harmonie ne peut s'élever dans la vie de l'homme que si celui-ci permet à Dieu d'accorder son instrument, son luth, c'est-à-dire son cœur, au luth divin qu'est la passion du Christ.

L'homme, dès ce monde, doit apprendre à vivre une vie céleste en se conformant au Christ; il est appelé à une joie sans limite comme à une douleur sans limite. Tel est le paradoxe de l'existence chrétienne, telle qu'elle apparaît dans le Christ incarné et rédempteur. C'est dans cette perspective que Herbert exprime dans ses poèmes sa propre expérience, ses luttes intérieures, avec franchise, lucidité et une force d'expression qui donnent à son œuvre une liberté d'allure remarquable et une authenticité indéniable. Ses cris de révolte, ses peurs s'achèvent le plus souvent dans un bref dialogue entre Dieu et lui qui le laisse apaisé, confiant, abandonné (vg *The Collar*, p. 153-154). Herbert n'a guère recours au vocabulaire sponsal, ni même à la relation Père-enfant pour exprimer cette attitude devant Dieu; il utilise de préférence le rapport Maître-serviteur.

Un des mots-clé de Herbert est le mot *sweet*, doux; il retentit dans sa poésie très souvent (au moins 80 fois) et lui donne une tonalité proche de celle qu'on trouve chez Lancelot Andrewes ou chez Jeremy Taylor. Dans l'Écriture, Herbert voit un « art d'aimer »; elle fait comprendre que l'Église de la Pentecôte doit rester pénétrée de cette douceur de l'Esprit Saint, symbolisée par la colombe, à travers ses souffrances et ses épreuves.

On peut résumer la spiritualité herbertienne, telle qu'elle s'exprime dans ses poèmes, de la manière suivante : c'est grâce à sa vision du mystère de l'Église et à sa propre expérience de la souffrance transfiguratrice que Herbert a pu faire triompher la grâce intérieure de l'opposition trop accentuée entre la transcendance de Dieu et l'humanité pécheresse.

The Temple, Sacred Poemes and privat Ejaculations, Cambridge, 1633; treize autres éditions jusqu'en 1709.

En dehors d'éditions partielles : *The Remains of that sweet Singer of the Temple*, avec les biographies de Herbert par I. Walton et B. Oley, Londres, 1841, 1848; — éd. G. G. Fillan, Édimbourg, 1853; — éd. R. A. Willmott, Boston, 1855; — éd. A. B. Grosart, Londres, 1892; — éd. Fr. Meynell, Londres, 1927; — éd. D. Brown, Londres, 1960; — éd. H. Gardner, Londres, 1961. — Voir aussi les éd. des œuvres complètes.

2° *A Priest to the Temple, or the Country Parson* (Londres, 1671; éd. Hutchinson, p. 224-290) est un manuel du parfait curé de campagne. Fruit de la courte expérience de Herbert, on y trouve, à côté de conseils pratiques, quelques traces des grandes idées de ses poèmes, comme, par exemple, l'imitation de l'humilité douce et aimable du Seigneur. Dans la haute idée qu'il a de la vocation sacerdotale, Herbert en vient à penser que le « servant du Roi céleste » devrait être choisi parmi les plus nobles familles de la terre. Mais il est surtout préoccupé d'assurer au clergé un niveau intellectuel élevé par des études sérieuses (Écriture et Pères en particulier). Au centre du ministère, il y a l'Eucharistie qui exige un constant effort d'instruction des fidèles et, rien que de ce point de vue, la catéchèse prend une place de choix (ch. 21).

Au sujet du mariage des prêtres, Herbert, quoique lui-même marié, estime meilleur, tout en laissant la liberté du choix, le célibat (ch. 9); on trouve peut-être ici l'influence des Pères grecs, qui apparaît aussi en plusieurs autres endroits du livre. On remarque enfin un petit chapitre sur les bienfaits de l'allégresse pour un curé que ses fonctions isolent de ses confrères et mettent journellement en contact avec le péché et la misère (ch. 27); cette allégresse est justifiée d'un point de vue apostolique, voire de celui de l'équilibre mental. Le traité s'achève par deux prières à faire avant et après les sermons.

L'ouvrage avait d'abord paru partiellement dans une édition incomplète des poèmes, *Herbert's Remains* (Londres, 1652). Après deux éditions complètes à Londres en 1671, de nouvelles éditions partielles parurent au 19e siècle avec des poèmes de Herbert (vg *Herbert's Poems, with his Country Parson*, Londres, 1809, 1824, 1832); récemment l'ouvrage a été réédité par G. M. Forbes (Londres, 1949) et par Thomas Wood dans *Five Pastorals* (Londres, 1961, p. 75-140, avec notice biographique importante). Voir aussi les éditions des œuvres complètes.

3° *Outlandish Proverbs* (Londres, 1640), recueil de proverbes français, espagnols et italiens. Le style gnomique que leur donne Herbert rappelle les *Adagia* d'Érasme.

La première édition signalée ci-dessus faisait partie d'une édition partielle des poèmes de Herbert. Les proverbes parurent séparément sous le titre *Jacula prudentum* (Londres, 1651). — Voir aussi les éditions des œuvres complètes.

Jusqu'à présent, Herbert a surtout été étudié du point de vue littéraire; on le range parmi les poètes métaphysiques, mais R. Ellrodt pense qu'il faut nuancer et restreindre cette dénomination quand on l'applique à Herbert (*op. cit.*, t. 1, p. 373). L'enracinement de notre auteur dans la spiritualité anglicane ne peut échapper à personne; cependant la place de Herbert dans l'évolution de cette spiritualité n'a pas encore été déterminée. Nous nous bornerons ici à quelques indications essentielles.

Herbert n'a jamais caché son antipuritanisme. D'un autre côté, la dénomination d' « anglo-catholique » que le mouvement d'Oxford accolera au 19e siècle à la spiritualité herbertienne paraît trop simpliste : elle n'intègre pas les nombreux traits « protestants » que nous avons relevés plus haut dans la poésie de Herbert (prédestination, imputation extérieure de la justice, etc). Celui-ci se situe, pensons-nous, au-delà ou au-dessus de l'affrontement entre les anglicans catholicisants et les puritains. A la suite d'Andrewes, sa vision spirituelle se développe dans l'atmosphère des Pères grecs : sa conception de l'Église, de l'Eucharistie, du sacerdoce, de l'Esprit Saint, de la communion entre l'Église céleste et celle de la terre, est en secrète affinité avec la leur. En élargissant l'influence d'Andrewes à l'ensemble de la spiritualité anglicane, l'œuvre de Herbert a probablement contribué à rapprocher celle-ci de la spiritualité orthodoxe.

Il faut d'autre part souligner combien Herbert reprend et prolonge la tradition spirituelle du moyen âge anglais; nombreuses sont les affinités de son œuvre avec celles de saint Anselme, de Julienne de Norwich, de Walter Hilton, de Marguerite Kempe, et d'une manière plus générale avec l'idéal bénédictin (cf M. Thornton, *English Spirituality*.., Londres, 1963, p. 83, 165).

On a noté aussi la parenté de la douceur herbertienne avec celle de François de Sales (L. Martz, *The Poetry of Meditation*, Londres, 1954, p. 144-149, 249-259), et la proximité de sa conception spirituelle du « cœur » avec celles de Pascal et de Bérulle (R. Ellrodt, *op. cit.*, t. 1, p. 297, n. 23; Bremond, t. 3, p. 650, n. 3).

Le génie de Herbert fut peut-être de parvenir à une synthèse personnelle et vivante des apports de l'Écriture, des Pères, de la liturgie et de sa propre expérience, de telle sorte que ses poèmes se développent aisément et avec une grande unité dans l'évocation de ces perspectives et de ces plans différents. Grâce à sa vision de l'Église, il saisit comment se fondent et s'unissent dans le mystère du Christ la révélation de l'amour divin, l'Église des croyants et celle des bienheureux, et la destinée spirituelle de chaque chrétien.

De nos jours, l'influence de Herbert est certaine, si l'on en juge par les études dont il fait l'objet. Si A. L. Huxley l'interprète d'un point de vue athée (*Texts and Pretexts. An Anthology with Commentaries*, Londres, 1949, p. 12, 86), Simone Weil raconte que c'est au cours d'une de ses fréquentes récitations du poème *Amour* de Herbert que « le Christ lui-même est descendu et m'a prise » (*Attente de Dieu*, Paris, 1950, p. 76).

Éditions des œuvres complètes : par W. Pickering et S. T. Coleridge, 2 vol., Londres, 1835-1836; — par A. B. Grosart, 3 vol., Londres, 1874; — par G. H. Palmer, 3 vol., Londres, 1905-1907, (première éd. critique); — par F. E. Hutchinson, Oxford, 1941, 1945, 1953, 1959, et 1964 que nous citons ici.

Sur la *vie* de Herbert : Barnabas Oley, *Life of Herbert*, introduction à *Herbert's Remains*.., Londres, 1652; — Izaak Walton, *The Lives of Dr. J. Donne, Sir H. Wotton*.., *Mr. G. Herbert*.., Londres, 1670; rééd. 1927; — J. Daniell, *The Life of G. Herbert of Bemerton*, Londres, 1893, 1902; — A. G. Hyde, *G. Herbert and his time*, Methuen, 1906; — G. H. Palmer, *Herbert Bibliography*, Cambridge (Mass.), 1911; — M. M. Mahood, *Poetry and Humanism*, Londres, 1950; — M. M. Ross, *Poetry and Dogma*, Londres, 1954; — Marchette Chute, *Two Gentlemen. The Lives of G. Herbert and R. Herrick*, Londres, 1960.

Sur l'amitié entre Herbert et Ferrar : voir T. O. Beachcroft, dans *The Criterion*, t. 12, 1932, et A. L. Maycock, *Nicholas Ferrar of Little Gidding*, Londres, 1963, p. 229-235.

Études. — Nous ne mentionnons ici que les ouvrages à l'exclusion des articles de revue. — H. C. Beeching, *G. Herbert's Country Parson*, Oxford, 1898. — H. J. C. Grierson, *Metaphysical Poetry. Donne to Butler*, Londres, 1925. — J. Bennet, *Four Metaphysical Poets*, Cambridge, 1934. — J. B. Leishman, *The Metaphysical Poets*, Oxford, 1934, p. 99-144. — H. C. White, *The Metaphysical Poets*, New York, 1936. — M. A. Itrat-Husain, *The Mystical Element in the Metaphysical Poets*.., Londres, 1948. — R. Tuve, *A Reading of G. Herbert*, Londres, 1951. — J. H. Summers, *G. Herbert, His Religion and Poetry*, Londres, 1954. — L. L. Martz, *The Poetry of Meditation. A Study in English Literature of the 17th Century*, Londres, 1954. — M. Bottrall, *George Herbert*, Londres, 1954. — A. Esch, *Englische religiöse Lyrik des 17. Jahrhunderts. Studien zu John Donne, Herbert*.., coll. Buchreihe der Anglia 5, Tübingen, 1955. — R. Ellrodt, *L'inspiration personnelle et l'esprit du temps chez les poètes métaphysiques anglais*, 3 vol., Paris, 1960. — T. S. Eliot, *George Herbert*, coll. Writers and their Works 152, Londres, 1962. — H. Jaeger, *La mystique protestante et anglicane*, dans A. Ravier, etc, *La mystique et les mystiques*, Paris, 1964, surtout p. 366-369. — L. Bouyer, *La spiritualité orthodoxe et la spiritualité protestante et anglicane*, coll. Histoire de la spiritualité chrétienne 3, Paris, 1965, p. 171-176. — H. Jaeger, *La crise d'un poète anglican au 17e siècle : George Herbert*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 49, 1969.

Cameron Mann, *A Concordance to the English Poems of G. Herbert*, Boston, 1927.

Hasso Jaeger.

4. HERBERT DE POWIS (Lucy), chanoinesse de Saint-Augustin, 1669-1744. — Née en 1669, Lucy Herbert appartenait à une famille d'Angleterre qui s'illustra par sa fidélité au Saint-Siège et aux Stuarts.

Ses parents, longtemps emprisonnés à la Tour de Londres après la découverte du prétendu « complot papiste » (1678), devaient, lors de la révolution qui renversa Jacques II, faire passer clandestinement en France la reine Marie-Béatrice (dont on sait les liens avec la Visitation et l'estime pour la direction de Claude la Colombière; cf G. Guitton, *Le bienheureux Claude La Colombière*, Lyon, 1943, p. 387 et 452-454) et le prince de Galles âgé de six mois; puis ils partagèrent l'exil de leurs souverains à Saint-Germain-en-Laye. Tel fut le milieu où mûrit la vocation de Lucy, qui prit l'habit, le 1er mars 1692, chez les chanoinesses anglaises de Saint-Augustin réfugiées à Bruges. Professe le 1er juin 1693 sous le nom de Thérèse-Joseph, elle sera élue assistante en 1707 et prieure le 9 mars 1709. Elle mourut à Bruges le 19 janvier 1744.

La prieure de Bruges publia trois petits livres de conseils spirituels, primitivement destinés à assurer dans sa communauté un meilleur profit des exercices spirituels (John Morris s j les a réunis en un volume, *The Devotions*, Londres, 1873; traduction française, à laquelle nous nous référons, *Œuvres spirituelles*,

Paris, 1886). Ils reflètent une vie orientée vers la conformité à la volonté de Dieu, qui « est le chemin le plus court pour arriver à la perfection et le moyen le plus efficace pour obtenir un solide repos d'esprit », parce qu'elle seule peut apporter « la paix, la pureté de cœur et l'amour de Dieu » (ch. 4 De la présence de Dieu, p. 125-126).

1° *Several excellent Methods of hearing Mass...* (Bruges, 1722 et 1742; Londres, 1791; éd. par A.M. Stewart, *The Pearl of the Sanctuary..*, 1861), onze séries d'affections et réflexions pour l'assistance à la messe (p. 277-430). — 2° *Motives to excite us to the frequent Meditation of our Saviour's Passion* (Bruges, 1742; Londres, 1791), courtes méditations sur la Passion, conduisant de la voie purificative à la voie unitive, et sur la Sainte Vierge (p. 433-549). — 3° *Several Methods and Practices appertaining to a religious Life* (Bruges, 1743; Londres, 1791), considérations sur la prière et les manières de prier, l'office divin, le culte de la présence réelle, l'exercice de la présence de Dieu, la dévotion mariale, la confession et la communion (p. 17-274). Un chapitre supplémentaire, qui ne semble pas, du moins dans sa forme actuelle, être de Lucy Herbert, traite de la dévotion au Sacré-Cœur d'après l'ouvrage de Joseph de Galliffet (DS, t. 6, col. 80-83).

E. Petre, *Notices of the english Colleges and Convents... on the Continent..*, Norwich, 1849, p. 54-56. — *Chronique* des augustines de Bruges (en tête des *Œuvres spirituelles, op. cit.*, p. v-xvi). — J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the english Catholics*, Londres-New York, 1888, t. 3, p. 279-281; t. 5, p. 356-358. — G. du Boscq de Beaumont et M. Bernos, *La Cour des Stuarts à Saint-Germain-en-Laye (1689-1718)*, Paris, 1912. — *The Dictionary of national Biography*, t. 9, Oxford, 1921, p. 655. — *Encyclopaedia britannica*, t. 18, Chicago-Londres, 1962, p. 395b.

Paul Bailly.

HERBET (Joseph), prêtre, 1805-1890. — Né à Amiens le 16 mai 1805, Joseph Herbet fit ses études secondaires chez les jésuites au « petit séminaire » de Saint-Acheul. Il passa ensuite trois ans (1824-1827) à Saint-Sulpice, où Lacordaire figure parmi ses condisciples, et un an au grand séminaire d'Amiens dirigé par les lazaristes. Après son ordination (13 juillet 1828), il est d'abord vicaire à Albert.

Lui-même a raconté combien l'éclairèrent ses premiers contacts avec de jeunes campagnards, égarés par ignorance mais manifestant « une disposition de droiture et de franchise, qui... ouvrait la porte de leur esprit et de leur cœur » (*Direction..*, *op. cit. infra*, préface, p. vii-ix). Sans doute en parla-t-il au vicaire général Denis-Auguste Affre, qui était à l'écoute de ses prêtres. Dès l'année suivante, on trouve Herbet à Amiens, successivement vicaire, aumônier du pensionnat des Dames du Sacré-Cœur (1831-1834) et, à sa demande, de nouveau vicaire.

Devenu entre-temps vicaire général de Paris (avant d'être archevêque en 1840), Affre, au moment où Dupanloup doit cesser ses célèbres catéchismes à la Madeleine (1835), obtient le concours d'Herbet pour cette paroisse, où il sera catéchiste, directeur de la Société des jeunes ouvriers, puis vicaire du curé Deguerry. A la mort d'Affre (1848), Herbet quitte la Madeleine et se fait nommer missionnaire apostolique. En 1860, contraint par son état de santé de renoncer à la prédication, il revient à Amiens. Confesseur de communautés religieuses et chanoine titulaire (1870), il y meurt le 17 janvier 1890.

Pour faire suite à son activité de directeur spirituel et de prédicateur, J. Herbet a publié des livres de piété, qui furent appréciés. Retenons notamment : 1. *Essai sur la manière de suivre Jésus ou nouvelles méditations à l'usage des personnes pieuses* (Amiens, 1838), pour fortifier la foi et mettre en garde contre la « religiosité ». — 2. *L'Imitation de Jésus-Christ méditée...* (2 vol., 1841; 17e éd., Paris, 1881; éd. abrégée, *Petite Imitation à l'usage des enfants..*, Lille, 1853). L'œuvre sera complétée par *L'Imitation de Jésus-Christ expliquée verset par verset* (2 vol., Amiens, 1860, plusieurs rééd.), dans une traduction nouvelle; le quatrième livre parut à part, sous le titre *La Sainte Table...* (Paris-Lyon, 1862; Arras, 1881). — 3. *Le Pater médité ou douze explications de l'Oraison dominicale* (Paris, 1845) pour les divers moments de la journée. — 4. *Un jour du ciel... ou le livre des enfants qui se disposent à leur première communion* (1847), mémorial des passages essentiels de l'ancien et du nouveau Testament. — 5. *Petit mois de Marie médité* (1847; 5e éd., 1858) et *Les joies, les douleurs et les gloires de Jésus et de sa sainte Mère ou nouveau mois de Marie* (1850; 3e éd., Lille, 1885). — 6. *Nouvelles méditations ou la voie de Dieu enseignée aux cœurs droits* (Paris, 1853). — 7. Quatre plans de vie chrétienne : *Direction pour la conscience d'un jeune homme pendant son éducation, ... à son entrée dans le monde* (1854); *... d'une jeune personne pendant son éducation* (1854), *... à son entrée dans le monde* (1856; 2e éd., 1861). — 8. *Le Calvaire et l'autel...* (Lyon, 1860; 4e éd., 1872), réflexions pour l'octave du Saint-Sacrement, les quarante heures et l'adoration perpétuelle. — 9. *Bourdaloue, disposé en sujets de lecture et de méditation* (t. 1 *Partie dogmatique*, t. 2 *Partie morale*, Amiens s d; rééd., 1867), anthologie. — 10. *Nouveau mois eucharistique tiré des œuvres de Bourdaloue* (Paris, 1865).

Herbet a aussi écrit une *Notice sur la vie et la mort de Mlle Claire-Marie Vaughan, sœur de l'Enfant-Jésus* (Amiens, s d), novice clarisse décédée à l'âge de 18 ans le 20 janvier 1862 à Amiens.

Semaine religieuse d'Amiens, 26 janvier 1890, p. 71-75.

Paul Bailly.

HERCULAIS (Marie de Valernod, dame d'), 1619-1654. — Marie de Valernod naquit au château des Rioux, paroisse de Saint-Vallier (alors diocèse de Vienne), dans une famille illustrée par son grand-oncle Pierre de Valernod, évêque de Nîmes † 1625. Elle eut une jeunesse brillante et épousa en 1635 Jean-Claude de Tournet de Theys, seigneur d'Herculais. Elle mit brusquement fin à sa vie mondaine lors du carême de 1637 et manifesta bientôt un attrait extraordinaire pour la prière et la mortification. Atteinte de paralysie chronique pendant cinq ans et renvoyée par son mari chez sa mère, elle fut subitement guérie devant une image de la Vierge à Lyon en septembre 1642. Ce fut le début d'une vie mystique dont elle a laissé le récit partiel jusqu'en août 1643 : le *Recueil des grâces*. Elle mena désormais une vie très austère et très charitable, qui lui valut beaucoup d'humiliations, mais où elle fut soutenue par de grands dons d'oraison. La dévotion aux plaies du Sauveur l'introduisit à la connaissance du Cœur du Christ, qu'elle fit partager aux visitandines de Grenoble. S'étant offerte en victime pour les pécheurs, elle mourut à Grenoble le 31 mai 1654.

Les textes principaux que l'on garde de Mme d'Herculais sont le *Recueil des grâces* (le ms probablement

autographe est propriété de la famille de Tourneuf; copie ancienne aux archives de Saint-Sulpice, Paris) et les *Résolutions et affections* (ms, chartreuse de Sélignac); ces textes ont été largement utilisés par les biographes.

F. Tournier (cité *infra*, p. 237-243) a dressé une liste importante de documents d'archives concernant M^me^ d'Herculais, et des oraisons funèbres prononcées lors de son décès. — Le ms 2735 de la bibliothèque de l'Arsenal contient l'oraison funèbre prononcée par le jésuite Philippe Morin, son directeur, diverses pièces et des *Remarques faites sur la vie de M^me^ de Valernod... par les dames religieuses du monastère de Sainte-Marie* (éd. dans Tournier, p. 187-201).

Le jésuite Étienne Bertal a illustré par l'exemple de M^me^ d'Herculais l'un de ses *Discours choisis sur plusieurs matières importantes* (Lyon, 1687, p. 250-268); Tournier pense que, par l'intermédiaire de Bertal, le bienheureux Claude La Colombière a connu vers 1662 la spiritualité de M^me^ d'Herculais.

A.-M. de Franclieu, *Madame d'Herculais*, Grenoble-Lyon, 1893. — F. Tournier, *Vie de Madame d'Herculais*, Paris, 1903. — J.-V. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus. Doctrine, histoire*, 4^e^ éd., Paris, 1917, p. 338-341.

Irénée Noye.

HÉRENTHALS (Thomas de), frère mineur, † 1530. — Né probablement à Hérenthals vers 1480, Thomas entra chez les frères mineurs; il devint un prédicateur renommé, et il fut gardien et lecteur de théologie au couvent d'Ypres. Il mourut le 29 décembre 1530 à Ypres.

Son ouvrage principal *Den Speghel des kersten levens* (Le miroir de la vie chrétienne) connut dix éditions (entre 1532 et 1569). C'est une exposition des dix articles de la foi et des sept sacrements, inspirée par sa préoccupation de garantir le peuple chrétien contre l'infiltration du luthéranisme dans les régions flamandes. Le *Speghel* fut édité après sa mort par son confrère François Tittelmans en 1532 et traduit en latin *(Speculum vitae christianae)* par le franciscain Nicolas-Tacite Zegers, en 1549 à Anvers et en 1555 à Cologne.

En 1519, Thomas avait prêché à Saint-Martin d'Ypres en présence des autorités ecclésiastiques de Thérouanne. A cette occasion, il avertit ses auditeurs du danger de la doctrine de Luther et donna un exposé clair et substantiel de la doctrine traditionnelle (É. de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 4, Bruxelles, 1949, p. 235). L'autorité ecclésiastique reconnut officiellement l'orthodoxie de la doctrine exposée. Il fut donc un des premiers qui dénonça publiquement l'erreur luthérienne, dès avant la condamnation officielle de la faculté théologique de Louvain, le 7 novembre 1519.

S. Dirks, *Histoire... des Frères Mineurs en Belgique et dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 43-44. — J. Goyens, *Thomas de Hérenthals*, dans *Biographie nationale*, t. 25, 1930, Bruxelles, col. 34-36. — D. van Heel, *De Minderbroeder Thomas van Herentals*, dans *Bijdragen voor de Geschiedenis van de Provincie der Minderbroeders in de Nederlanden*, t. 7, 1951, p. 75-85. — DS, t. 5, col. 1386. — B. De Troeyer, *Thomas Herentals*, dans *Franciscana*, t. 18, 1963, p. 30-34; *Herentals, Thomas*, dans *Nationaal Biografisch Woordenboek*, t. 2, 1966, p. 322-324.

Archange Houbaert.

HÉRIBERT DE REGGIO, évêque, † 1092.

1. La *biographie* de ce personnage n'a pas encore été totalement établie. Il serait devenu évêque de Reggio d'Émilie en 1085, lorsque la comtesse Mathilde de Toscane fit nommer des évêques à Modène, Pistoie et Reggio pour succéder à des prélats anti-grégoriens qui avaient été déposés, si l'on en croit le témoignage de Bernold de Constance; Héribert n'y est pas explicitement nommé, mais laissé dans l'anonymat (*Chronicon*, MGH *Scriptores*, t. 5, Hanovre, 1844, p. 443). Il était présent à la mort d'Anselme de Lucques le 10 mars 1086 (Bardo, *Vita Anselmi*, MGH *Scriptores*, t. 12, 1856, p. 25).

Avant l'année 1090, il consacra l'église de Canossa, — le fait est révélateur —, et s'engagea à augmenter les biens de celle-ci, en preuve d'amitié (cf la note du ms Vatican lat. 4992, f. 1-2; texte édité dans MGH *Scriptores*, t. 12, p. 385-386, note 14). Le 5 novembre 1092, il signe une charte de la comtesse Mathilde pour l'abbaye de Polirone (A. Overmann, *Gräfin Mathilde von Tuscien... und ihre Regesten*, Innsbruck, 1895, p. 158, n. 48). Il accompagne la comtesse en Toscane durant ce mois de septembre; sa présence est signalée à Carpineta (Donizon, *Vita Mathildis* II, v. 643-662, dans MGH *Scriptores*, t. 12, p. 392). Cette entente d'Héribert avec la comtesse, qui était un des plus actifs soutiens de la papauté, se concrétise aussi par la fondation, par les soins de la comtesse, du monastère de Marolo, dans le diocèse de Reggio (Overmann, *op. cit.*, p. 159).

Lorsque la mort surprit Héribert à Reggio, le 11 novembre 1092, il se préparait à aller en Sicile (cf note citée du ms Vatican lat. 4992 et l'épitaphe publiée par E. Dümmler, *Anselm der Peripatetiker*, Halle, 1872, p. 71). Ce voyage était probablement motivé par les négociations en vue du mariage de Conrad, fils d'Henri IV de Germanie, avec Mathilde, fille du comte Roger de Sicile. Vraisemblablement on peut voir en Conrad ce roi qui désira avoir Héribert à ses côtés, ainsi que l'évêque de Reggio l'écrit à deux moniales (lettre 6^e^, éd. Dümmler, *op. cit.*, p. 71). Cette amitié avec le prince germanique et avec le souverain de Sicile est signalée par l'épitaphe d'Héribert publiée par Dümmler.

Notre évêque manifeste aussi son intention d'aller à Crémone, mais le détail de cette mission n'est pas connu : « Et quia non possum amplius pati cremonensium adversum me querimoniam, oportet me properare Cremonam. Valde namque conqueruntur quod post praeceptum domini papae non eos inviserim, et quae ibi sunt corrigenda nequaquam correxerim » (lettre 3^e^, éd. citée, p. 65). Le fait n'a pas été relevé par les historiens de Crémone (par exemple par L. Cavitelli, *Annales*, Crémone, 1588, p. 36). Faut-il voir ici un détail sur l'influence des idées grégoriennes, ou s'agit-il de préparer ce qui deviendra en 1093 la ligue des villes lombardes? Ceci regarde les historiens.

Héribert a laissé le souvenir d'un prélat « catholique » : « Episcopus Heribertus catholice Romanam diligens ecclesiam », précise la note du ms Vatican lat. 4992. Dans l'épitaphe que lui consacra l'évêque Rangier de Lucques, presque son contemporain, on notera surtout l'éloge de ses dons intellectuels : « Inter pontifices, tam re quam nomine clarus, / Et studio pollens et ratione bonus / Aribertus adest, de cuius lacte fluenti / Nutritur regnum dum rogat atque sitit » (éd. V. de la Fuente, *Rangerius, Sancti Anselmi vita*, Madrid, 1870, p. 233). Nous avons signalé plus haut une autre épitaphe, éditée par Dümmler, qui précise l'importance de la personnalité d'Héribert.

2. *Œuvres.* — E. Dümmler a édité six lettres d'Héribert adressées à des moniales qui ne sont connues que par leurs initiales (B. et Iu.); ce sont des lettres d'amitié où apparaissent les qualités de cœur et d'âme d'Héri-

bert; elles ne sont d'ailleurs que des mosaïques de textes bibliques, empruntés pour la plupart au *Cantique* (Dümmler, éd. citée, p. 62-71).

La première de ces lettres (p. 62-63) doit précéder l'*Expositio in septem psalmos poenitentiales* (PL 79, 549-658). Ce commentaire a été attribué à divers auteurs; A. Mercati (*L'autore della expositio... fra le opere di S. Gregorio Magno*, dans *Revue bénédictine*, t. 31, 1914-1919, p. 250-257; repris dans *Saggi di storia e letteratura*, t. 1, Rome, 1951, p. 45-54) a rappelé les péripéties du problème de l'authenticité et a précisé la tradition manuscrite assez abondante et les nombreuses éditions parmi les œuvres de saint Grégoire le Grand; il insiste aussi sur la valeur du ms Vienne, Palat. lat. 793 (theol. 408) pour la tradition du texte.

L'attribution à Grégoire le Grand fut suggérée jadis par le cardinal Bona qui avait cru y retrouver le même texte biblique que celui utilisé par ce pape. Si certains manuscrits l'attribuent à Grégoire, d'autres le prêtent à Cassiodore ou ne mentionnent aucun nom d'auteur; certains éditeurs y voient une réalisation de Grégoire VII, d'Anselme de Lucques ou de Robert de Tombelaine. Il s'agit très probablement d'un écrit de la fin du 11e siècle, ainsi que l'avait jadis montré Pierre de Goussainville (*S. Gregorii Papae primi opera*, t. 3, Paris, 1675, col. 367-368), sur la base de quelques affirmations du commentaire lui-même, où il est fait allusion à la querelle des Investitures (cf PL 79, 610-611, 626d, 642c). L'attribution à Héribert semble donc justifiée, mais le succès de ce commentaire provient surtout du patronage grégorien : on sait l'influence considérable qu'exerça saint Grégoire au moyen âge et il était aisé de faire passer sous son nom des écrits mineurs d'époque ultérieure. C'est à ce titre que l'*Expositio* est citée, notamment dans un exposé anonyme sur la simonie (R. Grégoire, *Texte inédit sur la nature de la simonie*, dans *Studi medievali*, 3e série, t. 8, 1967, p. 1084, lignes 45-46). Vu ces indications qui le rattachent à un milieu historique concret, notre commentaire s'ajoute à la littérature « de lite ».

Au point de vue spirituel, ce traité s'inscrit dans le rayonnement médiéval de Grégoire le Grand, plus particulièrement dans celui de ses *Moralia in Job* et de sa *Regula pastoralis*. Par ses fréquentes citations bibliques, ses sources patristiques (trois emprunts explicites à Augustin, un à Jérôme; mais on perçoit plusieurs réminiscences patristiques traditionnelles), son usage du symbolisme des nombres, il constitue un exemple intéressant d'exégèse médiévale des psaumes; on y trouve une théologie biblique très riche, notamment à propos de la doctrine du péché, de la prière et de l'image.

L'article cité d'A. Mercati est encore indispensable pour ce qui concerne la tradition manuscrite; le compléter par F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 2, Madrid, 1950, n. 2649, et t. 3, n. 3234. Le texte aurait avantage à être réédité, en utilisant surtout le ms de Vienne. Des variantes importantes y sont attestées et elles semblent primitives; par exemple, la lecture de PL 79, 627a : « non praevalebunt adversus eam portae inferi, et tamen ut ei praevaleant, conantur », devient dans le ms : «... tamen ut ei praevaleant, conatur Henricus ». Ce même manuscrit, au début de l'*Expositio*, a une miniature où est dessiné un évêque remettant un livre à deux moniales; il s'agit peut-être des destinataires de ce commentaire, bien qu'en son état actuel il ne comporte aucune dédicace.

G. Schwartz, *Die Besetzung der Bistumer Reichsitaliens (951-1122)*, Leipzig, 1913, p. 198. — G. Saccani, *I vescovi di Reggio-Emilia*, 2e éd., Reggio Emilia, 1902, p. 59-60. — P. B. Gams, *Series episcoporum Ecclesiae catholicae*, Gratz, 1957, p. 760, « Eubertus » (Eribertus), fixe comme chronologie les années 1086-1092. — *Clavis*, n. 1721.

Réginald Grégoire.

HÉRIC (Heiric), moine d'Auxerre (841-après 883). — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Spiritualité.*

1. Vie. — Les principales données biographiques sont fournies par Héric lui-même, notamment par les notes ajoutées à un calendrier d'Auxerre (Melk 412) et publiées en 1862 par Th. Sickel. Elles ont été diversement interprétées, et Riccardo Quadri s'est attaché récemment à faire une nécessaire mise au point.

Héric *(Heiricus, Hericus, Ericus)* naquit en 841, peut-être à Auxerre, si *locus id noster* (PL 124, 1248a) est à entendre en ce sens, mais il s'agit sans doute du monastère de Saint-Germain, où la « piété » de ses parents le fit entrer vers l'âge de sept ans (1268a et 1206c). Tonsuré à Noël 850, il est sous-diacre le 22 septembre 859. Il suivait alors les leçons de deux maîtres éminents : Loup de Ferrières † 862 *in humanis*, et Haymon d'Auxerre *in divinis* (DS, t. 7, col. 91-97). Les *Collectanea* en sont, pour ainsi dire, la *Reportatio*.

Puisqu'Héric a reçu l'enseignement de Loup de Ferrières, il faut qu'il ait quitté quelque temps son monastère. A cause de sa jeunesse, ce ne peut guère être qu'après son sous-diaconat, reçu à l'âge de dix-huit ans, mais, en tout cas, avant la mort du maître. C'est ensuite qu'il faudrait placer un séjour à Saint-Médard de Soissons, que semblent bien attester les notes consignées par Héric dans son calendrier et quelques allusions personnelles du *De miraculis S. Germani* (1237a et d). Suivant un auteur du 10e siècle (Gautbert de Fleury?), le jeune moine aurait également été élève d'Élie, qui enseignait à Laon et était lui-même disciple de Jean Scot Érigène. Il est difficile de prendre cette information à la lettre, car Élie devint évêque d'Angoulême en 860 ou, au plus tard, en 862. Il est vrai, Laon n'étant pas éloigné de Soissons, des contacts étaient possibles avec les milieux irlandais de cette ville. Cependant, R. Quadri fait justement observer que l'abbé de Saint-Médard était alors l'intrigant Wulfad, auquel Jean Scot Érigène dédie son *De divisione naturae*. Ce serait donc plutôt auprès de lui qu'Héric s'est initié à la pensée érigénienne, tout en se frottant de grec.

Avec l'année 865, nous retrouvons une indication précise du calendrier : « Anno 865. Heiricus sacerdos ordinatur, pridie kalendarum aprilium. Ipso anno VIII kal. iunias, iussus descendit (*vel* devenit) ad monasterium, scilicet in LVIto die suae ordinationis ».

L'attribution à Héric d'un *De computo*, qui appartient à Helpéric, a fait croire que le monastère en question était Moutier-Granval, dans le Jura bernois. Cette équivoque dissipée, R. Quadri peut donner une interprétation toute simple : « Ascendit in monasterium *(suum)* », c'est-à-dire Saint-Germain d'Auxerre. Il s'y rend par ordre *(iussus)*. Ce ne peut être que par ordre de son abbé Lothaire († 14 décembre 865), qui, aussitôt, charge le jeune prêtre, frais émoulu des écoles (« tunc recens scolis emerseram »), de composer une nouvelle *Vita S. Germani* (1136b). Après une longue absence et toutes études terminées, ce rappel du 26 mai 865 était parfaitement justifié. Il se pourrait aussi qu'il ait été provoqué par la mort de maître Haymon. Toujours est-il qu'Héric lui succède bientôt comme écolâtre du monastère. A son tour, il aura pour disciple Remi d'Auxerre † 908 et aussi, assure-t-on, Hucbald de Saint-Amand † 930. « Alterum litteris, alterum perfecit musis », précise Gautbert de Fleury, mais la seconde information est peu sûre. L'activité littéraire va de pair. Elle sera brève, mais féconde, car tout marche vite dans la vie d'Héric. On admet généralement qu'Héric est mort en 876 ou 877. Cependant, les *Collectanea* (éd. R. Quadri, p. 157; cf 47-53) contien-

nent des documents qui ne peuvent être antérieurs à 883. Plutôt que d'en contester l'authenticité, mieux vaut, avec M. Cappuyns (RHE, t. 62, 1967, p. 720), reculer en conséquence la date de la mort. On aurait ainsi, au surplus, une marge plus convenable entre les *Homeliae per annum* et les *Homeliae in quadragesimam* beaucoup plus évoluées.

Héric est une des personnalités marquantes de son temps, et il fait bonne figure aux côtés de Jean Scot Érigène, Ratramne de Corbie ou Godescalc d'Orbais. Il a plus d'originalité que son maître Haymon et que son disciple Remi, dont la réputation, quelque peu usurpée ou surfaite, lui a certainement porté préjudice. Formé à bonne école, il a un savoir étendu, qui lui permet d'aborder avec compétence les divers domaines de la science sacrée ou profane. Il connaît assez bien le grec, et son talent poétique est réel, bien qu'il s'étale un peu trop dans la *Vita S. Germani*. Surtout, Héric fut un bon moine, très attaché à son monastère et soucieux d'observance régulière. Il sera commémoré le 24 juin par quelques martyrologes tardifs, qui pourraient indiquer ainsi le jour exact de sa mort.

2. **Écrits.** — 1° *Vita sancti Germani* (éd. L. Traube, MGH *Poetae latini*, p. 428-517; PL 124, 1131-1208 = BHL 3458). C'est l'œuvre la plus célèbre d'Héric. Commencée en 865, à la demande de l'abbé Lothaire, elle ne fut achevée qu'en 873. Elle est rédigée en vers, au mètre variable, et elle comprend six livres. Héric y ajoutera une Épître dédicatoire, afin de l'offrir à l'empereur Charles le Chauve, couronné à Noël 875. Deux livres de *Miracula sancti Germani*, en prose, lui servent de complément (PL 124, 1207-1270 = BHL 3462). Ils ne rapportent aucun fait postérieur à l'année 873. Enfin, un sermon pour la fête de saint Germain semble bien authentique (PL 124, 1269-1272; *Clavis Patrum*, n. 509).

2° *Homéliaire.* — A l'exemple d'Haymon, Héric a composé un homéliaire sur les évangiles de l'année liturgique, sans doute entre 865 et 870.

A part quelques pièces, passées tardivement dans l'homéliaire de Paul Diacre (PL 95, *Homiliae de tempore* 30, 57, 158, 163, 171, 174, 176-177, 179, 181, 187, 190, 191b et 194; *de sanctis* 4 et 26) et trois autres (éd. Mentz), dont une sur l'Assomption (éd. C. Charlier, dans *Studia patristica*, t. 1, TU 63, 1957, p. 77-80; sous le nom de Florus), cet homéliaire est resté inédit. Très tôt, on en fit des abrégés. L'un d'eux (Paris, Bibl. nat. lat. 14302) a été faussement attribué à Alcuin (le pseudo Ildefonse, *Sermo* 10, PL 96, 272-277, en fait partie). Un autre (lat. 2451) pourrait être l'œuvre de Remi.

Plus tard, Héric y ajoutera une collection d'homélies pour les féries de carême, qui montrent bien plus encore d'originalité et de profondeur. La plupart sont passées dans l'homéliaire interpolé de Paul Diacre (PL 95). Comme les précédentes, elles sont destinées à la lecture privée et elles offrent un exposé suivi de tout le texte évangélique.

3° *Collectanea* (éd. R. Quadri, 1966). — Ce titre factice est imputable à Mabillon. Rédigé d'abord en notes tironiennes, le recueil est mis au propre, après 873, pour être offert à Hildebold, évêque de Soissons (871-884). Son importance ne lui vient pas seulement des textes anciens qui s'y trouvent conservés. Il est surtout précieux par les renseignements fournis sur les leçons de Loup de Ferrières et d'Haymon d'Auxerre, les deux seuls maîtres qu'il mentionne. Les *Scholia quaestionum* (p. 113-134) et des extraits du *Prognosticon futuri saeculi* (p. 140-157) de Julien de Tolède † 690 se rattachent à l'enseignement reçu à Auxerre (DS, t. 5, col. 465).

4° *Autres écrits.* — Sous l'épiscopat de Wala (873-879), Héric a également collaboré, avec les chanoines auxerrois Alagus et Rainogala, à la rédaction des *Gesta episcoporum Autissiodorensium*. L'œuvre n'est conservée qu'à travers une compilation postérieure (PL 138, 219-394). C'est par elle que l'on connaît l'intervention d'Héric, « collaborante Herrico theosopho simul et monacho » (I, 39, 252c).

A côté des précieuses additions au calendrier d'Auxerre (Melk 412), il faut mentionner encore les annotations marginales de Vatican lat. 4929, repérées par G. Billanovich, ainsi que les gloses sur les *Categoriae decem* du pseudo-Augustin (*Clavis Patrum*, n. 362) de Paris, Bibl. nat. lat. 12949. Enfin, il faudrait voir ce que cachent les *Auctoritates domni Herici* de Hohenfuhrt 122 (14e siècle), fol. 1-9.

Par contre, le *De computo*, cause de graves méprises, est décidément d'Helpéric d'Auxerre (milieu du 9e s.). De leur côté, certaines *Sententiae philosophorum* (il y en a d'autres dans les *Collectanea*, p. 134-138) appartiennent au florilège d'Hadoard (DS, t. 5, col. 465), tandis que les gloses sur la *Dialectica* pseudo-augustinienne seraient plutôt de Remi. Si le patrimoine philosophique du « moine théosophe » se trouve ainsi amoindri, il est fort probable que son disciple lui doit beaucoup dans ce domaine, comme dans les autres.

3. **Spiritualité.** — La *Vita S. Germani*, qui est un peu un morceau de bravoure, relève surtout de la spiritualité par la ferveur enthousiaste avec laquelle Héric célèbre les vertus et la gloire du saint patron de « son » monastère, mais on y notera aussi la belle prière du début, un peu recherchée, à la Sainte Trinité. Dans les *Miracula*, saint Germain est appelé « singularis nostro tempore unicae *philosophus* sanctitatis » (I, 8, PL 124, 1245b). L'expression revient dans l'exhortation finale aux moines, « summae *philosophi* sanctitatis » (II, 4, 1268a). Après les avoir incités à se défier des astuces du Malin, Héric les engage à vivre pour le Christ et à rester fidèles jusqu'au bout aux engagements de leur profession monastique. « Vous êtes les athlètes de Dieu; il faut combattre suivant les règles *(legitime)*, pour pouvoir parvenir à la récompense » (1268-1269). C'est l'enseignement de saint Paul, dont maître Haymon lui a appris à se nourrir.

Directement destinées à la lecture spirituelle, comme celles d'Haymon, les homélies développent la même « philosophie », et les *Sententiae philosophorum* des *Collectanea* (p. 134-138) y trouvent leur réplique dans des maximes spirituelles non moins bien frappées. Les moines de Cluny, entre autres, en insèreront des passages dans leur bréviaire (Solesmes, Rés. 334). Généralement, elles s'achèvent par une exhortation qui faisait défaut chez Haymon. On y remarquera, par exemple, pour la fête de la Purification (PL 95, 1205b) ou celle de l'Assomption, une invitation à prier la sainte Mère de Dieu, « ut pro nobis apud pietatem filii sui intervenire dignetur » (éd. C. Charlier, p. 80).

Héric apparaît toujours préoccupé de son idéal de moine, dont la vie est centrée sur la personne du Christ. « La vraie et parfaite liberté, c'est de servir le Christ Dieu et de l'aimer » (PL 95, 1225a et 1408a). Chaque jour, le Seigneur nous « crie », par les Écritures, de fuir les plaisirs d'un monde périssable et de rechercher les joies qui ne sauraient finir (1228bc). « Debet enim

haberi in usu temporalitas, in voto aeternitas » (1415b). « Si nous voulons être les membres du Christ, imitons les exemples de notre Chef et, comme lui, faisons toujours ce qui plaît à Dieu » (1245a). Par la charité seule, nous pouvons parvenir à la vie éternelle, mais, dans l'amour de Dieu, il n'y a pas de mesure (« nullus modus constituitur »). Tous les préceptes de la loi et de l'Évangile recommandent la charité. « Haec in singulis sola, in omnibus tota praecipitur » (1386bd). Et si nous devons aimer Dieu et notre prochain, spirituellement parlant, personne n'est davantage notre « prochain » que le Christ, qui s'est fait homme pour nous et nous est ainsi devenu proche. Vénérons-le donc comme notre Seigneur et notre Dieu, et aimons-le comme notre prochain *(quasi proximum)*, car il est notre Chef. « Diligentes ergo se diliget, et ad contemplationem suam Patrisque introducet » (1393cd).

1. *Généralités.* — Le principal ouvrage à consulter est R. Quadri, *I Collectanea di Eirico di Auxerre*, coll. Spicilegium friburgense 11, Fribourg, Suisse, 1966 (bibliographie, p. XI-XIII).

Histoire littéraire de la France, t. 5, Paris, 1740, p. 535-543. — R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, t. 12, Paris, 1862, p. 640-641. — L. Traube, dans MGH *Poetae latini medii aevi*, t. 3, Berlin, 1896, p. 421-517. — M. Manitius, *Geschichte der lateinischen literatur..*, t. 1, 1911, p. 499-504. — J. de Ghellinck, *Littérature latine au moyen âge*, t. 1, Paris, 1939, p. 117-118.

Notices récentes : *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 651-652 (G. Mathon); LTK, t. 5, 1960, col. 205-206 (A. Auer).

2. *Homéliaires.* — A. Mentz, *Drei Homilien aus der Karolingerzeit in tironischen Noten*, Bayreuth, 1942 (deux homélies inédites). — H. Barré, *La lettre du pseudo-Jérôme sur l'Assomption est-elle antérieure à Paschase Radbert?*, dans *Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 203-225, et *Les Homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre. Authenticité, inventaire, tableaux comparatifs, initia*, coll. Studi e Testi 225, Città del Vaticano, 1962.

3. *Autographes.* — Th. Sickel, *Lettre sur un manuscrit de Melk venu de Saint-Germain d'Auxerre*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 23, 1862, p. 28-38. — G. Billanovich, *Dall' antica Ravenna alle biblioteche umanistiche*, dans *Aevum*, t. 30, 1956, p. 319-333. — B. de Gaiffier, *Le calendrier d'Héric d'Auxerre du manuscrit de Melk 412*, dans *Analecta bollandiana*, t. 77, 1959, p. 392-425.

Henri BARRÉ.

HÉRIGER DE LOBBES, bénédictin hagiographe, historien et théologien, † 1007.

En plus de ses *Gesta episcoporum Leodiensium* (PL 139, 1003-1066; MGH *Scriptores*, t. 7, Hanovre, 1846, p. 162-189), Hériger a composé une *Vita Landoaldi* † 686 (*ibidem*, t. 15, vol. 2, 1888, p. 601-611; PL 139, 1103-1124), une *Vita Ursmari* † 713, en vers (J. Mabillon, *Acta sanctorum O.S.B.*, t. 3, vol. 2, Venise, 1734, p. 551-553; PL 139, 1125-1128), une *Vita Remacli* † vers 679 (MGH *Scriptores*, t. 7, p. 180-189; PL 139, 1147-1148) et vraisemblablement une *Vita Hadelini* † 696 (AS, 3 février, t. 1, Anvers, 1658, p. 372-376; PL 139, 1141-1148); ces deux dernières *Vies* sont sous le nom de Notker de Liège.

Sont attribués à Hériger une *Exaggeratio plurimorum auctorum de corpore et sanguine Domini* (Gand, Université, ms 909), qui est un simple florilège de textes eucharistiques, et des *Dicta* (ou *Libellus*) *de corpore et sanguine Domini* (PL 139, 179-188), longtemps attribués à Gerbert, devenu Silvestre II. Ces *Dicta* voulaient être un élément de conciliation dans les querelles de l'époque.

Sur les positions doctrinales d'Hériger, voir : J. Lebon, *Sur la doctrine eucharistique d'Hériger de Lobbes*, dans *Studia mediaevalia. Mélanges R.-J. Martin*, Bruges, 1949, p. 61-84. — G. Mathon, *Paschase Radbert et l'évolution de l'humanisme carolingien*, dans *Corbie, abbaye royale*, Lille, 1963, p. 135-155, et R. Béraudy, *Les catégories de pensée de Ratramne dans son enseignement eucharistique, ibidem*, p. 157-180.

Notices sur Hériger : DTC, t. 11, 1930, col. 808-809 (conjointe avec celle de l'évêque Notker de Liège, ami d'Hériger, par É. Amann). — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 652-653 (H. Platelle). — LTK, t. 5, 1960, col. 247 (L. Ott). — DS, FOLCUIN, † 990, abbé de Lobbes (à qui Hériger succéda), t. 5, col. 630-631 (Ph. Schmitz).

Louis GAILLARD.

Hériman. On dit plus volontiers aujourd'hui HERMANN.

HÉRIMAN DE TOURNAI (HERMAN), bénédictin, vers 1090-vers 1147. — 1. *Vie et personnalité.* — 2. *Doctrine.*

1. Vie et personnalité. — Tout enfant, Hériman entre vers 1095 à l'abbaye récemment fondée de Saint-Martin de Tournai, en même temps que ses jeunes frères et son père qui venait de se convertir. Il y est formé par l'abbé Odon. En 1119, il assiste au concile de Reims. En 1127, il est élu abbé de Saint-Martin, charge qu'il résigne dix ans plus tard (1137). Il est délégué à Rome en 1140 et 1142 pour négocier la séparation du diocèse de Tournai de celui de Noyon. Hériman mourut sans doute au cours d'un voyage en Terre sainte, en 1147-1148.

Hériman est un représentant suggestif d'un type de moine intellectuel assez séduisant : animé d'une soif et d'une volonté de savoir et d'expliquer, fréquemment sur les routes (Hériman alla deux fois à Rome, visita l'Espagne, séjourna assez longuement à Laon et à Reims, et mourut probablement en Proche Orient) et par là, à la limite, moine gyrovague, il fait partie de cette génération de clercs cultivés, éveillés à la démarche rationnelle, sensibilisés à l'évolution et à l'explication historiques, qui ont fait la « renaissance » du 12e siècle. Hériman fut surtout historien, hagiographe et chroniqueur *(Liber de restauratione monasterii Sancti Martini Tornacensis; Liber de miraculis S. Mariae Laudunensis)*; témoin précieux de son milieu et de son époque, mais aussi soucieux de remonter dans le passé, par la voie de la toponymie, de l'archéologie, de l'enquête archivistique et de la quête des traditions orales. Il fut encore un scribe zélé et apprécié dont on conserve plusieurs manuscrits, copiés de sa main dans le scriptorium de Saint-Martin, en Espagne ou à Châlons-sur-Marne. Il fut enfin, mais dans une mesure moindre sans doute, théologien et témoin de la spiritualité des milieux qu'il fréquenta. Hériman écrivit, en effet, un *De incarnatione Verbi*, fit des réflexions intéressantes sur la notion de *conversio*, et signala en plus d'un endroit ses raisons de préférer saint Norbert à saint Bernard; c'est à ces titres qu'il est étudié ici.

2. Doctrine. — Son *De incarnatione Verbi* (PL 180, 9-38), adressé à Étienne, évêque de Vienne en Dauphiné qui l'avait accueilli au cours d'un de ses voyages, en 1140 ou 1142, à Rome, est un sermon (de nombreuses tournures en style direct le prouvent : « Ecce ergo, fratres charissimi, jam audivimus.., nunc vero, si placet, audiamus », 24b; « Nemo ergo, ut dixi, reprehendi », 32d; « Sed quia de Christi incarnatione et passione multa jam dicta sunt tempusque est tam prolixi sermonis terminandi », 35d) destiné à être prononcé

la veille de Noël; il y explique pourquoi le Christ s'est incarné, pourquoi Dieu a créé l'homme, pourquoi l'homme ne devait pas être nécessairement sauvé, et comment la Rédemption fut uniquement le fait du bon vouloir divin. Hériman, — il le signale dans la préface —, s'est inspiré essentiellement du *Cur Deus homo* d'Anselme et du sermon qu'Odon, son maître et son premier abbé, avait l'habitude de faire aux moines de Saint-Martin, la veille de Noël.

Sciatis tamen me in eo nihil de meo posuisse, sed quod in sanctis doctoribus legeram, et maxime in libro domini Anselmi Cantuariensis archiepiscopi, quem de eadem materia compositum, Cur Deus homo nominavit, velut in uno vasculo congregasse.

Praeterea dominus Odo, Cameracensis episcopus, piae memoriae vir, nostri coenobii, id est beati Martini Tornacensis, primus monachus et primus abbas.., in vigilia Nativitatis Domini, de eadem incarnatione ejus sermonem perpulchrum et prolixum fratribus nostris in capitulo singulis annis facere consueverat, adeo ut cum mane inciperet, usque ad horam fere sextam eum protenderet (*De incarnatione Verbi*, PL 180, 11ab).

En fait, Hériman, avec son souci habituel et quelque peu codventionnel d'humilité, omet de dire qu'il s'agit d'un sermon qu'il prononça lui-même à l'adresse des moines de Saint-Martin dont il fut également abbé de 1127 à 1137 : plus d'une tournure personnelle de l'exposé (voir par exemple les extraits cités ci-dessus) et ce que nous rapporte par ailleurs le continuateur du *Liber de restauratione S. Martini Tornacensis* (il qualifie Hériman *divini verbi predicator maximus*; MGH *Scriptores*, t. 14, Hanovre, 1883, p. 324, ligne 50) en attestent. Hériman recopia ce sermon vers 1142 pour l'envoyer à Étienne avec qui il s'était probablement entretenu de l'incarnation. Ni le thème ni la façon de le traiter ne sont bien originaux : l'abbé y touche des questions qui étaient à l'ordre du jour chez les théologiens, que ce fut chez Anselme de Cantorbéry (le *Cur Deus homo* fut achevé en 1098 et on l'avait transcrit très tôt au *scriptorium* de Saint-Martin ainsi que l'attestent les n. 76-79 de l'inventaire de la bibliothèque abbatiale édité par L. Delisle), ou chez Odon de Cambrai (celui-ci avait écrit un *De mysterio dominicae incarnationis* et une *Disputatio contra Judaeum Leonem de adventu Christi filii Dei*), ou encore chez Abélard (qui, vers 1140, écrit son dialogue entre un philosophe, un juif et un chrétien). L'exposé est émaillé de quantité de citations de textes sacrés qui ont pu être facilement repérées dans les recueils conservés à la bibliothèque de l'abbaye (voir n. 1 à 5, 11, 12, 15, 67 à 75, 92 à 102, 107 à 115, 165, 166 de l'inventaire de Delisle). Cet opuscule permet de se faire une idée de ce qu'était un sermon à la veille d'une grande fête, dans une communauté bénédictine du premier tiers du 12e siècle, et de suivre la diffusion et l'influence du traité d'Anselme.

Ce qu'Hériman dit par ailleurs, non de façon organique mais tout au long de ses dissertations historiques, de sa conception de la *conversio*, ou des raisons de préférer saint Norbert à saint Bernard, ne manquera pas d'intéresser les historiens de la vie monastique et de la spiritualité cénobitique. Ainsi, aux yeux d'Hériman, bénédictin rappelons-le, « depuis le temps des apôtres, il n'y eut personne qui, par ses fondations, ait acquis si rapidement au Christ autant d'imitateurs de la vie parfaite » que saint Norbert (*Miracula..*, p. 658-659). Son admiration est grande pour les norbertins :

« Nichil aliud quaerant nisi laudare nomen Domini et cantare ei canticum novum, quoniam veterem hominem cum actibus suis exeuntes, et novum qui secundum Deum creatus est induentes, carnales illecebras funditus abiciunt, et quasi de aqua in nuptiis a Domino in vinum conversi, quae retro sunt obliviscuntur et ad ea quae ante sunt extenduntur, sicque licet in terris corporaliter consistant, tamen quae sursum sunt sapiunt, non quae super terram..; celestibusque Seraphim mente coniuncti, solo Christi iugiter ardent amore, cui etiam corpora sua exibent hostiam viventem, sanctam, Deo placentem, candorem virtutum, quo intrinsecus nitent, etiam in exteriori veste praeferentes » (*Miracula..*, MGH *Scriptores*, t. 12, p. 654-655).

Œuvres. — *Liber de restauratione monasterii sancti Martini Tornacensis*, commencé en 1142, PL 180, 39-130; éd. critique par G. Waitz, MGH *Scriptores*, t. 14, Hanovre, 1883, p. 274-327; la fin est l'œuvre d'un continuateur. — *Liber de miraculis S. Mariae Laudunensis*, PL 156, 961-1018; éd. critique du 3e livre, MGH *Scriptores*, t. 12, 1856, p. 654-660. — *De incarnatione Verbi*, PL 180, 9-38.

Études. — Pour une vue d'ensemble sur la vie et les œuvres d'Hériman, consulter M. Manitius, *Geschichte der lateinische Literatur der Mittelalters*, t. 3, Munich, 1931, p. 531-535. — Sur son activité d'historien, se reporter à G. Waitz, *Hermann von Tournai und die Geschichtschreibung der Stadt*, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. 21, 1881, p. 429-448. — Compléter et corriger par P. Rolland, *Les Monumenta historiae Tornacensis sacculi* XII, dans *Annales de l'Académie royale d'archéologie de Belgique*, t. 73, 1926, p. 253-313.

Sur le milieu monastique de Saint-Martin. — L. Delisle *Le cabinet des manuscrits de la Bibliothèque nationale*, t. 2, Paris, 1874, p. 487-492 : inventaire de la bibliothèque Saint-Martin aux environs de 1160. — C. Dereine, *Odon de Tournai et la crise du cénobitisme au* XIe *siècle*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 4, 1948, p. 137-154. — A. D'Haenens, *Moines et clercs à Tournai au début du* XIIe *siècle*, dans *La vita comune del clero nei secoli* XI *e* XII, t. 2, Milan, 1962, p. 90-103. — Les considérations de D. A. Stracke, *Deken Herman uit den Reynaert*, dans *Tijdschrift voor Taal en Letteren*, t. 12, 1924, p. 251 svv, sont sujettes à caution.

Albert D'Haenens.

HERLET (Frédéric), prémontré, † 1718. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Jean-Georges Herlet naquit à Oberlauen, au diocèse de Wurtzbourg. Docteur en théologie et prêtre, il remplit diverses fonctions pastorales; il devint doyen rural du chapitre d'Ebern, supérieur du séminaire, directeur des retraites et des conférences ecclésiastiques. A quarante ans (après la publication du *Catechismus praedicatus* de 1684), il entra chez les prémontrés à l'abbaye d'Oberzell *(Cella Dei superior)*, située dans le diocèse. Il reçut le nom de Frédéric. Il se fit remarquer par sa science et sa sagesse. Ses supérieurs lui confièrent les charges de maître des novices, de circateur et de sous-prieur. Il fut élu prévôt des norbertines d'Unterzell *(Cella Dei inferior)*, non loin d'Oberzell, et il le resta une dizaine d'années. Il y mourut le 31 octobre 1718.

Herlet exerça sur ses confrères et les prêtres de son temps une influence profonde. Nous trouvons dans ses écrits des idées traditionnelles sur la vie sacerdotale, religieuse et chrétienne, mais sa doctrine est admirablement adaptée aux exigences de l'époque. Les titres de ses ouvrages en disent clairement le contenu sans qu'une analyse soit nécessaire; nous nous arrêterons à sa *Vie* du Christ, qui est son ouvrage principal.

2. *Œuvres.* — Les trois premières furent publiées

avant l'entrée chez les prémontrés. — 1. *Theologiae pastoralis epitome. Complectens ea quae parochum in ordine ad se, Deum ac proximum perficiunt*, Wurtzbourg, 1681, in-12°, 197 p.; Marchtall (Wurtemberg), 1701, 269 p.; Saint-Gall, 1706; Cologne, 1709. — 2. *Enchiridion parochorum, sive assertiones pastorales de dispensatione SS. Sacramentorum..*, Wurtzbourg, 1683, in-12°, 323 p.; 1699, 482 p. — 3. *Catechismus praedicatus, sive conceptus concionatorii simplices, et captui rudium valde accommodati*. Ce sont des instructions ou sermons pour chaque dimanche qui présentent des idées fondamentales, adaptées aux simples fidèles.

Elvach, 1684, 501 p.; Cologne, 1695, 1715, 1717; Anvers, 1700, 1705, 1708; Maastricht, 1718, 1736, etc. Une traduction allemande fut faite par F. C. Lanz : *Praktisches Handbuch für Prediger und Katecheten. Predigtmaterialien über alle wichtigen Wahrheiten*, 2 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1846-1847.

4. *Isagoge sive introductio ad vitae spiritualis perfectionem*, Sulzbach, 1693, 720 p. C'est un exposé méthodique de tout ce qui se rapporte à la perfection chrétienne, spécialement sacerdotale; il est destiné aux confesseurs, aux prédicateurs et aux pasteurs. — 5. *Solitudo Norbertina, sive Exercitia spiritualia... maxime canonicorum regularium ordini praemonstratensi accommodata*, Marchtall, 1698, 496 p. Cette retraite de huit jours est destinée surtout aux prémontrés, à raison de trois méditations journalières : fin spécifique de l'ordre, qualités propres à cette vocation, dignité et conditions de la louange chorale et de la prédication de la Parole de Dieu. — 6. *Speculum psychicum ad vitae spiritualis perfectionem, das ist : Seelen-spiegel, in welchem wird repräsentirt, wie zu volkommenen Schönheit der Seelen zu gelangen in den geistlichen Orden-Standt*, Marchtall, 1699, 792 p., et 1705; Ulm, 1705. Il est question de la vocation religieuse et sacerdotale, de la mortification et des vertus à cultiver : humilité, chasteté, silence, solitude. — 7. *Catechismus parochorum.., in usum praecipue parochorum ruralium..*, Marchtall, 1700, 312 p., et 1706. — 8. *Christlicher Bauersmann, oder Gespräch zwischen einem Bauersmann und einem Gottes-Gelehrten, von der Möglichkeit, dass die Bauers-leute in den Himmel kommen können*, Marchtall, 1712. — 9. *Legend der Heiligen. Das ist : Leben und Geschichte der Fürnehmsten Heiligen Gottes..*, 2 vol., Nuremberg, 1703-1704, 1743; Prague, 1756. — 10. *Mystagogia, oder Ceremonien des heiligen Mess-Opfers*, Wurtzbourg, 1704.

11. *Leben und Leiden Unseres Einigen Heylands und Erlösers Jesu Christi und seiner hochgebenedeyten Mutter Mariä. In der Form eines volkommenen Commentarii über die vier H. Evangelisten..*, 2 vol., Wurtzbourg, 1706. Ses exposés sur la vie et la passion du Christ et de la Vierge ne sont pas un commentaire proprement dit des Évangiles, bien que l'Écriture en soit la source (Herlet s'est sans doute inspiré des commentaires de Cornelius a Lapide). Il veut dire ce que fut et ce que fit le Christ, le Sauveur des hommes et du monde. Il montre d'abord, depuis la création et la chute, l'indigence spirituelle de l'humanité. Il présente ensuite la vie du Christ, puis celle de l'Église primitive jusqu'à la destruction de Jérusalem. Au cours de son récit, il traite des mystères de la vie de la Vierge : la Maternité de Marie, sa Conception immaculée, sa Nativité, les sept Douleurs qui l'associent à la Rédemption (il s'inspire parfois de Denys le chartreux et de Vincent de Beauvais).

Des appendices constituent comme des livres séparés. A la fin du second volume, il y a un *Beschreibung des Heiligen Landes und deren Städten, Dörffer und Orthen, welche in der Beschreibung des Lebens Christi werden angezogen*, puis (dans l'édition de 1717, avec une pagination à part) : *Nutzlicher Zusatz zu dem Leben Christi oder Beschreibung von denen vier letzten Dingen des Menschen*, 148 p. Dans ce traité des fins dernières, Herlet utilise beaucoup l'Écriture, la liturgie et saint Augustin.

Éditions : Wurtzbourg, 1706, 1717, 1740, 1746 (par les soins du prémontré L. Nitribitt), 1764.

12. *Neu-eröffnetes Bet-Hauss, oder Andacht bey der Messe, Beichte, Communion, als auch auf der Reise und bey allen Gelegenheiten zu gebrauchen*, Nurenberg, 1714, 1726. — 13. Des manuscrits sont attribués à Herlet : *Sermo SS. Patris Norberti, Theses iuris canonici in collatione beneficiorum, Clerus apostolicus per S. Norbertum... resuscitatus* (Bibl. université de Wurtzbourg).

G. Lienhardt, *Ephemerides hagiologicae ordinis praemonstratensis*, Wurtzbourg, 1764, p. 311-312; *Spiritus literarius Norbertinus*, Wurtzbourg, 1771, p. 268-269. — L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 376-378.

Jean-Baptiste VALVEKENS.

HERLIN (SARA), annonciade, † 1630. — Née en 1574 ou 1575, Sara Herlin entra dans l'ordre de l'Annonciade en 1593 à Louvain. Elle devint maîtresse des novices, puis vice-supérieure à Anvers (1608). En 1614, elle fut élue ancelle (supérieure) au premier couvent de l'Annonciade des Pays-Bas septentrionaux, à Venlo (couvent de Transcedron).

Transcedron appartenait à l'ordre des franciscaines, mais avait perdu presque toutes ses habitantes pendant les troubles de la Réforme. Le couvent fut transformé, matériellement et spirituellement, au début du 17e siècle. Cette transformation fut réalisée par les efforts énergiques de Barbara de Put et de quelques autres jeunes sœurs, qui voulaient vivre l'idéal personnel de la contre-réforme, et adopter la spiritualité de l'Annonciade. Sara Herlin composa pour elles, en néerlandais, des *Méditations sur les dix vertus de Marie* et une *Instruction sur les dix messes* en l'honneur de la Vierge. Des *Méditations* il ne reste que celles sur la pureté, la sagesse et l'humilité.

S. Herlin fut ainsi la première à introduire la *vita evangelica Mariaeformis* dans la spiritualité néerlandaise. Le thème de ses *Méditations* est la Règle de l'Annonciade, rédigée par Gabriel-Maria † 1532. Tout ce que l'Évangile offre de marial s'y trouve. Le but en est la conformité à Marie : l'annonciade ne se borne pas à méditer la vie et la médiation de Marie, elle cherche à vivre selon les pensées, les sentiments et les actions de la Vierge. Il est spécialement à noter que la pratique du saint esclavage (« als dieneresse ende arme slave », servante et pauvre esclave), qui se répandait beaucoup alors, et la mystique mariale se retrouvent dans les prières et les exercices de Sara Herlin.

Bibliothèque de l'Annonciade de Tirlemont, ms B 10 (de 1629). — N. Wijngaards, *Sara Herlins oorspronkelijk meditatieboek*, OGE, t. 37, 1963, p. 40-62. — DS, notice de GABRIEL-MARIA, t. 6, col. 17-25.

Nicolaas WIJNGAARDS.

Herman. On écrit le plus souvent HERMANN.

1. HERMANN (HERMANN COHEN, AUGUSTIN-MARIE DU SAINT-SACREMENT), dit le père Hermann, carme déchaussé, 1821-1871. — 1. *Vie.* — 2. *Apostolat et œuvres.*

1. *Vie.* — Hermann Cohen est né à Hambourg le 10 novembre 1821, de parents juifs, descendants de l'ancienne tribu de Lévi. Il fit ses études avec son frère Albert dans le meilleur collège de la ville, dirigé par un protestant. Pianiste extraordinaire, il est l'élève de Listz à Paris. Dès 1834, celui-ci présente *Puzzi*, comme il l'appelle, à des personnalités politiques, littéraires et artistiques, notamment à Félicité de Lamennais et George Sand, dont les œuvres, avec la passion du jeu, causèrent en lui un grand désordre, puis le dégoût. Il voyage et compose. Un premier choc de la grâce se produisit lorsqu'il est appelé à diriger un chœur dans l'église Sainte-Valère à Paris, en mai 1847. Il se fait instruire. Le 28 août, il est baptisé sous le nom d'Augustin-Marie par Théodore Ratisbonne dans la chapelle Notre-Dame de Sion, à Paris, et il racontera l'extase qu'il connut alors; il communie le 8 septembre; il est confirmé le 3 décembre. François de la Bouillerie, alors vicaire général, devient son directeur spirituel. Le désir du Carmel naît. Pendant deux ans, Hermann mène une vie de travail et de privations pour acquitter ses dettes. Le 19 juillet 1849, il est accueilli chez les carmes, à Agen, par Dominique de Saint-Joseph, restaurateur de l'ordre en France. Il part à Rome solliciter la dispense nécessaire pour être carme. Le 6 octobre, il reçoit l'habit au noviciat du Broussey (Gironde) sous le nom d'Augustin-Marie du Saint-Sacrement. Il fait profession le 7 octobre 1850 et il est ordonné prêtre en 1851.

Il prêche beaucoup et avec un succès extraordinaire, et il s'emploie activement à la restauration de l'ordre en France. Il contribua à la fondation du couvent de Bagnères-de-Bigorre en 1856, avec Horace Vernet, surtout à l'établissement du saint désert de Tarasteix, près de Tarbes, en 1859 (cf DS, t. 3, col. 538, art. DÉSERTS CARMES), et au relèvement du couvent de Lyon. En 1862, il fonde un carmel à Londres, à la demande du cardinal Wiseman. Il est miraculeusement guéri à Lourdes en 1868 d'une grave maladie des yeux. Il se retire à Tarasteix en 1868-1870. Premier définiteur et maître des novices, il craint après la défaite de Sedan que sa nationalité allemande n'attire des difficultés aux carmes français. Mgr Mermillod lui confie le soin des émigrés à Montreux, puis le père Hermann obtient l'aumônerie des nombreux prisonniers internés à Spandau, près de Berlin. Il s'y dévoue sans compter et il y contracte la maladie dont il meurt le 19 janvier 1871. « Étant ce qu'il était devenu par la grâce de Dieu, c'est ainsi qu'Hermann devait mourir » (Louis Veuillot, dans *L'Univers*, 1871).

2. *Apostolat et œuvres.* — 1° *Œuvres musicales.* — Enfant prodige, il donna de nombreux concerts à travers l'Europe devant des auditoires spécialisés; il composa opéras, danses et mélodies profanes et religieux. En 1849, il publie un ensemble de trente-deux cantiques, *Gloire à Marie*, dont les paroles furent composées par Marie-Paule de Fougerais, visitandine, et un autre : *Amour à Jésus.* S'y ajoutèrent ensuite deux autres recueils : *Fleurs du Carmel* et *Thabor*, réalisés à Tarasteix. En 1856, il avait composé une *Messe* pour la clôture de la mission de Bordeaux. L'inspiration de ces compositions est spontanée, vivante, « adoratrice ». « Les cantiques au Saint-Sacrement sont autant d'actes d'amour à la divine eucharistie » (M. d'Etcheverry, *L'Aquitaine*, Semaine religieuse de Bordeaux, 1885).

2° *Adoration nocturne.* — Très attiré par l'adoration eucharistique, il fonde, à l'instar de l'adoration nocturne inaugurée par quelques femmes (Théodelinde Dubouché et ses compagnes, cf DS, t. 3, col. 1743-1745), l'adoration nocturne des hommes le 6 décembre 1848 à Notre-Dame des Victoires. L'œuvre se répandit rapidement; l'adoration de Montmartre en est issue. Hermann travailla sans relâche à la propager.

3° *Œuvres écrites.* — Hermann écrivit ses *Confessions* à son entrée au Carmel; il les interrompit à l'année 1837. Il tenait quotidiennement son *Journal*, qui aide à comprendre le travail intérieur de la grâce. Ces deux textes, que le chanoine Sylvain utilisa dans sa biographie, sont perdus. La correspondance d'Hermann fut abondante; une grande partie est encore inédite. Certaines de ces lettres présentent un grand intérêt spirituel.

4° *Influence et rencontres.* — Il connut des personnages comme Listz, George Sand et Lamennais, mais aussi Lacordaire, Guéranger, Louis Veuillot. Dominique de Saint-Joseph, le futur supérieur général du Carmel, l'affectionnait particulièrement. Des rapports étroits l'unirent à Charles Desgenettes, curé de Notre-Dame des Victoires (DS, t. 3, col. 1757), à des évêques comme La Bouillerie, Wiseman et Mermillod. Son influence sur les musiciens de son temps fut considérable, et il eut souvent l'occasion d'aider des juifs à entrer dans l'Église. On ne peut ignorer les rencontres d'Hermann en 1853 avec Maximin, l'un des voyants de la Salette, avec Bernadette Soubirous en 1858, avec le Curé d'Ars.

5° *Spiritualité.* — La spiritualité du père Hermann s'exprime dans son amour de l'eucharistie et dans son culte de la Vierge. L'eucharistie resta toujours le centre de sa vie spirituelle. Apôtre de l'eucharistie, il vécut pour aimer et faire aimer Jésus-Hostie. « Je me suis retiré au fond d'un désert, afin de passer mes jours et mes nuits dans des colloques incessants avec le Dieu de l'eucharistie, de sorte que, pour ainsi dire, ma vie entière se passe au pied du tabernacle, et jamais je n'éprouve un moment d'ennui ni de lassitude » (lettre de Tarasteix, 16 décembre 1869). On retrouvera la même ferveur eucharistique chez Charles de Foucauld (DS, t. 5, col. 729-741).

En Marie, « Mère de Vérité », « Mère de l'Eucharistie », il met toute sa confiance : « Elle m'a donné l'eucharistie, et l'eucharistie m'a ravi mon cœur..; je n'ai plus voulu vivre que pour Jésus et Marie.., et je suis devenu religieux de Marie et prêtre de Jésus » (dans Sylvain, *Vie*.., p. 308). Il fut encouragé par le Curé d'Ars à fonder « l'Œuvre de l'action de grâces », conséquence logique de sa dévotion eucharistique.

Contemplatif, le père Hermann aspira toute sa vie religieuse à la solitude du saint désert. Son âme s'épanouit pleinement dans l'union à Dieu silencieuse et cachée. Mystique, il reçut dès sa conversion des grâces extraordinaires. Il exerça un profond rayonnement dans les milieux religieux du 19e siècle. Aujourd'hui, le père Hermann est l'objet d'une grande vénération.

Des « Club Hermann Cohen » et des « Amis du père Hermann » existent au Mexique, en Argentine, en Allemagne et ailleurs.

1. *Œuvres.* — *Confessions* et *Journal* quotidien, perdus. — *Lettres*, en particulier à sa famille, à Alphonse Ratisbonne, à des visitandines, à M. de Cuers. Une édition de la correspondance est en préparation.

2. *Études.* — Ch. Sylvain, *Vie du R. P. Hermann*, Paris, 1881 (5e éd., 1925); trad. en allemand et en anglais. — J.-M. Gergerès, *Conversion d'Hermann Cohen*, Paris, 1854 (5e éd., 1861); trad. allemande, *Bekehrung des Pianisten Hermann Cohen und Bernhard Baüers*, Tuttlingen, 1858. — *Annales de Notre-Dame de Lourdes*, t. 1, 8e livraison relatant la guérison d'Hermann. — M. Moreau, *Hermann au saint désert de Tarasteix*, Paris, 1876.

LTK, t. 2, 1931, col. 1003 (supprimé dans la réédition). — A. Alvarez de Linera, *La familia Cohen*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 15, 1956, p. 309-334. — Maria Baptista, carmélite, *Künstler und Karmelit*, Wiesbaden, 1957. — Antonio di Santa Maria, *Dalla sinagoga all'Eucaristia. P. Agostino Maria del SS. Sacramento*, Rome, 1961. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 662-663 (Élisée de la Nativité). — H. Graef, *Mystics of our times*, Londres, 1962, p. 43-63 (H. Cohen). — J.-M. Beaurain, OSB, arrière-petit-neveu d'Hermann, prépare une nouvelle vie, *Le P. Hermann Cohen, d'après de nombreux documents inédits*; deux chapitres ont été publiés dans *Carmel : Le Père Hermann au désert*, 1956, n. 4, p. 283-295, et *La conversion d'Hermann Cohen*, 1960, n. 1, p. 48-67.

Janine Roux.

2. HERMANN DE CAPPENBERG ou de **COLOGNE,** prémontré. Voir Hermann-Joseph (saint). *Hermann de Scheida* est aussi désigné parfois sous le nom d'*Hermann de Cologne.*

3. HERMANN CONTRACT (appelé aussi Hermann de Reichenau; **bienheureux),** bénédictin, 1013-1054. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.*

1. *Vie.* — Né le 18 juillet 1013, fils du comte Wolferad II d'Altshausen, Hermann apparaît dès sa plus tendre enfance tellement perclus qu'il ne peut mouvoir qu'à grand peine ses membres et même sa bouche, d'où son surnom, *contractus*, « le contrefait ». A sept ans, ses parents le confient aux moines de Reichenau pour y recevoir sa formation intellectuelle et spirituelle. Il prit goût à la vie monastique, car à trente ans, malgré ses infirmités, il est reçu à la profession. Autant son corps était misérable, autant son esprit se révélait sagace. Par ses écrits comme par son enseignement aux jeunes moines, il rendit de nombreux services au monastère. Sa vie fut courte : il mourut le 27 juillet 1054. Son existence exemplaire lui valut bientôt un culte en divers monastères de Suisse et de Souabe, qui fut reconnu et approuvé par le Saint-Siège en 1863. Sa fête se célèbre le 25 septembre.

2. *Écrits.* — Hermann apparaît comme une des principales personnalités scientifiques du haut moyen âge. On l'a appelé « la merveille de son temps ». Son œuvre écrite est considérable en ampleur et en qualité. Elle n'a cependant pas bénéficié d'une large diffusion et elle est en partie perdue.

Son chef-d'œuvre est son *Chronicon*, chronique universelle, du Christ à la mort d'Hermann. Elle sera continuée par son disciple Berthold. Elle constitue l'apogée de l'historiographie médiévale. Hermann est aussi le compilateur d'un martyrologe historique (emprunts aux martyrologes de Notker le Bègue, d'Adon et de Raban Maur).

Par ses études d'astronomie et de mathématiques, il prend rang parmi les plus grands savants de son temps. C'est à lui qu'on doit les premières traductions latines des traités arabes sur l'astrolabe. Il a aussi consigné dans ses ouvrages des renseignements précieux pour l'histoire de la musique. Il a composé au moins un traité de musique théorique *(De musica)*, où il offre une excellente explication du système tonal.

L'historien de la spiritualité retiendra surtout son *De octo vitiis principalibus* ou *De contemptu mundi.* Cet opuscule de 1722 vers en mètres variés se présente sous la forme d'un dialogue entre l'auteur, la muse Melpomène et un groupe de religieuses. Railleur et humoriste, Hermann n'en attire pas moins à la perfection. Il met en garde les religieuses contre certains abus dans les monastères, mais s'attaque surtout aux vices capitaux qui rendent l'homme esclave de ses passions. Seuls nous sont parvenus en entier le prologue et le *De contemptu mundi* proprement dit. Une seconde partie inconnue devait traiter de la béatitude céleste. Ce *Carmen* nous renseigne parfaitement sur les mœurs du temps.

Hermann a été enfin généralement considéré comme l'auteur de diverses séquences, hymnes, tropes et antiennes mariales (*Salve Regina*, *Alma Redemptoris*, etc), par lesquels il reste toujours présent dans la grande prière liturgique.

1. *Biographie et œuvres.* — La biographie d'Hermann est l'œuvre de son confrère et contemporain Berno de Reichenau. Elle a été éditée avec une grande partie de ses œuvres dans PL 143. On trouvera une liste exhaustive des mss et éditions des œuvres, ainsi qu'un état des questions d'authenticité, dans A. Potthast, *Bibliotheca historica medii aevi*, t. 1, Berlin, 1896, p. 587-588, et dans H. Oesch, *Berno und Hermann von Reichenau als Musiktheoretiker. Mit einem Ueberblick über ihr Leben und die handschriftliche Ueberlieferung ihrer Werke*, Berne, 1961.

Pour le contenu et l'analyse des écrits, consulter M. Manitius, t. 2, p. 756-777, et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 5, Berlin, 1955, col. 374-377 (F. Brunhölz).

1) *Chronicon*, Bâle, 1529 et 1549, etc. — PL 143, 55-262. — Éd. G. H. Pertz, MGH *Scriptores*, t. 5, Hanovre, 1844, p. 71-133. — 2) *Martyrologium*, éd. E. Dümmler, dans *Forschungen zur deutschen Geschichte*, t. 25, 1885, p. 195-220. — 3) *De musica*, PL 143, 413-442. — Éd. W. Brambach, Leipzig, 1884. — L. Elleinwood, Ann Arbor (Michigan), 1952. — 4) *De octo vitiis*, éd. E. Dümmler, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum*, t. 13, 1867, p. 385-431.

2. *Études.* — L'étude du *De contemptu mundi* a retenu récemment l'attention de R. Bultot, *Le Carmen de contemptu mundi d'Hermann de Reichenau*, RAM, t. 38, 1962, p. 155-169; revue et augmentée dans *La doctrine du mépris du monde. Le* XIe *siècle*, vol. 2, Louvain-Paris, 1964, p. 24-49. D'après l'auteur, ce poème, « outre le rejet du péché et la pratique des conseils évangéliques, enveloppe une dépréciation excessive des valeurs terrestres », et parfois leur incompréhension (RAM, p. 169; *Doctrine..*, p. 46). — J.-M. Canal, *Hermannus Contractus ejusque mariana carmina*, dans *Sacris erudiri*, t. 10, 1958, p. 170-185, met en cause l'attribution de plusieurs hymnes mariales.

H. Hansjakob, *Herimann, der Lahme von der Reichenau*, Mayence, 1875. — K. Beyerle, *Die Kultur der Abtei Reichenau*, 2 vol., Munich, 1925. — L. Oliger, EC, t. 5, 1950, col. 504. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 663-664 (J.-C. Didier). — LTK, t. 5, 1960, col. 250 (F. Karlinger).

Sur le culte rendu à Hermann, voir A. M. Zimmermann, *Kalendarium benedictinum*, t. 2, Metten, 1934, p. 482-484, et *Vies des saints*, t. 9, Paris, 1950, p. 522-523. — G. Spahr, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 5, Rome, 1964, col. 21-22.

Guibert Michiels.

4. HERMANN DE FRITZLAR, prêtre ou laïc, † après 1349. — Nous ne savons presque rien de la vie d'Hermann; on peut considérer comme certain qu'il est originaire de Fritzlar (Hesse), puisqu'il se donne lui-même ce nom. Peut-être est-il ce « dom. Hermannus de Frislar » cité en 1290 dans les actes de l'université de Bologne. Contre l'opinion de Fr. Wilhelm, Hermann a parcouru une bonne partie de l'Europe (Espagne, France et Italie). En se basant sur quelques attaques contre le clergé qui se trouvent dans ses œuvres, certains pensent qu'il n'était pas prêtre, mais simple laïc; ceci n'est aucunement prouvé. Hermann mourut après 1349.

Nous devons deux œuvres à Hermann de Fritzlar. 1) *Blume der Schauung* est un petit traité terminé avant 1349 et conservé dans un manuscrit anonyme de la bibliothèque de la ville de Nuremberg (Cod. Cent. VI. 46h); il a été édité par W. Preger (*Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. 2, Leipzig, 1881, p. 426-434). Hermann y parle de l'union mystique et de la contemplation à partir des spéculations théologiques sur la Trinité et sur les rapports entre le Créateur et la créature.

2) *Heiligenleben* (un seul ms connu, Heidelberg, université, Cod. 113 et 114; éd. par F. Pfeiffer, *Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts*, t. 1, Leipzig, 1845, p. 1-258). C'est une compilation sur les vies des saints qui a été réalisée entre 1343 et 1349. Elle comprend quatre-vingt-neuf sermons sur les fêtes du sanctoral; quelques sermons seulement ont pour objet le cycle de Noël.

Les sources utilisées n'ont été qu'en partie décelées, malgré de nombreuses recherches. Quelques sermons s'inspirent, directement ou non, du dominicain Henri de Cologne-Erfurt (DS, t. 7, *supra*); dans deux autres, le dominicain Gérard de Sterngassen (DS, t. 6, col. 281-283) et l'augustin Hermann de Schildesche (DS, t. 7, *infra*) sont cités. En ce qui concerne les traits biographiques et les miracles des saints, c'est surtout Jacques de Voragine qui est utilisé.

Il est difficile de porter un jugement sur la doctrine d'Hermann de Fritzlar, parce qu'on ignore d'abord quelle part réelle il a pris dans la composition des deux ouvrages qu'on lui attribue; dans l'un comme dans l'autre, Hermann dit qu'il ne les a pas écrits lui-même, mais qu'il les a fait écrire. D'autre part, la *Blume der Schauung* comme les *Heiligenleben* sont en fait des compilations assez embrouillées, où on voit encore mal la part originale d'Hermann. On peut admettre cependant qu'Hermann a joué un rôle dans le choix des thèmes et idées maîtresses, comme sur leur composition. Au sujet de celle-ci, on remarque que les *Heiligenleben* ajoutent souvent au récit de la vie du saint, qui est de forme conventionnelle, des réflexions morales ou spirituelles; le point central de ces dernières est la naissance du Verbe éternel dans l'âme. Notons à ce sujet qu'Hermann, comme d'ailleurs Henri de Cologne-Erfurt, attribue à la mémoire un rôle primordial dans cette naissance du Verbe, et non à l'intelligence ou à la volonté; par là, Hermann se rattache à la mystique du couvent dominicain d'Erfurt, mais sans rien y ajouter.

J. Haupt, *Beiträge zur Literatur der deutschen Mystiker*, coll. Sitzungsberichte der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, phil. - hist. Klasse, t. 76, Vienne, 1874, p. 51-104; t. 94, 1879, p. 235-334. — M. Zitvogel, *Hermann de Fritslar et les légendes de sa Vie des saints*, dans *Revue catholique d'Alsace*, t. 7, 1888, p. 685-697, 737-744; t. 8, 1889, p. 77-84, 166-171, 238-246, 303-309. — Fr. Wilhelm, *Deutsche Legenden und Legendare*, Leipzig, 1907, p. 146-174. — A. Spamer, *Ueber die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten*, Giessen, 1910. — G. Lichenheim, *Studien zum Heiligenleben Hermanns von Fritzlar*, Halle, 1916. — W. Stammler, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1936, p. 415-416. — DS, t. 1, col. 323.

Heinrich RÜTHING.

5. HERMANN DE LAPIDE, ermite de Saint-Augustin, † après 1368. — Entré encore jeune, et peut-être à Nuremberg, dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin, Hermann de Lapide fut lecteur et prieur (1354-1359) dans cette même ville. Il fut ensuite, de 1364 à 1368, provincial de Bavière; on ignore quand il mourut. On lui doit un *Tractatus de quadraginta mansionibus filiorum Israel in deserto*, qui nous est parvenu dans trois manuscrits du 15e siècle. C'est une explication des évangiles et épîtres du carême, destinée à aider les prédicateurs en leur proposant une suite cohérente de thèmes pour leurs sermons. Comme Hermann le dit dans sa préface, l'idée de cet ouvrage lui a été inspirée par l'œuvre de son confrère italien Albert de Padoue († vers 1328), *Postilla per quadragesimam cum quadraginta duobus mansionibus filiorum Israel* (Windesheim, Bibl. municipale, ms 68 [103]). Le recours à ce thème de l'*Exode* est d'ailleurs assez fréquent au moyen âge (vg, le traité pseudo-ambrosien, PL 17, 9-45), et même chez les Pères (cf art. DEMEURES, DS, t. 3, col. 137-139).

A. Höggmair, *Catalogus priorum provincialium ordinis eremitarum sancti Augustini*, Munich, 1729, p. 8. — J. Rosenthal-Metzger, *Das Augustinerkloster in Nürnberg*, dans *Mitteilungen des Vereins für Geschichte des Stadt Nürnberg*, t. 30, 1931, p. 95. — A. Zumkeller, dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, p. 269; *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche*, Wurtzbourg, 1959, p. 132-134; *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Wurtzbourg, 1966, p. 178-179 et 590.

Corriger DS, t. 4, col. 1008-1009, qui mentionne par erreur un « Jean » de Lapide, au lieu d'Hermann.

Adolar ZUMKELLER.

6. HERMANN DE MARIENFELD, cistercien, vers 1380-1445. — Né à Münster vers 1380, Hermann, appelé aussi Zoestius, entra au monastère cistercien de Marienfeld (*Campus sanctae Mariae*, d'où parfois le nom d'Hermann de Camp), en Westphalie. On lui confia la direction spirituelle des moniales cisterciennes de Saint-Gilles à Münster, où il semble avoir passé une grande partie de sa vie. Il prit une part active aux conciles de Constance et de Bâle, ce qui laisse supposer un séjour d'une douzaine d'années dans ces deux villes. Il quitta Bâle en 1443 et mourut deux ans après, probablement à Cologne.

Hermann est l'auteur de nombreux écrits presque tous inédits, dont certains n'ont pas encore été retrouvés, tels ses *Sermones de festis* XXV et son *Novus modus translationis corporum sanctorum*. D'autres ouvrages touchent plus directement à la spiritualité. Ainsi le *De laude sancti Benedicti et filiorum suorum* (Bâle, ms A VII 43), où il exalte les saints de l'ordre de saint Benoît et de Cîteaux, et spécialement saint Bernard. Ensuite, une concordance évangélique : *Evangelium ex quatuor unum, cap. 190* (mss : Düsseldorf, Landesbibliothek B 166, f. 41-83; Heidelberg, Cod. Sal. 9,

17; Wurtzbourg, Universitätsbibliothek, Ch. qu. 87; et, entre autres, Munich, Clm 11402, 18221, 18737). Son ouvrage majeur, le *Chronicon Campi S. Mariae* (histoire de son abbaye de 1185 à 1422), en sus des notices purement historiques, fournit de nombreux détails sur la vie intellectuelle et spirituelle du monastère (par exemple, la biographie de l'abbé Lubbert de Boderike, *Chronicon*, p. 35-42); on a là un document important pour l'étude de la spiritualité cistercienne, notamment au 14e siècle. Le ms Wolfenbüttel, Cod. Gud. lat. 206, 1, qui nous transmet ce texte, contient aussi diverses poésies du même auteur; Hermann en a d'ailleurs parsemé son œuvre. Cette *Chronique* a été éditée (citée *infra*).

Ses autres ouvrages relèvent davantage de son activité lors des conciles de Constance et de Bâle, par exemple : *Phaselexis, seu de correctione calendarii*, conservé dans beaucoup de mss (Berlin, Theol. qu. 23, f. 82-107, et Theol. qu. 240, f. 94-101; Vienne, Cod. Melk K 24, f. 1-23; Bâle, A v 25; Munich, Clm 3564, 18470, 24868; Vatican, Pal. lat. 870; etc). Hermann était un conciliariste convaincu; les traités suivants en sont les témoins. Néanmoins, il manifesta toujours une grande vénération pour l'Église, car il s'inspire du *De consideratione* de saint Bernard. La situation tragique de l'Église, avec ses schismes et ses antipapes, a été pour lui une occasion toute naturelle d'exposer ses idées. Un premier traité : *De fermento et azymo, altercantibus inter se Graecis et Latinis*, s'occupe de l'union des Églises (mss : Munich, Clm 3564, 20171). Le *De potestate Ecclesiae et papali, cap. 15* fut écrit à Bâle en 1436 (mss : Wolfenbüttel, Cod. Gud. lat. 206, 1, f. 1-83; Breslau, 276, f. 149-160, avec le *De fermento et azymo*; Paris, Bibl. nat., lat. 16404; Bâle, A x 143; etc). Son dernier ouvrage, le *De vocibus definitivis in conciliis generalibus* (mss : Wolfenbüttel, Cod. Gud. lat. 206, 1, f. 85-107; Munich, Clm 18470; Bâle, A I 27), quoique plus serein dans son argumentation, rencontra la plus grande résistance au concile. Un autre écrit, le *De caesaria potestate, cap. 4*, semble perdu.

Il est difficile de porter un jugement bien arrêté sur cet auteur, qui a été marqué par l'état de détresse que traversait la chrétienté en ce début du 15e siècle. A une époque différente, ses talents lui auraient donné sans doute la possibilité de se situer en bon rang parmi les auteurs spirituels.

Das « Chronicon S. Mariae » in der ältesten Gestalt; 1189-1422, éd. Fr. Zurbonsen, dans la coll. de Fr. Linder, Münsterische Beiträge zur Geschichtsforschung 5, Paderborn, 1884. — W. Wattenbach, *Ueber Hermann von Marienfeld aus Münster*, dans *Sitzungsberichte der Akademie... zu Berlin*, t. 9, 1884, p. 93-109. — Fr. Zurbonsen, *Hermann Zoestius von Marienfeld und seine Schriften*, dans *Westdeutsche Zeitschrift für Geschichte und Kunst*, t. 18, 1889, p. 146-173. — J. Tönsmeyer, *Hermann Zoestius von Marienfeld, ein Vertreter der konziliaren Theorie am Konzil zu Basel*, dans *Westfälische Zeitschrift*, t. 87, 1930, p. 114-191. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, n. 3246-3247.

Edmundus Mikkers.

7. HERMANN DE MINDEN, dominicain, † après 1299. — Né vers 1245, Hermann entra chez les dominicains au couvent Saint-Paul de Minden; il devint vicaire provincial en 1278, prieur de Strasbourg en 1284, provincial de Teutonie de 1286 à 1291 et enfin, en 1293-1294, de nouveau vicaire provincial. En tant que provincial de Teutonie, il rédigea une instruction au sujet des moniales dominicaines dont les frères prêcheurs avaient à assurer l'aumônerie et la direction; cette instruction stipulait expressément que la Parole de Dieu devait être prêchée aux religieuses par des « fratres docti », c'est-à-dire par des maîtres et des lecteurs en théologie. Hermann créa ainsi la base du développement de la vie spirituelle et mystique qui fut si florissante dans les couvents de dominicaines de l'Allemagne du sud. Cette lettre a été éditée dans les *Römische Quartalschrift* (t. 33, 1925, p. 161-164).

On doit encore à Hermann des lettres qui intéressent surtout l'histoire de son ordre (2 lettres, *ibidem*, p. 164-167; une série d'une vingtaine dans le recueil manuscrit édité par H. Finke, cité *infra*), un *De interdicto* et un *De criminum inquisitionibus* (éd. dans *Archiv der deutschen Dominikaner*, t. 3, Cologne, 1941, p. 41-46 et 47-63). Hermann mourut après le 2 octobre 1299.

Quétif-Échard, t. 1, Paris, 1719, col. 434. — H. Denifle, dans *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 2, Berlin, 1886, p. 649-655. — H. Finke, *Ungedruckte Dominikanerbriefe des 13. Jahrhunderts*, Paderborn, 1891, p. 22-43. — LTK, t. 5, 1960, col. 251. — DS, t. 3, col. 1101; t. 5, col. 1430.

Paul-Gundolf Gierath s.

8. HERMANN DE PETRA, chartreux, † 1428. Voir Hermann Steenken.

9. HERMANN DE REICHENAU, bénédictin, † 1054. Voir Hermann Contract.

10. HERMANN DE REUN, cistercien, deuxième moitié du 12e siècle. — Moine-prêtre de l'abbaye cistercienne de Reun (ou Rein), située non loin de Gratz en Autriche, Hermann fut chargé par son abbé de donner les sermons au chapitre les dimanches et jours de fête. Il nous reste de lui une collection de 108 *Sermones de festis Domini, de B. Virgine, de sanctis* (Reun, Bibl. de l'abbaye, ms 94). Puisque le sermon 52 a été prononcé en 1172, il est loisible de fixer vers les années 1170-1180 la date de composition de la collection, ou du moins son début. Ces sermons, d'inspiration scripturaire, patristique et liturgique, se situent pleinement dans la ligne de la tradition cistercienne authentique. Hermann cite les saints Ambroise, Augustin, Grégoire, les *Vitae Patrum* et la vie de saint Benoît. Mais avant tout, il utilise largement les écrits de saint Bernard, parfois en de longs extraits. Sa prédication est centrée sur les mystères de la vie du Christ, et l'amour envers le Christ et l'Église. On y remarque aussi une attention spéciale pour les exercices de la vie monastique; dans un sermon pour la Pentecôte, notamment, il parle longuement d'elle comme milice du Christ. Il est regrettable qu'aient été publiés seulement quelques brefs fragments de ces intéressants sermons.

A. Schönbach, *Ueber Herman von Reun*, dans *Sitzungsberichte der Phil.-Histor. Klasse der Wiener Akademie von Wissenschaften*, t. 150, n. 4, 1904-1905, p. 1-50. — A. Weis, *Handschriften-Verzeichnis der Stifts-Bibliothek zu Reun*, Vienne, 1891, p. 56.

Edmundus Mikkens.

11. HERMANN DE SAINT-NORBERT, carme déchaussé, 1629-1686. — Né à Edam (Hollande) en 1629, Pierre van Steen entra chez les carmes déchaux de la province belge; après la division de celle-ci, il fit partie de la province flandro-belge. Il fit profession le 23 avril 1651 et occupa successivement des charges importantes. Il mourut à Leyde supérieur de la mission hollandaise, le 3 mars 1686.

Confesseur, Hermann s'intéressa à des questions morales : *Via media confessariorum in danda vel neganda absolutione sacramentali peccatorum tam venialium quam mortalium* (Louvain, 1675; Cologne, 1679). On y remarque une fervente apologie de la confession fréquente. C'est surtout comme directeur et écrivain spirituel qu'Hermann est connu. Sous son impulsion, six jeunes filles, avec à leur tête la béguine Anne Puttemans, commencèrent en 1663 une nouvelle forme de vie religieuse, qui deviendra plus tard la congrégation des Maricolles (voir son *Humilis et libera familia Maricolarum, vulgo Marollarum, sive tractatus explicans initium et finem sive scopum institutionis praedictae familiae*, Cologne, 1678). La *Règle* qu'il leur donna s'inspirait entièrement de la doctrine de sainte Thérèse.

De Thérèse d'Avila il traduit en vers flamands les dix-sept Exclamations : *De Seventien Minne-Suchten ofte Meditatien vande II. Moeder Teresia*, Cologne, 1678. A noter encore un recueil de sentences d'auteurs anciens et récents en faveur de l'observance religieuse : *Religiosarum legum observantia debita, sive sacrum collyrium ad legum sanctitatem intelligendam*, Cologne, 1681.

Deux ouvrages sont plus importants pour la théologie spirituelle. *Het weinigh bekent broederschap vanden Sone Godts ofte vande volmaeckte verloogeninge* (Anvers, 1671, 1672, 1679; Gand, s d) : « la fraternité peu connue », dont il est question, est l'union de tous les baptisés dans le Christ, le premier-né d'une multitude de frères. La participation à cette fraternité comporte une abnégation totale, qui se réalise selon un triple degré : l'abnégation de base absolument nécessaire, l'abnégation religieuse *(kloosterlijcke)* ou l'abnégation spirituelle imparfaite, et l'abnégation spirituelle parfaite. Ceux qui se trouvent au premier degré sont inspirés par la crainte de Dieu et observent les commandements; les seconds sont animés par l'espérance et suivent aussi les conseils; les troisièmes sont portés par l'amour : ils ont épousé à tel point la volonté de Dieu qu'ils ne voudraient s'en séparer par aucune imperfection délibérée, et ils cherchent toujours le plus parfait. Par le baptême, tout chrétien est appelé à ce degré suprême, et le premier degré contient en soi une invitation au degré supérieur.

L'auteur fait remarquer que son petit livre flamand (moins de 100 pages) est extrait de son grand ouvrage latin : *Cibus solidus perfectorum sive de proposito et voto seraphico S.M.N. Theresiae faciendi semper quidquid intelligeret esse perfectius* (2 vol., 406 + 333 p.), Anvers, 1670.

L'ouvrage fut combattu, avant d'être publié, dans une soutenance publique de thèses en 1669 (Hermann y répond au t. 2, appendice, p. 313-333), et attaqué ensuite par le franciscain Boniface Maes (*Consolatorium piorum*, Gand, 1672), à qui l'auteur répondit sans tarder (*Responsio brevis ad aliquam doctrinam libelli cui titulus Consolatorium piorum*, Anvers, 1672). Plus tard, en 1730, un carme espagnol, Joseph du Saint-Esprit, entreprendra un examen plus approfondi de la doctrine d'Hermann (voir son *Cursus theologiae mystico-scholasticae*, éd. Anastase de Saint-Paul, t. 4, Bruges-Rome, 1931, p. 387-527).

Hermann distingue avec soin le plus parfait *en soi* du plus parfait *pour tel individu*. Or, c'est du plus parfait *concret* qu'il veut parler; ceci n'est pas autre chose que ce que Dieu désire de chacun en particulier. Affirme-t-il que ce soit *toujours* un péché véniel de ne pas faire ce qui est concrètement le plus parfait? Sa pensée n'est pas claire : d'une part, il insiste sur l'*obligation* de faire ce qui est compris comme étant le plus parfait (t. 1, p. 151-171); d'autre part, il parle des *imperfections* que commettent les âmes tièdes qui préfèrent volontairement suivre leur propre volonté (p. 279). Autre question : faut-il conseiller de s'obliger *par un vœu* d'accomplir toujours le plus parfait? Ici l'auteur est très prudent : la *promesse* du plus parfait convient à tous les fidèles (mais Hermann insiste sur la liberté intérieure : on ne peut se tourmenter à chaque instant pour savoir ce qui est le plus parfait); mais *le vœu* doit être réservé à un nombre très restreint, à la catégorie des « parfaits ». Tel était le cas de sainte Thérèse. Il déconseille cependant résolument le vœu de faire le plus parfait selon le *mode* le plus parfait et il insiste sur la nécessité d'une direction éclairée à laquelle on doit obéir inconditionnellement. L'intérêt de l'ouvrage est évident, et c'est à tort qu'il est resté dans l'oubli lors de la controverse autour de l'imperfection morale, si vivement agitée pendant la première moitié du 20e siècle.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, col. 633-634. — Ambrosius a S. Teresia, *Nomenclator missionariorum ordinis carmelitarum discalceatorum*, Rome, 1944, p. 173. — I. Rosier, *Biographisch en bibliographisch overzicht van de vroomheid in de Nederlandse Carmel*, Tielt, 1950, p. 179-180. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa, 1500-1727*, La Haye, 1954. — Fl. Prims, *Geschiedenis der Zusters Maricollen te Antwerpen*, Anvers, 1928. — J. Creusen, *Le vœu du plus parfait d'après Herman de Saint-Norbert, O.C.D.*, RAM, t. 12, 1931, p. 153-161; *Le vœu du plus parfait. Aperçu historique*, NRT, t. 60, 1933, p. 621-643.

Amatus De Sutter.

12. HERMANN DE SAINTE-BARBE, carme déchaussé, 1657-1724. — Né à Liège en 1657, Guillaume Héris est entré chez les carmes déchaux de la province wallo-belge en 1676; il est mort à Namur en 1724. Il publia 1) *Carmelo-Parnassus in Xenium oblatus*, Liège, 1687; 2) *Carmelus triumphans seu sacrae panegyres sanctorum carmelitarum*, Liège, 1688 (recueil de panégyriques, composés pour son propre divertissement, ainsi qu'il le dit dans sa préface); 3) *Patrocinium potissimum d. Josephi totius imperii, civitatis ac patriae Leodiensis protectoris et patroni*, Liège, 1691, en vers; 4) *Les méditations sur le Pater, composées par la séraphique sainte Thérèse de Jésus et augmentées de plusieurs belles considérations*, Liège, 1705; 5) *La véritable dévotion de la protection de saint Joseph, établie dans l'église de Saint-Joseph des Carmes déchaussés de Liège..*, Liège, 1688.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, col. 633 (c'est probablement à tort qu'Hermann est mentionné comme *natione Germanus*). — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa, 1500-1727*, La Haye, 1954.

Amatus De Sutter.

13. HERMANN DE SCHEIDA (bienheureux), dit le juif, prémontré, 12e siècle. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. *Vie*. — Hermann naquit à Cologne au commencement du 12e siècle, de juifs commerçants, qui lui donnèrent le nom de Judas ha-Lévi. Jeune encore, à la suite de contacts avec Eckbert, évêque de Münster (1127-1132), et l'abbé bénédictin Rupert de Deutz, et en dépit des obstacles de famille, il se fait baptiser, avec l'un de ses frères, dans l'église Saint-Pierre de

Cologne. Il entre ensuite chez les prémontrés de Cappenberg (Westphalie), où il est ordonné prêtre en 1134. Plus tard, il est prévôt du monastère de Scheida (diocèse actuel de Paderborn). Il est encore signalé comme « canonicus » à Cologne, avant de mourir à la fin du siècle. Une reconnaissance de ses restes eut lieu en 1628.

2. *Œuvre.* — Hermann doit sa renommée à son autobiographie : *De conversione sua opusculum.*

Conservée dans deux mss des environs de 1200 (Vatic. 507; Leipzig, 220), elle fut publiée pour la première fois à Leipzig en 1687 par J. B. Carpzov dans l'édition de l'ouvrage de Raymond Martini, *Pugio fidei adversus Mauros et Iudaeos.* J. D. von Steinen en donna une autre édition dans son *Kurze Beschreibung der... Cappenberg und Scheda* (Dortmund, 1741, p. 91-149). Le texte de 1687 a été reproduit dans PL 170, 805-836. Édition critique par G. Niemeyer, *Hermannus quondam Iudaeus. Opusculum de conversione sua*, coll. Monumenta germanica historica. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters 4, Weimar, 1963, 141 p. La date de composition oscille, selon les auteurs, entre 1127 et 1131, et même 1150; la plus vraisemblable est 1130.

B. Blumenkranz (*Juifs et chrétiens dans le monde occidental*, Paris, 1960, p. 21) émet des réserves sur l'originalité du récit.

On s'accorde, en général, à louer la valeur de ce témoignage : « Autobiographie d'une sincérité émouvante et d'un intérêt considérable pour le théologien et le philosophe curieux de psychologie religieuse, mais aussi pour les rapports entre juifs et chrétiens » (J.-C. Didier). « Une perle de la littérature du moyen âge » (J. Greven). L'importance de l'autobiographie vient de son caractère littéraire, vivant et concret, mais surtout de la marche de la conversion : l'auteur montre comment il est passé du judaïsme au christianisme, puis au catholicisme, et comment il se fit religieux et apôtre.

Un prêt d'argent à l'évêque de Münster occasionne des contacts qui permettent d'examiner de près la doctrine et la vie des catholiques. Hermann se met alors à rechercher la valeur permanente de l'ancien Testament. Peu à peu il comprend que la loi mosaïque n'a qu'une valeur relative et qu'elle prépare la venue du Christ. En fréquentant les écoles catholiques, il apprend aussi à trouver le sens littéral des Écritures.

La rencontre et les discussions avec Rupert de Deutz suivirent. L'auteur de l'*Annulus sive dialogus inter christianum et iudaeum* (PL 170, 561-610) était qualifié pour traiter avec Hermann (peut-être l'ouvrage fut-il le résultat de leurs entretiens). Hermann expose les griefs des juifs contre les chrétiens : refus de reconnaître les privilèges merveilleux accordés par Dieu au peuple juif dans l'ancien Testament; les injustices enfin des chrétiens à l'égard des juifs. Rupert oppose d'autres textes de l'Écriture que les juifs laissent dans l'ombre. Hermann est favorablement impressionné par la vie de foi et de charité de beaucoup de chrétiens. Une visite avec Eckbert aux prémontrés de l'abbaye de Cappenberg, récemment fondée, le remplit d'admiration.

Peu après, sa famille le contraint à se marier, tandis que la vie de la grâce le fortifie. Un signe de croix lui procure la paix intérieure. Il jeûne pour obtenir de Dieu la lumière. Il prie et il sait que les bénédictines prient pour lui. Il multiplie les pèlerinages; il est assidu aux sermons. Le désir du baptême devient vivace. Il se fait l'apôtre de l'un de ses frères, et il se défend vaillamment contre ses anciens coreligionnaires. Enfin, baptisé à Cologne, prémontré à Cappenberg, il participe à l'eucharistie. Ses considérations sur ce sacrement sont pleines de ferveur. Il est prêtre. L'autobiographie s'achève dans l'action de grâce.

On attribue parfois à Hermann une *Vita Godefridi*, comte de Cappenberg, † 1127; MGH *Scriptores*, t. 12, Hanovre, 1856, p. 514-528.

J. C. Van der Sterre, *Natales sanctorum... ordinis praemonstratensis*, Anvers, 1625, p. 114-115. — F. W. Weber, *Hermann der Prämonstratenser*, Nördlingen, 1861. — R. Seeberg, *Hermann von Scheda*, Leipzig, 1891. — L. Goovaerts, *Écrivains... de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 378-380. — A. Zak, *Zur Biographie des Propstes Judaeus von Scheida*, dans *Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde Westfalens*, t. 78, 1920, p. 68-76. — M. Manitius, t. 3, p. 592-593. — J. Greven, *Die Schrift des Herimannus quondam Iudaeus : De conversione sua opusculum*, dans *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*, t. 115, 1929, p. 111-131. — J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature théologique du* XII^e *siècle*, t. 1, Bruxelles, 1946, p. 203-204. — J.-C. Didier, *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 657. — K. Honselmann, LTK, t. 5, 1960, col. 252-253. — G. Misch, *Geschichte der Autobiographie*, t. 3 *Das Hochmittelalter im Anfang*, Francfort, 1959, p. 505-522. — J.-B. Valvekens, *Bibliotheca sanctorum*, t. 5, 1964, col. 23; *Hermannus, quondam Iudaeus, praepositus in Scheida*, dans *Analecta praemonstratensia*, t. 41, 1965, p. 158-165.

Jean-Baptiste VALVEKENS.

14. HERMANN DE SCHILDESCHE

(DE SCHILDIZ, SCILDIS, etc, ou de Westphalia), ermite de Saint-Augustin, vers 1290-1357. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — Hermann de Schildesche est l'un des plus remarquables spirituels et l'un des écrivains les plus féconds de l'Allemagne de son temps. Né un 8 septembre, vers 1290, à Schildesche (aujourd'hui Bielefeld-Schildesche), il entra chez les ermites de Saint-Augustin à Herford. Après ses études à Osnabrück et ailleurs, il travailla de longues années comme lecteur dans les couvents de son ordre : à Magdebourg (aux environs de 1320), à Erfurt (1324-1326), à Herford (1328-1329) et à Cologne. Vers 1330, il était *sententiarius* à Paris, où il obtint en 1333 ou 1334 le titre de maître. Provincial de Thuringe-Saxe (1337-1339), il prit part à l'ambassade qui, sur mandement de l'épiscopat allemand, tenta en vain de réconcilier l'empereur Louis de Bavière et le pape Benoît XII (été 1338). De 1340 jusqu'à sa mort, Hermann travailla à Wurtzbourg comme recteur du théologat du diocèse, premier pénitencier et vicaire général. Il mourut dans cette ville le 8 juillet 1357.

Comme vicaire général, Hermann eut à instruire le procès du légiste Conrad Hager et celui d'un certain Hermann Kuchener. Hager avait publiquement déclaré, probablement sous l'influence des idées vaudoises, que les honoraires de messes et les fondations annuelles pour les défunts étaient simoniaques. Quant à Kuchener, il avait mis en doute des aspects de la morale et du dogme chrétiens selon les idées panthéistes des béghards. Dans un document (manuscrit aujourd'hui perdu), Hermann combattit aussi les flagellants (cf DS, t. 5, col. 397-399), qui avaient envahi pendant l'été 1349 la région du Main.

Hermann a été célébré par son contemporain, l'augustin Jourdain de Quedlimbourg, pour son zèle en faveur de la discipline religieuse et pour son sens de la justice. De ses écrits ressortent surtout une grande

vénération pour l'Eucharistie, la dévotion mariale et sa piété personnelle. L'ensemble de ses écrits, importants par le nombre et la doctrine, montrent sa grande puissance de travail, sa vaste culture et son ouverture à toutes les questions ecclésiales et spirituelles alors débattues.

2. **Œuvres.** — Beaucoup d'œuvres d'Hermann sont restées manuscrites; on se reportera donc à A. Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens in mitteleuropäischen Bibliotheken*, Wurtzbourg, 1966, p. 179-195 et 591-592.

1° *Écrits spirituels.* — Aucun de ces écrits n'a encore été imprimé, sauf un sermon, et nous n'en gardons que peu de manuscrits.

1) *Tractatus de vitiis capitalibus duplex.* — Écrit durant les années d'études à Paris et publié en 1335, ce traité comprend deux parties qui n'ont qu'un lien assez lâche entre elles. La première partie *(Breviloquium de differentia peccatorum mortalium et venialium...)* est un travail assez personnel de théologie morale; après une introduction sur l'essence du péché et son devenir, l'auteur traite, pour chacun des péchés capitaux, du « concept » de ce péché, montre en quoi il est capital et énumère des « espèces » voisines qui en dépendent. Il se base sur les Pères et utilise d'une manière assez critique la *Somme théologique* (2^a 2^{ae}) de Thomas d'Aquin. La seconde partie, parue après 1335, est de caractère plus ascétique. Hermann est ici en étroite dépendance du *De occultatione vitiorum sub specie virtutum* de son confrère Henri de Friemar (cf DS, t. 7, col. 191-197) et il se préoccupe de montrer comment connaître ces vices et quels moyens généraux et particuliers employer pour les combattre.

2) *Breviloquium de expositione missae.* — Utilisant largement les significations allégoriques, Hermann explique, dans cet écrit composé sans doute à Wurtzbourg, la structure et les prières de la messe, comme aussi le sens des objets du culte, des ornements et des gestes rituels. Cette œuvre est surtout une compilation qui prend son bien dans les explications antérieures de la messe, mais elle ne manque pas d'intérêt et de marques personnelles.

3) *Postilla super Cantica.* — Cette paraphrase du *Cantique des cantiques*, qui provient d'une *expositio magistralis* enseignée par Hermann, fut sans doute terminée avant 1349; elle est dédiée à Clément VI. Elle se divise selon les huit chapitres du *Cantique*, dont chacun est subdivisé en *collationes* (de 10 à 27). La fiancée, c'est-à-dire l'âme contemplative, grâce aux sept dons du Saint-Esprit, s'avance vers les huit béatitudes et, par elles, vers leur récompense. La division selon les béatitudes permet à Hermann de donner un exposé complet et progressif de la théologie spirituelle. Dans les images utilisées par le *Cantique*, Hermann voit le symbole du saint jeu d'amour qui se développe entre l'âme contemplative et son fiancé; c'est l'occasion d'y traiter de la vie de la grâce et des vertus chrétiennes, de la contemplation, du rapt, de l'extase *(alienatio mentis, excessus mentis)* et des relations entre les vies active et contemplative. Rarement, Hermann interprète l'épouse du *Cantique* comme étant l'Église et peu d'images du livre sont comprises dans un sens ecclésial.

4) *Collationes praedicabiles per circulum anni de materia Canticorum.* — De cet écrit terminé à Wurtzbourg à la même époque que le précédent, nous ne gardons que onze sermons, au lieu des 160 à 200 qu'il devait comporter. Les fragments conservés montrent qu'Hermann y interprète la *sponsa* du *Cantique* à la fois comme la Vierge Marie et comme l'Église; ce qui laisse à penser que l'œuvre devait être très différente d'orientation de la *Postilla super Cantica.*

5) *Expositio dominicae orationis.* — Cette œuvre, écrite à Wurtzbourg entre 1345 et 1349, dédiée à l'archidiacre Dietrich von Massbach, est une compilation des Pères et des premiers scolastiques. La source principale est saint Augustin (*De sermone Domini in monte*, la lettre à Proba, *Enchiridion*, *De dono perseverantiae*); la doctrine augustinienne sur la grâce y est reprise, au moins en certains de ses aspects essentiels et d'après les citations même du *De dono perseverantiae*. L'explication d'Hermann est caractérisée par la clarté de la composition, le respect de la Parole de Dieu, et elle offre une abondante moisson de directives et d'exhortations spirituelles.

6) *Expositio super Ave Maria.* — Publiée à Wurtzbourg immédiatement après l'ouvrage précédent, cette explication développe un sermon fait au peuple. Le commentaire omet, dans l'*Ave Maria*, le mot *Jesus* et la seconde partie actuellement en usage. Les sources sont les sermons de saint Bernard, surtout les sermons *Super missus est.* Hermann y expose les prérogatives de Marie (conception immaculée, virginité, maternité divine), son rôle dans l'histoire du salut à partir d'un parallèle entre Ève et la Vierge, et sa maternité spirituelle; il cherche à faire percevoir à ses lecteurs la richesse de grâces qui est en Marie et la splendeur de son être de grâce.

7) *Claustrum animae.* — Étant lecteur à Erfurt et à Cologne, Hermann avait déjà prêché sur ce thème. Dans cet écrit, il a pris pour modèle l'ouvrage d'Hugues de Fouilloy († 1172/73; voir sa notice, DS, t. 7, *infra*); la rédaction fut faite à Wurtzbourg et l'œuvre est dédiée à Philippe, abbé du couvent écossais de cette ville. La comparaison entre la vie religieuse et les différentes parties d'un couvent est classique. Dans les explications qu'il en tire, Hermann est personnel : il ne dépend pas d'Hugues de Fouilloy dans le domaine spirituel, mais bien plutôt du courant mystique de son époque. La première partie du *Claustrum animae* développe la *fecunditas* de l'*homo interior* dans son cloître spirituel : les quatre murs en sont l'humilité, le mépris du monde, l'amour du prochain et l'amour de Dieu. Les fondations de ces murs sont les sept dons de l'Esprit Saint. Les *officinae* du cloître spirituel sont les exercices (prière commune et privée) et les vœux de religion. La seconde partie traite de la fécondité de l'homme « extérieur » (les quatre vertus cardinales, la modestie dans les paroles et la conduite, la table et les vêtements). Notons qu'Hermann cite ici fréquemment l'Écriture; ses autorités sont les saints Augustin et Bernard.

8) *Mystische Predigt* (éd. dans A. Zumkeller, *Schriftum und Lehre des Hermann..*, cité *infra*, p. 114-115). — Dans ce bref sermon allemand, Hermann traite, dans un langage proche de la mystique rhénane, de la collaboration des trois Personnes divines et de leur rôle respectif dans la connaissance spirituelle de l'homme : le Père donne à l'homme ce qui lui rend possible la connaissance; le Fils fait naître cette connaissance et lui donne certitude et solidité; l'Esprit

Saint enflamme l'âme du vif désir d'une connaissance toujours plus profonde. Les explications d'Hermann font appel à la doctrine de l'illumination intérieure d'Augustin et de Bonaventure.

Les autres écrits spirituels d'Hermann ne nous sont connus que par leurs titres : *Tractatus de compensatione dominicarum poenarum cum horis canonicis*, *Tractatus de decem praeceptis et de duodecim consiliis*, *Opus quadragesimale de mansionibus*.

2° *Ouvrages non directement spirituels.* — 1) *Tractatus contra haereticos negantes immunitatem et iurisdictionem ecclesiae* (résumé par R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. 2, Rome, 1914, p. 130-153).

Écrit avant 1330 comme réponse au *Defensor pacis* de Marsile de Padoue, ce traité soutient la *potestas directa* du pape dans le domaine temporel, bien que d'une manière modérée, et il offre des explications dogmatiques remarquables sur l'Église et son « primat ».

2) *Introductorium juris*. Il s'agit d'un dictionnaire alphabétique de vulgarisation des droits canonique et civil; il fut très répandu et valut à Hermann le titre de *magnus legista* ; son influence est importante.

3) Le *Speculum manuale sacerdotum* (Trèves, 1481, etc; cf Hain, n. 14516-14523) est un petit ouvrage de pastorale; on en conserve plus de 160 manuscrits. Hermann veut aider les prêtres ignorants et mal formés à assurer leur charge sacerdotale; il le fait d'une manière claire et très condensée, en particulier pour l'administration des sacrements de baptême, de pénitence et pour l'Eucharistie.

4) *Tractatus contra Leonistas seu pauperes de Lugduno et eorum sequaces dicentes missae comparationem esse speciem simoniae*, écrit à Wurtzbourg en 1342 en relation avec le procès contre Conrad Hager, cité plus haut. Ce traité est la première étude connue sur la *comparatio missae* et sur ses développements, au cours des siècles précédents, à partir des offrandes de messes, signalées déjà dans l'Église ancienne. Ce traité offre de nombreux intérêts : aspects juridiques, explications dogmatiques et liturgiques, défense de la signification de l'Eucharistie contre les vaudois. — 5) *Quod clerus sit exemptus a iurisdictione laicorum*. — 6) *De divisione philosophiae tractatus metricus*.

7) *Compendium de quatuor sensibus sacrae scripturae*. Dans cette œuvre composée à Wurtzbourg, Hermann expose les différents sens de l'Écriture, les classifie et les distingue des autres figures de style; il tente aussi de classer les différents livres saints selon les différents genres; enfin, Hermann y prend position contre l'herméneutique excessive de Joachim de Flore.

8) *Tractatus de conceptione gloriosae Virginis Mariae* (éd. par A. Zumkeller, dans *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter*, t. 22, 1960, p. 20-65) est le plus ancien traité qui ait été écrit en Allemagne pour la défense de ce privilège marial. Hermann le composa vers 1350, sans doute à l'occasion d'opinions contraires qui se répandirent à cette époque dans la région de Wurtzbourg. Le dominicain français Giraud Renier répondit à Hermann et considérait sa doctrine comme hérétique (cf Quétif-Échard, t. 1, p. 697-698).

Les titres d'autres ouvrages nous sont conservés dans le catalogue dressé par Jourdain de Quedlimbourg, mais les textes ne nous sont pas parvenus; ainsi, *Opus sex dierum duplex*, *Postilla super Genesim*. La plupart des sermons d'Hermann sont perdus.

3. **Doctrine spirituelle.** — C'est surtout dans sa *Postilla super Cantica* et dans son *Claustrum animae* qu'Hermann se montre un maître spirituel. On se reportera aux exposés que nous avons faits de sa doctrine (*Schrifttum und Lehre des Hermann..*, p. 238-296, et dans *Augustinianum*, t. 1, 1961, p. 262-272), et dont nous donnons ici quelques aperçus.

1° *L'essence de la perfection chrétienne* consiste pour Hermann dans l'amour de Dieu, pour autant que la perfection de cet amour puisse être atteinte sur la terre. Il insiste par ailleurs sur la doctrine de saint Augustin selon laquelle toute perfection du chrétien, même les bonnes œuvres et les mérites, sont des dons de Dieu. Celui qui aime Dieu doit donc en reconnaître 'unique source et en toute humilité les attribuer à l'Époux divin de son âme. Selon *Luc* (17, 10), l'âme doit s'avouer servante inutile, qui ne mérite pas de salaire (cf *Augustinianum*, t. 1, p. 270-271).

2° *Les chemins de la perfection* sont divers; Hermann distingue ici les conseils évangéliques et les œuvres surérogatoires *(opera supererogationis)*.

1) Les conseils évangéliques sont les directives que le Seigneur, dans l'Évangile, n'a pas présentées comme obligatoires pour tous les chrétiens. Hermann en dénombre douze : aux trois conseils de pauvreté, de virginité « pour le Royaume des cieux », et d'obéissance, il ajoute d'autres directives du Christ tirées du Sermon sur la montagne : l'amour des ennemis, le renoncement à tout serment, le dépassement des soucis personnels, la correction fraternelle, etc. Notons aussi qu'il s'efforce, par de subtiles distinctions, d'établir où commence le conseil et où finit l'obligation des préceptes sous peine de péché.

2) Parmi les œuvres surérogatoires, Hermann comprend toutes les bonnes œuvres que n'impose pas l'obligation d'un précepte, d'un devoir d'état ou d'un vœu. Il compte parmi elles l'annonce gratuite et désintéressée de l'Évangile, la virginité, le martyre. D'ailleurs, la distinction entre conseils évangéliques et œuvres surérogatoires n'est pas bien nette.

Une obligation véritable d'observer les douze conseils existe pour tous ceux qui sont dans un état de perfection, qu'il s'agisse des prélats ecclésiastiques *(status perfectionis communicandae)* ou des religieux *(status perfectionis acquirendae)*; Hermann suit ici la distinction de saint Thomas.

Les vœux du religieux diffèrent fondamentalement des œuvres surérogatoires en ceci que les premiers consacrent à Dieu tout l'homme et pas seulement telle œuvre précise et limitée. L'enseignement d'Hermann sur les vœux de religion est détaillé et important. La valeur spirituelle de la pauvreté évangélique consiste en ce qu'elle prépare la voie à la charité en triomphant de la concupiscence qui est le « poison » mortel de la charité. Le sens et la dignité du vœu d'obéissance ne viennent pas seulement de ce qu'on y renonce à sa volonté propre, mais surtout de ce qu'on s'y attache à mieux accomplir la volonté de Dieu. Parmi les *remedia* contre la désobéissance, Hermann conseille au supérieur de donner le bon exemple, d'encourager ses sujets et d'appliquer la *disciplina correctionis*. Quant au vœu de chasteté, Hermann, à l'instar des Pères, le considère comme le plus important et le meilleur; il critique en détail l'opinion de saint Thomas (2^a 2^{ae} q. 186 a. 8) en lui reprochant

d'avoir présenté l'essence de ce vœu comme étant le renoncement aux activités sexuelles. Pour Hermann, elle consiste, non seulement en cela, mais surtout dans le don personnel aux choses spirituelles et célestes, dans une consécration de soi perpétuelle à Dieu. Il s'appuie ici sur saint Cyprien (la virginité porte en elle « l'image de Dieu », *De habitu virginis* 3, PL 4, 443b) et sur la conception de la *vita angelica* dans l'Église des premiers temps; il est possible aussi que certaines tendances des « spirituels » aient influencé Hermann sur ce point.

3° Hermann n'a laissé aucun exposé complet et systématique de la *théologie mystique*. Il examine certaines questions particulières, mais essentielles, et alors ses autorités habituelles sont les *Confessions* de saint Augustin et les sermons de saint Bernard sur le *Cantique*.

L'expérience mystique lui apparaît dans la ligne de l'illumination intérieure augustinienne (vg *Confessiones* VII, 10, 16, PL 32, 742), et non dans la ligne thomiste; elle ouvre une vue directe sur Dieu *in seipso*, même si cette vue aveugle l'œil ébloui (*reverberatis oculis*), même si elle est transitoire et si elle manque de la *clara intuitio*. Si Hermann insiste fortement sur l'aspect intellectuel dans l'expérience de Dieu, en d'autres passages, et suivant en cela saint Bernard, il met en valeur l'élément affectif; alors, l'âme est comme arrachée à elle-même, elle s'oublie et s'enivre du *dulce gaudium de Deo*. Le fruit de la contemplation est un puissant accroissement de l'amour et une certaine ressemblance de la perfection divine *(quaedam divinae perfectionis plena conformitas)* par laquelle l'âme est unie à Dieu et devient déiforme. Hermann emploie ce dernier terme dans le sens de *Romains* 8, 28; cette déiformité est celle des hommes que Dieu a connus et a prédestinés à devenir semblables à l'image de son Fils. Le danger, qui n'était pas toujours absent dans la mystique du 14e siècle, d'effacer la frontière entre Dieu et sa créature, n'existe pas chez Hermann.

Pour lui, l'*exercitium contemplationis* (semblable à ce qu'on a appelé depuis la contemplation acquise) et le *quies contemplationis* sont deux choses différentes : le *quies* présuppose que l'âme est par grâce libérée de tout attachement aux créatures et que l'intelligence comme l'affectivité sont ancrées en Dieu seul. Hermann appelle encore ce repos en Dieu : jouissance délicieuse de l'Époux, sommeil mystique, mort spirituelle. Tout en mettant bien l'accent sur la passivité de l'âme en cet état, on ne trouve pas chez lui trace de quiétisme. Notons encore qu'Hermann n'utilise pas le vocabulaire et les images du pseudo-Denys, comme cela était fréquent au moyen âge, pour décrire l'expérience mystique. Il se place au contraire dans le courant de la grande scolastique en donnant une place centrale aux dons du Saint-Esprit. Dans le don d'intelligence, il voit le fondement de la contemplation, tandis que la jouissance de Dieu et le perfectionnement de l'âme sont les fruits du don de sagesse.

E. Seckel, *Beiträge zur Geschichte beider Rechte im Mittelalter*, t. 1, Tübingen, 1898, p. 129-221, 503-507 (sur l'*Introductorium iuris*). — R. Scholz, *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern*, t. 1, Rome, 1911, p. 50-60. — G. Tumminello, *L'immacolata concezione di Maria e la scuola agostiniana del sec.* XIV, Rome, 1942, p. 29-50. — C. Balic, *Testimonia de assumptione B. Mariae Virginis*, t. 1, Rome, 1948, p. 320.

A. Zumkeller, *Hermann von Schildesche*, Wurtzbourg, 1957 (biographie); *Schrifttum und Lehre des Hermann von Schildesche*, *ibidem*, 1959. Ces deux ouvrages donnent la bibliographie ancienne. — Voir aussi du même auteur les articles parus dans : *Würzburger Diözesan-Geschichtsblätter* (t. 18-19, 1956/57, p. 42-47; t. 20, 1958, p. 127-139), dans l'ouvrage collectif *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister* (t. 2, Rome, 1959, p. 245-268 : sur la doctrine spirituelle), dans *Augustinianum* (t. 1, 1961, p. 236-272, 452-503 : *Wiedergefundene exegetische Werke Hermanns von Schildesche*) et dans *Analecta augustiniana* (t. 27, 1964, p. 210-211 : sur son enseignement dogmatique). — Art. Ermites de Saint-Augustin, DS, t. 4, col. 983-1018, *passim*.

Adolar Zumkeller.

15. HERMANN STEENKEN DE SCHUTTROP (de Petra), chartreux, † 1428. — Issu de la famille patricienne des Schuttrop (Schüttorf), dans le comté de Bentheim près d'Oldenzaal (Pays-Bas), Hermann Steenken (Steynken, Steenkijn ou Steyngen) étudia à l'université de Paris, 1387-1390; il entra chez les chartreux de Diest (Brabant) vers 1390, mais il fut transféré à une date indéterminée à la chartreuse de Trèves où, selon l'usage d'alors, il fit une seconde profession. Chargé en 1402 d'un vicariat auprès des religieuses de la chartreuse de Bruges, il obtint en 1404 d'en être déchargé. Mais, sur leurs instances, Hermann fut replacé par le chapitre général de l'ordre dans sa fonction de vicaire et demeura auprès d'elles jusqu'à sa mort, le 23 avril 1428.

Hermann Steenken est l'auteur des ouvrages suivants : 1) *Sermones L super orationem dominicam* (Audenarde, 1480, et Louvain, 1484; cf Hain, n. 8453-8454; Rouen, 1512); on en connaît deux mss néerlandais (Gand, Koninklijke Vlaamse Academie 10, daté de 1487, et Bruxelles, Bibliothèque royale 2386, du 15e siècle). Ces cinquante sermons développent un total de 150 *exempla* empruntés à la Bible, aux Pères, à l'hagiographie, etc.

2) *De immaculata beatae Virginis conceptione* (Louvain, 1484). — 3) *De regimine monialium* non encore identifié; serait-ce le *De moniales regendi modo epistola* (ms, Bâle G VI, 39; cf *Dictionnaire des manuscrits* de Migne, t. 2, Paris, 1853, col. 1618)? — Les *Sermones de tempore et de sanctis* mentionnés par Trithème, Bostius et Sutor n'ont pas été retrouvés.

Archives de la Grande Chartreuse. — Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 143. — C. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 6, Montreuil, 1890, p. 386; t. 7, 1890, p. 574-577. — J. Jacobs, *Hermann Stekin van Suitdorpe*, dans *Verslagen en Mededeelingen der Vlaamsche Academie voor Taal en Letteren*, 1927, p. 50-72. — St. d'Ydewalle, *De Kartuize Sint Anna ter Woestijne bij Brugge*, Bruges, 1945, p. 77-96. — H. J. J. Scholtens, dans OGE, t. 25, 1951, p. 15-17, 37.

Hendrik J. J. Scholtens.

16. HERMANN DE TOURNAI. — Voir Hériman de Tournai.

17. HERMANN ZOESTIUS, cistercien, † 1445. Voir Hermann de Marienfeld.

18. HERMANN (Joseph), chartreux, † 1821. Voir DS, t. 2, col. 771.

HERMANN-JOSEPH (saint), prémontré, † 1241 ou 1252. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Phénomènes mystiques et sainteté*.

1. *Vie*. — Hermann naquit à Cologne, peu après 1150. Se distinguant dès ses premières années par

sa dévotion envers la Vierge, il entra, à peine âgé de douze ans, à l'abbaye prémontrée de Steinfeld (dans l'Eifel, ancien diocèse de Cologne, actuellement d'Aix-la-Chapelle). Pour ses études, il fut envoyé chez les prémontrés de Mariengaarde, en Frise hollandaise, où l'abbé Frédéric avait fondé un centre de formation intellectuelle et religieuse. Hermann revint à Steinfeld, où il resta toute sa vie. Au couvent il était réfectorier et sacristain. On vante sa dextérité dans la confection et la réparation d'horloges. Ordonné prêtre, à une date indéterminée, il se dévoua spécialement à la direction spirituelle des religieuses de la région. S'étant rendu en 1241 (ou en 1252), au temps du carême, chez les cisterciennes d'Heven, à quelques kilomètres de Steinfeld, il y mourut le jeudi de Pâques. Le lundi de la Pentecôte suivant, son corps, trouvé intact, fut solennellement ramené à Steinfeld, où il est conservé dans un tombeau monumental.

Hermann semble avoir été en butte à l'incompréhension de ses confrères pour ses nombreuses extases et visions; après sa mort, les témoignages de considération et de vénération ne manquèrent pas. Le 11 août 1958, le culte public qui lui était rendu depuis longtemps fut reconnu, et Hermann-Joseph déclaré saint (AAS, t. 51, 1959, p. 830-831).

Le nom de Joseph, ajouté à celui d'Hermann, aurait pour origine une vision où la Vierge aurait reconnu Hermann comme son fiancé spirituel.

2. *Œuvres.* — La *Vita* d'Hermann affirme qu'il a beaucoup écrit. Parmi ces écrits, en partie perdus ou inconnus, certains sont authentiques, d'autres douteux ou inauthentiques.

1° *Écrits authentiques.* — 1) *Duodecim gratiarum actiones* (Gratias tibi, Domine Iesu Christe). L'auteur rend grâces à Dieu pour les bienfaits spirituels que l'incarnation et la rédemption ont procurés aux hommes. Seul le miracle de Cana est mentionné; la Vierge est nommée deux fois et désignée comme *Rosa* (Van der Sterre, *Lilium..*, p. 228-231; Van Spilbeeck, *Opuscula*, p. 15-16).

2) *Precula de quinque gaudiis B. Mariae* (Gaude, Virgo pretiosa) : six petites strophes qui ressemblent fort à l'*Angelus* des époques postérieures (Van der Sterre, p. 262-263; Van Spilbeeck, p. 44-45).

3) *Oratio ad Deiparam Virginem* (Gaude, plaude, clara Rosa). La plupart des nombreuses strophes de ce poème commencent par *Gaude.* C'est une longue et fervente prière en l'honneur de la Vierge : « Magistra disciplinae », « Sola Rosa principalis, nec ibi Rosa talis quae sibi coaequalis, Mater curialis, quae tulit coeli Dominum » (Van der Sterre, p. 245-261; Van Spilbeeck, p. 29-43).

4) *Oratio ad Dominum Iesum Christum* (Iesu dulcis et decore, rosa fragrans miro more). En 26 strophes, inspirées du Cantique des cantiques, l'auteur loue le Christ. La Vierge paraît à côté de son Fils : « Domus nostra liliosa, delicata sit cum Rosa, nam et noster est dilectus » (Van der Sterre, p. 239-244; Van Spilbeeck, p. 24-28).

5) *Iubilus de sanctarum 11000 virginibus* (O vernantes Christi rosae), avec une oraison en l'honneur de sainte Ursule et de ses compagnes. Hermann proclame l'union au Christ de ces « Christi charae columbellae », et il n'oublie pas une strophe à la « Rosa principalis » (Van der Sterre, p. 231-238; Van Spilbeeck, p. 17-23).

2° *Écrits douteux.* — 1) *Hymnus ad SS. Cor Iesu* (Summi Regis Cor aveto), PL 184, 1322-1324. On considère généralement cette hymne comme la première explicitement adressée au Cœur de Jésus. Plusieurs auteurs pensent qu'elle provient, sinon de saint Bernard, du moins d'un milieu bernardin, par exemple d'Arnould de Louvain, abbé de Villers (1240-1250). Vu le genre affectif des hymnes authentiques d'Hermann, il semble que l'attribution du *Summi Regis* à celui-ci soit tout à fait plausible.

Les auteurs se partagent cependant. En faveur d'Hermann : G. Schreiber, *Mittelalterliche Passionsmystik und Frömmigkeit*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 122, 1941, p. 32-44, 107-123; J. Ramackers, *Beiträge zur Geschichte der Abtei Steinfeld. Wer ist der Verfasser der Herz-Jesu-Hymnus « Summi Regis cor, aveto? »*, dans *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins*, t. 64-65, 1951-1952, p. 176-181.

En faveur d'Arnould : U. Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de saint Benoît*, Paris-Maredsous, 1923, p. 20-21; D. Stracke, *Arnulf van Leuven, O. Cist., versus gelukz. Hermann Jozef, O. Praem.*, OGE, t. 24, 1950, p. 27-50, 133-169.

2) La *Sequentia de 11000 virginibus* (Virginalis turma sexus...) en l'honneur d'Ursule et de ses compagnes fut en usage à Cologne et à l'abbaye de Steinfeld (Van der Sterre, p. 263-266; Van Spilbeeck, p. 46-48).

3° *Écrits inauthentiques.* — Les *Duo revelationum libri de passione undecim millium virginum* se trouvent dans AS, 21 octobre, t. 9, Bruxelles, 1858, p. 173-201, *Revelationes seu imaginationes B. Hermanni Josephi, canonici regularis Steinfeldensis, de undecim millibus virginum.* V. de Buck, *ibidem*, p. 90-93, en admet l'authenticité; cet écrit, qui n'est pas à considérer comme un exposé strictement historique, aurait son origine dans les extases d'Hermann, mais W. Levison (*Das Werden der Ursula-Legende*, Cologne, 1928) semble avoir prouvé que cet écrit ne provient pas d'Hermann.

4° *Écrits perdus.* — 1° Un traité sur le *Cantique des cantiques*, dont parle la *Vita* d'Hermann (ch. 49). — 2° Une *Vita* de sainte *Élisabeth*, cistercienne. La *Vita Hermanni* (ch. 19) ne donne pas d'autre indication. Selon Van der Sterre, p. 319-321, il s'agirait d'une Élisabeth d'Hoven ou de Burvenich.

3. *Phénomènes mystiques et sainteté.* — La *Vita* relate de nombreux phénomènes mystiques. Le biographe assure les avoir appris du saint lui-même ou de confrères qui en furent les témoins : visites de la Vierge, fiançailles mystiques avec la Vierge, apparitions d'anges et de saints, extases, prédictions, etc. On peut au moins en retenir qu'Hermann vivait dans l'intimité spirituelle du Christ, de la Vierge, des anges et des saints.

Hermann avait une confiance illimitée en Dieu, dans le Christ et la Vierge; il vivait en communion avec le sacrifice eucharistique et selon la Règle il méditait et chantait ces réalités surnaturelles à la façon d'un contemplatif et d'un mystique. Il a souffert physiquement et moralement. Sa vie était austère et il ne recherchait aucune consolation humaine. Il en résulta une familiarité croissante avec le Christ, la Vierge et les saints, dont il exaltait la beauté et la grandeur spirituelles, leur union permanente à la vie de Dieu. Ses cantiques nous offrent un aspect significatif de sa vie mystique et de la littérature spirituelle de son temps.

1. *Vie.* — L'unique source de la vie d'Hermann est une ancienne *Vita*, qui fut méthodiquement examinée en 1941 par K. Koch † 1945; ce travail critique fut repris et édité sous le titre : K. Koch et E. Hegel, *Die Vita des Prämonstratensers Hermann Joseph von Steinfeld*, Cologne, 1958, 130 p.; compte rendu par J.-B. Valvekens, *Inquisitiones in Vitam B. Hermann Joseph*, dans *Analecta praemonstratensia*, t. 34, 1958, p. 106-110, 341-350. L'auteur de la *Vita* est inconnu, c'est sans aucun doute un prémontré de Steinfeld, qui avait fréquenté Hermann. Sa compétence théologique est réelle. S'il poursuit un but d'édification, il n'est pas crédule et ne donne pas comme nécessairement imitable tout ce qu'a fait Hermann. Bien au courant des conditions et de la situation de la vie religieuse de l'époque, il est un témoin fidèle.

La *Vita* fut éditée d'après les sources par J. C. Van der Sterre, *Lilium inter spinas. Vita B. Joseph presbyteri et canonici Steinveldensis ordinis praemonstratensis*, Anvers, 1627; rééditée dans AS, 7 avril, t. 1, Anvers, 1675, p. 686-714, avec une bonne introduction de G. Henschenius, p. 682-686. L'édition faite antérieurement par L. Surius (*De probatis sanctorum historiis*, t. 2, Cologne, 1578, p. 627-651) corrigeait le texte.

J. Coret, *Le second Joseph... Hermann Joseph...*, Liège, 1680. — Fr. Petit, *Un mystique rhénan du XIII^e siècle, le Bienheureux Hermann-Joseph*, Juaye-Mondaye (Calvados), 1930. — Marianus (I. Engels), *Maria's kapelaan*, Tongerlo, 1943; adaptation par J. André, *Le chapelain de Notre-Dame*, Tarascon, 1955.

2. *Œuvres.* — I. Van Spilbeeck, *Beati Hermanni Joseph opuscula*, Namur, 1899. — J. Brosch, *Hymnen und Gebete des seligen Hermann-Josef*, Aix-la-Chapelle, 1950.

3. *Études.* — *Positio super casu excepto ex officio compilata. Confirmatio cultus...*, Rome, 1954. — J. Brosch, *Der Heiligsprechungsprozess per viam cultus*, Rome, 1938.

F. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux 12^e et 13^e siècles*, Paris, 1947, p. 102-115. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 660-661 (J.-C. Didier). — LTK, t. 5, 1960, col. 253-254 (J. Brosch). — *Bibliotheca sanctorum*, t. 5, 1964, col. 25-28 (J.-B. Valvekens).

Jean-Baptiste VALVEKENS.

1. HERMANT (GODEFROY), prêtre, 1617-1690. — Le nom de Godefroy Hermant, docteur de Sorbonne, chanoine de Beauvais, ancien recteur de l'université de Paris, apparaît fréquemment dans l'histoire des querelles religieuses du milieu du 17^e siècle. Son activité et quelques-uns de ses ouvrages intéressent particulièrement l'histoire de la spiritualité. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Né à Beauvais le 6 février 1617, paroisse Saint-Étienne, de Pierre et de Françoise Leullier, Godefroy appartenait à une famille cléricale et quand il sera nommé chanoine le 15 avril 1643, il sera le treizième dans sa parenté à porter ce titre honorifique.

Il reçoit sa première éducation de son grand-père, Lucien Leullier († 6 février 1636), et entre en 1625 au collège de Beauvais où il demeure cinq ans. Après avoir été tonsuré le 16 mars 1630, il est admis comme externe à Paris, au collège de Clermont, où il est l'élève des pères Claude de Lidel et Charles Paulin. Après avoir poursuivi ses études philosophiques au collège de Navarre, il étudie la théologie en Sorbonne sous la direction de Nicolas Isambert, d'Aubray, Lescot, André Duval, Saint-Martin. De retour à Beauvais en août 1636, il est d'abord régent au collège de cette ville, puis envoyé de nouveau à Paris par l'évêque de Beauvais, A. Potier, qui le place chez son neveu, d'Ocquerre. Après avoir fait sa « tentative » en Sorbonne le 9 mai 1640, il enseigne la philosophie au collège de Beauvais à Paris, et il est dès ce moment associé pour la révision du texte grec aux travaux de la Bible polyglotte de G-M. Le Jay. Reçu le 31 octobre 1642 de la maison de Sorbonne, il est nommé, le 15 avril 1643, chanoine de Beauvais.

Très lié avec les augustiniens, il inaugure sa carrière littéraire par des libelles contre les jésuites et des écrits destinés à soutenir Antoine Arnauld (1643-1644). Il reçoit les premiers ordres à Beauvais en 1645 et il sera recteur de Sorbonne du 10 octobre 1646 au 24 mars 1648. Le bonnet de docteur lui sera décerné en 1650 et il sera ordonné prêtre la même année, le 4 juin. Le 19 juin, Augustin Potier mourait et était remplacé par Nicolas Choart de Buzenval, qui fut évêque de Beauvais de 1651 à 1679. Au cours de cet épiscopat, Godefroy Hermant, associé aux chanoines Levesque et Tristan, exerce une influence prépondérante. Son érudition imposante est au service d'un augustinisme militant, voire belliqueux.

En 1651, il attaque Jean Labadie (*La défense de la piété et de la foi de l'Église catholique, apostolique et romaine contre les mensonges, les impiétés et les blasphèmes de Jean Labadie, apostat*, Paris, 1651; Bibliothèque de Port-Royal, L.P. 116, 2). Pour ne pas déplaire à la cour, il signe ce livre d'un pseudonyme : « Sieur de Saint-Julien ». L'année suivante, il intervient dans l'affaire du « Catéchisme de la grâce » contre Samuel Desmarets (*Fraus calvinistarum retecta sive catechismus de gratia ab haereticis Samuelis Maresii corruptelis vindicatus theologicis aliquot Epistolis Hieronymi ab Angeloforti*, Paris, 1652).

Il sera à Paris, en 1655, pour soutenir la cause d'Antoine Arnauld. A partir de cette date et jusqu'en 1690, il ne quittera plus le diocèse de Beauvais et son activité plus apaisée et plus profonde prendra aussi un caractère plus religieux.

Il donne des instructions spirituelles aux clercs du séminaire, prêche le carême à la cathédrale (1655). Les difficultés qu'il rencontre auprès de certains chanoines l'invitent à chercher une consolation dans l'étude des Pères et la méditation de l'Écriture. A la fin de sa carrière, il échappe de justesse à l'emprisonnement, car Raoul Foy l'a impliqué dans une conspiration purement imaginaire destinée à ébranler le pouvoir royal. Déjà six chanoines sont incarcérés à Vincennes et un autre embastillé. Il apprend qu'il est couché sur une deuxième liste d'arrestations, ainsi que Feydeau, Arnauld, de Pontchâteau. Ses craintes ne tardent pas à s'évanouir. La supercherie calomnieuse de Raoul Foy est découverte et l'accusateur paiera deux ans plus tard ses méfaits par la pendaison en place de Grève (12 septembre 1691).

Ces incidents assombrirent les derniers mois de la vie d'Hermant. Il avait rédigé son testament le 10 novembre 1689; il ajouta encore une nouvelle clause le 3 juillet 1690. Il se rendit peu après à Paris, assista au service funèbre de Pontchâteau, et accomplit un pèlerinage à Port-Royal des Champs où il célébra la messe conventuelle et distribua la communion aux religieuses. Le 10 juillet 1690, en se rendant à l'hôtel de Lamoignon, il s'effondra devant l'hôtel Saint-Paul. Le service funèbre fut célébré à l'église Saint-Paul le 13 juillet. Son corps fut inhumé à Beauvais, mais le roi s'opposa par une lettre de cachet à ce qu'une plaque trop élogieuse fut scellée sur sa tombe.

2. **Œuvres.** — En 1717, Adrien Baillet dressait, dans sa vie de G. Hermant, un premier bilan de l'activité littéraire du chanoine de Beauvais qui avait été son bienfaiteur. La liste comportait 30 titres : ouvrages anonymes (13), pseudonymes (6), ouvrages portant le nom de Godefroy Hermant (5), manuscrits (6). Dans cette dernière catégorie, il omettait par prudence de signaler les *Mémoires sur l'histoire du 17^e siècle* et recouvrant les années 1630-1663 (Arsenal, mss 3226-

3228; Bibl. nat., mss fonds fr. 17725-17729). A cette liste déjà imposante d'autres volumes doivent être ajoutés. Nous ne retiendrons que ceux qui intéressent plus particulièrement l'histoire des idées et de la spiritualité au 17e siècle.

1° *Discours chrétien sur l'établissement du bureau des pauvres de Beauvais*, Paris, 1653, 1655; Beauvais, 1654. L'édition de Rouen, 1676, contient, en plus du discours, les règlements concernant les administrateurs et les pauvres.

2° *Traité de la Providence, composé par saint Jean Chrysostome pendant son exil pour l'édification de ceux qui avaient été scandalisés des afflictions de l'Église*, 2 vol., Paris, 1658. L'ouvrage réalisait une intention vieille de quatre années (cf lettre à G. de Lamoignon du 7 décembre 1654). Le texte de la traduction fut égaré pendant deux ans chez un ami qui le fit imprimer et en montra les épreuves à G. Hermant pour qu'il composât un avertissement précisant ses intentions.

3° *La conduite canonique de l'Église pour la réception des filles dans les monastères*, par Antoine Hermant, Paris, 1688.

La composition du pseudonyme rappelait que le traité avait été réalisé en étroite collaboration avec Antoine Arnauld. Neuf évêques et sept docteurs approuvaient la doctrine proposée. Une première partie en seize chapitres expose l'esprit et les règles de l'Église depuis les premiers siècles jusqu'aux règlements de Port-Royal. Les onze chapitres de la seconde partie abordent des questions pratiques : les monastères riches ne peuvent rien exiger des novices, caractéristique du monastère riche. Le désintéressement des monastères ne doit pas faire oublier aux personnes du monde leurs devoirs envers les maisons religieuses.

4° *La vie de saint Jean Chrysostome, patriarche de Constantinople et docteur de l'Église, divisée en douze livres, dont les neuf premiers contiennent l'histoire de sa vie et les trois derniers représentent son esprit et sa conduite*, Paris, 1664.

Hermant, qui utilise ici le pseudonyme de Ménart, avait été aidé dans la composition de son œuvre par Antoine Lemaistre. Il apprit la mort de ce dernier survenue le 4 novembre 1658 quand il achevait la composition du 9e livre. Mise sous presse le 21 janvier 1664, la biographie était entièrement imprimée le 28 août. Elle eut trois rééditions (Paris, 1666, 1669 en 2 vol.; Lyon, 1683). Le *Journal des savants* de 1665 (p. 26; réédition, p. 21) attira l'attention du public sur ce grand ouvrage.

5° *La vie de saint Athanase qui comprend encore l'histoire de saint Eusthate d'Antioche, de saint Paul de Constantinople, de saint Hilaire, etc... avec la naissance et les progrès de l'arianisme*, Paris, J. Dupuis, 1671, en 2 vol., et Paris, J. Aubouyn, 1671; autres éditions en 1672, et Paris, A. Dezallier, 1679. La biographie était dans son ensemble achevée en 1663, mais Hermant voulut vérifier les textes et se servir des écrits d'Athanase pour préciser les événements de sa vie.

6° *Les ascétiques ou traités spirituels de saint Basile le grand.., traduits en français et éclaircis par des remarques tirées des conciles et des saints Pères de l'Église*, Paris, 1673, 1679; Rouen, 1727; Avignon, 1837. Cf *Journal des savants*, 1675, p. 120; rééd., p. 73. L'ouvrage comporte la traduction du Traité touchant la vie religieuse, des grandes règles (p. 63-233), des petites règles (p. 235-474), des constitutions monastiques (p. 475-588). Les remarques (p. 589-774) sont des gloses critiques utilisant les écrits des Pères.

7° *La vie de saint Basile le grand, archevêque de Césarée... et celle de saint Grégoire de Nazianze, archevêque de Constantinople, divisée en douze livres dont les dix premiers représentent la suite de leurs actions et celle de plusieurs saints de leur siècle et les deux derniers contiennent le parallèle de leurs vertus et la conformité de leur doctrine*, Paris, 1674, en 2 vol. (2e éd., 1679; *Journal des savants*, 1675, p. 181; rééd., p. 102).

8° *La vie de saint Ambroise, archevêque de Milan*, divisée en douze livres dont les neuf premiers contiennent l'histoire de sa vie et les principaux événements de l'Église... et les trois derniers représentent son esprit, sa conduite et sa morale, Paris, J. Dupuis, 1678; 2e éd., Paris, A. Dezallier, 1679. L'ouvrage est dédié au pape Innocent XI, dont Godefroy Hermant établit un parallèle avec saint Ambroise dans l'épître latine de dédicace. Cf *Journal des savants*, 1678, p. 345; rééd., p. 188.

9° *Entretiens spirituels et intérieurs sur l'évangile de saint Mathieu, tirés de l'Écriture sainte et des Pères de l'Église*, Paris, Bouillerot, 1690, 3 vol. in-12°.

L'ouvrage avait d'abord recueilli les « méditations chrétiennes et ecclésiastiques » composées pour l'usage des séminaristes de Beauvais. Des copies circulèrent et G. Hermant se vit obligé par ses amis non seulement d'achever, mais de retoucher l'ouvrage tout entier et de lui donner une nouvelle forme. Cf *Journal des savants*, 1690, p. 119; rééd., p. 91. Il s'agit d'un commentaire spirituel qui découpe les 28 chapitres de l'évangile en 270 entretiens. Chaque entretien est composé d'une explication, de réflexions et d'une prière.

10° *Tradition de l'Église sur le silence chrétien et monastique contre l'intempérance de la langue et les paroles inutiles en général et en particulier contre la trop grande fréquentation des parloirs des religieuses*, Paris, 1697. Composé par G. Hermant, ce traité fut publié par J.-J. Duguet. Cf *Journal des savants*, 1697, p. 95; rééd., p. 84.

11° *Homélies sur les évangiles de tous les dimanches de l'année pour le soulagement de ceux qui sont chargés de la conduite et de l'instruction des âmes*, Rouen, 1710, 2 vol. in-12° (Bibliothèque d'Amiens, Théologie, n. 4701); 5e éd. revue et corrigée, Rouen, 1755, 2 vol. in-12° (Bibliothèque de Port-Royal, Apol. 641-642).

12° *Sermons sur les mystères avec plusieurs panégyriques des saints et quelqu'autres* (sic) *discours*, Rouen, 1716, 2 vol. in-12°.

En plus des œuvres publiées du vivant d'Hermant ou peu de temps après sa mort, il faut signaler celles restées manuscrites ou publiées plus tardivement. Ainsi l'*Éloge de la mère Angélique de Saint-Jean Arnauld* est édité dans le *Nécrologe de l'abbaye de Notre-Dame de Port-Royal des Champs* (par A. Rivet de la Grange, Amsterdam, 1723). Sont restés manuscrits des *Entretiens spirituels sur saint Marc* et un *Traité de la vraie éloquence et quelques maximes pour celle de la chaire*; de même des lettres d'Hermant à Mathurin Quéras (5 lettres de 1672, Bibl. de Troyes, ms 1066), à Lenain de Tillemont (Troyes, ms 2240), à Luc d'Achery (6 lettres de 1676/77, Bibl. nat. de Paris, fonds fr., ms 17683), à Maur Audren, mauriste (*ibidem*, fonds fr., ms 22313), et à C. Du Cange (Paris, Bibl. de l'Arsenal, ms 3542).

Enfin, les *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du 17e siècle* ont été en grande partie publiés par A. Gazier (6 vol., Paris, 1905-1910); ils concernent les années 1630-1663.

Copieuse et diverse, l'œuvre littéraire de G. Hermant jalonne quarante-sept années de la vie religieuse du 17e siècle français. Elle intéresse tantôt la spiritualité, tantôt l'histoire particulière ou générale, et la plupart du temps la morale, surtout quand elle se mue en juridisme. Elle reflète la complexité d'une époque et traduit les incertitudes et les maladresses d'une conscience demeurée vigoureuse et un tantinet idéalisante. Parce qu'il était un homme « tout d'une pièce », Hermant offrait, aux polémistes ravis de caricaturer, un sujet facile et tout bénévole. Ils nous ont presque fait oublier l'humanité concrète de ce prêtre zélé, son souci permanent des pauvres, sa bonhomie obligeante et modeste. Assez proche d'Antoine Arnauld qu'il admire et d'Antoine Lemaistre dont il s'inspire, Godefroy Hermant se situe dans la tradition morale, tout à la fois hagiographique, patristique et polémique de Port-Royal. En marge de l'effort des grands érudits, il ne se comprend que dans le climat moral de Lemaistre de Saci, dans la pénombre éclairante de Sébastien Lenain de Tillemont et des mauristes.

Adrien Baillet, *La vie de Godefroy Hermant... chanoine de l'Église de Beauvais*, Amsterdam, 1717. — J.-P. Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, t. 3, Paris, 1729, p. 195-209. — L. Pihan, *La correspondance de l'abbé Dubos et celle de G. Hermant*, dans *Société académique d'archéologie... de l'Oise. Compte rendu des séances*, Beauvais, 1902, p. 7-10. — P. Feret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs*, t. 4, Paris, 1906, p. 226-247. — J. Vinot-Préfontaine, *La mort de G. Hermant - 11 juillet 1690 - d'après un dossier des archives hospitalières*, dans *Revue des questions historiques*, t. 106, 1927, p. 342-353; *Recherches sur les sermons de G. Hermant*, dans *Bulletin philologique*, 1934-1935, p. 35-42; *La bibliothèque de G. Hermant*, dans *Études historiques*, n. 8, 1949, p. 22-32. — P. Doncœur, *Un grand janséniste historien de la Pucelle*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 41, 1955, p. 43-62. — B. Neveu, *Un historien à l'école de Port-Royal, S. Le Nain de Tillemont*, La Haye, 1966, *passim*.

Notices dans DTC, t. 6, 1920, col. 2263-2266; dans *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 665. Voir DS, t. 1, col. 1194 et 1715.

André Dodin.

2. HERMANT † (Jean), prêtre, 1650-1725. — Jean Hermant, né à Caen en janvier 1650, fut, à partir de 1689, curé de Maltot et chanoine de Bayeux. Il n'a aucune parenté avec Godefroy Hermant; les indications suivantes aideront à les distinguer. Jean a publié des ouvrages de compilation historique, des sermonnaires, des adaptations d'œuvres étrangères, et recueilli de copieuses biographies et bibliographies.

Histoire des conciles..., Rouen, 1695-1699 (3 éd.); 4 vol., en 1704 et en 1715-1716. — *Histoire des hérésies...*, 3 vol., Rouen, 1712; 3e éd. en 4 vol., 1727. C'est une adaptation de l'*Adversus omnes haereses* (Paris, 1534) du franciscain espagnol Alphonse de Castro.

Histoire de l'établissement des ordres religieux et des congrégations régulières et séculières de l'Église, Rouen, 1697; 2e éd., *Histoire des ordres...*, 4 vol., 1710; 3e éd., 1727. — *Histoire des religions ou ordres militaires de l'Église et des ordres de chevalerie*, Rouen, 1698, 1704 et, en 2 vol., 1725. — *Histoire du diocèse de Bayeux*, Caen, 1705; seule la première partie fut publiée; les deux autres sont à la bibliothèque municipale de Caen, ms 297; Hermant pille l'œuvre inédite de Jean Petite † 1694.

Réflexions chrétiennes et maximes morales tirées de l'Écriture Sainte et des saints Pères, et des meilleurs auteurs anciens et modernes, Rouen, 1697; anonyme, attribué à J. Hermant par les *Mémoires de Trévoux*, 1717, p. 1930. — *Le bon pasteur, ou l'idée, le devoir, l'esprit et la conduite des pasteurs*, 2 vol., Rouen, 1702 et 1703; traduction édulcorée du *Pastor bonus* de Jean Opstraet (Liège, 1689). — *Homélies sur les évangiles de tous les dimanches de l'année*, 2 vol., Rouen, 1705, 1710, 1712, 1729; rééd. dans la Collection des orateurs sacrés de Migne, t. 35, Paris, 1853, col. 1083-1452. — *Sermons sur les mystères, avec plusieurs panégyriques des saints*, 2 vol., Rouen, 1716.

J. Hermant a laissé (Bibliothèque de Caen, mss 435 et 433) : 1) un *Dictionnaire des auteurs ecclésiastiques, contenant les vies.., le catalogue de leurs ouvrages et le dénombrement des différentes éditions..*, 9 volumes; c'est une adaptation de la *Bibliotheca scriptorum ecclesiasticorum* de J. G. Olearius (2e éd., Iéna, 1711), fortement augmentée. Les *Mémoires de Trévoux* l'analysent comme un ouvrage paru, à tort, semble-t-il (1717, p. 1926-1932). — 2) *Recueil d'éloges historiques de plusieurs scavans... morts depuis le commencement de ce siècle, avec le catalogue de leurs œuvres*, 6 vol.

Les *Mémoires de Trévoux* présentent la plupart des œuvres de J. Hermant. Retenir : 1703, p. 318-325 (traduction d'Opstraet); 1738-1743 (les *Conciles*); 1706, p. 1177-1192 *(Bayeux)*; 1712, p. 1699-1723 (les *Hérésies*). Cf le *Journal des savants*, t. 52, 1712, p. 536-548 (les *Hérésies*).

Au 19e siècle, on a jugé sévèrement l'œuvre d'Hermant. — Michaud. — Feller. — J. Laffetay, *Histoire du diocèse de Bayeux pendant le 17e et 18e siècle*, t. 1, Bayeux, 1855, p. 274-277, et *passim*. — Th. Lebreton, *Biographie normande*, Rouen, 1858, p. 254. — Hurter, t. 4, col. 1197-1198. — Voir aussi *Abrégé de la vie du R.P. Jean Eudes* par J.-J. Blouet de Camilly et J. Hermant, dans *Notre vie* (revue eudiste), t. 5, 1954, p. 113-126.

André Rayez.

HERMAS (Le Pasteur d'), 2e siècle. — 1. *Questions d'histoire littéraire.* — 2. *Doctrine spirituelle.* — 3. *Influence.*

1. Questions d'histoire littéraire. — L'auteur du *Pasteur* : ces deux mots résument tout ce qu'on peut affirmer du personnage, et peut-être un peu plus. Ils reviennent en effet à considérer le *Pasteur*, tel que nous le présentent les éditions, comme l'œuvre d'un unique auteur : celui qui, dans les premières pages du livre, se désigne à plusieurs reprises sous le nom d'Hermas, et donne, sur lui-même et sa famille, un certain nombre de renseignements. Affirmer cela, aux yeux de plus d'un critique, c'est préjuger des résultats d'une enquête toujours en cours. Depuis plus d'un siècle, en effet, les critiques s'opposent, et sur la question de l'unité d'auteur, et sur la valeur des indications autobiographiques que contient le livre. De toutes récentes publications ont fait rebondir le débat. En attendant un improbable consensus, on peut s'en tenir à la thèse traditionnelle : aucun des arguments qui lui sont opposés, tirés de la critique externe ou de la critique interne, ne nous paraît décisif.

Nous citons le *Pasteur* d'après les deux éditions critiques parues à peu près en même temps : *Die apostolischen Väter* I : *Der Hirt des Hermas*, éd. M. Whittaker (GCS 48, Berlin, 1956; rééd., 1967), et *Hermas, Le Pasteur*, introd., texte critique, trad. et notes par R. Joly (SC 53, Paris, 1958; rééd., en cours). L'édition princeps du texte latin, par Lefèvre d'Étaples (1513), a été suivie de nombreuses rééditions qui ont progressivement récupéré, dans des compilations tardives et, à partir du 19e siècle, dans des codices et des fragments de papyri, la majeure partie du texte grec. Cette longue histoire est retracée dans l'*Introduction* de R. Joly (p. 58-68; cité SC) et mieux, par St. Giet (*Hermas et les Pasteurs*, Paris, 1963, p. 47-63). Le dernier progrès dans notre connaissance du texte, postérieur à ces éditions, est dû à E. Lappa-Zizicas (*Cinq fragments du Pasteur d'Hermas dans un manuscrit de la Bibliothèque nationale de Paris*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 53, 1965, p. 251-256).

Les seuls témoins complets sont les mss latins, représentant deux versions, la Vulgate (autour de l'an 200) et la Palatine (autour de 400) : tous les autres ont des lacunes, les unes dues à une mutilation accidentelle des mss, les autres attestant l'existence d' « éditions » moins complètes que notre *Pasteur* actuel. Les principaux témoins s'accordent pour distinguer dans l'ouvrage cinq *Visions*, douze *Préceptes* et dix *Paraboles*; ces différentes parties, de longueur très inégale, sont divisées en chapitres (un seulement pour certains *Préceptes*, mais trente-trois pour la *Parabole* IX), et ceux-ci en paragraphes.

Au système de références traditionnel (vg *Mand(atum)* IX, 2, 3, ou *Sim(ilitudo)* X, 4, 5), les deux éditions récentes en ont substitué un plus simple, tous les chapitres étant numérotés à la suite sans distinguer les parties constitutives du livre. La table de concordance de SC (p. 367-368) permettra d'utiliser la littérature antérieure, notamment l'indispensable *Index patristicus* d'E. J. Goodspeed (Leipzig, 1907).

Les trois principaux témoins grecs (Michigan codex du 3e siècle, Sinaïticus du 4e, Athous Grigoriou 96 des 14e-15e s.) sont mutilés, en particulier la *Sim.* X n'est conservée qu'en latin (et en éthiopien); mais de toutes les parties du livre, il subsiste des fragments grecs en tradition directe ou indirecte, et il n'est pas douteux que les deux mss du Sinaï et de l'Athos le contenaient en entier avant d'être mutilés. Par contre, en reconstituant l'état primitif du Michigan codex, son éditeur, C. Bonner, a abouti à la conclusion, admise par l'ensemble des critiques, que le texte du *Pasteur* y commençait seulement avec la *Vis.* V (ch. 25). Or, il est manifeste que ce début marque un tournant du livre, et que cette *Vision* (appelée « Prophétie » par le Sinaïticus et « début du *Pasteur* » par les versions latines) constitue le véritable prologue à ce qui suit, *Préceptes* et *Paraboles*. On en a conclu que l'œuvre authentique d'Hermas (*Vis.* I-IV; son nom ne reparaît d'ailleurs plus dans le texte de l'ouvrage) a d'abord existé indépendamment de l'ensemble *Vis.* V. — *Mand.* — *Sim.*

C'est attacher trop d'importance à un témoignage sans doute capital par sa date (et par l'excellence des leçons propres du Michigan codex), mais conjectural, puisqu'il ne subsiste que quelques folios du milieu de ce codex, et isolé, bien qu'on ait voulu tirer des conclusions analogues de l'étude de deux codices coptes encore plus mutilés.

D'ailleurs, les raisons de critique interne censées confirmer ce témoignage lui retirent en fait une partie de sa force. Puisque les partisans de la pluralité d'auteurs s'accordent à considérer *Vis.* I-IV comme le noyau primitif auquel (selon un ordre qui varie d'une hypothèse à l'autre) le reste se serait progressivement ajouté par mode de complément ou de correction, on attendrait plutôt de la tradition textuelle des témoins présentant seulement *Vis.* I-IV, en face de témoins de l'ouvrage complet, et non pas des témoins de *Vis.* V-fin, groupement qui dans aucune hypothèse n'aurait eu d'existence indépendante.

Tout ce qu'on peut conclure de l'ensemble des témoins égyptiens, grecs (à l'exception du Sinaïticus) ou coptes, est qu'on a séparé les deux parties parce « qu'elles paraissaient séparables » (St. Giet, p. 73); à quoi R. Joly (*Hermas et le Pasteur*, dans *Vigiliae christianae*, t. 21, 1967, p. 204) propose une explication assez naturelle, s'appliquant à des scribes moins soucieux de critique littéraire que d'édification : cette « première partie... n'était qu'une introduction où les thèmes centraux du *Pasteur* n'étaient qu'esquissés ».

Des questions analogues sont posées par la fin du livre, la démesurée *Sim.* IX, qui dans l'ensemble de l'ouvrage fait bien l'effet d'un morceau rapporté, et la *Sim.* X. Mais ici, en l'absence de témoin grec suivi, la discussion roule presque uniquement sur des raisons de critique interne, et celles-ci, moins encore que dans le cas des *Vis.* I-IV, n'emportent la conviction : du moins est-ce sur cette dernière partie que les hypothèses des partisans de la pluralité d'auteurs s'opposent davantage entre elles.

L'histoire de la controverse, de 1863 à 1963, est résumée de façon claire et objective par St. Giet (p. 63-80); l'auteur, pour sa part, distingue trois étapes principales de rédaction : *Vis.* I-IV, *Sim.* IX, enfin *Vis.* V + *Mand.* + *Sim.* X. L'article de R. Joly (1967) répond à l'ouvrage de St. Giet; il ne met pas le point final à la discussion, mais en résume commodément les plus récents épisodes, entre 1963 et 1967. Ces deux titres nous dispensent de citer une bibliographie.

Presque aussi discuté est le problème des sources d'Hermas. Celui-ci connaît l'ancien Testament et, du nouveau, au moins la tradition synoptique et plusieurs épîtres de saint Paul (mais, en dépit de ressemblances assez nettes avec l'épître de saint Jacques, il n'en laisse paraître aucune influence littéraire). Il est surtout très proche des écrits apocalyptiques, davantage peut-être par une communauté d'inspiration ou l'influence diffuse d'un même milieu que par une dépendance directe (sauf au ch. 7, 4 où il cite nommément l'apocryphe perdu *Eldad et Modat*); on relève particulièrement des points de contact avec le IV *Esdras* et les *Testaments des* XII *Patriarches*. On décèle aussi dans le *Pasteur* l'utilisation d'un écrit apparenté à la *Didachè* et à l'*Épître de Barnabé*, et désigné sous le titre conventionnel « Les deux voies ». Tous ces rapprochements situent Hermas, sinon dans une communauté judéo-chrétienne proprement dite, au moins sur les confins et dans la sphère d'influence de certains courants juifs ou judaïsants, — plus précisément, nous le découvrons grâce aux textes de Qumrân, dans une tradition essénienne (voir J.-P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de Discipline*, dans *Revue biblique*, t. 60, p. 41-82).

La liberté avec laquelle Hermas utilise ses sources, et la connaissance très fragmentaire que nous avons de toute cette littérature, interdisent de préciser sa dette, mais elle est certainement grande et peut expliquer mainte incohérence de son ouvrage. On ne peut guère non plus utiliser son témoignage, par exemple, pour retracer l'histoire du canon du nouveau Testament ou celle de la lecture chrétienne de l'ancien. On peut reprocher quelque excès de précision aux remarques fort suggestives de Fr. Barberet (*La formule* ζῆν τῷ Θεῷ *dans le Pasteur d'Hermas*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 46, 1958, p. 379-407) : si l'auteur éclaire bien le sens de cette formule en la rapprochant du ζωῇ ζῆν d'Ézéchiel, il ne nous paraît pas établir une véritable dépendance littéraire des passages d'Hermas par rapport aux textes du prophète; du même auteur, le § *Hermas* de l'art. ÉCRITURE ET VIE SPIRITUELLE (DS, t. 4, col. 142-143) risque d'induire en erreur en étendant aux textes bibliques des expressions qui ne s'appliquent, directement, qu'à la révélation privée qu'Hermas a charge de copier et de diffuser.

Qu'il ait été nourri de l'Écriture, cela ressort presque de chaque page; mais il est un voyant, un prophète, et la logique de son rôle, ou si l'on préfère les lois du genre apocalyptique l'empêchent d'alléguer les textes qui de fait l'inspirent; ceci est bien mis en lumière par A. Lelong dans l'*Introduction* à son édition du *Pasteur*, citée plus loin (p. LXXXV-LXXXVI).

Nous n'insisterons pas sur les sources païennes d'Hermas : le répertoire thématique et symbolique de ses révélations trouve des parallèles étroits dans le *Corpus hermeticum*, notamment le *Poimandrès*; l'allégorisation des vertus et des vices avec certains détails de mise en scène semble bien venir du *Tableau* de Cébès; plusieurs épisodes enfin laissent transpirer des réminiscences inattendues des romans érotiques de tradition hellénistique.

Sur tous ces points, voir R. Joly (SC, p. 46-54), les articles récents de J. Schwartz (*Survivances littéraires païennes dans le « Pasteur » d'Hermas*, dans *Revue biblique*, t. 72, 1965, p. 240-247), qu'on ne suivra qu'avec précaution, et de L. Alfonsi (*La vite e l'olmo*, dans *Vigiliae christianae*, t. 21, 1967, p. 81-86).

De ce survol très rapide des problèmes considérables que pose le *Pasteur*, il serait présomptueux de tirer une conclusion : une impression suffit, qui justifiera le parti adopté dans la présente étude. « Naïveté », « maladresse », « gaucherie alambiquée », ces termes viennent spontanément sous la plume des critiques par ailleurs les plus opposés : non seulement des partisans de l'unité d'auteur, qu'on pourrait soupçonner de chercher dans ce jugement facile un refuge contre les arguments des analystes, mais aussi bien de ces derniers, que la poursuite d'une cohérence satisfaisante dans chacune des unités élémentaires condamne à subdiviser indéfiniment le texte, — l'article de J. Schwartz qui vient d'être cité fournissant l'exemple le plus récent de cette méthode. Dans ces conditions, la voie la plus féconde, non seulement pour répondre aux difficultés de toute sorte soulevées par un siècle de critique, mais surtout pour saisir l'intention religieuse et la portée spirituelle de ce message, ne serait-elle pas une sorte de « naïveté » accordée à celle même du texte que l'on interroge?

1. *Éditions et traductions.* — 1° *Texte grec.* — Éditions M. Whittaker et R. Joly indiquées ci-dessus.

2° *Versions latines.* — PG 2, 913-1012, d'après J. Lefèvre d'Étaples, Paris, 1513, contient la version latine dite « Vulgate »; édition plus critique par A. Hilgenfeld, *Hermae Pastor. Veterem latinam interpretationem e codicibus edidit..*, Leipzig, 1873. Pour la version latine dite « Palatine », voir A.R.M. Dressel, *Patrum apostolicorum opera*, 2e éd., Leipzig, 1863, et O. von Gebhardt et A. von Harnack, *Hermae Pastor graece, addita versione latina recensiore e codice Palatino* (= Patrum apostolicorum opera, t. 3), Leipzig, 1877.

3° *Version copte* : L.-Th. Lefort, *Les Pères apostoliques en copte*, CSCO 135 (p. 1-31) et 136 (p. 1-24), Louvain, 1952.

4° *Version éthiopienne* : A. d'Abbadie, *Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et aethiopica latine vertit..*, Leipzig, 1860.

5° *Traductions modernes.* — A. Lelong, *Le Pasteur d'Hermas*, Paris, 1912, reprise par A. Hamman, *Naissance des lettres chrétiennes*, Paris, 1957, p. 123-240. — C. Taylor, *The Shepherd of Hermas*, 2 vol., Londres, 1903-1906. — R. Joly, *op. cit.* — F. Zeller, *Die apostolischen Väter*, BKV 35, Kempten-Munich, 1918, p. 179-289. — M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, dans *Handbuch zum Neuen Testament*, éd. H. Lietzmann, vol. supplémentaire, Tübingen, 1923, p. 415-644, qui contient un excellent commentaire.

2. *Genre littéraire et interprétation.* — 1° *Généralités.* — K.D. McMillan, *The Shepherd of Hermas, Apocalypse or Allegory?*, dans *The Princeton theological Review*, t. 9, 1911, p. 61-94; *The Interpretation of the Shepherd of Hermas*, dans *Biblical and theological Studies*, Princeton, 1912, p. 493-543. — M. Dibelius, *Der Offenbarungsträger im « Hirten » des Hermas*, dans *Harnack-Ehrung*, Leipzig, 1921, p. 105-118, repris dans *Botschaft und Geschichte. Gesammelte Aufsätze von M. Dibelius*, t. 2, Tübingen, 1956, p. 80-93. — W.J. Wilson, *The Career of the Prophet Hermas*, dans *The Harvard theological Review*, t. 20, 1927, p. 21-62. — G. Schlaegel, *Der Hirt des Hermas, eine ursprünglich jüdische Schrift*, dans *Nieuw theologisch tijdschrift*, t. 16, 1927, p. 327-342. — R. Van Deemter, *Der Hirt des Hermas. Apokalypse oder Allegory?*, Delft, 1929. — A. V. Ström, *Allegorie und Wirklichkeit im Hirten des Hermas*, Uppsala-Leipzig, 1936. — S. Prete, *Cristianesimo antico e riforma ortodossa. Note intorno al « Pastore » di Erma*, dans *Convivium*, nouv. série, t. 1, 1946, p. 114-128.

J.-P. Audet, *Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline*, dans *Revue biblique*, t. 60, 1953, p. 41-82. — R. Joly, *Judaïsme, christianisme et hellénisme dans le Pasteur d'Hermas*, dans *La nouvelle Clio*, t. 5, 1953, p. 394-406. — J. de Savignac, *Quelques problèmes de l'ouvrage dit « Le Pasteur » d'Hermas*, dans *Études théologiques et religieuses*, t. 35, 1960, p. 159-170. — S. Giet, *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1963; *Un courant judéo-chrétien à Rome au milieu du 2e siècle?*, dans *Aspects du judéo-christianisme*, Paris, 1965, p. 95-111. — J. Schwartz, *Survivances littéraires païennes dans le Pasteur d'Hermas*, dans *Revue biblique*, t. 72, 1965, p. 240-247. — R. Joly, *Hermas et le Pasteur*, dans *Vigiliae christianae*, t. 21, 1967, p. 201-218. — L.W. Barnard, *The Shepherd of Hermas in recent Study*, dans *The Heythrop Journal*, t. 9, 1968, p. 29-36.

2° *Quelques points particuliers.* — J. von Walter, *Die Komposition von Hermas Sim.* v *und ihre dogmengeschichtlichen Konsequenzen*, dans *Zeitschrift für die neutestamentlichen Wissenschaft*, t. 14, 1913, p. 133-144. — E. Peterson, *Beiträge zur Interpretation der Visionen im Pastor Hermae*, OCP 13 (Mélanges G. de Jerphanion), 1947, p. 624-635; *Kritische Analyse der* v. *Vision des Hermas*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 77, 1958, p. 362-369; *Die Begegnung mit dem Ungeheuer. Hermas, Visio* iv, dans *Vigiliae christianae*, t. 8, 1954, p. 52-71; trois études reprises dans *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome-Fribourg, 1959, p. 254-309. — K. Grobel, *Shepherd of Hermas, Parable* ii, dans *Vanderbilt Studies in Humanities*, t. 1, 1951, p. 50-55. — W. Schmid, *Eine frühchristliche Arkadienvorstellung*, dans *Convivium* (Festschrift K. Ziegler), Stuttgart, 1954, p. 121-130. — L. Alfonsi, *La vite e l'olmo*, dans *Vigiliae christianae*, t. 21, 1967, p. 81-86.

2. **Doctrine spirituelle.** — Hermas n'est pas un théologien, mais un voyant et un moraliste. On peut dire du *Pasteur* que c'est une *apocalypse morale*. Laissant de côté ce qui, dans ce livre, concerne surtout l'histoire des dogmes, son étrange christologie, par exemple, on s'attachera seulement ici à dégager les thèmes qui touchent de plus près à la vie spirituelle.

1° L'Église. — Réalité céleste, qui préexiste dans la pensée divine et a été créée avant toutes choses (8, 1), — c'est pour cela qu'elle apparaît d'abord à Hermas personnifiée par une dame âgée, à l'aspect vénérable —, l'Église est aussi une réalité terrestre, en devenir, qui se réalise dans le temps, où elle mêle mystérieusement au monde visible celui, invisible, de l'au-delà, en attendant d'atteindre sa perfection et son entière pureté dans le siècle à venir, au dernier jour. De ce point de vue, elle est allégoriquement figurée par l'image de la tour qu'Hermas voit progressivement édifier sous ses yeux, par le ministère des anges. « La tour que tu vois construire, dit la dame, c'est moi, l'Église » (11, 3).

Cet édifice spirituel, fait de pierres vivantes, qui

repose sur le Fils de Dieu comme sur un rocher (89, 1), a pour assises inférieures les patriarches et les prophètes de l'ancien Testament (92, 4), puis des apôtres, des épiscopes, des docteurs et des diacres, dont les uns sont morts, les autres encore vivants (13, 1). C'est donc une société structurée et organique.

Dans ses traits, l'Église reflète sans doute ici-bas l'état moral de la communauté avec laquelle elle s'identifie (19-20-21); de ce fait, elle manifeste le besoin, comme les pierres entrant dans sa construction, d'être purifiée (95, 2-3). Mais quand elle sera définitivement achevée, à la Parousie, qui est proche, alors elle ne comprendra plus que des justes et des saints, formant tous ensemble un seul corps, pareil à un monolithe brillant, dont les membres n'auront plus qu'un seul esprit, une seule foi, une seule charité (95, 4).

2° Le baptême. — Pour avoir part au salut, il est absolument nécessaire d'être admis dans la tour. Nul n'y entre que par le baptême. Voilà pourquoi la tour est « bâtie sur les eaux » (11, 5). Le « sceau » du baptême, dont doivent être marquées les pierres, est celui du kérygme et de la foi : recevoir le baptême, c'est porter le nom du Fils de Dieu (94, 5). « Avant de porter le nom du Fils de Dieu, l'homme est mort; et lorsqu'il reçoit le sceau, il rejette la mort et reçoit la vie » (93, 3-4).

Le baptême est si indispensable que même les justes de l'ancien Testament n'auraient pu, malgré toute leur justice, entrer dans le Royaume de Dieu si les apôtres et les premiers docteurs chrétiens n'étaient, après leur mort, descendus dans l'abîme les visiter pour leur annoncer le nom du Fils de Dieu et les baptiser. Ce n'est que parce qu'ils ont été munis de ce sceau qu'ils furent jugés dignes de prendre enfin leur place dans la tour en voie d'édification (93, 1-7).

3° Vertus et vices. — Cependant, le baptême ne suffit pas. Celui qui porte seulement le nom du Fils de Dieu sans revêtir le vêtement blanc des vertus, c'est en vain qu'il porte son nom. Beaucoup reçoivent ainsi la grâce baptismale qui sont ensuite rejetés de la maison de Dieu, parce qu'ils n'ont pas pratiqué les vertus sans lesquelles on ne peut être sauvé (90, 1-9).

Le *Pasteur* représente les vertus sous la forme de femmes qui soutiennent la tour (16, 2), ou de vierges qui se tiennent autour de la porte (79, 3-4), et se chargent d'introduire les pierres à l'intérieur pour les remettre aux anges qui construisent l'édifice (80, 2-4; 81, 8).

La *Vision* III énumère sept vertus :

« La première, qui de ses mains domine (les autres), s'appelle la foi; c'est par elle que sont sauvés les élus du Seigneur. La suivante, qui a une ceinture et un air viril, s'appelle continence (ἐγκράτεια) : c'est la fille de la foi. Quiconque s'attache à elle est heureux pendant sa vie, car il a confiance que, s'il s'abstient de tout désir pervers, il héritera de la vie éternelle... Les autres sont filles l'une de l'autre, et s'appellent simplicité, science, innocence, sainteté (σεμνότης, ce qui pourrait aussi désigner la réserve, la noblesse de sentiments), charité... Quiconque se fait leur serviteur et a la force de persévérer dans leurs œuvres, aura sa demeure dans la tour avec les saints de Dieu » (16, 3-8).

Dans la *Parabole* IX, les vertus passent à douze; mais, dans ce nombre, on ne retrouve que cinq des précédentes : « La première, c'est la foi; la seconde, la tempérance (ἐγκράτεια, ou maîtrise de soi); la troisième, la force; la quatrième, la patience; les autres... ont comme nom : simplicité, innocence, sainteté (ἁγνεία), joie, sincérité, sagesse, concorde, charité » (92, 2).

Aux douze vertus s'opposent douze vices, qui leur correspondent en grande partie. Ces vices sont personnifiés par des femmes, vêtues de noir, d'une grande beauté, mais à l'air sauvage, qui emportent les pierres loin de la tour en construction (86, 5). Quatre d'entre elles sont plus puissantes que les autres; ce sont incrédulité, intempérance, désobéissance, tromperie. Les suivantes s'appellent : tristesse, méchanceté, débauche, irascibilité, mensonge, démence, médisance, haine (92, 3).

Mais c'est surtout dans les *Préceptes*, qui se présentent comme une sorte de code de la vie chrétienne, qu'il faut chercher l'enseignement moral du *Pasteur*. Les vertus et les vices qu'il y décrit, en d'assez longues instructions, souvent passablement embrouillées, ne recoupent d'ailleurs que très partiellement les listes déjà citées. Diversité d'auteurs? ou bien le même auteur aurait-il utilisé, sans bien les assimiler, des données disparates préexistantes?

Il y a d'abord la foi, d'où découlent la crainte et la tempérance ou maîtrise de soi, formant une espèce de triade fondamentale : « Premier point entre tous : crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, celui qui a tout créé... Crois donc en lui, et crains-le, et, par cette crainte, sois tempérant » (26, 1-2; cf 36-37-38). Viennent ensuite : la simplicité, qui est la vertu d'une âme pratiquant sans détour justice et charité envers le prochain (27); la sincérité ou l'amour de la vérité, opposée au mensonge (28); la chasteté (29), qui donne au *Pasteur* l'occasion de résoudre certains cas de conscience concernant l'indissolubilité du mariage et le devoir de pardonner au conjoint adultère mais repentant (29), la possibilité de se remarier après veuvage (32), l'état conjugal apparaissant comme la condition normale du chrétien; la patience (33), à propos de laquelle le *Pasteur* se montre un psychologue averti quand il décrit les effets de la colère ou plutôt de l'irascibilité (34); la confiance en Dieu, qui s'oppose au doute, au manque de foi, obstacle absolu à l'efficacité de la prière (39); la joie, qui s'oppose à la tristesse, sœur du doute et de la colère (40-41-42).

On a souvent l'impression que le *Pasteur* travaille ici sur le substrat d'une catéchèse traditionnelle et même stéréotypée, qui est peut-être d'origine juive, mais qu'il christianise et adapte.

4° Dualisme moral. — Dans la trame de ces instructions sur les vertus et sur les vices se mêle une doctrine qui a déjà son parallèle dans la *Didachè*, l'*Épître de Barnabé*, la *Doctrina apostolorum* et, plus loin encore, la *Règle de la Communauté* de Qumrân. C'est le thème des *deux voies* : l'une est la voie de la justice, toute droite et unie; l'autre, la voie de l'injustice, tortueuse, mal frayée, pleine d'obstacles, rocailleuse, épineuse, et funeste à ceux qui s'y engagent. Quiconque se tourne du fond du cœur par la foi vers le Seigneur, prend la voie droite et unie, qui s'avère d'ailleurs bien plus avantageuse (35, 2-5).

En rapport avec cette double voie, *deux anges* sont placés auprès de l'homme et habitent avec lui : l'ange de la justice, qui inspire toute espèce de bien, et l'ange du mal, qui s'applique à corrompre les serviteurs de Dieu. On est entraîné au bien ou au mal selon qu'on donne son assentiment aux suggestions de l'ange de justice ou de l'ange d'iniquité (36).

Ce dernier paraît être un suppôt ou une émanation du *diable*, le grand adversaire, dont le nom revient

plus de vingt fois dans les *Préceptes*. Sans doute le diable peut-il faire peur (47, 7). Car il est dur et veut dominer les hommes (48, 1). Mais il n'est pas à craindre pour les serviteurs de Dieu qui ont mis en leur maître toute leur confiance. « Le diable a le pouvoir de lutter, il n'a pas celui de triompher ». Qu'on lui oppose de la résistance, et on le verra, vaincu, fuir tout honteux. Seuls, ceux qui sont vides de foi craignent le diable, comme s'il avait du pouvoir, et deviennent pour lui des esclaves (48, 2-4). En réalité, « il est sans force, comme les nerfs d'un mort » (49, 2).

5° Pneumatologie. — La représentation personnifiée des vertus et des vices est, chez le *Pasteur*, plus qu'une simple métaphore et qu'un procédé littéraire, car il semble bien que, pour lui, vertus et vices soient des puissances douées d'une espèce d'existence personnelle, qui viennent habiter dans le cœur des hommes.

Dans la *Parabole* IX, en effet, les douze vierges, qui se tiennent autour de la porte, sont des « esprits saints », « les δυνάμεις du Fils de Dieu » (90, 2), dont les croyants doivent se revêtir pour entrer dans la tour (90, 5), tandis que les douze femmes vêtues de noir, qui enlèvent les pierres et les emportent loin de la tour, sont des « esprits mauvais » (95, 3).

Mais c'est principalement dans les *Préceptes* que se révèle cette curieuse pneumatologie, en relation avec le thème des deux voies. « La médisance est mauvaise, c'est un démon » (27, 3). La *dipsychia* (le doute) est « un esprit terrestre, qui vient du diable » (39, 11), dont elle est la fille (39, 9; cf *infra*, col. 325). L'irritabilité est un esprit très mauvais (34, 8), et la tristesse, sa sœur, « le plus méchant de tous les esprits » (40, 2).

Ces mauvais esprits, qui sont au service du diable, s'opposent à l'esprit que Dieu a logé dans la chair de l'homme, et qui rend possible que le Seigneur habite en lui (28, 1). Ce *pneuma*; appelé parfois « esprit saint », est moins une vertu unique et particularisée qu'une force et une énergie de provenance divine. Il peut être « obscurci », « étouffé », « mis à l'étroit », et même « souillé » par un esprit mauvais, quand celui-ci vient cohabiter avec lui dans le vase du cœur humain, dont il cherche alors à s'éloigner parce qu'il s'y trouve mal à l'aise (33, 3-4; 34, 5-7). A la différence de la *Parabole* IX, les *Préceptes* ne parlent d'ailleurs jamais des esprits saints. S'il y a de multiples esprits mauvais, il n'y a qu'un esprit saint, mais qui semble avoir des fonctions ou des qualités diverses.

Il est difficile de saisir quel est, dans la pensée du *Pasteur*, le rapport des esprits mauvais et de l'esprit saint avec l'ange de la justice et celui du mal. Les deux anges sont sans doute les porteurs et les intermédiaires des esprits qui leur correspondent; ils exercent sur eux une autorité immédiate.

Le *Pasteur* conçoit ainsi l'âme humaine comme le théâtre et l'enjeu de la lutte que se livrent en l'homme l'esprit du mal ou les esprits mauvais et l'esprit du bien ou l'esprit saint, qui vient de Dieu. Cette lutte est aussi, comme il dit encore, voulant peut-être adoucir par une transposition psychologique son dualisme trop abrupt, celle du « désir mauvais », de la πονηρὰ ἐπιθυμία, fille du diable, qui fait mourir les serviteurs de Dieu, et du « désir bon et juste », qui naît de la crainte de Dieu et les fait vivre et triompher (44-45).

6° Discernement des esprits. — Mais comment discerner le bon et le mauvais esprit, l'ange de la justice et l'ange du mal? C'est aux œuvres qu'ils proposent qu'on reconnaît la présence et l'action de l'un ou de l'autre. Le *Pasteur* nous donne à ce propos tout un petit traité du discernement des esprits, le plus ancien connu.

« L'ange de la justice est délicat, modeste, doux et calme. Quand c'est lui qui monte à ton cœur, d'emblée il te parle de justice, de chasteté, de sainteté, de tempérance, de tout acte juste, de toute vertu noble. Quand tout cela te monte au cœur, sache que l'ange de justice est avec toi, car ce sont là les œuvres de l'ange de justice; aie confiance en lui et en ses œuvres » (36, 3).

L'ange du mal, au contraire, « est colérique, amer, insensé... Quand la colère s'empare de toi, ou l'aigreur, sache qu'il est en toi; de même, les désirs d'activité dispersée, les folles dépenses en festins nombreux, en boissons enivrantes, en orgies incessantes, en raffinements variés et superflus, la passion des femmes, de la grande richesse, l'orgueil exagéré, la jactance et tout ce qui y ressemble : si cela te monte au cœur, sache que l'ange du mal est en toi » (36, 4-5).

Le *Pasteur* revient sur le même sujet, mais d'un autre point de vue, quand il explique en détail la différence entre le vrai et le faux prophète. C'est à leur vie qu'on les distingue.

« Celui qui détient l'Esprit venant d'en haut est doux, calme, modeste; il s'abstient de tout mal, de tout vain désir de ce monde; il se fait l'inférieur de tous.., il parle lorsque Dieu veut qu'il parle » (43, 8).

Celui, au contraire, qui s'imagine posséder l'Esprit, « s'exalte lui-même, il veut obtenir le premier rang, et le voilà tout de suite effronté, impudent, bavard; il se vautre dans de multiples raffinements et de multiples autres illusions, et il accepte des rémunérations pour ses prophéties... Il s'attache aux hésitants pleins de vanité... et les trompe en ne leur disant que des choses vaines, conformes à leurs désirs » (43, 12-13).

Il arrive sans doute que l'esprit mauvais, pour mieux séduire les âmes, prenne des aspects trompeurs : l'ange de la volupté et de l'erreur a une physionomie jeune, riante, va et vient d'un pas allègre au milieu de ses brebis, qui sont toutes joyeuses (61, 5-6); mais c'est pour les conduire à la mort, ou au moins à la corruption (62, 1-2). Son vêtement *jaune safran* (61, 5), habit réservé aux banquets et aux saturnales, devrait cependant, dès l'abord, mettre en garde.

7° Quelques traits caractéristiques de l'enseignement spirituel du Pasteur. — Bien des choses mériteraient d'être relevées dans l'enseignement spirituel du *Pasteur*, dont certaines ont gardé toute leur valeur.

1) Le *Pasteur* n'est pas l'œuvre d'un moraliste chagrin et d'un censeur morose. Un courant de joie simple, familière, d'optimisme équilibré, traverse en filigrane tout le livre. Car la *joie* est bonne. C'est une vertu (92, 2). Hermas, lui-même, est par nature, « calme, patient, toujours souriant, πάντοτε γελῶν » (2, 3). La dame qui, dans les *Visions*, lui apparaît et représente l'Église, est joyeuse, « extrêmement joyeuse » (18, 4-5). Les vierges qui, dans la *Parabole* IX, personnifient les vertus et les esprits saints, sont gaies, aimables, rieuses. Elles jouent, dansent, chantent. Le voyant, qu'elles entraînent dans leur jeu, en est tout rajeuni et joyeux (88, 4-5). « Revêts-toi donc de la gaieté, qui plaît toujours à Dieu et qu'il accueille favorablement, recommandent les *Préceptes*, fais-en tes délices » (42, 1).

Sans doute la *tristesse* n'est-elle pas toujours condamnable. Il y a une tristesse qui peut apporter le salut : celle de l'homme qui a fait le mal, et s'en repent (41, 3-4). Cependant, d'une manière générale, « la tristesse est le plus méchant de tous les esprits et le plus redoutable pour les serviteurs de Dieu ». Plus que tous les esprits mauvais, en effet, « elle ruine l'homme, et chasse l'esprit saint » (40, 2).

Tout homme gai fait le bien, pense le bien, et méprise la tristesse. L'homme triste fait toujours le mal. D'abord, il fait le mal, parce qu'il attriste l'esprit saint donné joyeux à l'homme; ensuite, en attristant l'esprit saint, il commet l'iniquité, du fait qu'il ne sollicite pas Dieu et ne le loue pas. Car jamais la prière de l'homme triste n'a la force de monter à l'autel de Dieu... Mêlée à la prière, la tristesse ne lui permet pas de monter pure à l'autel (42, 1-3).

2) Joyeux, le chrétien doit être aussi empreint d'une douce *simplicité* : « Maintiens-toi dans la simplicité, l'innocence, et tu seras comme les petits enfants qui ignorent le mal destructeur de la vie des hommes » (27, 1). Le *Pasteur* apprécie tellement cet idéal de l'esprit d'enfance, de la νηπιότης (101, 2-3), que, dans la *Parabole* IX au moins, il place les enfants et ceux qui leur ressemblent au-dessus même des confesseurs de la foi et des martyrs.

Voici ce que sont les croyants venus de la douzième montagne, la blanche : comme de petits enfants au cœur de qui ne monte pas la moindre idée du mal, ils ne savent même pas ce qu'est le mal et sont toujours restés dans l'innocence. Ces hommes, très certainement, habiteront le royaume de Dieu... Vous tous qui persévérerez ainsi et serez comme les petits enfants sans malice, vous serez plus glorieux que tous les précédents. Tous les petits enfants sont glorieux auprès de Dieu, et premiers pour lui. Bienheureux donc, vous qui écarterez de vous le mal et vous revêtirez de l'innocence : les premiers de tous, vous vivrez pour Dieu (106, 1-4).

Rares, sans doute, sont ceux qui ont gardé cette innocence. Que la *confiance*, au moins, soit le lot commun! Même aux pécheurs, surtout à eux, le *Pasteur* la recommande. Certains chrétiens n'osent plus prier sous prétexte que leurs péchés sont trop grands et que Dieu, par conséquent, ne les exaucera pas. C'est mal raisonner. « Car Dieu n'est pas comme les hommes rancuniers » (39, 1-2). S'il tarde parfois à exaucer notre prière, en vue d'une épreuve ou à cause d'une faute ignorée, il ne faut pas pour autant se laisser ébranler, tomber dans le découragement et le doute (39, 7-8).

Il n'y a pas, en effet, de défaut que le *Pasteur* combatte davantage que la *dipsychia*. A cet égard, il suffit de consulter l'index de l'ouvrage aux mots διψυχεῖν, διψυχία, δίψυχος. Difficile à rendre en français avec toutes ses nuances, le terme désigne l'état d'une âme qui est partagée, qu'elle le soit par le doute, le manque de confiance, l'hésitation ou la tiédeur, qui se laisse tirailler entre les tendances contraires des deux esprits, et n'accorde pas toute la place au Seigneur. Dans le *Précepte* V, le *Pasteur* distingue ceux qui sont pleins de foi, ceux qui en sont vides, et les indécis, les âmes partagées, les δίψυχοι (34, 1). L'on doit absolument bannir la *dipsychia*, car quiconque a l'âme partagée, double, s'il ne fait pénitence, sera difficilement sauvé (39, 6).

Il serait faux, d'ailleurs, de croire que la pratique des préceptes est difficile : « Si tu te mets en tête qu'ils peuvent être gardés, tu les garderas facilement.., mais si te monte déjà au cœur l'idée qu'ils ne peuvent être gardés par un homme, tu ne les garderas pas » (46, 5). En réalité, les préceptes ne sont durs et impraticables que pour ceux qui n'ont le Seigneur que sur le bout des lèvres, non pour l'homme qui l'a dans son cœur (47, 3-4).

3) Parmi les premiers dans la tradition, le *Pasteur* distingue soigneusement entre les commandements de Dieu et les *œuvres surérogatoires*, par lesquelles on s'acquiert une gloire plus grande aux yeux de Dieu (56, 2-3). Il en donne un exemple : le jeûne. Mais il s'empresse de marquer la place que ces œuvres doivent tenir : elles ne dispensent pas de la pratique des commandements. Que l'on jeûne, rien de mieux, à la condition toutefois qu'on calcule le montant de la dépense qu'on aurait faite ce jour-là pour sa nourriture, et qu'on le donne à une veuve, un orphelin ou un indigent (56, 5-7). Le jeûne que n'accompagne aucune œuvre de justice et de charité est vain, n'est pas agréable à Dieu (54, 4-5).

Le *Pasteur*, cependant, ne semble pas connaître encore les ascètes engagés dans la stricte observance de ce qu'on appellera les conseils évangéliques. Lorsqu'il parle explicitement de la chasteté, c'est apparemment de la chasteté dans le mariage qu'il l'entend (29, 1). Néanmoins, il a été enjoint à Hermas, par l'Église des premières *Visions*, de vivre avec son épouse comme une sœur (6, 3). Il est « continent, ἐγκρατής » (2, 4). Et le vif mais chaste sentiment qu'il avait autrefois conçu pour Rhodé, son ancienne patronne, maintenant défunte, lui est reproché comme une faute (1, 6).

La description, — certains détails en sont scabreux —, de la nuit que passe Hermas en compagnie des douze vierges de la *Parabole* IX (88, 1-8), a naturellement sollicité la curiosité des historiens. On y a vu un plaidoyer en faveur des *virgines subintroductae*, ou du moins de celles qu'on nommera plus tard ainsi (H. Achelis, *Virgines subintroductae*, Leipzig, 1902, p. 14), ou bien « une sorte d'épreuve au cours de laquelle le voyant surmontera ses propres impressions » (S. Giet, *Hermas et les Pasteurs*, p. 146). Il n'est peut-être pas nécessaire d'aller chercher si loin. Tout en utilisant sans doute un thème érotique païen, qu'il adapte et corrige (SC 53, p. 314), ce que l'auteur du *Pasteur* veut montrer dans cette scène c'est la joie que cause à Hermas la présence des vertus qui doivent constamment habiter avec lui. « Tout est pur et chaste en elles; la nuit se passe dans la prière, et lorsque le Pasteur demande à Hermas ce qu'il a mangé à son souper, celui-ci ne peut que répondre : J'ai vécu toute la nuit des paroles du Seigneur » (G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935, p. 81; rééd. A. Hamman, t. 1, Tournai, 1968, p. 60).

4) La perspective du *martyre*, en ces temps de persécutions, fait intimement partie de la vie chrétienne. C'est l'idée impliquée dans l'émouvante *Parabole des deux cités*. La cité de Dieu dont parle ici le *Pasteur* n'est pas encore, comme pour Augustin, celle déjà présente sur la terre, mais le ciel : la vraie patrie du chrétien. « Vous savez que vous habitez sur cette terre étrangère, vous, les serviteurs de Dieu. En effet, votre cité est loin de celle-ci » (50, 1). D'autre part, la cité dans laquelle le chrétien vit ici-bas en exil, ce n'est pas seulement le monde, dont le maître est le diable; c'est plus spécialement l'empire romain, dont les lois interdisent la profession du christianisme. Le grand danger où la possession des biens terrestres peut mettre le fidèle, est qu'il renie sa foi quand il

aura à choisir entre la loi de Dieu et la soumission au despotisme des Césars.

Veilles-y donc : puisque tu habites sur une terre étrangère, ne te réserve rien de plus que le strict nécessaire, et sois prêt : ainsi, lorsqu'il plaira au maître de cette cité de t'expulser pour opposition à ses lois, tu sortiras de sa cité, tu rejoindras la tienne, et tu vivras selon ta loi, sans dommage, dans la joie (50, 6).

5) La possession des *biens terrestres*, qui, quand on s'y attache, peut être un obstacle au salut, n'est pas, cependant, nécessairement incompatible avec l'obéissance à la loi divine. Si Dieu a confié à certains de ses fidèles une part des richesses de la terre, c'est pour qu'ils la répandent en bienfaits (50, 9).

Fais le bien, et du produit du labeur que Dieu t'accorde, donne à tous les indigents avec simplicité, sans t'inquiéter (de savoir) à qui tu donneras et à qui tu ne donneras pas : donne à tous; car Dieu veut qu'on fasse profiter tout le monde de ses propres largesses (27, 4).

La *Parabole de l'orme et de la vigne* présente sur un mode idyllique les rapports du riche et du pauvre, l'idéale harmonie où sont appelées à se fondre, sous l'égide de la foi et de la charité, les différences sociales, au sein d'un milieu communautaire qui implique la réciprocité des services. « Le riche a beaucoup de biens, mais, à l'égard du Seigneur, il est pauvre, parce que distrait par ses richesses; la prière et la confession au Seigneur ont pour lui trop peu d'importance, et, s'il les fait, elles sont brèves, faibles, et sans aucun pouvoir ». Par contre, le pauvre, lui, est « riche par sa prière », qui « a un grand pouvoir auprès de Dieu ». Quand donc le riche s'attache au pauvre, et subvient à tous ses besoins, celui-ci prie et rend grâces à Dieu pour son bienfaiteur, lequel alors redouble de zèle et de charité. Chacun, ainsi, se prête un mutuel appui et accomplit sa propre tâche : le pauvre par sa prière, le riche par sa richesse, qu'il tient de Dieu (51, 1-10).

8° La pénitence. — C'est la pénitence, toutefois, qui constitue l'objet central du *Pasteur*. Il s'agit d'un message céleste, d'un appel solennel, dont le premier bénéficiaire, d'ailleurs, est le voyant lui-même. Hermas, en effet, quoique « plein de parfaite simplicité et de grande innocence » (2, 4), n'a pas rempli tous ses devoirs familiaux. Il aimait trop ses enfants, ne les reprenait pas assez, et les a laissé se corrompre (3, 1). Ceux-ci se sont révoltés contre Dieu, ont blasphémé le nom du Seigneur, trahi leurs parents, sombré dans la débauche (6, 2). Quant à la femme d'Hermas, « elle ne domine pas sa langue » (3, 1).

Par-delà, cependant, ce petit cercle familial, c'est à tous les chrétiens que l'appel s'adresse et s'étend. Car il y a dans l'Église ou en dehors d'elle toutes sortes de pécheurs : aux abords de la tour gisent, en effet, comme des pierres brisées, effritées, fêlées, mutilées, mal taillées, impropres de toute façon à la construction, des fils d'iniquité à la foi hypocrite parce qu'ils n'ont aucunement renoncé au mal, des gens qui n'ont pas persévéré, ne fréquentent plus la société des saints, ou qui, par leur mutuelle rancune, troublent la paix de la communauté; des fidèles aussi, dont la vie est sans doute pour l'essentiel réglée par la justice, mais qui gardent quelques attaches au mal; des riches inutilisables pour la construction tant que leurs richesses n'auront pas été « rognées » (14, 1-7). Plus loin encore de la tour : des chrétiens qui sont retournés au paganisme ou se sont fourvoyés dans les sectes, qui n'ont plus que le goût de la débauche et des turpitudes; des catéchumènes qui ne se décident pas à recevoir le baptême par crainte des exigences de sainteté de la vie chrétienne (15, 1-3).

Ailleurs, il est question d'apostats, de blasphémateurs, de délateurs de chrétiens (72, 4; 96, 1), de docteurs hétérodoxes, aux folles doctrines (72, 5), de maîtres du vice (92, 2-4), de gnostiques indociles, arrogants, infatués d'eux-mêmes (99), de riches qui font les glorieux dans la compagnie des gentils (75) ou se laissent accaparer par le tourbillon des affaires (74, 1-2; 97), d'ambitieux qui rivalisent pour les premiers rangs (73, 4), de querelleurs, de rancuniers, de médisants (73, 2; 100), d'indécis, à l'âme partagée et lâche (73, 1; 98); d'autres ne sont coupables que de fautes plus légères (76, 1-2), ou inconséquents avec leur foi (73, 3).

Ce triste tableau ne doit pas faire oublier qu'il y a néanmoins beaucoup de bons chrétiens, — « la plus grande partie de la foule » (67, 16) —, qui ont gardé intact leur rameau de saule, symbole de la loi de Dieu (69, 8), ou qui le rapportent couvert de nouvelles pousses et même de fruits (67, 17-18) : ce sont des confesseurs de la foi et des martyrs (69, 6-7; cf 105).

Il n'est du reste pas toujours facile de distinguer en ce monde les justes et les pécheurs, car le monde actuel est *l'hiver*, pendant lequel les arbres, dépouillés de leurs feuilles, se ressemblent tous (52); mais le monde qui arrive, sera *l'été* : alors les justes seront visiblement reconnaissables à leurs fruits, tandis que les pécheurs et les gentils resteront du bois mort, destinés au feu (53).

En attendant, tous ceux qui ont péché peuvent et doivent faire pénitence. Rhodé le dit à Hermas (1, 9); l'Église le lui répète (3, 1-2); c'est ce que contient le petit livre mystérieux que lui remet l'Église (6, 4), ce qu'affirme enfin le *Pasteur*, qui n'est autre que l'ange préposé à la pénitence : « Retire-toi, et dis à tous de faire pénitence, et ils vivront pour Dieu. En effet, le Seigneur a eu pitié et m'a envoyé pour offrir à tous la pénitence » (77, 1-2).

La *metanoia*, que prêche le *Pasteur*, est un sentiment, une attitude, une activité complexe qui renferme en soi, avec le regret du passé et le ferme propos pour l'avenir, un changement d'âme, un renouvellement moral, une transformation de toute la vie. En un mot, c'est une vraie conversion.

« La *métanoia* est un acte de grande intelligence; car le pécheur comprend qu'il a fait le mal devant le Seigneur, et l'acte qu'il a commis lui remonte au cœur, et il se repent, et il ne commet plus le vice; au contraire, il met tout son zèle à faire le bien, humilie son âme et l'éprouve » (30, 2).

La *métanoia*, en effet, ne va pas sans une expiation laborieuse, active sans doute, mais aussi passive, qui consiste principalement dans l'acceptation patiente des épreuves infligées par Dieu au pécheur, — « celles de la vie » (63, 4) —, pour lesquelles un certain ange du châtiment est au service de la Providence.

« Les uns sont châtiés par des dommages, d'autres par des maladies, d'autres par une insécurité totale; d'autres sont outragés par des gens indignes, et subissent bien d'autres tourments » (63, 4). Longues sont ces épreuves, car les péchés ne sont pas remis d'emblée. « Il faut que celui qui se repent ait été éprouvé dans son âme, se soit humilié grandement dans toute sa conduite et ait été accablé de beaucoup de tribulations

variées. Et s'il supporte les tribulations qui lui arrivent, celui qui a tout créé et tout affermi fera preuve d'une grande miséricorde et lui donnera la guérison » (66, 4).

Le plus important, cependant, c'est la réforme de la vie, qui doit résulter de l'observation désormais fidèle des préceptes du *Pasteur* : « Ces préceptes sont utiles à ceux qui vont faire pénitence, car s'ils ne marchent pas dans cette voie, leur pénitence sera inutile » (61, 3). L'accomplissement des préceptes est le moyen de rendre la pénitence « ferme et pure » (66, 7), d'obtenir la rémission des fautes passées (32, 4).

Il n'y a que l'absence d'une véritable volonté de pénitence qui soit un obstacle au pardon de Dieu, ainsi que le montre l'examen des rameaux de saule que présentent les divers groupes de pécheurs dans la *Parabole* VIII. Ceux-ci ne sont pas différenciés d'après la gravité objective de leurs péchés, mais d'après leur attachement au mal et leurs dispositions subjectives. Si une seule de ces catégories de chrétiens est rejetée du salut, celle des apostats, c'est, comme l'explique le *Pasteur* à Hermas, parce que « pas un d'entre eux n'a fait pénitence, même après avoir entendu les paroles que, sur mon ordre, tu leur as dites » (72, 4). On ne peut déclarer plus nettement que l'appel au repentir est adressé même aux plus grands pécheurs et que, s'ils se perdent, c'est faute d'avoir voulu répondre à cet appel. Certains péchés, néanmoins, comme le reniement volontaire, avec blasphème conscient, impliquent un état d'âme si foncièrement opposé à Dieu, un tel endurcissement dans le mal, qu'ils paraissent moralement exclure tout espoir de conversion. Ces gens-là n'ont plus de repentir possible (74, 2), « car c'est une engeance sans loi » (96, 1).

La *métanoia* est, d'ailleurs, « un esprit », une grâce, que Dieu, dans sa grande miséricorde, accorde à ceux qu'il voit disposés à purifier leur âme et à le servir du fond de leur cœur, tandis qu'il la refuse à ceux dont il voit la fourberie, la perversité et l'hypocrisie (72, 1-2).

La pénitence dont parle le *Pasteur* est, sans doute, la pénitence subjective, personnelle. On ne trouve, chez lui, aucune indication formelle sur l'aspect ecclésiastique de la procédure pénitentielle. Cependant, il convient de ne pas perdre de vue le caractère ecclésiologique de l'ouvrage. C'est pour être admis (*Vision* III), bien mieux : pour être réintégré dans la tour d'où l'on a été exclu (*Parabole* IX), qu'il faut faire pénitence. Qui demeurera en dehors sera perdu. Si la tour de la *Vision* III ne paraît pas directement représenter la communauté réelle, concrète, mais l'Église idéale, exclusivement composée de saints, telle qu'elle sera manifestée au dernier jour, la tour de la *Parabole* IX, elle, figure en effet l'Église actuelle, tangible, mélange de justes et de pécheurs, qui doit être purifiée et renouvelée par la pénitence en attendant l'heure de la Parousie, où elle ne contiendra plus que des saints, comme dans la *Vision* III. Comment dès lors concevoir une réintégration du pécheur converti dans l'Église, qui ne s'accompagnerait pas aussi d'une réconciliation avec la communauté visible? Ce qui implique naturellement une intervention des chefs de cette communauté, même si le *Pasteur* n'y fait pas explicitement allusion, son but n'étant pas de décrire les institutions de son temps, connues de ses lecteurs, mais d'exhorter ceux-ci au repentir. On remarquera en outre que la pénitence est mise, chez le *Pasteur*, en parallèle avec le baptême, qui agrège, de soi, non seulement à l'Église spirituelle, mais à l'Église visible. Les croyants qui ont reçu le « sceau » du baptême, et l'ont brisé par le péché, s'ils prennent conscience de leurs actes et se repentent, reçoivent de l'ange de la pénitence un « sceau » nouveau (72, 3; cf 68, 2-4).

Que le *Pasteur* soit incompréhensible si l'on n'admet pas avec les tenants de la « *Tauftheorie* » qu'il prêche en réalité « un jubilé exceptionnel » (SC 53, p. 25), c'est une affirmation qui est loin d'emporter la conviction. Selon cette théorie, chère aux historiens du siècle dernier et du début de celui-ci, il n'y aurait pas eu durant les deux premiers siècles, au moins pour les péchés graves, de pénitence post-baptismale, en vertu d'un rigorisme intransigeant contre lequel Hermas aurait été le premier à réagir, bien que timidement, en annonçant « une pénitence exceptionnelle, à date fixe », autrement dit : un *jubilé* (SC 53, p. 23).

Malheureusement pour la théorie, il ne s'agit pas, en fait, chez le *Pasteur*, d'une pénitence « à date fixe », mais d'une *limite fixée* après laquelle il ne sera plus possible, pour les fidèles qui ne se sont pas encore repentis de leurs péchés, d'entrer dans la voie de la pénitence, parce qu'il sera alors trop tard, la Parousie étant proche, et la pénitence constituant, selon la conception familière aux anciens, une œuvre de longue haleine, qui demande du temps, suppose continuité et persévérance, ne porte pas tout de suite ses fruits, tandis que les gentils, eux, pourront se convertir jusqu'à la fin, parce qu'il leur suffira de recevoir le baptême, qui confère immédiatement l'*aphésis* des péchés. Tel est, semble-t-il, le sens du communiqué céleste contenu dans le petit livre mystérieux de la *Vision* III (6, 5). Dans la *Parabole* IX, du reste, on assiste à une suspension des travaux : cette pause dans la construction, qui équivaut à retarder la Parousie, intervient formellement pour laisser à ceux qui se sont détournés de Dieu, le temps de faire pénitence et de rentrer ainsi dans la tour (91, 2).

D'autre part, il ne s'agit pas non plus d'une pénitence « exceptionnelle », car nulle part on ne voit, dans le *Pasteur*, clairement exprimée l'idée que la pénitence et le pardon de Dieu étaient jusqu'alors impossibles. Dès la *Vision* I, c'est, au contraire, une chose qui paraît aller de soi (1, 8-9; 3, 1-2), et qui est d'ailleurs supposée déjà existante, même pour les péchés les plus graves, l'apostasie (7, 4) et l'adultère (29, 8).

Qu'au demeurant il y ait déjà eu à Rome, du temps d'Hermas, un courant rigoriste, qui fait penser à celui qui se manifestera au siècle suivant avec l'Hippolyte des *Philosophumena* et Novatien, et que ce soit à ce courant qu'Hermas fasse allusion quand il objecte à l'ange de la pénitence qu' « il a entendu dire à certains docteurs qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle du jour où nous descendîmes dans l'eau, et où nous reçûmes le pardon (ἄφεσιν) de nos péchés antérieurs » (31, 1), ce n'est certes pas une hypothèse à écarter. Mais ces τινὲς διδάσκαλοι sont peut-être tout simplement des catéchistes ou des prédicateurs qui, pour inculquer aux catéchumènes et aux néophytes le caractère sacré de l'engagement baptismal, se contentaient de leur enseigner qu'il n'y a plus de remise (ἄφεσις) des péchés identique à celle du baptême, accordée sans retard et sans peine au nouveau converti, et qui s'abstenaient, parce que le chrétien « ne devrait en effet plus pécher » (31, 2), de leur parler de la possibilité, après le baptême, d'une autre conversion, d'une autre *métanoia*, par laquelle on obtient encore, si c'est nécessaire quoique ce ne soit pas normal, l'*aphésis* des péchés (32, 4), sur un mode, toutefois, bien différent : par un retour à Dieu, long et laborieux.

Enfin, « pour les serviteurs de Dieu, il n'y a qu'*une* pénitence » (29, 8); au chrétien qui pèche après le baptême ne s'offre plus qu' « une unique pénitence » (31, 6), affirme le *Pasteur*. Le mot μία peut être entendu, soit matériellement, numériquement, et l'on aurait alors ici un premier témoignage de cette règle de

l'irréitérabilité, si caractéristique, par la suite, de la pénitence ecclésiastique ancienne, soit formellement, moralement : la pénitence est une attitude durable, faite de cohésion interne, de continuité et de persévérance, qui exclut, de soi, toute versatilité, indécision, *dipsychia* (cf 31, 6 fin, et 39, 6).

Malgré les apparences, le message pénitentiel du *Pasteur* n'a rien perdu de son actualité. Pas plus que les Évangiles synoptiques, le *Pasteur* ne sait ni le jour ni l'heure de la Parousie; mais ce qu'il sait, c'est que la Parousie est un événement transcendant vers lequel l'Église est constamment orientée, tendue, et, de ce point de vue, un terme imminent. Les temps eschatologiques sont, en un sens, déjà là. Le thème de la *limite fixée* n'est qu'une image apocalyptique, qu'on aurait tort de vouloir matérialiser. Elle signifie seulement l'urgence instante de la pénitence. C'est *hic et nunc* qu'il faut se convertir à Dieu, sans attendre, avant qu'il ne soit en fait trop tard. « Guérissez-vous donc, pendant que la tour est encore en construction » (109, 1). Après, il ne sera plus temps.

1) *Généralités sur la doctrine.* — A. Bancau, *Étude morale du Pasteur d'Hermas*, Le Cateau, 1910. — A. Baumeister, *Die Ethik des Pastor Hermae*, Fribourg-en-Brisgau, 1912. — F. Cavallera, *Les plus anciens textes ascétiques chrétiens. Le Pasteur d'Hermas*, RAM, t. 1, 1920, p. 351-360. — G. Bareille, *Hermas*, DTC, t. 6, 1920, col. 2268-2288. — D. M. Riddle, *The Messages of the Shepherd of Hermas. A Study of social Control*, dans *Journal of Religion*, t. 7, 1927, p. 561-577. — G. Bardy, *La spiritualité chrétienne d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935, p. 73-87; rééd. A. Hamman, t. 1, Tournai, 1968, p. 48-69. — K. Hörmann, *Leben in Christus. Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den apostolischen Vätern*, Vienne, 1952, p. 189-264. — P. Knorz, *Die Theologie des Hirten des Hermas*, Heidelberg, Diss., 1958. — J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai-Paris, 1958, p. 46-49, 169-177.

2) *Église.* — E. Dorsch, *Die Hierarchie des « Hirten »*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 28, 1904, p. 250-294. — Ph. Vielhauer, *Oikodome. Das Bild vom Bau in der christlichen Literatur vom Neuen Testament bis Clemens Alexandrinus*, Karlsruhe-Durlach, 1939. — J. Beumer, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. 9, 1942, p. 13-22. — J. Colson, *Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles*, Paris, 1956, p. 251-260; *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile*, Paris, 1966, p. 313-328. — H. Rahner, *Symbole der Kirche*, Salzbourg, 1964. — L. Pernveden, *The Concept of the Church in the Shepherd of Hermas*, Lund, 1966.

3) *Points particuliers.* — V. Schweitzer, *Der Pastor Hermae und die opera supererogatoria*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 86, 1904, p. 539-556. — H.-D. Simonin, *Le « doute » (διψυχία) d'après les Pères apostoliques*, VS, t. 51, 1937, p. 165-178. — W. Roslan, *Die Grundbegriffe der Gnade nach der Lehre der apostolischen Väter*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 119, 1938, p. 200-225, 275-317, 470-503. — O. J. F. Seitz, *Antecedents and Signification of the Term δίψυχος*, dans *Journal of biblical Literature*, t. 66, 1947, p. 211-219; *Afterthoughts on the Term δίψυχος*, dans *New Testament Studies*, t. 4, 1957/8, p. 327-334; *Two Spirits in Man. An Essay in biblical Exegesis*, *ibidem*, t. 6, 1959/60, p. 82-95. — A. Benoît, *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris, 1953, p. 115-137. — A. M. Bellis, *Levantes puras manus*, dans *Ricerche di storia religiosa*, t. 1, 1954, p. 9-39. — K. Hörmann, *Das « Reden im Geiste » nach der Didache und dem Pastor Hermae*, dans *Mystische Theologie*, t. 3, 1957, p. 135-161.

F. Barberet, *La formule ζῆν τῷ Θεῷ dans le Pasteur d'Hermas*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 46, 1958, p. 379-407. — H. Bacht, *Einfalt*, RAC, t. 4, 1959, col. 831-833. — H. Opitz, *Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie*, Berlin, 1960. — A. Hamman, *La signification de sphragis dans le Pasteur d'Hermas*, TU 79, Berlin, 1961, p. 286-290; *La prière*, t. 2 *Les trois premiers siècles*, Tournai, 1963, p. 59-73. — P. Lluis-Font, *Sources de la doctrine d'Hermas sur les deux esprits*, RAM, t. 39, 1963, p. 83-98. — St. Giet, *Un témoignage possible sur l'administration du baptême dans les premières années du 2e siècle et sur le rôle ministériel d'Hermas*, dans *Atti del* VI *Convegno internazionale di archeologia cristiana (Ravenne, 1962)*, Cité du Vatican, 1965, p. 41-52; *Aux sources de la doctrine canonique du mariage*, dans *Études d'histoire du droit canonique dédiées à G. Le Bras*, t. 2, Paris, 1965, p. 1237-1247.

4) *Pénitence.* — P. Batiffol, *Hermas et le problème moral au second siècle*, dans *Revue biblique*, t. 10, 1901, p. 337-351; repris dans *Études d'histoire et de théologie positive*, 1e série, Paris, 1920, 6e éd., p. 45-68. — A. d'Alès, *La discipline pénitentielle d'après le Pasteur d'Hermas*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 2, 1911, p. 105-139, 240-265; *L'édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 52-113. — A. Vanbeck, *La pénitence dans le Pasteur d'Hermas*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. 2, 1911, p. 389-403. — H. Koch, *Die Bussfrist des Pastor Hermä*, dans *Festgabe A. v. Harnack*, Tübingen, 1921, p. 173-182. — J. Hoh, *Die Busse im Pastor Hermae*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 111, 1930, p. 253-288; *Die kirchliche Busse im* II. *Jahrhundert*, Breslau, 1932, p. 10-34.

M. Goguel, *La doctrine de l'impossibilité de la seconde conversion selon l'épître aux Hébreux et sa place dans l'évolution du christianisme*, dans *École pratique des Hautes Études*, Sciences religieuses, 1931/2, p. 3-38. — B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940, p. 134-205. — C. Alberto Nieves, *La vida cristiana y la disciplina penitencial según el Pastor de Hermas*, dans *Miscelánea Comillas*, t. 2, 1944, p. 235-258. — F. W. Young, *The Shepherd of Hermas. A Study of his Concepts of Repentance and of the Church*, Duke University, Diss., 1946. — P. Galtier, *Aux origines du sacrement de pénitence*, coll. Analecta gregoriana 54, Rome, 1951, p. 132-143. — R. Joly, *La doctrine pénitentielle du Pasteur d'Hermas et l'exégèse récente*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 147, 1955, p. 32-49.

K. Rahner, *Die Busslehre im Hirten des Hermas*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 77, 1955, p. 385-431. — J. Grotz, *Die Entwicklung der Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche*, Fribourg-en-Brisgau, 1955, p. 11-70. — K. W. Clark, *The Sins of Hermas*, dans *Early Christian Origins* (In Honour of R. H. Willoughby), Chicago, 1961, p. 102-119. — St. Giet, *L'apocalypse d'Hermas et la pénitence*, TU 78, Berlin, 1961, p. 214-218; *Pénitence ou repentance dans le Pasteur d'Hermas*, dans *Revue de droit canonique*, t. 17, 1967, p. 15-30.

3. **Influence.** — Aucun texte non canonique avant le 4e siècle n'a connu une diffusion et un crédit comparables à ceux du *Pasteur*. En Occident, il est rangé tout près des livres inspirés, par le Canon de Muratori (Hippolyte?) comme par saint Irénée (*Adversus haereses* IV, 20, 2; éd. et trad. A. Rousseau, SC 100, 1965, p. 628, et note justificative, p. 248-250). L'expression de celui-ci, ἡ γραφὴ ἡ λέγουσα, n'est pas à prendre au sens d'Écriture canonique, non plus que celle de Tertullien, « scriptura (quae) fere Pastor inscribitur » et « scriptura Pastoris » (*De oratione* 16, 1, CC 1, p. 266; *De pudicitia* 10, 12, CC 2, p. 1301) : dans le premier texte, Tertullien, catholique, reconnaît d'ailleurs une haute autorité à l'œuvre d'Hermas, qu'une fois devenu montaniste il rejette comme entachée de laxisme. L'auteur de l'*Adversus aleatores* (le pape Victor?), au contraire, le cite simplement comme « scriptura divina » (2, éd. G. Hartel, CSEL 3, 3, 1871, p. 93).

Citons seulement pour le 4e siècle deux échos de la tradition romaine, attestée par le fragment de Muratori, qui fait d'Hermas le frère du pape Pie : *Carmen adversus Marcionem* (III, 294-295, CC 2, p. 1442) et le « Catalogue libérien » (éd. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. 1, Paris, 1886, p. 5).

Au début du 4e siècle, les latins ne semblent plus connaître Hermas qu'à travers Origène (P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore*, Paris, 1943, p. 82-83 et 214), même Rufin et Jean Cassien qui le citent avec éloge; ces patronages compromettants (voir la protestation de Prosper d'Aquitaine, *Contra collatorem* 13, 6, PL 51, 250c, contre ce « nullius auctoritatis testimonium ») ne sauraient remonter le courant d'une désaffection attestée par saint Jérôme. Lui-même ne paraît connaître l'ouvrage que de seconde main, et le seul renseignement personnel qu'il ajoute à sa source grecque est pour le déclarer « apud latinos paene ignotum » (*De viris illustribus* 10, éd. E.C. Richardson, TU 14, 1, 1896, p. 14; cf pseudo-Sophronius 10, éd. O. von Gebhardt, TU 14, 2, p. 13-14).

Ajoutons quelques références pour jalonner la fin de l'antiquité : *Opus imperfectum in Matthaeum*, au 5e siècle; *Vita S. Genovefae*, sans doute au 6e siècle; surtout Grégoire le Grand qui, dans sa 20e *Hom. in Evangelia* (PL 76, 1165d-1168b), paraphrase la *Sim.* II (= ch. 51), à laquelle faisait déjà allusion un vers de Commodien (*Instructiones* I, 30, 16, CC 128, p. 26). Notons au passage la fortune toute spéciale de cette parabole de la vigne et de l'ormeau. S'il faut écarter le texte de Clément d'Alexandrie que Ad. Harnack (*Die Ueberlieferung und die Bestand der altchristlichen Literatur*, Leipzig, 1893, p. 51-58) rapproche également de ce passage (*Stromates* VI, 117, GCS 52, p. 490-491), on peut ajouter à ses références Origène (*In Iesu Nave* x, 1, éd. et trad. A. Jaubert, SC 71, 1960, p. 272-273) et descendre jusqu'aux extraits du Paris. gr. 1409 au 14e siècle.

Il n'existe pas d'enquête systématique sur la diffusion du *Pasteur* dans l'Occident médiéval. Les références fournies par Ad. Harnack (auxquelles M. Manitius, t. 1, p. 359, permet d'ajouter une allusion dans Notker le bègue) laissent l'impression d'un texte peu lu. Il n'était pourtant pas rare, puisque, sans parler de témoins isolés, il figure à la suite du nouveau Testament dans un certain nombre de mss bibliques : il s'en est peut-être fallu de peu que l'édition sixto-clémentine lui reconnût, comme au IVe *Esdras*, cette semi-canonicité de le garder en appendice au texte officiel de la Vulgate. Sur la fortune de la *Doctrina ad Antiochum ducem*, texte dérivé du *Pasteur*, dans l'Occident médiéval, voir M. Martins, cité col. 334.

Enfin, si l'humanisme évangélique l'exhume dans un but d'édification, en compagnie de quelques mystiques et visionnaires médiévaux (J. Lefèvre d'Étaples, *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, Paris, 1513), c'est comme objet de curiosité, non comme source spirituelle, qu'il a été depuis le 16e siècle scruté et commenté.

L'Orient grec, s'il a laissé perdre le texte du *Pasteur*, lui avait d'abord fait un succès plus brillant encore que les latins. Peut-être un débris de rouleau de papyrus trouvé et conservé en même temps que le Michigan codex (R. Joly en fait par erreur deux fragments du même ms, SC 53, p. 59, n. 13) date-t-il de la fin du 2e siècle; en tout cas, les trouvailles faites en Égypte prouvent que l'ouvrage y était largement répandu au 3e siècle; en même temps, de nombreux textes de Clément d'Alexandrie et d'Origène attestent l'autorité qui lui était reconnue, même si le scrupuleux Origène ne manque guère de rappeler que certains n'admettent pas ce livre comme canonique. Le codex claromontanus des épîtres de saint Paul conserve un catalogue stichométrique, sans doute d'origine égyptienne (3e siècle), qui place le *Pasteur* parmi les apocryphes, mais le codex sinaïticus en contient le texte, avec celui de *l'Épître de Barnabé*, à la fin du nouveau Testament. Athanase, qui a pourtant à se défendre contre l'usage que les ariens faisaient de *Mand.* I (« Avant tout, crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu »), cite volontiers le *Pasteur* et, dans sa *Lettre festale* de 357, le range, avec plusieurs deutéro-canoniques et la *Didachè*, parmi les livres « non inscrits au canon, mais désignés par les Pères pour être lus à ceux qui viennent tout juste (à nous) et veulent être instruits (κατηχεῖσθαι) de la doctrine de piété » (trad. J.-P. Audet, légèrement corrigée, *La Didachè*, p. 85).

Sur l'influence : S. Salaville, *Le « Pasteur » d'Hermas et la « Divine Comédie » de Dante*, dans *Échos d'Orient*, t. 20, 1921, p. 385-401. — J. Rendel Harris, *The Shepherd of Hermas in the West*, dans *Expository Times*, t. 39, 1927/8, p. 259-261. — G. Bardy, Antiochus, DS, t. 1, col. 701-702. — J. Ruwet, *Les Antilegomena dans les œuvres d'Origène*, dans *Biblica*, t. 23, 1942, p. 18-42. — M. Martins, *Um pouco de Hermas na Idade Media portuguesa*, dans *Broteria*, t. 71, 1960, p. 52-62. — A. Van Lantschoot, *Un second témoin éthiopien du « Pasteur » d'Hermas*, dans *Byzantion*, t. 32, 1962, p. 93-95.

Cet article a été rédigé par J. Paramelle pour les chapitres 1 et 3 (Histoire littéraire et Influence) et par P. Adnès pour le chapitre 2 (Doctrine).

Joseph Paramelle et Pierre Adnès.

HERMÉNÉGILDE DE SAINT-JEAN DE MATHA, trinitaire, 18e siècle. — Né à Livourne en 1725, Herménégilde entra dans l'ordre des trinitaires au couvent de sa ville natale le 19 avril 1744 et fit sa profession l'année suivante. Il fut ordonné prêtre en 1749. On ignore quelles furent ses activités, en dehors des ouvrages qu'il édita, comme aussi l'année de sa mort; on peut supposer qu'il vivait encore lors de la parution de ses derniers ouvrages, en 1786.

Dans le domaine religieux, Herménégilde a publié des *Esercizi di pietà da osservarsi dalli fratelli dell' Oratorio di S. Filippo Neri di Roma* (Rome, 1758), une *Vita di Mons. Stefano Cupilli, Somasco, Arcivescovo di Spalatri* † 1719 (Rome, 1760), *Il Parlatorio santificato in 22 ragionamenti* (1784); il traduisit du français *La giornata del cristiano impiegata... con aggiunte* (Turin, 1786), mais il est difficile de préciser, n'ayant pas vu cette traduction, de quelle *Journée du chrétien* il peut s'agir (cf Fr. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. 2, Paris, 1859, col. 358-360). On lui doit encore des *Varie orazioni e punti di meditazione per ogni giorno del mese* (Turin, 1786).

Les cinq autres ouvrages d'Herménégilde concernent l'histoire de la hiérarchie catholique et de la liturgie, l'apologétique et l'art de la conversation. Aucune des œuvres d'Herménégilde n'a connu assez de succès pour avoir mérité une réédition.

Antonino de la Asuncion, *Diccionario de escritores trinitarios*, t. 2, Rome, 1899, Appendice, p. 537.

Jesus de la Virgen del Carmen.

HERNANDEZ (François-Xavier), jésuite, 1714-1777. — Né à Villaroya (Saragosse) le 23 juin 1714, Francisco Javier Hernandez, après avoir étudié trois ans la philosophie, entra dans la compagnie de Jésus à

Tarragone, le 20 décembre 1736; il y fit son noviciat et y étudia les lettres (1736-1740).

Après un an d'enseignement à Calatayud, il fit quatre années de théologie à Valence (1741-1745). Hernandez passa ensuite neuf ans dans l'enseignement des lettres et de la philosophie à Calatayud et à Teruel (1745-1754), puis neuf autres années dans le ministère apostolique à Saragosse (1754-1763). Il fut recteur du collège de Calatayud d'octobre 1763 à janvier 1765, passa alors à la résidence de cette ville, d'où l'expulsion générale des jésuites espagnols le chassa (1767). Il fut déporté en Italie et mourut à Rome le 4 avril 1777.

L'ouvrage spirituel principal d'Hernandez, *El alma victoriosa de la passión dominante por medio del examen particular de la conciencia... y práctica de las devociones* (Valence, 1758, à la bibliothèque SJ de Chantilly; Madrid, 1759; Madrid et Valence, 1777; Madrid, 1789), expose une spiritualité de caractère éminemment pratique; l'auteur a voulu composer « un manuel qui aide à accomplir les tâches quotidiennes de telle manière qu'on en vienne à extirper l'un après l'autre les vices et à enraciner les vertus » (prologue). Sans prétendre à l'originalité, Hernandez cherche à vivifier les gestes de chaque jour en proposant des moyens spirituels, soit dans l'intention, soit par des exercices pratiques de dévotions. On y remarque des chapitres sur la droiture d'intention (ch. 10, p. 63-72; nous citons l'éd. de Valence, 1758), sur la conformité à la volonté de Dieu (ch. 12, p. 80-86), sur la présence du Christ souffrant (ch. 14, p. 94-97). La seconde partie de l'ouvrage offre une série de prières (p. 115-260).

Un autre ouvrage, paru anonymement (*Incendio de amor a Jesús Sacramentado. Oraciones devotas y actos..*, Einsiedeln, 1899), pourrait être l'œuvre d'Hernandez; il a été édité d'après un manuscrit laissé à sa mort à Rome (cf J. E. de Uriarte, *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas..*, t. 1, Madrid, 1904, n. 1019).

D'autres opuscules publiés sont des extraits des deux ouvrages précédents : *Triduo mariano* (Valence, 1760 et 1805), *Memoria de las agonías de Cristo...* (s l, s d), *Manual de los Exercicios* (Valence, s d).

Hernandez laissa manuscrits : *La buena y mejor Cara de los trabaxos mirados en el espejo de* xxx *Máximas...* (2 vol.), un *Cursus philosophicus* (3 vol.), quelques traités théologiques et quatre notices nécrologiques de jésuites décédés durant son rectorat de Calatayud (conservés aux archives de la province SJ d'Aragon).

Archives romaines de la compagnie de Jésus, *Arag.* 10-17. — Sommervogel, t. 4, col. 309-310. — DS, t. 4, col. 1191 et 1847. — M. Gomez Uriel, *Bibliotecas antigua y nueva de escritores aragoneses de Latassa..*, t. 2, Saragosse, 1885, p. 10-11.

Ignacio Iparraguirre.

HERNANDO DE TALAVERA, hiéronymite, évêque, vers 1428-1507. — Nous ignorons beaucoup de choses de la biographie d'Hernando. Il serait né vers 1428. Les historiens pensent qu'il appartint à la famille des comtes d'Oropesa, qu'il était fils illégitime de Garci Alvarez de Toledo et d'une convertie juive, qu'il était apparenté avec Alonso d'Oropesa, supérieur général des hiéronymites de 1457 à 1468. Hernando fit ses études théologiques à Salamanque et y enseigna, encore jeune, la morale. Vers la trentaine, il entra chez les hiéronymites. Nommé confesseur de la reine vers 1474, il exerça à la cour une influence assez importante, en particulier dans la réforme de la chancellerie et de l'administration en 1478. La même année, il participa à l'assemblée des évêques de Castille réunie à Séville pour étudier la réforme du clergé; ses prédications aux juifs convertis de la ville furent l'objet d'un libelle émanant de la communauté juive. Hernando y répondit par sa *Católica impugnación*, ouvrage dans lequel il défend, en particulier, l'égalité des nouveaux convertis et des vieux chrétiens.

C'est aussi de 1478 que date la bulle qui légalise l'activité de l'inquisition en Espagne; Hernando fit tout son possible pour s'y opposer; c'est en partie en raison de son influence à la cour que l'inquisition ne put commencer son activité réelle qu'en 1481. Dans les années suivantes, Hernando continua son importante tâche de réformateur et d'administrateur dans le royaume. Déjà évêque d'Avila depuis 1485, il devint le premier archevêque de Grenade, après la prise de cette ville; il entra en charge le 23 janvier 1493.

C'est lui qui implanta l'imprimerie à Grenade, comme il avait déjà contribué à le faire à Valladolid; il y fit imprimer en particulier la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux. Sa conduite vis-à-vis des infidèles fut modérée et prudente; il favorisa l'étude de l'arabe parmi les prêtres. A partir de 1501, il lutta contre les rigueurs et l'intransigeance de l'inquisiteur de Cordoue, Diego Rodriguez Lucero. Hernando de Talavera mourut à Grenade le 14 mai 1507.

On a conservé de lui deux ouvrages : 1) *Católica impugnación* (Grenade, 1487; coll. Espirituales españoles, Barcelone, 1961); ce livre offre des sujets de grand intérêt : controverse antijuive, problèmes concernant les hérétiques, les conversions simulées, l'apostasie de certains convertis, etc. Hernando désire que l'autorité de l'Église soit, autant que possible, déchargée du châtiment des délits d'hérésie et qu'on cherche plus à convaincre par des « raisons théologiques » que par le fouet. Nous avons là un document qui intéresse davantage l'histoire religieuse que la spiritualité proprement dite.

2) *Breve y muy provechosa doctrina christiana* (Grenade, 1496; coll. Nueva biblioteca de autores españoles 16, Madrid, 1911); ce recueil comprend les traités suivants : *Breve forma de confesar; En que manera se ha de haber la persona que ha de comulgar; De murmurar o maldecir; De vestir y calzar; De lo que significan las ceremonias de la misa; De cómo se ha de ordenar el tiempo*, composé pour Maria Pacheco, comtesse de Benavente.

L'enseignement d'Hernando est plus d'ordre moral que spirituel; il écrit sur des questions précises et concrètes, sans avoir la prétention de donner une doctrine d'ensemble. Il témoigne d'un esprit beaucoup plus pratique que contemplatif. Ces pages laissent deviner que son souci central est celui des nombreux convertis du royaume de Grenade tout récemment occupé par les rois catholiques, celui des bons rapports entre les chrétiens, les juifs et les maures. Elles nous révèlent un pasteur plus qu'un auteur spirituel. Au demeurant, on sait qu'il était soucieux pour lui-même d'une vie austère et pauvre, qu'il refusa de vastes propriétés, qu'il vendit ses meubles au profit des pauvres. Son petit traité *De vestir y calzar* est très révélateur de ses préoccupations morales, il est aussi une mine de renseignements sur les mœurs du temps.

La doctrine du Corps mystique est probablement au centre de son enseignement spirituel (vg *Del comulgar*, ch. 10; *Ceremonias de la misa*, ch. 7, 18); il en fait découler directement l'obligation de l'égalité entre les fidèles anciens et nouveaux, la charité universelle

et l'importance fondamentale de la foi en Jésus-Christ sauveur. A la comtesse de Benavente, il conseille l'oraison mentale et une vie raisonnable, plus imprégnée de sens chrétien que marquée d'austérité; il lui rappelle le devoir chrétien du partage des biens (*De cómo se ha de ordenar el tiempo*, ch. 11 et 6).

Voir surtout l'introduction, par F. Marquez, de la récente édition de la *Católica impugnación* (Barcelone, 1961, p. 5-53).

Alonso Fernandez de Madrid, *Vida de Fr. Fernando de Talavera*, éd. F. G. Olmedo, Madrid, 1931. — J. Dominguez Bordona, *Algunas apreciaciones sobre Fr. Fernando de Talavera*, dans *Boletín de la real academia de la historia*, t. 145, 1959, p. 209-229. — F. Marquez Villanueva, *Investigaciones sobre Juan Alvarez Gato..*, Madrid, 1960, p. 105-154. — O. Gonzalez Hernandez, *Fr. Hernando de Talavera..*, dans *Hispania sacra*, t. 13, 1960, p. 143-174. — Tarcisio de Azcona, *La elección y reforma del episcopado español en tiempo de los reyes católicos*, Madrid, 1960. — F. Martin Hernandez, *Un seminario español pretridentino... S. Cecilio de Granada (1492-1842)*, Valladolid, 1960. — J. Meseguer Fernandez, *La Católica impugnación... Notas para su estudio*, dans *Verdad y vida*, t. 22, Madrid, 1964, p. 703-718.

Manuel de Castro.

HÉROÏCITÉ DES VERTUS. — Cet article envisage uniquement l'héroïcité des vertus comme critère de sainteté dans les causes de béatification et de canonisation. En dehors du cas du martyre, seule la reconnaissance, par la congrégation des Rites, de l'héroïcité des vertus (*Code de droit canonique*, c. 2104) et de miracles (2116 svv) permet de procéder à une béatification, à laquelle succédera, le cas échéant, la canonisation, si de nouveaux miracles sont reconnus (c. 2138).

En ce qui concerne les vertus des confesseurs la congrégation des Rites examine la question suivante : « Les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité envers Dieu et envers le prochain, les vertus cardinales de prudence, de justice, de tempérance et de force et les vertus connexes ont-elles été pratiquées à un degré héroïque *(in gradu heroico)* » (c. 2104)? Ce texte constitue la première formulation canonique explicite du critère de vertu héroïque. Jusque-là ce critère et son utilisation étaient pure affaire de pratique.

— 1. *Premières formulations du critère de vertu héroïque.* — 2. *La vertu héroïque selon Benoît* XIV. — 3. *Pratique récente.* — 4. *Le critère de vertu héroïque.*

1. **Premières formulations.** — Pendant des siècles, l'expression « vertu héroïque » n'apparaît pas dans les causes de canonisation. Les bulles qui les clôturaient et les canonistes commentant le canon 1 du titre des Décrétales *De reliquiis et veneratione sanctorum* requéraient pour cet honneur une *multiplex excellentia virtutum*. Dans un rapport adressé en 1482 à Sixte IV en vue de la canonisation de saint Bonaventure, le canoniste Jean-François de Pavinis a donné le premier un rôle déterminant au schéma scolastique des vertus, qu'il utilise d'ailleurs dans un ordre peu systématique. Mais ce rapport ne parle pas encore de « vertu héroïque » (voir ce document dans les *Acta canonizationis S. Bonaventurae*, à la suite des *Opuscula* du saint, t. 2, Lyon, 1619, p. 829-853, surtout pars 1ª, art. 4 et 9).

La formule « vertu héroïque » apparaît pour la première fois dans la supplique que l'académie de Salamanque adressa, le 2 février 1602, à Clément VIII pour demander la canonisation de Thérèse d'Avila : proposer l'imitation des vertus héroïques de la réformatrice, y lisait-on, stimulerait la rectitude de la vie chrétienne (AS, 15 octobre, t. 7, Bruxelles, 1845, p. 350, n. 1061). L'expression revient à plusieurs reprises dans les documents de la cause. Un des auditeurs de la Rote s'emploie à prouver systématiquement, chez Thérèse, l'héroïcité des vertus, théologales, cardinales et autres, notamment des vertus qui correspondent aux trois vœux d'obéissance, de chasteté et de pauvreté (*ibidem*, p. 381-404), mais sans préciser ce qu'il entend par « héroïcité ».

Par la suite, l'expression se retrouve fréquemment dans les causes de béatification. Les documents pontificaux qui parlent, sans doute les premiers, de « vertu héroïque » sont les décrets d'Urbain VIII pour l'octroi « ad interim » du titre de bienheureux à Gaétan de Thiene (8 octobre 1626; AS, 7 août, t. 2, Anvers, 1735, p. 273, n. 159) et à Jean de Dieu (21 septembre 1630; AS, 8 mars, t. 1, Anvers, 1668, p. 859, n. 129). Sur les vertus héroïques, le pape se réfère aux décisions de la Rote et de la congrégation des Rites, mais on chercherait en vain dans la célèbre législation d'Urbain VIII sur les béatifications et canonisations la moindre mention de l'héroïcité des vertus. En pratique cependant, à partir du 17e siècle, l'examen des candidats à la béatification porte fondamentalement sur l'exercice héroïque des vertus.

En réalité, cette appellation de « vertu héroïque » convenait bien pour désigner l'*excellentia vitae et virtutum* requise dans les procès de béatification, même si l'enthousiasme de l'époque pour les héros de l'antiquité, auxquels on cherchait des émules vainqueurs dans les saints du christianisme, n'y est pas étranger.

Quoi qu'il en soit, Fortunato Scacchi, dans son *De cultu et veneratione sanctorum* de 1639, présente l'héroïcité des vertus comme une exigence normale de la béatification. Il y voit un degré de charité acquis par un exercice fréquent des vertus, degré qui surpasse de loin en intensité la vie chrétienne ordinaire, puisque la charité informe toutes les vertus. L'exercice héroïque de la vertu se caractérise, à son avis, par la *delectatio* et la *suavitas* (préface; sect. 2, ch. 4, p. 141 svv, 151 svv).

2. **La vertu héroïque selon Benoît XIV.** — En 1738, deux ans avant son élévation au souverain pontificat, le cardinal Prosper Lambertini achevait la publication de son *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione* (4 vol. in-folio, Bologne, 1734-1738), monumental ouvrage qui fait encore autorité. Une bonne partie du livre III est consacrée à la preuve par l'héroïcité des vertus (ch. 21-41). L'auteur fait appel à son expérience de promoteur de la foi (1708-1728) et aux documents des procès de béatification et de canonisation. Il s'appuie en même temps, et solidement, sur l'enseignement des Pères, des théologiens les plus autorisés, tel saint Thomas d'Aquin, et des auteurs récents.

1° *Exigences mentionnées par Benoît* XIV. — Il en énumère huit en un passage qui nous servira utilement de cadre (ch. 21, n. 11).

1) La congrégation des Rites examine d'abord s'il s'agit bien des *vertus chrétiennes* en référence à Dieu, fin surnaturelle.

2) Ces vertus sont-elles *héroïques?*

3) Par héroïcité la congrégation entend « *l'excellence des actes* »; le plus souvent, le fait qu'il se rencontre

plus de difficulté à les accomplir sera un signe de leur « excellence ». En effet, ce qui est banal et ordinaire n'a rien « d'excellent » et ne suscite pas l'admiration.

4) Pour juger de cette excellence et de ce caractère ardu on tiendra compte des *circonstances* (le service des malades accompli par le roi saint Louis, par exemple, l'emporte en excellence sur le même service rendu par un simple particulier).

5) Quelques actes, même héroïques, ne suffisent pas à établir l'héroïcité. C'est une *vie d'actes multiples (multiplex excellentia vitae)* qui est requise; la vertu au degré héroïque n'existe que dans une vie où abondent de pareils actes.

6) C'est la multiplicité d'actes héroïques de toute sorte qui révèle la *présence active des diverses vertus* théologales et cardinales au degré héroïque. Toutefois, il ne s'agit pas tant de prouver que chaque vertu réalise des actes héroïques multiples, que de montrer que cette multiplicité rend évidentes la présence et l'activité des vertus théologales, et principalement de la charité. Car c'est sous l'impulsion et à la lumière des vertus théologales, et en particulier de la charité, lien de la perfection, que ceux qui se consacrent à Dieu accomplissent, de tout leur élan et de tout leur effort, les actes des vertus morales (Benoît XIV expose la doctrine de la connexion des vertus d'après l'enseignement des scolastiques; ch. 21, n. 3, 11, 15, etc). Certes, on n'exige l'héroïsme que pour les vertus que le serviteur de Dieu a eu occasion de pratiquer (ch. 21, n. 11, 15; ch. 39, n. 1), et Benoît XIV cite à l'appui des auteurs qui parlent de vocation divine à l'exercice de certaines vertus. Voir le discours de Pie XI signalé col. 342.

7) Ces actes multiples d'héroïsme doivent avoir été accomplis « avec promptitude, facilité et joie » *(prompte, faciliter et cum delectatione)*. Ce que justifie F. Scacchi, cité par Benoît XIV : la facilité et la promptitude sont le signe d'un *habitus* déjà acquis; la joie dénote l'intensité de cet *habitus*; si, en accomplissant un acte mû par la charité surnaturelle, cette joie s'accompagne de *suavitas*, il y a là un signe caractéristique *(nota et signum)* d'héroïcité. On a attribué à Benoît XIV le mérite d'avoir le premier parlé de la *delectatio* comme critère de la vertu héroïque (R. Hofmann, *op. cit. infra*, p. 180, n. 26, se référant à N. Söderblom, *Der evangelische Begriff eines Heiligen*, Greisswald, 1925, p. 16); en fait, Benoît XIV reprend cette idée à F. Scacchi, et il la développe.

Le pape requiert que ces caractéristiques, notamment la *delectatio*, soient manifestes même dans les circonstances les plus difficiles (ainsi, à propos de la charité envers Dieu, ch. 23, n. 25; de la charité envers le prochain, ch. 23, n. 34; de la prudence, de la justice et de l'humilité, ch. 24, n. 7, 26, 53). C'est en *toute* circonstance que la *delectatio* doit accompagner l'agir, même en danger de mort (voir ch. 23, n. 25; ch. 24, n. 32, 44, 56). Rester fidèle à Dieu en *toute* circonstance est signe de l'excellence de la vertu. La difficulté ne signifie pas pour autant qu'il s'agit d'actes extraordinaires, et sur ce point Benoît XIV est bien proche de la mentalité moderne : « Ce qui est ardu, écrit-il, c'est une innocence qui se prolonge à longueur de vie, au milieu du danger de tomber dans le péché auquel exposent les vicissitudes humaines, lorsque cette innocence va de pair avec l'observation des commandements et des conseils » (ch. 22, n. 11). Ailleurs, Benoît XIV, citant Martin de Esparza, insiste sur le fait que l'héroïcité a pour signe distinctif une constance « jointe à un mépris ferme et intense de ce qui est terrestre et à l'adhésion à Dieu et aux choses divines » (ch. 21, n. 10; M. de Esparza, *De virtutibus moralibus*, q. 5, art. 10). Quoi qu'il en soit, la durée de la vie héroïque, encore que ce point ne soit pas négligeable, importe moins que sa qualité (« non temporis rationem, sed actuum qualitatem perpendendam », ch. 39, n.5).

Attirons ici l'attention sur le beau chapitre où l'auteur parle de la recherche à entreprendre sur les souffrances, labeurs et tribulations du serviteur de Dieu (ch. 30), pour voir s'il a souffert avec patience et amour. Nous avons là une sorte de martyrologe de la patience héroïque des saints. Tous, dit-il, ont enduré des épreuves et des souffrances : elles ont engendré en eux l'espérance (n. 21). Ils ont connu des épreuves et des désolations qui les ont portés à une très ardente charité et à un abandon très pur à la volonté de Dieu, comme le Christ à l'agonie (n. 22 et 24).

Cette « promptitude, facilité et joie » de l'agir vertueux, affirme encore Benoît XIV, en reprenant à peu près littéralement l'enseignement de L. Brancati di Lauria, sont le fait, — l'abnégation et la maîtrise de l'affectivité étant assurées (« cum abnegatione operantis et affectuum subjectione ») —, de la présence des dons du Saint-Esprit (ch. 22, n. 1; ch. 24, à propos de chaque vertu cardinale). Grâce aux dons, la vertu héroïque agit « ex fine supernaturali et absque humano ratiocinio » (ch. 22, n. 1; ch. 24, n. 56, sur la chasteté, etc).

8) Dernière exigence qui permet de reconnaître l'héroïcité : « Il faut que le héros ne se soit *jamais démenti* (ut heros semper fuerit idem), c'est-à-dire ne se soit jamais écarté du chemin de la vertu » (ch. 21, n. 11). La vertu héroïque, en effet, à quelque degré que ce soit, d'après J. Saëns de Aguirre (*Tractatus de virtutibus*, disp. 12, q. 2, n. 25), que cite Benoît XIV, ne souffre pas de péché délibéré, ni l'omission délibérée d'une action accomplie en perfection selon les circonstances, ni l'imperfection délibérée, car il lui faut tendre toujours « ad summam honestatem et imitationem Dei ». La question des péchés commis par le candidat à la béatification est naturellement traitée plus au long (ch. 39-41). Du pécheur converti, on attend une pénitence héroïque, dont il convient évidemment d'apprécier la qualité beaucoup plus que la durée (ch. 39, n. 5); notons que des péchés véniels délibérés pour lesquels la satisfaction ne serait pas apparente ne seront pas retenus en défaveur du candidat, pourvu que l'exercice des vertus héroïques ait été continu (ch. 39, n. 8; cf lib. I, ch. 14, n. 10).

2° *Autres points à examiner.* — Benoît XIV passe en revue les vertus théologales, puis les vertus cardinales pour dire en quoi consiste leur héroïcité. A propos de la charité, il déclare que les œuvres de miséricorde corporelles et spirituelles accomplies à un degré héroïque sont un signe majeur de sainteté (« potissimum sanctitatis argumentum », ch. 23, n. 31). A la tempérance il rattache l'humilité, vertu fondamentale de la sainteté et donc de toute cause de béatification; il en relève, de façon fort équilibrée, bon nombre de traits (ch. 24, n. 48-55). La chasteté, en revanche, est considérée surtout sous son aspect négatif : fuite du péché ou abstention d'actes sexuels, même chez les gens mariés (ch. 24, n. 56-61).

Après avoir traité de la prière et de la fréquentation des sacrements (ch. 25-27), l'auteur s'étend longuement sur la mortification corporelle (ch. 28-29), nécessaire

dans une vie de sainteté : cette mortification peut revêtir des formes très variées, mais elle doit être modérée et contrôlée, sans jamais nuire au devoir d'état; d'où cet aphorisme souvent répété : « afflictiones et mortificationes non esse virtutes, sed instrumenta virtutum » (ch. 29, n. 1, 2, 4).

La mort du serviteur de Dieu est révélatrice des *habitus* vertueux qui ont grandi en lui (ch. 38, n. 2). Aussi importe-t-il d'examiner le comportement suprême (n. 16).

En face d'actions singulières, il convient de se montrer à la fois circonspect et prêt à reconnaître, d'après des critères authentiques de discernement, les motions de l'Esprit (ch. 41, n. 20). L'absence de grâces *gratis datae* n'est pas un obstacle à la procédure, pourvu que soit établie l'héroïcité des vertus (ch. 42).

3. Pratique récente de la congrégation des Rites. — R. Hofmann constatait que « de Benoît XIV à la pratique actuelle de la canonisation, le pas n'est pas très grand... Les exposés de Benoît XIV sont toujours et partout déterminants » (*op. cit.*, p. 166). Cette constatation valait encore en effet au début du 20e siècle. La *positio super virtutibus* s'efforçait toujours de démontrer l'héroïcité en chacune des vertus d'après le catalogue traditionnel de la procédure. Par exemple, dans la cause de Conrad de Parzham, convers capucin, béatifié en 1930, qui ne paraissait avoir accompli aucun acte extraordinaire, on mit en relief l'extraordinaire perfection de la charité que manifestait sa constante disponibilité à tout exercice vertueux.

L'évolution de la notion d'héroïcité se dessina sous le pontificat de Benoît XV. A l'occasion de la proclamation de l'héroïcité des vertus du frère mineur Jean-Baptiste de Bourgogne (9 janvier 1916), le pape déclarait, en une phrase restée justement célèbre, que « la sainteté consistait dans la seule conformité au vouloir divin qu'exprime l'accomplissement constant et exact des devoirs de son état » (cité AAS, t. 12, 1920, p. 173).

Quatre ans plus tard, un document du secrétaire de la congrégation des Rites, Alexandre Verde, consacrait cette évolution.

« En réalité, affirmait-il dans le décret d'héroïcité des vertus d'Antoine-Marie Gianelli, le 11 avril 1920, lorsqu'on recherche avec soin en quoi consiste ce degré des vertus chrétiennes qu'on appelle héroïque, on doit, sous peine d'évoluer dans le vague, en vain et à sa fantaisie, descendre de la région immuable et uniforme de la théorie, se placer au milieu des hommes et les regarder agir, chacun selon sa condition et sa manière, dans les circonstances de temps, de lieux et de personnes qui sont les leurs ». Il n'y a pas, précisait-il, de type abstrait d'héroïsme ou de sainteté (« vagam quamdam, abstractam atque indefinitam heroicitatis ideam »).

« Dieu veut, en effet, selon l'expression de B. Rossignoli (*De disciplina christianae perfectionis*, Ingolstadt, 1600, liv. 3, ch. 1), reprise par Benoît XIV (ch. 21, n. 11), que nous exercions les vertus qui fondent et achèvent la vocation dans laquelle Dieu nous a établis. La vie héroïque n'est pas faite d'actions inhabituelles et extraordinaires, lesquelles ne dépendent pas de notre volonté, mais elle consiste, selon l'enseignement de Martin de Esparza, « en l'accomplissement fidèle et constant des commandements, joint à l'observation des devoirs de l'état de vie de chacun » (AAS, t. 12, 1920, p. 172-173).

Le 11 décembre 1921, le décret sur l'héroïcité des vertus de Jean-Népomucène Neumann, rédigé lui aussi par Alexandre Verde, énonçait cette même notion d'héroïcité proclamée par Benoît XV (AAS, t. 14, 1922, p. 23-26) : la vertu héroïque est à chercher dans l'accomplissement fidèle et persévérant du devoir d'état (« fideli, jugi et constanti proprii status munerum et officiorum perfunctione »).

Cette évolution permit à la congrégation des Rites de donner de nouvelles directives aux postulateurs et de leur prescrire de « ne plus morceler les dépositions des divers témoins en les répartissant et en les groupant sous le chef des différentes vertus comme on le faisait anciennement, mais de les donner dans leur entier, de sorte que le consulteur puisse plus aisément se rendre compte de l'ensemble de la vie du serviteur de Dieu et aussi de la mentalité du témoin. Évidemment la mentalité historique a pris ici le pas sur la mentalité juridique » (Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *art. cité infra*, p. 177, n. 2).

Ce fut à l'occasion de la proclamation, le 6 janvier 1928, de l'héroïcité des vertus du frère Bénilde, des Écoles chrétiennes, que Pie XI déclara qu'une héroïcité d'une authentique grandeur peut n'être faite que d'une absolue fidélité à la volonté de Dieu jusque dans « une vie commune et toute quotidienne... Une vertu non commune est bien nécessaire pour accomplir... avec attention, piété, ferveur intime de l'esprit tout cet ensemble de choses communes qui remplissent notre vie quotidienne! La sainte Église n'est jamais juge si équitable et si sage maîtresse de sainteté que lorsqu'elle exalte ces humbles lumières, si souvent ignorées... » (*L'Osservatore romano*, cité par Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, p. 180; dans le même sens, allocution de Pie XII lors de la béatification du frère Bénilde le 5 avril 1948, AAS, t. 40, 1948, p. 144-150).

Ces documents font apparaître combien la méthode d'examen de l'héroïcité s'est assouplie, « humanisée », depuis Benoît XIV. Sans doute celui-ci demandait-il que l'on tienne grand compte de l'état de vie du serviteur de Dieu, des circonstances dans lesquelles il a été placé, de ses vertus particulières, révélatrices d'un appel de Dieu. Mais il fallait procéder suivant tout un catalogue de vertus, pas faux assurément, mais préétabli. Ce que demande actuellement la congrégation des Rites, c'est de considérer, en sa réalité la plus concrète, la vie du candidat à la béatification pour vérifier si les vertus qu'exigent la fidélité à la volonté de Dieu et la fidélité au devoir d'état se trouvent à un degré héroïque. Benoît XIV faisait à peine allusion au devoir d'état.

Cette évolution dans l'esprit et les méthodes fait comprendre tout l'intérêt de la création de la section historique de la congrégation des Rites (6 février 1930; AAS, t. 22, 1930, p. 87), que maintint la Constitution de réforme de la curie romaine le 15 août 1967 (AAS, t. 59, 1967, p. 908, n. 63). Pie XI avait tenu à ce que les causes historiques fussent traitées avec la rigueur scientifique qui s'impose.

4. Le critère de vertu héroïque. — Il est permis de dire que la « vertu héroïque » requise pour la béatification ne retient plus grand chose de cet aspect extraordinaire et de cet air un peu tendu que ce terme évoque assez ordinairement, sans doute à cause de ses résonances quelque peu stoïciennes. L'emploi du terme, d'ailleurs, est lié à des raisons extrinsèques : les théologiens ont emprunté le vocable à Aristote, et l'Église a pu donner l'impression de démarquer l'antiquité honorant ses héros, en honorant en ses saints la réalisation extraordinaire d'un idéal (R. Hofmann, *op. cit.*, p. 168).

L'héroïcité du candidat à la béatification résulte de l'héroïcité de ses vertus : le signe en est l'excel-

lence multiple et constante des actes qui correspondent aux vertus qu'il eut l'occasion de pratiquer. Une héroïcité multiple et sans faille pendant un temps suffisant est le signe d'un certain exercice héroïque des vertus. Cette excellence multiple et durable des actes manifeste, en effet, une personnalité mûre, unifiée, et l'orientation constante vers Dieu ne peut exister que si l'on vit sous l'emprise habituelle de l'Esprit Saint.

Une étude, même fragmentaire, du critère de « vertu héroïque » n'est pas sans utilité pour le peuple de Dieu. Tous les chrétiens, en effet, sont appelés à imiter les saints, au moins dans leur effort vers une fidélité constante à leur vocation particulière et à leur devoir d'état. L'Église leur montre ceux et celles en qui elle reconnaît une « vertu héroïque », fruit de l'Esprit Saint, et dont l'exemple peut les aider à renouveler leur esprit de foi en la grâce, leur désir de vivre en plus grande conformité avec la volonté de Dieu dans leur vie quotidienne. L'évolution de la pensée et de la procédure de l'Église en matière de béatification et de canonisation est enfin l'indice et le signe de l'évolution de la conception même de la vie spirituelle : l'Église en cherche l'authenticité au niveau de la vie.

Auteurs anciens. — L. Castellini, *Elucidarium theologicum de certitudine gloriae sanctorum canonizatorum*, Rome, 1618 et 1628. — F. Scacchi, *De cultu et veneratione sanctorum in ordine ad beatificationem..*, t. 1 (seul) *De notis et signis sanctitatis beatificandorum..*, Rome, 1639 et 1679. — L. Brancati di Lauria, *Commentaria... in* III *librum Sententiarum Joannis Duns Scoti*, Rome, 1653, t. 2 *De virtutibus*, disp. 32, p. 709-815. — M. A. Lappius, *De heroicitate virtutum in beatificandis et canonizandis requisita*, Rome, 1671. — M. de Esparza, *De virtutibus moralibus in communi*, Rome, 1674, q. 5 De virtute heroica. — J. Saënz de Aguirre, *Tractatus de virtutibus*, 2e éd., Rome, 1697. — Benoît XIV (Prosper Lambertini), *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione*, livre III, ch. 21-41, t. 3, Bologne, 1738, p. 244-619; *Opera omnia*, t. 3, Prato, 1840, p. 207-503.

Auteurs modernes. — H. Delehaye, *Sanctus. Essai sur le culte des saints dans l'antiquité*, Bruxelles, 1927, ch. 6, p. 233-261. — L. von Hertling, *Kanonisationsprozess und Vollkommenheit*, ZAM, t. 5, 1930, p. 257-266; *Utrum pueri canonizari possint*, dans *Periodica de re morali..*, t. 24, 1935, p. 66*-73*; *Theologiae asceticae cursus brevior*, 2e éd., Rome, 1944, p. 368-392. — R. Hofmann, *Die heroische Tugend. Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes*, Munich, 1933, p. 154-169 et *passim* (étude importante); art. *Heroismus*; *Heroische Tugend*, LTK, t. 5, 1960, col. 267. — J. Rousseau, *Béatification et canonisation*, dans *Revue de l'université d'Ottawa*, t. 3, 1933, p. 195*-206*. — S. Indelicato, *Il processo apostolico di beatificazione*, Rome, 1945, p. 195-302; *De « sanctitate » quae pro beatificatione et canonizatione servorum Dei requiritur probanda*, dans *Monitor ecclesiasticus*, t. 75, 1950, p. 109-123. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *Normes actuelles de la sainteté*, dans *Trouble et lumière*, coll. Études carmélitaines, t. 29, 1949, p. 175-188. — G. Löw, art. *Canonizzazione*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 3, 1949, col. 591-599 et 605-606. — É. Jombart, art. *Héroïcité des vertus*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 685-686. — P. Delooz, *Perception et pression sociales comme fonctions de la structure sociale. Un millénaire de sainteté catholique en Occident*, Liège, 1964, dissert., à paraître.

DS, art. CANONISATION, t. 2, col. 77-85 (L. von Hertling).

Alfred de BONHOME.

HÉROÏQUE (acte). Voir ACTE HÉROÏQUE, DS, t. 1, col. 177-178.

HÉROLT (JEAN), dominicain, † 1468. — 1. *Vie et écrits.* — 2. *L'œuvre.*

1. *Vie et écrits.* — De la vie de Jean Hérolt nous connaissons peu de choses. Né vers la fin du 14e siècle, il a passé la majeure partie de son existence au couvent des frères prêcheurs de Nuremberg, où il a été lecteur et dont on sait qu'il est prieur en 1438. Il est mentionné comme chapelain et confesseur des sœurs dominicaines de Sainte-Catherine dans la même ville, auxquelles il prêche l'avent en 1436. C'est au couvent dominicain de Ratisbonne qu'il meurt en 1468 (24, 26 ou 31 août) et qu'il est enterré.

Il nous est surtout connu par ses publications. — *Liber de eruditione Christi fidelium* (1416), important recueil de sermons recouvrant l'ensemble de la doctrine chrétienne exposée de façon systématique autour des thèmes suivants : les dix commandements, « de novem peccatis alienis », les sept péchés mortels, les six œuvres de miséricorde, l'oraison dominicale, la salutation angélique, le symbole des Apôtres, les sept sacrements, les sept dons du Saint-Esprit (au moins 11 éditions de 1476 à 1521); — *Sermones de tempore* (1418); 136 sermons sur le temporal auxquels s'ajoutent un certain nombre de *Sermones communes* (souvent des résumés du *Liber de eruditione*), des *Sermones communes de sanctis* (sermons passe-partout sur les différentes catégories de saints), ainsi que des sermons sur les défunts *(De animabus)*; — une petite série d'*Additiones* (1430; les éditions les joindront aux *Sermones de sanctis*) sur la Passion du Christ, la dédicace, les indulgences, la messe.

Il publiera par la suite : *Sermones de sanctis* (1434) (sur le sanctoral, saints particuliers et quelques fêtes du Seigneur et de la Vierge); — *Promptuarium exemplorum*, recueil d'*exempla* choisis et classés suivant l'ordre alphabétique des sujets qu'ils illustrent; — un recueil de miracles de la Vierge, *Promptuarium de miraculis b. Mariae Virginis*; — *Promptuarium de festis sanctorum* (annonces pour les fêtes de saints); — *Quadragesimale* (1435) : sermons pour tous les jours du carême, des Cendres au Vendredi saint (chaque sermon commente l'évangile du jour, puis traite un aspect de la Passion et un point de la pénitence); — *Postilla super evangelia dominicalia et de sanctis* (1437); — *Postilla super epistolas de tempore et de sanctis* (1439); — *Sermones super epistolas dominicales* (1444); — *Applicationes ad sermones secundum proprietates rerum naturalium* (1463).

Les *Postillae*, les *Applicationes* et le *Promptuarium de sanctis* n'existent qu'en manuscrit; les autres œuvres ont été imprimées.

2. L'*œuvre* de Jean Hérolt a été conçue et réalisée avec ténacité et organisation pour fournir aux prédicateurs les matériaux nécessaires à leur ministère. On y trouve tout d'abord un ensemble sur les grands points de la doctrine chrétienne, aménagé suivant les divisions, courantes alors, de ce genre catéchétique; d'autre part les sermons pour les dimanches, les fêtes de l'année liturgique, les fêtes de saints, les grandes occasions, sermons qui d'ailleurs n'ont pas été prononcés par leur rédacteur, fournissent une matière abondante, systématique, organisée, où chacun peut puiser ce qui lui convient; pour compléter cette documentation, on nous offre encore des commentaires sur les évangiles et les épîtres, des illustrations tirées de la vie des hommes (miracles, *exempla*) ou de la nature *(applicationes)*, des annonces toutes préparées pour les fêtes de saints tombant en semaine. Matériel considérable, où l'auteur ne craint pas les répétitions, matériel adapté à son

époque et au milieu concret pour lequel il fut conçu : la preuve de cette adaptation est fournie par l'importante diffusion, manuscrite d'abord, puis imprimée jusqu'à la fin du 16e siècle, des plus utiles de ces recueils.

L'auteur ne prétend en aucune manière être original : il se veut et se nomme *Discipulus*, ce qui le caractérise parfaitement. Il donne sur les différents sujets l'opinion commune et cite ses sources; ses sermons sont un tissu de citations qui témoignent d'une culture étendue. En dehors de la Bible et des Pères, il utilise les grands docteurs et tout d'abord les maîtres dominicains : s'il est « disciple », c'est bien d'abord de saint Thomas, « egregius doctor noster »; mais Albert le Grand, Pierre de Tarentaise, Bonaventure et Scot ont leur place, sans esprit de chapelle; on ne saurait oublier les canonistes. Il connaît bien les grands sermonnaires de Jacques de Voragine et de Jean de San Gimignano, les postilles de Nicolas de Gorran et de Nicolas de Lyre, les œuvres de Guillaume Peyraut. Il se sert aussi abondamment d'ouvrages secondaires mais très répandus alors pour la formation des clercs, le *De decem praeceptis* d'Henri de Friemar, l'*Expositio dominicae Passionis* de Jourdain de Quedlimbourg, les traités d'Hermann de Schildesche. Les contemporains de sa jeunesse, un Jean Nider, un Nicolas de Dinkelsbühl, ont aussi retenu son attention.

Le but qu'il s'est proposé n'est pas de discuter magistralement sur des subtilités, « non subtilia per modum magistri vel doctoris », mais de fournir des « utilia non subtilia » au service des prédicateurs populaires. De fait, sa doctrine est en général classique et solide. Il n'en est pas moins le reflet de son époque, sans peut-être beaucoup d'originalité; à le parcourir on glanera maints détails sur les dévotions d'alors (dévotion à la Passion, au Cœur, aux plaies du Christ; mention nette, sans polémique, de l'Immaculée Conception de Marie, etc), ainsi que de nombreuses notations sur coutumes ou folklore (par exemple, les types courants d'idolâtrie à propos du premier commandement, la place des juifs dans la société au sermon 105 *De tempore*). En contrepartie, la doctrine énoncée, les exemples pratiques proposés n'ont pas été non plus sans influer sur les générations d'auditeurs qui les ont entendus.

Une mention spéciale est à faire des sermons en langue vulgaire qu'il a donnés chez les dominicaines pendant l'avent de 1436 et dont le manuscrit est conservé actuellement à Nuremberg, Stadtbibl. Cent. VII, 57 : il y développe une allégorie où l'âme est comparée à un jardin de roses et chaque détail de ce jardin est significatif d'un état de l'âme.

Œuvres. — La plupart des œuvres de Jean Hérolt furent imprimées rapidement : on a dénombré une cinquantaine d'éditions d'œuvres groupées ou séparées jusqu'en 1500. Les *Sermones Discipuli* (Cologne, 1474) offrent ordinairement les *Sermones de tempore et de sanctis*, le *Promptuarium exemplorum* et le *Promptuarium* marial (Hain, n. 8473-8508, et Copinger, n. 2921-2935), ces derniers étant aussi édités à part (vg *Promptuarium de miraculis B. Mariae*, Cologne, 1474). Les *Sermones super epistolas dominicales* furent imprimés pour la première fois vers 1478 (Hain, n. 8509-8513; Copinger, n. 2936-2939), le *Liber de eruditione Christi fidelium* à Strasbourg, vers 1476 (Hain, n. 8516-8522); sur le *Quadragesimale* : Hain, n. 8514-8515. Une édition de l'ensemble des œuvres, sauf le *Liber de eruditione*, parut en 3 volumes à Mayence, en 1612. Voir aussi F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, n. 4548-4550. Le dominicain Bonaventure Elers réédita en les adaptant les *Sermones Discipuli*, 2 vol., Augsbourg, 1728; cf DS, t. 4, col. 553.

Études. — L'article le plus important est celui de N. Paulus, *Johann Herolt und seine Lehre*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 26, 1902, p. 417-447. — H. Siebert, *Die Heiligenpredigt des ausgehenden Mittelalters*, *ibidem*, t. 30, 1906, p. 470-491. — W. Fries, *Kirche und Kloster zu St. Katharinen in Nürnberg*, dans *Mitteilungen des Vereins für Geschichte der Stadt Nürnberg*, t. 25, 1928, p. 43 et 69, et F. Bock, *Das Nürnberger Predigerkloster*, *ibidem*, p. 171-173. — C. Rischstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, 2e éd., Ratisbonne, 1924, p. 174-175. — G. Gieraths, *Reichtum des Lebens. Die deutsche Dominikanermystik des 14. Jahrhunderts*, Düsseldorf, 1956, p. 44-45.

Voir spécialement la bibliographie donnée par W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1936, col. 424-427, et t. 5, Leipzig, 1955, col. 386. — A quoi on ajoutera : Quétif-Échard, t. 1, p. 762, et t. 2, p. 822; — DS, t. 1, col. 335; t. 3, col. 1693; t. 5, col. 1496-1498. Les *Exempla virtutum et vitiorum* cités au t. 4, col. 1897, ne sont pas de notre auteur, mais d'un homonyme, prêtre humaniste du 16e siècle, Jean Herold. Cf J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse..*, Paris, 1927, p. 451; Welter analyse le *Promptuarium exemplorum* de Jean Hérolt aux pages 399-402.

Bertrand-Georges Guyot.

HERP (Henri de; Harphius), frère mineur, † 1477. — I. *Vie.* — II. *Œuvres.* — III. *Doctrine spirituelle.* — IV. *Influence.*

I. VIE

Henri de Herp (Arp, Erp, Herpff, Harpius, Herpius, Harphius, Citharoedus), auteur mystique et « héraut de Ruusbroec », est né très probablement au début du 15e siècle à Erp, commune des Pays-Bas septentrionaux. Il semble fort invraisemblable, comme certains auteurs le pensent, qu'il s'agisse de Erpe en Flandre orientale, ou de Erp près de Düren en Allemagne. Nous ne savons rien de précis ni sur sa famille ni sur sa jeunesse. En 1445, il est recteur des Frères de la Vie commune (Fraterheren) à Delft, au Val Saint-Jérôme. C'est alors que les H. Geestmeesters lui offrent une maison à Gouda, la « Collatiehuys Sint-Pauwels ». Il l'accepte à son corps défendant. Deux ans plus tard, en 1447, et après maintes difficultés, les Frères de la Vie commune de Delft prennent en charge la maison et y nomment Herp comme premier recteur. Il y organise avec grand succès des conférences spirituelles et il adapte la maison à sa nouvelle destination : il fait bâtir cinq ou six cellules pour les Frères et les hôtes.

Inopinément, en 1450, au cours d'un voyage en Italie, Herp entra chez les franciscains de l'observance de l'Aracoeli à Rome. Sans doute avait-il été frappé du renouveau de vie régulière de la florissante communauté des observants de Gouda. En 1454, Herp devint gardien du couvent de l'observance à Malines, puis, de 1460 à 1462, à Anvers, où il intervient dans un conflit qui oppose le chapitre de Notre-Dame et les frères mineurs. En 1467, il est de nouveau gardien à Malines; il prend alors une part active à la fondation d'un couvent de l'observance à Boetendael, près de Bruxelles. Pendant qu'il est vicaire provincial, de 1470 à 1473, et grâce à son activité et à ses encouragements, la province s'accroît de trois ou quatre nouveaux couvents : Herenthals, Amersford, Bolsward et probablement Leeuwarden. Une troisième fois, il est gardien de Malines, en 1473. C'est dans ce couvent qu'il meurt

le 13 juillet (peut-être le 22 février) 1477; il est enterré dans le chœur de l'église des frères mineurs.

II. ŒUVRES

Herp est à la fois un prédicateur renommé, auprès des religieux, des religieuses et des fidèles, et aussi et surtout un auteur mystique très estimé et un maître de doctrine spirituelle. Ses œuvres peuvent se répartir en œuvres oratoires et en œuvres ascétiques et mystiques.

1. Œuvres oratoires. — 1) Le *Speculum aureum de praeceptis divinae legis* est un recueil de 212 sermons sur les dix commandements de Dieu, édité par Herp.

Éditions : Mayence, 1474 (P. Schoeffer); Nuremberg, 1481 (sans nom d'éditeur, = Koburger); Bâle, 1496 (J. Froben); Strasbourg, 1520 (J. Knobloch). Certains auteurs signalent des éditions en 1478 à Nuremberg et en 1486 à Strasbourg, qui très probablement n'ont pas existé.

2) *Sermones de tempore, de sanctis, de tribus partibus paenitentiae.* Ce recueil de 222 sermons comprend 165 sermons *de tempore*, dont 2 sur la Passion; 49 *de sanctis*, dont 12 sur saint François; 48 *de tribus partibus paenitentiae* et 20 *de adventu.*

Éditions : Spire, 1484 (P. Drach); 1480?; Nuremberg, 1481 (sans nom d'éditeur, = Koburger); Haguenau, 1509 (H. Grau pour J. Rynman de Oringau).

2. Œuvres ascétiques et mystiques. — Les plus importantes sont le *Spieghel der volcomenheit* (Miroir de perfection) et la *Theologia mystica* (Théologie mystique). Les mss de ces deux ouvrages sont très nombreux et conservés en différentes bibliothèques d'Europe.

A. Le Spieghel. *Manuscrits.* — Presque tous les mss du *Spieghel*, connus en 1931, ont été énumérés et analysés d'une manière remarquable par Lucidius Verschueren *(Hendrik Herp O.F.M. Spieghel der volcomenheit.* I. *Inleiding).* Des mss, signalés par d'anciens catalogues de bibliothèques, sont perdus ou n'ont pas encore été retrouvés. On peut classer les mss en deux catégories, ceux qui donnent le texte intégral et ceux qui n'offrent que des fragments.

1) *Manuscrits avec texte intégral.* — a) *Versions néerlandaises.* — Le plus ancien manuscrit flamand connu se trouve à Leyde, Maatschappij der Ned. Letterkunde 1129. Il date de 1462. C'est un recueil de divers auteurs, contenant 194 folios, dont les 157 premiers contiennent le *Spieghel.* Autres mss : Berlin, Staatsb. 1088. — Bruxelles, BR 2136. — Cologne, Stadtarch. G.B. 8° 99; G.B. 4° 120. — Deventer, Ath. Bibl. 10 W 7. — La Haye, BR H 128 G 18. — Utrecht, UB, 1022. — Vienne, BN 15228. — Weert OFM, W 1, W 2. — Wurtzbourg, UB, M. CH. O. 32.

b) *Versions latines* : Bruxelles, BR 1918-1925. — Darmstadt, LB 1023. — Rome, S. Isid. 1/66.

c) *Versions allemandes* : Augsbourg, St B 230. — Karlsruhe, Land 79. — Munich, SB, Cgm 5140; 786; 782. — Nuremberg, SB, Cent VII 21 + Cent VI, 96.

d) *Version espagnole* : Madrid, BN 8783.

e) Depuis 1931, quelques bibliothèques ont acquis de nouveaux mss de Herp ou des fragments : Bruxelles, BR IV 37 *Dat spieghel der volkomenheit* (acquis en 1957); BR II 1278, fragment en latin de la *Collatio* I. — La Haye, BR (jadis Amsterdam, Ac. Wet.) XXXV (fragments). — Strasbourg, Bibl. nat. et univ. 2019 (15e siècle).

2) Des mss avec *fragments* sont signalés dans les bibliothèques d'Amsterdam, Berlin, Bruxelles (Bibliothèque royale et Bibliothèque de la ville), Cambrai, Cologne, Darmstadt, Florence, Gand, La Haye, Leyde, Madrid, Paris, Utrecht.

B. Le Spieghel. *Éditions et traductions.* — Le *Spieghel der Volkomenheit* comprend trois parties, précédées d'une introduction en douze chapitres sur les douze mortifications : écarter tout obstacle est la condition essentielle pour arriver à la contemplation. La première partie traite de la vie active (werkende leven) en onze chapitres; la deuxième partie, de la vie contemplative (geestelic-scouwende leven) en trente-deux chapitres; la troisième partie, de la vie suressentielle (overwesenliche scouwende leven), qui deviendra la « vie suréminente » après la correction romaine de 1586, en huit chapitres : le sommet de la contemplation, même en cette vie, est *la visio immediata beatifica.*

1) *Éditions flamandes* : a) *Spiegel der volnkommenheyt*, Mayence (P. Schoeffer), vers 1475; c'est la première édition en langue rhéno-flamande et la seule parue pendant la vie de l'auteur. — b) *Dits die groote en nieuwe spiegel der volcomenheit*, Anvers (Vve Roelants van den Dorpe), mai 1501; c) *idem*, Anvers (H. Eckert van Homberch), 26 mars 1502, et d) 7 octobre 1512. — e) *Den Spiegel der Volmaecktheyt*, Louvain (J. Waen), édité par Adrien de Malines o f m, sans date, vers 1552 (désigné : édition A); f) *idem*, Louvain (Reinier Velp pour J. Waen), sans date, vers 1552 (éd. B); g) *idem*, Anvers (J. Verdussen), 1607; h) même édition que la précédente, mais avec un autre frontispice, Bruxelles (J. Reyns), 1607. — i) *Spieghel der volcomenheit*, Anvers (Neerlandia), 1931, éd. par Lucidius Verschueren.

2) *Traductions en latin.* — Le *Spieghel* en latin a paru ou séparément, nous le signalons ci-dessous, ou comme deuxième partie de la *Theologia mystica* (voir plus loin).

a) *Directorium aureum contemplativorum* (titre : *Collationes tres*), Cologne (J. Landen), 23 juin 1509, traduction par Pierre Blomevenna, chartreux de Leyde († 1536; DS, t. 1, col. 1738); b) *idem*, Cologne (J. Landen), 5 mars 1513; c) *idem*, Anvers (H. Eckert van Homberch), 9 décembre 1516. — d) *Speculum perfectionis*, Venise (Jean Antoine, pour Laurent Lorius), 1524. — e) *Directorium aureum contemplativorum*, Cologne (B. Gualterius), 1604, édité par Jacques Gretser s j. — Certains auteurs (Wadding, Paquot) signalent une édition en 1536 à Anvers et Cologne, qui est très douteuse, ainsi qu'une autre en 1586 à Anvers (mentionnée également par Dirks), qui est très invraisemblable.

3) *Traductions en italien.* — a) *Specchio della perfettione humana*, Venise (N. Zopino et V. Compagno), 14 mars 1522; b) *idem*, Venise (N. d'Aristotile detto Zoppino), 1529; c) *idem*, 1539; d) Venise (Bartholomeo detto l'Imperatore et Francesco Venetiano), 1546, traduit par le chartreux Benoît Osanna. — e) *Breve direttorio per conseguire la perfettione della vita*, Venise, sans nom d'éd., 1597. — f) *Specchio di Perfettione*, Venise (L. Marchesini), 1676.

4) *Traduction en portugais* : *Espelho de perfeyçam*, Coïmbre (monasterium de S. Cruz), 1533, traduction par Bras de Barros, de Braga, hiéronymite.

5) *Traductions en français.* — a) *Directoire des contemplatifs*, première partie, Paris (J. Real pour Poncet le Preux), 1549; b) *Directoyr dore des contemplatifs*, deuxième partie, *ibidem*, 1552. Certains auteurs pensent que la première partie a été rééditée en 1550 par le même éditeur. — c) *Le Guidon des spirituelz et contemplatifz* (= les 12 mortifications), Arras (Guillaume de la Rivière pour Gilles Bauduyn), 1596; d) *idem*, Paris (G. Chaudière), 1599. — e) *Exercices divins*, Paris (R. Le Fitzelier), 1600. — f) *L'Eschole de Sapience*, Arras (G. de la Rivière), 1605.

6) *Traduction en espagnol* : *Espejo de perfecion*, Alcala de Henares (J. de Brocar), 6 mars 1551 (découvert en 1962 à Lisbonne, Biblioteca nacional, R. 9667 P, in-12°, 72 f.).

7) *Traduction en allemand* : *Der gehimnisreichen Redt von Gott*, Cologne (W. Friessen), 1600, traduit par Anselme Hoffman o f m.

D'après L. Verschueren (*op. cit.*, t. 1, p. 129-139; cf L. Cognet, *Introduction..*, p. 289-290, cité *infra*), le *Spieghel* nous est parvenu sous trois formes, désignées communément A, B, C.

A est considéré comme la première rédaction; il est représenté par les plus anciens mss (1462 et 1466) et il fut édité à Anvers en 1501 (1502, 1512, etc), mais ne donna lieu à aucune traduction.

B comporte surtout des corrections de style, faites, semble-t-il, par Herp lui-même; c'est le texte qui est connu particulièrement dans les chartreuses et en Allemagne. Parmi les plus anciens mss qui représentent B, à signaler celui de la chartreuse de Ruremonde (fin 15e siècle). Le texte néerlandais de B a été édité à Mayence vers 1475, du vivant de Herp ; il fut traduit en latin par P. Blomevenna sous le titre de *Directorium aureum contemplativorum* (1509, 1513, 1516, etc), et les traducteurs français et allemands l'ont suivi.

C a subi des modifications doctrinales relativement importantes, qui ne seraient pas le fait de l'auteur. Ses représentants dérivent d'un ms de la chartreuse d'Amsterdam (15e siècle). Le texte néerlandais n'a pas été édité, mais la traduction latine de Venise, *Speculum perfectionis*, en 1524, le suit; les traductions espagnole, portugaise et italiennes ont été faites sur cette traduction de Venise.

C. La Theologia mystica. — La *Theologia mystica* de Herp est un recueil de différentes œuvres authentiques rassemblé par ses disciples et publié après sa mort. Il comprend trois parties : a) Le *Soliloquium divini amoris*, où sont traités en 140 chapitres les secrets et les fruits de la rédemption, la vie et la passion du Christ, les sacrements, le péché originel et les vertus de l'âme. — b) Le *Directorium contemplativorum (Spieghel)*, qui est une édition populaire, en 65 chapitres, de l'*Eden*, qui suit; trois *Collationes brevissimae* résument le *Directorium*. — c) L'*Eden seu Paradisus contemplativorum* est un traité sur la contemplation, qui semble être une ébauche ou une préparation du *Spieghel*, écrit pour des personnes plus avancées. Il comprend 30 chapitres. Cette troisième partie a aussi une *Scala amoris novem scalaribus distincta gradibus* (9 sermons), qui présente les neuf degrés que l'âme doit parcourir pour atteindre à la plus haute union avec Dieu. D'après certains auteurs, Herp aurait composé son *Eden* au sommet de l'Alverne, au cours de son voyage à Rome; cette opinion, si belle soit-elle, est invraisemblable.

1) *Éditions de la Theologia.* — a) *Theologia mystica*, Cologne (M. Novesianus), 1538, éditée par le chartreux Thierry Loher † 1554; rééd. anastatique, Farnborough (Gregg), 1966; b) *idem*, 1545; c) *idem*, 1556; d) *idem*, 1556, rééd. par Bruno Loher, avec une dédicace à saint Ignace de Loyola; c'est la rééd. de 1545, chez J. Novesianus par les héritiers d'Arnold Birckmann, avec quelques améliorations. — e) *Cantici canticorum mystica explicatio*, rééd. de la précédente par les héritiers d'A. Birckmann, Cologne, 1564. — f) *Theologiae mysticae... libri tres*, Rome (Bibliopolae socii), 1586; édition expurgée et éditée par Pierre-Paul Philippi o p, avec dédicace au pape Sixte v. — g) *Henrici Harphii... Theologiae mysticae liber singularis*, Paris (Nicolaus Nivellius), 1587. — h) *Index expurgatorius in libros Theologiae mysticae*, Paris (Robertus Nivellius), 1598. — i) *Theologiae mysticae... libri tres*, Brescia (Societas Brixiensis), 1601. — j) *Theologia mystica*, Cologne (A. Quentel), 1609, perdue. — k) *Henrici Harphii... Theologiae mysticae*, Cologne (A. Quentel), 1611.

2) *Traductions en français.* — a) *Théologie mystique*, Paris (Ch. Chastellain), 1617, traduit par Jean-Baptiste de Machault. — b) *Théologie mystique*, Lyon, 1630 (perdue). — c) *Le chemin abrégé de la perfection en ces deux mots : Renoncer et accepter, tiré de la théologie mystique d'Arphius, avec quelques additions*, Lille (Fr. Fiévet), 1691.

3) Des *fragments* de la *Theologia mystica* ont été édités à différentes reprises, soit séparément, soit insérés avec d'autres ouvrages.

a) *Directorium quoddam brevissimum*, Paris (Guy Marchant), vers 1499 = *Collatio* I *Theologiae mysticae*. Certains auteurs, tel Marcel Viller, se demandent s'il faut attribuer cet ouvrage à Bourcelli ou à Herp. — b) Les XII *mortificationes* furent souvent éditées, sous différents titres. — c) *Scala divini amoris. Impedimenta scalae* édité par les soins de Bruno Loher, chartreux, dans *Scalae religiosorum pentateuchus* de Denys le chartreux, Cologne, 1531. — d) *Scala graduum perfectionis*, dans J.-J. Lanspergius, *Pharetra divini amoris*, Anvers (M. de Keyzer), 1532 et 1536. — e) *De novem statibus sive gradibus salutis*, dans Jean Tauler, *Opera omnia*, Cologne (J. Quentel), 1548. — f) *Explanatio novem rupium*, dans Henri Suso, *Opera omnia*, Cologne, 1555, 1588, 1615. — g) *Claire et brève exposition des neuf rochers*, dans H. Suso, *Œuvres*, Paris, 1852, 1856.

3. **Autres œuvres.** — Existe, sous le titre *De processu humani profectus*, un recueil inédit de 21 sermons, dont deux seulement ont été édités par les chartreux dans la *Theologia mystica*.

W. Oehl a publié des lettres qu'il attribue à Herp, dans ses *Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters*, Munich, 1931, p. 602-612.

4. **Œuvres inauthentiques.** — Signalons tout d'abord plusieurs *Spieghel der volcomenheit* (mss et éditions), qui portent le même titre, mais qui ne sont pas de Herp, par exemple : 1) le *Spieghel der volcomenheit daer der minrebroeder staat in begonnen is (Speculum perfectionis)*; 2) le *Spieghel der volcomenheit. Die expositie... der missen* (Anvers, 1488) de Simon de Venlo; 3) le *Spieghel der volcomenheit* du chartreux Lanspergius, et d'autres encore.

On a également attribué, à tort, à Herp des traités publiés sous son nom et joints à d'autres ouvrages, par exemple : le *De effusione cordis* de Pierre Blomevenna, le *Tractatus de modo fructuose legendi rosarium* de Dominique de Trèves, les *Remedia contra distractiones* et le *De novem rupibus* de Rulman Merswin, le *Speculum aureum animae peccatricis*, le

Ros caelestis, le *De instabilitate cordis*, enfin le *Cordiale de quatuor novissimis* de Gérard de Vliederhoven, 14e siècle (DS, t. 6, col. 283).

Léonide Mees, Archange Houbaert, Benjamin De Troeyer.

III. DOCTRINE SPIRITUELLE

1. **Sources.** — Herp a été appelé « le héraut de Ruusbroec », mais en même temps accusé de plagiat par le chartreux Gérard Kalckbrenner, au 16e siècle. On s'est référé à son œuvre comme à une anthologie de spiritualité courante; c'est là une méprise, bien qu'évidemment Herp ait écrit dans la langue de son époque et de son temps. Thierry Loher affirmait, dans l'envoi au lecteur de l'édition de 1538 de la *Theologia mystica* : « Ea quae sub obscuro verborum involucro Dionysius olim Areopagita graece, deinde Johannes Ruysberius et Thaulerus, quamvis lucidius, germanice de Mystica nobis Theologia reliquerunt, hic Harphius noster suaviori modulatione tibi nunc, quasi per compendium, lector humanissime, tradit. Quorum gustum pariter ac fructum, si candidus es, mihi crede, probabis ».

Dans le *Spieghel*, son livre le plus connu, et dans l'*Eden*, il fait confluer plusieurs courants de spiritualité : 1) le courant franciscain et spécialement saint François, saint Bonaventure et Raoul de Biberach; 2) le courant dionysien médiéval, tel que l'interprétèrent Hugues de Balma et Thomas Gallus; 3) le courant rhéno-flamand, en particulier Jean Ruusbroec et, dans une moindre mesure, Jean Tauler; 4) enfin, le courant cistercien, et spécialement saint Bernard.

1° *Courant franciscain.* — Les auteurs que cite Herp ne sont pas nécessairement ceux qui l'ont influencé le plus profondément. Herp mentionne rarement, par exemple, saint François et saint Bonaventure, alors qu'il les a certainement suivis l'un et l'autre. On peut s'en rendre compte en particulier dans le *Soliloquium*, où sont traités des thèmes chers à saint François, tels que Jésus à la crèche (« O vere sacra et dulcis infantia Domini Salvatoris, quae veram humanis cordibus innocentiam infudisti », etc; ch. 6), Jésus en croix, Marie, Mère des douleurs, au pied de la croix (ch. 29). Un enseignement particulièrement important pour Herp a été celui de Bonaventure, pour qui l'âme, après avoir été consumée « par la blanche flamme de sa très ardente Passion » et par la mort avec lui sur la croix, « passe *(transitus)* de ce monde au Père ». Il harmonisa ces considérations avec celles de Hugues de Balma sur la montée de l'âme vers Dieu par amour et aspiration dans la ténèbre de l'inconnaissance. Par contre, lorsqu'il expose sa doctrine des dons du Saint-Esprit, Herp harmonise l'enseignement de Bonaventure avec celui de saint Thomas d'Aquin. Il est possible enfin qu'il ait été influencé par la pensée d'Ubertin de Casale.

Herp est grandement redevable au *De septem itineribus*, d'esprit bonaventurien, de Raoul de Biberach † 1360. Il lui doit : 1) sa doctrine de l'intention (immédiate, simplifiée, déifiée; *recta vel rectificata, simplex vel simplificata, deiformis vel deificata*, ch. 27), qui est la première voie de Raoul; sans doute aussi cette idée que c'est un signe d'une intention qui croît en perfection que d'accepter, avec un égal détachement, l'adversité comme la prospérité; 2) sa conception du primat de l'amour sur l'entendement (4e voie); 3) celle aussi, sans doute, de l'échelle de l'amour (5e voie); 4) l'adaptation, enfin, de l'histoire de Moïse à la vie contemplative et suressentielle (6e voie). Herp utilise fréquemment les citations que Raoul emprunte aux Pères de l'Église, celles en particulier du *Commentaire du Cantique des cantiques* d'Origène.

2° *Courant dionysien.* — La *Mystica theologia* d'Hugues de Balma est vraisemblablement la source principale de la doctrine du *Spieghel* et de l'*Eden*, bien que les références à Jean Ruusbroec y soient plus nombreuses. Les idées dionysiennes que l'on rencontre chez Herp lui sont probablement venues par l'intermédiaire d'Hugues de Balma; Herp semble cependant connaître les diverses traductions médiévales du pseudo-Denys (cf DS, t. 3, col. 378-383). Herp suit Hugues de Balma : 1) lorsqu'il met l'accent sur l'élément affectif dans la mystique, souvent au détriment de l'élément intellectuel; les deux auteurs sont loin d'être pour autant anti-intellectuels, car l'amour et l'intelligence se compénètrent et s'influencent réciproquement, surtout dans la vie suressentielle; 2) en insistant plus sur l'ascension vers Dieu que sur l'introversion; 3) dans l'usage de l'aspiration et des prières d'aspiration. Suivant en cela le pseudo-Denys, Hugues a parlé, beaucoup plus que Herp, de l'obscurité et de l'inconnaissance de l'âme dans l'intimité de l'union avec Dieu. L'*Eden*, néanmoins, paraît y insister davantage que le *Spieghel*.

3° *Courant rhéno-flamand.* — Herp cite de longs extraits de Jean Ruusbroec; l'*Eden* en utilise souvent le vocabulaire et le langage, que le *Spieghel* condense ordinairement ou paraphrase. L'*Ornement des noces spirituelles* de Ruusbroec constitue l'idée directrice des deux ouvrages de Herp; c'est la source essentielle des deux premières parties du *Spieghel*. L'ensemble des autres œuvres de Ruusbroec, par exemple, les *Sept clôtures*, l'*Anneau ou la pierre brillante*, le *Livre de la plus haute vérité*, le *Livre des douze béguines* ne sont pas absentes de la troisième partie. Cette influence significative n'empêche cependant pas Herp de prendre ses libertés; il lui arrive de se dégager de la notion ruusbrockienne d'exemplarisme; il s'en écarte en particulier lorsqu'il présente l'action de l'âme ou son repos en Dieu, en étroit parallélisme avec l'action des Personnes divines et leur union fruitive. Ce qui se produit dans les trois degrés de la vie spirituelle. Herp modifie souvent aussi la classification ruusbrockienne des degrés du développement spirituel au cours de la vie contemplative et suressentielle, et on serait tenté parfois de conclure à un désaccord avec le maître ou à une incompréhension de sa pensée. Prenons un exemple. Les chapitres 9 à 14 du *Livre des douze béguines*, qui traitent des quatre modes de la vraie contemplation, sont appliqués aux Personnes de la Trinité, ce que Ruusbroec n'avait pas fait. En conséquence, Herp change l'ordre des modes et il atténue la vigueur du quatrième, qui est l'unité essentielle avec Dieu, éternellement en repos. Il introduit même une partie de ce quatrième mode dans la « montée » de la vie suressentielle, qui est l'œuvre de l'Esprit.

Jean Tauler semble avoir eu moins d'influence sur Herp que ne le pensait Thierry Loher; l'un et l'autre mystique utilisent d'ailleurs les mêmes idées, les mêmes comparaisons et exemples, les mêmes applications scripturaires. Il y a sans doute quelque affinité entre le *De novem rupibus* de Rulman Merswin et la description des neuf abnégations au chapitre 25 de l'*Eden* et au chapitre 60 du *Spieghel*, qui en est une adaptation plus libre.

4° *Courant cistercien.* — L'influence de saint Bernard est particulièrement sensible dans le *Soliloquium*. Herp emprunte de larges extraits des sermons sur le *Cantique*, dans l'intention d'entraîner ses lecteurs vers une spiritualité mystique. Tous les auteurs spirituels des Pays-Bas se sont appuyés sur la doctrine du grand cistercien, directement ou par l'intermédiaire de Ruusbroec, pour démontrer que toute âme est naturellement disposée à l'union mystique, parce qu'elle est créée à l'image et à la ressemblance de Dieu. Sans doute aussi, certains aspects de la doctrine de Herp sur l'amour s'inspirent de saint Bernard.

5° *Autres sources.* — Herp a quelque affinité avec les victorins Hugues et Richard. Sa familiarité avec la *Somme Théologique* de saint Thomas d'Aquin est évidente, et il cite plusieurs fois saint Thomas dans le *Spieghel* pour expliquer la contemplation et l'union à Dieu.

Il semblerait donc que Herp ait été principalement attiré par les auteurs qui représentaient un courant plus affectif et aspiratif, saint Bernard et saint Bonaventure par exemple, et davantage encore Hugues de Balma. Il tenta d'harmoniser cette voie affective avec le schéma classique de la vie mystique, tel que l'interprétait Ruusbroec. En réalité, Hugues de Balma et Jean Ruusbroec furent beaucoup plus sensibles que lui à la vision dionysienne de Dieu dans la ténèbre. Il se peut que Herp n'ait pas parfaitement saisi leur doctrine sur ce point et qu'il ait été ainsi amené à parler de la vision béatifique en cette vie.

2. Thèmes principaux. — 1° *Entrée dans la voie mystique.* — Le *Soliloquium* ou premier livre de la *Theologia mystica* offre une introduction à l'enseignement de Herp sur la voie mystique. Tout chrétien, s'il y est disposé, peut atteindre à l'union intime avec Dieu. Au cours de ce commentaire du *Cantique*, Herp montre comment l'âme, sous la motion du Saint-Esprit, s'affectionne dans la prière à l'humanité du Christ, comment cet amour l'entraîne à l'imitation des vertus du Christ, l'élève ensuite jusqu'à la divinité du Verbe et l'unit enfin à la Trinité. Le Fils a de telle sorte assumé la nature humaine que l'âme puisse lui être unie et, par cette union, parvenir à l'union avec le Père, qui est un avec le Fils.

Herp propose à celui qui désire suivre la voie mystique de considérer pendant six mois l'amour de notre Sauveur en sa Passion : qu'il examine tour à tour, comme l'enseigne saint Bernard, le motif de la Passion qui enflamma le Christ d'amour, les modalités de la Passion qui lui permirent de la supporter, et le fait même de la Passion qui donne force pour imiter le Christ (*Collatio* I; cf aussi *Theologia mystica*, lib. I, ch.24). Par les mystères de Bethléem, du Golgotha et de l'Eucharistie, l'union se réalise. « In Christum enim anima mutatur, cum Christo magis ac magis in gratia et charitate caeterisque virtutibus assimilatur. Factus est in quam cibus et potus quotidianus, in quo totum quod ipse est et habet cum spiritu suo nobis in summo communicat » (ch. 20).

2° *Exemplarisme, introversion et « montée ».* — L'exemplarisme, tel que le conçoit Ruusbroec, est la base de la doctrine mystique, en son ensemble, de l'*Eden* et du *Spieghel*, sans être présenté toutefois de façon aussi explicite que chez Ruusbroec. Deux données dominent la pensée de Herp sur la contemplation et l'union à Dieu. Les actions de Dieu n'étant pas limitées dans le temps, l'activité de Dieu aussi bien dans la création que dans la procession des Personnes est une et indivisible : la génération du Fils par le Père et la procession du Saint-Esprit sont éternelles. Puisque l'homme est créé à l'image et à la ressemblance de Dieu, et comme tous les êtres créés sont en Dieu, leur prototype, la structure même de l'âme tend vers cette image d'où elle procède éternellement. L'âme qui, dans le Verbe, vient du Père, doit aussi retourner vers le Père comme vers son Principe et sa cause dans le Verbe par le Saint-Esprit. Cette théorie de l'exemplarisme est ainsi liée chez Herp à celle de l'introversion. La vie trinitaire avec son flux et son reflux *(effluere, refluere)*, avec son action et son repos dans l'unité de son essence, est la norme de la vie contemplative de l'âme (*Spieghel*, ch. 57).

Herp, à la suite de Ruusbroec, voit l'âme comme un ensemble de trois cercles concentriques (*Spieghel*, ch. 20) ou de trois demeures de Dieu *(mansiones)*, qui font trois unités. La demeure inférieure *(infima mansio)*, celle du cœur, donne la vie corporelle et elle est le foyer des sens, qui comprennent les puissances inférieures (*vis irascibilis*, *vis concupiscibilis*, *vis rationis inferioris*; la *vis concupiscibilis* est une sorte de volonté inférieure, importante pour l'aspiration; cf *Spieghel*, ch. 40). La demeure intermédiaire *(media mansio)* est celle de l'esprit, avec ses trois facultés supérieures *(memoria, intellectus, voluntas)*, qui ne sont liées à aucun organe corporel. Ces trois facultés doivent être réunies pour permettre d'atteindre à la suprême demeure *(suprema mansio)* qui est la pure essence de l'esprit, où est imprimée l'image de la Trinité. « La partie supérieure de l'âme où les trois puissances sont originellement unies... est appelée *mens* » (*Spieghel*, ch. 50). Pour parvenir à cette réunion des puissances, l'esprit doit être séparé de lui-même (ch. 50), et l'intelligence ne peut comprendre comment on possède cette unité. C'est ce processus de réunification des facultés menant à l'union à Dieu que Herp appelle introversion, quand il suit Ruusbroec, et « montée » *(ascensus)*, quand il se rapproche d'Hugues de Balma et du pseudo-Denys. Il s'en explique : « Pour obtenir cet effet, on doit captiver les forces extérieures et les puissances inférieures et les enfermer dans la prison des forces supérieures et les orienter vers l'unité des puissances ou la fine pointe de l'esprit (*apex mentis*, cf *in supremum mentis*, *Spieghel*, ch. 65), de sorte qu'elles puissent entrer dans le Saint des saints et être heureusement rénovées » (*Collatio* II).

Ce processus d'introversion ou de montée, tel qu'il est décrit dans l'*Eden* et le *Spieghel*, suit le plan de l'*Ornement des noces spirituelles* de Ruusbroec. La présentation chez Herp est en outre plus claire et plus affective, ce qui le rendit plus accessible aux lecteurs du 16e siècle. Herp distingue trois étapes ou trois vies : la vie active (*vita activa*, *werkende leven*; ch. 13-26), la vie contemplative (*contemplativa spiritualis*, *gheestelick scouwende leven*; ch. 27-58), et la vie suressentielle (*contemplativa superessentialis*, *overweselic scouwende leven*; ch. 59-65). La vie suressentielle consiste dans l'unité de l'âme avec Dieu (ch. 50), qui s'accomplit par un toucher de Dieu *(tactus, tuck ofte treck)* et une in-action du Saint-Esprit. En chacune de ces vies, Herp décrit trois étapes parallèles : préparation, « ornement » ou perfectionnement, et progrès, *praeparatio*, *ornatus*, *profectus* (ch. 14, 27, 59), qui vont de pair sans se succéder et qui présentent différents aspects

du développement d'unification. Herp ne semble pas laisser entendre, comme c'est le cas chez Ruusbroec, que les trois degrés supérieurs aillent de front, peut-être parce que son idée de montée prédomine souvent sur la notion ruusbrockienne d'une introversion qui va toujours en s'approfondissant.

3° *Purification et intention.* — On critique parfois Herp pour son « âpreté surhumaine », voire « inhumaine » (Antoine de Sérent, dans *Études franciscaines*, t. 44, 1932, p. 717-722; Fidentius van den Borne, dans *Sint Franciscus*, t. 5, 1959, p. 64, 76-103; t. 6, 1962, p. 46; t. 7, 1963, p. 26, 37-42). Ces critiques peuvent sembler justifiées par des écrits comme les « douze mortifications » (*Spieghel*, ch. 1-12), qui décrivent les degrés de mort à soi-même requis pour atteindre à l'union à Dieu, ou comme les neuf degrés d'abnégation intérieure nécessaires pour parvenir à la vie suressentielle, car ils ne sont pas présentés en corrélation avec les trois « montées » dans lesquelles l'accent est mis sur l'amour de Dieu pour nous et sur notre amour pour lui. De plus, Herp ne pense certainement pas qu'il faille rechercher les consolations spirituelles ou qu'elles soient l'indice d'un haut développement spirituel : l'homme doit désirer Dieu seul et renoncer à tout ce qui n'est pas Dieu. Mais il équilibre toujours le côté négatif de la purification par le côté positif de l'affection, sans nécessairement les juxtaposer. Abnégation de la volonté et amour de Dieu sont pour lui virtuellement la même chose et souvent il les entremêle, parce que le rejet de l'amour-propre et la purification de l'intention ne sont possibles que dans l'amour. Il établit ce préalable à sa doctrine quand il examine les principes fondamentaux qui conduisent à la perfection et avant même de présenter, dans le *Spieghel* (ch. 13) et l'*Eden*, sa triple division de la vie spirituelle. L'âme créée pour le repos éternel et pour jouir de la béatitude a en Dieu sa demeure naturelle; une fois libérée de tous les désirs désordonnés, elle s'écoule pour se reposer en lui. L'homme a deux fins, l'une est Dieu, et l'autre est lui-même, et sa volonté en est le moyen (« voluntas nostra media stat », ch. 13). Si sa volonté se tourne vers Dieu et l'aime, Dieu se tournera vers nous et nous aimera. Plus nous nous détournerons de toutes les créatures et de nous-mêmes en vue de Dieu, plus Dieu se tournera vers nous. Les efforts de l'homme qui marche vers la perfection sont en accord avec le plan de Dieu, et la perfection consiste à accomplir la volonté de Dieu. C'est dans l'harmonie de sa volonté avec celle de Dieu que l'amour de l'homme s'exprime le plus parfaitement; aussi l'esprit propriétaire *(proprietas)* doit-il être mortifié tant qu'il entrave l'amour témoigné à Dieu et gêne l'action de la volonté divine. Comme le Christ abandonne sa volonté à son Père du ciel, ainsi dans un amour parfait devons-nous imiter le Christ.

A toutes les étapes de la vie spirituelle, Herp insiste sur la nécessaire purification des motifs ou de l'intention. Même dans la vie active, où il importe de respecter les lois extérieures, l'intention l'emporte sur l'action. C'est pourquoi, dès les premières pages du *Spieghel*, alors qu'il traite du second principe des mortifications, Herp se réfère aux trois degrés de l'intention, droiture, pureté et déiformité; il le fait également plus loin au chapitre 23, consacré encore à la vie active, mais où il déclare que l'intention pure ne peut être atteinte que dans la vie contemplative, et l'intention déiforme que dans la vie suressentielle.

3. **Étapes du progrès spirituel.** — 1° Le premier degré c'est la *vie active* ou besogneuse (werkende leven), ainsi appelée parce que les premiers pas vers la perfection réclament des efforts. L'activité s'oppose au repos suprême de l'homme parfait en Dieu, mais il ne s'agit pas là d'un travail matériel par opposition au travail spirituel de la vie contemplative. Dans la préparation à la vie active, le fidèle serviteur de Dieu doit apprendre à obéir aux commandements de Dieu et de l'Église, à rejeter le péché et à rechercher l'honneur et la gloire de Dieu plutôt que les siens propres. Il doit aussi montrer un véritable esprit de repentance. La méditation de la Passion et de courtes prières d'aspiration font également partie de cette préparation. L' « ornement » ou perfectionnement consiste à acquérir les vertus morales, dont l'humilité est le fondement. La « montée » est fondée sur la foi, l'espérance et l'amour. En ce premier degré, l'âme doit apprendre à ne pas faire de la dévotion sensible une fin en soi, mais bien plutôt à se perdre dans l'amour de Dieu (cf *Spieghel*, ch. 26).

2° La préparation à la *vie contemplative* (*Spieghel*, ch. 27-58) consiste à écarter les obstacles et, de façon générale, à purifier la volonté et l'intelligence; Herp les appelle les deux pieds *(duos pedes spirituales)* de l'âme. Le premier, c'est le désir amoureux *(amorosus affectus)* : il avance en essayant soit de connaître et d'aimer le Créateur à travers sa création, soit de s'unir immédiatement à Dieu. Dans cette marche à l'union, la volonté est aidée par les aspirations et les oraisons jaculatoires (voir ci-dessous), et par l'amour unifiant qui transforme en Dieu l'âme purifiée.

Le second « pied », c'est l'intelligence illuminée par la clarté divine (ch. 36). Les sept dons du Saint-Esprit la perfectionnent (« quibus homo totaliter elevatur et ornatur »; ch. 38). Le don de sagesse est un divin « toucher » *(tactus mysticus)* qui fait naître un inexprimable désir de jouir des biens supérieurs (ch. 38, § 7). Dans la montée, les puissances inférieures (ch. 40) sont élevées au niveau des supérieures. Quatre dispositions sont requises en cette étape (ch. 46). 1) L'âme se donne *(dare, offerre)* totalement à Dieu et laisse au Saint-Esprit le soin de purifier ses passions. 2) Elle réclame *(exigere)* à Dieu avec confiance de lui donner *non solum quod habet, sed omne quod est* (ch. 46, § 3), non pour en jouir mais pour atteindre à une plus grande perfection. 3) Elle se conforme *(conformare)* à toutes les vertus du Christ, humaines et divines, et en particulier à celles qu'il a manifestées en sa Passion. 4) Elle s'unit *(unire)* enfin, par d'ardentes aspirations, à la divinité du Christ et devient ainsi comme son ombre. La volonté est alors, sous l'impulsion de l'amour, unie à la volonté de Dieu. L'aspiration est ainsi transformée en une inclination de l'esprit et l'âme atteint la sphère des puissances supérieures.

C'est alors que se produit la montée des puissances supérieures vers l'unité essentielle de l'âme, qui est la première étape de la contemplation mystique. La grâce opère dans les trois puissances; la mémoire est associée à l'action du Père, l'intelligence à celle du Fils et la volonté à celle du Saint-Esprit, qui est amour. L'esprit de l'homme sort de lui-même et, élevé par Dieu, il est emporté « par la lumière de la grâce ou de la gloire » (*Spieghel*, ch. 54), dans un brûlant amour, en Dieu qui est au-dessus de tout, de sorte qu'il n'y a plus en sa mémoire, en son intelligence et en sa volonté que l'Amour éternel qui est Dieu même. Cet amour est tranquille, pur et parfait, tandis que l'amour

dans la vie active est physique et organique. Cette « montée » s'achève enfin pour l'intelligence dans « une triple manifestation de lumière », qui est ténèbre, silence et néant (*caligo*, *silentium*, *nihilum*; ch. 58).

3° La préparation à la *vie suressentielle* consiste à pratiquer l'abnégation de la volonté, car il ne doit exister en l'âme aucun attachement déréglé. L'abnégation comporte neuf degrés (*Spieghel*, ch. 60). 1) Dans le premier, la crainte de Dieu fait rejeter le péché mortel. 2) En suivant les inspirations divines et les conseils des personnes spirituelles, on évite les fautes vénielles. 3) Les pénitences extérieures aident à écarter l'esprit du monde, la chair et le démon. 4) On entreprend volontiers, sous l'action de l'Esprit Saint, des mortifications extérieures et intérieures. On met encore cependant son plaisir dans les consolations spirituelles plutôt que dans la seule volonté de Dieu, car on n'est pas totalement abandonné. 5) En ce degré la volonté est bien abandonnée à Dieu, mais on vacille encore quelquefois, faute d'avoir constamment mortifié les attachements de toute sorte. 6) Maintenant on ressent de plus grands désirs et on s'est entraîné davantage, la volonté est plus entièrement abandonnée en Dieu et l'intelligence mieux éclairée; il devient alors manifeste que tout concourt au progrès de l'âme. Toutefois, l'âme éprouve dans l'adversité le désir de la consolation. 7) L'âme est si mortifiée qu'elle désire servir Dieu, en toute circonstance, parce que sa vie est fondée sur l'amour seul, mais des événements inattendus peuvent encore la surprendre. 8) La « resignatio in divinam beneplacitam voluntatem » est de plus en plus profonde et l'âme est décidée à faire tout ce que Dieu désire dans le temps présent et dans l'éternité. Dieu se révèle d'une manière suressentielle au-delà de toute image et dans la ténèbre. Demeure cependant en l'âme un désir caché de posséder ces dons qui ne sont pas la vie parfaite mais seulement, pour les hommes fragiles, des moyens de l'atteindre.

9) En cet ultime degré, toute « propriété » est mortifiée, la déréliction est préférée à la consolation et le support de l'adversité est désiré par un motif unique d'amour dans la foi nue. L'âme en arrive à ce sommet parce qu'elle veut suivre en tout l'Homme-Dieu et se conformer totalement au Christ privé de toute consolation et acceptant toute désolation (*Ps.* 68, 21), et d'autre part aussi, parce que, dans sa bassesse, elle se voit démunie autant que toute autre créature et digne de toute infortune. Dieu permet alors qu'il lui arrive toute sorte d'afflictions, et qu'elle suive Jésus jusqu'à une mort abjecte comme celle de la croix. Mais Dieu donne à ses fils très chers la force d'agir de façon surhumaine et de désirer souffrir toujours davantage pour lui.

Herp énumère enfin six exigences du perfectionnement de l'âme (*ornatus*, *Spieghel*, ch. 61; *Eden*, ch. 27), d'après la *Pierre brillante* de Ruusbroec (ch. 13). Ces exigences positives sont complémentaires des neuf degrés d'abnégation : 1) une véritable tranquillité *(quieta pax)*, car la paix doit régner entre Dieu et l'âme; 2) le silence intérieur, dans lequel l'intelligence est dépouillée de toute image, car l'amour pur sans image élève l'esprit à Dieu, au-dessus de lui-même et de toutes choses; 3) une inhérence et une adhérence *(inherentia et adherentia)* à Dieu pure et aimante, qui est la fruition; 4) un doux repos en Dieu qui lui donne toute jouissance (« quiescere in dilecto quo fruitur »); 5) un sommeil béni, qui fait couler l'esprit dans l'abîme de l'amour divin, de sorte qu'il ne connaît plus ni Dieu ni soi-même, mais le seul Amour; 6) la *contemplatio caliginis*, que ne peuvent comprendre ni la raison ni l'intelligence; dans cette ténèbre, l'esprit meurt à lui-même et vit en Dieu, car il est uni à Dieu sans qu'il y ait de distinction entre l'agir et l'aimer. Ces six dispositions rendent l'homme capable de l'union suressentielle (« homo ornavit se ad superessentialem contemplativam vitam »). Au chapitre 63 du *Spieghel*, qui décrit la « montée », Herp montre comment cette préparation, qui exige une aspiration amoureuse, l'oubli de soi et l'obéissance totale à Dieu, est réalisée « per inactionem Dei ».

4° *La vision la plus haute de Dieu.* — La montée suressentielle est, en effet, attribuée aux trois Personnes de la Trinité qui attirent les puissances de l'âme vers les hauteurs. Le Saint-Esprit, en enflammant d'amour la volonté, élève l'esprit dans un secret embrassement, et lui fait comprendre l'exercice de l'amour parfait. Le « toucher » du Fils affecte l'intelligence, qui voit l'essence divine comme dans un miroir, car, aveuglée, elle ne peut voir l'essence de Dieu; seule la faculté d'amour peut voir dans une intelligence d'amour *(intellectus amoris)*. Le Père, enfin, à la troisième étape de cette montée, remplit la mémoire d'une lumière éclatante, qui n'est pas la lumière divine elle-même, mais celle qui prépare l'âme à la vision de Dieu. L'âme est prête enfin à contempler Dieu dans son essence.

La « montée » est aussi décrite en référence aux expériences de Moïse sur le Sinaï et à sa vision suprême de Dieu. Cette description est sans doute fondée sur la *Mystica theologia* d'Hugues de Balma, le *De septem itineribus* de Raoul de Biberach et la *Théologie mystique* du pseudo-Denys. Herp s'appuie aussi sur la notion thomiste de la contemplation suressentielle de l'essence divine rendue possible par le don temporaire du *lumen gloriae* (cf DS, t. 3, col. 379). Il se pourrait également que la description de la vision de la lumière divine faite par Dante en son *Paradiso* (chant 33) ait ici quelque répercussion, mais il n'est pas évident que Herp ait réussi à bien harmoniser ses sources. Sans doute n'a-t-il pas pleinement saisi que Ruusbroec emploie *wesen* dans la vie suressentielle lorsque l'âme jouit de l'essence de Dieu et connaît « l'unité sans différence », ce qui reflète une expérience, et qu'en revanche saint Thomas utilise le mot *essentia* en référence à l'ordre métaphysique de l'être. Herp semble confondre le *wesen* de Ruusbroec et l'*essentia* des philosophes, ce qui l'entraîne à admettre la vision de l'essence et à confondre structure ontologique et expérience mystique (DS, art. Essentiel, t. 4, col. 1360).

De la même manière, Herp semble affirmer que la ténèbre lumineuse et l'inconnaissance dionysienne relèvent de l'intelligence, et la vision directe de la faculté d'amour. Herp se sépare ici d'Hugues de Balma qui admettait une sorte de *beata visio* sur terre, mais qui se produisait sous la forme d'un rayon de la ténèbre divine, *lumen divinae incomprehensibilitatis*, et donnant à l'intelligence d'agir d'une manière plus haute dans la vie suressentielle. L'amour et la connaissance intervenaient donc ensemble et s'interpénétraient. Herp semble abandonner également une autre opinion de Ruusbroec : pour Ruusbroec, en effet, lorsque dans la vie suressentielle « l'union sans différence » est atteinte, l'âme demeure habituellement dans la Divinité, et en sort pour agir d'une manière parallèle à celle des Personnes divines.

L'expérience suressentielle de l'essence de Dieu se manifeste, pour Herp, par des « touchers » des Personnes divines, qui emportent l'âme en des ravissements momentanés comme ceux de Moïse ou de saint Paul. Vraisemblablement, il admettait que la quiétude de l'âme, qu'il considère comme un perfectionnement de la vie suressentielle, se poursuivait tout au cours de cette vie. Toutefois, cette idée n'apparaît que lorsqu'il copie directement Ruusbroec. Herp dit clairement au chapitre 65 du *Spieghel* que le sommet de la vie mystique est la contemplation de l'essence divine; c'est pour lui la fin normale de la « montée » de l'âme docile : « Le plus haut degré de contemplation en cette vie est celui de saint Paul en son ravissement, quand il se trouva dans un état intermédiaire entre cette vie et la vie future » (*Eden*, *sermo* 29; cf DS, t. 3, col. 912-914). Quoi qu'il en soit, avant de pouvoir préciser de façon certaine la pensée de Herp sur la possibilité de la vision béatifique en cette vie, il faudrait reprendre l'étude approfondie et de ses sources et de ses propres écrits.

Herp rapproche aussi la vision de l'essence divine et l'*amor inaccessibilis*, qui y prépare (*Scala*, 9e degré de l'amour; *Spieghel*, ch. 65). La lumière inaccessible plonge l'âme dans une vie incréée et la rend capable de voir, dans un état de ravissement, la lumière inaccessible. Ce qui n'est cependant possible que par une coopération spéciale du Dieu des miséricordes, même si l'homme s'y préparait par une totale abnégation.

Herp n'est pas l'anti-intellectuel qu'on a bien voulu dire. L'intelligence, selon lui, illuminée par Dieu, interprète l'expérience de l'amour. Notons enfin que le Christ-Voie est bien toujours présent dans la pensée de Herp; il adopte sur ce point le processus bonaventurien : c'est à travers le Christ que, dans l'extase, le passage se fait vers le Père.

4. **Les aspirations.** — L'exercice d'aspiration *(toegeesten)*, qui semble être la plus grande contribution de Herp à la spiritualité, est étroitement lié à sa doctrine de base, qui veut que la montée de l'âme se fasse par l'amour. Cet exercice est fondamental dans le *Spieghel*. Les aspirations sont de courtes prières qui expriment l'amour de l'âme et son désir d'être unie à Dieu (ch. 31). Elles sont la voie la plus courte, la plus aisée et la plus sûre vers l'union. Elles font mourir l'homme, mais indirectement, à tout ce qui n'est pas Dieu et le mènent à pratiquer les vertus qui le rendent semblable à Dieu (ch. 46). Leur origine est dans la volonté, mais comme la concupiscence est, pour Herp, une sorte de volonté inférieure, les aspirations peuvent être teintées d'impressions; ce qui ne se produit plus dans la vie contemplative, où les aspirations sont l'œuvre de la volonté supérieure. L'étroite association de l'aspiration avec la « montée », — que met en valeur le fréquent usage de *l'Amice ascende superius* —, n'est pas pour surprendre, car Herp s'inspire d'Hugues de Balma, qu'il interprète d'ailleurs plus simplement.

Hugues rapproche l'aspiration du mouvement anagogique *(motus anagogicus)*. Le sens intérieur de la sainte Écriture *(sensus anagogicus)* enflamme d'amour et développe en l'âme un mouvement toujours ascendant et s'amplifiant toujours, que Dieu accroît dans un échange d'amour réciproque. Le sommet en est l'union, mais, au commencement, il y a ces prières courtes et ferventes qui s'appellent *motus unitivi*. Ce mouvement ascendant, pour Hugues comme pour Herp, résulte de l'action combinée de l'âme qui s'efforce d'atteindre Dieu et de Dieu qui donne sa grâce et son amour pour attirer l'âme. Dans les plus hauts degrés, l'attirance vers le haut semble être à peu près entièrement le travail de Dieu, et l'âme se croit élevée au-dessus d'elle-même. Dans l'*Eden* (*sermo* 22), Herp se réfère plusieurs fois à la *consurrectio motuum anagogicorum*, bien qu'il ne le fasse pas dans le *Spieghel*.

Herp estime que l'exercice d'aspiration est utile déjà dans la vie active, quand l'âme est au seuil de la vie contemplative, mais c'est dans la vie contemplative que ces aspirations le sont davantage. Le but principal des aspirations est pourtant d'aboutir à l'introversion : elles aident, en effet, les puissances intérieures les plus basses à monter jusqu'aux puissances supérieures, à les unir et, dans la vie suressentielle, à les conduire à Dieu lui-même au-dessus de leur propre essence. Les aspirations, selon Herp, semblent être particulièrement bonnes au stade des fiançailles spirituelles, mais elles deviennent moins nécessaires ensuite, après l'union. C'est l'opinion soutenue par C. Janssen (voir bibliographie); L. Verschueren pensait pour sa part que l'exercice des aspirations, chez Herp, accompagnait la croissance en la perfection pendant tout le cours de la vie spirituelle.

Dans sa description des aspirations, Herp se réfère à saint Augustin, qui les appelait des oraisons jaculatoires, car elles étaient comme des traits d'amour qui nous précipitaient dans le cœur de Dieu. Leur but est de stimuler notre amour de Dieu et de nous mener à l'union; aussi Herp les rapproche-t-il de l'amour unifiant et unitif, associé aux puissances supérieures (*Spieghel*, ch. 32). Ces aspirations s'adressent à Dieu comme s'il était présent, et leur usage convient à tout moment de la vie quotidienne et pas seulement dans les temps de prière. Herp en donne des exemples : « O Seigneur, quand vous aimerai-je parfaitement? », « O Seigneur, quand mon esprit sera-t-il complètement et parfaitement immergé et absorbé en vous? ». Ces prières peuvent être dites cent ou mille fois le jour, selon l' « in-action » de Dieu. Exprimées en paroles ou mentalement, elles doivent toujours gagner en perfection et en simplicité.

Herp précise le triple rôle des aspirations dans la vie contemplative : 1) Elles affermissent la volonté supérieure et contribuent en même temps à l'introversion des sens extérieurs (*Spieghel*, ch. 40); ainsi, en purifiant le cœur des images et en coordonnant les puissances inférieures, elles élèvent l'homme au-dessus de tout ce qui n'est pas Dieu. 2) Elles harmonisent l'action des puissances de l'âme dans la poursuite de l'union à Dieu au point que leur intense action commune suspend leur action particulière (ch. 40). 3) Lorsque les puissances inférieures se sont ainsi unies en vue de l'union à Dieu et que se produit la « montée » qui élève les puissances supérieures au-dessus d'elles-mêmes, les aspirations retiennent ces dernières captives; elles libèrent, par exemple, la mémoire de ses pensées. Les aspirations enfin perdent à leur tour leur expression verbale ou mentale et se résolvent en un amour qui n'a ni forme ni expression. Leur tâche apparaît alors à peu près achevée et le seuil de la vie suressentielle est atteint (*Spieghel*, ch. 46).

Dans l'*Eden* (*sermo* 26), la première œuvre de Herp, de ferventes aspirations semblent continuer dans les deux premiers degrés de la vie suréminente, qui sont en liaison avec l'action du Saint-Esprit, mais ulté-

rieurement elles semblent absorbées dans l'amour divin (cf *Spieghel*, ch. 62). Dans la *Theologia mystica* (lib. II, *collatio* I, en citant *Jean* 17, 22 : « Père, je te demande qu'ils soient un comme nous sommes un »), Herp montre que les aspirations qui ont l'union pour terme conduisent au silence infini, où il n'y a plus aucune opération humaine, « quia ibi solus Deus operatur, ita quodammodo sc spiritus humanus habet passive et Deus active».

IV. INFLUENCE

Force est bien de ne mentionner ici que quelques auteurs qui, parmi beaucoup d'autres, ont subi l'influence de Herp. L'influence de la doctrine de Herp est en effet manifeste dans les œuvres de très nombreux auteurs et dans la vie spirituelle des chrétiens. Elle s'étend d'ailleurs en beaucoup de régions, et parfois de manière inattendue. Des recherches seraient nécessaires pour connaître l'ampleur et l'importance de cette influence. Notre choix inspirera peut-être le désir de poursuivre ces recherches.

Grâce à la publication de la traduction latine du *Spieghel* en 1509 et 1513 et à la publication de la *Theologia mystica* en 1538 par les soins des chartreux de Cologne, l'œuvre de Herp se répandit largement. Les chartreux préféraient d'ailleurs Herp à Ruusbroec; chauds partisans de sa prière des aspirations, qui s'harmonisait avec leur propre spiritualité, ils la répandirent dans toute l'Europe de l'ouest. La spiritualité affective de Herp fut très goûtée par les franciscains et surtout par les capucins. La dédicace de l'édition de 1556 à Ignace de Loyola contribua à le rendre populaire auprès de certains jésuites.

1. **La censure romaine.** — La diffusion des œuvres de Herp semble avoir peu souffert de la censure romaine portée en 1585 contre les premières éditions de la *Theologia mystica*, et les éditions condamnées continuèrent à circuler. Un *Index expurgatorius*, comportant les modifications, suppressions et additions demandées, parut à Paris en 1598. Les objections faites semblent se ramener aux points suivants (cf P. Groult, *loco cit. infra*, p. 155-158).

1) Herp manque de précision et de prudence dans l'usage du vocabulaire scolastique; l'édition expurgée adoucit certaines expressions et les nuance. — 2) Des corrections sont faites en ce qui concerne la « grâce sensible », en raison des controverses protestantes : « grâce sensible » est remplacé par « dévotion » (*Spieghel*, ch. 38). — 3) Les passages sur la vision de Dieu sont retouchés; la censure romaine n'admet pas la possibilité de l'intuition de l'essence divine ici-bas. On supprime, par exemple : « quemadmodum Paulus rapiebatur ad videndum Deum essentialiter, sicuti eum libenter videremus in aeternum » (*Spieghel*, ch. 50). La définition de la contemplation au chapitre 65 est désapprouvée : « Deum videre simpliciter et uniformiter ». Les expressions « vision essentielle », « amour essentiel », « vie suressentielle », « essentialiter », etc, sont respectivement remplacées par « amour éminent », « vie éminente », « supereminenter », etc. — 4) L'expression « lumen gloriae » est fréquemment remplacée par « claritas Dei » (par exemple, ch. 65). — 5) Herp utilise à tort le verbe *annihilari* lorsqu'il parle de l'union de l'âme avec Dieu; son emploi, fort rare d'ailleurs, pouvait provoquer des malentendus.

2. **Influence.** — En raison de la similitude de leur doctrine, il est souvent difficile de déterminer les influences qui s'exercèrent sur les écrivains européens des 16e et 17e siècles. S'agit-il de Herp, de Ruusbroec, de Tauler, de la *Margarita evangelica* ou des *Institutions* du pseudo-Tauler, on ne peut pas toujours se prononcer. La *Margarita evangelica* (1536), dont la doctrine est plus christocentrique que celle de Ruusbroec ou de Herp, semble néanmoins les attirer davantage, encore que la doctrine de la prière dans « La Perle » soit redevable à celle du franciscain (L. Verschueren, *Invloed van Hendrik Herp*, p. 205). Les auteurs postérieurs qui exposent la doctrine des aspirations peuvent l'avoir empruntée à Herp, mais aussi bien à Hugues de Balma. Si cependant les prières d'aspiration sont devenues à peu près universelles au milieu du 16e siècle c'est probablement à cause de Herp. Mais il est difficile alors de distinguer influences et traditions. Ainsi, le dominicain anglais William Perin ajoute des aspirations à sa traduction (*Spiritual Exercises*, 1557) des *Exercitia spiritualia* de Nicolas Eschius, lesquels sont vraisemblablement dépendants des *Exercitia* de saint Ignace et de Herp. W. Perin, à son tour, influence les *Rules and Exercises for a Holy Life* de l'archevêque épiscopalien écossais Robert Leighton et Augustin Baker, au 17e siècle.

1° Herp a exercé une influence considérable aux *Pays-Bas*, spécialement sur Nicolas Eschius † 1578 (DS, t. 4, col. 1060-1066) et l'auteur de la *Margarita evangelica*. Louis de Blois † 1566, dans son *Institutio spiritualis* (1551), donne des exemples d'aspirations, même pour la vie unitive; il se réfère aussi à Herp dans son *Apologia pro Joanne Thaulero*.

La spiritualité franciscaine aux Pays-Bas s'inspira largement de la doctrine de Herp. Il est certes difficile parfois de distinguer à qui revient la plus grande influence, de Benoît de Canfield ou de Herp. L'influence de Herp est la plus manifeste chez les franciscains, Vervoort, Nicolas Cousebant, Éloi Hardouin † 1661 (DS, t. 7, col. 75), Boniface Maes et Fulgence Bottens † 1717 (cf DS, t. 5, col. 1381, 1387, 1633). Francis Vervoort † 1555 assimila et harmonisa la doctrine de Ruusbroec et celle de Herp, et il s'inspira spécialement de Herp dans son enseignement sur l'aspiration (DS, t. 5, col. 1386).

Parmi les capucins qui se relient à la tradition de Herp et aussi à celle de Benoît de Canfield, mentionnons Francis Nugent, Constantin de Barbanson, Luc de Malines et Jean-Évangéliste de Bois-le-Duc. Constantin est sans doute un continuateur plus immédiat de la doctrine harphienne que les autres (cf Théotime de Bois-le-Duc, éd. des *Secrets sentiers de l'amour divin*, *De Geheime Paden van de goddelijke Liefde*, Ruremonde, 1946, p. 48-49; cf DS, t. 3, col. 422).

2° L'influence de Herp s'est manifestée en *Allemagne* d'abord par les éditions et les traductions, ensuite et surtout par la diffusion des œuvres de Nugent, Constantin de Barbanson, Jean-Évangéliste et Benoît de Canfield. Cette influence harphienne est particulièrement notable chez Victor Gelen † 1669 (DS, t. 5, 1388-1389, et t. 6, col. 179-181) et Angelus Silesius (voir K. Richstätter, dans *Stimmen der Zeit*, t. 111, 1926, p. 372-381, et D. Kalverkamp, cité *infra*, p. 30-33).

3° La *spiritualité française* du dernier quart du 16e siècle doit beaucoup à Herp. Plusieurs traductions françaises de ses œuvres parurent, bien que la première traduction complète n'ait vu le jour qu'en 1617. Les

chartreux et les capucins, les principaux promoteurs du renouveau spirituel, étaient tout acquis aux doctrines harphiennes, encore que ce soit sans doute Ruusbroec qui ait exercé l'influence prépondérante (J. Huijben, *Aux sources de la spiritualité française*, VSS, t. 25, 1930, p. 135-139), sans oublier les *Institutions* pseudo-taulériennes et la *Margarita evangelica*. Benoît de Canfield se réfère avec respect à Herp et le cite, mais son apport sur la vie suréminente est beaucoup plus en harmonie avec la doctrine de Ruusbroec. Joseph de Paris, ou l'Éminence grise, qui se rattache à la tradition canfieldienne et à la spiritualité du nord, recommande Herp, entre autres auteurs, à ses novices. La doctrine du pur amour de Laurent de Paris est tributaire de celle de Herp, comme celle du capucin Honoré de Champigny et de beaucoup d'autres. Le christocentrisme de Bérulle est peut-être redevable en quelque chose à Herp, malgré ses grandes affinités avec la *Margarita evangelica*. Le carme Jean de Saint-Samson suit manifestement l'enseignement de Herp sur l'oraison aspirative et aussi Hugues de Balma. Le dominicain Louis Chardon n'ignore pas Herp. Thomas Deschamps † 1629, dans ses *Jardins des contemplatifs* (1605), s'appuie nettement sur la tradition nordique et sur Herp (DS, t. 3, col. 530-533). Rappelons enfin que Pierre Poiret, protestant français qui habita la Hollande, range Herp au nombre des auteurs spirituels importants dans sa *Bibliotheca mysticorum* (Amsterdam, 1708, p. 114-118). Comme on le sait, le livre de Poiret exerça au 18e siècle une grande influence, notamment parmi les calvinistes écossais et les piétistes allemands.

4° Les liens politiques qui existaient entre l'*Espagne* et les Pays-Bas facilitèrent la diffusion de la spiritualité ruusbrockienne et de son école dans la péninsule.

Dès le début du 16e siècle, les franciscains (DS, t. 5, col. 1355-1357) accueillirent les œuvres de Herp; au début du 17e, ils le considéraient toujours comme l'une des meilleures autorités spirituelles, encore que la doctrine des écrivains nordiques ait été rapprochée de celle des Alumbrados. La troisième partie de l'*Abecedario* de François de Osuna † 1540 se rattache, pour l'essentiel, à la doctrine de Ruusbroec et de Herp, sans pourtant jamais les mentionner, et en préférant citer des autorités mieux établies. Profondément franciscain, Osuna, comme Herp, exalte l'amour, la pureté d'intention, l'oubli de soi, la pauvreté spirituelle, l'humilité, l'importance de la volonté et la possibilité de son union à Dieu. Osuna ne partage cependant pas l'opinion de Herp qui voyait dans les consolations spirituelles un attachement servile à Dieu, et à ce titre, devait les écarter (*Spieghel*, ch. 2).

L'*Arte para servir a Dios* d'Alonso de Madrid insiste lui aussi sur l'importance de la volonté, et en ce point comme en d'autres il est tributaire de Herp. Bernardin de Laredo † 1540 cite douze fois Herp, « le contemplatif paisible », « le théologien excellent et éclairé de la contemplation pure », et sa *Subida del Monte Sion* (2e éd., 1538) reflète le même esprit que le *Spieghel*. Les trois parties de la *Subida* ont pour but la connaissance de notre néant, l'imitation de l'humanité du Christ et la contemplation de la Divinité.

Jean des Anges † 1609 appelait Herp « un homme de grand savoir et de haute contemplation ». Il se fait son disciple et celui de Ruusbroec en nombre de points essentiels de la vie mystique, en particulier dans son insistance sur l'humilité, l'abnégation, dans la patience à souffrir jusqu'à la mort comme le Christ.

En 1633, le chapitre général des frères mineurs espagnols recommanda de faire en chaque couvent des conférences de théologie mystique en prenant Herp pour maître. Pourtant l'Inquisition de Murcie confisquait encore les traductions du *Spieghel* en 1635. L'influence de Herp se prolongea pendant le 17e siècle, tout en déclinant peu à peu.

Louis de Grenade † 1588, qui a plus d'affinités avec la doctrine de Tauler, traite de l'oraison aspirative et « de las oraciones y aspiraciones continuas al amor de Dios » d'une manière analogue à celle de Herp (*Memorial de la vida cristiana*, ch. 4). Jean Orcibal (*op. cit. infra*, p. 57-65) ne rejette pas une influence possible de Herp chez saint Jean de la Croix, mais celles de Ruusbroec et d'Hugues de Balma sont beaucoup plus vraisemblables. Malgré les condamnations de la doctrine harphienne portées par les jésuites, certains d'entre eux l'ont mise à profit, tels François de Borgia, Balthasar Alvarez, Antoine Cordeses, Jacques Alvarez de Paz (DS, t. 5, col. 1363).

5° La spiritualité au *Portugal*, qui n'était pas spéculative et que traversait un fort courant ascétique, fut néanmoins marquée par l'influence de Nicolas Eschius, de Herp et du pseudo-Tauler. Comme on n'avait guère à craindre les Alumbrados, les auteurs spirituels du nord ne furent pas condamnés; Gaspar de Leao † 1576, évêque de Braga, puis d'Evora et de Lisbonne, lui-même inquisiteur, encouragea la diffusion des ouvrages de Herp. Son *Desengaño de perdidos* dépend ouvertement de la doctrine du franciscain. On le trouve d'ailleurs encore mentionné jusqu'au seuil du 18e siècle dans les œuvres de l'oratorien Manuel Bernardes † 1710. On connaissait en particulier les douze mortifications et la spiritualité affective de Herp qui s'harmonisait bien avec la chaude dévotion au Christ, traditionnelle au Portugal.

6° Le *Spieghel* fut traduit en *italien* dès 1522 et son enseignement affectif rencontra vite le succès, en particulier chez les frères mineurs. Le capucin Jean de Fano † 1539 le cite littéralement (DS, t. 5, col. 1350-1351, 1633) Barthélemy de Salutio † 1617, qui est l'un des propagateurs de la spiritualité néerlandaise en Italie, commente Herp à Rome, et l'*Eden* est la source principale de son *Paradiso de' contemplativi* (col. 1357). On pourrait en dire autant de Barthélemy de Castello † 1535 (col. 1356).

7° La doctrine de Herp se répandit en *Angleterre* par le truchement de la spiritualité cartusienne qui eut au 16e siècle dans le pays une grande influence. Plus tard, des exilés comme W. Perin, Benoît de Canfield, A. Baker, répandirent, de diverses manières, la spiritualité des Pays-Bas en Angleterre et en Écosse. De nouvelles recherches révéleront peut-être l'influence de Herp et d'autres mystiques sur la spiritualité anglaise au 17e siècle, par l'intermédiaire notamment des écrits de Benoît de Canfield (cf R. A. Knox, *Literary Distractions*, Londres, 1958, p. 73-74, sur le poète Richard Crashaw).

1. *Éditions et traductions.* — Hain-Copinger, *Supplement*, n. 2940, 8523-8527. — L. Verschueren a présenté l'état des manuscrits, éditions et traductions du *Spieghel*, dans *Hendrik Herp O. F. M., Spieghel der volcomenheit*, t. 1 *Inleiding*, Anvers, 1931; important compte rendu par H. Gleumes, ZAM, t. 12, 1937, p. 222-225. — St. Axters, Notice dans

Nationaal Biografisch Woordenboek, t. 2, Bruxelles, 1966, col. 325-327.

L. Verschueren, *De latijnse edities der « Theologia mystica »*, OGE, t. 3, 1929, p. 5-21; *Herp-uitgaven in Frankrijk*, OGE, t. 4, 1930, p. 183-195; *Rond een Keulsdruck van 1509*, dans *Huldeboek P. Dr. B. Kruitwagen*, La Haye, 1949. — J. Orcibal, *Les traductions du Spieghel de Henri Herp en italien, portugais et espagnol*, dans *Reypens-Album*, Anvers, 1964, p. 257-268.

M. Viller, *Harphius ou Bourcelli? La prima Collatio de la Theologia mystica (lib. II, part. V)*, RAM, t. 3, 1922, p. 155-162.

H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 1, Bonn, 1883, p. 309-310. — J. Périnelle, *Saint François de Sales, Harphius et le Père Philippi*, VSS, t. 29, 1931, p. 65-95.

DS, art. Denys (pseudo-), influence sur Herp, t. 3, col. 378-383 (A. Combes); cf sur l'index et les corrections, t. 1, col. 329, et t. 5, col. 1451.

2. *Généralités.* — S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des frères mineurs..*, Anvers, 1885, p. 7-13. — *Biographie nationale*, t. 9, Bruxelles, 1886, p. 278-284 (E. H. J. Reussens). — Henri van Arnheim, *De primo ortu et successu domus clericorum in Gouda*, éd. A. H. L. Hensen, dans *Bijdragen en Mededeelingen van het historisch Genootschap*, t. 20, Amsterdam, 1899, p. 1-46. — P. Schlager, *Beiträge zur Geschichte der kölnischen Franziskaner-Ordensprovinz im Mittelalter*, Cologne, 1904, p. 155-156, 214-215; *Zum Leben des Franziskaners Hendrik Herp*, dans *Der Katholik*, t. 85, 2, 1905, p. 46-48; *Blütenlese aus den Werken rheinischer Franziskaner*, Aix-la-Chapelle, 1907. — DTC, t. 6, 1920, col. 2047-2049 (Édouard d'Alençon). — L. Verschueren, *Leven en Werken van Hendrik Herp*, dans *Collectanea neerlandica franciscana*, t. 2, 1931, p. 345-393.

W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin-Leipzig, 1936, col. 427-429 (E. Krebs); t. 5, 1955, col. 386. — Stéph. Axters, *La spiritualité des Pays-Bas*, Louvain-Paris, 1948, p. 76-79, 160-162; *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden*, t. 3, Anvers, 1953, p. 161, 224, 289, 292, 296, 387, et *passim*; t. 4, 1960, *passim*. — M. Goossens, dans *Theologisch Woordenboek*, t. 2, Ruremonde, 1957, col. 2219-2223. — É. Longpré, dans *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 614-617. — F. Hermans, *Ruysbroeck l'admirable et son école*, Paris, 1958, p. 231-235. — LTK, t. 5, 1960, col. 191-192 (voir aussi t. 4, 1932, col. 1000-1001). — F. Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 561-562, et *passim*.

3. *Doctrine spirituelle.* — L. Reypens, *Le sommet de la contemplation mystique*, RAM, t. 5, 1924, p. 49-59. — J. Périnelle, déjà cité. — D. Kalverkamp, *Die Vollkommenheitslehre des Franziskaners H. Herp*, Werl, 1940. — A. Combes, dans É. Gilson, *La philosophie du moyen âge*, 2e éd., Paris, 1944, p. 705-708. — M. M. J. Smits van Waesberghe, *Het verschijnsel van de opheffing des geestes bij Jan van Ruusbroec en Hendrik Herp*, Nimègue, 1945. — C. Janssen, *L'oraison aspirative chez Herp et chez ses prédécesseurs*, dans *Carmelus*, t. 3, 1956, p. 19-48. — J. Orcibal, *Une formule de l'amour extatique de Platon à saint Jean de la Croix et au cardinal de Bérulle*, dans *Mélanges É. Gilson*, Toronto-Paris, 1959, p. 447-463 (Herp et Benoît de Canfield); *Saint Jean de la Croix et les sources rhéno-flamandes*, Bruges-Paris, 1966, surtout les ch. 1 et 2. — L. Cognet, *Introduction aux mystiques rhéno-flamands*, Tournai-Paris, 1968, p. 282-314.

DS, art. Aspirations, t. 1, col. 1017-1025 (E. Vansteenberghe); Connaissance mystique de Dieu, t. 3, col. 912-914 (L. Reypens); Essentiel, t. 4, col. 1360-1362 (A. Deblaere). — Voir aussi : t. 1, col. 84, abnégation; 458-463, structure de l'âme; 564, *annihilari*; t. 2, col. 1452-1453, conformité à la volonté de Dieu; 2004-2005, 2049, contemplation; t. 3, col. 475-476, dépouillement; 1448-1452, déification; 1599, dons du Saint-Esprit; t. 4, col. 203, Écriture Sainte; 1235, esprit; 1819, examen de conscience; t. 5, col. 1320-1321, Passion du Christ; 1331-1332, 1337, amour pur; 1567, *fruitio Dei*.

4. *Influence.* — M. Viller, art. cité, donne une liste d'auteurs et d'œuvres qui s'inspirent de Herp. — K. Richstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, 2e éd., Paderborn, 1924. — P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du 16e siècle*, Louvain, 1927, table. — L. Verschueren, *Invloed van Hendrik Herp. Die grote Evangelische Peerle en Tempel onser seelen*, OGE, t. 6, 1932, p. 194-208; *De Heraut van Ruusbroec*, dans *Jan van Ruusbroec, Leven en Werken*, Malines, 1932, p. 239-262; *Harphius et les capucins français*, dans *Études franciscaines*, t. 45, 1933, p. 316-329 (doctrine); t. 46, 1934, p. 272-288 (Ruusbroec et Herp).

Hildebrand, *Les premiers capucins belges et la mystique*, RAM, t. 19, 1938, p. 245-294, *passim*. — Fidèle de Ros, *Le Frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1938, p. 141, 144-152, 275-276; *Harphius et Laredo*, RAM, t. 20, 1939, p. 265-285. — Optat de Veghel, *Benoît de Canfield, sa vie, sa doctrine et son influence*, Rome, 1949, surtout p. 358-373. — C. Janssen, *L'oraison aspirative chez Jean de Saint-Samson*, dans *Carmelus*, t. 3, 1956, p. 183-216. — P. Groult, *Las fuentes germanicas de la mistica español*, dans *Arbor*, n. 181, Madrid, 1961, p. 23-39. — F. X. Martin, *Friar Nugent..*, Rome-Londres, 1962, p. 51-52, 56, 71-72. — R. Ricard, *L'influence des « mystiques du nord » sur les spirituels portugais du* XVIe *et du* XVIIe *siècle*, dans *La mystique rhénane*, Paris, 1963, p. 219-233.

DS, art. Eschius, t. 4, col. 1060-1066; France, traductions : t. 5, col. 899, 904, 911-915; doctrine : 920-921, 926, 933; Frères Mineurs, aux 16e et 17e siècles, t. 5, col. 1348-1391, *passim*.

Etta Gullick et Optat de Veghel.

HERRADE DE LANDSBERG, abbesse, † 1195. — 1. *Données biographiques.* — 2. *L'Hortus deliciarum.*

1. **Données biographiques.** — Sur la personne et la vie d'Herrade de Landsberg, nous ne possédons que des informations extrêmement minces : son nom, quelques dates, le cadre principal de son existence. Herrade se nomme elle-même *(Herrat)* dans son œuvre. Une tradition veut qu'elle soit née en Alsace au château de Landsberg, sur les contreforts du mont Sainte-Odile. L'abbaye de Hohenburg, qui couronnait le mont Sainte-Odile, connaissait une période de redressement et de restauration depuis que, vers 1141, Frédéric Barberousse avait placé à sa tête une femme énergique, peut-être une de ses parentes, Relinde, qui y introduisit la Règle des chanoinesses de Saint-Augustin. C'est à Relinde qu'Herrade succéda : elle devint abbesse de Hohenburg en 1167 et le resta jusqu'à sa mort en 1195. Elle poursuivit l'action entreprise par Relinde, dont elle était apparemment la fille spirituelle. Elle confia la direction spirituelle des religieuses aux prémontrés, qu'elle installa dans le prieuré de Saint-Gorgon. Des fondations comme celle du chapitre des augustins de Truttenhausen, tout proche de Hohenburg, permettaient d'assurer le culte dans le couvent, qui connut un beau développement. Herrade cite quarante-six chanoinesses et douze sœurs converses, qui vécurent sous l'autorité de Relinde, puis sous la sienne.

2. **L'Hortus deliciarum.** — Cette action monastique, pour méritoire qu'elle fût, n'aurait pas suffi à Herrade pour faire passer son nom à la postérité. Il a fallu pour cela que Relinde, sans doute, lui donnât la charge d'instruire ses sœurs en religion et qu'Herrade, patiemment, de 1159 à 1175, rédigeât dans ce dessein un ouvrage extraordinaire, unique en son genre, capable d'enseigner aux religieuses de Sainte-Odile tout ce qu'elle croyait utile à leur formation intellectuelle. Ce livre volumineux, de six cents pages in-folio environ, représentait une sorte d'encyclopédie, élaborée selon des principes pédagogiques que des modernes n'hésite-

raient pas à rapprocher des méthodes audio-visuelles. Au texte de base en latin, qui devait être lu aux religieuses, s'ajoutaient des poèmes et des hymnes à chanter, également en latin, et de très nombreuses illustrations, dont le rôle pédagogique était peut-être aussi important que celui du texte et des chants : trois cent trente-six dessins, d'une facture remarquable, faisaient de ce livre une œuvre d'art et contribuaient à justifier le titre qu'Herrade donna à son ouvrage, en l'empruntant à l'écrivain ecclésiastique à peine plus ancien qu'elle, Honorius, qui désignait ainsi l'Église : *Hortus deliciarum*, le Jardin des délices.

Ce livre composé pour les religieuses de Sainte-Odile ne connut aucune diffusion : il n'en exista jamais qu'un seul manuscrit qui, déposé à Strasbourg depuis la Révolution, y fut détruit dans la nuit du 24 août 1870, lors du bombardement de la ville et de l'incendie de la bibliothèque. Le travail d'Herrade serait perdu pour nous si le zèle minutieux de dévots admirateurs ne nous en avait pas préservé l'essentiel par le calque des dessins et la copie de nombreux extraits.

Nous ne dirons rien des miniatures : elles intéressent les historiens de l'art, qui savent y discerner diverses influences et en analyser le symbolisme. Pour nous elles ne sont qu'un complément pour l'expression des dées contenues dans le texte.

Celui-ci représente assez précisément une encyclopédie conforme en tout point aux normes que le moyen âge pratiquait pour ce genre littéraire et didactique. Il s'agit d'abord d'une compilation. Le texte n'est pas exactement d'Herrade : il est fait de citations tirées des auteurs ecclésiastiques les plus variés. Le rôle d'Herrade dans l'élaboration de son ouvrage est limité pour cette partie à la sélection et à la réunion des morceaux choisis. Il faut remarquer néanmoins que ces extraits dénotent une vaste culture et des lectures étendues. Herrade fait appel à l'Écriture sainte, avec une certaine prédilection pour les Proverbes, le Cantique des cantiques, l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse. Elle fait appel aux Pères de l'Église, aux plus anciens comme Irénée, Eusèbe de Césarée, Jean Chrysostome, aux plus classiques comme Ambroise, Augustin et Jérôme, ainsi que Grégoire, Bède et Isidore de Séville. Elle puise également aux auteurs plus récents : Raban Maur, Smaragde, Fréculphe, Yves de Chartres. Elle ne méprise pas les écrivains, maîtres et penseurs de son temps : Anselme de Cantorbéry, Honorius (celui qu'on surnomme à tort « d'Autun »), Rupert de Deutz, Pierre Lombard, Pierre le Mangeur.

Si sa bibliothèque est exclusivement ecclésiastique et ne comporte aucun des auteurs païens de l'antiquité, elle lui fournit les éléments d'une connaissance encyclopédique, d'une vue complète du monde, où les sciences profanes ont place à côté des spéculations religieuses. La composition de l'*Hortus deliciarum* est fort intéressante et très instructive à ce propos : l'ordonnance et la nature des parties qui le constituent peuvent nous éclairer non seulement sur la culture mais aussi sur la philosophie et la conception que se faisait de l'univers une moniale instruite du 12e siècle, désireuse de donner à ses émules la meilleure instruction.

Le plan de l'*Hortus deliciarum* fait alterner les chapitres de doctrine religieuse ou d' « histoire sainte » avec des chapitres consacrés aux disciplines profanes. Herrade traite d'abord de Dieu, le Créateur, puis de l'origine des anges, de la chute de Lucifer, de la Trinité, enfin de la création du monde; cet ensemble est suivi d'un exposé de cosmologie, astronomie, chronologie, agriculture, arpentage et voirie. Le second ensemble raconte la création de l'homme et sa chute, puis présente des considérations sur le microcosme humain. Vient ensuite le cours des histoires bibliques jusqu'à l'épisode de la tour de Babel; Herrade parle alors de l'idolâtrie, de la mythologie, de la philosophie et des sciences humaines. Après l'histoire des patriarches, de Moïse, de l'arrivée des hébreux en Terre promise, du peuple juif et de ses destinées, le chapitre profane est alors consacré à l'histoire du monde ancien, de la création à Tibère. Après l'histoire du Christ et des apôtres, Herrade rapporte l'histoire de l'empire romain. Après de longs développements sur l'Église, sur le combat des vices et des vertus et sur les hérésies, on trouve les Décrétales d'Yves de Chartres sur la primauté du Siège apostolique et des précisions sur les devoirs des laïques, chevaliers et paysans. Enfin, clôturant comme il se doit cet ensemble de doctrine religieuse, le tableau de ce que seront l'Antéchrist, le Jugement, les peines de l'enfer et les joies du paradis, est suivi de considérations sur l'organisation et la morale ecclésiastiques, d'une liste des papes, et des calendriers fournissent les dates de Pâques pour une période s'étendant jusqu'en 1707.

Herrade est bien une moniale. Son encyclopédie est d'abord une somme religieuse, suivant un plan assez semblable à celui d'Honorius dans son *Elucidarium* ou à celui des *Sentences* du Lombard. La chose est assez neuve au 12e siècle pour qu'on la remarque. D'autre part, le monde n'existe qu'au sein de l'univers divin : ce monde est d'ailleurs surtout le cadre des activités humaines, et les sciences profanes sont avant tout, pour Herrade, les sciences historiques et juridiques. L'homme n'est intéressant que dans la mesure où il s'accorde, ou s'oppose, au plan de Dieu. Ce tableau, qui est proprement encyclopédique parce qu'il tend à tout réduire à une belle unité, est aussi une leçon de morale et un éloge des vertus religieuses. L'allégorie, si chère au moyen âge, joue ici pleinement son rôle, que les miniatures, les représentations figurées, viennent exalter par leurs images sensibles et suggestives.

Les poésies qu'Herrade a placées dans son ouvrage contribuent de leur côté à allier la sensibilité à l'intelligence. Conformes à la mode du temps par leur forme rythmique, elles le sont surtout par les images, les comparaisons, les métaphores colorées, dont elles ornent les idées morales et spirituelles qu'elles illustrent : chants de Noël, poèmes sur la chute originelle, prières au Christ, ces pièces appartiennent bien, elles aussi, à ce 12e siècle, où la pensée religieuse ne s'est pas encore complètement épurée au creuset de la scolastique et où l'imagination la plus concrète sert encore souvent de support aux conceptions les plus spirituelles. Herrade est un très bon témoin de son temps.

Les hymnes conservées sont éditées dans la coll. Analecta hymnica medii aevi, de C. Blume et G.-M. Dreves, t. 50, Leipzig, 1907, p. 493-498.

Reconstitution des illustrations et commentaire. — A. Straub et G. Keller, *Herrade de Landsberg. Hortus deliciarum, reproduction héliographique... et texte explicatif*, Strasbourg, 1879-1899 (1 vol. in-folio en livraisons successives); — H. G. Rott, *Hortus deliciarum*, Mulhouse, 1944 (36 planches); — J. Walter, *Herrade de Landsberg (1167-1195), Hortus deliciarum*, Strasbourg-Paris, 1952.

Monographies. — Ch.-M. Engelhardt, *Herrad von Landsberg und ihr Werk « Hortus deliciarum »*, Stuttgart, 1818. — A. Le

Noble, *Notice sur le « Hortus deliciarum », encyclopédie manuscrite..*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 1, 1840, p. 238-261. — G. M. Dreves, *Herrad von Landsberg*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 23, 1899, p. 632-648. — R. Will, *Le climat religieux de l'Hortus deliciarum..*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 17, 1937, p. 522-566.

Voir aussi : U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, col. 1053-1054. — M. Manitius, t. 3, 1931, p. 1010-1014. — J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au* XII^e^ *siècle*, t. 1, Paris, 1946, p. 123-124. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 688-689. — LTK, t. 5, 1960, col. 269-270.

Yves Lefèvre.

1. HERRERA (François de), franciscain, vers 1551-vers 1609. — Né à Burgos vers 1551, Francisco de Herrera alla étudier à Salamanque, où il entra dans l'ordre franciscain (province de Santiago). Il enseigna la philosophie pendant les années 1576-1579 et il occupa ensuite des chaires de théologie pendant vingt-deux ans.

On ne sait pas exactement où il commença son enseignement théologique, mais il est sûr qu'il enseigna à Salamanque de 1583 à 1600. En même temps, selon la coutume de l'époque, il prêchait. Définiteur provincial de 1591 à 1594 et de 1598 à 1601, il fut nommé gardien du couvent de Toro, de la fin de son enseignement théologique jusqu'en 1604. Élu procureur général de l'ordre auprès de la curie romaine au début de juin 1605, confirmé en cette charge l'année suivante par le chapitre général de Tolède (13 mai 1606), il fut ensuite secrétaire général de l'ordre à partir du 7 juin 1608. Il semble qu'il mourut à Plaisance vers 1609.

Francisco de Herrera, — qu'il ne faut pas confondre avec un homonyme, grand prédicateur mort en 1608 —, fut l'un des meilleurs théologiens scotistes dans l'Espagne de son temps.

Clément VIII et Paul V le consultèrent sur les problèmes de la question *De auxiliis*. L'ensemble de son œuvre est d'ordre théologique : 1) *Disputationes theologicae et commentaria in* I *librum Sententiarum Scoti* (Salamanque, 1589), *...In* II *librum Sententiarum Scoti* (2 vol., Salamanque, 1595, 1600); — *Manuale theologicum* (Rome, 1607, 1610, 1619; Barcelone, 1611; Paris, 1616; Lyon, 1642; Venise, 1644), qui est un résumé des *Disputationes*.

L'ouvrage qui intéresse la spiritualité est son *Instrucción christiana y consideraciones para todas las ferias y domingos de quaresma* (Médina del Campo, 1604) : en langue espagnole, Herrera met à la portée du public cultivé et sous forme de prédications la substance des traités théologiques sur Dieu et ses attributs, sur la création (Adam, ses dons, sa chute et ses conséquences), sur la grâce, — la meilleure partie de l'œuvre —, par laquelle Dieu répare ce que l'homme a détruit. Les fins dernières terminent cet ouvrage.

Herrera a aussi composé une *Expositio in regulam Minorum*, qui ne nous est pas parvenue. — On garde un certain nombre de consultations théologiques de Herrera, inédites sauf une : *Doctrina de auxiliis*, datée de Toro, 6 novembre 1603 (publiée dans *Verdad y vida*, t. 23, 1965, p. 293-319); — *Propositiones catholicae de auxilio efficaci physico gratiae Dei*, datée de Rome, 1^er^ décembre 1605 (Vatican, Archives secrètes, Borghese I, vol. 388-399, f. 108-116); — *Concordia de auxiliis*, vers le 25 juillet 1607 (Vatican, *Fondo de auxiliis*, t. 5 (M), f. 327-329); — *Disputatio theologica duodecim propositionum contradictoriarum apparentium*, Rome, 1607 (Vatican, Archives secrètes, Borghese I, vol. 356-357, f. 48-82); — *Quaestio de auxiliis gratiae Dei* (copie; *ibidem*, vol. 388-399, f. 250-253); — *Quaestiones de praedestinatione physica, propositiones* (*ibidem*, f. 254-357).

Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 392. — Hurter, t. 3, col. 143-144. — I. Vasquez, *Fr. Francisco de Herrera... y sus votos en las controversias « de auxiliis »*, dans *Verdad y vida*, t. 23, 1965, p. 271-319. — M. de Castro, *Notas de bio-bibliografía franciscana*, dans *Archivo ibero-americano*, t. 28, 1968, p. 177.

Manuel de Castro.

2. HERRERA Y MOLINA SALCEDO (Alphonse), franciscain, 1572-1644. — Alonso Herrera, neveu de Francisco Fernandez Zapata, naquit à Grenade en 1572. Il entra très jeune dans l'ordre des frères mineurs et partit bientôt aux missions du Pérou (province des Douze-Apôtres). On raconte qu'en 1605, pour avoir avancé quelques propositions contestables dans un sermon prononcé en 1599 à la Plata en présence de l'évêque, il lui fut interdit de prêcher pendant deux ans et il fut exilé de la Plata. Après avoir été gardien du couvent de San Francisco de Trujillo, il mourut à Lima en 1644 (D. de Cordova y Salinas, cité *infra*).

Alonso Herrera est un prédicateur, et les œuvres qu'il fit imprimer ont toutes le caractère et le style large des sermons. — 1) *Consideraciones de las amenazas del juicio y penas del infierno* (Séville, 1617, 1618, 1619); ce sont des sermons prononcés le vendredi sur les places publiques du Pérou. Ils commentent le *psaume* 48 en l'appliquant au jugement et aux peines qui attendent ceux qui n'écoutent pas avec les oreilles du cœur la parole et les enseignements de Jésus-Christ. Herrera, après avoir excité la crainte du jugement, ramène ses auditeurs au Dieu des miséricordes et au Christ Sauveur.

2) *Discursos predicables de las excelencias del nombre de Jesús y de los nombres y atributos de Cristo* (Séville, 1619) et 3) *Espejo de la perfecta casada* (Lima, 1627; Grenade, 1636, 1638) : dans ces deux ouvrages, Herrera reprend non seulement les titres, mais aussi les sujets traités par Luis de Léon, avec beaucoup moins de génie que l'illustre augustin. Los *Discursos* offrent une série de sermons sans unité interne sur les noms du Christ. Dans l'*Espejo*, Herrera suit de plus près le plan de son modèle, qui en fait un commentaire de l'éloge de la femme forte des *Proverbes* (ch. 31). L'ouvrage se situe surtout sur un plan d'éducation morale et comporte de nombreux détails intéressant la vie des foyers à cette époque.

4) *Ira y furor de Dios contra los juramentos* (Séville, 1619). — 5) *Questiones evangélicas del adviento y santos* (Lima, 1641, 1642, 1649; Saragosse, 1644).

Diego de Cordova y Salinas, *Crónica franciscana de la provincia del Perú* (Lima, 1651), Washington, 1957, livre 6, ch. 7, p. 1016. — Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 45. — José Toribio Medina, *Biblioteca hispano-americana (1494-1810)*, t. 2, Santiago, Chili, 1900, p. 167-168, 180-181, 378, 390, 453-454; *La imprenta en Lima (1584-1824)*, t. 1, Santiago, 1904, p. 262 et 335. — M. de Castro, *Notas..*, p. 170-177 (voir notice précédente).

Manuel de Castro.

HERSAN (Marc-Antoine), prêtre et maître parisien, 1652-1724. — Né à Compiègne en 1652, Marc-Antoine Hersan se distingua très vite parmi les maîtres parisiens.

Successivement professeur d'humanités (1675-1680) et de rhétorique (1680-1684) au collège du Plessis-Sorbonne, puis, après avoir été précepteur du futur abbé de Louvois, d'éloquence au Collège Royal, il refuse plusieurs fois la charge de recteur de l'université. Dans le *Traité des études* (1726; t. 2, Paris, 1810, p. 421-450), Charles Rollin (1661-1741), qui en bénéficia au Plessis, signale la valeur de l'enseignement d'Hersan dont il cite intégralement, à titre d'exemple, le *Cantique de Moïse expliqué selon les règles de la rhétorique*.

Hersan prononça en latin à la Sorbonne l'oraison funèbre du chancelier Michel Le Tellier (Paris, 1686). On vit Hersan et Rollin à la procession de la Fête-Dieu de 1693 à Port-Royal-des-Champs (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, coll. La Pléiade, t. 3, Paris, 1955, p. 251-255). En 1697, Hersan résilia sa chaire du Collège Royal en faveur de Rollin et se retira à Compiègne où, jusqu'à sa mort en septembre 1724, il se dévoua au service des enfants pauvres. Par testament, il affecta le peu qu'il possédait à la fondation d'une maison de sœurs de charité pour l'instruction des jeunes filles et le soin des malades.

M.-A. Hersan a publié une sorte de catéchisme, *Idée de la religion chrétienne où l'on explique succinctement tout ce qui est nécessaire pour être sauvé* (Paris, 1723 et 1735), et deux livres de dévotion : *Exercices sur les sacrements de pénitence et de la sainte eucharistie* (Paris, 1707; 6 rééd. jusqu'en 1766), choix de pensées de saint Augustin et courtes méditations évangéliques, et *Pensées édifiantes sur la mort* (Paris, 1722, 1738, 1740; dernière éd. par M.-A. Libercier, 1884), nourries de l'Évangile et des Pères de l'Église avec exemples pris, le plus souvent, dans l'*Histoire ecclésiastique* de Lenain de Tillemont.

Mémoires de Trévoux, août 1726, p. 1429-1430. — L. Moréri *Dictionnaire*, t. 5, Paris, 1759, p. 643-644. — Michaud, t. 19, p. 336-337. — Ch. Jourdain, *Histoire de l'université de Paris au 17e et au 18e siècle*, éd. in-folio, Paris, 1862-1866, p. 262, 273 et 279.

Paul BAILLY.

HERSENT (CHARLES), ex-oratorien, vers 1590-vers 1661. — Les dates de Charles Hersent ne sont pas sûres; les biographes s'accordent à le faire naître à Paris et à le faire entrer à l'Oratoire vers 1615. Il ne semble pas avoir été docteur de Sorbonne. Dès 1618, il prêche à Troyes, déjà dans le « nouveau style », plus théologique et spirituel, sans abus de l'érudition profane. On le retrouve prêchant à Dijon, Angers, Langres, Poitiers et Paris. Il se révèle de caractère indépendant, difficile, et Bérulle s'en plaint dans quelques lettres des années 1621-1623.

En 1624, sans autorisation, Hersent part pour Rome; pardonné au retour, il n'en quitte pas moins sa congrégation en 1625, après une intrigue pour obtenir un prieuré affecté par l'évêque d'Angers à l'Oratoire. Son départ fit quelque bruit et Hersent s'en justifia dans deux libelles qui reprennent les arguments vulgarisés dans la querelle des vœux de servitude. Un interdit de l'archevêque de Paris l'amène à se rétracter (1626).

L'éloge funèbre de Gabrielle de Bourbon, prononcé à Metz, lui valut la chancellerie de cet évêché (octobre 1627). On n'est pas certain s'il est ou non rentré à l'Oratoire sous le généralat de Charles de Condren, et s'il en a été renvoyé une seconde fois en 1634. En 1640, Hersent attira de nouveau l'attention en dénonçant, sous le pseudonyme d'Optatus Gallus, les projets d'un patriarcat national et d'un schisme nourris par Richelieu. Le parlement de Paris condamna le livre à être brûlé et il suscita des réfutations.

L'anti-gallicanisme d'Hersent a de quoi surprendre; on le voit en 1644 attaquer à la fois *La fréquente communion* d'Arnauld et les jésuites; en 1651, prêchant à Rome un panégyrique de saint Louis, il soutient les thèses jansénistes sur la grâce; d'où condamnation et excommunication. On pense qu'Hersent mourut en Bretagne, peut-être à Carnoët, avant 1662.

La vie d'Hersent est celle d'un instable; il ne manquait pas de dons, connaissait l'hébreu et le grec, avait une certaine érudition théologique et prêchait avec bonheur. Spirituellement, il est difficile à classer et il a dû varier en cela comme dans le reste.

Son édition du pseudo-Denys semble bien n'être qu'un épisode dans sa vie. L'*In D. Dionysii Areopagitae de mystica theologia librum, apparatus, interpretatio, notae, commentarii, paraphrasis...* (Paris, 1626, 269 p. in-8°) est dédié à l'évêque d'Auxerre. L'ouvrage s'ouvre par une préface polémique contre les adversaires de la théologie mystique, soit qu'ils lui dénient sens et clarté, soit qu'ils en soulignent les dangers. Puis, en soixante-dix pages, Hersent analyse la notion de théologie mystique, la définit et la justifie; il s'appuie, bien entendu, sur les Pères grecs, sur les platonisants de la Renaissance, comme Marsile Ficin, sur les mystiques rhéno-flamands, Ruysbroeck, Harphius ou Louis de Blois; mais il tire aussi grand argument des écrits et de l'expérience de Thérèse d'Avila. Le corps du livre (p. 71-269) donne le texte dionysien avec une traduction latine, des notes et de longues paraphrases. C'est un travail d'érudit, où Hersent semble avoir profité de l'intérêt porté, dans le milieu bérullien, au néoplatonisme ancien et moderne et aux mystiques rhéno-flamands et espagnols. Mais l'ensemble de cet ouvrage est davantage un travail théologique qu'une œuvre spirituelle personnelle.

Parmi les autres ouvrages d'Hersent, nous ne mentionnons que ceux qui intéressent le domaine spirituel et son opinion sur l'Oratoire.

Avis touchant les prêtres de l'Oratoire, par un prêtre qui a demeuré quelques temps avec eux (s l, 1625, in-12°); — *Articles concernant la congrégation de l'Oratoire en France* (1626, in-4°; 2e éd., 1670); — *Jugement sur la congrégation de l'Oratoire... par un prêtre qui en est sorti depuis peu de temps* (Paris, 1626, 40 p.).

La pastorale sainte, ou paraphrase du Cantique... selon la lettre et selon les sens allégorique et mystique, avec une ample introduction (Paris, 1635, in-8°). — *De la fréquente communion et du légitime usage de la pénitence, ou observations sur le livre de M. Arnauld..*, par C.H.P. (Paris, 1644, in-4°, 252 p.).

Les archives de l'Oratoire de Montsoult gardent manuscrites des *Règles de vie adressées à Philagie*, qu'une note attribue à Ch. Hersent. Ces règles, insistant sur l'humilité, l'obéissance et la chasteté, conviennent plus à une religieuse qu'à une femme du monde. La morale en est austère : Philagie ne devra communier que par obéissance, se retenir de trop parler, etc. Mais ce genre d'exigences, mises sous le patronage de saint Augustin ou de saint Bernard, n'a rien de particulier à cette époque.

H. d'Avrigny, *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique..*, t. 2, Paris, 1720, p. 140-224. — A. Calmet, *Bibliothèque lorraine*, Nancy, 1751, col. 497-498. — N. Goulas, *Mémoires*, éd. Ch. Constant, t. 2, Paris, 1879, p. 119. — L. Batterel, *Mémoires domestiques..*, t. 1, Paris, 1902, p. 362-383. — Bonardi, *Bibliothèque des écrivains de l'Oratoire*, 1722 (ms Archives de l'Oratoire, Montsoult). — J. Bougerel, *Bibliothèque des écrivains de l'Oratoire* (ms, Bibl. munic. de Montpellier). — J.-F. Adry, *Bibliothèque des écrivains de l'Oratoire* (ms, Bibl. nat. de Paris, fonds français 25683). —

Bicais, *Notices de l'Oratoire* (ms, Bibl. Méjanes d'Aix-en-Provence, 331).

Michel JOIN-LAMBERT.

HERTZWORMS (ARNOULD), croisier, † 1693. — Originaire de Weisweiler (Allemagne), profès et prêtre de l'ordre des croisiers à Swarzenbroich-lez-Düren, Arnould Hertzworms remplit plusieurs fonctions importantes dans son ordre de 1655 à 1693. Il mourut à Venlo (Hollande), en 1693. Comme écrivain spirituel, il représente bien la spiritualité de la Croix, propre à son ordre (DS, t. 2, col. 2569-2572) et en général la dévotion de son temps; sa dernière œuvre est originale.

1. *Religio Sanctissimae Crucis* (Ruremonde, 1661, 106 p.). La première partie, que l'auteur veut historique, porte sur l'origine, l'expansion, les personnages et les hauts faits de son ordre; elle appelle de sérieuses réserves sur l'authenticité de plusieurs récits plus ou moins fantaisistes. Il faut plutôt y voir le témoignage de la piété. La deuxième partie, ascétique, contient le texte du petit office de la Sainte Croix du croisier Albert Tonsorius (1656), légèrement modifié. Les prières de cet office expriment une dévotion affective à la Passion et à l'amour du Christ souffrant et de sa Mère ainsi qu'une compassion effective par renoncement et sacrifice avec le Christ souffrant. La joie de la Rédemption et du triomphe du Christ sur le péché et la mort vient au second plan.

2. *Oeffeninghe van devotie ter ere van de Alder H. Dryvuldigheit ende de H. Maget Maria van Remedie* (Ruremonde, 1663, 246 p., en néerlandais et partiellement en latin). Livre de dévotion dans lequel l'auteur a rassemblé les formes les plus diverses de prières, surtout à la sainte Trinité et à la sainte Vierge, pour presque toutes les situations religieuses et profanes de la vie. Le livre est destiné en premier lieu aux membres de l'archiconfrérie de la sainte Trinité, dont Hertzworms donne un bref historique général.

3. *Alter sive novus Josephus accrescens...* (Cologne, 1670, 282 p.). Des méditations sur les sept douleurs et les sept joies de saint Joseph et diverses autres prières.

4. *Vacantia vel vacatio sacra sive hebdomas sacrarum feriarum ad usum bene viventium et orantium* (Liège, 1684, 126 p.). C'est l'œuvre qui vaut à Hertzworms son titre d'écrivain spirituel. Elle donne une méthode pour retraites, demandée par le chapitre provincial des croisiers tenu à Ruremonde, à l'intention du clergé de ce diocèse. Les idées sont originales et exprimées dans le style concis du latin classique. La première partie contient six leçons sur la manière de faire une bonne retraite. La deuxième partie donne des méditations, suivies de prières affectives *(Considerationes cum affectibus)* pour les sept jours de la semaine, sur les thèmes traditionnels, surtout christocentriques. L'auteur recommande souvent la pratique de la présence de Dieu et la lecture de l'*Imitation* de Jésus-Christ et des *Principia vitae Christi* du cardinal Jean Bona. Plusieurs de ces pages comptent parmi les plus belles de la littérature ascétique de l'époque.

M. Vinken, art. CROISIERS, DS, t. 2, col. 2561-2576.

Matthieu VINKEN.

1. HERVÉ DE BOURG-DIEU, bénédictin, † vers 1150. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie et œuvres. — Luc d'Achery a édité la lettre circulaire par laquelle les moines de Bourg-Dieu (ou Déols, actuellement faubourg de Châteauroux, Indre) faisaient part de la mort du moine Hervé. C'est le seul document biographique que l'on possède sur son compte. Né vers 1075 dans le Maine, il fréquenta les écoles, probablement celles de la cathédrale du Mans que gouvernait alors Hildebert de Lavardin, puis, déjà jeune homme, il entra à l'abbaye bénédictine de Bourg-Dieu en Berry (vers 1100) où il passa environ cinquante années de sa vie. Il mourut sous l'abbatiat de Gerbert (1148-1153), un dimanche dans l'octave de Pâques. La lettre mortuaire fait état des belles qualités morales d'Hervé, de sa ferveur dans l'accomplissement de sa tâche monastique, de son grand zèle au travail. Elle donne quelques détails sur les deux derniers mois de sa vie; on y trouve surtout la liste de ses œuvres, dans l'ordre chronologique, semble-t-il (l'édition la plus accessible de la lettre mortuaire est PL 181, 9-12).

L'œuvre écrite d'Hervé de Bourg-Dieu est considérable; elle en fait l'un des auteurs importants du 12e siècle; la partie éditée forme à elle seule presque tout le tome 181 de Migne.

1° Si l'on s'en tient aux données de la lettre mortuaire, l'œuvre comprenait :

— Une *Exposition de la Hiérarchie céleste du pseudo-Denys*, écrite entre 1110 et 1130 (A. Wilmart, *Un commentateur oublié de Denys l'Aréopagite*, RAM, t. 4, 1923, p. 271-274). Ce commentaire est actuellement perdu; on sait par les citations qu'il fait de Denys dans le reste de son œuvre, qu'il lisait celui-ci dans la traduction de Jean Scot Érigène; il est d'autant plus regrettable que cette *Exposition* n'ait pas été retrouvée qu'Hervé est le premier commentateur connu du 12e siècle et qu'il paraît bien avoir attiré à nouveau l'attention de ses contemporains sur l'œuvre de Denys, restée en demi-sommeil depuis l'époque carolingienne.

— Des *Commentaria in Isaiam*, en 8 livres (PL 181, 17-592) qui furent édités pour la première fois par B. Pez en 1721 (*Thesaurus anecdotorum*, t. 3, Augsbourg, col. 1-756).

— Des commentaires sur les *Lamentations* de Jérémie (Paris, Bibl. nat. lat. 11562, f. 86-144); — sur la dernière vision d'Ézéchiel (*ibidem*, 13202, f. 1-91), commentaire destiné à compléter l'exposition laissée inachevée par Grégoire le Grand; — sur le Deutéronome (Troyes, ms 297); — l'Ecclésiaste (Paris, Bibl. nat. lat. 11562, f. 146-189); — sur les chapitres 1-11 des Juges (*ibidem*, f. 1-85); — sur Ruth, commentaire qui semble perdu; — sur Tobie (Rome, Vallic. E 5, f. 283-294).

— Des *Commentaria in epistolas divi Pauli* (PL 181, 591-1692), édités pour la première fois à Paris en 1533 par René de Chasteigner sous le nom de saint Anselme; l'attribution à Anselme de Laon, tentée par H. H. Glunz (*History of the Vulgate in England from Alcuin to Roger Bacon*, Cambridge, 1933), n'est pas soutenable (A. Landgraf, *Der Paulinenkommentar des Hervaeus von Bourg-Dieu*, dans *Biblica*, t. 21, 1940, p. 113-132). Dans ces commentaires pauliniens sont reprises certaines expressions typiques du Commentaire sur Isaïe, voire des phrases ou de courtes dissertations (par exemple, 19 bcd se retrouve presque textuellement en 1113c).

— Commentaire sur les douze petits Prophètes (Paris, Bibl. nat. lat. 11562, f. 190-417); — sur la Genèse, commentaire perdu.

En outre, Hervé a laissé un Commentaire des cantiques liturgiques de laudes (Moïse, Anne, Habacuc; Troyes, ms 447) et des *Homélies* sur quelques péricopes

évangéliques ou vétérotestamentaires; elles ont été éditées parmi les œuvres de saint Anselme (PL 158, 585-674; ce sont les homélies 1, 3-8, 10-15). Voir A. Wilmart, *Les homélies attribuées à saint Anselme*, dans *Archives d'histoire littéraire et doctrinale du moyen âge*, t. 2, 1927, p. 5-29, et DS, t. 1, col. 692. Quelques homélies sont restées inédites (par exemple, Rome, Vallic. E. 5; Troyes, ms 447, f. 117-119).

2° Le *Rouleau des morts* a signalé quelques œuvres non-exégétiques dues à Hervé : — un *Liber de miraculis sanctae Mariae Virginis*, aujourd'hui perdu, relatant les miracles opérés à Déols du vivant d'Hervé; — un *De correctione quarundam lectionum* (G. Morin, *Un critique en liturgie au* XII^e *siècle. Le traité inédit d'Hervé de Bourg-Dieu, De correctione..*, dans *Revue bénédictine*, t. 24, 1907, p. 36-61), où il propose avec un véritable sens critique un certain nombre de corrections aux lectures liturgiques des péricopes scripturaires à la messe; — un commentaire de la *Cena Cypriani*, écrit l'année même de sa mort, qui ne présente pas d'intérêt particulier (A. Wilmart, *Le prologue d'Hervé de Bourg-Dieu pour son commentaire de la Cena Cypriani*, *ibidem*, t. 35, 1923, p. 255-263).

3° B. Hauréau a été le premier, semble-t-il, à signaler une *Expositio missae* d'Hervé (Troyes, ms 447, f. 121-134).

Pour l'indication de l'ensemble de la tradition manuscrite des commentaires scripturaires, voir F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, p. 44-51.

2. **Doctrine spirituelle.** — Une analyse de la doctrine spirituelle du moine de Bourg-Dieu n'est pas facile à réaliser. Il faut tenir compte des notations menues que l'on peut relever au long de ses commentaires scripturaires, essayer de déceler les constantes de sa pensée, l'insistance marquée sur certains thèmes auxquels il revient de préférence; Hervé n'a laissé, en effet, aucune œuvre que l'on puisse qualifier de « spirituelle » au sens technique du terme. Encore, le travail de recherche n'est-il réalisable dans l'état actuel des textes que pour la portion imprimée de l'œuvre d'Hervé : le *Commentaire sur Isaïe* et *des Épîtres de saint Paul*, et les *Homélies*.

Hervé cite assez volontiers le pseudo-Denys et les quatre grands docteurs latins, Augustin, Ambroise, Jérôme et Grégoire le Grand, ce dernier surtout; il y ajoute à plusieurs reprises Bède. Il utilise largement, mais sans l'indiquer de manière explicite, les commentateurs pauliniens de l'époque carolingienne, Remi d'Auxerre, Atton de Verceil, Claude de Turin et surtout Haymon d'Auxerre.

Deux attitudes spirituelles semblent fondamentales aux yeux d'Hervé : la *simplicitas* ou pureté d'intention, et le désir de Dieu, l'ardente aspiration à la vision béatifique.

A la base de la recherche de Dieu que l'âme va entreprendre se trouve l'amour de Dieu pour l'homme et sa manifestation dans l'incarnation rédemptrice; tout le cortège d'humilité, de pauvreté, de souffrance et de mort qui l'accompagne est destiné à faire mieux comprendre à l'homme l'amour que Dieu lui porte, et à provoquer sa réponse d'amour; il faut à l'âme se mettre en accord avec les exigences de l'amour divin, *consentire*, *concordare ei*. La réponse devra être totale, c'est-à-dire absolument pure de motifs d'ordre inférieur. Il importe de chercher Dieu pour Dieu. L'hypocrisie en cette matière est odieuse à Hervé, il se montre sévère pour toute forme de pharisaïsme : « (Tendite) in omnem simplicitatem, id est in hoc ut puro et simplici corde faciatis omnia ut a solo Deo retributionem de omnibus quaeratis » (*In epist. 2 ad Corinthios* 9, PL 181, 1087bc); il dit cela à propos de l'aumône, mais il y revient à tout propos. Il faut aimer Dieu gratuitement, à cause de sa bonté propre : « Justi Deum gratis colunt, id est quia ipse bonus est, non quia dat alia bona, quae dat et non bonis » (*In epist. ad Romanos* 8, 700abc); la pureté de l'intention dans la recherche de Dieu est simple justice, car il ne cherche lui-même pas autre chose que nous, quand il nous aime : « Nec ille aliud quaesivit pro hac dilectione nisi me, nec ego aliud quaero pro hac dilectione nisi illum » (*Homilia* 15, PL 158, 672d).

L'élimination des motifs impurs, la simplicité du regard ne sont, en fait, que des conséquences du *désir* intense *de Dieu* et des réalités d'en haut qui anime la véritable vie chrétienne. Le désir de Dieu demande que l'on meure aux autres désirs; mais cette mort se réalise beaucoup moins par un effort de destruction, de mortification, que par l'exercice même du désir de Dieu. C'est le Seigneur qui, par son appel, a éveillé ce désir; il continue journellement à l'entretenir en empêchant notre regard de se tourner vers les réalités terrestres. Il éduque l'âme par une alternance de désir de lui et d'abandon apparent aux tendances mauvaises, au poids qui attire l'âme vers le bas; moyennant quoi, il établit l'âme dans l'humilité, première condition pour tendre à Dieu. Ce désir de Dieu, si véhément soit-il, donne à l'âme une stabilité, un équilibre; il crée dans les profondeurs de l'être une paix inaltérable que les tempêtes de la surface sont impuissantes à détruire : « Si vero semel in appetitu coelestium fortiter animus figitur, minus rerum temporalium perturbatione vexatur, quia velut in quodam secreto quiescit et strepitum mundi non sentit » (*In Isaiam* 58, PL 181, 531cd).

Le désir de Dieu est purifiant dans la mesure de son intensité. Il détache l'âme du monde et lui cause un tourment, mais un tourment délectable : « Nobis omne quod nos in saeculo delectabat, amarescat, et illud incendium insurgat in animo, quod nos semper ad coeleste desiderium inquiete excitet, atque, ut ita dicam, delectabiliter mordeat, suaviterque cruciet, hilariter contristet » (*In Isaiam* 11, 143a). L'âme aime sa tristesse qui n'est d'ailleurs qu'une quasi-tristesse, car la joie à venir l'emplit déjà et, de cette joie, elle possède les arrhes (*In epist. 2 ad Corinthios* 6, 1058a).

La contemplation permet à l'âme de goûter par avance quelque chose de la béatitude; l'âme s'y prépare par la pureté du cœur, certes, mais aussi par certaines pratiques comme l'application à la *lectio divina*; car si l'âme est fidèle à mettre en pratique ce qui lui est montré chaque jour, elle se renouvellera progressivement. C'est en lui-même, comme dans un miroir, que le contemplatif commencera à entrevoir un reflet de Dieu d'une manière obscure (*In epist. 1 ad Corinthios* 13, 957a); Hervé a été fortement marqué par Denys et sa doctrine de la ténèbre; pour lui, le contemplatif ne pourra jamais poser le regard sur le rayon de la lumière qui ne peut être circonscrite (*In Isaiam* 6, 88d-89a). Les points de vue les moins fragmentaires sur la contemplation se trouvent sans doute dans l'*Homélie* 4 qui commente l'évangile de la transfiguration (PL 158, 602-616). Le repos, y est-il dit, n'est pas à rechercher dans cette vie ici-bas, c'est habituellement le lieu du

combat, mais le Seigneur donne à quelques-uns des siens une prégustation des joies à venir, pour leur faire porter de meilleur cœur les peines et les adversités présentes. Ces dernières sont indispensables; il est impossible de parvenir au repos sans œuvrer d'abord et faire tout le bien qu'il nous est donné d'apercevoir : « Qui Deum videre... concupiscit, debet agere bona quae novit » (603d). Qui tend à la vision du Seigneur doit s'élever au-dessus de tout le terrestre, imiter autant qu'il est possible ici-bas la vie des anges, leur pureté, leur piété, leur paix, leur amour, leur bonté et leur justice. Sur terre, néanmoins, la vision de la divinité reste de soi inaccessible; la splendeur de la divinité incompréhensible écraserait comme d'un fardeau insupportable les sens de notre corps; mais l'humanité transfigurée du Sauveur nous fait entrevoir quelque chose du mystère divin. Dieu cependant peut par un don particulier élever l'âme jusqu'à la ténèbre; c'est, en effet, dans l'obscurité que Dieu est contemplé, car l'âme découvre alors que tout ce qu'elle pourra connaître de Dieu, n'est rien au regard de ce qui lui demeure inconnaissable et de ce qu'elle sent ignorer de lui. Dieu reste caché dans son incompréhensibilité et ne peut être connu de la créature que dans la mesure où il veut bien se faire connaître. Ceux qui sont introduits dans la nuée obscure des secrets divins en éprouvent une grande révérence; ils sentent leur néant et se plongent dans ses profondeurs : « tanto magis se nihil esse cognoscent » (610b).

La doctrine spirituelle sous-jacente à l'œuvre d'Hervé de Bourg-Dieu semble donc moins ascétique que mystique; ce n'est point celle d'un moraliste, mais d'un contemplatif pour qui le grand ressort de la croissance surnaturelle réside dans le désir de Dieu, la tendance continuelle vers lui, le souci de tourner en toutes circonstances son cœur vers lui; Hervé affectionne le terme de « cœur », pour désigner la partie la plus intime de l'âme. Quant à l'exégèse, qui a tenu une si grande place dans sa vie et forme l'ensemble de son œuvre, il la conçoit avant tout comme une initiation à la science de Dieu, une industrie pour le découvrir et parvenir un jour à la contemplation. On peut donc voir en Hervé un représentant de la théologie monastique traditionnelle; son exégèse est le fruit d'une *lectio divina* dont le but était d'alimenter son désir de Dieu.

En plus des ouvrages et articles cités précédemment, voir : J. Liron, *Singularités historiques et littéraires*, t. 3, Paris, 1739, p. 29-41. — J. Mabillon, *Annales ordinis S. Benedicti*, t. 6, Lucques, 1745, p. 440-441. — J. A. Fabricius, *Bibliotheca latina mediae et infimae aetatis*, t. 3, Padoue, 1754, p. 242-243. — M. Ziegelbauer, *Historia rei litterariae ordinis S. Benedicti*, t. 3, Augsbourg, 1754, p. 130-132; t. 4, p. 27-29, etc. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. 1, Bouillon, 1777, p. 481-482. — R. Ceillier, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, t. 14, Paris, 1863, p. 402-404. — *Histoire littéraire de la France*, t. 12, Paris, 1869, p. 344-349. — B. Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, t. 6, Paris, 1873, p. 106-116.

Kirchenlexikon, t. 5, 1888, col. 1917-1918 (Braunmüller). — H. Hurter, t. 2, 1906, col. 122-123. — U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du* XII^e *siècle*, Paris-Maredsous, 1927, p. 91-93. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 691 (J.-C. Didier). — LTK, t. 5, 1960, col. 283 (Th. Schwegler). — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 1^e partie, 1959, *passim*; 2^e partie, 1961, p. 267. — G. Oury, *Essai sur la spiritualité d'Hervé de Bourg-Dieu*, RAM, t. 43, 1967, p. 369-392; *Musique et louange de Dieu d'après Hervé..*, dans *Études grégoriennes*, t. 8, 1967, p. 15-20.

Guy OURY.

2. HERVÉ DE VILLEPREUX, bénédictin, † 1203. — Aumônier et hôtelier de l'abbaye de Marmoutier, prieur de Saint-Martin-au-Val au diocèse de Chartres, puis abbé du grand monastère de 1177 à 1187, enfin reclus dans un oratoire contigu à la grotte des Sept-Dormants, Hervé y mourut en 1203, laissant une grande réputation de sainteté. Il est très probablement l'auteur d'un recueil de 73 sermons (Paris, Bibl. nat. lat. 3823) au milieu desquels se trouve l'éloge de son prédécesseur, Robert II de Blois (f. 58v-60). Ces sermons ont été adressés, semble-t-il, aux moines de Marmoutier; si leur style est un peu recherché et précieux, ils témoignent d'une vaste culture sacrée et profane. Presque tous portent sur les mystères de la vie du Christ tels qu'ils sont présentés chaque année par le simple déroulement du cycle liturgique. La spiritualité qu'ils livrent contient peu d'éléments spécifiquement monastiques. Néanmoins, le cloître y est comparé à un désert où l'on sert Dieu, et lui seul, dans la pratique des vertus chrétiennes et des exercices de la vie claustrale. Saint Benoît est considéré comme le législateur qui apporta au monde la *lex regulae* dont les exigences viennent préciser celles de la *lex gratiae*.

Ed. Martène, *Histoire de Marmoutier*, t. 2, Tours, 1875, coll. des Mémoires de la Société d'archéologie de Tours 25, p. 144-167. — J. Leclercq, *Recherches sur d'anciens sermons monastiques*, dans *Revue Mabillon*, t. 36, 1946, p. 8-10; *Documents sur la mort des moines*, t. 45, 1955, p. 173-177. — G. Oury, *L'érémitisme à Marmoutier aux* XI^e *et* XII^e *siècles*, dans *Bulletin de la Société archéologique de Tours*, t. 33, 1963, p. 321-322.

Guy OURY.

HERWEGEN (ILDEFONS), bénédictin, 1874-1946. — Né à Junkersdorf près de Cologne, le 27 novembre 1874, Ildefons (Pierre) Herwegen fit ses études au gymnase de Cologne, au collège de Seckau (Autriche) et, après son entrée à Maria Laach en 1895, à Beuron et à Rome. Ordonné prêtre en 1901, il continua ses études à l'université de Bonn. D'abord féru d'histoire monastique, surtout de l'histoire des formules de profession (Fructueux de Braga, *Règle* de S. Benoît), de l'art chrétien (les peintures des Schwarzrheindorf) et d'hagiographie (sainte Hildegarde), après son élection à l'abbatiat le 26 juin 1913, il s'efforce de mettre plus en lumière, aux yeux de ses moines, l'essentiel de la vie monastique et de la liturgie. De plus en plus, il s'ouvre à l'influence de la science biblique qui se développe, à la connaissance de la théologie paulinienne, et il découvre les fondements bibliques du monachisme. C'est ainsi qu'il parvint à la connaissance de ce qu'il avait appelé « le caractère pneumatique du monachisme ». Cette expression n'a pas obtenu, ni de son vivant ni après sa mort, l'assentiment de tous. De plus, ce n'est pas à lui qu'il fut donné, au-delà de la définition de ce caractère pneumatique, conséquence de la « fonction essentielle de l'Église en tant que corps pneumatique du Seigneur », d'en clarifier la compréhension et d'ordonner en système les grandes pensées qu'il voulait signifier par cette expression. Pourtant, bien des remarques qu'il fit, en passant, de même que nombre des travaux de ses moines qu'il inspira, prouvent qu'il considérait avant tout l'apparition du monachisme, non pas comme le résultat de certaines conjonctures historiques, mais comme une part substantielle de l'Église, comme une manifestation essentielle de son corps né de l'Esprit du Christ. C'est dans cette perspective que l'abbé

Herwegen interprétait l'*Opus Dei* comme l'œuvre et la manifestation vitale de l'Esprit de Dieu dans l'Église.

Si l'abbé de Maria Laach est entré dans l'histoire du catholicisme allemand comme un des grands apôtres du renouveau liturgique, il faut se rappeler, pour le bien comprendre, que : 1) le renouveau liturgique fut d'abord pour lui un renouveau de la vie spirituelle puisée dans la liturgie; et 2) que, dans son apostolat liturgique, ce qu'il a prêché aux fidèles et ce qu'il a su tirer des richesses du Christ et de son Église, il avait d'abord commencé à le réaliser dans son abbaye. Ildefons Herwegen est mort le 2 septembre 1946 à Maria Laach, laissant pour la spiritualité liturgique et monastique une œuvre importante.

1. *Œuvres.* — L'activité littéraire d'Ildefons Herwegen fut considérable. Voir sa bibliographie dans *Liturgie und Mönchtum*, t. 1, 1948, p. 39-44. Il collabora à beaucoup de revues religieuses; il fonda et dirigea les *Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens* (1912) et il lança la collection *Ecclesia orans* (1918). Les Mélanges que les *Beiträge*, sous l'impulsion d'Odon Casel, lui offrirent en 1938 sont un témoignage de cette fécondité, *Heilige Ueberlieferung*.

Retenons quelques ouvrages ou brochures plus importantes. *Das Pactum des hl. Fruktuosus von Braga*, coll. Kirchenrechtliche Abhandlungen 40, Stuttgart, 1907. — *Das Kunstprinzip in der Liturgie*, Paderborn, 1912, 1920. — *Geschichte der benediktinischen Professformel*, dans *Studien zur benediktinischen Profess*, coll. Beiträge.., 1912. — *Der heilige Benedikt. Ein Charakterbild*, Düsseldorf, 1917; 4e éd., 1951; trad. française par A. Alibertis et N. de Varey, *Saint Benoît*, Paris, 1935; trad. hongroise, néerlandaise, anglaise, italienne, tchèque. — *Alte Quellen neuer Kraft*, Düsseldorf, 1920, 1922 (recueil d'articles). — *Lumen Christi*, Munich, 1924 (recueil d'articles). — *Kirche und Seele*, Münster, 1926.

Christliche Kunst und Mysterium, Münster, 1929; trad. espagnole, 1929. — *Die Heilige Schrift in der Liturgie der Kirche*, dans *Liturgische Zeitschrift*, t. 3, 1930, p. 8-27; trad. *L'Écriture sainte dans la liturgie*, dans *La Maison-Dieu*, n. 5, 1946, p. 7-20. — *Von christlichen Sein und Leben*, Berlin, 1931, 1940 (recueil d'articles). — *Antike, Germanentum und Christentum*, Salzbourg, 1932; trad. italienne, 1932. — *Väterspruch und Mönchsregel*, Münster, 1937. — *Sinn und Geist der Benediktinerregel*, Einsiedeln, 1944. — *Weltarbeit und klösterliches Ideal. Die Gedanken Abt I. Herwegens zu Gebet und Arbeit*, dans *Liturgie und Mönchtum*, t. 28, 1961, p. 44-60.

2. Beaucoup de revues ont consacré un article à Ildefons Herwegen. — Retenir : *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 697 (P.-M. Gy). — LTK, t. 5, 1960, col. 284-285 (E. v. Severus). — E. v. Severus, *Un maître de vie monastique en Allemagne : dom Ildefons Herwegen, abbé de Maria Laach (1874-1946)*, dans *Revue Mabillon*, t. 50, 1961, p. 249-255; la présente notice s'inspire de cet article.

Emmanuel von Severus.

HESER (Georges), jésuite, 1609-1686. — Né le 26 décembre 1609 à Weyer (diocèse de Passau), Georges Heser entra dans la compagnie de Jésus le 7 août 1625; après ses études, il passa de longues années dans l'enseignement, y compris celui de l'Écriture sainte, puis dans la prédication. Il mourut à Munich le 9 mai 1686.

Heser s'est beaucoup intéressé à l'*Imitation de Jésus-Christ*; il a trouvé et publié quelques-uns des documents importants qui ont milité en faveur de l'attribution de l'ouvrage à Thomas a Kempis; il a dressé un catalogue des manuscrits, des éditions et des traductions. A sa mort il a laissé des manuscrits sur ces questions, manuscrits qu'utilisa l'augustin Eusèbe Amort quand il prit parti à son tour en faveur de Thomas a Kempis. Eusèbe Amort publia surtout la *Summa theologiae mysticae... Thomae a Kempis* d'Heser (Augsbourg, 1726). Cette *Summa* intéresse l'histoire de la spiritualité : elle tente une systématisation logique de la doctrine de l'*Imitation* selon le plan des *Exercices spirituels* de saint Ignace et le schéma classique des trois voies, qui fournissent le plan général. Seul l'arrangement est d'Heser, car il sauvegarde le texte des versets de l'*Imitation* et se borne à les organiser différemment. L'ouvrage d'Heser fut réédité (Munich, 1793; par J. Brucker à Lille, 1889), traduit en allemand (Salzbourg, 1840, 1852) et adapté en français par J. Brucker (Lille, 1879 et 1880; cf DS, t. 1, col. 1967).

Heser publia deux commentaires des *Psaumes*; le premier (Ingolstadt, 1654, 2051 p. in-8°), selon le sens littéral, veut faciliter la compréhension de l'office divin; le second est plus savant et s'enrichit d'autorités patristiques (2 vol. in-folio, Munich, 1673-1675); le second volume comprend en appendice un commentaire des cantiques bibliques utilisés par le bréviaire (éd. à part, Munich, 1675).

Dans le domaine de la littérature dévotionnelle, Heser a publié : *Hebdomas officiosae pietatis* (Ingolstadt, 1653; 11e éd., 1669; etc); — *Vitae D. N. Iesu Christi Monotessaron evangelicum... pro meditationum materia in singulos anni dies* (Munich, 1657; trad. allemande, Munich, 1658, avec une *Lebens-Lehr*; rééd. par J. Brucker, Tournai, 1889); dans ces méditations, Heser utilise la même méthode que dans sa *Summa* vis-à-vis de l'*Imitation* : il garde le texte évangélique, mais l'organise à sa guise; — *Theriaca tuendae castitatis*, pour les congrégations mariales (Munich, 1676).

Sommervogel, t. 4, col. 331-335. — J. Tolra de Bordas, *Un livre de spiritualité..*, dans *Annales de Provence*, t. 2, 1884, p. 345-353 et 385-392 (sur la trad. française de la *Summa*). — P. E. Puyol, *L'auteur du livre De imitatione Christi*, t. 2 Bibliographie de la contestation, Paris, 1900, p. 70-73. — DTC, t. 6, 1920, col. 2320. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten..*, t. 3, Munich-Ratisbonne, 1921, p. 568-569. — J. de Guibert, *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, p. 328, 510. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 698.

Wendelin Koster.

HESSE (Josse), chartreux, 1484-1539. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Différents indices tirés de l'histoire de la chartreuse d'Ittingen, de deux « Cartes » (lettres) des chapitres généraux, d'une inscription en vers reproduite sous le portrait gravé dans l'édition de 1539 permettent d'admettre avec probabilité que le prieur d'Astheim et d'Erfurt qui nous intéresse est le même que ce Josse Hesse ou Hesch, né à Ulm en 1484, étudiant en Silésie puis à Tubingue où il prit le grade de maître en philosophie. Il se maria ensuite, dirigea les écoles de Rothweil et de Blaubeuren, fut professeur à Ravensbourg. Devenu veuf, il entra, vers 1510, à la chartreuse d'Ittingen (Thurgovie). Entre 1522 et 1525, il entretint une correspondance assez familière avec Zwingle, quoique désapprobatrice de son attitude (publiée à Zurich, en 1820). Au début de 1526, Josse est à Buxheim (Souabe), d'où il vint probablement la même année à Astheim (Franconie), fit là, vraisemblablement, une nouvelle profession (ce qui arrivait parfois, en ce temps) et devint prieur, avant le chapitre général d'avril-mai 1527. Il fut transféré en 1534 au priorat de la chartreuse d'Erfurt, où il mourut le 23 septembre 1539.

2. *Œuvres.* — J. Hesse est l'auteur de sermons.

1° *Oratio de optimi pastoris officio deque ovium praefectura*, prononcé au chapitre général de 1531. On décèle l'influence des Pères : Grégoire de Nazianze, en particulier, est cité textuellement sans être nommé. Après avoir fait usage de l'Écriture et des philosophes, Josse insiste sur l'exemple que doit donner le pasteur. Il stimule son auditoire par le rappel des calamités des temps.

2° *De Corpore Christi collatio*, tenue à Erfurt en 1535 pour la fête du Saint-Sacrement. Hesse affirme avec force la présence réelle contre Zwingle, Œcolampade, Carlstadt, Bucer qu'il mentionne, cite les Pères, exprime la doctrine classique de *res* et *sacramentum*, répond aux objections faites à propos du ch. 6 de saint Jean.

3° *Sermo de nativitate S. Johannis Baptistae;* 4° *Sermo de Annuntiatione;* 5° *Encomium sive Sermo laudatoris B. Virginis Theotoci in ejus assumptione;* 6° *Sermo de Nativitate Deiparae Virginis Mariae;* 7° *Sermo de Compassione.* Les deux derniers sermons sont les plus remarquables. — 8° et 9° *De calamitatibus nostri temporis, causis eorumque remediis*, adressés à des prieurs de l'ordre. Dans ces deux sermons, l'invasion des turcs, le développement du luthéranisme sont l'occasion d'exhorter à une charité plus profonde; 10° *Decatostichon ad omnes hujus mundi amatores.*

Tous ces opuscules *(Orationes nonnullae Ven. P. Jodoci Hessi prioris domus carthusianae in Erphurdia)* se trouvent réunis à la fin de l'édition des *Sacrae conciones* de Guillaume Bibauce, supérieur des chartreux de 1521 à 1535, imprimées elles-mêmes à la suite du *Liber Floreti in quo flores omnium virtutum et detestationes vitiorum metrice continentur* (Lyon, 1539). Hesse prit l'initiative de la publication des sermons de Bibauce et des siens, d'après trois de ses lettres de 1539, mais il mourut avant d'en voir la publication.

On a attribué à Hesse le *De sacratissima cartusiani collegii origine et successu poematicon*, en 1200 vers (même édition). Il est vrai que Josse annonçait un ouvrage de ce genre dans une lettre à Conrad de Thuengen, évêque de Wurtzbourg. En réalité, le *Poematicon* reproduit un poème rédigé en 1508 par Zacharie Benoît Ferreri, novice chartreux à Venise, publié en 1524 à la fin des *Opera S. Brunonis* (Paris). L'éditeur de 1539 n'ignorait pas ce fait puisque, en rééditant l'*Invitatio ad carthusianum sodalitium* de 1524, il supprimait les sept vers qui révélaient le nom de l'auteur.

S. Autore, *Scriptores ordinis carthusiensis*, et Bastin, *Cahiers Ittingen, Astheim, Erfurt*, mss de la Grande Chartreuse. — Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609, p. 220-221. — C. J. Morotius, *Theatrum chronologicum ordinis cartusiensis*, Turin, 1681, p. 118. — B. de Tracy, *Vie de saint Bruno*, Paris, 1785, p. 107-108. — K. Kuhn, *Thurgovia sacra*, Frauenfeld, 1869-1870. — L. Rosenthal, *Catalogue* 40, Munich, 1884, n. 115. — Ch. Nicklès, *Thorberg 1397-1528, l'ancienne chartreuse de Berne*, Fribourg, 1894.

Bruno Richermoz.

HÉSYCHASME. — Quand on parle aujourd'hui d'*hésychasme*, on pense généralement à une certaine méthode de prière, basée sur l'invocation indéfiniment répétée du nom de Jésus, dont la forme a été codifiée dans les milieux monastiques du Mont Athos, aux 13e et 14e siècles, où elle a revêtu parfois l'aspect d'une véritable technique psycho-somatique d'oraison. On pense aussi à la synthèse philosophico-théologique élaborée par Grégoire Palamas à l'occasion des controverses religieuses et des remous politiques que l'usage de cette méthode souleva dans la Byzance des Paléologues. Mais on oublie souvent ou on ignore que l'hésychasme, au sens premier, propre et traditionnel, est en réalité un système particulier de spiritualité si ancien qu'il coïncide avec les origines mêmes du monachisme oriental, puisqu'il se trouve déjà nettement attesté dans les *Apophtegmes* et les *Vies* des Pères du désert, qu'il est recommandé par de nombreux auteurs spirituels de l'époque patristique, et qu'il a atteint sa description la plus complète dans l'école dite *sinaïtique* des 6e et 7e siècles, avec Jean Climaque et Hésychius de Batos.

Or, ce système de spiritualité constitue un phénomène historique trop complexe pour qu'on puisse le réduire aux dimensions de la seule pratique de *la prière à Jésus*, laquelle, à son tour, même sous la forme très méthodique qu'elle a reçue chez les moines athonites, n'est pas de soi nécessairement liée à la synthèse doctrinale de Palamas.

Ces trois réalités, auxquelles il est convenu d'appliquer le nom d'hésychasme, ne sont sans doute pas dépourvues de traits communs, qui manifestent une certaine continuité que l'on ne songe pas ici à nier. Néanmoins, il importe de bien les distinguer, car elles n'ont pas, du point de vue de l'histoire de la spiritualité, une égale importance. Et peut-être serait-il plus exact d'appeler les deux dernières *néo-hésychasme* pour marquer qu'il s'agit de quelque chose d'assez nouveau, qui est le résultat d'une évolution sur la valeur de laquelle les avis restent partagés.

En fait, l'objet du présent article n'est ni directement *la prière à Jésus*, ni la doctrine palamitique, qui feront l'objet d'articles spéciaux, mais uniquement l'hésychasme considéré au sens ancien, primitif et, pour ainsi dire, classique. Cette division, qu'impose la nécessité de répartir rationnellement la matière du Dictionnaire, loin de morceler le sujet, comme on pourrait le craindre, aidera au contraire à clarifier les questions et à en prendre une meilleure connaissance, qui remet chacune à leur vraie place.

L'hésychasme que l'on envisage dans cet article étant essentiellement fondé sur la pratique de l'*hésychia* et, — son nom l'indique suffisamment —, s'y ramenant presque tout entier, on commencera par étudier la signification du mot *hésychia* dans le grec profane et biblique, puis on donnera une idée générale ou une définition provisoire de la spiritualité hésychaste, dont on décrira par la suite, plus en détail, les divers aspects tant extérieurs qu'intérieurs.

1. *Sens du mot hésychia.* — 2. *Définition de l'hésychasme.* — 3. *L'hésychia extérieure.* — 4. *L'hésychia intérieure.*

1. SENS DU MOT *HÉSYCHIA*

1° Dans le **grec profane**, le mot ἡσυχία, dont l'étymologie est incertaine (peut-être se rattache-t-il à ἧσθαι, *être assis*), désigne l'état de calme, paix, repos, tranquillité, quiétude, qui résulte de la cessation des causes extérieures de trouble (bruits, affaires, guerres) ou de l'absence d'agitation intérieure dans une âme où l'équilibre hiérarchique des facultés est établi et maintenu, ce qui se manifeste par la placidité, la lenteur, la douceur du comportement et des mouvements, le silence gardé à propos. L'expression ἡσυχίαν ἄγειν ou ἔχειν signifie à la fois *être en repos, vivre en paix, se tenir tranquille* (Hérodote, *Histoires* I, 66; VII, 150), et *se taire, garder le silence* (Hérodote V, 92; Platon, *Apologie de Socrate* 37e), double signification que l'on

retrouve dans le verbe ἡσυχάζειν. Mais l'*hésychia*, c'est aussi la *solitude*, la *retraite* solitaire (Xénophon, *Mémorables* II, 1, 21), qui engendre ou favorise ce repos, cette tranquillité et quiétude.

« Il y a, dit Platon, des gens d'un tempérament extrêmement modéré : tout prêts à vivre une vie de tranquillité perpétuelle (ἥσυχον βίον), ils s'écartent et s'isolent pour vaquer à leurs affaires à eux » (*Politique* 307e). Le vrai philosophe vit à l'écart de la folle multitude et de la politique; « il se tient au repos (ἡσυχίαν ἔχων) et ne s'occupe que de ses propres affaires » (*République* VI, 496d). « Le caractère sage et calme (φρόνιμον καὶ ἡσύχιον ἦθος), toujours égal à lui-même, n'est pas facile à imiter, ni, si on l'imite, facile à concevoir pour une foule en fête et pour des gens de toute sorte assemblés dans un théâtre; car l'état d'âme dont on leur offrirait l'imitation leur est chose inconnue » (*République* X, 604e).

2° Dans le grec de la **Septante,** le terme *hésychia* et ses dérivés sont fréquents, y conservant les sens qu'ils avaient dans la langue profane. Ils servent surtout à désigner la paix extérieure, l'absence de guerre, qui permet au peuple de vivre en tranquillité, confiance et sécurité, après une période de tribulation : « Le pays fut alors en repos (ἡσύχασεν) pendant quarante ans » (*Juges* 3, 11; 3, 30; 5, 31; 8, 28). Ils désignent aussi le calme intérieur, qui ne dépend pas nécessairement des situations externes, et peut demeurer même devant la menace de guerre : « Prends garde, tiens-toi tranquille, ne crains point (φύλαξαι τοῦ ἡσυχάσαι) », dit le Seigneur à Achaz, agité et troublé, qu'assiègent dans Jérusalem les rois de Syrie et d'Israël (*Isaïe* 7, 4). Le principe de cette paix et sérénité intérieures, c'est la foi en Dieu, la crainte du Seigneur, la soumission à sa volonté : « Qui m'écoute demeure en paix, il sera tranquille, sans craindre le malheur (ἡσυχάσει ἀφόβως) » (*Prov.* 1, 33).

Mais l'*hésychia* consiste également, car c'est de soi un concept négatif, à s'abstenir, soit de la parole, d'où le sens de *se taire* : « L'homme avisé se tait (ἀνὴρ δὲ φρόνιμος ἡσυχίαν ἄγει) » (*Prov.* 11, 12), soit de mouvement inutile, d'où le sens de *rester* : « Les pieds (de la femme étrangère) ne peuvent rester à la maison (οὐχ ἡσυχάζουσιν οἱ πόδες αὐτῆς) » (*Prov.* 7, 11), soit des deux à la fois, indistinctement : « Il est bon de rester en silence à attendre le salut du Seigneur (ἡσυχάσει εἰς τὸ σωτήριον Κυρίου) » (*Lament.* 3, 26).

3° Plus rare dans le *nouveau Testament* que dans l'ancien, le verbe ἡσυχάζειν signifie se taire (*Luc* 14, 4; cf *Actes* 22, 2), *observer le repos* du sabbat (*Luc* 23, 56), *cesser d'importuner* les autres par ses instances (*Actes* 21, 14) ou ses objections (11, 18).

Saint Paul exhorte ses correspondants « à mettre leur honneur à vivre en paix (φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν) », chacun s'occupant de ses propres affaires (1 *Thess.* 4, 11), à « mener une vie paisible et tranquille (ἡσύχιον βίον διάγειν) » (1 *Tim.* 2, 2), à « travailler avec tranquillité (μετὰ ἡσυχίας ἐργαζόμενοι) pour manger un pain qui leur appartienne » (2 *Thess.* 3, 12). Il veut que pendant l'instruction à l'église la femme garde le silence (ἐν ἡσυχίᾳ), se tienne tranquille (ἐν ἡσυχίᾳ)(1 *Tim.* 2, 11-12). Pierre, de son côté, engage les femmes à se parer, non à l'extérieur, mais à l'intérieur, « dans l'incorruptibilité d'une âme douce et calme (ἡσυχίου πνεύματος) » (1 *Pierre* 3, 4).

Cette constellation de sens variés, mais cohérents, que l'analyse sémantique dégage de l'usage du mot *hésychia* dans la langue profane et sacrée, laisse déjà deviner ce que va être l'hésychasme, et l'idéal qu'il poursuit.

2. DÉFINITION DE L'HÉSYCHASME

On peut définir l'hésychasme comme un système spirituel d'orientation essentiellement contemplative, qui place la perfection de l'homme dans l'union à Dieu par la prière ou l'oraison perpétuelle. Mais ce qui le caractérise, c'est précisément l'affirmation de l'excellence, voire de la nécessité de l'*hésychia*, ou de la quiétude au sens large, pour atteindre à cette union.

Ce serait d'ailleurs une erreur anachronique que de prendre l'hésychasme pour un « quiétisme » parce qu'il parle de quiétude. L'hésychasme sait fort bien et enseigne formellement qu'on ne parvient pas à l'*hésychia* sans effort, beaucoup de renoncement, toute une ascèse. D'autre part, l'*hésychia* ne constitue pas à ses yeux un but en soi, comme l'*apatheia* dans le stoïcisme ou l'*ataraxie* dans l'épicurisme, mais un pur moyen, même si c'est le meilleur, de disposer l'âme à chercher Dieu, en la mettant dans les conditions voulues.

Or, qu'un certain degré de solitude, au moins intermittente, de silence aussi, soit utile et même nécessaire pour assurer le calme, la paix, le repos, la tranquillité, hors desquels il n'y a guère de recueillement possible, ni d'oraison, et partant d'union à Dieu, c'est un fait que l'expérience confirme suffisamment. De ce point de vue, on peut distinguer deux tranquillités, deux formes d'*hésychia* : l'une extérieure, qui consiste dans l'éloignement du monde, des hommes, du bruit, des tracas, l'autre intérieure, qui réside dans l'âme et ses facultés, et qui est la plus importante, mais suppose, en règle générale, la première. Il en résulte que l'hésychasme, dans son projet contemplatif, enveloppera en même temps le choix d'un mode d'existence approprié et la recherche d'un état d'âme habituel, auquel ce genre d'existence est ordonné. Une fois admise l'idée, ou le postulat, que la perfection pour l'homme coïncide avec la vie d'oraison perpétuelle, c'est finalement beaucoup moins d'une question d'ordre doctrinal qu'il s'agit ici, que d'une question d'ordre psychologique et expérimental.

3. L'HÉSYCHIA EXTÉRIEURE

Ce qui frappe tout d'abord dans le phénomène historique de l'hésychasme, c'est la manière dont il insiste sur la solitude, la retraite, l'*anachorèse*. Chez nombre de spirituels représentatifs de ce courant, on a l'impression que solitude et quiétude se confondent, comme s'il n'y avait aucun espoir de tranquillité dans la société et le commerce des humains, et comme si la solitude procurait d'elle-même cette tranquillité. Ce n'est que progressivement que l'on en viendra à distinguer clairement l'*hésychia psychique* de l'*hésychia-anachorèse*, celle-ci n'étant que la condition normalement requise de celle-là. La synonymie pure et simple, ou tout au moins la mise en parallèle et en relation des mots *hésychia* et *anachorèse*, ou bien *désert* et *hésychia*, est fréquente, non seulement chez les auteurs plus anciens, mais même à des époques plus récentes, alors que la distinction des deux réalités est cependant suffisamment connue et sentie.

Pratiquer l'*hésychia*, ἡσυχάζειν, c'est le propre du moine qui est établi dans le désert (*Apopthegmata*,

Antoine 11, PG 65, 77c; Évagre = pseudo-Nil, *De oratione* 111, PG 79, 1192c; Jean Moschus, *Pratum spirituale* 20, PG 87, 2868b), qui vit dans les montagnes et les cavernes (Nil, *De monachorum praestantia* 1, PG 79, 1061a), qui habite, au moins, dans une cellule séparée des autres (*Apopht.*, Antoine 34, PG 65, 85d; Nil, *Epistolae* IV, 1, PG 79, 544c), qui s'est, de toute manière, complètement éloigné du monde pour embrasser l'anachorèse et la solitude, ἀναχώρησιν καὶ ἡσυχίαν (pseudo-Pallade, *Paradisus Patrum*, prooemium, PG 65, 444b). « Pourquoi plutôt ne pas me retirer dans le désert et la quiétude? », écrit déjà Origène, interprétant les sentiments du prophète Jérémie, διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀναχωρῶ ἐπὶ τὴν ἐρημίαν καὶ ἡσυχίαν (*In Jeremiam* 20 (19), 8, éd. E. Klostermann, GCS 3, 1901, p. 190; PG 13, 520a).

C'est cet amour de la solitude qui fait appeler *amants de l'hésychia*, ἡσυχίας ἐρῶντες, les moines égyptiens, disciples de saint Antoine, dont Sozomène raconte l'histoire (*Historia ecclesiastica* VI, 20, PG 67, 1340c), et ceux du désert sinaïtique, dont parle Théodoret de Cyr à propos de saint Syméon l'ancien (*Religiosa historia* 6, PG 82, 1361b). Le moine qui mène ce genre de vie solitaire reçoit généralement le nom d'*hésychaste*, ἡσυχαστής.

Nil, *Epist.* IV, 17, PG 79, 557d. — Pallade, *Vita S. Joannis Chrysostomi* 8, PG 47, 29d. — Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Jean l'hésychaste*. - *Vie de saint Sabas* 21, éd. E. Schwartz, TU 49, 1939, p. 105. — Jean Moschus, *Pratum spirituale* 52, PG 87, 2908a.

1° Les exigences de l'hésychia-anachorèse. — Encore faut-il que la solitude, à laquelle l'hésychaste s'est voué, soit soigneusement gardée. D'après une sentence mise en circulation par saint Antoine lui-même : « Les poissons qui s'attardent sur la terre sèche, meurent. Et, tout de même, les moines qui lambinent hors de leur cellule ou qui passent du temps avec les gens du siècle, perdent la vigueur nécessaire à l'*hésychia* (τὸν τῆς ἡσυχίας τόνον)». C'est pourquoi, comme le poisson retourne au plus vite à la mer, le moine doit se hâter de regagner sa cellule (*Apopht.*, Antoine 10, PG 65, 77bc). Un frère interrogeait Rufus sur ce qu'était l'*hésychia*, et son utilité. Le vieillard lui dit : « L'*hésychia*, c'est de rester assis (καθεσθῆναι = terme cher à l'hésychasme) dans sa cellule avec crainte et connaissance de Dieu » (*Apopht.*, Rufus 1, 389b). A l'isolement matériel, qui favorise le recueillement, l'hésychaste ajoutera le silence, non moins important, davantage même peut-être, et que d'ailleurs le concept et le mot d'*hésychia* suggèrent en eux-mêmes et impliquent. « Si tu es silencieux, disait abba Poemen, tu obtiendras le repos (ἀνάπαυσιν = autre terme caractéristique du vocabulaire de l'hésychasme) en quelque lieu que tu habites » (*Apopht.*, Poemen 84, 341c).

Plus encore que saint Antoine, père de tous les moines, c'est saint Arsène, « le grand et angélique hésychaste », comme l'appelle Jean Climaque, qui est le modèle de l'*hésychia* et du genre de conduite qu'elle réclame, ἡσυχίας δὲ τύπος ὁ μέγας καὶ ἰσάγγελος ἡσυχαστής (*Scala* 17, PG 88, 1112d). Les *Apophtegmes* racontent ainsi sa vocation : « Abba Arsène, étant encore au palais impérial, pria Dieu en ces termes : Seigneur, menez-moi dans une vie où je fasse mon salut. Et une voix lui vint qui dit : Arsène, fuis les hommes et tu es sauvé. Le même, devenu anachorète, dans sa vie d'ermite fit de nouveau la même prière, et il entendit une voix qui lui dit : Arsène, *fuis*, *tais-toi*, *reste tranquille* (ἡσύχαζε) » (Arsène 1 et 2, PG 65, 88 bc). Phrase célèbre, que se répéteront des générations d'hésychastes. *Fuite* des hommes, *silence*, *quiétude*, c'est la base de leur programme.

Les *Apophtegmes* montrent aussi comment Arsène réalisa ce programme. Il habitait une cellule perdue en plein désert de Scété, dont il ne sortait pas facilement (Arsène 21, 93a). Quand il se rendait à l'église, il s'asseyait derrière une colonne, afin que personne n'aperçût son visage, et que lui-même ne pût remarquer personne (Arsène 42, 105d).

Il défendait farouchement sa solitude, non seulement contre les visiteurs indiscrets, comme cette dame de rang sénatorial qui avait fait exprès le voyage de Rome en Égypte pour venir le voir et l'entendre, et qu'il fit tomber malade à force de la rabrouer (Arsène 28, 96-97), ou comme l'archevêque Théophile, venu, accompagné d'un « archonte », pour lui demander la faveur d'une *parole*, qu'ils s'engageaient, tous deux, à mettre en pratique, et à qui il se contenta de dire : « En quelque lieu que vous appreniez que se trouve Arsène, n'en approchez pas » (Arsène 7, 89b), mais même à l'égard des autres moines, qui vivaient en ermites dans le même désert que lui. A Marc, qui lui demandait : « Pourquoi nous fuis-tu? », il répondit : « Dieu sait que je vous aime, mais je ne puis pas être avec Dieu et avec les hommes. Les chiliades et les myriades de là-haut ont une seule volonté; mais les hommes ont des volontés multiples. Je ne puis donc quitter Dieu et aller avec les hommes » (Arsène 13, 92a).

Cette fuite des hommes, poussée jusqu'à celle de ses propres frères ermites, se retrouve chez d'autres hésychastes.

« Abba Moïse dit à abba Macaire à Scété (qui était la région de l'anachorétisme tempéré) : Je veux ἡσυχάσαι, avoir la quiétude, et les frères ne m'y laissent pas. Abba Macaire lui dit : Je vois que tu as le naturel tendre et que tu n'es pas capable d'éconduire un frère. Si tu tiens à l'*hésychia*, va dans le désert, bien au fond, à Pétra, et là tu es en repos (ἡσυχάζεις). — Il le fit, et il eut la paix (ἀνεπάη) » (*Apopht.*, Macaire 22, 272b). L'hagiographie orientale ne manque pas, à toutes les époques, de pareils exemples. Ainsi saint Joannice, qui vivait au début du 9e siècle, changea de monastère ou d'ermitage au moins une douzaine de fois, parce que, comme un cerf altéré, il avait soif de la déifiante *hésychia*, τὴν θεοποιὸν ἡσυχίαν διψῶσα (*Vita S. Joannicii* 9, AS, 4 novembre, t. 2, pars prior, Bruxelles, 1894, p. 340B).

2° Hésychia et apostolat. — L'hésychaste n'ignore pas pour autant que la charité chrétienne lui impose le devoir de ne pas se désintéresser du salut et de la perfection du prochain. Par leurs entretiens, leurs écrits ou leurs lettres de direction, beaucoup d'hésychastes ont été des maîtres spirituels d'un grand rayonnement. N'étant cependant généralement ni prêtre, ni évêque, ni même higoumène de monastère, mais simple moine, anachorète, ermite ou reclus, l'hésychaste ne considère pas, avec raison, qu'il a directement charge d'âmes. Chacun sa vocation. Dieu peut parfois néanmoins, comme le reconnaît Ammonas, l'un des disciples et premier successeur de saint Antoine, dans sa première *Lettre sur l'hésychia*, c'est-à-dire, d'après le contexte, la solitude, arracher certains à leur retraite et les envoyer, par obéissance, au milieu des hommes, tels Élie et Jean-Baptiste, ces grandes figures de l'anachorétisme, « pour devenir l'édification des hommes et pour guérir leurs infirmités ». Mais ce n'est qu'après les avoir longuement perfectionnés

dans la solitude, guéris eux-mêmes de leurs faiblesses, mis en possession des vertus et emplis à demeure de la force divine. « Ceux qui y vont avant d'avoir atteint à la perfection, y vont de leur propre volonté, et non par celle de Dieu. De ceux-ci Dieu dit : *Ce n'est pas moi qui les ai envoyés*; *ils courent d'eux-mêmes* (*Jér.* 23, 21) » (PO, t. 11, p. 433).

Ammonas est tellement persuadé de « la puissance de l'*hésychia* », qu'il en fait le fondement de sa généalogie des vertus : « D'abord, l'*hésychia* », qui « engendre l'ascèse et les larmes », lesquelles à leur tour engendrent la crainte, l'humilité, la prévision, la charité, qui fait l'âme sans maladie, impassible; « alors l'homme comprend qu'il n'est pas loin de Dieu » (*Conseils aux novices*, *ibidem*, p. 480-481). « Fuyons donc les inutiles rencontres, écrit ailleurs Ammonas, qui résume bien ici l'idéal pratique des hésychastes, et embrassons la solitude (μόνωσιν), car le commerce avec nos proches est nuisible et destructeur de l'état paisible (τῆς εἰρηνικῆς καταστάσεως) » (*Fragments*, *ibidem*, p. 485).

Saint Nil répète aussi qu'il faut, malgré les difficultés qu'on y trouve au début, embrasser l'*hésychia*, ou, terme le plus fort pour dire la solitude, la μόνωσις, qu'il appelle « la mère de la philosophie », c'est-à-dire de la vie monastique parfaite (*Logos asceticos* 45, PG 79, 776b), dont on ne doit pas sortir avant d'avoir acquis la perfection stable, la ἕξις τελεία (47, 777b). « De même que l'eau troublée ne peut se purifier sans rester tranquille, ainsi on ne peut en venir à connaître l'état de moine sans *hésychia* » (*Institutio ad monachos*, PG 79, 1236b). Fidèle à cet esprit, l'auteur du *Traité au moine Euloge* (Nil ou Évagre, cf DS, t. 4, col. 1736) exhorte pareillement à s'attacher au « chef de file de tous les travaux, l'*hésychia*, qui montre la contemplation des vertus, douée d'yeux multiples » (18, PG 79, 1117a). C'est un lieu commun de la littérature de type hésychaste. « O *hésychia*, génitrix de tout bien », s'écrie le pseudo-Éphrem dans sa Παραίνεσις περὶ ἡσυχίας (éd. J. Assemani, t. 3, Rome, 1746, p. 234).

3° **Hésychia et cénobitisme.** — Lorsque s'établit et se développe l'institution cénobitique, on en vient à diviser les moines en *cénobites* et *anachorètes*, ces derniers étant aussi appelés *hésychastes*, comme en témoigne la *Novelle* v, ch. 3, de Justinien, qui fait remarquer que tel est l'usage pour désigner les moines qui, dans la contemplation et la perfection, mènent une vie solitaire, οὓς δὴ καλεῖν ἀναχωρητάς τε καὶ ἡσυχαστὰς εἰώθασιν (R. Schoell et W. Kroll, *Corpus juris civilis*, t. 3, Berlin, 1895, p. 32, 2). L'hésychaste n'est d'ailleurs pas nécessairement un ermite vivant absolument seul, éloigné de tous. Cet anachorétisme intégral ne fut qu'assez rarement pratiqué. Le plus souvent, il appartient à un groupement de type semi-anachorétique, comme étaient les colonies d'ermites de Nitrie et de Scété (cf DS, t. 4, col. 943-945). A partir du 5e et 6e siècle, c'est même, en règle générale, un moine qui, après avoir passé par la préparation et l'épreuve du *coenobium*, se trouve dispensé de la vie commune stricte, et demeure dans une cellule séparée, soit à l'intérieur de l'enceinte du monastère, soit à proximité dans une *laure*.

Certains vivent complètement *reclus* dans leur cellule, d'où ils ne sortent jamais, comme saint Barsanuphe, qui « refuse opiniâtrement l'accès de sa cellule à tous les solliciteurs, ne recevant que l'higoumène », si bien que « d'aucuns en vinrent même à douter de l'existence d'un personnage que nul ne voyait jamais » (DS, t. 1, col. 1255). D'autres se contentent d'y passer la plus grande partie de leur temps, comme saint Euthyme, qui vivait dans l'*hésychia* du lundi au samedi (Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Euthyme* 19, 18, et 28, 21, dans A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 3, fasc. 1, Paris, 1962, p. 72 et 82; cf note 1, p. 55), et pendant le carême, durant lequel il se retirait avec un disciple en plein désert (56, 25, p. 110; cf DS, t. 4, col. 1721).

L'*hésychia* est l'objet des aspirations de beaucoup de cénobites. Ce fut le cas de saint Dorothée de Gaza. Durant sa jeunesse monastique, « il avait été fortement attiré par l'*hésychia*, mais ses pères spirituels l'en avaient détourné et il avait appris d'eux à trouver dans une vie d'obéissance et de dévouement au prochain le repos auquel il aspirait » (R. Regnault, *Théologie de la vie monastique selon Barsanuphe et Dorothée*, dans *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49, Paris, 1961, p. 321). Évagre, qui a commencé à l'école de saint Basile dont « il s'est éloigné en fuyant », parce que le cénobitisme basilien ne satisfaisait pas son esprit, « épris d'amour pour les saints dogmes et la philosophie qui les concerne » (pseudo-Basile, lettre 8, 1, PG 32, 245c-248a; = lettre 22, éd. W. Frankenberg, Berlin, 1912, p. 621), terminera, lui, sa carrière d'ascète dans le désert de Scété.

« Maintenant, écrit-il, ma résolution est prise de ne pas quitter ma cellule; car c'est au sujet de la contemplation des êtres et de la Sainte Trinité que se livre notre combat » (lettre 58, p. 607). « Ce que je fais ou ce que je sens? J'entends vivre en solitaire et ne pas commercer avec les hommes, parce qu'il n'est pas possible de voir Dieu si nous n'expulsons pas dans leur totalité, de notre intelligence, les passions et les images de ce monde plein d'obstacles et d'une multitude de pièges » (lettre 13, p. 575).

Le traité d'Évagre sur *Les bases de la vie monastique* (cf DS, t. 4, col. 1735 et 1737) constitue, en grande partie, une exhortation à l'*hésychia*, laquelle est à la fois un style de vie, τρόπος (9, PG 40, 1261a), un art, ἐπιστήμη (7, 1260a), et une grâce, χάρις (1260b). Le moine, tel un soldat du Christ, doit s'y exercer avec ardeur, loin des soucis, affaires, passions, désirs de ce monde matériel (2, 1253bc), à l'imitation de Marie de Béthanie (3, 1253d). « Ne te préoccupe que de toi-même, de ce qui te concerne, et veille à conserver la manière de vivre propre à l'*hésychia* » (5, 1256d). « Fais tout ce que tu peux, tout ce qui t'est possible pour vivre dans l'*hésychia* et le *loisir*, ἡσυχάσαι καὶ σχολάσαι » (1257a).

Ce traité n'a rien de spécialement original. Évagre n'est ici que l'écho de l'enseignement que se transmettaient, de maîtres à disciples, les solitaires égyptiens, au milieu desquels il a fini sa course. L'*hésychia* qu'il recommande, c'est la solitude dans le silence, à l'écart du monde. Mais l'important, c'est la solitude de l'esprit, le νοῦς μοναχός, la διάνοια μονάζουσα, comme il dit ailleurs (*Antirrhétique*, préface, éd. W. Frankenberg, p. 475), l'intellect lui-même, — on pourrait dire tout aussi bien le cœur —, devenu moine, l'érémitisme ou l'anachorèse intérieure. Sur ce point également, Évagre, quelles que soient par ailleurs ses théories personnelles et savantes sur la contemplation, est un témoin de la grande tradition hésychaste.

4. L'HÉSYCHIA INTÉRIEURE

Si on veut mesurer la distance qui sépare la vie de l'hésychaste chrétien de toutes les formes de vie solitaire

et silencieuse pratiquées dans l'antiquité hors du christianisme, que ce soit par les pythagoriciens (cf Diogène Laërce, *Vitae philosophorum* VIII, 1, 10; Jamblique, *De vita pythagorica* XVII, 72; Lucien, *Vitarum auctio* 3), les thérapeutes dont parle Philon (*De vita contemplativa* 2, 20), ou le néo-platonicien, « fuyant seul vers le Seul » (Plotin, *Ennéades* VI, 9, 11), il suffit de lire les lettres adressées par saint Barsanuphe et Jean le Prophète aux hésychastes qui sollicitent leurs conseils spirituels. Nul ne saurait entrer dans le port de l'*hésychia* sans monter sur la croix avec le Christ (*Questions et réponses* 2, PO, t. 31, p. 460, 9; 45, p. 500, 23), sans souffrir avec lui et mourir parfaitement au monde pour ressusciter avec lui et vivre en plénitude de sa vie (22, p. 480, 9; 37, p. 494, 12). Celui qui a consenti à cette mort parfaite, c'est Jésus lui-même qui l'introduit dans son *hésychia* bénie (32, p. 488, 34). L'*hésychia* s'établit sur l'humilité, la crainte de Dieu et une charité sincère envers tous, sur la pierre solide et inébranlable qu'est le Christ (32, p. 490, 3; cf *Maîtres spirituels au désert de Gaza, Barsanuphe, Jean et Dorothée*, textes présentés par L. Regnault, Solesmes, 1967, p. 47; DS, t. 1, col. 1257-1258).

Ce ne sont pourtant pas ces principes, communs à toute spiritualité authentiquement chrétienne, qui distinguent l'hésychasme. Celui-ci se reconnaît à quelques traits qui, sans lui être propres si on les prend séparément, lui confèrent néanmoins, par leur rencontre et leur convergence, une physionomie bien particulière. On peut les ramener à quatre : *amerimnia*, *nepsis*, *souvenir de Dieu*, *oraison continuelle*.

1° Hésychia et amerimnia, ἀμεριμνία. — Pour trouver l'*hésychia*, il faut sans doute commencer par fuir les bruits, le tumulte du siècle et de la cité, les βιωτικοί et les πολιτικοί θορυβοί (Nil, *Epistolae* III, 223, PG 79, 485c; Basile, *Epistola* 45, 1, PG 32, 365c), tout ce qui du dehors est cause de trouble, d'agitation, de ταραχή (Jean Climaque, *Scala* 27, PG 88, 1097b), la vie troublée et agitée du monde, ὁ ταραχώδης βίος (Grégoire de Nysse, *De virginitate*, prooemium 1, SC 119, 1966, p. 248, 8), — mots et expressions que les auteurs mettent souvent en opposition avec celui d'*hésychia*. Mais cela n'est pas suffisant. Dans sa recherche de Dieu, l'hésychaste a, il le sait, un ennemi plus redoutable que la société importune des hommes et la dissipation qu'elle procure : la dissipation d'un cœur qui, malgré la solitude extérieure, reste agité, troublé, tiraillé par ses attachements, ses préoccupations, ses propres pensées, qu'il emporte avec lui dans son anachorèse. L'*hésychia* est en réalité affaire toute intérieure. Plus encore qu'un mode de vie, c'est un état d'âme. C'est le résultat de la victoire invisible, — car il s'agit bien d'un combat —, remportée au-dedans sur toutes les puissances de trouble, d'agitation, de passion. Est-ce à dire que l'hésychaste doit viser à l'*apatheia*, à l'impassibilité entendue non au sens philosophique et stoïcien d'extinction totale des passions, mais au sens chrétien de maîtrise sur toutes les tendances inférieures, exercée par une âme qu'emplit l'amour de Dieu? Oui, incontestablement. Et la place que tient l'*apatheia* dans la spiritualité orientale ancienne est assez connue. Voir art. APATHEIA, DS, t. 1, col. 727-746.

Cependant, ce n'est pas en terme d'*apatheia* que s'exprime généralement l'hésychasme, si l'on excepte le cercle évagrien. Le mot *apatheia*, accrédité par Évagre, manque chez des écrivains hésychastes bien authentiques et ne prévaut jamais contre celui d'*amerimnia*, d'*insouciance*. Les mots *hésychia* et *amerimnia* semblent s'appeler mutuellement, et sont fréquemment associés : ἐν ἡσυχίᾳ πολλῇ καὶ ἀμεριμνίᾳ, dit par exemple Diadoque de Photicé (*Cent chapitres* 16, SC 5 ter, 1966, p. 92, 20; cf 9, p. 88, 24); ἐν πολλῇ ἡσυχίᾳ καὶ ἀμεριμνίᾳ, dit de même Antiochus de Saint-Sabas (*Hom.* 103, PG 89, 1745b); ἡσυχάζεις ἐν πολλῇ ἀμεριμνίᾳ, écrit saint Barsanuphe (*Questions et réponses* 2, PO, t. 31, p. 460, 10).

L'insouciance dont il s'agit n'est ni l'insouciance au sens coupable, négligence à l'égard des choses de Dieu et du salut, qui, depuis au moins l'*Antirrhétique* d'Évagre, porte le nom d'*acédie*, ἀκηδία (littéralement : indifférence, absence de soucis, de soins), et constitue une des huit mauvaises *pensées* ou tentations (encore que l'acédie soit moins la négligence consentie que la tentation de consentir aux envies de négligence), ni l'insouciance à la manière des messaliens, qui se complaît dans une vie oisive, éliminant tout travail manuel, et une fausse sécurité venant d'une présomption orgueilleuse, appelée d'ailleurs par eux plutôt ἀσφάλεια, contre laquelle s'élèvent beaucoup de spirituels orthodoxes (par exemple le pseudo-Éphrem, ou pseudo-Macaire, *Ad renunciantes*, éd. J. Assemani, t. 3, p. 323F), — mais une vertu très positive, dont l'idée est tout à fait évangélique.

S'il y a, en effet, des soucis louables, comme celui des choses de Dieu (1 *Cor.* 7, 34) ou des membres les uns pour les autres (12, 25), car ils sont la manifestation soit de la charité pour Dieu, soit de la charité pour le prochain, il y a aussi des soucis blâmables dont le nouveau Testament impose l'élimination : ceux qui ne dépassent pas la sphère des intérêts temporels et de la vie présente, αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος τούτου (*Marc* 4, 19; *Mt.* 13, 22), αἱ μέριμναι βιωτικοί (*Luc* 21, 34). « Ne vous inquiétez pas pour votre âme, déclare l'Évangile, ni pour votre corps, μὴ μεριμνᾶτε » (*Mt.* 6, 25; *Luc* 12, 22; cf 10, 41-42), c'est-à-dire au sujet de votre vie, de votre santé, de la nourriture, du vêtement... Et saint Paul écrit à propos du mariage et du célibat : « Je voudrais vous voir exempts de soucis, ἀμερίμνους » (1 *Cor.* 7, 32).

Dans un chapitre des *Stromates*, où il montre le *gnostique*, le parfait chrétien, usant avec indifférence de toutes les choses créées, sans se laisser séduire par les démons qui essaient de troubler en lui les passions, Clément d'Alexandrie invite déjà le *philosophe* chrétien à acquérir, à force de circonspection et d'attention, l'*amerimnia*, afin de demeurer en tout exempt de chute et de faute (II, 20, 120, SC 38, 1954, p. 124). De son côté, Origène exhorte à mépriser richesse trompeuse et plaisirs de cette vie, pour acquérir « de la sagesse l'insouciant esprit, τὸ ἀμέριμνον τῆς σοφίας πνεῦμα », et courir ainsi à la richesse qui ne trompe pas, aux plaisirs du paradis des délices (*Exhortatio ad martyrium* 49, éd. P. Koetschau, GCS 1, 1899, p. 46, 12).

C'est cette bonne insouciance que le pseudo-Éphrem caractérise en l'appelant l'insouciance des choses terrestres, τὴν πρὸς τὰ γήϊνα ἀμεριμνίαν (*De perfectione hominis*, éd. J. Assemani, t. 3, p. 304A; cf *Sermo in patres defunctos*, t. 1, p. 172E). C'est à elle que fait souvent allusion Dorothée de Gaza, en l'associant presque toujours au repos, ἀνάπαυσις, et dont il explique qu'elle consiste à « lutter pour n'avoir plus aucun souci des choses de ce monde et vaquer à Dieu seul,

Θεῷ μόνῳ σχολάσαι, assidûment et sans distraction, comme il est dit de la vierge (1 *Cor.* 7, 34-35) » (*Instructions* I, 15, SC 92, 1963, p. 172, 35; cf introduction, p. 19 et 79-80, et index; DS, t. 3, col. 1662). C'est d'elle également que veut parler Jean Climaque, qui est le grand théoricien de l'*hésychia*, — sujet auquel il consacre tout le 27e degré de son *Échelle du paradis* —, quand il écrit : « L'œuvre principale de l'*hésychia* est une *amerimnia* parfaite à l'égard de toutes choses, raisonnables et déraisonnables, ἔργον ἡσυχίας ἀμεριμνία » (PG 88, 1109b). Que l'on doive se déprendre des choses qui n'ont aucune raison d'être (ἀλόγων), parce qu'elles sont mauvaises en soi ou spirituellement inutiles, rien de plus compréhensible. Mais pourquoi faudrait-il agir de même vis-à-vis de celles qui semblent justifiées par de bonnes raisons (εὐλόγων)? Jean Climaque en donne deux motifs psychologiques. D'abord, les soucis s'appellent l'un l'autre. « Qui ouvre la porte aux raisonnables, s'embarrassera aussi infailliblement dans les autres » (1109b). Ensuite, la quiétude intérieure est un état d'âme qui ne souffre aucun partage; elle est totale ou elle n'est pas. « Un poil de rien du tout trouble la vision oculaire, et une préoccupation minime fait évanouir l'*hésychia* » (1109d). Cette quiétude n'est d'ailleurs pas une fin en soi. Si on se libère entièrement l'esprit de tout ce qui pourrait tant soit peu l'agiter, c'est en vue de le disposer à la contemplation.

« Qui veut mettre en présence de Dieu une intelligence (νοῦν) pure, et se laisse troubler par les soucis, ressemble à un homme qui se serait solidement entravé les pieds et qui prétendrait hâter le pas » (1112a). Jean Climaque se souvient sans doute ici d'une sentence d'Évagre, qui disait déjà : « On ne saurait courir, ligoté; ni l'intelligence ne saurait, assujettie, voir le lieu de l'oraison spirituelle; car elle est tiraillée çà et là par l'effet de la pensée passionnée et ne peut se tenir inflexible » (*De oratione* 71, PG 79, 1181d).

Mais il faut aller encore plus loin. Pour Jean Climaque, l'*hésychia* n'est pas seulement « négation de soucis raisonnables », elle est aussi « élimination de pensées », dans le sens très large du terme, ἡσυχία γάρ ἐστιν ἀπόθεσις νοημάτων καὶ ἄρνησις εὐλόγων φροντίδων (PG 88, 1112a). Nouveau souvenir d'Évagre, l'expression ἀπόθεσις νοημάτων. Seulement chez Évagre, c'est la prière contemplative qui est ainsi directement qualifiée. « Tu ne saurais avoir l'oraison pure, si tu es embarrassé de choses matérielles et agité de soucis continuels, car l'oraison est élimination de pensées » (*De oratione* 70, PG 79, 1181). La transposition qu'opère Jean Climaque, outre qu'elle dénote toute une spiritualité, est symptomatique : les concepts d'*oraison* et d'*hésychia* sont tellement liés qu'on peut dire de l'une ce qu'on dit de l'autre, l'une étant la condition fondamentale de l'autre, et n'existant que pour elle. Avant de parler de l'oraison de l'hésychaste, il importe néanmoins d'indiquer le grand moyen d'atteindre à l'*amerimnia* et, avec celle-ci, à l'*hésychia*.

2° **Hésychia et nepsis.** — Au sens strict et spécifique, la *nepsis* est l'attitude d'une âme bien éveillée, présente à elle-même et à Dieu, vigilante, circonspecte et attentive à ne pas se laisser surprendre par l'adversaire démoniaque qui cherche à s'introduire dans l'esprit ou le cœur au moyen des *logismoi*, c'est-à-dire des pensées, mauvaises ou simplement importunes, qu'il s'ingénie à suggérer, prompte enfin à le repousser dès sa première tentative d'approche. Cette attitude de défensive s'appelle aussi *attention* (προσοχή), *garde de l'esprit, garde du cœur*. Voir DS t. 6, col. 101-108. Recommandée par tous les maîtres de la spiritualité orientale, à quelque tendance qu'ils appartiennent, la *nepsis*, ou la *prosochè*, ne peut naturellement qu'occuper une place de choix dans l'hésychasme.

Déjà, chez le pseudo-Macaire, *hésychia*, *nepsis*, *prosochè* et prière se trouvent intimement unies.

« Ceux qui s'approchent du Seigneur, dit-il, doivent faire leur prière dans un état de quiétude (ἡσυχίᾳ), de paix, de grand calme, et, sans cris malséants et confus, mais par l'effort du cœur et la vigilance sur les pensées (λογισμοῖς νήφουσι), appliquer leur attention (προσέχειν) au Seigneur » (*Homélie* VI, 1, PG 34, 517c). « Le vrai fondement de la prière, en effet, c'est d'appliquer son attention aux pensées (προσέχειν τοῖς λογισμοῖς), et de faire la prière dans un état de grande *hésychia* et paix » (3, 520b).

Mais c'est surtout l'école sinaïtique qui insiste sur cette vigilance, cette attention à l'égard des pensées, si nécessaire que Jean Climaque, par un raccourci dont il a l'habitude, l'identifie à l'*hésychia* elle-même. « L'*hésychia* de l'âme est la science des pensées et une activité inviolable de l'esprit, ἡσυχία δὲ ψυχῆς, λογισμῶν ἐπιστήμη καὶ ἀσύλητος ἔννοια » (*Scala* 27, PG 88, 1097a). Car il ne suffit pas de savoir discerner les *logismoi*, il faut aussi leur résister et les exclure. « L'ami de l'*hésychia*, c'est un esprit vaillant et inflexible en faction, sans sommeil, à la porte du cœur pour occire et renverser ceux qui s'approchent » (1097ab). Cœur est ici, comme souvent dans la littérature orientale, synonyme de νοῦς. « Le chat surveille la souris; l'activité intérieure (ἔννοια) de l'hésychaste, la souris spirituelle (νοητόν) », que constituent les *logismoi* (1097bc). L'hésychaste, en effet, « a besoin de beaucoup de *nepsis* » (1097c).

Pour l'auteur des *Centuries* connues sous le nom d'Hésychius de Batos ou le sinaïte, toute l'ascèse semble, en vertu d'une audacieuse simplification, se réduire à la *nepsis*, définie par lui comme « une méthode spirituelle qui libère l'homme entièrement, avec le secours de Dieu et moyennant une pratique soutenue et décidée, des pensées et paroles passionnées, ainsi que des actions mauvaises » (I, 1, PG 93, 1480d), ou à la *prosochè*, l'attention portée aux *logismoi*, qui exprime la même chose. La *nepsis-prosochè* est à la fois le moyen privilégié et l'effet en retour de la tranquillité du cœur, de la καρδιακὴ ἡσυχία (I, 5, 1481c, etc). « La *nepsis* est la voie de toutes les vertus et de tous les commandements de Dieu; elle consiste dans la tranquillité du cœur et une garde parfaite de l'esprit, exempte de phantasme » (I, 3, 1481c). Il n'y a pas lieu, en effet, dans la pratique de la *nepsis*, de distinguer entre pensée *raisonnable*, εὔλογος, et pensée *déraisonnable*, ἄλογος : toutes sont à exclure du cœur (I, 49, 1496d). Car aux pensées simples et exemptes de passion succèdent insensiblement les pensées passionnées, comme le serpent suit les traces de la colombe rentrant au nid, et s'introduit dans celui-ci (II, 61, 1532b). Le modèle et la règle de l'*hésychia* du cœur, c'est l'araignée qui, blottie au creux de sa toile, attrape les moucherons. L'hésychaste doit l'imiter, en peinant sans cesse pour exterminer ces enfants de Babylone que sont les *logismoi* (I, 27, 1488d; cf DS, t. 2, col. 2286-2287).

3° **Hésychia et souvenir de Dieu.** — A la *nepsis-prosochè*, qui demeure encore quelque chose, somme toute, d'assez négatif, l'hésychaste joindra en outre le *souvenir*, c'est-à-dire la pensée habituelle de Dieu,

dont les effets sont aussi bénéfiques que multiples. Forme plus ou moins implicite de prière, qu'on peut exercer toujours et partout, ce souvenir aide en effet à combattre les pensées étrangères, à se recueillir intérieurement et à remplir le précepte de la prière continuelle, si chère à l'hésychasme.

Le *souvenir de Dieu*, la μνήμη τοῦ Θεοῦ, est également un thème traditionnel de la spiritualité orientale, que l'on rencontre dans les *Apophtegmes* et les *Vies* des Pères du désert, chez saint Basile, saint Grégoire de Nazianze, saint Nil et Marc l'ermite (cf Ir. Hausherr, *Comment priaient les Pères*, RAM, t. 32, 1956, p. 55-58; *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Rome, 1960, p. 156-162; DS, t. 2, col. 1860-1862), saint Barsanuphe (cf DS, t. 1, col. 1260), Diadoque de Photicé, où il se précise souvent en *souvenir de Jésus* (cf DS, t. 3, col. 829-830), entretenu par divers moyens, et peut-être, quoique pas nécessairement, par une formule verbale de prière, ayant pour but de rendre persistante et inoubliable cette mémoire (cf Ir. Hausherr, *Noms du Christ..*, p. 202-210).

Avec Jean Climaque, cependant, le *souvenir de Jésus* se trouve explicitement associé à l'idée même d'*hésychia*. « L'*hésychia*, c'est perpétuelle adoration en présence de Dieu : que le *souvenir de Jésus* (ἡ Ἰησοῦ μνήμη) s'unisse à ton haleine, et alors tu connaîtras l'utilité de l'*hésychia* » (*Scala* 27, PG 88, 1112c). Sentence fameuse, vouée à une grande fortune. Faut-il comprendre que l'hésychaste doit tendre à faire coïncider l'invocation répétée du nom de Jésus avec le rythme matériel de sa respiration, ou bien qu'il doit ne jamais interrompre sa prière intérieure, ne jamais perdre le sentiment de la présence de Dieu, et, pour cela, cultiver la pensée habituelle de Jésus, qui concrétise cette présence, et lui permet de rester toujours, d'une manière au moins virtuelle, en adoration, en oraison? C'est plutôt ce que suggère le contexte; car Jean Climaque, — qui ne fait d'ailleurs ici, comme il l'indique lui-même, que rapporter les paroles d'un saint vieillard, Georges l'arsilaïte, « enseignant à une pauvre âme les éléments de l'*hésychia* » —, écrit juste avant : « Mieux vaut un pauvre adonné à l'obéissance (= un cénobite) qu'un hésychaste sujet aux distractions » (1112c), et immédiatement après : « La chute pour l'obéissant (= le cénobite), c'est la volonté propre; pour l'hésychaste, c'est l'interruption de la prière » (1112c). Dans ce passage, ce sur quoi veut donc insister Jean Climaque, c'est en réalité le caractère ininterrompu et sans défaillance de l'oraison qui caractérise la véritable *hésychia*, et la rend utile à qui s'y livre.

Quant à la μονολόγιστος εὐχή, recommandée ailleurs par Jean Climaque, ce n'est pas autre chose, semble-t-il, que toute courte prière que l'on répète souvent, selon la tradition des anciens. Adaptée dans sa forme aux circonstances et aux personnes (*Scala* 27, 1116ab), elle constitue à la fois une arme défensive contre les tentations (15, 889d), les démons (21, 945c), et, pour l'esprit, un moyen positif efficace de recueillement (28, 1132b). On ne voit pas qu'elle contienne nécessairement et toujours, au moins d'une manière explicite, le nom même de Jésus (cf Ir. Hausherr, *Noms du Christ..*, p. 247-253).

De ce point de vue, Hésychius de Batos marque un pas en avant. Dans le combat spirituel et caché contre les *logismoi*, dont dépend l'*hésychia* (*Centuries* 1, 98, PG 93, 1509cd), il faut sans doute, enseigne-t-il, unir à la *nepsis* l'*antirrhesis* (1, 46, 1496c), la *contradiction* au sens évagrien (cf DS, t. 3, col. 205), mais surtout l'*invocation* constante du Seigneur Jésus (II, 51, 1528d), devenue habituelle comme la respiration (1, 99, 1512a), car sans Jésus-Christ on ne peut rien (1, 32, 1492b). *Nepsis*, *prosochè*, *épiclèse* ou prière à Jésus, *hésychia* du cœur, ce sont les mots qui ne cessent de se marier et de revenir sous la plume de l'auteur des *Centuries*. « L'attention (προσοχή), c'est la permanente tranquillité du cœur (καρδιακὴ ἡσυχία), libre de toute pensée, ne respirant et n'invoquant (ἐπικαλουμένη), toujours, continûment et sans trêve, que le Christ Jésus, Fils de Dieu et Dieu » (1, 5, 1481cd). « Si tu veux sincèrement couvrir de honte les *logismoi* (c'est-à-dire les repousser victorieusement), vivre dans la quiétude (ἡσυχάζειν) sans effort, et exercer la vigilance sur ton cœur (νήφειν τῇ καρδίᾳ) avec facilité, que la prière de Jésus (Ἰησοῦ εὐχή) adhère à ton souffle, et tu y atteindras avant qu'il soit longtemps » (II, 80, 1537d). Hésychius est incontestablement le témoin d'une simplification de la spiritualité hésychaste, qui annonce déjà le néo-hésychasme athonite de *la prière à Jésus* (Ir. Hausherr, *Noms du Christ..*, p. 253-259; cf J. Kirchmeyer, HÉSYCHIUS LE SINAÏTE, DS, t. 7, col. 408-410). On peut en dire autant de la *Lettre aux moines* du pseudo-Chrysostome (PG 60, 751-756), dont la date est malheureusement incertaine (Ir. Hausherr, *op. cit.*, p. 200-202 et 258).

4° **L'oraison de l'hésychaste.** — L'*hésychia* est à la fois le climat et l'émanation de l'oraison. Elle n'existe que pour l'oraison; elle n'existe même que par l'oraison.

La recherche de la quiétude intérieure, en vue de la contemplation, est un thème classique de la spiritualité orientale, même chez les auteurs qu'on ne saurait classer à proprement parler parmi les hésychastes. « C'est, pour la *théoria*, la contemplation, et cette activité de l'esprit par laquelle nous sommes unis à Dieu, une bonne auxiliaire que l'*hésychia* », écrit saint Basile (*Epistola* 9, 3, PG 32, 272c). Aussi faut-il s'efforcer d'avoir l'esprit en état d'*hésychia* (*Ep.* 2, 2, 224c), principe de la *katharsis*, de la purification de l'âme (*Ep.* 2, 2, 228a), et fruit très doux de la solitude (*Ep.* 14, 2, 277b).

Le Moïse de saint Grégoire de Nysse est, avant tout, un moine contemplatif, qui « s'exile quarante ans de la société des hommes et, vivant seul avec lui seul, dans la tranquillité (διὰ ἡσυχίας) fixe avec stabilité ses yeux sur la contemplation des choses invisibles » (*In Psalmos* 1, 7, PG 44, 456c), qui « fait du repos (ἡσυχία) son maître dans la science des choses d'en haut et par là illumine son esprit de la lumière qui brûle dans le buisson » (*De vita Moysis* 310, PG 44, 425c; SC 1 bis, 1955, p. 130). Chez Grégoire de Nysse, l'*hésychia* « exprime l'état de l'âme soustraite aux agitations du monde. Elle est le fruit de la séparation du monde comme l'*apatheia* est celui de la séparation du mal » (J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, 2e éd., Paris, 1954, p. 41).

« On sait en effet, écrit encore Grégoire de Nysse, au début de son *Traité de la virginité*, combien ceux qui sont embarrassés dans la vie commune s'appliquent difficilement à la vie divine pour méditer sur elle en toute quiétude (κατ' ἡσυχίαν), et qu'au contraire ceux qui ont entièrement renoncé à la vie troublée jouissent d'une grande aisance pour se consacrer sans tiraillement aux tâches sublimes » (prooemium 1, SC 119, p. 245-249).

Pour saint Grégoire de Nazianze, qui ne se lasse pas

de redire son amour « de ce bien qu'est l'*hésychia* et l'anachorèse » (*Oratio* 2, 6, PG 35, 413b), si le Christ prie dans des lieux déserts, c'est pour nous enseigner qu'il faut « nous appliquer à la quiétude (ἡσυχάζειν), afin, sans trouble, d'avoir avec Dieu commerce » (*Oratio* 26, 7, 1237a). Même idée de la part de saint Jean Chrysostome : si le Christ monte seul sur la montagne ou se retire dans des endroits solitaires pour prier, c'est qu'il veut nous apprendre que « le désert est la mère de l'*hésychia*, ἡσυχίας γὰρ μήτηρ ἡ ἔρημος » (*In Matthaeum* 50, 1, PG 58, 503-504), et que la prière réclame, comme préparation, beaucoup d'*hésychia* et de calme, ἠρεμία (83, 1, 745c). Chez Diadoque de Photicé, l'idée de *théoria* amène spontanément celle de repos et d'*hésychia*. Il faut garder notre esprit, au moment de la contemplation, hors de toute imagination. « Reposant (ἀναπαυόμενος), en effet, à l'heure de la retraite (ἐν τοῖς καιροῖς τῆς ἡσυχίας) et pénétré avant tout par la suavité de la prière.., de plus en plus il se renouvelle pour se livrer allégrement et sans fatigue aux considérations divines » (*Cent chapitres* 68, SC 5 ter, p. 128-129).

Jusqu'au pseudo-Denys, qui, lui aussi, s'associe à ce concert! Un ange annonce la bonne nouvelle aux bergers de Bethléem « parce qu'ils sont purifiés par la vie tranquille qu'ils mènent à l'écart de la foule », mot à mot : *par l'anachorèse et l'hésychia*, ὡς τῇ τῶν πολλῶν ἀναχωρήσει καὶ ἡσυχίᾳ κεκαθαρμένους (*De coelesti hierarchia* 4, 4, PG 3, 181b; SC 58, 1958, p. 99); et, dans sa lettre à Démophile sur le devoir de ne pas se mêler des affaires des autres, Denys nous engage à « recevoir en paix (ἐν ἡσυχίᾳ), dans le recueillement, les rayons bienfaisants du Christ qui est le Bien absolu et qui transcende tout bien » (*Epistola* 8, 1, PG 3, 1085c).

Mais ce sont les théoriciens eux-mêmes de l'hésychasme qu'il faut entendre. Pour eux, l'*hésychia* est beaucoup plus qu'un moyen, même privilégié, de parvenir à la contemplation, comme chez les auteurs précédents. C'est le milieu naturel de la vie contemplative et, en un sens, c'est la vie contemplative elle-même. Quant à l'hésychaste, c'est, par vocation, l'oraison faite homme. D'où les définitions que Jean Climaque accumule.

« Hésychaste est celui qui a pour ambition de renfermer l'incorporel dans une demeure corporelle, entreprise paradoxale! (*Scala* 27, PG 88, 1097b)... L'hésychaste est une sorte d'ange terrestre qui, avec le papyrus de son amour et l'alphabet de son zèle, a libéré son oraison de toute nonchalance et négligence. Hésychaste est celui qui crie clairement : *Mon cœur est prêt, ô Dieu* (*Ps.* 56, 8). Hésychaste est celui qui dit : *Je dors, mais mon cœur veille* (*Cant.* 5, 2) (1100a)... Hésychaste est celui qui fuit sans haine avec autant d'empressement qu'un autre accourt par lâcheté : il ne veut pas exposer à une interruption son goût de la douceur de Dieu (1100d)... Qui a connu la pensée (le νοῦς) de celui qui est hésychaste de corps et d'esprit? Pour un roi, la puissance, c'est la richesse et le nombre; la puissance pour l'hésychaste, c'est l'abondance de l'oraison » (1117b).

De cette oraison de l'hésychaste, ininterrompue, continuelle, et que porte l'élan de la foi qui est « l'aile de la prière », — « la mère des hésychastes, c'est la foi : si tu n'as pas la foi, pourquoi t'exercer à l'*hésychia?* » (1113b) —, Jean Climaque laisse d'ailleurs, obscurément et en passant, entrevoir les sommets : « Celui qui a embrassé l'*hésychia* pénètre la profondeur des mystères... Saint Paul, s'il n'avait été ravi au paradis comme en un lieu d'*hésychia*, n'aurait pu entendre des secrets ineffables. L'oreille de l'*hésychia* écoutera de grandes choses de la part de Dieu » (1100c).

A quoi fait écho, presque dans les mêmes termes, Hésychius de Batos : « La pratique avisée de l'*hésychia* du cœur découvrira la vision d'un abîme vertigineux, et ce sont des choses extraordinaires qu'entendra de Dieu l'oreille de l'*hésychia* » (*Centuries* II, 30, PG 93, 1521a). Les anges immatériels ne se soucient pas de nourriture, ni ceux qui, quoique matériels, sont entrés dans le ciel de l'*hésychia* de l'âme, ἐν οὐρανῷ ἡσυχίας νοῦς (II, 98, 1544b). Bref, c'est l'anticipation terrestre de l'éternité.

Frère, acquiers l'hésychia, tel est le leit-motiv d'une parénèse, d'époque sans doute tardive, qui fait partie d'un *De patientia et consummatione* composite, attribué tantôt à saint Éphrem (éd. J. Assemani, t. 3, p. 102-103, et 234-235), tantôt à saint Jean Chrysostome (PG 63, 941-942), et où l'auteur, après avoir prononcé l'éloge de l'*hésychia*, la dépeint comme la meilleure part, celle qu'a choisie Marie de Béthanie. « Car cette Marie, assise aux pieds du Seigneur et n'adhérant qu'à lui, est l'exemple de l'*hésychia* ». En louant Marie, le Seigneur a montré de quel prix était la possession de l'*hésychia*. N'est-ce pas lui, d'ailleurs, qui a dit encore : Venez à moi, et je vous ferai reposer (ἀναπαύσω) (*Mt.* 11, 28)?

« Le Seigneur, en effet, veut que tu te reposes de tous soucis, de tout désir, de toute tentation et tribulation; il te veut insouciant (ἀμέριμνον), libéré de la fabrication des briques d'Égypte; il veut te conduire au désert, c'est-à-dire dans l'*hésychia*, afin d'éclairer ta route de la colonne de nuée, afin de te nourrir de la manne, autrement dit du pain de l'*hésychia* et de l'*amerimnia*, afin de te donner en partage la bonne terre, autrement dit la Jérusalem d'en haut ».

Moins discret ou plus disert dans sa description des grâces de contemplation promises à l'*hésychia*, Syméon le Nouveau Théologien exhorte l'hésychaste à être « comme ceux qui montèrent avec Jésus sur le Thabor et ont contemplé la lueur éclatante, la transformation de ses vêtements et la lumière de son visage » (*Éthique* XV, 41-43, SC 129, 1967, p. 446), ou encore, parmi d'autres modèles dont l'hésychaste peut aussi s'inspirer, comme Moïse, se rendant seul au sommet de la montagne et entrant à l'intérieur de la nuée. « Celui qui en viendra là, ne verra pas seulement Dieu de dos, mais se trouvera sciemment face à face avec lui..; il sera d'abord initié aux mystères du royaume des cieux, puis il dictera les lois aux autres; il sera illuminé, puis il illuminera les autres..; il sera pardonné, et il pardonnera à son tour » (XV, 64-70, p. 448; cf *Chapitres théologiques, gnostiques et pratiques* I, 79, SC 51, 1957, p. 64). Mais Syméon, qui réprouve formellement une conception toute matérielle, égoïste et oisive de l'*hésychia*, a soin d'avertir son lecteur que de telles expériences ne sont accordées qu'à « celui qui lutte convenablement et selon les règles ». Il ne faut pas appeler *repos* (σχολή) l'abstention des œuvres, ni *hésychia* l'oisiveté, et mettre tout cela au-dessus de l'accomplissement de la loi du Christ : humilité, charité, service des autres (*Éthique* XV, 137 svv, p. 454). Ce n'est qu'après avoir montré leur foi par la parfaite observation des commandements, et mérité de recevoir la connaissance de Dieu dans la charité, que les Pères « théophores » sont sortis du tumulte des combats, parce qu'ils désiraient rester avec Dieu seul. Si ayant joui de ce bien, sans en être jamais rassasiés, ils quittent à nouveau le repos pour la mêlée,

l'*hésychia* pour la prédication, avides de travailler, non pour eux-mêmes, mais pour le Dieu qu'ils aiment, combien alors ils sont changés, et comme c'est d'une manière différente qu'ils en viennent aux mains avec l'ennemi! Rendus redoutables à celui-ci par leur seul aspect, ils soignent, pansent, bandent les blessés qu'il a faits, enseignant et conduisant le prochain en pleine sagesse et puissance spirituelle (p. 454-458).

Malgré un style très personnel, certaines particularités de doctrine ou de formulation (thèmes du Thabor, de la lumière de la Transfiguration, de la vision de Dieu) que n'atteste guère l'hésychasme antérieur, mais développera avec prédilection le néo-hésychasme byzantin, Syméon le Nouveau Théologien † 1022 demeure bien, somme toute, le témoin d'une tradition. Ce sont les mêmes idées qu'il expose, y compris la nécessité, pour l'hésychaste, de tendre efficacement à la perfection de son état avant d'imaginer pouvoir diriger les autres.

Conclusion. — Historiquement, donc, l'hésychasme ancien se présente comme une doctrine qui embrasse tout le complexe de la vie érémitique chrétienne dans ses rapports extérieurs et intérieurs, et dans son projet fondamental d'union à Dieu par la contemplation.

Qu'en fait la véritable *hésychia* soit chose rare, car rare est la parfaite liberté, la parfaite oraison, la parfaite union à Dieu, c'est ce que les auteurs hésychastes sont les premiers à reconnaître. « Peu nombreux, écrit Jean Climaque, ceux qui ont réussi à exceller dans la philosophie profane! moins nombreux encore, je crois pouvoir le dire, ceux qui connaissent vraiment cette sagesse qu'est l'*hésychia*! » (*Scala* 27, PG 88, 1112a).

Bien que le terme d'*hésychia* soit généralement utilisé comme simple synonyme de vie solitaire, par opposition à vie cénobitique, et que le nom d'hésychaste ne soit donné par les anciens qu'à des moines menant une existence plus ou moins anachorétique, il est clair que l'état d'âme visé par l'hésychasme, fait de paix intérieure, de calme, de recueillement habituel, est valable pour tous ceux qui cherchent Dieu dans la prière, que ce soit par état ou par inclination personnelle. Dans la mesure où l'on croit pouvoir atteindre à cette union et la conserver au milieu même des occupations et des tracas, l'anachorèse proprement dite tendra naturellement à perdre de son importance. Ainsi conçue, l'*hésychia* n'est pas un concept spirituel étranger à des auteurs qui, comme saint Basile, dont on a cité ci-dessus plusieurs textes, n'encouragent guère à l'érémitisme ou ne s'adressent pas à des ermites. Le repos de l'âme dans l'*amerimnia*, la bonne insouciance qui permet de vaquer à Dieu, — premier devoir, œuvre principale de l'hésychaste —, est un idéal qui a été poursuivi et expressément enseigné par d'authentiques cénobites, comme Dorothée de Gaza, dont le vocabulaire rappelle beaucoup celui des hésychastes, même s'il n'emploie pas le mot d'*hésychia*. Ce n'est pas seulement le solitaire, nous avertit Syméon le Nouveau Théologien après avoir parlé de l'*hésychia*, mais l'évêque, le diacre, l'higoumène, supérieur d'une nombreuse communauté, le frère exerçant une charge au service du monastère, qui doivent rester dégagés et libres intérieurement de vains soucis, sans pour autant omettre ou négliger quoi que ce soit, faisant au contraire et menant à bien toutes choses pour plaire à Dieu. Il y a, en effet, un souci inefficace et une certaine inaction pleine de soucis, mais inversement une efficacité sans soucis et une certaine insouciance qu'il ne faut jamais perdre même en travaillant (*Chapitres théologiques* 1, 80-82, SC 51, p. 64-65).

Si l'*amerimnia* évangélique doit constituer le lot de tous, on pourra en dire autant de la *nepsis*, la vigilance exercée sur les facultés intérieures de l'âme, la garde de l'esprit, du cœur, et aussi de ce *souvenir de Dieu*, pensée et sentiment habituels de sa présence, qui, entretenu ou non par une courte invocation librement choisie, peut être pratiqué au milieu même de multiples occupations, et se présente comme l'exercice, au moins virtuel, d'une prière continuelle, conduisant à une union ininterrompue avec Dieu. De ce point de vue, ce qui fait, au fond, l'essentiel de la spiritualité hésychaste n'est pas forcément l'apanage de quelques-uns, retirés dans la solitude et le désert. D'ailleurs, l'hésychasme n'enseigne-t-il pas lui-même que le plus important, c'est la solitude intérieure? celle d'une âme habituellement recueillie devant Dieu, et qui n'adhère qu'à lui et au Seigneur Jésus.

Quant aux grâces spéciales d'oraison et de contemplation, que nous considérons aujourd'hui comme relevant de l'expérience mystique, les théoriciens de l'hésychasme ancien ne sont certes pas enclins à les accorder à tous. Mais elles ne sont même pas garanties à l'hésychaste de profession. C'est encore un Syméon le Nouveau Théologien qui nous l'assure. « Combien sont montés au Thabor (c'est-à-dire ont vécu de la vie solitaire de l'hésychaste), et y montent jusqu'à ce jour, et n'ont pas cependant contemplé le moins du monde le Seigneur qui s'y est transfiguré? Et la raison, ce n'est pas que le Christ soit tout à fait absent, car il est bien là, mais c'est qu'ils ne sont pas des spectateurs dignes de contempler sa divinité » (*Éthique* XV, 121-126, SC 129, p. 452). Ces grâces, aucun genre de vie dans sa matérialité, aucune méthode prise en soi, n'est capable de les procurer. On ne peut que les espérer au terme d'une longue et courageuse ascèse.

Le travail fondamental sur la spiritualité de l'hésychasme ancien est celui d'Ir. Hausherr, *L'hésychasme. Étude de spiritualité*, OCP, t. 22, 1958, p. 5-40, 247-285. Cette étude a été reproduite dans le volume regroupant les principaux articles consacrés par Ir. Hausherr à la prière dans l'Orient chrétien, intitulé *Hésychasme et prière*, OCA 176, 1966, p. 163-237. Elle avait été antérieurement rééditée, avec quelques modifications, sous le titre *Solitude et vie contemplative d'après l'hésychasme*, Monastère de la Croix, Étiolles, 1962 (fascicule polycopié).

Le Dictionnaire a déjà traité de l'*hésychia*, considérée du point de vue plus restreint des formes de l'érémitisme oriental, dans l'article Érémitisme en Orient, t. 4, col. 937-953 (Cl. Lialine), où l'on trouvera une abondante bibliographie.

Certains mots et notions liés à la spiritualité hésychaste *(quies, otium, vacatio)* ne sont pas inconnus de la tradition monastique occidentale, et ont fait l'objet d'une enquête systématique menée par Jean Leclercq, *Otia monastica. Étude sur le vocabulaire de la contemplation au moyen âge*, coll. Studia anselmiana 51, Rome, 1963, et « *Sedere* ». *A propos de l'hésychasme en Occident*, dans *Le millénaire du Mont Athos*, t. 1, Chevetogne, 1963, p. 253-264. L'auteur pose la question : « Y eut-il un hésychasme latin? ». Il estime pouvoir répondre par l'affirmative. Le langage et les idées qui font la richesse de la tradition hésychaste de l'Orient n'ont point manqué dans le monachisme occidental. Mais cet hésychasme semble avoir été historiquement beaucoup moins associé qu'en Orient à la vie proprement anachorétique. Entre l'idéal hésychaste et les réalisations de la vie cénobitique, il y a eu, en Occident, beaucoup plus synthèse qu'opposition marquée. La *quies*

monastica en vue de la contemplation est le fait de tous les moines, ce à quoi ils doivent tendre par vocation, même si tous ne sont pas par état des ermites. Voir l'article Quies.

La bibliographie concernant le néo-hésychasme de la *prière à Jésus* et celui de Grégoire Palamas sera donnée respectivement aux articles Jésus (prière à) et Palamas (Grégoire).

Pierre Adnès.

1. HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM (saint),

5e siècle. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Influence.*

1. Vie. — La seule notice biographique ancienne consacrée à Hésychius de Jérusalem nous vient d'un synaxaire de Grottaferrata (*Menologium graecorum* III, 28, PG 117, 373d-376a) et fait bien état de sa vocation, de son ordination sacerdotale et de ses qualités de commentateur de l'Écriture, mais n'apporte aucune précision chronologique. Apparemment moins vagues, deux renseignements figurent dans la *Chronographia* de Théophane le confesseur (cf PG 108, 225c-228a et 241c-244a; éd. C. de Boor, t. 1, Leipzig, 1883, p. 83 et 92) : en évoquant la promotion épiscopale de Cyrille d'Alexandrie en 412, l'historien signale qu'à cette date Hésychius est déjà en pleine activité, et il ajoute un peu plus loin que l'année de sa mort coïncide avec d'autres événements importants, — l'accession de Maximien au siège de Constantinople (431), le mariage de Valentinien III avec Eudoxie (437) et la mort de Mélanie la jeune (439). De ce synchronisme fallacieux, on ne peut tirer aucune donnée certaine. Un épisode raconté par Jean de Maïouma (*Plérophories* 10, éd. F. Nau, PO 8, p. 25) oblige d'ailleurs, quelles qu'en soient les circonstances exactes, à admettre qu'Hésychius est encore vivant aux approches du concile de Chalcédoine (cf S. Vailhé, *Date de la mort de saint Hésychius de Jérusalem*, dans *Échos d'Orient*, t. 9, 1906, p. 219-220) et il n'est pas exclu qu'il soit mort après le concile, s'il faut prendre à la lettre le témoignage du pape Pélage affirmant qu'Hésychius a écrit des livres contre le concile de Chalcédoine et contre la lettre de saint Léon à Flavien (*In defensione trium capitulorum*, éd. R. Devreesse, coll. Studi e Testi 57, Città del Vaticano, 1932, p. 2-3).

En l'absence de coordonnées indiscutables, on retiendra qu'Hésychius a été moine avant d'être prêtre, qu'il a exercé à Jérusalem la charge de didascale (τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλον, Cyrille de Scythopolis, *Vita S. Euthymii* 16, éd. E. Schwartz, TU 49, 2, Leipzig, 1939, p. 26), qu'il a été en relation d'amitié avec saint Euthyme (Cyrille de Scythopolis, *ibidem*) et que sa réputation d'écrivain et de saint lui mérite encore, dans la Palestine des 6e-7e siècles, les qualificatifs de *théologien* (Cyrille de Scythopolis, *ibidem*, p. 27) et de *bienheureux* (Jean Moschus, *Pratum spirituale* 46, PG 87, 2901b). Certains synaxaires grecs honorent sa mémoire le 28 mars (cf *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. H. Delehaye, Bruxelles, 1902, col. 568, lignes 37-38; autres dates en Palestine, dans G. Garitte, *Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (10e siècle)*, coll. Subsidia hagiographica 30, Bruxelles, 1958, p. 35, 336-337, 393).

2. Présentation de l'œuvre. — 1° *Commentaires scripturaires.*

1) *Commentaire sur le Lévitique.* — L'absence d'un original grec et le fait que les citations bibliques représentent le texte de la Vulgate ont longtemps fait considérer l'*In Leviticum* comme l'œuvre d'un auteur latin. Depuis la découverte d'un fragment grec, on ne met plus en doute aujourd'hui son authenticité. Tout au plus peut-on encore suspecter le traducteur, un certain Jérôme (6e siècle), d'avoir mal compris ou corrigé son texte, et reprocher aux éditeurs, J. Sichard (*Isychii presbyteri Hierosolymorum In Leviticum libri septem*, Bâle, 1527) et J. Le Gros (*Isychii, presbyteri hierosolymitani, In Leviticum commentaria... emendata et annotationibus... aucta*, Paris, 1581), d'avoir basé leur édition sur de médiocres témoins.

Texte dans PG 93, 787-1180. — Voir A. Vaccari, *Esichio di Gerusalemme e il suo « Commentarius in Leviticum »*, dans *Bessarione*, t. 22, 1918, p. 8-46, et dans *Scritti di erudizione e di filologia*, t. 1, Rome, 1952, p. 165-206. — L. Santifaller, *Das Altenburger Unzialfragment des Levitikuskommentars von Hesychius aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts*, dans *Zentralblatt für Bibliothekswesen*, t. 60, 1943, p. 241-266. — A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche*, Munich-Pasing, 1949, p. 87-88. — A. Wenger, *Hésychius de Jérusalem*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 2 (Mémorial Gustave Bardy), Paris, 1956, p. 464-470. — A. Vaccari, *Notulae patristicae*, dans *Gregorianum*, t. 42, 1961, p. 731-733.

2) *Gloses sur les prophètes.* — L'originalité des « gloses » sur *Isaïe*, les *Petits prophètes* et probablement *Daniel* est, non de constituer un commentaire continu, mais d'offrir au texte biblique édité pour lui-même et découpé en petites unités syntaxiques *(stichoi)* l'accompagnement de courtes scolies marginales destinées à en faciliter la lecture et l'intelligence. C'est ce qu'explique le prologue de PG 93, 1340c-1341a.

Texte des gloses sur *Isaïe* dans M. Faulhaber, *Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae prophetae*, Fribourg-en-Brisgau, 1900. A part quelques échantillons pour *Osée* dans M. Faulhaber, *op. cit.*, p. IX-X, et pour *Abdias* et *Zacharie* dans M. Faulhaber, *Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften*, Fribourg-en-Brisgau, 1899, p. 21-26 et 32-33, les gloses sur les *Petits prophètes* sont encore inédites. Celles de *Daniel* semblent perdues.

Un commentaire sur *Ézéchiel*, que les patrologues ne signalent pas, est clairement affirmé par l'allusion de l'*In Leviticum* V, 16, PG 93, 998d.

G. Zuntz, *Die Aristophanes-Scholien der Papyri*, dans *Byzantion*, t. 14, 1939, p. 565-570. — R. Devreesse, *Introduction à l'étude des manuscrits grecs*, Paris, 1954, p. 62-63.

3) *Commentaires sur les Psaumes.* — On attribue actuellement à Hésychius, non sans réticences, trois commentaires différents sur les psaumes.

a) Le *grand commentaire*, incomplètement édité, mais que l'on trouve en tradition directe dans le *Paris. gr.* 654, pour les psaumes 9 et 36-47, dans les *Vatic. gr.* 525 et 1223 pour les psaumes 51-76, et dans le *Oxon. Th. Roe* 13 pour les psaumes 77-107 et 118, la tradition indirecte (chaîne du type III) permettant de combler partiellement les vides. Seule manque l'interprétation de la dernière section, *ps.* 119-150.

Texte dans PG 93, 1179-1340 (très abrégé, et comportant des éléments étrangers), et dans PG 55, 711-784 (sous le nom de Jean Chrysostome). Le *ps.* 37 a été publié par R. Devreesse dans *Revue biblique*, t. 33, 1924, p. 512-521.

G. Fraccarolli, *Dei codici greci del mon. del SS. Salvatore, che si conservano nella bibl. univ. di Messina*, dans *Studi italiani di filologia classica*, t. 5, 1897, p. 510-511 (témoins palimpsestes). — G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana*

antica, coll. Studi e Testi 5, Rome, 1901, p. 145-179; *Un Salterio greco e una catena greca del Salterio posseduti dal Sadoleto*, dans *Miscellanea P. Paschini*, t. 2, Rome, 1949, p. 205-211. — R. Devreesse, *La chaîne sur les psaumes de Daniele Barbaro*, dans *Revue biblique*, t. 33, 1924, p. 498-521; *Seniores Alexandrini*, *ibidem*, t. 37, 1928, p. 118-122.

b) Le *De titulis psalmorum*, titre donné par N. Antonelli à une série de gloses sur le psautier qu'il publia sous le nom de saint Athanase (Rome, 1747). L'œuvre existerait en version géorgienne (cf K. Jüssen, *Die dogmatischen Anschauungen..*, t. 1, p. 22-23).

Texte dans PG 27, 649-1344; prologue édité par G. Mercati, *Note di letteratura..*, p. 155-168, et échantillon du *ps.* 44 dans M. Faulhaber, *Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae prophetae*, p. XVI-XIX.

M. Faulhaber, *Eine wertvolle Oxforder Handschrift*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 83, 1901, p. 218-232. — R. Devreesse, *art. cit.*, dans *Revue biblique*, t. 33, 1924, p. 498-521. — G. Mercati, *Sull'autore del De titulis Psalmorum stampato fra le opere di S. Atanasio*, dans OCP, t. 10, 1944, p. 7-22.

c) Le *commentaire dit « anonyme »*, dans sa recension courte, seule originale, tient le milieu entre le commentaire développé et la simple série de gloses. R. Devreesse a montré que certaines chaînes l'attribuent explicitement à Hésychius.

Texte édité par V. Jagic, *Supplementum Psalterii Bononiensis. Incerti auctoris explanatio psalmorum graeca*, Vienne, 1917.

V. Jagic, *Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar*, Vienne, 1904 et 1906; recension de G. Mercati, dans *Theologische Revue*, t. 4, 1905, col. 368-372. — R. Devreesse, *art. cit.*, dans *Revue biblique*, t. 33, 1924, p. 498-521.

Malgré la valeur des critères internes ou externes plaidant en faveur de l'authenticité de ces deux commentaires, des doutes subsistent : attribution à Éphrem pour le *De titulis psalmorum*, christologie assez peu conforme aux sympathies « monophysites » d'Hésychius pour le *commentaire anonyme*, existence de *trois* commentaires sur les psaumes émanant d'un même auteur. Le dernier mot n'est sans doute pas dit en ce domaine.

4) *Gloses sur les cantiques bibliques.* — Reconstituée d'après les chaînes exégétiques, cette série de brèves scolies concerne treize cantiques de l'ancien et du nouveau Testament (d'*Exode* 15 à *Luc* 2), dont l'ordre et le nombre reflètent les usages liturgiques propres à Jérusalem.

Texte grec et traduction vieux-slave dans Jagic, *Supplementum Psalterii Bononiensis*, Vienne, 1917, p. 301-320.

M. Faulhaber, *Eine wertvolle Oxforder Handschrift*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 83, 1901, p. 218-232; *Die Katenenhandschriften der spanischen Bibliotheken*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 1, 1903, p. 357-359. — V. Jagic, *Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar*, Vienne, 1906. — H. Schneider, *Die biblischen Oden im christlichen Altertum*, dans *Biblica*, 30, 1949, p. 58-65.

5) *Commentaire sur Job.* — La tradition arménienne nous a conservé vingt-quatre homélies consacrées aux vingt premiers chapitres de Job. Malgré l'existence de fragments de chaînes sur le reste de l'ouvrage, on ignore si ces homélies ont eu une suite.

Texte dans C. Tcherakian, *Le commentaire sur Job par Hésychius prêtre de Jérusalem*, Venise, 1913 (p. 1-282, en arménien). — C. Nahapetian, *Il commentario a Giobbe di Esichio*, dans *Bessarione*, t. 19, 1913, p. 452-465.

6) *Collectio difficultatum et solutionum excerpta per compendium ex evangelica consonantia.* — D'après l'énoncé du titre, l'œuvre actuelle semble ne représenter que la réduction tardive d'un travail beaucoup plus vaste portant le nom de *Concordance évangélique* (Εὐαγγελικὴ συμφωνία) et dont le but était de rendre raison des divergences et des contradictions rencontrées dans les récits évangéliques.

Texte dans PG 93, 1391-1448 (61 questions-réponses, avec d'ailleurs des doublets, cf 1429c et 1448c); il faut y joindre sans doute le passage sur la mort du Christ, 1449c-1452c, transmis isolément ou à travers les chaînes sur saint Jean; cf I. A. Cramer, *Catenae in evangelia S. Lucae et S. Ioannis*, Oxford, 1841, p. 389-390. Une révision critique du texte s'imposerait.

K. Jüssen, *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem*, t. 1, Münster, 1931, p. 34-37. — G. Bardy, *La littérature patristique des Quaestiones et Responsiones sur l'Écriture Sainte. Hésychius de Jérusalem*, dans *Revue biblique*, t. 42, 1933, 226-229 (et tiré à part, Paris, 1933, p. 109-112).

7) Les *fragments* divers sur le nouveau Testament de PG 93, 1387d-1392a, proviennent pour la plupart du grand commentaire sur les psaumes.

2° *Homélies.* — De la prédication d'Hésychius, intéressante pour l'histoire de la liturgie palestinienne, subsiste un lot de pièces dont une bonne partie est inédite et parfois d'une authenticité très douteuse.

Des deux sermons en l'honneur de la *Mère de Dieu* (BHG 1133 et 1132; PG 93, 1453-1460 et 1460-1468), le premier est attesté en arménien (cf C. Tcherakian, *Commentaire sur Job par Hésychius de Jérusalem*, Venise, 1913, p. 293-303) et le second en géorgien (cf M. Tarchnišvili, *Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e Testi 185, Vatican, 1955, p. 194).

Une homélie sur la *Nativité* (BHG 1916h) a disparu avec l'incendie de la Bibliothèque nationale de Turin en 1904.

Le sermon sur l'*Hypapante* de PG 93, 1468-1478 (BHG 1956) existe dans une version géorgienne publiée par A. Sanidze dans *L'homiliaire sinaïtique de 864*, Tiflis, 1959, p. 90-93; une autre pièce grecque sur le même sujet reste à éditer.

Une homélie inédite sur le jeûne du carême figure dans le *Sinait. gr.* 491 (f. 210-216).

Deux sermons sur la résurrection de *Lazare* sont inédits également (BHG 2214 et 2229; ce dernier texte étant représenté par un fragment grec sous le nom de Jean Chrysostome dans PG 62, 777c-780, cf BHG 2215).

L'*In ramos palmarum* édité sous le nom de Titus de Bostra (BHG 2230; PG 18, 1263-1278), et qui n'est certainement pas de lui, pourrait fort bien appartenir à Hésychius (cf *Jérusalem, Bibl. Patr. gr.* 136, f. 126-130v), n'était peut-être la formule christologique de 1269a.

Le texte sur la *Croix* du *Sinait. gr.* 493 (f. 81r-94v) n'existe plus qu'en fragments inutilisables.

Deux courtes homélies inédites sur la *Pâque* ont été conservées par le *Sinait. gr.* 492 (8e-9e siècles), f. 64-69 et 70-73.

Le sermon sur la *résurrection des morts* (à propos de *Mt.* 24-26) n'est transmis qu'en traduction géorgienne (*Tiflis* A 1109 et *Jérusalem, Bibl. Patr. géorg.* 4, et l'extrait édité par J. Molitor, *Monumenta iberica antiquiora*, CSCO 166, 1956, p. 75-76).

La plupart des pièces intéressant le sanctoral restent à éditer : sur SS. *Pierre et Paul* (BHG 1501f), — sur S. *André* (BHG 104) que Photius a résumée à sa manière (PG 93, 1477-1480a, et PG 104, 197-200), mais qui est connue par une tradition latine de C. Fabien (cf F. Combefis, *Bibliotheca Patrum concionatoria*, t. 6, Paris, 1662, p. 19-22), — sur S. *Jacques* (fragment de Photius, PG 93, 1479-1480 et PG 104, 241b-244a), — sur S. *Luc* (BHG 993a) et un fragment sur les *Martyrs* (BHG 1191i) d'authenticité douteuse; — l'éloge de S. *Étienne* (BHG 1657b) vient d'être édité, cf P. Devos, *Le panégyrique de saint Étienne par Hésychius de Jérusalem*, dans *Analecta bollandiana*, t. 86, 1968, p. 151-172.

Les éloges de S. *Antoine* (BHG 141f) et de S. *Procope* (BHG 1584; texte grec dans *Analecta bollandiana*, t. 24, 1905, p. 475-482) sont sans doute d'Hésychius; plus problématique est l'authenticité du *Martyre de S. Longin* (BHG 988; PG 93, 1545-1560b), malgré la signature de 1560a. Quant au sermon sur S. *Jean-Baptiste* (BHG 860c), le *Coislin* 107 (tables des f. 1-2) l'attribue à Hésychius, sophiste de Byzance.

3° L'*Histoire ecclésiastique*, citée au 2e concile de Constantinople (553; cf J.D. Mansi, t. 9, col. 248-249) et utilisée par l'*In defensione trium capitulorum* du futur pape Pélage (éd. R. Devreesse, coll. Studi e Testi 57, Vatican, 1932, p. 2-5), traitait sans doute de la période Éphèse-Chalcédoine (431-451) et s'en prenait violemment aux principes exégétiques et à la christologie de Théodore de Mopsueste. Cette hostilité n'est pas pour nous surprendre chez un auteur qui manifeste des sympathies cyrilliennes. L'antichalcédonisme dont fait état Pélage (*op. cit.*, p. 2-3) s'expliquerait fort bien aussi, mais ne s'accorde pas avec les jugements portés sur Hésychius par un orthodoxe aussi sourcilleux que l'est Cyrille de Scythopolis.

4° *Sentences*. — Deux séries d'aphorismes spirituels sont attribuées à « Hésychius de Jérusalem » par d'anciens manuscrits (*Jérusalem, S. Sabas gr.* 408, *Paris gr.* 955 ou *Lavra* Γ 121), bien qu'elles soient habituellement transmises sous le nom de Nil et éditées comme telles (PG 79, 1252b-1264a et 1240c-1250b). Elles semblent avoir fait partie des collections d'apophtegmes, d'après le témoignage de Photius (*Bibliotheca*, cod. 198, PG 103, 665c) et on en retrouve des éléments dans les *Sinait. géorg.* 8 et 35 (cf G. Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du Mont Sinaï*, CSCO 165, 1959, p. 27 et 119). Pour leur équivalent en vieux-slave, voir V. Semenov, *Izrečenija Isixija i Barnaby po russkim spiskam* (= *Pamjatniki drevnej pismennosti*, fasc. 92), Saint-Pétersbourg, 1892.

5° *Œuvres inauthentiques*. — Les *chapitres* sur les prophètes (PG 93, 1345a-1385c) appartiennent à un auteur postérieur. Le fragment *In Christi natalem* (PG 93, 1449ab; cf PG 92, 1057ac, et PG 97, 44-45) vient d'Hésychius de Milet. L'homélie *In resurrectionem* (PG 93, 1452d-1453a), éditée sous le nom de Grégoire de Nysse (PG 46, 627-652), est en réalité de Sévère d'Antioche (cf M.-A. Kugener, *Une homélie de Sévère d'Antioche, attribuée à Grégoire de Nysse et à Hésychius de Jérusalem*, dans *Revue de l'Orient chrétien*, t. 3, 1898, p. 435-451, et le texte dans PO 16, 1922, p. 794-860). Enfin, les *Capita de temperantia et virtute* (PG 93, 1480d-1544) sont l'œuvre d'Hésychius le sinaïte (cf notice suivante).

3. **Doctrine.** — Le nombre assez réduit et la nature même des écrits qui nous sont parvenus ne permettent guère de dégager une synthèse doctrinale, dont les éléments risquent bien d'être en fait occasionnels. Les textes bibliques et liturgiques offraient à l'auteur des thèmes, un cadre de développement, un vocabulaire, et l'importance de ce *donné* est d'autant moins négligeable ici, qu'Hésychius ne conçoit pas le commentaire scripturaire ou la prédication autrement que comme une mise en valeur de la Parole de Dieu, et qu'il renonce de propos délibéré aux explications parasites et aux effets personnels. En reconnaissant chez lui des affinités avec la littérature et la pensée alexandrines, on entend surtout tenir compte de son hostilité déclarée à certaines conceptions théologiques et à certaines méthodes d'exégèse de l'école d'Antioche; mais on aurait tort d'en conclure qu'il se rattache à un courant précis : son « indépendance » est trop évidente. Il se tient lui-même pour *indoctus* (*In Leviticum* IV, 12, PG 93, 928a) et, s'il fait appel comme tout le monde aux termes d'οὐσία, φύσις, κρᾶσις, etc, ou mentionne souvent les quatre vertus cardinales (*In Lev.* I, 4, III, 11, V, 16; col. 823d, 906d, 987a et 993cd; *In Psalmos* 6, 2, 1181a), son bagage philosophique reste mince, et il n'éprouve d'ailleurs aucune sympathie particulière pour cette sagesse profane (cf *In Lev.* V, 18, 1015b) à laquelle il oppose « la philosophie conduisant au Royaume des cieux » (*In psalmos* 106, 37, 1308a; cf *In Lev.* II, 10, 902c). Il parle assez peu de gnose (cf *In Lev.* VIII, 26, 1142cd; *In psalmos* 102, 7-10, 1285a) et, bien que le mot *theologia* soit fréquent sous sa plume, il désigne une réalité beaucoup plus large que chez Didyme d'Alexandrie ou Évagre. Même son vocabulaire monastique semble peu tributaire des traditions du désert et il n'y a pas trace chez lui des systématisations évagriennes. Hésychius représente manifestement un type de culture chrétienne qui s'est nourri à d'autres sources.

1° Ces sources, plus exactement cette source, c'est l'*Écriture* sainte. Elle est « la parfaite sagesse, point de départ et point d'arrivée, selon laquelle on conforme toute son existence » (*In Leviticum* II, 6, 845d), « le trésor à notre portée, d'où dérivent les richesses de la connaissance de Dieu » (IV, 13, 940c). L'étonnante familiarité d'Hésychius avec la Bible lui permet, non seulement de faire état des divergences que présentent les versions grecques ou le texte hébreu, mais surtout de ne jamais lire une page des Livres saints sans en actualiser toutes les harmoniques bibliques. Cette « mémoire » de l'ensemble de la Révélation lui paraît seule susceptible de rejoindre les intentions du Dieu qui parle (VII, 25, 1117bc) et de comprendre les concordances unissant l'ancien et le nouveau Testament. La *Synagôgè* (PG 93, 1391 svv) en offre un exemple précis pour les récits évangéliques, mais la notion d'harmonie (sumphônia) est sous-jacente à toute l'exégèse d'Hésychius (vg *In Leviticum*, préface, 789cd; III, 11, 914b; IV, 13, 947d; VI, 19, 1031a) : « L'ancienne et la nouvelle alliance sont parentes, car elles visent un même but, la vie spirituelle » (*In psalmos* 80, 1, PG 55, 728d).

Toutefois, concordance ne signifie pas identité de plans, mais complémentarité et hiérarchie. L'économie nouvelle achève l'ancienne, en lui conférant sa *vérité*. Aussi la lecture chrétienne de la Bible n'est-elle pas assimilable à celle qu'en font les juifs. Si l'ancien Testament possède une intelligibilité à son propre niveau, ce qu'Hésychius n'a jamais nié quoi qu'on dise (cf J. Quasten, *Patrology*, t. 3, Utrecht, 1960,

p. 489), cette intelligibilité n'est plus signifiante *pour nous* en dehors de la réalité chrétienne qui l'explique en lui conférant sa véritable dimension (cf *In Leviticum* v, 17, PG 93, 1002c-1003c). D'où la distinction entre la lettre (sens immédiat et généralement temporaire et occasionnel) et l'esprit (portée définitive). Au chrétien de savoir « dépouiller l'écorce de la lettre, pour découvrir le fruit de l'Esprit » (*In Lev.* VII, 26, 1154b). L'allégorisme d'Hésychius, quelles contestables qu'en soient certaines formes d'application, n'a pas d'autre ambition.

2° *Le Christ.* — Encore convient-il de préciser que ce dépassement de la lettre dans l'Esprit est beaucoup moins un passage du sensible à l'intelligible (la formule est assez rare chez l'auteur, cf *In Lev.* VI, 22, 1071d; VII, 27, 1162a) qu'une rencontre du Christ dans l'événement de son incarnation rédemptrice. Parce qu'elle est histoire et pédagogie divine, la Bible converge et culmine dans la personne du Christ sauveur, « pierre d'angle sur laquelle se fonde pour nous toute intelligence de la loi » (*In Lev.* II, 6, 845c). A Théodore de Mopsueste Hésychius reprochera de réduire cette référence au Christ à quelques prophéties arbitrairement choisies (cf Mansi, t. 9, col. 249) et d'étudier le reste de l'Écriture en archéologue. Sa propre démarche est inverse : elle s'appuie sur la conviction que tout progrès de la Révélation vétéro-testamentaire suppose la grâce du Verbe fait homme (cf *In Leviticum* v, 16, 985ab; VII, 26, 1150b), à la fois grâce et lumière, puisque « le Christ et sa passion constituent le principe de la *theologia* » (v, 16, 986d), et grâce de rachat, car le mystère de l'incarnation entre déjà dans les perspectives de la première création (*In psalmos* 92, PG 55, 765d).

3° On a souvent noté le relief donné par Hésychius à la doctrine du *péché originel.* Elle se présente chez lui, en effet, bien que sans technicité, avec un réalisme que l'on trouve moins explicite ailleurs. Si l'auteur ne spécule pas sur la chute, il en affirme la gravité pour Adam et Ève comme pour leurs descendants : d'une part, elle apporte la mort physique et spirituelle qui prive la créature de ce à quoi Dieu la destinait (vg *In psalmos* 81, PG 55, 732c, et 88, 7, 754cd), lui retire la communion de l'Esprit (vg *In psalmos* 52, 3, PG 93, 1209d), le destitue de sa dignité d'enfant de Dieu (vg *In Psalmos* 9, 39, cf *Paris. gr.* 654, f. 116v), et d'autre part elle aveugle la conscience (*In Leviticum* I, 5, PG 93, 843a) et réduit l'être pécheur au dénuement du corps et de l'âme (vg *In psalmos* 85, 1, PG 55, 740ab, et 39, 18, cf *Paris. gr.* 654, f. 133v). Désormais tout homme est non seulement déshérité, mais porteur d'une souillure (ῥύπος) qu'il tient d'Adam (vg *In psalmos* 50, 7, PG 93, 1201ab) et qu'alimente en lui la concupiscence (vg *In Leviticum* VI, 20, 1046c), en sorte qu'il a besoin, bien avant d'avoir atteint l'âge de discrétion, d'être *purifié* (II, 6, 854cd). Lorsqu'Hésychius cherche à expliquer le mode de transmission de cette impureté native, il rappelle que, la nature étant bonne (*In Leviticum* III, 12, 922bc; *In psalmos* 50, 12, 1201d-1204a), ce n'est pas le corps, mais l'âme, qui est cause du péché (*In Lev.* I, 4, 820a); dès lors, si l'enfant naît souillé, ce n'est pas attribuable à l'acte générateur comme tel, mais au fait que des parents souillés ne peuvent mettre au monde que des enfants souillés (*In Lev.* III, 12, 922d-923a et 925c-926a; v, 15, 974d et 976c). On regrettera qu'Hésychius n'ait pas poussé plus avant sa réflexion sur cet état d'impureté.

4° *La vie sacramentelle.* — Au mystère baptismal sous ses divers aspects de libération, purification, régénération, consécration (vg *In Leviticum* IV, 14, 951d-953b), Hésychius joint étroitement la pénitence et l'eucharistie. La *pénitence* répond au fait du péché dans toute vie chrétienne et à la nécessité de poursuivre une conversion de l'être qui n'est jamais totale ni définitive ici-bas. Qu'elle prenne la forme de la componction et des larmes (II, 6, 855c; IV, 14, 954a; v, 17, 1008b) ou du jeûne et de la prière (*In Lev.* I, 5, 835bd; I, 6, 854b; VII, 27, 1169a; *Hom. de jejunio*, cf *Sinait. gr.* 491, f. 210-216), elle n'a de « substance » que parce qu'elle prolonge le dynamisme et les exigences du baptême (*In psalmos* 113, 3, 1332a; *In Lev.* II, 6, 854b-855a; IV, 13, 935d). La portée sacrificielle que possède la pénitence (*In Lev.* II, 6, 853cd) est encore plus explicite dans l'*eucharistie*, la « table mystique » (VII, 24, 1102d-1103c). Il ne s'agit pas simplement de recevoir matériellement le corps du Seigneur (VI, 22, 1069bc), mais « de manger le mémorial de sa passion » (I, 2, 808b), c'est-à-dire de nous associer de tout notre être à son propre sacrifice (v, 17, 1005ad). Comme Origène ou Cyrille d'Alexandrie, Hésychius envisage le réalisme de la liturgie eucharistique aussi bien à travers la *présence* du Seigneur qu'à travers son *efficacité* transformante et assimilatrice en celui qui l'accueille. C'est tout l'être du Christ, Parole divine et Agneau immolé, qu'il faut intérioriser. A ce titre, « le Verbe de Dieu est la nourriture de notre âme » (*In psalmos* 101, 4, 1273ab; *In Lev.* VI, 22, 1072c) et « nous devenons le corps du Seigneur en participant à son *corps mystique* » (*In psalmos* 103, 15, 1285d; *In Lev.* VI, 22, 1070c).

La vie chrétienne se définit ainsi comme la conjonction de la grâce de Dieu et de notre adhésion personnelle (cf ce qui est dit de la vertu dans *In Lev.* IV, 13, 949ab), mais ce *fiat* au vouloir du Seigneur ne va pas sans bouleversement ni désarroi (*De S. Maria deipara* hom. 1, 1453c; *In Praesentationem*, 1476c; homélie inédite sur la présentation, cf *Vatic. gr.* 1990, f. 71va); il est sacrifice de soi en réponse et en participation à celui du Christ (*In Lev.* VI, 23, 1095b; I, 1, 802d et 803d), le chrétien étant oint pour être à la fois prêtre et victime (*In Lev.* I, 1, 795c-799a; *In Isaiam* 61, 6, éd. M. Faulhaber, p. 191).

5° *Monachisme et sacerdoce.* — Bien que moine, Hésychius touche peu aux réalités de la vie monastique ou à l'ascèse proprement dite. Ainsi, c'est sur le mode allusif qu'il mentionne l'épisode de Marthe et Marie (*In Lev.* II, 7, 864a) et évoque la « sagesse du désert » (*In Lev.* IV, 13, 948d-949a; *In psalmos* 49, 8, 1197b; *In psalmos* 83, 1, PG 55, 736a). Son commentaire de la parabole de la semence reprend l'interprétation traditionnelle distinguant virginité, continence et mariage (*In Lev.* VII, 27, 1163ac) et les pages les plus caractéristiques sur le célibat consacré sont inspirées par la pureté immaculée de la Mère de Dieu (*De S. Maria deipara* hom. 1, 1453cd; hom. 2, 1461d-1464a et 1465bd; *In praesentationem*, 1469ac; *In psalmos* 44, 1, cf *Paris. gr.* 654, f. 175r). Ce qu'il affirme de la nécessité et de la tactique du combat spirituel (*In Lev.* VII, 25, 1121bc et 1137ac; VII, 26, 1142b; VII, 27, 1175ac) peut s'appliquer à tout chrétien, et lorsqu'il traite plus au long de la contemplation, — entendons de la connaissance spirituelle de l'Écriture —, il suppose bien qu'elle implique un véritable renoncement au monde (I, 1, 801c-803d; III, 11, 909a-911c), mais il ne manque pas

de rappeler qu'elle répond à la destination de l'homme (VI, préface, 1019b). De toute évidence, les œuvres d'Hésychius ne visent pas d'abord un milieu monastique ou, du moins, n'ont pas été écrites dans des perspectives monastiques.

En revanche, d'intéressants développements sur le sacerdoce apparaissent tout au long de l'*In Leviticum*, adressé d'ailleurs à un diacre. Outre les recommandations pastorales concernant la pratique de la discipline pénitentielle (étudiées par K. Jüssen, *Die dogmatischen Anschauungen..*, t. 1, p. 41 svv), on notera l'insistance sur le rôle *médiateur* dont est investi le prêtre (*In Lev.* VI, 22, 1065c), non seulement comme sacrificateur et réconciliateur, mais aussi comme docteur ayant charge d'enseigner le peuple chrétien (*In Lev.* II, 10, 898b-899a; V, 15, 969c). Le lien entre fonction et perfection est fort bien mis en lumière : si le prêtre « revêt le Christ » à un titre spécial et participe plus étroitement à son sacerdoce rédempteur, il est voué par état à une sainteté plus exigeante (II, 6, 845d et 846cd; VI, 22, 1066b).

4° **Influence.** — L'influence d'Hésychius serait à étudier. Du moins le sort de son œuvre offre-t-elle déjà plusieurs points de repères. Une partie considérable des commentaires scripturaires a disparu avec la naissance des premières chaînes exégétiques, et de la production homilétique les recueils liturgiques anciens (synaxaires, ménologes) ont conservé peu de choses. L'Orient grec et syriaque ne connaît pratiquement Hésychius qu'à travers les restes de son *In psalmos* (ainsi Euthyme Zigabène, au 12e siècle, PG 128, 908bc), et c'est grâce aux caténistes qu'un Bar Hebraeus † 1286 y aura accès (J. Göttsberger, *Barhebräus und seine Scholien zur Heiligen Schrift*, Fribourg-en Brisgau, 1900, p. 177, et W. Wright, *Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum*, t. 2, Londres, 1872, p. 916). En revanche, la littérature arménienne est seule à nous transmettre le commentaire sur Job. Par quel hasard, enfin, l'*In Leviticum* n'a-t-il fait fortune qu'en Occident, on l'ignore. Amalaire de Metz († vers 850) cite Hésychius dans son *Liber officialis* (IV, 36, 5, éd. J.-M. Hanssens, *Amalarii episcopi opera liturgica omnia*, coll. Studi e Testi 139, Vatican, 1948, p. 518), et Raban Maur † 856 le recopie abondamment dans son *In Leviticum* (prologue, PL 108, 247a, et *passim*), ce dont profitera la *Glossa ordinaria* (PL 113, 295-380). Aussi Hésychius devient-il une des « auctoritates » habituelles dont se prévalent les traités de théologie sacramentaire, et tous les grands auteurs médiévaux s'y réfèrent, tels Alexandre de Halès † 1245, Bonaventure † 1274 ou Thomas d'Aquin † 1274, de même qu'on l'utilisera plus tard dans les discussions avec les réformateurs (vg J. Gropper, *Vonn warer wesenlicher und pleibender Gegenwertigkeit des Leibs und Blüts Christi nach beschener Consecration*, Cologne, 1548 et 1556).

Très proche des courants alexandrins sans en avoir les préoccupations spéculatives, parfois un peu terne dans ses méthodes d'exposition malgré des dons certains de prédicateur, mais admirable connaisseur de l'Écriture, Hésychius est convaincu que l'intelligence du mystère du Christ est le seul savoir authentique et qu'il n'y a de culture que biblique, il y sacrifie le reste, au risque de paraître sur la réserve vis-à-vis du développement dogmatique de son époque. Les incertitudes mêmes qui pèsent sur sa vie et son œuvre font de ce « théologien » un témoin presque anonyme de la tradition chrétienne, et peut-être est-ce une des raisons qui lui ont valu de franchir les siècles et les barrières linguistiques.

F. S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, t. 1, Freising, 1901, p. 416-420. — G. Mercati, *S. Isicius*, dans *Revue biblique*, t. 4, 1907, p. 79-80, et dans *Opere minori*, t. 3, coll. Studi e Testi 78, Vatican, 1937, p. 44-45. — K. Jüssen, *Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem*, Münster, 2 vol., 1931 et 1934; *Die Mariologie des Hesychius von Jerusalem*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Mélanges Michael Schmaus), Munich, 1957, p. 651-670. — S. Salaville, *Christus in Orientalium pietate*, Rome, 1939, p. 53-56. — E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem*, dans *Dumbarton Oaks Papers*, t. 5, 1950, p. 209-279. — J. Gross, *Entwicklungsgeschichte des Erbsündendogmas im nachaugustinischen Altertum und in der Vorscholastik (5.-11. Jahrhundert)*, Munich-Bâle, 1963, p. 190-196. — J. Quasten, *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 3, Utrecht, 1963, p. 683-693.

Jean Kirchmeyer.

2. HÉSYCHIUS LE SINAITE (8e-10e siècle?). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Influence.*

1. **Vie.** — Toutes les tentatives pour identifier l'auteur des *Centuries sur la sobriété et la vertu* ont, jusqu'à présent, abouti à un échec. Si l'on sait qu'il est postérieur à Jean Climaque et à Maxime le confesseur puisqu'il les exploite, on n'a pas réussi à rencontrer une mention de son nom ou une citation de son œuvre avant le florilège du hiéromoine Marc, composé pour la princesse Eulogie, sœur de Michel Paléologue, entre 1259 et 1267 (cf M. Richard, Florilèges spirituels grecs, DS, t. 5, col. 506-507), et le plus ancien manuscrit daté des *Centuries*, le *Mosquensis* 416 [405/CCCLXXVIII], remonte à 1289. Deux témoignages auxquels on se réfère parfois pour situer Hésychius aux 7e-8e siècles ne peuvent cependant pas être retenus : celui de Théodore Studite dans son *Testament* (PG 99, 1816b) se présente comme une allusion trop vague pour être utile, et celui de Photius de Constantinople (*Bibliotheca*, Codex 198, PG 103, 665c) concerne en fait un groupe de « sentences » (γνῶμαι) transmises souvent sous le nom d'Hésychius (cf Nil d'Ancyre, PG 79, 1252b, série Φόβον ἔχε Θεοῦ, et 1240c, série Ὁδὸς εἰς ἀρετήν). Il ne nous reste donc qu'à accepter, sans avoir les moyens de la vérifier, l'indication donnée par une partie de la tradition manuscrite : Hésychius a été higoumène du monastère de Notre-Dame du Buisson au Sinaï.

2. **Œuvres.** — Le *De temperantia et virtute* (Περὶ νήψεως καὶ ἀρετῆς) existe en deux recensions : l'une, la seule éditée, sous la forme traditionnelle de deux « centuries » (= recension longue), l'autre en vingt-quatre chapitres alphabétiques agglomérant chacun, selon un ordre différent, plusieurs chapitres de la recension longue, mais ne recouvrant environ qu'une moitié de l'œuvre (= recension courte).

L'édition *princeps* des *Centuries* a été publiée à Paris en 1563, Τῶν ἁγίων πατέρων Μάρκου ἐρημίτου καὶ ἀσκητοῦ, Νικολάου, Ἡσυχίου Πρεσβυτέρου, τὰ Εὑρισκόμενα συγγράμματα (Hésychius, p. 296-382), et repose, semble-t-il, sur le seul *Paris. gr.* 1037 (14e siècle), manuscrit assez médiocre.

C'est ce texte qui est passé dans le supplément de Fronton du Duc à la « Bibliothèque » de Margarin de la Bigne (*Bibliotheca veterum patrum..*, t. 1, Paris, 1624, p. 985-1018) et dans la *Magna bibliotheca veterum patrum*, t. 11, Paris, 1654, p. 985-1018, avant d'être réimprimé par Migne (PG 93, 1479-1544).

Dès 1563 également, Jean Picot en avait donné une traduction latine : *Sancti... Marci eremitae, Nicolai et Hesychii presbyteri opuscula quaedam theologica quae in Bibliotheca Regia reperta sunt, graece scripta, nunc primum latino sermoni tradita, per Ioannem Picum..*, Paris, 1563. Notons qu'un texte meilleur figure dans le premier volume de la *Philocalie* de Nicodème l'hagiorite.

Comment expliquer le fait d'une double recension attestée dès le 13e siècle? La solution obvie serait d'admettre que la recension longue a donné naissance à la recension courte. Mais, dans cette hypothèse, on ne voit pas pour quelle raison, ou par quel flair, un abréviateur aurait éliminé systématiquement les emprunts *tacites* à Maxime le confesseur et à Marc l'ermite, que l'on rencontre dans la première centurie (cf liste donnée dans J. Kirchmeyer, *art. cit. infra*, p. 324). Il faut plutôt supposer ou que les deux recensions, bien que contemporaines, constituent des remaniements dérivant, par des voies différentes, d'un même original perdu, ou que la recension longue est une variante amplifiée de la recension courte. Dans les deux cas, on le voit, la structure et l'authenticité des *Centuries* semblent en cause.

Quoi qu'il en soit de leur préhistoire, le succès des *Centuries* sous leur forme actuelle et, à un degré moindre, des vingt-quatre chapitres nous intéresse seul ici, et c'est à ce titre que l'ouvrage d'Hésychius revêt une signification doctrinale dans la tradition spirituelle byzantine.

3. **Doctrine.** — Le thème développé tout au long des *Centuries* se résume dans l'affirmation qu'il n'est point de vie spirituelle authentique sans pratique de la *nepsis* (νῆψις, sobriété, vigilance, lucidité), seule susceptible de dépassionner progressivement l'âme, de favoriser sa purification et son unification, de l'établir dans la quiétude divine et de la disposer ainsi à vivre du continuel souvenir de son Seigneur.

Cette *lucidité*, proposée comme une « méthode spirituelle » (*Cent.* I, 1, 1480d), c'est-à-dire comme une activité concertée s'exerçant sous le dynamisme de la grâce, implique les composantes traditionnelles du combat intérieur que sont, notamment, l'attention (προσοχή, *Cent.* I, 5, 30, 32, 39, 53, 78, 89, 93, 97; II, 4, 10-11, 13-15, 44-45; cf DS, t. 1, col. 1059-1061) et la contradiction (ἀντίρρησις, I, 20, 22, 29, 39; II, 41, 49, 51, 76; cf DS, t. 3, col. 204-205). Mais la lucidité doit son efficacité, d'une part à l'*humilité* attendant tout de Dieu (ταπείνωσις, I, 12, 20, 29, 63, 98; II, 50, 66, 74, 87) et d'autre part à la prière, sa compagne nécessaire (I, 12, 20; II, 74, 79), et en particulier à cette εὐχὴ μονολόγιστος (II, 72, à ne pas traduire par « monologique », cf Jean Climaque, *Scala* 15, PG 88, 889d), qu'Hésychius désigne habituellement par *prière à Jésus* (εὐχὴ Ἰησοῦ, I, 7, 10-11, 39; II, 80-81, 94) et *invocation de Jésus* ou *du nom de Jésus* (ἐπίκλησις, ἐπικαλεῖν, I, 5, 21, 24, 28, 32, 40, 97; II, 4-5; ou I, 20, 99, et II, 87), et dont le contenu exact et la brièveté importent moins sans doute que l'*intention* (au sens étymologique du mot, cf I, 30), car il s'agit avant tout de « respirer Jésus » (I, 5; II, 80, 85, 87) et de n'avoir plus que lui à l'esprit et au cœur, en substituant à la multiplicité des « logismoi » la seule *pensée* du Seigneur (comparer I, 30, et l'apophtegme cité par Paul Évergétinos, Συναγωγή IV, 5, Constantinople, 1861, p. 26).

L'enseignement des *Centuries* n'a rien qu'on ne retrouve dans la tradition antérieure (cf d'ailleurs II, 96) et l'on pourrait l'illustrer sans peine de parallèles empruntés aux *Apophtegmes*, à Évagre le Pontique, Diadoque de Photicé, Marc l'ermite et, bien entendu, à Jean Climaque. Ce qui est neuf ou personnel, chez Hésychius, c'est le choix des matériaux retenus, les insistances qu'il manifeste, les simplifications qu'il opère, non par goût de la systématisation abstraite, mais en fonction d'une expérience spirituelle capable de se simplifier sans s'appauvrir. Très personnelle aussi, — et assez rare dans la littérature byzantine sous la forme que lui donnent les *Centuries* —, cette constante référence à Jésus-Christ, qui semble absorber toute autre expression de nos relations avec Dieu et confère à l'ensemble de l'œuvre sa tonalité affective, sa joie confiante, voire son lyrisme discret (cf II, 54).

4. **Influence.** — Venu trop tard sans doute pour bénéficier de traductions en langues orientales, même de la part des moines géorgiens de l'Athos, Hésychius a été, en revanche, un auteur fort lu à Byzance et en Russie. Il existe plus de soixante-dix manuscrits des *Centuries* ou de leur recension en vingt-quatre chapitres, datant pour la plupart de la période de renouveau spirituel qu'a été le 14e siècle. Pour Grégoire le sinaïte † 1346 (*De quietudine* 11, PG 150, 1324d; cf aussi le *Methodos* du pseudo-Syméon, éd. I. Hausherr, *La méthode..*, p. 163, note 5), comme pour les Xanthopouloi (*Methodus et regula*, PG 147, 635-812, *passim*) ou Nil Sorskij (cf F. von Lilienfeld, *Nil Sorskij und seine Schriften*, Berlin, 1963, p. 202, 208, 217), Hésychius est un maître de la prière hésychaste. Rien d'étonnant à ce que Nicodème l'hagiorite l'ait introduit dans sa « Philocalie des pères *neptiques* » (Venise, 1782, p. 127-152; Athènes, 1957, t. 1, p. 141-173) et qu'à travers les traductions vieux-slave et russe de la *Philocalie* les *Centuries* soient devenues un classique de la littérature monastique russe.

1. *Éditions et traductions.* — Outre celles signalées dans l'article, voir : *Sancti Diadoqui... capita centum de perfectione spirituali, S. Nili capita centum quinquaginta de oratione ad Deum, Hesychii presbyteri,* ἀντιρρητικὰ καὶ εὐκτικά, *sive doctrina... de spirituali temperantia et cordis puritate*, Lyon, F. de la Bottière, 1627.

Traductions partielles récentes par J. Gouillard, *Petite philocalie de la prière du cœur*, Paris, 1953, p. 123-144, et à partir de la *Philocalie* russe par E. Kadloubovsky et G. E. H. Palmer, *Writings from the « Philokalia » on prayer of the heart*, Londres, 1951, et dans I. Smolitsch et M. Dietz, *Kleine Philokalie*, Einsiedeln, 1956.

2. *Études.* — M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 93-94; M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 164-166. — I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, OCA 9, 2, Rome, 1927, p. 138-140; *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Rome, 1960, p. 253-259. — J. Kirchmeyer, *Hésychius le sinaïte et ses Centuries*, dans *Le millénaire du Mont Athos 963-1963*, t. 1, Chevetogne, 1963, p. 319-329.

Jean Kirchmeyer.

HEURES (Livres d'Heures). — Dans l'esprit de beaucoup, la notion de livre d'Heures évoque surtout de précieux manuscrits de la fin du moyen âge, tels que les riches Heures du duc de Berry, les Heures d'Anne de Bretagne, etc, ou bien de belles impressions sur vélin ornées de gravures sur bois, comme celles qui sortirent de l'atelier d'Antoine Vérard ou qui étaient vendues dans la boutique de Simon Vostre, mais peu de personnes ont conscience de l'évolution historique

de ce type d'ouvrage, de son contenu spirituel, de sa diffusion extraordinaire. Cela n'est pas étonnant, car les recherches sur les Heures se sont généralement limitées à l'étude artistique de quelques beaux exemplaires et ne permettent guère de les connaître que d'une façon très partielle et sous un aspect tout à fait extérieur. Nous savons peu de chose sur leur contenu, et l'introduction de l'ouvrage de Victor Leroquais reste encore la meilleure approche que l'on puisse en avoir; nous soupçonnons mal l'intensité de la diffusion des livres d'Heures au 16e siècle et les traces que cette intensité a laissées dans la mémoire collective des siècles suivants; nous ignorons enfin à peu près tout de leur usage, nous ne voyons pas les Heures dans les mains des fidèles. Devant l'insuffisance des sources, cet article ne pourra évoquer qu'une partie des problèmes posés par l'histoire, le contenu et la diffusion des Heures.

Nos ancêtres ne parlaient pas de « livres d'Heures », mais disaient seulement « les Heures »; on les trouve désignées sous le terme de *Horae* en latin, *Horarien* ou *Geteyden* en néerlandais, *Stundenbücher* en allemand, *Primers* ou *Books of Hours* en anglais, *libri d'ore* en italien. Notons encore que le mot n'est jamais employé au singulier; chaque recueil, chaque exemplaire s'appelait « les Heures », voire même « unes Heures ».

1. *Les Heures au moyen âge.* — 2. *L'apogée des Heures au 16e siècle.* — 3. *Survie et postérité des Heures.*

1. LES HEURES AU MOYEN AGE

1° Origines. — Les Heures sont nées d'une longue évolution; leur nom même témoigne de leur origine : les Heures canoniales; canoniales parce que déterminées par les canons (règlements) ecclésiastiques, heures parce qu'elles correspondent aux divisions de la journée : matines, laudes, prime, tierce, sexte, none, vêpres, complies; la terminologie rappelle leur ancienneté : prime, tierce, sexte, none désignaient des heures du jour chez les anciens, particulièrement chez les Romains. Comme l'explique Pierre Salmon : « L'un des buts primitifs de la prière de l'Église était de consacrer à Dieu les principaux moments de la journée au moyen d'un office consistant en « heures », d'abord celles du matin et du soir, avec certaines vigiles la nuit; puis s'y ajoutèrent des prières, originairement privées, aux heures de tierce, de sexte et de none; enfin, le dédoublement des laudes et des vêpres donna naissance à prime et à complies. A sept moments différents et déterminés, lorsque l'office complet et quotidien fut constitué, c'est-à-dire à partir du 8e siècle, les clercs se réunissaient... pour chanter les louanges du Seigneur » (*L'office divin*, p. 217). Il faut noter qu'il existait déjà plusieurs heures de prières dans le judaïsme (cf K. Hruby, *Les heures de prière dans le judaïsme à l'époque de Jésus*, dans *La Prière des heures*) et qu'une coutume semblable s'est maintenue dans l'Islam. Ces heures canoniales constituent l'office divin chanté par les moines et imposé ensuite au clergé séculier. Les livres nécessaires à la récitation de cet office étaient multiples. D'après P. Salmon, du 5e au 10e siècle, « l'office était contenu dans les divers livres de la Bible, pour ce qui concernait la *lectio continua*, dans le psautier pour la psalmodie, dans l'antiphonaire pour les antiennes et les répons chantés, dans l'hymnaire, dans le lectionnaire homiliaire, dans le lectionnaire hagiographique, dans le recueil d'oraisons ou collectaire, soit au total neuf ouvrages dont certains comportaient souvent plusieurs volumes » (*ibidem*, p. 231). Progressivement s'introduisit l'usage de réciter l'office en voyage, au travail ou chez soi; c'est pourquoi, au cours du 11e siècle, ces différents livres furent compilés en un recueil unique, abrégé et transportable, le bréviaire.

Tel qu'il était, l'office ne suffisait pas à satisfaire la dévotion des clercs et ils y ajoutèrent rapidement des offices particuliers et des prières supplémentaires. Les laïcs de leur côté, certains d'entre eux du moins, utilisaient le psautier comme livre de prières. Les Heures se sont constituées au cours des 12e et 13e siècles, selon V. Leroquais, en amalgamant des éléments du psautier et une partie des prières ajoutées par les clercs à leur office. Il faut toutefois rappeler que l'office canonial contient lui-même le psautier qui, en principe, doit être récité en son entier au cours de la semaine; on pourrait donc voir aussi dans les Heures une décantation de cet office à l'usage des laïcs, disons plutôt à l'usage de la dévotion particulière; cette décantation aurait isolé les prières supplémentaires et conservé une faible partie du psautier.

A. Vallet de Viriville, dans son étude sur la bibliothèque d'Isabeau de Bavière (*Bulletin du bibliophile*, 1858, p. 669-672), émet une hypothèse curieuse sur l'origine des Heures : les Heures correspondraient à l'actuel paroissien des fidèles, mais le coût des manuscrits obligeait à les faire « moins étendus et plus variés. Au lieu de mettre tous les offices, les communs, les propres, les exercices de piété, etc, dans un seul recueil, on composait diversement des Heures dans lesquelles entraient seulement un fonds commun, le plus nécessaire, puis certaines parties qui variaient d'un recueil à l'autre ». Certes, Vallet de Viriville semble faire des Heures l'abrégé d'un recueil plus élaboré qui n'existera que plus tard; d'autre part, des raisons économiques ne suffisent pas à rendre compte de la sélectivité de leur composition; mais il est bien vrai que les Heures sont un abrégé, en l'occurrence un abrégé de l'office public pour l'usage privé, et l'idée la plus intéressante et la plus originale à retenir dans cette hypothèse est cette liaison, à cinq siècles de distance, de recueils aussi différents que les Heures médiévales et le paroissien du 20e siècle, car tous deux sont le livre de prières à l'usage des fidèles et, de plus, il semble bien que le second tire son origine du premier.

2° Composition. — A la suite de V. Leroquais, nous pouvons distinguer trois séries d'éléments dans la composition des Heures médiévales.

1) Six éléments essentiels constituent la cellule primitive qui s'est détachée du bréviaire.

a) Le *calendrier*. Il donne pour chaque mois les fêtes des saints, les translations, etc. « C'est une pièce d'identité en même temps qu'une page d'histoire » (Introduction, p. xv). En effet, à partir des fêtes particulières qui figurent sur son calendrier, on essaie souvent de localiser l'origine d'un exemplaire d'Heures manuscrites; ce calendrier, placé en tête du recueil, se rencontre au même endroit dans d'autres livres liturgiques, notamment missels et bréviaires, ce qui explique certaines confusions dans des identifications trop rapides; en certains calendriers, le copiste n'a pas voulu laisser d'espaces libres et les a remplis à sa fantaisie!

b) Les *Heures de la Vierge*. Le bréviaire contient plusieurs offices pour les diverses fêtes de la Vierge; ceux-ci ont été abrégés au 10e siècle pour former un office unique destiné à satisfaire la dévotion et qui devint très vite la principale des pratiques ajoutées par les clercs à leur office; dans certains ordres religieux,

il est encore de règle. Aussi a-t-il constitué d'emblée un élément essentiel des Heures, peut-être a-t-il donné son nom à ce recueil.

c) Les sept *psaumes de la pénitence*. C'est le principal élément du psautier qui subsiste dans les Heures. Ils n'ont cependant pas été isolés d'abord pour cet usage : leur tri était fait dès le 4e ou le 5e siècle et, au 10e siècle, ils apparaissent comme supplément quotidien à l'office divin. Il s'agit des psaumes 6 *(Domine, ne in furore tuo arguas me)*, 31 *(Beati quorum remissae sunt iniquitates)*, 37 *(Domine, ne in furore tuo arguas me)*, 50 *(Miserere)*, 101 *(Domine, exaudi orationem meam)*, 129 *(De profundis)* et 142 *(Domine, exaudi orationem meam)*.

d) Les *litanies des saints*. Les litanies sont l'une des formes les plus anciennes de la prière liturgique et remontent aux origines mêmes du culte chrétien.

e) Les *suffrages* sont des commémoraisons en l'honneur des saints, composées d'une antienne, d'un verset et d'une oraison. Ils existent depuis le 11e siècle; dans les litanies, comme dans les suffrages, on peut trouver la trace de cultes locaux, ce qui aide, comme le calendrier, à identifier l'origine des exemplaires.

f) L'*office des morts* qui s'est constitué au 10e siècle.

2) Dans son développement, cette cellule primitive s'est appropriée d'autres éléments. Plusieurs de ces adjonctions forment partie intégrante du recueil et se rencontrent presque toujours.

a) Fragments des quatre *évangiles*. Ce sont des fragments que les fidèles connaissent bien, car ils les entendent lire à quatre grandes fêtes : l'évangile de la messe de Noël (prologue de saint *Jean*), de l'Annonciation (*Luc* 1, 26-38), de l'Épiphanie (*Matthieu* 2, 1-12) et de la fête de la Séparation des apôtres (15 juillet; *Marc* 16, 14-20). — b) La *Passion*. C'est le texte selon saint Jean, plus ou moins complet suivant les exemplaires. — c) Deux prières à la Vierge qui avaient une vogue extraordinaire au moyen âge : l'*Obsecro te*, prière pour recevoir l'assistance de la Vierge à son lit de mort, l'*O intemerata*, née au 12e siècle dans le milieu cistercien. — d) Les *Heures de la Croix* et les *Heures du Saint-Esprit*, offices généralement très raccourcis. — e) Les *Joies de la Vierge*, au nombre de cinq, sept, neuf ou quinze. Ce dernier chiffre fait penser aux mystères du Rosaire; ce rapprochement n'est pas fortuit, car dans ces quinze joies on trouve déjà tous les mystères joyeux et glorieux. — f) Les sept *requêtes à Notre-Seigneur*.

3) D'autres éléments apparaissent plus rarement, tels les quinze psaumes graduels, le psautier dit de saint Jérôme, c'est-à-dire une centaine de versets extraits de différents psaumes, et des offices de divers saints, généralement très simplifiés. Enfin, les Heures contiennent souvent un ensemble de *prières privées* : « C'est peut-être la partie la plus riche, la plus pittoresque et la plus variée, celle où se reflète le mieux l'âme du moyen âge. Ce qui lui donne une saveur particulière, c'est qu'on y rencontre... le plus souvent la prière extra-liturgique, la prière privée, celle qui a jailli spontanément de l'âme populaire, qui a traduit, à un moment donné, ses besoins et ses aspirations » (V. Leroquais, Introduction, p. XXIX). La plupart de ces prières sont anonymes et si certaines sont attribuées sans raison à de grands personnages, depuis les apôtres jusqu'à Jean Gerson, c'est pour les recommander à l'attention des fidèles en les plaçant sous un patronage illustre. Elles sont généralement antérieures à la constitution des Heures, souvent issues de recueils d'oraisons et de collections de prières dont les plus anciens remontent à l'époque carolingienne. Si nombre de ces prières sont entachées de superstitions, en raison de leur origine ou de l'efficacité qui leur sont attribuées, beaucoup d'autres sont remarquables par leur accent de sincérité et de confiance. Ces prières ont été peu étudiées. Au 19e siècle, Léon Gautier en a publié des extraits qui eurent un certain succès, et Édith Brayer en a donné un répertoire en 1963.

3° Iconographie. — Nous sommes mieux renseignés sur l'iconographie des Heures; c'est par leur décoration et leur ornementation que les Heures ont le plus souvent attiré l'attention. La décoration des Heures manuscrites peut être considérée sous plusieurs aspects : écriture, initiales ornées, bordures, encadrements, initiales historiées (celles dont le champ est occupé par une histoire peinte), miniatures proprement dites, peintures à pleine page; mais l'originalité de cette décoration réside dans le choix des sujets; son étude devrait donc dépasser le seul domaine artistique et, en s'attachant à la répartition et à l'évolution des thèmes, intéresser directement l'histoire de la piété.

En suivant V. Leroquais, on peut présenter rapidement les images qui se déroulaient le plus fréquemment sous les yeux des fidèles qui lisaient leurs Heures.

Le calendrier présente souvent une suite de tableaux variés et pittoresques. Sa décoration peut être comprise de trois façons. Tantôt elle reproduit les signes du zodiaque et les travaux des mois, travaux ruraux exclusivement parce que, sans doute, ce sont les mutations saisonnières de la campagne et l'évolution du labeur paysan qui rendent le mieux compte du déroulement du temps; cette thématique est ancienne, elle fleurissait aux portails des cathédrales (les quatrefeuilles d'Amiens sont justement célèbres). Plus tardivement les calendriers se présentent avec des figures évoquant l'accord entre l'ancien et le nouveau Testament; cette thématique se rencontre aussi dans certains manuscrits et xylographes, notamment dans la *Bible des pauvres*. Enfin les calendriers sont accompagnés de médaillons évoquant les principales fêtes de chaque mois.

Les fragments d'évangiles sont illustrés des figures de chaque évangéliste, parfois seulement de saint Jean. La Passion est décorée de sujets se rapportant aux souffrances du Christ. L'office de la Vierge est généralement la partie la mieux ornée; on y trouve une peinture à pleine page à la tête de chaque heure : Annonciation, Visitation, Nativité, Annonce aux bergers, Épiphanie, Purification, Fuite en Égypte, Couronnement de la Vierge, sujets qui deviennent traditionnels après quelques tâtonnements. Les Heures de la Croix et du Saint-Esprit ne sont accompagnées chacune que d'une seule peinture, généralement le Christ en croix d'une part, la Descente du Saint-Esprit sur les apôtres le jour de la Pentecôte d'autre part. Les psaumes de la pénitence présentent une illustration presque toujours empruntée à l'histoire de David et de son grand péché. Si les litanies des saints ne sont généralement pas décorées, on trouve un grand choix de peintures dans l'office des morts, évoquant le décès et les obsèques, mais aussi la résurrection de Lazare et Job sur son fumier, en liaison avec les plus beaux textes de cet office. Les suffrages sont souvent richement illustrés et les peintures représentent les

mystères et les saints appropriés. Enfin, les quinze joies de la Vierge sont accompagnées de scènes tirées de la vie de Marie, et les sept requêtes, de la résurrection des morts et du Jugement dernier.

Si cette iconographie présentait des variantes assez nombreuses, il n'en restait pas moins un large fonds commun d'illustrations, toujours les mêmes et aux mêmes places, qui se sont perpétuées dans les Heures imprimées. Ce goût de l'image qu'avait le moyen âge finissant trouvait ainsi à se satisfaire dans le domaine religieux, et ces thèmes si souvent répétés ont exercé une influence profonde sur les formes de la piété. Faut-il rappeler la mère de Villon qui puisait sa dévotion dans les scènes peintes au moûtier dont elle était paroissienne? Faut-il lier à ce phénomène la place que tiendra, par l'intermédiaire des *Vitae Christi* et des Heures médiévales, la représentation imaginative dans la première phase de la méditation ignatienne? C'est toute l'histoire de l'iconographie religieuse qui reste à faire, particulièrement celle de l'image de piété, que nous rencontrons non seulement sous forme d'image isolée ou de feuille volante, mais aussi dans l'illustration des livres à l'usage des fidèles.

4° La DIFFUSION ET L'USAGE des livres d'Heures. — Cette question n'a guère été abordée tant pour le moyen âge que pour les époques postérieures; aussi est-il difficile d'en traiter dans son ensemble et faut-il se borner à ne donner qu'une suite de notations.

Le caractère précieux de la plupart des exemplaires subsistants a souvent fait dire que les Heures médiévales étaient réservées d'une part aux lettrés, d'autre part aux personnes fortunées. Il semble évident qu'il fallait savoir lire pour posséder des Heures; il y aurait pourtant lieu de nuancer cette affirmation. Voici, d'ailleurs, deux points de vue différents. Vallet de Viriville déclare : « Les personnes non seulement lettrées, mais surtout riches, possédaient seules les livres d'Heures » *(loco cit.)*. Jacques-Charles Brunet constate : « Les livres de prières dont on se servait alors étaient tous écrits sur vélin, décorés d'initiales peintes en or et en couleurs, et presque tous aussi enrichis de miniatures.., ces riches volumes étaient avec raison considérés comme des bijoux de prix » (*Notice..*, col. 1553-1556). Si les documents que nous possédons, ou plutôt l'absence de documents empêche de contredire ces opinions, tous les problèmes n'en sont pas pour autant résolus. Si la plupart des Heures manuscrites conservées dans nos bibliothèques correspondent bien à la description donnée par Brunet, on peut se demander s'il en était ainsi absolument de toutes, ou bien si certains exemplaires n'ont pas mieux résisté aux injures du temps que d'autres, parce qu'ils étaient plus solides (« tous écrits sur vélin »), ou que, plus précieux, ils ont été l'objet de plus de soin et d'attention. Il est d'ailleurs possible que des bibliothèques conservent encore des exemplaires plus ordinaires, catalogués rapidement et à peine étudiés.

Sur la diffusion des Heures à la fin du moyen âge, les arts plastiques peuvent apporter un témoignage intéressant. Les musées européens sont riches en peintures de cette époque, la plupart à sujets religieux. Prenons l'exemple de quelques thèmes répandus. L'Annonciation : lorsque l'archange Gabriel vient saluer la Vierge, celle-ci est représentée en prière dans son oratoire, généralement avec un livre en mains, ce sont ses Heures. La mort de la Vierge : tous les apôtres, sauf Thomas, sont là; l'un apporte la croix processionnale, l'autre un cierge, un troisième le bénitier et le goupillon; les autres prient autour du lit mortuaire, certains en lisant leurs Heures. Dans les volets latéraux des tryptiques et des polyptiques, les donateurs sont souvent représentés dans l'attitude de la prière, soit les mains jointes, soit avec un livre, leurs Heures. On pourrait faire de semblables remarques en considérant les scènes figurées par la sculpture ou le vitrail. Certes, il y a en tout cela des anachronismes qui peuvent faire sourire : le mobilier et le costume sont ceux du 14e, du 15e ou du 16e siècle et d'autres détails des mœurs contemporaines y apparaissent; mais la multiprésence des Heures prend ainsi une signification toute particulière (voir P. Perdrizet, *Le calendrier..*, p. 14-16).

En un autre domaine on pourrait chercher, sinon un témoignage, du moins une cause de la diffusion des Heures, celui des confréries. Les confréries ont tenu une grande place dans la vie spirituelle du moyen âge, et aussi de l'époque postérieure, et on s'accorde à situer leur apogée précisément aux 14e et 15e siècles alors que se développe la pratique des Heures. Il est vraisemblable que les règlements prescrivaient aux confrères la récitation de certaines prières, voire de certains offices, ce qui a sans doute favorisé l'expansion des Heures qui contenaient ces offices et ces prières; la place tenue par les obsèques et la prière pour les morts dans l'activité de beaucoup de confréries a dû par exemple répandre la pratique de l'office des morts qui figure dans la plupart des Heures. Néanmoins, les articles de Joseph Duhr sur les confréries ne soulèvent pas cette question (RHE, t. 35, 1939, p. 439-465, et DS, t. 2, col. 1469-1479).

Il y a pourtant un type spécial d'associations sur lequel nous sommes mieux renseignés, ce sont les tiers ordres. Les règles des tiers ordres (franciscain, dominicain, augustinien, des Servites, du Carmel, de Prémontré) et des oblats bénédictins prescrivaient (et prescrivent toujours) la récitation quotidienne du petit office de la sainte Vierge (qui est le principal élément des Heures) et, dans certaines circonstances, de l'office des morts; or ces tiers ordres sont nés au plus tard au 13e siècle et se sont développés à la même époque que les Heures (cf Jean de Longny, *A l'ombre des grands ordres*, Paris, 1937).

Enfin, les documents écrits nous renseignent. La présence des Heures est attestée dans tous les inventaires de bibliothèques privées de la fin du moyen âge qui nous sont parvenus; par exemple, on en trouve, dès 1337, dans l'inventaire d'un seigneur brabançon, Godevaard de Naast; en 1408, l'inventaire du duc et de la duchesse d'Orléans en mentionne cinq exemplaires; mais ces inventaires ne concernent souvent que de grands personnages et ne nous renseignent guère sur la diffusion des Heures dans les classes moyennes et populaires, au temps du manuscrit.

2. APOGÉE DES HEURES AU 16e SIÈCLE

1° LES HEURES IMPRIMÉES. — Les Heures ont largement bénéficié de l'essor que donnèrent à la production écrite l'apparition et le développement de l'imprimerie qui permettait une plus ample multiplication et une plus rapide diffusion des textes. Les Heures imprimées à Paris, en 1486, par Pierre Le Rouge pour Antoine Vérard, sont généralement considérées comme les premières produites par la typographie; néanmoins H. Bohatta signale deux Heures en néerlandais *(Getijden)* imprimées à Delft et à Bruxelles dès 1480 (n. 1522-1524). Mais alors, l'imprimerie existait déjà depuis une quarantaine d'années. Brunet

avait bien remarqué ce décalage : « Comme les imprimeurs cherchèrent d'abord à appliquer la typographie à des ouvrages d'un débit rapide, il semble qu'ils auraient dû commencer par ces livres de prières à l'usage des fidèles de toutes les classes.., mais voici la difficulté qui retarda quelque temps l'impression de ces sortes d'ouvrages. Les livres de prières dont on se servait alors étaient tous... décorés... » (*Notice..*, col. 1553-1554). Il en déduit que cette accoutumance obligea les imprimeurs à une ornementation dont ils ne purent disposer qu'avec le perfectionnement de la gravure sur bois. En fait, si les débuts de la typographie ont vu paraître une foule de *Donats* (grammaire latine), les premiers imprimeurs semblent plutôt s'être tournés vers la publication de gros ouvrages comme les bibles, missels, livres d'église divers, pensant peut-être que le nouvel art rendrait là de meilleurs services et que l'on pouvait laisser aux écrivains la composition des volumes plus petits. S'il est vrai, par ailleurs, que les Heures imprimées aux 15e et 16e siècles sont abondamment décorées de bois (et aussi de gravures sur métal en relief), la xylographie avait été pratiquée pendant tout le 15e siècle et l'on ne peut mettre au seul compte des techniques de l'illustration l'apparition un peu tardive des Heures dans la production typographique. Dernière raison, la majorité des Heures ont été imprimées à Paris; or l'imprimerie n'est apparue dans cette ville qu'en 1470 et d'abord au service des professeurs et étudiants de la Sorbonne.

Comme les Heures imprimées ont commencé par être des copies des Heures manuscrites, leur composition a peu varié. Quelques éléments nouveaux apparaissent cependant, notamment au début du recueil. La page de titre, qu'ignoraient les manuscrits, donne quelques renseignements sur l'ouvrage, mais la marque de l'imprimeur ou du libraire en occupe la plus grande partie et, parfois, ouvre les Heures par une illustration toute profane : la marque des Hardouyn, grands éditeurs d'Heures, représente le centaure Nessus enlevant Déjanire.

Deux autres éléments viennent ensuite dans un ordre variable : l'almanach et l'homme anatomique. L'almanach est à peu près tel que nous le voyons encore dans les missels; pour une période de dix, quinze ou vingt ans, il donne le nombre d'or (rang qu'occupe l'année dans le cycle lunaire grec de vingt-neuf ans), la lettre dominicale, l'indication des années bissextiles, les dates des principales fêtes mobiles. On utilise la première année de l'almanach pour dater des éditions sans colophon, ce qui ne fournit qu'une indication approximative, car il arrivait aux imprimeurs de réutiliser un même calendrier dans plusieurs éditions et on constate souvent dans les éditions datées un décalage de quatre ou cinq ans entre le début de l'almanach et le colophon. L'homme anatomique est la représentation, parfois d'un squelette, le plus souvent d'un homme debout, les viscères à découvert, chaque organe étant relié par un trait à chacune des sept planètes dont il subissait l'influence, selon les conceptions du temps; aux angles, des maximes caractérisent les quatre tempéraments : le colérique, le sanguin, le flegmatique, le mélancolique en les liant aux quatre éléments.

Vient ensuite le calendrier, comme dans les manuscrits. Chaque mois est accompagné d'illustrations évoquant les saints fêtés et les travaux ruraux correspondants, mais aussi de maximes en vers français. Ces maximes rappellent les âges de la vie, de six à soixante-douze ans, le déroulement des mois de l'année étant une image de l'évolution de l'homme du berceau à la tombe; elles peuvent être aussi d'ordre astrologique ou donner des préceptes de médecine populaire, voire même d'économie rurale, liés au cycle des saisons. On voit là, comme dans l'homme anatomique, la religion et la piété s'entremêler de croyances, que nous jugerions aujourd'hui naïves, de contenu médico-astrologique, inspirées d'ouvrages tels que le *Calendrier et compost des bergers*; mais on se rend compte aussi de l'importance prise par le temps humain dans cette thématique. Faut-il voir en tout ceci un signe de la diffusion des Heures dans les classes populaires? En fait, de telles conceptions étaient fort courantes dans les milieux de la noblesse et de la bourgeoisie où se recrutait la majeure partie de la clientèle des libraires. Quant au reste de l'ouvrage, il ne subit pas de modification sensible et les éléments principaux restent les mêmes; quelques changements de place parfois, ou quelques nouveaux offices apparaissent de-ci de-là, Heures de la Conception, Heures de Notre-Dame de Pitié, Heures de la Trinité et, tardivement, Heures du Saint-Sacrement.

2° Iconographie des Heures imprimées. — L'illustration des Heures imprimées est double; d'une part, grands sujets à pleine page, gravés sur bois, dont les thèmes suivent ceux des Heures manuscrites; d'autre part, encadrements qui ornent la plupart des pages.

Tandis que dans les Heures manuscrites ces encadrements sont généralement de caractère purement ornemental, dans les Heures imprimées ils constituent souvent des suites illustrant certains thèmes. Il est vrai que faits d'éléments mobiles, tantôt gravés sur bois, tantôt sur métal en relief, ces encadrements n'étaient pas toujours assemblés par les imprimeurs selon un ordre logique, mais au gré de leurs besoins et de leurs possibilités matérielles. Parfois végétal comme dans les manuscrits, le décor de ces encadrements est le plus souvent historié et représente soit divers personnages, soit des scènes de la Bible, avec un essai de parallélisme entre l'ancien et le nouveau Testament; on peut y trouver aussi la vie de l'Enfant prodigue, les sacrements de l'Église, les figures de la vie de l'homme, la destruction de Jérusalem, les figures de l'Apocalypse, les quinze signes de la fin du monde, le Jugement dernier, la Danse macabre, thèmes favoris de la fin du moyen âge qui font pénétrer dans les Heures la spiritualité eschatologique du 15e siècle. Cf art. Fins dernières, DS, t. 5, col. 367-370.

La Renaissance y introduit aussi des motifs beaucoup plus profanes : les triomphes de César « et plusieurs aultres hystoires faictes à l'antique », des amours soutenant des guirlandes, des chimères, des médaillons ornés de têtes casquées, voire même Silvain et Bacchus, Pluton et Proserpine, les trois Grâces, Pyrame et Thisbé, Cupidon (*Heures* de Pierre Vidoue, Paris, 1524). On peut se demander comment les fidèles ont réagi devant l'introduction de cette thématique païenne dans leur iconographie religieuse traditionnelle; peut-être n'y voyaient-ils que des motifs ornementaux comme, sans doute les éditeurs eux-mêmes.

Deux tables dressées à la fin des répertoires d'Alès et de Bohatta (Bibliothèque du duc de Parme) permettent un sondage sur la répartition des thèmes iconographiques dans les grandes illustrations des Heures imprimées aux 15e et 16e siècles; les 70 et 113 éditions sur lesquelles elles portent respectivement constituent un bon échantillonnage de la production

en ce domaine. Les chiffres suivants mis entre parenthèses indiquent, parmi ces 183 éditions, celles qui comportent ces thèmes; on jugera mieux ainsi de la fréquence de ceux-ci.

La première illustration est souvent la marque de l'imprimeur ou du libraire qui figure au titre; puis au verso ou au feuillet suivant, se trouve l'homme anatomique (108) dont nous avons parlé plus haut, parfois aussi le saint Graal (27), — intrusion de la littérature de chevalerie dans les Heures sous son aspect le plus mystique. En tête des fragments d'évangile, saint Jean est généralement représenté (137), soit dans la chaudière devant la Porte latine (71), soit tenant la coupe empoisonnée devant Aristodème (35), soit écrivant son évangile ou son Apocalypse dans l'île de Pathmos (31). Le texte de la Passion (selon saint Marc) est illustré par l'arrestation de Jésus à Gethsémani et le baiser de Judas (134) et, à la fin de ces divers passages d'évangiles, par la généalogie de Jésus ou arbre de Jessé (100).

L'office de la Vierge tient une grande place dans l'illustration des Heures, à la fois parce qu'il est l'élément le plus stable de ces recueils et se trouve dans tous, et parce qu'il comporte presque toujours une image à chaque heure : à matines l'Annonciation (167), à laudes la Visitation (143), parfois remplacée par la sybille lybique annonçant à Auguste la naissance du Messie (36), à prime la Nativité (167), à tierce l'étoile de Bethléem et l'annonce aux bergers (47), à sexte l'adoration des mages (172), parfois suivie de l'adoration des bergers (47), à none la Présentation au Temple et la Circoncision (179), à vêpres la Fuite en Égypte (113), à complies le Couronnement de la Vierge (106) ou, très rarement, Jésus au milieu des docteurs (2).

Comme on a pu le remarquer à propos des Heures manuscrites, c'est sous le signe de l'enfance du Christ, des mystères joyeux, que l'iconographie place l'office de la Vierge. Les mystères douloureux tiennent une place moindre dans l'illustration des Heures, car les Heures de la Croix ne comportent souvent qu'une seule image, généralement placée à none, qui représente le Christ en Croix (152). On peut aussi trouver à prime Jésus devant Pilate (19), à tierce l'*Ecce homo* (19) ou Jésus annonçant sa résurrection à Marie (17), à sexte Jésus portant sa Croix (42), à vêpres la descente de Croix (21), à complies la mise au tombeau (63). L'iconographie suit donc le déroulement chronologique de la Passion, déroulement qui inspira par ailleurs maintes pratiques de piété; il est curieux de remarquer à ce propos que, dès le 4e siècle, les prières qui jalonnent la journée du chrétien dans la *Tradition apostolique* empruntent pour la plupart leur motivation à l'horaire de la Passion (cf B. Botte, *Les heures de prière dans la Tradition apostolique*.., dans *La prière des heures*, p. 101-115).

Le cycle de la Résurrection est lié aux Heures du Saint-Esprit; celles-ci ne comportent souvent qu'une seule illustration, à matines, qui représente la descente du Saint-Esprit sur les apôtres (149); cette scène classique de la Pentecôte est parfois remplacée par une autre des plus curieuses, la Fontaine des apôtres (16). On peut aussi trouver à prime la Résurrection du Christ (20), à sexte Jésus apparaissant à Madeleine (17), à none Jésus avec les pèlerins d'Emmaüs (19), à vêpres l'incrédulité de saint Thomas (17).

Les psaumes de la pénitence sont illustrés d'une ou deux scènes représentant des épisodes du péché de David, et qui peuvent être Bethsabée au bain (72), la mort d'Urie (60), David donnant des ordres à Urie (49), David pénitent se confessant à Gad (36), David sacrifiant à l'aire d'Arenna (30), David devant Nathan (25) ou David promettant la couronne à Salomon (21). Une seule image illustre les suffrages des saints, celle de la Sainte Trinité (118). Les vigiles des morts sont accompagnées d'une ou deux figures évoquant — soit le texte même de l'office : Résurrection de Lazare (72) ou Job sur son fumier (65), — soit la dévotion à la Vierge (traditionnellement invoquée pour la bonne mort, dans la prière *Obsecro te* par exemple, et dans la demande finale de l'*Ave Maria*) : la mort de la Vierge (66), — soit les fins dernières : Jugement dernier (37), parabole du mauvais riche et du pauvre Lazare (30), Purgatoire (20), — soit l'histoire d'Adam et Ève : création de l'homme (21), Adam et Ève chassés du Paradis terrestre (21), Adam et Ève au travail (22), Adam demandant pardon à Dieu (22), — soit d'autres sujets chers à la piété eschatologique de la fin du moyen âge : le Dit des trois morts et des trois vifs (21), la résurrection du diacre Raymon (21), la mort de l'homme (21).

D'autres images apparaissent encore dans les Heures imprimées; parmi les plus fréquentes citons le Massacre des saints Innocents (54), la Messe de saint Grégoire (41) que l'on trouve souvent aussi dans les missels, l'Immaculée Conception (Bohatta, 38).

3° Diffusion des Heures imprimées. — Deux séries de sources permettent d'étudier cette diffusion au 16e siècle; d'une part les bibliographies, catalogues, répertoires, qui sont basés sur les exemplaires subsistants; d'autre part divers documents d'époque; mais l'étude des uns et des autres peut conduire à des conclusions différentes.

Le dépouillement du principal répertoire que nous possédions, celui de Bohatta, permet deux constatations importantes. 1) D'abord la grande vogue des Heures imprimées y apparaît limitée aux dernières années du 15e siècle et aux trois premières décades du 16e; sur 908 éditions datées, d'après le début du calendrier, entre 1480 et 1599, 760 sont sorties de presse entre 1485 et 1530. 2) Ensuite l'impression et l'édition des Heures s'y manifestent comme un phénomène essentiellement parisien : sur 1585 éditions localisées, 1399 sortent des presses parisiennes et 96 de celles de province; 90 seulement ont été imprimées à l'étranger; parmi ces éditions parisiennes, on trouve les Heures à l'usage de Paris, mais aussi beaucoup d'Heures dites à l'usage de Rome, une grande partie des Heures à l'usage des diocèses de province et même des diocèses étrangers, et nombre d'Heures à l'usage d'ordres religieux, les différences entre toutes ces Heures étant généralement peu considérables. Des enquêtes dans les fonds des bibliothèques publiques corroboreraient sans doute ces contatations et permettraient de s'apercevoir aussi que l'on a conservé plus d'exemplaires imprimés sur vélin que sur papier.

La lecture de quelques documents du 16e siècle permet d'élargir le champ d'action des Heures, aussi bien dans le temps, après 1530, que dans l'espace social, en constatant l'expansion des Heures à bon marché. C'est d'abord l'inventaire surprenant du fonds du libraire parisien Guillaume Godard, dressé en 1545 à la suite du décès de sa femme; y sont recensés 263.000 livres, presque tous liturgiques, dont près de 150.000 Heures, chiffre peu ordinaire quand on connaît le faible tirage d'un édition de l'époque (600 exemplaires pour une édition moyenne, 1.200 pour une plus importante); généralement ces Heures sont prisées au cent, l'estimation de chaque unité ne revenant qu'à quelques deniers.

L'inventaire d'un autre libraire parisien, Loys Royer, en 1528, recense 102.000 volumes dont 98.500 sont des Heures; d'autres fonds moindres révèlent une proportion d'Heures aussi grande (Didier Maheu, Pierre Déau, etc). Prenons encore un exemple en province : en 1509, on trouve 775 Heures dans un lot de 1.250 volumes, chez un petit libraire amiénois, Jean Leurens. Dans la seconde moitié du siècle, les Heures se vulgarisent, comme en témoignent les 13 inventaires de merciers amiénois que nous possédons pour les années 1550-1573; tous mentionnent des Heures au milieu de marchandises les plus diverses, souvent par centaines, et la moyenne générale de leur prisée n'atteint qu'un sou la pièce.

Ces inventaires des fonds de libraires ne témoignent pourtant de la diffusion des Heures qu'au point de départ d'un circuit commercial; les inventaires des particuliers permettent d'en voir l'aboutissement. Prenons encore l'exemple d'Amiens. Pour la période 1503-1576, on possède 4.500 inventaires après décès de personnes de toutes conditions; 886 de ces inventaires mentionnent des livres, 12.000 environ; 2.500 de ces livres sont directement identifiables; or, près du tiers (764) sont des Heures. De plus, sur ces 886 inventaires, 502 mentionnent des Heures, 350 se contentent d'un exemplaire mais les autres en signalent deux, trois, quatre, cinq, six, jusqu'à neuf dans l'un d'entre eux; notons aussi que 282 inventaires n'ont pas d'autre livre que les Heures, ce qui revient à dire que, d'après cette source, le tiers des amiénois du 16e siècle n'atteignaient le livre que par les Heures!

La lecture des documents fournit une terminologie dont on ne connaît pas toujours la signification. Ainsi l'expression « paire d'Heures » est fort répandue; à quoi correspond-elle? On peut tout juste dire qu'elle ne désigne pas deux exemplaires différents mais s'applique manifestement à une unité bibliographique; on ne connaît pourtant pas d'Heures à cette époque en deux parties séparées.

Les qualifications qui caractérisent les Heures dans les inventaires de fonds de libraires sont de plusieurs ordres. Les unes sont relatives à la dimension du volume : « Heures carrées Heures grandes carrées, Heures demy carrées, Heures longues, Heures longues fines, Heures demy longues, Heures longuettes, grandes Heures moyennes ». D'autres concernent leur typographie : « Heures gros traict, Heures petit traict, Heures gros bastard, Heures petit bastard, Heures lettre romaine, Heures grosse lettre, Heures grande forme, Heures lettre italicque (ou italienne), Heures lettre bourgeoise, Heures à la grant gorre, Heure petite gorre ». Certaines ont trait à leur composition : « Heures hymnées, Heures à tous les suffrages, Heures aux vespres, Heures aux quatre passions » au début du 16e siècle, et plus tard : « Heures du consille de Trente, Heures quennoniales, Heures de Picard, Heures de Jean Descaurre ». D'autres évoquent leur illustration : « Heures à vingnettes, Heures sans vingnettes », peut-être aussi « Heures à la Bible ». D'autres indications concernant sans doute la reliure et la présentation extérieure des exemplaires : « Heures à crochet, Heures à rebras, Heures marchandes ». L'usage des diocèses à qui elles étaient destinées est souvent indiqué.

On s'aperçoit donc que les deux séries de sources divergent sur deux points essentiels : l'expansion des Heures dans le temps et leur aire sociologique de diffusion. Les exemplaires subsistants appartiennent en majorité à la fin du 15e et au premier tiers du 16e siècle, alors que les documents montrent que les Heures ont circulé bien après et en grandes quantités; ces dernières semblent avoir disparu et posent un problème de conservation difficile à résoudre. Prenons deux exemples parmi beaucoup d'autres. On trouve chez des libraires amiénois, en 1579 et 1583, des « Heures de Jean Descaurre »; le personnage est connu (cf DS, t. 3, col. 529-530); il était principal du collège d'Amiens de 1567 à 1587; il a fait imprimer plusieurs ouvrages, mais il n'y a plus trace de ses Heures. Exemple encore plus frappant, les inventaires des merciers amiénois de la seconde moitié du siècle, et aussi ceux de certains particuliers, révèlent l'existence d' « Heures communes, Heures à garson, Heures à fille, Heures à homme, Heures à femme »; cette spécialisation des Heures pour les âges et les sexes ouvre des perspectives intéressantes pour l'histoire de la piété, mais qu'en dire, puisque, sauf erreur, on ne connaît pas d'exemplaire d'Heures présentant de telles destinations?

Le cas particulier des inventaires amiénois pose un autre problème au sujet de la diffusion des Heures. Si, sur 886 inventaires, 502 signalent des Heures, 282 d'entre eux n'indiquent pas d'autre livre que ces Heures; aussi peut-on se demander si les personnes qui ne possédaient que des Heures savaient toutes lire. Deux témoignages permettent peut-être de répondre. L'un est la curieuse formule qui termine les Heures imprimées à Paris, le 15 janvier 1533, par Yolande Bonhomme et que l'on peut traduire ainsi : « Heures de la Vierge à l'usage de Rome, récemment décorées de figures nouvelles, car cette intelligence que les lettres procurent aux doctes, les images l'assurent sans doute aux ignorants et aux simples selon la sentence répandue : la peinture est l'écriture des laïcs; c'est en effet par elle que ceux qui ne connaissent pas leurs lettres peuvent lire et comprendre le secret des choses ».

Un demi-siècle plus tard, l'avocat parisien, Simon Marion, prononçait une plaidoirie dans un procès entre éditeurs; il constatait que « les simples prestres, les gens de mestier, les laboureurs, les femmes, les enfants et, en un mot, tout le menu peuple qui n'en peut juger est néanmoins contraint d'en avoir (des livres de prières), voire tant qu'un nombre infiny de ceux-là mesmes qui ne sçavent pas lire tiendroient à indécence d'estre sans Heures ». La phrase suivante de ce plaidoyer éclaire peut-être le problème de la disparition des Heures : « Aussi cette multitude est si peu soigneuse de la correction qui luy est incognüe, que sans se soucier quels sont ces livres, pourveu qu'elle en ait, elle n'y recherche que le moindre prix qui se trouve toujours aux boutiques des brouillons de papier ». Les documents nous ont révélé, en effet, de grandes quantités d'Heures à bon marché qui ont dû circuler longtemps dans les classes populaires; leur qualité médiocre a certainement favorisé leur disparition.

Au contraire, la plupart des exemplaires subsistants sont abondamment illustrés, souvent imprimés sur vélin, parfois rehaussés d'enluminures et, le cas échéant, recouverts de reliures précieuses; chose curieuse, ce sont des exemplaires de ce type que mentionnent généralement les inventaires des amiénois du 16e siècle. Les Heures prisées fort bon marché dans les inventaires de libraires atteignent ici des prix plus élevés et la prisée des deux tiers dépasse dix sous; en fait, ce qui augmente leur valeur, ce sont les reliures qui les recouvrent, les ornements qui les accompagnent, leur support, parchemin ou vélin; ce sont d'ailleurs ces éléments qui ont intéressé les priseurs (comme, d'ailleurs, pour les autres livres), et les Heures plus ordinaires doivent se cacher dans les mêmes inventaires au milieu de lots de livres prisés en bloc. Ce n'en est pas moins un signe du prix que les usagers attachaient à leurs Heures. Ces Heures n'étaient pourtant pas toujours destinées à un pieux

usage, et elles pouvaient aussi bien faire figure d'objets de luxe; deux constatations en témoignent : la place qu'elles occupent dans plusieurs inventaires où elles ne sont pas prisées avec les livres, mais avec les bijoux et l'argenterie, et aussi le fait que les inventaires de personnes aisées ou riches en mentionnent plusieurs exemplaires (150 sur les 502 signalant des Heures), ce qui n'aurait pas eu de sens si l'on n'avait considéré que leur caractère utilitaire et pratique. Rappelons que dans les *Blasons domestiques* de Gilles Corrozet (1539), les « Heures pour servir Dieu » ne figurent pas avec les autres livres dans le « Blason de l'estude », mais dans le « Blason du cabinet » au milieu d'objets précieux; il est vrai que la maison décrite dans cet ouvrage relève de la bonne bourgeoisie.

On constate donc que la diffusion des Heures au 16e siècle a dû prendre les proportions d'un vaste phénomène sociologique, phénomène que nous avons évoqué au moyen de sondages rapides et partiels, car nous manquons d'études sur cette diffusion et ses conséquences.

3. SURVIE ET POSTÉRITÉ DES HEURES

1° La fin du 16e siècle. — Nous avons décrit les Heures telles qu'elles se présentaient à la fin du moyen âge et au début du 16e siècle, époque où elles constituaient un recueil spécifique. Jusqu'à la fin du 19e siècle, de nombreux livres à l'usage des fidèles continueront de s'intituler Heures, alors que leur composition se modifiera sensiblement. Ceci résulte d'une évolution dont il est difficile de rendre un compte exact pour deux raisons; d'une part, si les études sur les Heures anciennes sont insuffisantes, du moins existent-elles, alors que personne ne semble s'être intéressé aux Heures après 1550; d'autre part, si nous avons vu les Heures circuler en grand nombre après 1550, si les documents nous permettent de savoir qu'il s'en imprimait encore beaucoup au 17e siècle, notamment à Paris (en 1644, sept presses y étaient encore occupées à imprimer des « Heures »), les exemplaires subsistent peu nombreux et leur étude fait courir le risque de tirer une conclusion d'ensemble, à partir d'un matériel fragmentaire et ne constituant sans doute qu'un faible reliquat de la production réelle. Aussi ne faut-il donner à ce qui va suivre que la valeur de sondages.

Après 1540, les Heures semblent conserver la composition qu'elles avaient au début du siècle. Ainsi les *Heures à l'usage de Soissons* de 1545, les *Heures de la Vierge à l'usage de Rome* de 1550 et de 1558, les *Heures à l'usage de Paris* de 1565, toutes imprimées à Paris, ont à peu près le même contenu que des Heures de Vérard, de Vostre ou des Hardouyn. D'autres Heures imprimées aussi à Paris (*Heures à l'usage de Paris* de 1569 et 1573, *Heures de Notre-Dame à l'usage d'Angers* de 1577, de Chartres de 1581 et d'Amiens de 1589) manifestent même un curieux signe d'archaïsme en utilisant des caractères gothiques, alors que ces caractères n'étaient plus guère employés en France depuis les années 1530-1540. On remarque cependant quelques modifications : d'abord, l'illustration, qui tenait une si grande place dans les anciennes Heures, s'amenuise considérablement; les encadrements de page ont disparu; ne subsistent que quelques figures à pleine page, voire même seulement des vignettes, parfois rien (*Heures à l'usage de Rome*, Paris, Vascosan, 1558). Le public des Heures a-t-il changé ou a-t-il évolué, et peut-il se passer de l'image? Souvent les formats se rétrécissent et les in-16° ne sont plus rares. Des innovations se font jour. L'almanach a tendance à s'étendre : ne trouve-t-on pas les dates des foires parisiennes et des dictons populaires dans les *Heures à l'usage de Soissons* de 1545? Le calendrier s'élargit aussi : il n'est pas rare de trouver de brèves notices hagiographiques ou des sentences pieuses à la suite du nom de chaque saint. Enfin, apparaît, entre le calendrier et les fragments d'évangiles, un nouvel élément, mince encore mais appelé à s'étendre, un ensemble de prières usuelles : les prières du matin et du soir, des prières à réciter pendant la messe, des bénédictions, les commandements de Dieu et de l'Église, le tout commençant par un alphabet.

Plus rarement des signes de renouveau se manifestent; si le gothique subsiste longtemps encore, le caractère romain apparaît tôt. Les plus célèbres Heures imprimées en romain sont celles de Geoffroy Tory, en 1525, à Paris; ce caractère n'est plus rare après 1540. Il faut ici évoquer la question de la langue; si les Heures du début du 16e siècle ont souvent un titre en français, seules une partie de l'almanach et du calendrier, des légendes d'illustrations parfois et certaines prières qui terminent le recueil sont en français, tout le reste est en latin. C'est en 1549, dans les Heures de l'imprimeur lyonnais Guillaume Roville, peut-être teinté de protestantisme, que le français semble faire sa première apparition massive; la composition est traditionnelle, mais le texte se présente sur deux colonnes; celle du français est plus large parce que le texte y est imprimé en plus gros caractères; certaines parties, tels les fragments évangéliques du début et des prières non liturgiques, sont seulement en français. La Bibliothèque nationale conserve un exemplaire incomplet d'Heures de 1554 composé de la même façon. Ce cas est rare, il faudra attendre encore bien des décades avant de voir se généraliser les Heures en français.

Signalons un autre cas curieux : en 1550, l'imprimeur parisien Jean de Roigny publie des *Horae in laudem beatissimae Virginis Mariae secundum consuetudinem Romanae curiae*; la composition est traditionnelle, mais le texte bilingue associe le grec au latin et l'on a même ajouté, à la fin, un petit traité de saint Jean Damascène sur la résurrection des morts; on se demande à quel public ces Heures pouvaient bien être destinées.

2° Les Heures du 17e au 19e siècle. — Le temps liturgique connaît trois unités : le jour, la semaine et l'année. On dit souvent que les Heures du 16e siècle ne sont pas un livre liturgique; c'est vrai en ce sens que leur texte ne tient aucun compte du cycle liturgique annuel, — il ne s'y manifeste que par l'almanach et le calendrier —, ni même en général du cycle hebdomadaire; c'est vrai aussi parce que ces Heures ne servent à aucun office public de l'Église, mais seulement à la prière et à la dévotion privées. Ce n'est pourtant pas un livre aliturgique, car la majorité des textes qu'elles contiennent est extraite de la liturgie et de l'Écriture, et elles sont construites sur le cycle liturgique quotidien à qui elles empruntent leur nom. A partir du 17e siècle, les Heures semblent évoluer dans deux directions; certaines voient se gonfler les prières diverses et particulières et s'orientent vers ce qu'on appellera plus tard « Formulaire de prières » ou « Manuel de dévotion »; dans d'autres, c'est au contraire la partie liturgique qui se développe; le cycle hebdomadaire puis le cycle annuel y prennent place; enfin apparaît la messe

qui prend le pas sur les autres offices; les Heures aboutissent par là à l'Eucologe, au Paroissien, au Missel quotidien vespéral des fidèles.

Ces deux tendances ne se dégagent pas d'emblée d'une façon aussi schématique; elles coexistent souvent dans les mêmes recueils; c'est le cas des Heures du 17e siècle, du moins telles qu'elles apparaissent à travers les quelques éditions que nous avons conservées. On remarque d'abord que, au contraire de celles des autres époques, ces Heures sont rarement anonymes et portent souvent le nom de l'auteur qui les a traduites, arrangées, voire même versifiées.

L'auteur peut être un laïc : le poète Tristan L'Hermite (1653 svv), l'historiographe du roi, Magnon (1654), le conseiller du roi, Claude Sanguin (1660 svv), ou plus souvent un ecclésiastique : le P. Le Mère, provincial des cordeliers de Touraine (1650), un feuillant de Paris (1652), Henri de Barrois, prêtre de Saint-Paul de Paris (1652), un augustin de Bourges (1653), Léon de Saint-Jean, carme (1655), Jean Grancolas, aumônier du duc d'Orléans (1697). Les jésuites publièrent aussi des recueils de ce genre pour faire pièce aux livres liturgiques protestants ou d'inspiration janséniste, tel celui de Lemaistre de Sacy; les plus répandus furent ceux de Jean Adam (à partir de 1651) et d'Amable Bonnefons (nombreuses éditions de 1652 à 1776).

Le relevé de quelques titres suffit à rendre compte du *contenu* des Heures du 17e siècle.

Heures françoises contenant les petits offices des mystères et des saints principaux ausquels les chrestiens portent une particulière révérence, disposez pour tous les jours de la semaine, suivis de 36 considérations très utiles sur chaque cérémonie de la messe appliquées aux circonstances de la Passion, les saincts devoirs d'une ame chrestienne pour se préparer au sacrement de pénitence et de la sainte communion.., enrichies d'un nouveau calendrier historial contenant le lieu, l'année et le règne sous lesquelz les saints dont on célèbre la mémoire ont quitté cette vie. Par le P. F. B. M., religieux augustin de la communauté de Bourges (Paris, 1653). — *Heures en vers françois contenant les CL psaumes de David selon l'ordre de l'Église où sont compris les offices de la Vierge, les sept psaumes pénitentiaux, l'office des morts, les vespres, complies, heures canoniales et cantiques. Avec plusieurs méditations sur vingt principales festes de l'année et mystères de notre foy.* Nouvellement traduit et composé par maistre Claude Sanguin (Paris, 1660). — *Heures à l'usage de ceux qui assistent au service de l'Église avec les vespres du dimanche et les hymnes nouvelles des festes de l'année* (Paris, 1691 svv).

Les principaux éléments des anciennes Heures sont donc conservés, mais le recueil s'est amplifié; les prières usuelles qui, à la fin du 16e siècle, tenaient en quelques pages après le calendrier, en occupent maintenant plus de cent; règles de vie, exercices, dévotions, prières, méditations s'y succèdent. Dans les Heures de Noailles, publiées pour la première fois en 1701 et souvent rééditées au cours du 18e siècle, cette partie dépasse la moitié du volume et atteint 400 à 450 pages suivant les éditions. En voici le contenu : exercices du chrétien, prières du matin et du soir, devoirs des chrétiens, passages de l'Écriture et des Pères, exercices pour la sainte Messe, pour la confession, pour la communion, réflexions et pratiques pour les dimanches et fêtes, 55 prières chrétiennes, préparation à la mort. Il y avait matière à un recueil particulier, et de là dérivent toutes sortes de manuels de dévotion, de formulaires de prières et de recueils de pratiques qui se sont répandus jusqu'au début du 20e siècle. Certains ont parfois conservé le nom d'Heures bien que vidés de tout contenu liturgique (à l'exception de l'office de la Sainte Vierge qui subsiste presque partout), tels les *Heures nouvelles ou prières choisies pour rendre la journée sainte*, recueil de prières et d'exercices de piété, édité une vingtaine de fois entre 1769 et 1831; son titre évoque encore néanmoins le cycle quotidien de la prière.

On voit en même temps s'affirmer le *caractère liturgique* des Heures. Le cycle hebdomadaire y pénètre dès la fin du 16e siècle par l'introduction des vêpres du dimanche et des jours de semaine, et des complies, ce que l'on trouve déjà dans les *Heures* de Guillaume Roville, à Lyon, en 1549. Souvent une série d'hymnes vient à la suite; les *Heures* de 1653 citées plus haut mentionnent à leur titre : « les petits offices des mystères et des saints... disposez pour tous les jours de la semaine »; les *Heures à l'usage de ceux qui assistent au service de l'Église avec les vespres...* (1691) sont, avant tout, un vespéral pour toute l'année liturgique. Dès la fin du 16e siècle, les vêpres, plus ou moins étendues, pénètrent donc dans les Heures et passeront dans la plupart des recueils similaires, y introduisant ainsi le cycle liturgique annuel. La fréquentation des vêpres, qui était encore habituelle dans les paroisses il y a quelques années et qui constituait la principale pratique liturgique des fidèles après la messe, manifeste son ancienneté à travers ces Heures. Notons l'apparition concomitante des complies du dimanche, office également fréquenté par les fidèles.

Cette introduction et ce développement des vêpres dans les Heures avant que la messe n'y apparaisse témoignent bien de l'origine canoniale de ce recueil. Cependant, dès la fin du 16e siècle, parmi les prières usuelles du début, on trouve dans les Heures des prières à réciter pendant la messe où sont entremêlés quelques fragments de l'ordinaire de la messe; on n'en trouve guère davantage au 17e siècle, tout au moins dans les recueils intitulés *Heures*. Les *Heures sacrées ou exercices du chrétien pour entendre la messe et pour approcher des sacrements, tirés de l'Écriture sainte* par Jean Grancolas (Paris, 1697), dont nous ne connaissons que le titre, ne devaient pas se présenter d'une façon liturgique. Les « prières à réciter pendant la messe » survivront longtemps et on trouvait encore dans des recueils parus récemment celles de Fénelon. Cependant, dès le début du 18e siècle, la messe prend une place plus large dans les Heures.

Analysons, à titre d'exemple, les *Heures paroissiales... à l'usage des laïcs*, publiées à Paris, en 1724. Le tome 1, « qui contient l'office du matin pour les dimanches et les festes de l'année », comprend l'almanach, le calendrier, une instruction sur l'office divin, les prières du matin et du soir, divers exercices et des litanies, les offices de laudes, prime, tierce et sexte, les bénédictions de l'eau et du pain, les prières du prône et des processions, l'ordinaire de la messe; puis viennent les propres du temps et des saints qui occupent la majeure partie du volume et portent exclusivement sur la messe; les principales fêtes sont précédées d'une notice explicative comme dans les missels actuels; ainsi cet « office du matin » annoncé au titre n'est plus l'office canonial, mais essentiellement la messe; est-ce à partir de cette époque que pour beaucoup de fidèles le mot *office* équivaudra à messe? Ce premier volume se termine par les messes de la Dédicace et des morts, les psaumes de la pénitence et les litanies des saints. Le tome 2 « qui contient l'office de l'après-midi pour toute l'année, à l'usage de Rome

et de Paris », comprend les nones et vêpres des dimanches et fêtes de l'année, les complies de la semaine, les communs et les propres du temps et des saints pour none et vêpres, le petit office de la Vierge, l'office des morts. Nous sommes donc très loin des anciennes Heures, car si les principaux éléments en ont subsisté, ils ne tiennent plus ici qu'une place secondaire et annexe. Le premier tome est, en fait, un missel et le second, un vespéral.

S'il subsiste encore au 18e siècle des recueils semblables à ceux du 17e siècle, tels les Heures de Noailles, beaucoup ressortissent au type missel-vespéral décrit ci-dessus, comme les *Heures nouvelles contenant l'office de l'Église avec les messes des dimanches et fêtes de l'année, à l'usage de Rome en suivant le nouveau bréviaire et missel de Paris* (1744), les *Heures latines et françoises pour les principales fêtes de l'année* (1754), les *Heures des paroissiens contenant les messes des principales festes, vespres et hymnes des dimanches et principales festes de l'année, latin-françois* (1764), les *Heures scholastiques avec de courtes instructions sur les principales festes* (1780), toutes ces Heures étant évidemment bilingues.

Au 19e siècle, le nom d'Heures désigne longtemps encore de tels recueils, quitte à être juxtaposé à un autre titre, ainsi les *Heures nouvelles, paroissien complet latin-français à l'usage de Paris et de Rome*, par M. l'abbé Dassance (1841); les *Heures à l'usage du diocèse de Lyon*, éditées une centaine de fois de 1810 à 1897, s'appellent souvent « paroissien » au faux-titre. Le nom d'*Heures* s'est donc perpétué jusqu'à la fin du siècle; on trouve même encore des *Petites Heures* en 1901, des *Heures des mères chrétiennes* en 1902, des *Heures pour les morts* en 1904.

Ces trois siècles d'Heures mériteraient une étude plus détaillée sur l'évolution progressive de leur contenu, sur l'extension de la langue vernaculaire et sur tout ce qui permettrait de retracer trois siècles d'histoire de la piété et de la dévotion, liturgiques et extra-liturgiques, des fidèles. On ne peut multiplier ici les détails, car, en fait, nous avons quitté le domaine des Heures pour celui des missels et de l'ensemble des livres de prières à l'usage des fidèles.

3° Équivoque des Heures. — Voilà bien ce qui rend difficile l'étude des Heures, car; à partir du 17e siècle, on ne sait plus bien de quoi l'on parle! Nous avons dit que l'on pouvait assimiler les Heures à plusieurs recueils et l'on voit, en effet, des livres de prières à l'usage des fidèles prendre des noms divers, entre autres celui d'*Heures*, pour des contenus identiques. Il ne manque pas d'exemples de cette confusion terminologique. N'en retenons que deux. En 1650, Philippe Labbe publie une brochure intitulée *Le Calendrier des Heures surnommées à la Janséniste reveu et corrigé*; c'est une attaque contre le recueil de Lemaistre de Sacy, souvent édité à partir de 1650, sous le titre de *L'Office de l'Église latin-françois*, mais jamais sous celui d' « Heures ». Le *Petit livre de vie ou les Heures du chrétien* (1652) de Bonnefons aura de nombreuses éditions sans changement substantiel, alors que le titre deviendra *Le Petit livre de vie qui apprend à bien vivre et à bien prier Dieu.*

Très tôt, en effet, sont apparus des livres à l'usage des laïcs qui, sous d'autres noms, présentaient une composition proche de ceux qui continuaient de s'appeler *Heures*. En 1650, est publié à Paris un *Formulaire de dévotion ou petit office de la Vierge*; les eucologes et livres d'église avaient une composition identique à celles des livres d'Heures contemporains. Parmi les plus anciens, citons : *Livre d'église à l'usage de Rome nouvellement imprimé pour l'utilité du public* (Paris, 1667) dont les éditions postérieures porteront, « pour la commodité des laïcs », *Eucologe ou livre d'église à l'usage de Paris pour les laïcs* (Paris, 1699). Quand la messe prit une place élargie dans les Heures, on put trouver la même matière dans les *missels* et les *paroissiens*, termes promis à un grand avenir. Parmi les plus anciens missels à l'usage des laïcs, on relève le *Missel de Paris latin et françois*, dont la première édition fut publiée à Paris, en 1701; pourtant était paru à Rome, en 1647, un *Missale romanum*, que son format réduit (in-24°) n'indique guère comme un livre d'autel, mais plutôt comme un volume facilement transportable à l'usage des fidèles. Parmi les plus anciens paroissiens, le *Petit paroissien contenant l'office de l'Église suivant le nouveau bréviaire* a eu sa première édition en latin (1740) et les suivantes (1743 svv) en français.

Aux Heures où les prières et les exercices spirituels tenaient une large place, correspondent des formulaires de prières ou des manuels de dévotion, tels *Le Petit livre du chrétien dans la pratique du service de Dieu et de l'Église, contenant les prières du matin et du soir, l'exercice durant la sainte messe, les oraisons pour la confession et sainte communion*, la passion de notre Seigneur, les oraisons de sainte Brigitte et autres prières en françois, l'office de la Vierge, les offices, litanies ou oraisons pour tous les jours de la semaine, les messes, proses, vespres et hymnes des festes de l'année, avec un exercice pour les âmes du purgatoire (Lyon, André Molin, 1698), le *Manuel de dévotion composé de plusieurs pratiques spirituelles* (Rouen, 1646), le *Formulaire de prières chrétiennes pour passer saintement la journée avec une conduite pour la confession et la communion et l'office de la Vierge* (Lille, 1750) dont le titre évoque bien le cycle quotidien de la prière, et le *Manuel du pieux laïc* de L.-E. Rondet (Paris, 1777 svv).

Pourquoi ce nom d'*Heures* s'est-il perpétué alors que le contenu changeait? L'explication est sans doute dans l'immense succès remporté par les Heures à la fin du moyen âge; succès dont témoignent une abondance d'éditions, une large diffusion et une ample circulation des exemplaires; un usage si commun du livre ne pouvait pas ne pas marquer profondément la mémoire collective. Ce souvenir transparaît plus ou moins dans tous les livres de prières à l'usage des laïcs; la décoration de nombreux missels et paroissiens du 19e siècle, pastichant le gothique ou entourant les pages d'encadrements floraux ou historiés, en est un exemple; « Ce livre où l'on a essayé de faire revivre l'art du 15e siècle... », écrit l'éditeur en tête d'un *Paroissien romain* publié à Tours, en 1883.

La littérature profane elle-même n'a pas oublié ce succès lorsqu'elle intitule *Heures* certains essais ou recueils de poésies : « Heures de l'amour, Heures de l'exil, Heures de loisir, Heures de souffrance, Heures perdues, Heures sombres », etc; et Émile Verhaeren, qui n'était pas précisément un poète chrétien, a intitulé des ouvrages : « Heures claires, Heures d'après-midi, Heures du soir ».

En somme, la marque la plus sensible du succès des Heures réside dans la vulgarisation du nom. Les Heures, à l'époque où elles désignaient un recueil bien déterminé, étaient devenues le livre de prières par excellence des fidèles; aussi, quand leur contenu a évolué, quand les recueils pour les laïcs se sont diversifiés, on a gardé l'habitude de les appeler *Heures*, même lorsque le mot ne figurait plus sur le titre; autre-

ment dit, progressivement, entre 1550 et 1650, le nom d'*Heures* a cessé d'être un nom propre, un terme spécifique, pour devenir un nom commun, un terme général appliqué dans le langage courant à tout livre de prières à l'usage des laïcs. C'est peut-être pour cette raison que nous ne retrouvons plus certaines Heures mentionnées dans les documents des 16e et 17e siècles, en cherchant sous ce terme propre des ouvrages dont le titre ne le comporte plus; c'est aussi pour cela que Labbe appelait *Heures* un ouvrage de Lemaistre de Sacy qui s'intitulait autrement et que Bonnefons pouvait enlever le mot *Heures* du titre de son recueil sans en modifier le contenu; de même, sur tel exemplaire du *Paroissien ou livre d'église à l'usage de Bayeux et de Rome* (Falaise, 1770) un relieur de l'époque a frappé au dos du volume le mot *Heures* qui ne figurait pas dans l'ouvrage; c'est pour cela qu'une traduction du Bréviaire à l'usage des laïcs a pu paraître récemment sous le titre « *Les Heures du Seigneur* », et une autre, pour les communautés et les fidèles, sous le titre « *Livre d'Heures latin-français* » (Encalcat, 1952). A la fin du 19e siècle, Anatole Le Braz constatait encore que, dans le pays de Léon, en Bretagne, « tout livre est un *Heuriou*, ou livre d'Heures. »

CONCLUSION

Par leur extraordinaire diffusion, il est impossible que les Heures n'aient pas marqué profondément la vie chrétienne de plusieurs générations de fidèles, qu'il s'agisse de manuscrits richement enluminés, trésors de famille qu'on se léguait à l'instar des biens les plus précieux, ou des Heures plus modestes dont le peuple ne pouvait encore se passer à la fin du 16e siècle, au dire de Simon Marion. Cependant, l'insuffisance de la documentation et la certitude de n'appréhender que très partiellement ce que furent les Heures à bon marché interdisent des conclusions trop nettes et affirmatives; certains aspects de l'influence et de la fonction spirituelles des Heures se laissent néanmoins deviner.

On est, d'une part, frappé par la façon dont elles insèrent le religieux et le spirituel dans le domaine de la vie quotidienne, tant par leur présentation que par leur usage. Dans leur présentation, cela se marque par l'homme anatomique, les préceptes de médecine populaire et d'économie rurale, l'évocation des travaux saisonniers de la campagne et des divers âges de la vie de l'homme que le calendrier déroulait au long de l'année liturgique, mais aussi par le rappel de la statuaire, des peintures, des vitraux de la cathédrale ou de l'église paroissiale où le possesseur du livre d'Heures se rendait chaque dimanche. Il y a sans doute entre les Heures de la fin du moyen âge et les monuments chrétiens une interaction que nous connaissons encore mal; on sent que dans l'iconographie des Heures se prolonge la spiritualité des portails de cathédrale.

Quant à leur usage, il était de toute la vie et quotidien. Comme les petits protestants apprennent à lire dans la Bible, c'est sans doute dans les Heures que les enfants catholiques épelaient leurs premiers mots; des alphabets y apparaissent à la fin du 16e siècle et, au début du 19e encore, on publiait des Heures manifestement destinées à l'instruction élémentaire (*Heures nouvelles pour apprendre à lire*, Saint-Brieuc, 1811, etc; *Heures pour apprendre à lire en français*, Bordeaux, vers 1820; *Heures pour les commençants à l'usage des écoles*, Clermont-Ferrand, vers 1820; etc). D'un emploi quotidien, les Heures étaient le livre de prière que l'on avait chez soi, à portée de la main, et si l'on se faisait représenter dans l'attitude de la prière, c'était souvent avec les Heures dans les mains; c'était aussi le livre que l'on emmenait à l'église et qui devenait un symbole de la pratique de la foi catholique; si le jeune Sully a pu traverser Paris sans encombre, le jour de la Saint-Barthélemy, c'est parce qu'il portait sous son bras « de grosses Heures » qui lui servirent de « passeport ». Cet usage constant des Heures a provoqué la vulgarisation de leur nom, qui en est arrivé à désigner indifféremment n'importe quel recueil à l'usage des laïcs; mais nous avons vu aussi ce que tous ces recueils, fort divers pourtant, devaient aux Heures proprement dites. On peut donc dire qu'il y a une continuité absolue entre les Heures du 14e siècle et l'actuel missel quotidien des fidèles; si leur contenu est très différent, l'unité entre ces deux livres et tous leurs intermédiaires pendant six siècles se fait sur ce point essentiel : les uns et les autres sont le livre de prière des fidèles.

D'autre part, les chrétiens à la foi simple et sans problème de la fin du moyen âge étaient des chrétiens dévots; ils exprimaient leurs prières avec des versets de psaumes et d'évangiles, ou avec des formules inventées par leurs aïeux; ils l'exprimaient aussi par la contemplation des yeux : ils regardent ces personnages qu'on leur représente et dont les textes racontent l'histoire; ils admirent et ils louent Dieu. On le sait, les méthodes de méditation et de contemplation n'ont pas d'autre origine : de la contemplation extérieure on passe insensiblement à la contemplation intérieure. Les auteurs spirituels médiévaux enseignent à tous qu'il faut se rendre présent aux scènes évangéliques (« J'adore, dit Guillaume de Saint-Thierry, ce que, par l'imagination, je vois, j'entends, ce que mes mains palpent du Verbe de vie »), que c'est là le chemin d'une expérience tout intérieure, qui provoque le « goût » de Dieu. Telle était la doctrine qu'enseignait Guillaume de Saint-Thierry † 1148, d'une manière savante, dans sa *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* et dans ses *Méditations* (cf DS, t. 6, col. 1247-1263); tel était le but que proposaient à tout chrétien les récits colorés de Ludolphe le chartreux † 1370 dans sa *Vita Jesu Christi* (cf EXERCICES SPIRITUELS, DS, t. 4, col. 1903-1932). C'est ainsi que les livres d'Heures ont pu être un merveilleux instrument pédagogique de la foi et de la vie spirituelle.

On trouve le meilleur ensemble de renseignements sur l'origine, la composition et l'iconographie des livres d'Heures dans l'ample introduction de l'ouvrage de Victor Leroquais, *Les Livres d'Heures manuscrits de la Bibliothèque nationale*, Paris, 1927 (*Supplément*, Mâcon, 1943).

Sur l'office, d'où les Heures tirent leur origine, voir aussi Pierre Salmon, *L'office divin. Histoire de la formation du bréviaire*, et *L'office divin au moyen âge. Histoire de la formation du bréviaire du* IXe *au* XVIe *siècle*, coll. Lex orandi, 27 et 43, Paris, 1959 et 1967. — Mgr Cassien et Bernard Botte, *La prière des heures*, *ibidem*, n. 35, 1963.

Sur le calendrier : P. Perdrizet, *Le Calendrier parisien à la fin du moyen âge d'après le bréviaire et les livres d'Heures*, Paris, 1933; l'introduction donne quelques détails sur la composition et la diffusion des Heures. Sur les prières contenues dans les Heures, voir J. Sonet, *Répertoire d'incipit de prières en ancien français*, Genève, 1956, et É. Brayer, *Livres d'Heures en ancien français*, dans *Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes*, n. 12, 1963, p. 31-102. — Léon Gautier a publié trois recueils de prières médiévales extraites surtout d'Heures : *Choix de prières tirées des manuscrits* (Paris, 8 éd. de 1861 à 1897), *Le Livre de tous ceux qui souffrent* (3 éd. de

1870 à 1874), *Prières à la Vierge* (7 éd. de 1874 à 1897).

On possède quelques catalogues détaillés d'Heures manuscrites; celui de V. Leroquais, cité plus haut, recense 335 exemplaires appartenant à la Bibliothèque nationale de Paris; J. Van den Gheyn en a répertorié 88 à la Bibliothèque royale de Bruxelles (*Catalogue général des manuscrits*, t. 1, 1901, p. 443-504).

La littérature sur les Heures imprimées des 15e et 16e siècles est abondante, et nous ne pouvons la citer; elle est avant tout descriptive et la recherche dépasse rarement l'étude de la décoration de quelques exemplaires; on y rencontre parfois des renseignements intéressant aussi la composition et la diffusion des Heures. L'ouvrage d'ensemble sur les Heures imprimées composé par M. Desjardins, *Les Livres d'Heures imprimés en France aux* XVe *et* XVIe *siècles. Essai d'iconographie*, 3 vol. dactylographiés (Nantes, 1947), voudrait être l'équivalent de l'ouvrage de Leroquais sur les Heures manuscrites; le sous-titre indique clairement les limites de l'ouvrage.

Répertoires généraux. — H. Bohatta, *Bibliographie der Livres d'Heures... des 15. und 16. Jahrhunderts*, 2e éd., Vienne, 1924. — J.-C. Brunet, *Notice sur les Heures gothiques imprimées à Paris à la fin du quinzième siècle et dans une partie du seizième*, dans *Manuel du libraire et de l'amateur de livres*, 5e éd., t. 5, Paris, 1864, col. 1553-1690 (400 notices). — Particuliers : Anatole Alès, *Description des livres de liturgie imprimés aux* XVe *et* XVIe *siècles, faisant partie de la bibliothèque de S.A.R. Mgr Charles-Louis de Bourbon*, Paris, 1878-1884 (dont 93 Heures). — H. Bohatta, *Katalog der liturgischen Drucke des* XV. *und* XVI. *Jahrhunderts in der herzoglich Parma'schen Bibliothek*, Vienne, 1909-1910 (dont 110 Heures). — Paul Lacombe, *Livres d'Heures imprimés au* XVe *et au* XVIe *siècle conservés dans les bibliothèques publiques de Paris*, Paris, 1907 (595 exemplaires).

D'autres ouvrages renseignent quelque peu sur les Heures de la même époque : R. Brun, *Le Livre illustré en France au* XVIe *siècle*, Paris, 1930, p. 15-30. — Gustave Brunet, *Dictionnaire de bibliologie catholique*, Paris, éd. Migne, 1860, col. 864-868. — G. Domel, *Entstehung des Gebetbuches und seine Ausstattung*, Cologne, 1921, p. 47-69. — F. Soleil, *Les Heures gothiques et la littérature pieuse aux* XVe *et* XVIe *siècles*, Rouen, 1882; la majeure partie de l'ouvrage consiste en la description détaillée de six exemplaires. — Sur les Heures postérieures au 16e siècle, on trouve seulement l'indication de quelques éditions dans F. Pérennès, *Dictionnaire de bibliographie catholique*, t. 2, Paris, éd. Migne, 1859, col. 279-280 et 1296-1313.

Ont aussi été utilisés des documents inédits conservés aux Archives nationales (Minutier central des notaires parisiens) et aux Archives communales d'Amiens.

Albert Labarre.

HEVENESI (Gabriel), jésuite, 1656-1715. — Né d'une famille noble à Miske (Hongrie) le 24 mars 1656, Gabriel Hevenesi entra dans la compagnie de Jésus le 23 octobre 1671. Durant sa formation il fut déjà directeur de la congrégation mariale de Gÿoer. Il fut ensuite, de 1684 à 1692, professeur de philosophie, de controverse et de cas de conscience à Vienne et à Gratz. Le reste de sa vie, il fut dans les charges de gouvernement : recteur et maître des novices à Leoben (1692-1703), recteur du collège de Vienne (1703-1707) et de Pazmany (1707-1710), puis de nouveau à Vienne (1710-1711), provincial d'Autriche (1711-1714), enfin supérieur de la maison professe de Vienne du 5 août 1714 jusqu'à sa mort, le 11 mars 1715.

Hevenesi fut remarquablement doué dans beaucoup de domaines, comme l'administration, l'apostolat, le culte liturgique; il construisit, rénova et embellit divers collèges et églises; il fit venir de Rome le célèbre frère Pozo pour décorer l'église de la maison professe de Vienne. Dans ses multiples activités, il trouva le temps d'écrire : comme le dit sa notice nécrologique (Archives romaines de la compagnie, *Austr.* 172, f. 105), il fut un écrivain si fécond qu'il semble n'avoir rien fait d'autre que d'écrire. Il a laissé inédits quelque cent-quarante tomes sur l'histoire ecclésiastique de Hongrie, qui sont conservés à la bibliothèque de l'université de Budapest.

Sommervogel mentionne trente-quatre ouvrages imprimés d'Hevenesi. Quelques-uns, des exercices poétiques, n'ont en fait été réalisés que sous sa direction (n. 12-14); d'autres sont des écrits philosophiques datant de son professorat. Tout le reste regarde le domaine de l'ascèse et de la dévotion; ce sont généralement des écrits de circonstance, en ce sens qu'Hevenesi les publiait à l'occasion de centenaires ou de fêtes. Le plus souvent, il exalte le culte et l'imitation des saints pour mener ses lecteurs à l'Eucharistie. Cette intention apparaît clairement dans son *Calendarium eucharisticum sive perpetuus sanctissimae Eucharistiae cultus per quotidiana sanctorum exempla et monita propositus*, Vienne, 1708. Dans le même sens, partout où il vécut, il installa des statues de saints, instaura des neuvaines, bâtit des chapelles en l'honneur des saints. Ceux-ci sont pour lui, comme pour son époque, davantage que des figures historiques, des symboles vivants. Ce n'est pas tant leur vie concrète qui l'intéresse que leur rôle dans l'Église, les faits extraordinaires, leurs sentences pleines de sagesse spirituelle, leurs grands exemples. Écrits dans un style simple, presque populaire, ses livres connurent un succès évident; certains eurent une trentaine d'éditions et furent rapidement traduits dans les principales langues.

Dans ce genre hagiographico-dévotionnel, les ouvrages les plus notables d'Hevenesi sont ceux qu'il consacra aux saints jésuites : *Speculum innocentiae* (Gratz, 1690), sur la chasteté; *Flores indici, sive documenta ex aureis sancti Indiarum apostoli Francisci Xaverii epistolis...* (Vienne, 1694), complété par les *Fructus indici, seu quotidiana ex vita Francisci Xaverii...* (Vienne, 1696), etc.

L'ouvrage le plus connu d'Hevenesi, qui eut plus de quarante éditions et nombre de traductions, est celui qui réunit les sentences de saint Ignace : *Scintillae ignatianae, sive sancti Ignatii... apophtegmata sacra per singulos anni distributa et ulteriori considerationi proposita* (Vienne, 1705). Ces sentences sont tirées soit des textes d'Ignace, soit des témoignages de ses contemporains et biographes qui rapportent ses paroles; 29 sentences viennent des *Exercices spirituels*, 29 de la lettre sur la perfection aux scolastiques de Coïmbre, 7 de la lettre sur l'obéissance; 17 sont tirées de la biographie de P. Ribadeneira † 1611, 16 de celle de J. P. Maffei † 1603, 18 de celle de N. Orlandini † 1606, 134 de celle de D. Bartoli † 1685 et 31 de celle d'A. Carnoli † 1693; le reste vient de divers autres auteurs. Le résultat de ce regroupement de sentences est de faire apparaître, non seulement les principes et l'esprit de la doctrine spirituelle ignatienne, mais encore les traits majeurs de la personnalité de saint Ignace.

Dernière édition, Ratisbonne, 1919. — Dernières traductions : néerlandaise, *Ignatiaansche Vonken...*, Amsterdam, 1884, 1902; française, *Étincelles de l'amour divin...*, par P. Mury, coll. Petite bibliothèque chrétienne, Bruxelles, 1903.

Parmi les autres ouvrages, largement divulgués, d'Hevenesi, signalons : *Ars bonae mortis sive quotidiana erga SS. Dei Matrem Mariam pietas...* (Vienne, 1695; 24 éditions latines) et *Quadragesima Christo*

patienti sacra quotidianis considerationibus illustrata (Vienne, 1710; 17 éd. latines). A la fin de sa vie, Hevenesi fit une sélection ou une synthèse de ses écrits spirituels sous le titre : *Ephemerides piarum ephemeridum, seu opera omnia ascetica* (Tyrnau, 1714).

Un ouvrage d'Hevenesi, *Cura salutis, sive de statu vitae mature ac prudenter deliberandi methodus* (Vienne, 1709) donna lieu à controverse et fut mis à l'index, le 28 juillet 1721.

Parmi ceux qui l'attaquèrent se trouve le bénédictin Bernard Pez (voir Sommervogel, t. 4, col. 354, n. 26) qui accuse Hevenesi de dénigrer la vie monastique et la vie cléricale. D'après l'exemplaire conservé à la bibliothèque des jésuites de Chantilly (éd. Cologne, 1716), il est certain que la manière avec laquelle Hevenesi expose les arguments *contra* de ces deux genres de vie ne manque pas de vigueur (vg Consideratio contra statum Petrinum, p. 250-253; Considerationes contra stabilitatem, p. 271-272; Circa incommoda ordinum mendicantium, p. 274-275). Cependant Hevenesi prend soin de ne pas oublier les arguments en faveur de ces genres de vie. C'est peut-être surtout sa franchise et sa condamnation sans appel des bénéfices ecclésiastiques (p. 250-253) qui ont pu indisposer bien des gens et manquer de nuances.

Sommervogel, t. 4, col. 340-360; t. 9, col. 477-478; Rivière, col. 516. — Fr. Kazy, *Historia universitatis Tyrnaviensis*, Tyrnau, 1735, p. 309-315. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten..*, t. 4, vol. 2, Munich, 1928, p. 142-143. — P. Arato, *P. Gabriel Hevenesi... eiusque Scintillae ignatianae* (thèse inédite de l'université grégorienne); nous avons utilisé cette thèse pour rédiger la présente notice.

Ignacio Iparraguirre.

HEVIA (Evia, Eicia, François de) frère mineur, 16e siècle. — Malgré les désaccords des bibliographes, qui voient tantôt un seul, tantôt deux personnages sous ces noms, il semble qu'on puisse aujourd'hui opter pour la première position.

Nous savons d'ailleurs fort peu de choses de ce Francisco de Hevia. En dépit de l'opinion de Ç. Suarez qui le fait naître à Siero (art. cité *infra*), nous préférons le faire naître à Hevia (province des Asturies) : il est fréquent à cette époque que les religieux prennent pour appellation le lieu de leur naissance. Il est sûr qu'il appartint à la province franciscaine de Santiago et qu'il reçut le titre de prédicateur. On ignore toute date de sa vie et celle de sa mort; il ne nous est pratiquement connu que par ses livres. Ceux-ci sont devenus rares, c'est probablement pourquoi les études sur la spiritualité espagnole de cette époque laissent régulièrement Francisco de Hevia dans l'obscurité.

On peut actuellement établir ainsi la liste de ses œuvres : 1) *Libro llamado thesoro de ángeles* (Astorga, 1547); l'unique exemplaire connu est conservé au British Museum. — 2) *Espejo del alma* (Valladolid, 1550). L'ouvrage, divisé en quatre traités, est écrit dans un style plein d'onction et assez simple pour être accessible à l'ensemble du public de l'époque. Au chapitre 10 du second traité (f. 81), Hevia déclare que son *Thesoro de ángeles* est déjà imprimé.

Le premier traité étudie l'âme en elle-même (création *ex nihilo*, son excellence, ses puissances, son immortalité, ce qui la différencie des anges).

Le second étudie l'âme en relation avec le corps qu'elle informe. Malgré le péché originel et ses conséquences, l'âme peut retrouver son ancienne domination sur le corps et sur tout le reste de la création; Hevia en donne pour preuve qu'en son temps beaucoup d'âmes saintes jouissent du don d'extase. Il prend soin de rappeler et d'établir que ni le Christ, ni sa Mère n'ont été sujets du péché originel (ch. 11, f. 118-121).

Le troisième traité présente la mort et les fins dernières. Le purgatoire purifie les âmes par un feu véritable. Il est bon d'intervenir auprès de Dieu pour les défunts : même s'ils sont en enfer, selon une opinion de Duns Scot, ils peuvent en recevoir une atténuation de telle ou telle peine (f. 205). Un peu plus loin, Hevia se montre réticent envers les théories millénaristes, admises encore alors par quelques auteurs (f. 229).

Le quatrième traité dépeint les jugements particulier et général : les signes qui les précéderont, la venue d'Hénoch, d'Élie et enfin celle du suprême juge, Jésus-Christ.

Comme on le voit par cette rapide analyse, cet *Espejo del alma*, pour simple et accessible qu'il se veuille, enseigne surtout la doctrine. Duns Scot est cité très souvent et, quand Hevia s'écarte de ses opinions, il le fait avec grand respect.

3) *Confessionario.* Nous ignorons la date de la première publication de ce livret.

Il a été très souvent imprimé à la suite de l'une ou l'autre des œuvres de Luis de Granada, par exemple dans la *Quarta parte de la contemplación* (Saragosse, 1558, f. 86-103). Notons que Hevia y cite (f. 92) son *Espejo del alma*, ce qui indique que le *Confessionario* est postérieur à 1550. Le traducteur italien de Grenade, Camilo Camilli, comme le traducteur latin, Michel d'Isselt, reproduisent dans leurs éditions le *Confessionario* (en italien, à partir de 1582 au moins; en latin, Anvers, 1588, 1592, etc).

Ce manuel de préparation à la confession comprend sept chapitres et un examen de conscience; c'est une œuvre essentiellement pastorale. Il souligne la négligence des curés à enseigner à leurs fidèles la pratique du sacrement de pénitence comme celle de l'examen; il recommande la confession générale, la fidélité du pénitent à un confesseur habituel; quant à la fréquence, il conseille de se confesser à Noël, Pâques et la Pentecôte, et aussi aux grandes fêtes de la Vierge.

4) Une *Praeparatio mortis*, que nous n'avons pas retrouvée. Cette œuvre figure à l'index de F. de Valdés de 1559, à celui de Trente (cf Fr. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 1, Bonn, 1883, p. 310), etc. Il disparaît de l'index sous Léon xiii.

Wadding-Sbaralea, p. 80 et 83; *Supplementum*, t. 1, p. 267. — Jean de Saint-Antoine, *Bibliotheca universa franciscana*, t. 1, Madrid, 1732, p. 380, 393. — N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 423. — A. Lopez, *Notas de bibliografía franciscana*, dans *Archivo ibero-americano*, t. 27, 1927, p. 74-82. — C. Suarez, *Escritores y artistas asturianos. Indice..*, t. 4, Oviedo, 1955, p. 463. — *Bibliotheca catholica neerlandica impressa*, La Haye, 1954, n. 3982, 4146, 4265, 4568, 4863. — DS, t. 4, col. 1173.

Manuel de Castro.

HEWIT (Augustin-Francis), pauliste, 1820-1897. — Né a Fairfield, Connecticut, le 27 novembre 1820, Augustin-Francis Hewit fut élevé dans la religion congrégationaliste; sous l'influence du mouvement d'Oxford, il devint épiscopalien, en mars 1843. Déçu par les contradictions qu'il constatait, il embrassa l'Église catholique en avril 1846. Ordonné prêtre en 1847, il entra chez les rédemptoristes en 1850. Il prêcha bientôt des missions dans tout le pays, avec des confrères : Hecker, Walworth, Deshon et Baker. En 1858, comme on l'a dit à la notice de I. T. Hecker (DS, t. 7, *supra*), il devint l'un des premiers membres de la communauté des paulistes.

Hewit publia de nombreuses brochures et articles de philosophie, d'histoire et de théologie. Il est signalé

ici pour son *Light in Darkness. A Treatise on the Obscure Night of the Soul* (New York, 1896). Son intention était d'offrir, en langage très simple, des notions utiles sur la nature de la nuit obscure et de guider l'âme qui s'y trouve. Sous la modeste présentation de l'ouvrage, on sent un homme à la fois averti, — il s'inspire évidemment de saint Jean de la Croix et de la *Sancta Sophia* d'Augustin Baker —, et expérimenté. Hewit avait été directeur spirituel pendant plus de quarante ans. Il succéda au supérieur général Isaac Hecker, de 1889 à 1897, date de sa mort.

1. Parmi les publications de Hewit, signalons : *Memoir and Sermons of Rev. F. A. Baker* (New York, 1865), l'un des premiers paulistes, mort cette année-là; *Problems of the Age* (New York, 1868) et un récit de sa propre conversion, publié dans *The Catholic World* en octobre 1887.

2. Michael P. Smith, *Memoir of the Rev. Augustine F. Hewit*, New York, 1897. — Henry E. O'Keeffe, *Thoughts and Memories*, New York, 1920. — Joseph F. Flynn, *The Early Years of Augustine F. Hewit, 1820-1846*, dissert., Washington, 1945. — Joseph McSorley, *Father Hecker and his Friends*, New York, 1952, p. 254-273 et *passim*.

Conversion of Rev. Mr. Hewit, dans *United States Catholic Magazine* t. 5, mai 1846, p. 284-287. — Notices par M. P. Smith, dans *Catholic World*, t. 65, juillet 1897, p. I-XVI; — anonyme, dans *Catholic University Chronicle*, t. 1, juillet-octobre 1897, p. 104 svv; — par H. E. O'Keeffe, dans *American Catholic Quarterly Review*, t. 28, 1903, p. 535-542.

Vincent F. Holden.

HEYNLIN (Jean), humaniste, prêtre et chartreux, † 1496. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né vers 1430, Jean Heynlin est souvent appelé Jean de Lapide *(Lapidanus)*, du nom latinisé de son village, Stein (diocèse de Spire). Étudiant à Leipzig (1448-1452), puis à Louvain (1453) et à Paris (1454-1464), il est là procureur de la nation allemande, il enseigne la grammaire et la philosophie en représentant de l'école « réaliste ». Après quelque temps d'enseignement à Bâle, il est de nouveau à Paris (1467-1474) : prieur de Sorbonne, recteur de l'université (1469) et docteur en théologie en 1472. C'est en 1469 qu'il fait venir d'Allemagne trois typographes qui installent dans l'enceinte de la Sorbonne le premier atelier d'imprimerie français; Heynlin corrige lui-même, dit-on, leurs épreuves (cf lettre de félicitations de Guillaume Fichet en tête du premier volume sorti des presses, *Gasparini Pergamensis Epistolarum opus*). De 1474 à 1478, il prêche régulièrement à Bâle; en 1478-1479, il est professeur à Tübingen et quelque temps recteur de l'université. Il renonce alors à l'enseignement. Il est à Baden, puis il s'installe à Bâle comme écolâtre (1484). Trois ans plus tard, il entre à la chartreuse de Bâle (15 août 1487), où il meurt le 12 mars 1496, en léguant à la chartreuse ses 283 volumes imprimés (aujourd'hui à la bibliothèque de la ville).

Humaniste, philosophe et l'un des derniers grands représentants de la scolastique, prédicateur renommé, Heynlin eut des disciples et des amis célèbres : Jean Amerbach, imprimeur de Bâle, dont il a révisé les publications patristiques, et Jean Reuchlin, deux de ses élèves parisiens, Guillaume Fichet, Sébastien Brant, Geiler de Kaisersberg, Jacques Wimpfeling, Guillaume Textoris, Jean Trithème, Jacques Louber, prieur de la chartreuse de Bâle, † 1513, et bien d'autres.

2. *Œuvres.* — Heynlin a beaucoup écrit. Il publi,a des commentaires de Porphyre et d'Aristote (Ha in n. 9919, 13300); ses commentaires des *Sentences*, ses *Quaestiones Sorbonicae*, ses *Quaestiones theologiae* (1467-1470) sont inédits; il publia aussi des ouvrages sur la grammaire et les belles lettres.

Intéressent davantage la spiritualité les ouvrages suivants. Le *Resolutorium dubiorum circa celebrationem missarum occurrentium* (Cologne, 1492) compte plus de vingt éditions incunables (Hain, n. 9899-9918, est incomplet), en tout quarante-quatre éditions. — L'*Epistola ad Johannem Hochberg, ecclesiae Badensis cantorem, de qualitate sacerdotis* (ms Bâle, A v, 26) fut composée avant que Hochberg n'entre à la chartreuse de Bâle en 1487 (il mourra prieur de celle de Strasbourg en 1500-1501). — Une *Expositio prologorum biblicorum* (ms Bâle, A VII, 13), datée de Paris. — Un *Summarium de Passione Christi* est perdu. — Des lettres nombreuses, dont quelques-unes ont survécu, dont trois à Amerbach (en tête de l'*Expositio in psalterium* de Cassiodore, Bâle, 1491, de l'édition des *Opera* de S. Ambroise, 1492, et du *De scriptoribus ecclesiasticis* de Jean Trithème, 1494; Hain, n. 4574, 896, 15613).

Le legs le plus précieux d'Heynlin est constitué par les cinq volumes de sermons autographes, conservés à la bibliothèque de Bâle (A VII, 8-12). Ils contiennent 1410 sermons (ou schémas de sermons), composés en latin (ils étaient prononcés en allemand), échelonnés de 1474 à sa mort, et prononcés à Bâle, Tübingen, Baden, ou en d'autres villes encore, et enfin à la chartreuse. Quelques-uns de ces sermons ont été publiés : les trois sermons *de conceptione gloriosae Virginis Mariae* et un autre sur l'Ascension se trouvent au tome 3 des *Sermones* de Meffreth (Bâle, 1488; Hain, n. 11007); un sermon pour la messe de rentrée de l'université de Tübingen, sur saint Ambroise, a été publié en 1927; des sermons sur les indulgences, prononcés à Berne, l'ont été en 1933. On en trouverait d'autres sans doute. Quoi qu'il en soit, l'enseignement spirituel d'Heynlin ne sera pas apprécié à sa valeur tant que ses sermons n'auront pas été étudiés.

Œuvres. — Les mss sont conservés à la bibliothèque de la ville de Bâle. — Meffreth, *Sermones*, cité plus haut. — E. Stolz, *Die Patrone der Universität Tübingen und ihrer Fakultäten*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 108, 1927, p. 1-49, publie le sermon prononcé à Tübingen le 7 décembre 1478, p. 37-49. — H. von Greyerz a édité les *Ablasspredigten in Bern*, dans *Archiv des historischen Vereins des Kantons Bern*, t. 32, 1933, p. 113-171.

Études. — F. Fischer, *Johann Heynlin, genannt a Lapide, akademischer Vortrag*, Bâle, 1851. — H. Arnoldi et G. Zimmermann, *Basler Chroniken..*, 15e siècle, publiées par W. Vischer et A. Stern, Leipzig, 1872, *De vita, conversatione, scriptis et obitu domini Joannis de Lapide.* — Vischer-Heussler, *Das Karthäuser Kloster und die Bürgerschaft von Basel*, Bâle, 1873. — A. Claudin, *The first Paris press. An account of the books printed for G. Fichet and J. Heynlin in the Sorbonne, 1470-1472*, 1898. — A. Franz, *Die Messe in deutschen Mittelalter*, Fribourg-en-Brisgau, 1902, p. 558-559. — Ch. Nicklès, *La chartreuse du Val Sainte-Marguerite à Bâle*, Porrentruy, 1903, surtout p. 184-217. — H. Hermelink, *Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation, 1477-1534*, Tübingen, 1906, p. 152-155, 191-192, et *passim*. — M. Hossfeld, *Johannes Heynlin aus Stein*, dans *Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde*, t. 6, 1907, p. 309-356; t. 7, 1908, p. 79-219, 235-431.

S. Autore, DTC, t. 6, 1920, col. 2354-2358. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1936, col. 434-

440; t. 5, 1955, col. 409-410. — *Religion im Geschichte und Gegenwart*, t. 3, 1959, col. 321-322. — LTK, t. 5, 1960, col. 1055 (t. 5, 1933, col. 6-7, toujours utile).

Bruno Richermoz.

HÉZECQUES (Raymond de), dominicain, † 1670. — Né à Valenciennes vers 1584, Raymond de Hézecques entra chez les dominicains de sa ville natale dans sa seizième année. Dès la fin de son noviciat, il fut envoyé dans la péninsule ibérique pour faire sa philosophie; il en revint pour étudier la théologie au couvent Saint-Jacques de Paris. Hézecques commença à prêcher, puis reprit ses études théologiques qui lui firent obtenir, assez âgé, son doctorat de théologie en Sorbonne (1624). La notice établie par Quétif, qui connut personnellement notre dominicain, insiste sur ses succès de prédicateur. Fort attaché à Marie de Médicis, il suivit la reine dans son exil aux Pays-Bas en 1633, puis revint au couvent de Valenciennes, où il semble avoir été jusqu'à sa mort, le 9 janvier 1670.

Hézecques forma le projet d'une œuvre très vaste en douze livres (dont il ne publia que les trois premiers, soit la première partie), sous le titre de *L'Homme de douleurs, son art de pleurer et son salaire*; l'ouvrage parut à Paris, sans date (1510 p., in-folio); les approbations sont du 11 juillet 1643, mais les bibliographes s'accordent à fixer sa parution en 1646. Hézecques destine sa première partie aux prédicateurs. Il est difficile de déceler un plan précis dans ce qui a paru de son œuvre et plus encore dans ce qu'il dit de son ensemble (p. 323-329). Il procède par démonstrations, c'est-à-dire par des exemples et tranches d'histoire (histoire biblique, de l'antiquité, de l'Église, etc) qui lui fournissent les points de départ d'enseignements divers. Cet enseignement est surtout d'ordre moral; s'il y a une ligne directrice dans cet amas de pages, c'est probablement l'idée d'un homme chrétien pénitent qui pleure les pentes mauvaises de sa condition humaine et qui entreprend de vivre selon le christianisme. Dans ce qui a été publié, Hézecques s'inspire beaucoup des livres sapientiaux. Mais il a recours aussi bien à la philosophie naturelle, à la théologie, aux auteurs de l'antiquité païenne, en particulier aux stoïciens, et aux Pères.

L'intérêt spirituel de l'*Homme de douleurs* est faible; sa lecture est rebutante, du fait de son style lourd et recherché comme de son manque de progression logique; sa doctrine, même théologique, est sans relief.

Hézecques a traduit et édité les *Doctes et rares sermons pour tous les jours de caresme* du dominicain portugais Antoine Feo (2 vol., Paris, 1618); il a encore composé l'épître dédicatoire et peut-être édité l'*Isaias inter majores prophetas primus* (Paris, 1656), commentaire biblique du dominicain Jérôme da Azambuja, dit Oleaster. Enfin les notices de Hézecques mentionnent des manuscrits laissés par lui à son couvent de Valenciennes; la bibliothèque municipale de cette ville ne semble pas les posséder.

Quétif-Échard, t. 2, p. 637-638. — *Biographie nationale* (de Belgique), t. 9, 1886, p. 363-365.

André Derville.

HIEBER (Gélase), ermite de Saint-Augustin, 1671-1731. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. **Vie.** — Né le 22 septembre 1671 à Dinkelsbühl, baptisé sous les prénoms de Jean-Melchior-Joseph, Hieber fit ses études classiques au collège de Munich, après quoi il entra dans le couvent des augustins de cette ville en 1691. L'année suivante, il commençait les études de philosophie et de théologie à l'université d'Ingolstadt; il fut ordonné prêtre en 1695. Pendant toute sa vie apostolique il fut affecté à la prédication, d'abord à Ingolstadt (jusqu'en 1700), puis à Ratisbonne (1700-1706), à Munich (1706-1724), et enfin comme chapelain au pèlerinage d'Aufkirchen (Haute-Bavière) jusqu'en 1730. Il mourut le 12 février 1731 à Munich.

A l'époque baroque, Hieber est l'un des prédicateurs les plus éminents et les plus connus de la Bavière.

Il reçut du général de son ordre les titres de prédicateur général (1705) et de maître en théologie (1722); ses contemporains l'ont surnommé *novus Demosthenes, alter Tullius*. Sa renommée le fit appeler à prêcher dans les grandes circonstances, par exemple, au mariage du prince héritier Charles-Albert, plus tard empereur.

Mais Hieber s'intéressait aussi à de nombreuses questions d'ordre culturel; il projeta en 1720 avec le chanoine augustin Eusèbe Amort la fondation d'une académie bavaroise, à laquelle la reconnaissance de l'état fut refusée. Hieber et Amort, aidés par l'augustin Agnellus Kandler, fondèrent le *Parnassus Boicus*, première revue culturelle de Bavière. Hieber en assura la rédaction et y publia de nombreux articles jusqu'à sa mort; ceux qu'il écrivit sur la réforme de la langue allemande sont importants.

2. **Œuvres.** — L'œuvre manuscrite et imprimée d'Hieber est considérable. Deux ouvrages surtout lui donnent une place de choix dans la littérature chrétienne de son époque.

1° *Gepredigte Religions-Histori* (t. 1-2, Augsbourg-Dillingen, 1726, 1729, 415 et 916 p.; t. 3, Ratisbonne, 1733, 559 p.). Cet « ouvrage de sa vie » se situe à la fois sur les plans de l'Écriture, de l'histoire de l'Église et de la spiritualité; Hieber avait prêché, sous forme d'entretiens, durant ses années munichoises, sur la matière de ces volumes. Il traite, pour l'homme cultivé, de l'histoire du Salut, en s'inspirant de la manière de saint Augustin dans le *De civitate Dei*; son but est d'ouvrir au lecteur une connaissance plus profonde du *mysterium absconditum* (*Col.* 1, 26), et de lui faire percevoir comment la Providence de Dieu conduit l'histoire de l'Église, ramenant toute chose à sa glorification. L'ouvrage est divisé en trois parties; chaque entretien développe successivement une tranche d'histoire vue à travers la Bible et les Pères de l'Église; suit un enseignement doctrinal et spirituel (Hieber ne vise pas tant à donner une science qu'à enseigner à vivre selon la Révélation), enfin l'entretien s'achève dans une prière demandant les grâces correspondant au sujet traité.

Le premier volume (52 entretiens) recouvre l'ancien Testament; les événements exposés sont étudiés de manière à y percevoir l'annonce, la promesse ou le symbole du Christ et de son Église. Le second volume, la partie principale de l'œuvre, présente la vie, la doctrine et les souffrances du Christ; il est précédé de douze *Vorgespräche* sur les auteurs des quatre évangiles, la véracité, l'essence et la portée de ces textes, les apocryphes, etc. Cette seconde partie pourrait être identique au manuscrit anonyme de la bibliothèque d'état de Bavière, Cgm 3876 *(Schriftgegründete sittliche Abhandlungen über die Lebens-, Lehr- und Leidensgeschichte Jesu Christi)*. La troisième partie étudie le temps de l'Église depuis la Pentecôte jusqu'au retour

du Christ; elle donne trente-trois entretiens sur l'histoire de l'Église et les fins dernières.

2° *Gepredigter Catechismus oder Gründliche Auss-legung des Heiligen Catholischen... Glaubens* (Munich, 1732, 635 p.; ms à la Bibl. d'état de Bavière, Cgm 3873). L'ouvrage est un solide catéchisme pour adultes, où Hieber prend pour modèle l'*Enchiridion* de saint Augustin et où il montre une grande connaissance de l'Écriture et des Pères. La religion chrétienne consiste essentiellement dans les trois vertus théologales; celles-ci donnent l'articulation générale de l'ouvrage : la première partie, sur les articles de la foi (p. 40-237), est intitulée « la foi et sa profession »; la seconde partie, qui traite des sacrements (p. 238-435), s'ouvre par un exposé sur l'essence et la pratique de l'espérance. La troisième partie, sur les commandements (p. 436-575), est mise sous le signe de la charité; se basant sur *Jean* 15, 14 et 1 *Jean* 5, 3, Hieber présente l'amour-charité comme le fondement et le motif de l'accomplissement des commandements de Dieu.

Ce catéchisme a une nette tendance apologétique et parfois il entre dans la controverse théologique; Hieber voulait fournir à ses lecteurs le moyen d'exposer et de défendre leur foi. C'est ainsi qu'il traite des principes protestants sur l'Écriture, de la Bible de Luther, qu'il défend contre les positions des réformateurs la doctrine catholique de la tradition, du sacrifice de la messe, des indulgences, etc. Il s'efforce d'exposer les positions protestantes d'une manière objective et sereine, et sa critique n'est jamais blessante. A la fin de son ouvrage, Hieber a ajouté un traité sur la prière qui développe chaque demande du *Pater* et l'*Angelus*.

3° A côté de ces deux principaux ouvrages, Hieber a laissé deux biographies remarquables. 1) *Das Leben dess... heiligen... Aurelii Augustini* (Munich, 1720, 503 p.) embrasse en quinze livres la vie et les miracles posthumes de saint Augustin, ses vertus et sa sainteté, ses reliques, et la vénération dont il a fait l'objet; chaque livre s'achève par un chapitre de caractère plus spirituel qui présente les enseignements proposés par Augustin à la méditation et à la pratique du chrétien. Trois chapitres particuliers (p. 314-325) traitent de la théologie ascétique et mystique d'Augustin. Hieber connaît bien les écrits et l'esprit de son maître; son exposé est généralement satisfaisant, même s'il donne comme historiques des faits que nous savons aujourd'hui légendaires ou comme augustiniens des ouvrages qui ne sont pas authentiques.

2) *Summarische Lebens-Verfassung der Seeligen Ritae von Cassia* (Munich, 1737, 152 p.; ms de 1727 à la bibliothèque d'état de Bavière, Cgm 3875-1); cette biographie de sainte Rita, dont la canonisation était prochainement attendue, est de type plutôt populaire; elle se base sur les précédentes biographies italiennes et latines et sur celle composée en allemand par le bénédictin J.-B. Dunbar (Ratisbonne, 1708).

4° *Autres écrits imprimés.* — *Diarium, das ist ausserordentliches Zeit- und Tag-Register der Gnaden-vollen Ertz-Bruderschafft Mariä von Trost* (Munich, 1709); — *De cultu et veneratione sacro-sanctae Eucharistiae* (Augsbourg, 1712); — *Mater admirabilis, das ist kurtze Beschreibung der wunderthätigen Gnaden-Bildniss Mariä...* (Munich, 1724); — *Der Pilger von Aufkirchen...* (Munich, 1725); — *Lieb- und schmerzvolle Seufzer zu dem schmerzhaften heiligen Angesicht Christi* (Munich, 1726).

Treize sermons d'Hieber ont paru séparément de 1705 à 1728, à l'occasion de diverses circonstances.

5° *Manuscrits inédits.* — Sont conservés à la Bibliothèque d'état de Bavière les ouvrages suivants (pour plus de détails, voir A. Zumkeller, *Manuskripte... des Augustiner-Eremiten-ordens...*, p. 439 svv) : *Quaestiones in Summam sancti Thomae*, Clm 8557, daté de 1699, 202 p. — *Ueber superstitiose Amulette*, lettre de 1725 au prince-évêque de Freising, Cgm 3930, 8 p. — *Jesus Christus eiusque vita et doctrina sub variis titulis in veteri lege praefiguratus, in nova manifestatus*, Clm 8414, 600 p. — *Catalogus quindecim saeculorum, quo tam graecorum quam latinorum patrum aliorumque oratorum ecclesiasticorum nomina, officia et scripta tam edita quam inedita exhibentur*, Clm 8412, 250 p. (l'ouvrage s'arrête au 7e siècle).

(A. Kandler), *Kurtze Lebens-Verfassung A. R. P. Gelasii Hieber*, dans *Parnassus Boicus*, t. 5, 3, 1736, p. 57-78, avec un portrait. — J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Augsbourg-Ingolstadt, 1768, p. 437-438 (rééd., Turin, 1963). — Kl. A. Baader, *Das gelehrte Baiern*, Nuremberg-Sulzbach, 1804, col. 502-505. — P. Stumpf, *Denkwürdige Bayern*, Munich, 1865, p. 208, note. — P. Huber, *Parnassus Boicus. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte Bayerns während der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, dans *Programm des Ludwigs-Gymnasiums München*, 1867/68, p. 3-20. — Cl. Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum S. Augustini germani*, dans *Revista Agustiniana*, t. 7, 1884, p. 351-352. — Hurter, t. 4, col. 1326. — S. Riezler, *Geschichte Bayerns*, t. 8, Gotha, 1914, p. 642-651. — LTK, t. 5, 1933, col. 9-10. — J. Hemmerle, *Geschichte des Augustiner-klosters in München*, Munich-Pasing, 1956, p. 29, note 127.

Adolar Zumkeller.

HIÉRARCHIE. — Cet article ne saurait traiter de la théologie de la hiérarchie dans son ensemble. Son but est seulement de signaler quelques implications spirituelles de la structure de l'Église, sur lesquelles l'attention s'est plus spécialement portée au début du 17e siècle. Pourquoi choisir cette période? D'une part, le sujet a déjà été abordé pour les époques antérieures. D'autre part, le mot *hiérarchie* s'enrichit au début du 17e siècle d'une résonance renouvelée. A lui seul il indique un programme, il évoque un idéal, il constitue un cri de ralliement.

En même temps les œuvres du pseudo-Denys, notamment *La hiérarchie céleste* et *La hiérarchie ecclésiastique*, connaissent un regain de faveur. Leur influence n'est sans doute pas aisée à délimiter exactement : on ne peut parler d'une redécouverte; elles n'ont depuis des siècles jamais cessé d'être citées; et, de plus, on distingue mal parfois l'utilisation directe du *corpus* dionysien des citations de seconde main et de la reprise de lieux communs. Pourtant, vers 1600, Denys semble allégué encore plus souvent et avec plus de conviction que jamais. Qu'on soit fidèle à sa pensée, ou qu'on ne la connaisse que superficiellement, ce recours à son autorité montre son prestige. Son enseignement paraît décisif. Comment d'ailleurs pourrait-on le discuter, alors qu'il est encore aux yeux de beaucoup de catholiques le disciple immédiat de Paul et le témoin de la toute première organisation de l'Église?

La doctrine de la *hiérarchie* chez le pseudo-Denys a été présentée dans le DS par René Roques (t. 3, col. 264-286; voir aussi son ouvrage, *L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le pseudo-Denys*, Paris, 1954). Il ne pouvait être question d'étudier les développements et les vicissitudes de la doctrine dionysienne à travers la littérature religieuse depuis l'Aréopagite jusqu'à nos jours. Cette entreprise, si désirable fût-elle, mais pour laquelle manquent encore trop de monographies indispensables, ne rentrerait pas dans le cadre du Dictionnaire. Ce thème a été et sera évoqué à maintes reprises. Sans négliger les notations fragmentaires éparses

dans l'étude de l'influence dionysienne en Occident (t. 3, col. 318-429), on retiendra les articles consacrés à Guillaume de Saint-Amour, t. 6, col. 1237-1241, Henri de Gand, t. 7, col. 197-210, Hugues de Saint-Victor, t. 7, Richard de Saint-Victor, Thomas Gallus, et à bien d'autres.

Nous avons préféré traiter ici d'un problème plus restreint, mais sur lequel des études récentes apportaient des lumières nouvelles.

1. *La hiérarchie ecclésiastique.* — 2. *La direction spirituelle.* — 3. *Hiérarchie visible et hiérarchie invisible?* — 4. *Du 17e siècle à nos jours.*

1. La hiérarchie ecclésiastique. — 1° *Le contexte.* — La puissance d'évocation du mot *hiérarchie* paraît venir de ce qu'il cristallise plusieurs préoccupations théologiques spécialement vives au début du 17e siècle.

D'abord il reflète la hantise du protestantisme qui marque toute la théologie catholique. Celle-ci en est venue à ne préciser ses positions qu'en les opposant aux thèses protestantes, plus ou moins bien comprises. Qu'il s'agisse de la conception de la foi, de la doctrine des sacrements ou de l'ecclésiologie, le procédé est toujours le même : la polémique antiprotestante ordinairement explicite, toujours au moins sous-jacente. Naturellement elle se fait jour avec vigueur dans les chapitres sur la hiérarchie, domaine où le sentiment de supériorité des catholiques est spécialement vif : les protestants « ne sont que d'hier » et déjà divisés; l'épiscopat catholique remonte aux origines et manifeste l'unité de l'Église. Les réformateurs se sont arrogé eux-mêmes leur soi-disant mission. Les évêques tiennent la leur de leur vocation par l'autorité. Une chaîne de succession légitime les relie aux apôtres et au Christ. Les protestants allèguent qu'à côté de la « vocation ordinaire » signifiée par voie hiérarchique peuvent se produire des cas de « vocation extraordinaire » conférée immédiatement par Dieu. Cette distinction paraît aux catholiques une échappatoire indéfendable.

Ainsi, sur leurs lèvres, le mot de *hiérarchie* implique le mépris de « l'anarchie » et des variations protestantes. En exprimant la conscience d'appartenir à la véritable Église, il donne un sentiment de sécurité et de fierté.

Il cristallise aussi une autre opposition, celle-ci séculaire. Il y a plus de trois cents ans que l'université s'en est prise aux ordres mendiants. Et depuis, le conflit entre séculiers et réguliers (et derrière les séculiers se profilent les évêques, et derrière les réguliers, le pape) tantôt couve sous la cendre, tantôt crépite à nouveau. De part et d'autre, les armes demeurent prêtes. Il suffit aux séculiers d'ouvrir l'œuvre de Gerson dont le crédit est plus grand que jamais à Paris à l'aube du 17e siècle. Jean Filesac † 1638 (*De sacra episcoporum auctoritate*, Paris, 1606), Edmond Richer † 1631 (*De ecclesiastica et politica potestate*, Caen, 1611) fournissent des arguments. De 1615 à 1625 on assiste à une recrudescence des incidents. Le conflit devient aigu. Plusieurs évêques essaient de retirer aux religieux les pouvoirs de confesser et de prêcher qu'ils prétendent tenir du pape. Pourquoi le vieux débat se ranime-t-il avec une pareille violence? La cause en est probablement surtout les progrès très rapides de la compagnie de Jésus. L'université de Paris y est spécialement sensible. Car les jésuites ont leurs collèges et, en Europe, des universités. Quant aux curés, ils prennent ombrage de ces prédicateurs qui, sans partager leurs charges, écrèment leurs paroisses. Le succès de ces confesseurs ne s'explique-t-il pas par les accommodements que consent leur « laxisme »? Les évêques sont fâcheusement impressionnés par le spectacle de l'Angleterre et des Pays-Bas où la compagnie de Jésus semble prendre institutionnellement la relève de l'épiscopat national.

Cela fait que le mot *hiérarchie* en vient à signifier pour les séculiers la légitimité de leurs revendications et l'affirmation de leurs droits. Il pèse si lourd, ce mot, qu'Étienne Binet, tout jésuite qu'il est, semble le craindre. Plutôt que d'essayer d'en rompre le charme, il préfère montrer que les jésuites, eux aussi, appartiennent à la hiérarchie. Mais il n'empêchera pas ce terme de garder une résonance défavorable aux religieux.

Pourtant la situation de l'épiscopat français n'est pas spécialement brillante en ce début du 17e siècle. C'est un paradoxe que ce prestige de la hiérarchie dans l'imagination de certains théologiens, alors que la hiérarchie réelle prête le flanc à de justes critiques. Bossuet lui-même l'avouera : « Deux choses sont nécessaires à la sainte Église : la pureté de la foi et l'ordre de la discipline. La foi est toujours sans tache, la discipline souvent chancelante » (Oraison funèbre de Bourgoing, 1662, dans *Œuvres*, éd. Lachat, t. 12, 1863, p. 654).

J. Orcibal estime qu' « à aucun moment le nombre des prélats conscients de leurs devoirs ne semble avoir dépassé la douzaine » (*Jean Duvergier de Hauranne*, Paris, 1947, p. 23, note 5). Cependant les désordres ne portent pas atteinte (du moins chez les catholiques) au respect de l'institution. Inquiètent-ils seulement? Cela ne paraît guère. Les meilleurs s'essaient à dépeindre l'évêque modèle; ils ne s'attardent pas à déplorer la médiocrité banale ou à fustiger les scandales.

Ceux-ci provoquent moins de réactions que les prétentions de l'autorité royale. En France, non seulement le roi désigne les évêques (le pape, qui pourrait refuser l'investiture canonique, n'use que rarement de son droit), mais il intervient de plus en plus dans des affaires strictement ecclésiastiques. Les théologiens s'inquiètent de ces empiètements. Ils rapprochent les mots *hiérarchie*, *oligarchie*, *monarchie*. Alors *hiérarchie* suggère un gouvernement spécial. Ce gouvernement, soulignent-ils, suppose un pouvoir qui est distinct du pouvoir temporel en son origine et qui ne doit pas lui être subordonné dans la pratique.

Il pourrait être tentant de chercher dans l'autorité du souverain pontife un contrepoids au pouvoir royal. Naturellement les religieux y pensent, et tout spécialement les jésuites. Cela suffit pour que les séculiers soient beaucoup plus réservés. Le gallicanisme fait toujours sentir son influence. Chercher dans le recours à Rome un frein aux agissements du roi et de ses magistrats, ne serait-ce pas tomber de Charybde en Scylla, des abus de pouvoir dans les exemptions qui limitent autant les attributions des évêques?

Dans un tel contexte il est indéniable qu'au niveau de la polémique *hiérarchie* fait penser aux évêques beaucoup plus qu'au pape. Ajoutons que son emploi est devenu trop banal pour que le sens étymologique ne soit pas oublié. La plupart du temps on ne pense plus que ἱεράρχης signifie grand prêtre et que le mot *hiérarchie* pourrait désigner ou du moins souligner le sacerdoce de l'évêque. Les débats n'attirent l'attention le plus souvent que sur son pouvoir de juridiction.

2° *Le prestige de la hiérarchie.* — L'Église possède

une hiérarchie. On voit pourquoi cette affirmation paraît lourde de conséquences et centrale. Il y a plus. Elle s'accompagne d'un sentiment de fierté dont il faut souligner le rôle dans l'attitude spirituelle et tenter l'analyse.

Elle est difficile. Car ce sentiment se présente comme l'aveu d'une valeur, comme une perception immédiate d'ordre esthétique. L'ordre qui se manifeste dans la hiérarchie est l'essence même de la beauté. Citons Étienne Binet † 1639 :

> Il n'est rien de beau sous le ciel à l'égal de la Hiérarchie de l'Église... Tout ce que dit Salomon de l'épouse en son Cantique... cela se doit entendre certainement de l'Église et de cette noble Hiérarchie faite de la main de notre Souverain Seigneur. Il la nomme une armée bien rangée et foudroyante, une colombe sans fiel...
>
> Fait-il pas beau voir ces Papes et ces Cardinaux, ces Prélats, ces Primats et tout le sacré sacerdoce partagé en tant de ministères, et divins et sacrés; et tout cela avec un si bel ordre, avec tant d'éclat d'or de la charité, d'argent de pureté, d'écarlate de patience, de palmes immortelles et de tant de brillants de toutes sortes de vertus excellentes, tant de Sacrements, tant de beaux mystères, tant de majesté dans le divin service de l'Église; qu'y a-t-il sous le ciel de pareille beauté?
>
> Faut-il pas dire par force et faut-il pas bien confesser l'excessive beauté de cette sacrée principauté de Dieu, puisque les ennemis jurés de Dieu et de l'Église sont contraints d'en admirer les attraits tout puissants et les beautés plus que très ravissantes? (*De la sainte Hiérarchie de l'Église et de la vie de S. Alderald, archidiacre de Troyes*, Paris, 1633, p. 1-4).

A l'époque, Versailles n'existe pas encore. Mais on ne dispose manifestement pas de terme de comparaison plus élevé que le spectacle de la cour pour mettre sur la voie de la transcendance et parler des perfections divines. La hiérarchie civile, au moins dans l'imagination, est empreinte de « dignité » et de « grandeur » avec tout ce que ce mot peut inspirer de respect religieux et d'admiration sereine avant Pascal (*Pensées*, éd. L. Brunschvicg, n. 82). Bref, ce qu'Israël a pu exprimer dans l'acclamation : « Dieu règne », les catholiques l'évoquent en nommant la hiérarchie. Elle manifeste le caractère royal de l'Église. Il y a plus : elle montre la Royauté du Christ (cf N. Sanders † 1581, *De clave David seu regno Christi*, Rome, 1588).

Une voix discordante se fait entendre : celle de Marc-Antoine de Dominis † 1624 qui ose louer la démocratie et sombre dans l'hérésie. Il est incompris. L'excellence du régime monarchique et hiérarchique demeure le postulat sur lequel Nicolas Coeffeteau † 1623 (*Pro sacra monarchia ecclesiae catholicae..*, Paris, 1623), parmi d'autres, fait reposer son argumentation : parce que cette forme de gouvernement est de toute évidence la meilleure, on ne peut pas ne pas penser que le Christ l'a choisie pour son Église.

Les théologiens ne se contentent pas de comparer l'Église aux royaumes terrestres. Dans le sillage du pseudo-Denys, ils en cherchent l'intelligence dans son archétype céleste. La hiérarchie est en elle précisément la ressemblance de la réalité céleste, le « tableau qui en représente parfaitement les traits les plus admirables » (É. Binet, *op. cit.*, p. 11). « Que peut-on dire de plus relevé des Évêques, des Curés et des Prêtres, sinon qu'ils sont comme les Séraphins, les Chérubins et les Trônes, que ce sont les soleils, les lunes et les astres du firmament de l'Église militante? » (p. 14). Binet fait sourire. Michel Mauclerc † 1635 est froidement magistral. C'est avec le plus grand sérieux et une consciencieuse minutie qu'il montre comment les cardinaux-évêques, les cardinaux-prêtres et les cardinaux-diacres tiennent sur terre la place des séraphins, des chérubins et des trônes, tandis que la seconde hiérarchie, composée aux cieux des vertus, des puissances et des dominations, est représentée sur terre par les archevêques, les évêques et les confesseurs. Le simple prêtre est, comme l'ange, au dernier degré (*De monarchia divina, ecclesiastica et seculari christiana*, Paris, 1622, t. 1, 1e p., liv. 5, ch. 5, col. 169-177).

Mais il faut lever les yeux plus haut que le firmament, ne pas s'arrêter à ces détails secondaires et aux représentations imaginatives. Elles ne sont que l'expression vulgarisée du platonisme très cohérent qu'on trouve chez plusieurs théologiens. Pour eux, les institutions terrestres ne sont que l'ombre des réalités célestes. Et leur recherche est effort pour découvrir et contempler l'Un. La théologie de l'ordre hiérarchique les y conduit. Car il montre comment le multiple procède de l'Un et tend à l'Un. Sur terre comme au ciel, il est l'effet et le reflet du mystère trinitaire où nous confessons « la simplicité de la nature divine et un ordre de Personnes tel que l'Esprit procède du Père et du Fils comme d'un seul Principe » (N. Sanders, *De visibili monarchia Ecclesiae*, Paris, 1578, liv. 3, ch. 3, p. 100). Ainsi, sur terre comme au ciel, « le principe monarchique découle de ce que Dieu, le Roi des Rois et le Seigneur des Seigneurs, est unique » (M. Mauclerc, *op. cit.*, liv. 1, ch. 1, col. 3).

Il s'agit là d'une intuition centrale dont on ne saurait trop souligner l'importance. Cependant la conception même des hiérarchies célestes semble plus marquée par le thomisme que par le néo-platonisme. Chez Proclus, dont le pseudo-Denys s'inspire, la hiérarchie des intermédiaires était un moyen d'exprimer la transcendance. Ainsi dans un paysage de plaine le premier plan touche l'horizon qui ne paraît guère éloigné; au contraire, derrière un moutonnement de collines de plus en plus brumeuses au fur et à mesure que le regard se porte plus loin, l'horizon paraît illimité. Les entités proclusiennes et les chœurs dionysiens étaient comme des plans de plus en plus indiscernables, comme des jalons pour l'esprit en quête de l'infini. Mais bien rares sont les auteurs dont la pensée tient compte de ce dégradé d'entités de plus en plus insaisissables à l'esprit humain. Un parallèle trop étroit entre l'Église de la terre et les chœurs angéliques projette sur ceux-ci une lumière sans mystère. Comme chaque ordre ecclésiastique, chaque chœur angélique a sa fonction déterminée. On définit le rôle des séraphins et celui des chérubins aussi facilement que la mission de l'ange. Bref, une sorte de division du travail fait perdre de vue l'incompréhensible procession des êtres. Que reste-t-il alors de la notion de hiérarchie? Elle est certainement appauvrie. Elle évoque surtout la variété, la subordination, l'ordre et la discipline.

On apprécie spécialement la variété. Binet, qui n'est guère théologien, mais exprime à merveille la manière de sentir de ses contemporains, s'y attarde avec complaisance. Manifestement c'est le multiple qui le séduit beaucoup plus que la contemplation de l'unité; en cela, il est aussi peu néo-platonicien que possible; la théologie thomiste selon laquelle les anges sont tous spécifiquement différents lui convient davantage : il aime la diversité.

L'ordre et la discipline sont chers à Robert Bellarmin † 1621 qui compare l'Église à une armée encadrée

d'officiers de tous grades et parfaitement organisée (*Secunda controversia generalis. De membris Ecclesiae militantis*, dans *Disputationes*, t. 1, Ingolstadt, 1590, préface, p. 1370). Il est jésuite, dira-t-on. Il n'en est pas moins de son époque, une époque qui se plaît au spectacle des grands, une époque où l'inégalité est perçue comme valeur, plus clairement que la solidarité : le mystère de l'unité de l'Église exerce sur les esprits du 17e siècle le même attrait que sur ceux du 20e; mais le mot-clef qui en fait sentir la séduction n'est pas le même. Aujourd'hui, il nous semble être celui de corps : l'Église est un seul *corps*. Alors, il était celui de *hiérarchie* : l'Église est hiérarchique.

3° *Hiérarchie d'ordre et hiérarchie de juridiction.* — « Purifier, illuminer, parfaire », c'est en ces termes dionysiens qu'est énoncé la plupart du temps le rôle de la hiérarchie. Mais ils sont devenus d'un emploi si banal qu'on se demande souvent ce qu'ils gardent de leur saveur d'origine. Qui remarque que le hiérarque, tel que le conçoit le pseudo-Denys, exerce son rôle en célébrant les sacrements et qu'ils constituent un langage par signes qui « illumine » et ne saurait être séparé du ministère de la parole? La plupart des auteurs disjoignent celui-ci de l'administration des sacrements et de la charge d'âmes, parce qu'en pratique ces fonctions n'incombent pas aux mêmes hommes. Beaucoup de prêtres ne sont point pasteurs, n'ont aucune responsabilité spirituelle, peu ou pas du tout de ministère. C'est le cas de bien des religieux prêtres, celui encore de nombreux chanoines qui ont pour tâche de chanter l'office, celui encore de séculiers qui n'ont d'autre fonction que de célébrer la messe. A l'inverse, des évêques et des curés nommés, ayant juridiction, diffèrent longuement leur consécration ou leur ordination, parfois même en restent toute leur vie aux ordres mineurs. Le lien entre le pouvoir d'ordre et le pouvoir de juridiction est dans la pratique détendu à l'extrême. Cela fait qu'on ne sent guère l'anomalie qu'il y a à en traiter, non seulement distinctement, mais même indépendamment, dans la réflexion théologique, au grand détriment d'ailleurs de l'ecclésiologie : car le lien entre l'organisation visible de l'Église comme société et le pouvoir invisible de sanctifier n'apparaît plus. Naturellement, les ouvrages de spiritualité pourraient être aussi rangés en deux groupes : les guides destinés aux pasteurs et les livres de piété à l'usage de ceux qui célèbrent la messe.

En réaction, l'Oratoire essaie d'unir pouvoir d'ordre et ministère pastoral, en insistant en particulier sur la direction spirituelle comme fonction hiérarchique. C'est un sujet auquel il importe de s'arrêter. On le fera en examinant successivement le fondement ecclésiologique de la direction, son caractère hiérarchique et son contenu.

2. **La direction spirituelle.** — 1° *Fonction d'Église.* — Plusieurs ouvrages insistent sur la nécessité de la direction spirituelle (cf DS, art. DIRECTION SPIRITUELLE, t. 3, col. 1061-1210). Beaucoup en restent au niveau de la psychologie : ils signalent les nombreux écueils de la vie spirituelle, la facilité avec laquelle on s'aveugle soi-même, l'opportunité de recourir à des conseillers expérimentés. Pierre de Bérulle † 1629 constitue une exception qui vaut d'être remarquée. D'emblée il s'élève au-dessus des considérations pratiques et voit dans la direction une application de la structure de l'Église :

« L'âme en ce monde ne doit pas dépendre de Dieu immédiatement, ni de Dieu en elle-même, mais de Dieu en autrui, soumettant tout ce qu'elle a ou pense avoir de Dieu en elle à tout ce qui est de Dieu en autrui, c'est-à-dire à l'autorité divine que Dieu a mise et établie en autrui pour elle » (*Œuvres de piété*, n. 179, dans *Œuvres*, éd. Migne, Paris, 1854, col. 1232).

Ces lignes prennent position par rapport au protestantisme et par rapport à l'illuminisme.

Au protestantisme elles reprochent d'inviter à « dépendre de Dieu immédiatement » « en matière de doctrine et créance publique », au mépris de l'autorité de l'Église.

L'*illuminisme* consiste à vouloir dépendre de Dieu immédiatement « en point de conscience et de doctrine intérieure », l'âme interprétant elle-même « ce qui se passe en son intérieur », se fiant pour les vérités à croire et la conduite à tenir à « Dieu en elle ». Elle devrait au contraire s'en remettre à « Dieu en autrui », c'est-à-dire à ses « supérieurs et directeurs ».

Ce n'est pas que Bérulle fasse fi de toutes les illuminations intérieures. Il en est fort loin. Mais à ses yeux il est indispensable de les soumettre à l'approbation des « supérieurs et directeurs ». Ainsi se concilient l'action immédiate de Dieu sur l'âme et l'intervention humaine. Le mystère de l'Église consiste en ce que « l'autorité de Dieu », à laquelle les fidèles ont à se conformer, réside « en autrui ». « En cette vie, Dieu nous veut conduire par cette voie de dépendance de lui en autrui » *(ibidem)*.

Dès lors le rapprochement est facile entre les anges et la hiérarchie céleste et les directeurs : nous le trouvons esquissé par plusieurs oratoriens et repris par le jésuite Jules Negrone † 1625 (*Tractatus ascetici*, Cologne, 1624, tr. 1, ch. 1). De même que Dieu illumine les anges supérieurs, par ceux-ci les ordres intermédiaires, et par ces ordres intermédiaires les inférieurs, de même, ici-bas, Dieu confie la conduite des âmes à ses serviteurs.

Comparer la direction au ministère des hiérarchies célestes, n'est-ce pas supposer qu'elle est aussi une fonction hiérarchique?

2° *Fonction hiérarchique.* — P. Cochois a mis en lumière la position de Bérulle à ce sujet, en attirant l'attention sur l'importance de la direction spirituelle en sa vie et sur la cohérence de ses positions dionysiennes (*Bérulle et le Pseudo-Denys*, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 159, 1961, p. 173-204).

Dans la *Hiérarchie ecclésiastique*, le pseudo-Denys subordonne les moines aux prêtres. L'exemption qui soustrait en un large domaine les religieux à l'autorité de l'évêque n'est pas conforme à cette conception dionysienne. Et il est anormal également que les religieux soient en fait les maîtres spirituels et les directeurs de conscience des fidèles. Ce rôle devrait être celui des évêques et des prêtres. Ils ont laissé tomber en déshérence leur « héritage » et leur mission, parce qu'ils n'ont pas été à la hauteur de leur tâche. Dans la pensée de Bérulle, les deux aspects, juridiction et direction spirituelle, sont, comme chez Denys, étroitement unis. Il ne distingue pas autant que nous le ferions for externe et for interne. Les confrères ouvrent leur conscience à leur supérieur. La direction d'une communauté comprend à la fois les règlements et une orientation spirituelle. Tel est l'exercice de « l'autorité » conforme à la nature de l'Église qui a pour but d'acheminer à la fin surnaturelle.

Certes, la situation est trop complexe pour que les principes du pseudo-Denys puissent être appliqués tels quels. Beaucoup de religieux sont prêtres et ne peuvent donc pas être considérés comme purement et simplement étrangers à la hiérarchie. Inversement, peut-on dire que les supérieures religieuses et les maîtresses des novices, dont il ne s'agit pas de contester les attributions, lui appartiennent? Tout cela interdit à Bérulle de formuler ce qu'il pressent sur le lien entre hiérarchie et direction spirituelle de manière trop rigide.

Il n'en reste pas moins qu'il « régit » les âmes comme prêtre. En rédigeant ses lettres de direction, en recevant, il a conscience d'exercer son sacerdoce. Nous savons que les oratoriens font profession de se retirer de toutes les « fonctions non propres à l'état de prêtrise ». Or la direction doit être une de leurs principales occupations. N'est-ce pas supposer qu'elle est proprement sacerdotale?

Elle ne tend à rien de moins que « produire le Christ dans les âmes ». Cette formule qui la compare à la consécration eucharistique précise aussi en quel sens le directeur est père : son ministère reflète la paternité divine, ce qui le met au nombre des opérations hiérarchiques (art. DIRECTION SPIRITUELLE, t. 3, col. 1121).

Si l'état de prêtrise est « l'origine de toute la sainteté qui doit être en l'Église de Dieu », ce n'est pas seulement parce que, ministre des sacrements et en particulier de l'eucharistie, le prêtre est à même de communiquer la grâce. C'est aussi parce qu'il doit conduire les âmes vers la sainteté. L'efficacité de cet « office » n'est pas assurée *ex opere operato*. Elle dépend de sa sainteté personnelle, de sa docilité envers l'Esprit Saint. Il ne doit agir que par l'Esprit de Jésus, « dirigeant, animant, appliquant et remplissant son esprit ».

Autrement dit, l'administration des sacrements n'est qu'un cas privilégié d'un principe plus général, la transmission hiérarchique de la grâce.

3° *La nature de l'illumination d'après Bérulle.* — La mystique abstraite du début du 17e siècle conçoit l'action de l'Esprit de manière assez simpliste, comme psychologiquement hétérogène à toutes les motivations naturelles. Mais si on fait table rase de tous les attraits spirituels parce qu'un amour naturel y transparaît, que reste-t-il pour orienter la pensée? Ou bien l'âme bénéficie d'une illumination divine qu'elle acceptera à condition que son directeur en garantisse l'authenticité; ou bien, cas beaucoup plus fréquent, elle se trouve totalement « destituée de lumière et de connaissance particulière de ce qui se passe » en elle (Bérulle, *Œuvres de piété*, n. 150, *op. cit.*, col. 1194). Pour connaître la « voie » qu'elle doit suivre, elle ne peut que s'en remettre à son directeur. Le rôle dévolu à celui-ci est donc capital.

Les admiratrices de Bérulle sont portées à le majorer encore. Aux yeux de quelques carmélites, le directeur est, non seulement le conseiller, mais aussi celui par lequel passe la grâce pour atteindre l'âme, grâce qu'elles se représentent d'une manière un peu imaginative comme une « influence », une « efficace », une « vertu » qui émane de lui. Dans le sillage de l'Oratoire, la même conception du rôle du directeur se retrouve chez J.-J. Olier. Il a l'impression de recevoir l'Esprit Saint de son directeur, lequel a « un rapport admirable à l'Esprit de Dieu » (*Mémoires manuscrits*, t. 2, p. 223). Il le lui « communique », non seulement par « les grandes instructions de sa bouche » (p. 229), en l'entretenant, mais, même absent, en « l'inspirant »; il le « sanctifie de loin sensiblement » (p. 261). Autrement dit, le directeur est médiateur des grâces de Dieu.

Et il est également médiateur du don de l'âme à Dieu si on en croit quelques expressions de Bérulle :

« Je supplie Notre Seigneur Jésus-Christ et sa très sainte Mère me rendre digne instrument de leurs volontés en vous; et la première action que je désire faire en regard de vous en suite de cela est d'employer la puissance que Jésus et Marie daignent me donner sur vous à vous dédier et consacrer présentement à l'être incréé de Jésus » (lettre 852, dans *Correspondance du cardinal Pierre de Bérulle*, éd. J. Dagens, t. 3, Paris, 1939, p. 571).

P. Cochois a fait connaître cet aspect peu étudié du bérullisme (*Bérulle, hiérarque dionysien*, RAM, t. 37, 1961, p. 314-353, et t. 38, 1962, p. 354-375).

Heureusement l'humilité de Bérulle le retiendra d'user sur les âmes d'un tel pouvoir dont il ne faudrait pas au surplus exagérer la portée à ses yeux. Car, une fois précisées les expressions vagues de la période abstraite, ce que ses formules expriment revient sensiblement à ce que l'Église enseigne sous le nom de communion des saints. « Offrir » une âme à Jésus ou à Marie en vient à ne rien vouloir dire de plus que prier pour elle Jésus ou Marie. Il reste seulement que le directeur, plus instruit que ses dirigées, voit beaucoup plus clairement ce que signifie le langage qu'il emploie : retour à Dieu, servitude envers Jésus et Marie, dénuement de subsistence, anéantissement en l'honneur de l'incarnation... Et les dirigées que ces termes savants dépassent quelque peu les reprennent « dans l'intention du P. Directeur ».

Cependant, peu à peu, les dernières ombres de la mystique abstraite se dissipent; la pensée du directeur se décante, se clarifie et devient plus accessible. Il n'est plus seulement le guide averti, seul à connaître la route; il devient aussi le maître qui instruit ses disciples en leur « communiquant » son savoir. Il n'en ressemble alors que plus étroitement au hiérarque dionysien. Et Paul Metezeau † 1632, fidèle écho de Bérulle, compare le Christ au soleil dont les prêtres irradient la lumière (*De sancto sacerdotio..*, Paris, 1631, liv. 1, ch. 10).

Bien entendu, il ne s'agit pas pour eux de répéter seulement la théologie des écoles, dont la plupart des fidèles n'ont que faire, mais de leur faire connaître la « science des saints », qui s'apprend au pied de la Croix. Alors l'influence qu'ils transmettent n'est autre que l'illumination qu'ils apportent.

3. **Hiérarchie visible et hiérarchie invisible?** — 1° *Une double hiérarchie?* — Mais, s'il n'est pas nécessaire de tendre à la perfection pour répéter un enseignement d'école, il faut parler d'expérience pour initier à la science des saints. Les plus qualifiés ne sont pas nécessairement ceux qui détiennent l'autorité. L'amour du Christ ne se répandrait-il pas dans l'Église par d'autres canaux que les voies de la hiérarchie ecclésiastique? D'autres intermédiaires ne le diffusent-ils pas? En sa jeunesse, Bérulle imagine une invisible « hiérarchie d'amour » qui prolonge la hiérarchie céleste. On flaire le danger d'une telle conception. Dans les siècles passés elle a plus d'une fois conduit à minimiser le rôle de l'Église réelle au profit d'une Église de spirituels ou même d'une Église invisible.

Heureusement, la « hiérarchie d'amour » est restée

dans la pensée de Bérulle au stade des pieuses hypothèses dont il se sert pour rappeler que ce que nous connaissons est bien peu à côté de ce que nous ignorons et pour faire sentir l'immensité et la prodigieuse variété du monde invisible. Prenons acte en particulier de ce que l'aptitude des membres pécheurs de la hiérarchie visible à conférer validement les sacrements, donc à servir d'instruments à la grâce, n'est nullement mise en question; en dépit de son inspiration dionysienne, Bérulle s'en tient sur ce point à la doctrine traditionnelle.

La spéculation laisse bientôt paraître une intention toute pratique. Il ne s'agit pas pour lui d'opposer ou de juxtaposer hiérarchie d'amour et hiérarchie officielle. La première représente plutôt l'idéal auquel doit tendre l'exercice de l'autorité. Son évocation sert à rappeler aux prêtres l'exigence de charité et de sainteté que constituent leur appartenance à leur ordre et leurs fonctions.

2° *Limites du pouvoir hiérarchique. Appréciation de la pensée de Bérulle.* — Dès que le rôle du directeur est présenté, non plus comme la transmission d'une influence, mais comme une illumination, on voit mieux comment le concilier avec la relation immédiate de l'âme à Dieu. Car il faut maintenir que Dieu peut agir sur l'âme autrement que par sa médiation et qu'en retour, par la foi, l'espérance et la charité, l'âme s'attache à Dieu lui-même dans le Christ. Ni le pseudo-Denys, ni Bérulle, ni aucun chrétien ne le contestent. Quelle que soit l'insistance avec laquelle le supérieur de l'Oratoire souligne la structure hiérarchique de l'univers visible et invisible, il sait mettre aussi l'accent sur l'union de chacun au Christ. Et le thème du corps mystique qui suggère souvent cette relation immédiate connaîtra bientôt un regain de faveur.

Les intuitions de Bérulle sont, il faut le reconnaître, très floues. Comment les prêtres sont-ils situés dans la hiérarchie? Quelle relation unit leur pouvoir d'ordre et leur juridiction, quand ils en ont une? Quelles sont les limites de leur médiation? Autant de questions auxquelles aucune réponse n'est apportée.

Mais Bérulle a du moins le mérite de conduire à les poser. Il a porté sur le terrain de la vie spirituelle tant les théories les plus abstraites des théologiens que les questions que les canonistes débattaient seulement en fonction de leurs incidences administratives et politiques. Le prêtre n'est pas seulement pour lui le ministre de certains sacrements; l'évêque n'est plus seulement l'autorité. Comme hiérarques dionysiens l'un et l'autre doivent répandre la grâce et l'amour de Dieu. Ainsi seront réunis les « trois fleurons de la couronne sacerdotale », l'autorité, la science et la sainteté.

En 1629, Louis de Crésolles † 1634 en son volumineux *Mystagogus de sacrorum hominum disciplina*, dédié à Bérulle, essaiera de vulgariser la conception dionysienne de la hiérarchie. Il associe en une unique « mystagogie » la célébration des sacrements et l'illumination des fidèles. Malheureusement son pesant galimatias mythologique ne favorise pas une réflexion approfondie (DS, t. 3, col. 2528). Et vite passé de mode, il ne devient propre qu'à décourager le lecteur.

3° *Hiérarchie et foi.* — En ce domaine, ce n'est pas l'influence dionysienne, c'est la polémique antiprotestante qui inspire au 17e siècle la réflexion théologique.

Les théologiens catholiques se refusent à admettre que les réformés, même lorsqu'ils professent les mêmes vérités qu'eux, aient une foi véritable. Comment distinguer la foi catholique de la prétendue foi des réformés?

D'aucuns affirment que la vraie foi doit être, non pas l'acceptation d'un livre, en fait l'Écriture, mais l'acquiescement à un message oral proposé par l'Église. Sinon, elle ne remplit pas les conditions de la *fides ex auditu* que réclame saint Paul (Tommaso Bozzio † 1610, *De signis Ecclesiae Dei*, Cologne, 1626, lib. 3, signum 1).

D'une manière moins simpliste, d'autres font appel à la théologie scotiste de la foi naturelle. Celle-ci est l'adhésion à un certain nombre de vérités révélées en tant qu'on y est conduit par une démarche naturelle de la raison. Croire des témoins dignes de foi, n'est-ce pas raisonnable? Les réformés croient de cette manière à certains dogmes. Mais une telle foi est sans valeur pour le salut, car elle n'est que naturelle. La vraie foi consiste à adhérer à un témoignage, non pas en raison de l'évidence de sa valeur, mais en raison de l'autorité du témoin, parce qu'il a qualité pour parler. Cette autorité est celle de l'Église. Elle s'exerce par le moyen de la hiérarchie.

On rejoint certainement ainsi des vérités importantes : le croyant trouve dans l'Église une communauté de foi et son adhésion est acceptation conjointe de l'autorité de Dieu et de celle de l'Église. La foi ne saurait être seulement conquise par l'effort de l'intelligence. La dette du croyant envers l'Église manifeste ce dont il est redevable à Dieu qui infuse la foi. L'obéissance à l'Église manifeste la soumission de l'esprit à Dieu. Mais la polémique antiprotestante fausse trop profondément les perspectives pour permettre une réflexion approfondie sur le rôle de la hiérarchie dans l'acte de foi.

4. **Du 17e siècle à nos jours.** — On n'indiquera que quelques jalons. L'attention se porte surtout sur le rapport des évêques au pape. Au lendemain du Concordat français (1802), les frères La Mennais s'élèvent contre la désignation des évêques par l'autorité civile, parce qu'elle ne respecte pas suffisamment l'autorité pontificale : « L'Église est une monarchie... Un chef unique est la base de tout l'édifice » (*Tradition de l'Église sur l'institution des évêques*, Liège, 1814, introduction, p. IX-X). Prosper Guéranger † 1875 leur fait écho en 1831 (*De l'élection et de la nomination des évêques*, Paris, 1831; cf DS, t. 6, col. 1097-1106). A ses yeux la participation du peuple à l'élection des évêques ne fut jamais qu'un pis aller peu conforme à la constitution hiérarchique de l'Église. L'admiration pour son organisation monarchique (cf Philippe Gerbet † 1864, *Esquisse de Rome chrétienne*, Paris, 1844-1850; DS, t. 6, col. 295-300) fait souvent mépriser les tendances démocratiques : au siècle des révolutions, alors que les états changent ou modifient fréquemment leurs constitutions, la stabilité de l'Église est présentée comme un signe de la sagesse de son organisation. Les catholiques en sont fiers. Ce « triomphalisme » mûrit jusqu'au premier concile du Vatican.

Il paraît encore dans le chef-d'œuvre d'Adrien Gréa † 1917, *De l'Église et de sa divine constitution* (Paris, 1885; cf DS, t. 6, col. 802-808), qui tranche pourtant sur les œuvres anciennes par la solidité de sa synthèse. Le titre suffit à évoquer la perception esthétique de la beauté de l'Église déjà signalée au 17e siècle. Le cadre est résolument dionysien. Un remarquable effort est tenté pour montrer le lien entre le pouvoir d'ordre

et le pouvoir de juridiction : on voit clairement que la nature de ce lien découle de la mission propre de l'Église et rend compte de sa structure hiérarchique. Cependant le mot prestigieux n'est plus tant celui de *hiérarchie* que celui d'*ordre*. La hiérarchie elle-même est définie comme ordre (p. 13), non pas au sens dionysien, mais au sens moderne abstrait : la *hiérarchie* évoquait des personnes, l'ordre est sans visage; la *hiérarchie* était, par définition, sacrée; l'ordre est un concept philosophique. Chez ceux que dépasse la théologie de Gréa, le culte de l'Église risque de se dégrader en une religion laïque de l'ordre.

Parmi les textes du second concile du Vatican, on retiendra surtout la Constitution *Lumen gentium* (notamment les n. 18-19 et 43) et le Décret *De pastorali episcoporum munere in Ecclesia*, *Christus Dominus* (n. 4 et 11).

Une bibliographie exhaustive serait immense. Les ouvrages les plus importants ont été signalés au cours de l'article, à l'exception de : Francisco Bozzio † 1643, *De temporali Ecclesiae monarchia et jurisdictione*, Cologne, 1602. — Étienne Binet, *La vie apostolique de saint Denis Aréopagite, patron et apostre de la France*, Paris, 1624. — Fr. de Fontaine, *Response aux demandes d'un grand prélat touchant la hiérarchie de l'Église et la juste défense des priviléges et des religieux*, Pont-à-Mousson, 1625. — *Petri Aurelii theologi* [J. Duvergier de Hauranne] *opera*, Paris, 1642. — G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, 1953.

Michel Dupuy.

HIÉRONYMITES. — On rassemble ici sous le nom générique de hiéronymites différentes congrégations qui se sont recommandées du patronage de saint Jérôme. C'est au cours du 14e siècle, en Italie et en Espagne, que s'instaura dans les milieux érémitiques un mouvement, aux aspects d'ailleurs fort divers, qui regroupa des ermitages isolés sous l'influence de fortes personnalités. Ces groupements évoluèrent rapidement vers la forme canonique de congrégation religieuse. Nous esquisserons ici : 1) l'*histoire* de ces fondations et 2) leur *spiritualité*.

1. HISTOIRE

1° Le patronage de saint Jérôme. — Les congrégations de hiéronymites se réfèrent à saint Jérôme comme à leur père et à leur maître. Bien qu'elles aient adopté la règle de saint Augustin, — à une exception près et pour peu de temps —, elles ont probablement choisi ce patronage en raison de leurs origines : les initiateurs de ces congrégations furent très proches des milieux érémitiques italiens ou en sont issus; les compagnons qui s'unirent à eux adoptèrent leur vie pénitente et priante, souvent dans des lieux retirés. Il est possible que, avant même de porter le titre de hiéronymites, la figure austère et pénitente de saint Jérôme se soit imposée comme modèle et protecteur.

Mais, très vite, ces petites communautés vivant en ermitages, grossissent, s'en agrègent d'autres; il devint nécessaire de leur donner un statut et une organisation dans l'Église. Il en sortit des congrégations, avec règle, constitutions et gouvernement central régentant les différentes maisons. Cette évolution n'éloigna pas les hiéronymites de Jérôme, qui virent dans la double fondation monastique du saint à Bethléem leur lointaine origine. Malgré le manque de continuité historique entre ces fondations et les congrégations constituées au 14e siècle, il ne manqua pas de hiéronymites, en Espagne en particulier, pour revendiquer l'antiquité de leur ordre et leur rattachement direct à saint Jérôme. Plus sage, José de Sigüenza, le principal historien des premiers siècles de l'ordre hiéronymite en Espagne, verra la réalité de ce rattachement d'abord et surtout dans un même idéal spirituel (*Historia de la orden de san Jerónimo*, t. 1, Madrid, 1907, p. 5).

Il est pourtant difficile de prouver que saint Jérôme ait eu l'idée de fonder un ordre monastique; il n'a pas laissé de règle. Il est toutefois aisé de dégager de ses écrits les grands principes d'une règle monastique et l'ensemble des directives d'une doctrine spirituelle. Nous verrons que les hiéronymites n'allèrent pas fort avant dans cette recherche, si l'on en juge par leurs constitutions. L'ordre récemment restauré en Espagne a cependant le souci de se référer aux textes de saint Jérôme. Quant aux premières congrégations, elles ont surtout cherché en lui un patron et un esprit.

2° Les congrégations hiéronymites. — Nous énumérons les principales congrégations de la famille de saint Jérôme, avec quelques points de repère historiques et des bibliographies.

H. Hélyot, *Histoire des ordres monastiques..*, t. 3, Paris, 1721, p. 407-456, et t. 4, 1721, p. 1-25. — G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, t. 31, Venise, 1845, p. 88-108. — M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, t. 1, Paderborn, 1932, p. 592-596. — *Catholicisme*, t. 5, 1957, col. 727-728. — LTK, t. 5, 1960, col. 325-326.

Pour les règles et constitutions des diverses congrégations, voir L. Holstenius et M. Brockie, *Codex regularum..*, 6 vol., Vienne, 1759 (t. 3, p. 43-83; t. 6, p. 10-87 et p. 88-128).

1) Les congrégations d'origine italienne. — a) *L'ordre hospitalier des clercs apostoliques de Saint-Jérôme*, appelés vulgairement *Jésuates*, a été fondé en 1335 par le bienheureux Jean Colombini. Ces frères lais étaient voués aux œuvres de charité. Le pape Urbain v, rentrant d'Avignon à Rome, les approuva en 1367; ils adoptèrent en 1426 la règle de saint Augustin. Celle-ci fut précisée et adaptée par des constitutions écrites par le bienheureux Jean de Tossignano, futur évêque de Ferrare et mort en 1446; ces constitutions furent approuvées en 1428. La congrégation des *Clerici apostolici sancti Hieronymi* fut supprimée en 1668 par la bulle *Romanus Pontifex* de Clément ix.

Antonio Cortelli, *Tractatus...ad status pauperum Iesuatorum confirmationem*, Venise, 1495. — Jean de Tossignano, *La Regola che osserva la congregazione dei frati Giesuati..*, Milan, 1580. — Paolo Morigi, *Paradiso de' Giesuati... Origine del ordine... Vita del B. Giovanni Colombini*, Venise, 1582. — *Regole e constituzioni..*, Ferrare, 1641. — G. Dufner, *Die Geschichte der Jesuaten und M. Panichi*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 36, 1966, p. 429-447.

Catholicisme, t. 2, 1949, col. 1324; t. 6, 1966, col. 731-732. — *Enciclopedia cattolica*, t. 6, 1951, col. 223. — Voir DS, art. Jean Colombini, où l'on parlera aussi de sa congrégation.

b) Les *Fratres heremitae sancti Hieronymi* furent fondés par le bienheureux Pietro Gambacorta de Pise † 1435 qui érigea le premier monastère en 1380 à Montebello près d'Urbino. De nombreux groupes d'ermites italiens s'unirent à Gambacorta, surtout ceux des bienheureux Beltramo de Ferrare, Niccolò de Forca Palena et Angelo de Corse. Les papes Martin v et Eugène iv encouragèrent, approuvèrent (1421) et

enrichirent de privilèges la nouvelle congrégation. Elle se répandit peu à peu à travers toute l'Italie et au-delà : en France du nord, en Belgique, Hongrie, Autriche et surtout en Allemagne du sud. Elle fut supprimée par le pape Pie XI le 12 janvier 1933 en raison de son manque de recrutement (AAS, t. 25, 1933, p. 147-149).

Constitutiones et privilegia fratrum mendicantium ordinis sancti Hieronymi, Venise, 1520. — *Constitutioni delli fratri eremitani di san Girolamo, congregatione del B. Pietro di Pisa*, Viterbe, 1614. — J. B. Gobati, *Bullarium ordinis S. Hieronymi congregationis B. Petri de Pisis*, 2 vol., Padoue, 1775.

Sur l'histoire de la congrégation, voir J. B. Sajanello, *Historica monumenta ordinis S. Hieronymi congregationis B. Petri de Pisis*, Venise, 1728, et surtout la seconde édition très augmentée, 3 vol. in-folio, Venise-Padoue, 1758-1762.

B. Pucci, *Vita del B. Pietro Gambacurti da Pisa*, Foligno, 1665. — P. Bonnacioli, *Pisana eremus sive vitae et gesta eremitarum... in religione B. Petri de Pisis.*., Venise, 1692. — P. Adautto, *Compendio della vita del B. Pietro da Pisa*, Vicence, 1929. — P. Ferrara, *Luci ed ombre nella cristianità del secolo* XIV. *Il B. Pietro Gambacorta da Pisa e la sua congregazione*, Vatican, 1964. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 6, 1965, col. 26-28.

c) Une autre congrégation d'*ermites de Saint-Jérôme* a son origine lointaine en 1360 à Fiesole, où Carlo de Montegranelli † 1417 fonde un ermitage. D'autres communautés semblables s'organisèrent à Vérone, Venise, etc; en 1406, l'ermitage fondé à Sienne par Gualtero Marso s'agrégea à cet ensemble qui fut constitué la même année en congrégation. Celle-ci adopta en 1441 la règle de saint Augustin. En 1668, elle fut réunie, par ordre de Clément IX, à la congrégation de Pietro Gambacorta.

2) LES CONGRÉGATIONS D'ORIGINE ESPAGNOLE. — a) *L'ordre de Saint-Jérôme* doit son origine à la venue en Espagne, vers le milieu du 14e siècle, sous le règne du roi Alphonse XI, de sept ou huit ermites italiens, disciples du bienheureux Tommasuccio de Sienne, qui mourut à Foligno en 1377 (*Enciclopedia cattolica*, t. 12, 1954, col. 302). De nombreux ermites espagnols se joignirent aux nouveaux venus qui s'étaient établis dans la région de Tolède, à Castañal et Villaescusa. J. de Sigüenza † 1606 relate ainsi l'événement : « L'Espagne était semée de ces quelques grains d'une semence venue d'Italie » (*op. cit.*, t. 1, p. 10). Les vocations surgirent dans tous les milieux, y compris à la cour et dans le haut clergé; Fernando Yañez de Figueroa, chanoine de Tolède, Pedro Fernandez Pecha et son frère Alonso, évêque de Jaen, allaient, en entrant dans la congrégation naissante, l'aider puissamment. En 1370, tout le groupe des ermites émigre dans la région de Guadalajara à San Bartolomé de Lupiana, adoptant un régime de vie cénobitique. Les bulles *Sane petitio* (18 octobre 1373) et *Divini cultus augmentum* (1er février 1374) de Grégoire XI confirmèrent la fondation, qui suivit les constitutions et les observances du monastère augustinien de Santa Maria del Santo Sepulcro, près de Florence. Le premier prieur fut Pedro Fernandez Pecha † 1374; les religieux adoptèrent un habit blanc et marron.

D'autres monastères hiéronymites se fondèrent rapidement; une bulle de Benoît XIII, en 1414, concéda la faculté de réunir des chapitres généraux; le monastère de Lupiana devint centre de l'ordre et le premier prieur général élu fut Diego de Alarcon (Sigüenza, *op. cit.*, t. 1, p. 280-281). A la fin du 15e siècle, il y avait déjà vingt-cinq monastères de hiéronymites en Espagne, situés presque tous dans la moitié sud de la péninsule. Au cours du 16e siècle les fondations continuèrent, l'ordre s'étendit jusque dans le nord-ouest du pays et doubla le nombre de ses monastères. En 1522, le pape Adrien V visita la fondation de Santa Engracia de Saragosse et y célébra la Semaine sainte.

C'est encore en ce siècle que fut fondé le plus fameux des monastères hiéronymites, San Lorenzo de El Escorial, dont l'histoire, longue et remarquable, se confond en partie avec celle de la royauté espagnole à partir de Philippe II. La vie des religieux y fut particulièrement édifiante et austère; par ordre du roi, ceux-ci se relayaient fréquemment quinze heures par jour au chœur, y multipliant les offices pour les défunts de la famille royale. La bibliothèque possède une partie importante des archives de l'ordre. Les ermites de Saint-Augustin occupent l'Escorial depuis 1855 et leur revue *La Ciudad de Dios* a consacré des articles à l'étude des archives hiéronymites.

Les 17e et 18e siècles furent calmes pour l'ordre, mais au 19e les quarante-huit monastères eurent beaucoup à souffrir, d'abord pendant l'invasion des troupes françaises, particulièrement ceux de Guadalupe et de l'Escorial, puis à la suite de la loi d'exclaustration promulguée en 1808 par Joseph Bonaparte. La vie monastique ne put reprendre qu'à partir de 1813. Mais en 1820 le roi Ferdinand VII décrète la suppression des monastères, qui sont de nouveau abandonnés, à l'exception de l'Escorial. La révocation des décrets de 1820 en 1823 ne permit pas la réinstallation de tous les couvents. La loi du 11 octobre 1835 du ministre Mendizabal prescrivit une nouvelle mise sous séquestre des biens des religieux. Pour les hiéronymites, qui n'avaient aucune maison à l'étranger et qui d'ailleurs ne voulaient pas s'expatrier, ce fut la dispersion. Il y eut cependant deux tentatives de restauration, l'une pour l'Escorial en 1854, l'autre pour Guadalupe en 1884; toutes deux échouèrent, en partie faute du personnel suffisant. — Voir la bibliographie *infra*.

b) *La congrégation de l'observance de l'ordre de Saint-Jérôme.* — L'indécision sur le choix d'une règle qui avait marqué les origines de l'ordre de Saint-Jérôme, l'anomalie que constituait pour l'ordre monastique hiéronymite le fait d'avoir adopté la règle augustinienne, alors que saint Jérôme pouvait en inspirer une, permettent de comprendre l'attitude que prit Lope de Olmedo, deuxième prieur général de l'ordre. Né à Olmedo en 1370, de famille noble, condisciple à l'université de Pérouse du futur pape Martin V, ambassadeur du roi Henri III de Castille, il entra en 1400, âgé de trente ans, au noviciat de Guadalupe. Devenu économe, il participa comme procureur de son monastère au premier chapitre général de 1415. Trois ans plus tard, il fut élu prieur de Lupiana et général de l'ordre, les deux charges allant de pair. De cette personnalité de premier plan, José de Sigüenza, qui ne l'aime pas, écrira qu'il était « un homme tenu par tous pour un religieux zélé » (*op. cit.*, t. 1, p. 292). Réélu général en 1418, il composa une règle faite d'extraits fidèles d'écrits de saint Jérôme (PL 30, 319-386) et la soumit à ses confrères pour examen. N'ayant pu s'assurer leur concours, il s'adressa au pape et en obtint des bulles (1424) qui lui permirent de fonder une nouvelle congrégation, dite de l'observance; elle eut d'abord pour centre le monastère de Cazalla, au diocèse de

Séville. Martin v lui concéda les privilèges et exemptions dont jouissaient les monastères de Lupiana et de Guadalupe et il autorisa tous les hiéronymites à s'affilier à l'observance. Cette faveur pontificale mit en position difficile l'ordre hiéronymite dont s'était détaché Lope de Olmedo. Ayant obtenu du pape l'approbation de sa règle le 26 mai 1428, Lope tenta de réunir les deux rameaux hiéronymites. Il se heurta à un refus de l'ordre primitif qui demanda à Rome le maintien de ses principes fondamentaux, à l'encontre de la réforme de Lope jugée outrancière.

Les représentants des deux groupes, réunis à Rome en décembre 1428, constatèrent que l'union n'était pas réalisable et l'on décida que le meilleur moyen d'imiter saint Jérôme dans ces difficiles circonstances était de pratiquer une charité mutuelle (cf Sigüenza, *op. cit.*, t. 1, p. 319). La bulle *Inter coetera* imposa cependant aux deux branches les dispositions suivantes : le religieux de l'ancienne observance désirant passer à la nouvelle devra en obtenir la permission de son prieur; les deux congrégations devront accorder une hospitalité réciproque à leurs membres; chacune des congrégations devra considérer comme siens les défunts de l'autre, pour tout ce qui concerne les suffrages et anniversaires. Enfin, l'une des deux branches ne devra jamais s'opposer à la fondation de monastères par l'autre.

Lope de Olmedo établit alors le centre de sa congrégation non loin de Séville au monastère de San Isidoro del Campo de Santiponce; c'est pourquoi ses religieux furent appelés souvent *frayles de San Isidoro*. Après la mort de Lope de Olmedo survenue à Rome le 13 avril 1433, sa congrégation ne se développa que peu en Espagne (7 ou 8 monastères); au 16e siècle, elle connut une période de crise. En 1567, le roi Philippe II ordonna l'union des deux congrégations hiéronymites d'Espagne, ce qui se réalisa sans difficultés apparentes.

Dès le début de son entreprise, Lope de Olmedo avait obtenu de Martin v la fondation d'une communauté d'observants à Rome; elle était destinée à servir de tête à tous les groupements religieux qui se réclamaient de saint Jérôme. Il acquit l'antique monastère de Saint-Alexis en 1426. Une vingtaine de couvents italiens s'y rattachèrent peu à peu, constituant ainsi *la congrégation hiéronymite de l'observance de Lombardie*; ce titre fut modifié au 17e siècle (congrégation des moines de Saint-Jérôme d'Italie) et de nouveau au 18e après l'exclaustration ordonnée par Joseph II (congrégation romano-parmienne des moines hiéronymites). Les guerres de la Révolution et l'occupation française accélérèrent le processus de décadence de la congrégation; elle continua à végéter jusqu'en 1834, date à laquelle un décret de Grégoire XVI demanda aux religieux qui résidaient encore à Saint-Alexis de céder le monastère aux clercs réguliers de saint Jérôme Émilien; ceux-ci l'occupent encore actuellement. Dom Ipolito de Monza fut le dernier abbé hiéronymite de la congrégation italienne.

Les destinées de l'ordre de Saint-Jérôme en Espagne et de la congrégation de l'observance étant liées, nous indiquons ici les ouvrages généraux qui les concernent ensemble. Nous donnons ensuite des bibliographies particulières.

1. *Ouvrages généraux.* — Pedro de la Vega, *Chronicarum fratrum Hieronymitani ordinis libri tres*, Alcala, 1539. — Juan de la Cruz, *Historia de la orden de san Hierónimo*, ms de l'Escorial, 1591. — José de Sigüenza, *Historia de la orden de san Gerónimo*, Madrid, 2 vol. (2e et 3e parties), 1600, 1605 (nouv. éd., 2 vol., Madrid, 1907, 1909); — la quatrième partie par Francisco de los Santos, Madrid, 1690; — il existe deux versions complémentaires de la cinquième partie, par Juan Nuñez et par Francisco Salgado (mss à l'Escorial; cf Ignacio de Madrid, dans *Yermo*, t. 1, 1963, p. 83-89, et t. 2, 1964, p. 59-70). — Francisco Antonio de Montalvo, *Historia general de la orden de san Gerónimo*, Salamanque, 1704. — Sebastian de Victoria, *Monacato Geronimiano*, Madrid, 1738. — Jacinto de San Miguel, *Tratado historico das ordens monasticas de São Jeronimo..*, 2 vol, Lisbonne, 1739 et 1761. — E. Torno y Monzo, *Los Jerónimos*, Madrid, 1919.

Étude sur les sources historiques et les historiographes des hiéronymites d'Espagne, par Ignacio de Madrid, *La orden de San Jerónimo en España*, dans *Studia monastica*, t. 3, 1961, p. 409-427.

2. *Textes et études particulières.* — 1) *L'ordre de saint Jérôme.* — *Constitutiones et extravagantes ordinis monachorum S.P. Hieronymi..*, Rome, 1730 (signale des éd. antérieures : 1480, 1513, 1582, 1597, 1613, 1716). — Garcias de Toledo, *Compendium privilegiorum ordinis divi Hieronymi*, Rome, 1561; Madrid, 1563.

Ignacio de Madrid, *Los estudios entre los Jerónimos españoles*, dans *Los monjes y los estudios*, Poblet, 1963, p. 261-294; *Los monasterios de la orden de San Jerónimo en España*, dans *Yermo*, t. 5, 1967, p. 107-175 (abondante bibliographie).

Sur l'Escorial : José de Sigüenza † 1606, *La fundación del monasterio de el Escorial*, Madrid, 1963. — J. Quevedo, *Historia del real monasterio de San Lorenzo*, Madrid, 1854. — J. Zarco Cuevas, *El monasterio de San Lorenzo..*, Escorial, 1924; *Documentos para la historia del monasterio de San Lorenzo..*, 4 vol., Madrid, 1916-1924; *La biblioteca y los bibliotecarios de San Lorenzo..*, dans *Catálogo de manuscritos castellanos de el Escorial*, t. 1, Madrid, 1924, p. IX-CXXXVI; *Los Jerónimos de San Lorenzo..*, Escorial, 1930.

Sur Guadalupe : G. Rubio, *Historia de Nuestra Señora de Guadalupe*, Séville, 1926.

2) *L'observance.* — Rome, *Archivio di Stato*, Fondo dello archivio dei Gerolamini de S. Alessio... — *Regula divi Augustini cum statutis et ordinario monachorum divi Hieronymi*, Ticini, 1614. — F. M. Nerini, *De templo et cenobio sanctorum Bonifacii et Alexii historica monumenta*, Rome, 1752; *Hieronymianae familiae vetera monumenta*, Plaisance, 1754. — N. Caymi, *Della vita del V. Lupo d'Olmedo, ristoratore dell' antico ordine girolamino..*, Bologne, 1754. — L. Alcina, *Fray Lope de Olmedo y su discutida obra monástica*, dans *Yermo*, t. 2, 1964, p. 29-57.

3) Les religieuses hiéronymites. — Les hiéronymites n'ont pas eu à proprement parler de second ordre ni de tiers ordre. Cependant, il a existé très tôt des monastères féminins qui se sont réclamés de saint Jérôme et de son esprit et qui ont cherché auprès des hiéronymites une aide spirituelle. José de Sigüenza en fait mention dès les origines de l'ordre en Espagne : ainsi Maria Garcias † 1426 et son couvent de Tolède en 1375. Le pape Léon x affilia ces monastères à l'ordre espagnol; les plus importants de ces couvents, à côté de celui de Tolède, furent ceux de Séville, Grenade et Madrid; il y eut trois fondations au Mexique, dont celle de Mexico fut illustrée par la poétesse Juana Iñes de la Cruz († 1691 ou 1695), et une à Malte.

Les relations de ces monastères avec l'ordre se réduisaient généralement à l'assistance de confesseurs hiéronymites. C'est justement pour cette raison que l'ordre menacé d'une définitive extinction reprendra vie au 20e siècle.

4) Renaissance de l'ordre de Saint-Jérôme. — En 1924, les moniales du couvent de la Concepción Jerónima de Madrid, craignant de ne plus trouver de confesseurs de leur ordre, manifestèrent leurs

inquiétudes à don Manuel Sanz Dominguez, directeur d'une banque de la ville; elles savaient que, pour un ordre, un arrêt de cent ans entraînait l'extinction canonique. Don Manuel décida d'entreprendre l'œuvre de restauration. Il obtint du pape Pie XI la bulle nécessaire à son projet. Le monastère Santa Maria del Parral (Ségovie) fut le lieu choisi, malgré ses ruines, pour la reprise de la vie monastique; un groupe s'y réunit. Mais éclate la guerre civile espagnole; de nouveau les religieux sont dispersés et don Manuel, qui a pris le nom de Manuel de la Sagrada Familia et a été ordonné prêtre, est arrêté, condamné à mort et exécuté.

Le 26 février 1941, un nouveau groupe de jeunes gens, conduit par un prêtre qui s'était joint à eux, prit le chemin du monastère du Parral, inaugurant ainsi une nouvelle restauration. L'ordre hiéronymite compte actuellement quatre monastères masculins : le Parral à Ségovie, San Isidoro del Campo près de Séville, San Jeronimo de Yuste dans la province de Caceres, et Nuestra Señora de los Angeles à Javea (province d'Alicante). Un cinquième monastère achève sa restauration en vue de sa prochaine réouverture : San Jeronimo de Grenade. L'ordre compte aussi une quinzaine de monastères de moniales dont le principal est celui de Santa Paula de Séville.

A. Ortiz Muñoz, *Los Caballeros encerrados*, Madrid, 1961. — G. M. Colombas, *Vida y espíritu de los monjes jerónimos*, dans *Yermo*, t. 1, 1963, p. 371-381. — A. de Lugo, *Hace veinticinco años*, *ibidem*, t. 4, 1966, p. 93-100.

2. SPIRITUALITÉ

1° Sources. — Les hiéronymites ont puisé leurs sources spirituelles dans le fonds commun de toutes les écoles de spiritualité : l'Écriture sainte, l'enseignement de l'Église et la doctrine des saints; parmi ceux-ci, Augustin, Jérôme et Thomas d'Aquin occupent la première place.

1) En ce qui concerne la Bible, il est certain qu'elle a constitué l'essentiel de la formation doctrinale et spirituelle dès les origines des hiéronymites, ne serait-ce que parce qu'elle constituait l'essentiel de l'office chanté par les moines pendant de longues heures chaque jour. Vers la fin du 16e siècle, avec le développement des universités espagnoles, on voit se dessiner, par exemple dans les *Constitutions* éditées à Madrid en 1613, un ensemble de dispositions qui favorisent l'étude de l'Écriture sainte, soit dans les collèges universitaires de l'ordre pour les jeunes moines en formation, soit dans les monastères eux-mêmes. « Qu'aucun moine ne reçoive un ordre sacré... s'il ne comprend pas les Écritures qu'il lit »; « Qu'en chaque monastère, il y ait au moins trois fois par semaine une leçon d'Écriture Sainte » (*Constitutiones*, Madrid, 1613; Rome, 1730, n. 52). Ceux qui demandent leur entrée dans l'ordre devront subir un examen de latin : « Nous ne pouvons pas recevoir celui qui ne comprend pas ce qu'il chante et récite » (*Carta común* du général Francisco Galiano, 28 juin 1693; aux archives du Parral, *Libro de Rotulos*, f. 195v). Pour les jeunes religieux, José de Sigüenza précise qu'après vêpres, chacun se retire en cellule, où il a les Livres saints, à moins qu'il n'y ait une leçon d'Écriture sainte (*Historia*, *op. cit.*, t. 1, p. 271; cf t. 2, p. 191).

2) Augustin et Jérôme. — Nous avons dit que la règle qui fut donnée, tant en Espagne qu'en Italie, aux divers groupes hiéronymites a été celle de saint Augustin. La règle inspirée des œuvres de saint Jérôme que composa et fit approuver pour la congrégation de l'observance Lope de Olmedo ne tarda pas à être remplacée, par le concile de Bâle en 1433, par celle de saint Augustin (cf F.M. Nerini, *Vetera monumenta..*, cité *supra*, p. 90-92). On a vu d'autre part que les constitutions qu'adoptèrent les premiers groupes d'ermites hiéronymites furent celles d'un couvent d'augustins italiens. L'influence législative d'Augustin s'ajoute à celle qu'il eut partout en Occident dans le domaine théologique et spirituel et donc aussi chez les hiéronymites. Cependant il ne faut pas sous-estimer la place de saint Jérôme dans les congrégations qui se sont réclamées de son patronage. Nombreux sont les auteurs qui commentèrent sa vie et ses écrits : ainsi, par exemple, les espagnols Juan de Santa Maria au 15e siècle, Maximiliano de San Andrés, Diego de Zuñiga, José de Sigüenza et Jeronimo de Guadalupe au 16e, Lucas de Alaejos au 17e, Pablo de San Nicolas au 18e. Mais il ne semble pas qu'ils aient édité les œuvres de leur patron. De même, les appels directs à la doctrine du saint n'apparaissent pas dans les constitutions qui se formèrent peu à peu et évoluèrent au fil des siècles. Si l'on peut dire que ces constitutions élaborées progressivement par les chapitres généraux de l'ordre espagnol révèlent, mieux que la règle de saint Augustin, l'esprit de cet ordre et sa manière de vivre, il faut constater qu'il n'y est guère tenu compte de saint Jérôme.

3) Saint Thomas. — Longtemps nourri de la théologie scripturaire et patristique, l'ordre hiéronymite espagnol a adopté au début du 17e siècle la scolastique comme base de l'enseignement de la philosophie et de la théologie. Le chapitre général de 1603 décida que l'on suivrait dans l'ordre espagnol les doctrines de saint Thomas; tout professeur ou étudiant qui signerait des thèses non conformes au thomisme serait frappé d'une peine d'un an de clôture. Le chapitre de 1610 définit l'ordre comme « officiellement adonné aux doctrines de saint Thomas » (*Constitutiones*, Madrid, 1613; Rome, 1730, n. 52, p. 108), et les études des jeunes religieux, souvent poursuivies à l'université de Salamanque, seront faites dans ses textes. Le premier quart du 17e siècle voit donc paraître un certain nombre de commentaires de la *Somme théologique*, probablement rédigés à l'usage de l'ordre. Par la suite, cependant, d'autres textes devinrent officiels chez les hiéronymites, comme le *Curso de Arte* de Bonaventura de San Agustin que l'ordre édita et dont les frais d'impression furent répartis entre les divers monastères.

Nous donnons ici quelques noms de hiéronymites théologiens, commentateurs de l'Écriture, moralistes, etc.

Lucas de Figueiredo, portugais, † 1575, *Declaração das regras de Breviario romano*, Évora, 1573. — Heitor Pinto, portugais, † 1584, commentaires sur Isaïe, Ézéchiel, Daniel, *Lamentations* de Jérémie, Nahum, souvent édités au 16e siècle à Coïmbre, Salamanque, Lyon, Anvers, etc; éditions de l'ensemble de ces commentaires : Lyon, 1584; Cologne, 1616; Paris, 1617. — Jeronimo de Guadalupe, prieur de Talavera, *Commentaria in Hoseam prophetam.., adjectis observationibus Evangeliorum*, Saragosse, 1581; Venise, 1585 et 1604; Lyon, 1587; *Commentaria in... Lucae evangelium*, Valence, 1595; une vie de saint Jérôme utilisant de nombreux textes du saint, Tolède, 1597.

Pedro de Cabrera, de Cordoue, *Commentaria et disputationes in tertiam partem divi Thomae*, 2 vol. in-fol., Cordoue, 1602, et

Madrid, 1611. — Francisco de Sepulveda commente la même *tertia pars*, 1618. — Pedro de Oñate † 1623, *Commentaria in primam partem divi Thomae*, 1618; *De concordia nostrae libertatis cum voluntate divina ejusque auxiliis*, ms de l'Escorial. — Diego de Caceres, général de l'ordre, *De Noe et arca sacra relectio*, Salamanque, 1635; *Catena sacra moralis* sur les évangiles de l'avent et du carême, Salamanque, 1635; commentaire de la *prima pars* de saint Thomas, Salamanque, 1638. — Cristobal de la Torre y Espinosa † 1648, *Comentario y explicación de las bulas contra los confesores solicitantes*, 1636; *Cathalogus SS. Patrum veterum et Doctorum qui supra sacra Scriptura scripsisse..*, 1636. — Jeronimo de la Cruz, *Job evangélico*, Saragosse, 1638.

Jeronimo Garcia, *Suma moral de las excelencias del sacerdote evangélico y obligaciones de los eclesiásticos*, Saragosse, 1644; *Compendio de elección de prelados especialmente regulares*, *ibidem*, 1649; *Política eclesiástica regular y secular*, *ibidem*, 1648 et 1652. — Juan de Toledo † 1672, *Summa sacramentorum* et commentaire de la *Somme théologique*, probablement non édités. — Joseph Zambaldi † 1728, *De locis theologicis*, *De Deo*, *De angelis*, *De homine*, *De operibus sex dierum*, dans ses *Opera*, 2 vol., Padoue, 1722. — Joseph Catalani, savant liturgiste, *Pontificale romanum commentariis illustratum*, 3 vol. in-fol., Rome, 1738-1740; *Caeremoniale episcoporum*, 2 vol. in-fol., Rome, 1747; *Rituale romanum*, 2 vol. in-fol., Rome, 1757; etc. — Antonio M. Boranga, *Institutiones theologico-dogmatico-...morales*, 6 vol., Venise, 1766.

2° **Doctrine spirituelle.** — Fondés sans un programme défini de vie spirituelle, les hiéronymites, tant en Italie qu'en Espagne, n'ont pas eu à leur origine un grand maître spirituel et pas davantage dans la suite de leur histoire. Ils n'ont pas de doctrine spirituelle qui leur soit propre. Ceci explique sans doute que saint Jérôme soit resté la figure dominante dans un ordre dont l'idéal s'est alimenté le plus souvent à la doctrine traditionnelle du monachisme chrétien d'Occident.

Il ne faut cependant pas perdre de vue que l'esprit des hiéronymites fut, au moins dans son premier siècle, tributaire de l'époque à laquelle ils naquirent : dans l'Italie du 14e siècle si fortement marquée par les mouvements spirituels dont le franciscanisme est le mieux connu et le plus influent, et dans l'Espagne qui, à la même époque, voit naître tant de congrégations dites de l'observance dans les différents ordres religieux (cf DS, t. 4, col. 1118). Les groupements d'ermites qui sont à ses origines ont constitué des congrégations dont la forme de vie s'est progressivement fixée en s'alignant sur celle des ordres monastiques.

L'ordre espagnol, qui est le plus étudié actuellement, se caractérise par la primauté donnée au chœur, donc au culte divin et à la prière de l'office divin (cf E. Torno y Monzo, *Los Jerónimos*, Madrid, 1919, p. 20; José de Sigüenza, *op. cit.*, t. 1, p. 36-37, 331, 355-357, etc; Francisco de los Santos, *Quarta pars de la historia de la orden de san Jerónimo*, Madrid, 1680, p. 56, 545-546). L'office divin sera récité par les hiéronymites d'une façon lente et solennelle; il occupera au moins huit heures chaque jour. Au chapitre général de 1434 présidé par Esteban de Léon, ce dernier déclare que « l'office divin doit être considéré comme le but essentiel de l'ordre de saint Jérôme et tout le reste comme accessoire » (cité par J. de Sigüenza). La hiérarchie de l'ordre insistera régulièrement sur cette fin première, qui est aussi l'occupation centrale de toute vie monastique. Le reste du temps utile est consacré à la *lectio divina*, étude ou méditation de l'Écriture, qui est à la fois le prolongement de l'office divin et l'auxiliaire de sa récitation fructueuse. Actuellement, les hiéronymites accordent une place importante à l'œuvre de José de Sigüenza et à sa doctrine spirituelle.

Deux moyens surtout sont préconisés pour favoriser la prière canonique et la vie monastique; l'obéissance et le silence qui sont pour le moine source de paix, tant extérieure qu'intérieure. Tout ceci permet de dire que la spiritualité vécue par les hiéronymites tient à la fois de celle des bénédictins et de celle des chartreux.

Les anciennes productions spirituelles des hiéronymites n'ont guère été étudiées jusqu'à présent. L'une des premières œuvres écrites dans l'ordre, les *Soliloques* de Fernandez Pecha, longtemps ignorés et publiés récemment, manifestent l'influence des *Confessions* de saint Augustin et des *Soliloques* pseudo-augustiniens (PL 40, 863-898). On sait que cette dernière œuvre anonyme du 13e siècle fut traduite trois fois au moins en espagnol au début du siècle suivant. Ce genre d'écrits révèle une forme d'oraison très répandue dans le moyen âge; la bibliothèque de l'Escorial conserve quelques textes de ce genre qui proviennent des hiéronymites; ils sont le plus souvent composés d'extraits des saints Augustin, Anselme, Bernard et Bonaventure; on y discerne aussi la présence d'autres auteurs cisterciens et bénédictins. C'est dire que dans ses premières générations au moins la vie spirituelle hiéronymite s'est alimentée aux textes spirituels des grands auteurs dont l'influence était alors très largement répandue dans tout l'Occident. Il n'y a là rien d'étonnant, mais aussi rien qui caractérise particulièrement les hiéronymites.

Par la suite, à une date qu'on doit situer entre la fin du 16e et le premier quart du 17e siècle, la congrégation de Pietro Gambacorta et l'ordre espagnol adopteront dans leur législation la méditation quotidienne d'une demi-heure (*Constitutiones*, n. 23, Rome, 1730), — adoption d'ailleurs quasi générale à cette époque. On peut aussi observer dans les *Constitutions* des adaptations semblables aux courants ambiants, qu'il s'agisse de législation, de pénitence, des études, etc. Il reste que la prière au chœur et la *lectio divina* sont demeurées les actes essentiels de la vie spirituelle des hiéronymites à travers les siècles et jusque dans leur récente restauration en Espagne (cf Ignacio de Madrid, *Los monjes Jerónimos*, Ségovie, 1962). C'est au primat donné par l'ordre au culte divin qu'il faut sans doute rattacher la naissance d'une véritable floraison de compositeurs de musique sacrée chez les hiéronymites, de la fin du 16e siècle jusqu'au début du 19e. Le plus célèbre d'entre eux est Antonio Soler † 1783.

Mais la spiritualité d'une famille religieuse s'exprime aussi dans ses saints. La congrégation de Pietro Gambacorta compte cinquante bienheureux et vénérables. En dehors de ceux dont nous avons parlé plus haut, citons par exemple les bienheureux Bartolomeo Mercati (1380-1450) et Filipo dei Maffei (1408-1498), surnommé le catéchiste des pauvres (G. B. Sajanello, *op. cit.*, t. 1, p. 559-561).

Chez les espagnols, tous les chroniqueurs et historiens de l'ordre donnent le titre de saint à Pedro Fernandez Pecha, généralement considéré comme le fondateur de l'ordre hiéronymite espagnol. Cependant sa cause de béatification ne fut jamais introduite et, dans la suite de l'histoire de l'ordre, aucun procès de canonisation ne fut jamais commencé pour aucun religieux, selon l'exemple donné par les chartreux.

3° **Auteurs spirituels.** — Non seulement les hiéronymites n'ont pas eu de grand maître spirituel, mais leur production imprimée dans le domaine spirituel est relativement peu abondante, tant en Espagne qu'en Italie. Nous avons déjà donné deux listes d'auteurs hiéronymites espagnols (art. Espagne, DS, t. 4, col. 1123 et 1176); nous nous contenterons ici d'énumérer ceux-ci, en apportant quelques précisions nouvelles sur ce qui en a été dit, et d'ajouter d'autres auteurs, généralement de second ordre.

Cette liste est certainement très incomplète et fautive; elle fait souhaiter des recherches en vue de l'établissement précis de l'héritage spirituel de l'ordre en Espagne; quant à l'héritage des hiéronymites en Italie, il est encore plus difficile actuellement de s'en faire une idée. — Voir José Maria de la Cruz Moliner, *Historia de la literatura mistica en España*, Burgos, 1961, p. 386-399.

1) *14e et 15e siècles.* — Pedro Fernandez Pecha † 1374, *Soliloquios entre el alma y Dios..*, éd. A. C. Vega, dans *La Ciudad de Dios*, t. 175, 1962, p. 710-763. — Alonso Fernandez Pecha. — Lope de Olmedo : sa *Regula monachorum...* (Lyon, 1530) est aussi éditée dans le *Codex regularum* de L. Holstenius et M. Brockie, t. 3, Vienne, 1759, p. 43-83, et dans PL 30, 319-386. — Bx Beltramo da Ferrara † 1442, *Speculum prudentiae*, Venise, 1505; Ferrare, 1621. — Gonzalve d'Ocaña † 1442. — Alonso de Oropesa † 1478. — Gonzalo de Frias. — Juan de Santa Maria, 15e s., *Instrucción paralos novicios* en quatre parties : Del temor de Dios, De la humildad, De la meditación y la pasión de Cristo, De la oración mental; cette œuvre perdue nous est connue à travers le résumé qu'en fit au 17e siècle Miguel de Santa Maria (ms de l'Escorial).

A la fin du 15e siècle, Pedro Benejan, conseiller d'Isabelle la catholique, auteur d'un *De laude et amore religionis et de perseverandi constantia*, dont J. de Sigüenza dit qu'il n'a pas été imprimé. — Miguel Comalada, catalan, serait l'auteur de l'anonyme *Spill de la vida religiosa*, Barcelone, 1515; trad. espagnole, *Espejo de religiosos*, Saragosse, 1535, ou *Desseoso de...* Cf *Studia monastica*, t. 3, 1961, p. 377-382.

2) *16e siècle.* — Hernando de Talavera † 1507; cf DS, t. 7, col. 335-337. — Diego de Zuñiga, *Estimulo de humildad y caridad*, Alcala, 1551. — Alonso de Traspinedo serait l'auteur du *Tratado de la vida de Christo* publié anonymement à Anvers, 1553. — Jeronimo de Lemos, *La Torre de David*, Salamanque, 1567 et 1578. — Franscisco de Barcellos, portugais, † 1570, *Salutiferae crucis triumphus*, Coïmbre, 1551. — Heitor Pinto, *Imagen da vida christan*, Coïmbre, 1563, etc; 2e partie, Lisbonne, 1572, etc; trad. espagnole (Saragosse, 1571; Salamanque, 1576), française (Paris, 1580, 1584, 1603; Lyon, 1593) et italienne (Venise, 1595). — Francisco de Mezina, *Discurso de cómo han, de andar juntos la singularidad y la comunidad*, Alcala 1593; il aurait laissé aussi : *Difficilia Hieronymi, Tratado de anima christiana, eclesiástica y religiosa, Explicación de la misa, Estudios sobre los profetas.* — Miguel de Valencia, *Vida de la gloriosa virgen y martir santa Catalina*, 1594. — Gabriel de Talavera, *Historia de nuestra Señora de Guadalupe*, Tolède, 1597.

Maximiliano de San Andrés, contemporain de saint Jean de la Croix qu'il a pu rencontrer à Grenade ou à Ségovie quand il y fut prieur, a recopié une partie du *Cantique spirituel* du saint à la suite de son *Tratado de la oración sacado de varios autores* (Madrid, Bibl. nat., ms 18993).

3) *17e siècle.* — José de Sigüenza † 1606, historien de l'ordre, *Instrucción de maestros, escuela de novicios..*, Madrid, 1712. — Diego de Yepes, évêque de Tarazona, † 1613, *Vida de la Madre Teresa de Jesùs*, Madrid, 1599, 1614; trad. française, Paris, 1643. — Daniel Malloni, *Elucidationes in stigmata... Jesu Christi*, Venise, 1606; repris avec l'*Explicatio sanctae sindonis* d'Alphonse Paleoti, sous le titre *Historia admiranda de Jesu Christi stigmatibus*, Douai, 1607. — Lucas de Alaejos † 1631, *Grandezas de Cristo Rey y Padre eterno*, 1610; *Vida de san Jerónimo*, Madrid, 1766. — Diego de Montalvo, *Venida de la soberana Virgen de Guadalupe... y milagrosos favores*, Lisbonne, 1631. — Francisco de San Juan, *Vida de santa Eustochio virgen*, compilée d'après saint Jérôme, Séville, 1610.

Juan de Quemada, début du 17e siècle, *Expositio moralis in quattuor evangelia*, ms à l'Escorial. — Miguel de Santa Maria † 1636, *Tratado de la oración continua, de la oración jaculatoria y de la particular*, dans *La Ciudad de Dios*, t. 82-83, 1910; voir aussi *supra*, au sujet de Juan de Santa Maria, 15e siècle, qu'il a résumé (ms à l'Escorial).

Miguel de la Sierra y Lozano † 1660, *Elogios de Christo y Maria* (40 sermons festifs), Saragosse, 1646; *Elogios de los Santos, ibidem*, 1650; *Discursos* pour le carême, Barcelone, 1660. — Lorenzo Martin Jordan † 1673, *Teórica de las tres vias de la vida espiritual.., y práctica dellas en la oración mental y vocal*, Valence, 1633 (défend la contemplation acquise et nie l'appel universel à la vie mystique; un second volume aurait peut-être paru à Barcelone); *Manual de exercicios espirituales... para alcanzar la caridad, y unión con Dios, y la perfecta desnudez de todo lo criado*, Valence, 1642; *De la comunión espiritual*, Valence, 1657; la bibliographie aragonaise de Latassa donne une liste différente (titres, lieux et dates d'édition).

Juan de la Concepcion a laissé, d'après N. Antonio : *Vida de los santos del nuevo rezado* (1669), *Instrucción para las ordenes, Tratados de devoción, Joyel espiritual.* — Carlos de Valencia, vers 1622, *Exposición sobre el salmo « Dixit Dominus Domino meo »*, ms. — Martin de la Vera † 1637, *Instrucción de eclesiásticos*, 1630; *Ordinario de la orden Jerónima*, 1635. — Faustino de Santorcaz † 1639, *Jardin del alma y unión del alma con Dios*, ms. — Juan de la Puebla † 1651, *Trataditos misticos* ou *Avisos devotos*, ms. — Miguel Palain, † vers 1680, *Comentarios sobre los evangelios.* — Carlos Bartoli, *Apuntamientos sobre vicios y virtudes.* — Jeronimo Agullo, *Exposición del salmo « Deus, judicium tuum regi da ».* — Nous ne savons si ces derniers ouvrages ont été ou non publiés.

4) *18e et 19e siècles.* — La littérature spirituelle devient rare. — Francisco Javier † 1747 aurait laissé des *Sentencias de la S. Escritura y Padres.* — Sebastian de Victoria, évêque d'Urgel, † 1756, *Monacato Geronimiano*, Madrid, 1738; une lettre pastorale sur l'oraison, 1750. — Luis de Arellano † 1756, *Tratados de moral con otros espirituales y devotos.* — José Sanz, *El sabio ignorante*, Barcelone, 1763. — Jeronimo Belvis de Moncada, *El Despertador regular.* — Ramon Francisco Manrique † 1829, *Diario del alma en presencia de Dios*, Madrid, 1815.

Odette d'Allerit.

HIÉROTHÉE DE COBLENCE, capucin, 1682-1766. — Né à Coblence le 7 septembre 1682, Johann Michael Stammel entra en 1698 chez les capucins de la province rhénane, où il reçut le nom de Hiérothée. Lecteur en théologie, confesseur et théologien de 1718 à 1726 de Damien-Hugues von Schönborn, cardinal-évêque de Spire, qu'il accompagna au conclave de 1721, il remplit plusieurs charges importantes (définiteur, quatre fois provincial, etc). Il mourut à Trèves le 21 mars 1766.

Hiérothée publia des ouvrages sur l'histoire de l'ordre franciscain et capucin, qui sont une source précieuse de documentation : *Provincia rhenana Fratrum Minorum Capucinorum... usque ad annum 1735* (Mayence, 1735; Heidelberg, 1750); *Epitome historica, in qua... res franciscanæ generatim, dein... capucinorum usque 1747* (Heidelberg, 1750); il est à noter que l'ouvrage est dédié à « saint Hiérothée », le compagnon et disciple du pseudo-Denys l'Aréopagite; *Manipulus Confluentinarum memorabilium rerum* (Luxembourg, 1753).

Intéresse davantage la spiritualité son *Tractatus bipartitus de sacro-sancto Missae sacrificio* (Mayence, 1759, in-4°). C'est un traité de forme scolastique dont le but est didactique, pour former les jeunes prêtres, et apologétique, pour réfuter l'enseignement des protestants. La doctrine, la morale, le droit, la liturgie et la mystique du sacrifice de la messe sont ainsi étudiés, en même temps que sont donnés des aperçus sur le sacerdoce et l'épiscopat. Certaines questions posées sont redevenues d'actualité, comme la langue à employer dans la célébration, le ton de voix, la légitimité des messes privées et du « stipendium ». La doctrine est classique, solide, exposée avec rigueur et recours à de nombreux auteurs anciens et modernes. L'auteur tient pour l'oblation mystique.

Signalons enfin son *Theatrum bipartitum in quo peccatorum infelix, felix econtra justorum in hoc tempore finis, his ad solatium, istis ad terrorem historico-moraliter praesentatur* (Mayence, 1774, 492 p. in-4°; privilège et approbations de 1764). C'est une sorte de traité des vices et des vertus; les uns sont illustrés par la vie malédifiante de pécheurs publics de l'histoire d'Israël, de l'histoire ecclésiastique ou profane; les autres, selon le chapitre 11 de l'épître aux Hébreux, par les saints personnages de l'ancien Testament. L'ouvrage est farci d'histoires, et aussi de rappels de la vie chrétienne, ecclésiastique ou religieuse.

Bernard de Bologne, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 122-123; *Appendix ad Bibliothecam...*, Rome, 1852, p. 25. — W. Kosch, *Das katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon*, t. 1, Augsbourg, 1933, p. 1579. — Bonaventura von Mehr, *Das Predigtwesen in den kölnischen und rheinischen Kapuzinerprovinz im 17. und 18. Jahrhundert*, Rome, 1945, p. 101-102, 107 et *passim*. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 752-753. — LTK, t. 5, 1960, col. 333.

Willibrord Chr. VAN DIJK.

1. HILAIRE D'ARLES (saint), évêque, † 449. — Hilaire nous a donné sur sa propre vie quelques détails dans son éloge funèbre d'Honorat † 429, fondateur du monastère de Lérins et évêque d'Arles (voir HONORAT, *infra*). Plus exactement, c'est l'essentiel de sa biographie qui nous y est dit : Honorat a d'abord attiré Hilaire à la vie monastique, puis il l'a désigné au peuple d'Arles comme son successeur à l'épiscopat de cette cité. La suite de son histoire : Hilaire évêque d'Arles durant une vingtaine d'années (429 ou 430 à 449), nous est connue par un autre document, une *Vita Hilarii*, dont l'auteur serait l'évêque de Marseille Honorat, continuateur de Gennade et mort à la fin du 5e siècle.

A travers cette *Vita*, Hilaire présente les traits d'un évêque qui ne manquait ni de zèle pastoral ni de piété. Le zèle du pasteur se manifeste spécialement dans la prédication fréquente, longue et adaptée. La force de caractère est évoquée dans la fameuse lettre d'Auxiliaris, préfet du prétoire des Gaules, à propos de l'attitude du pape Léon le Grand envers Hilaire; ce dernier nous est montré ferme dans ses desseins et toujours égal à lui-même dans les malheurs : « Sed impatienter ferunt homines, si sic loquamur, quomodo nobis conscii sumus. Aures praeterea romanorum quadam teneritudine plus trahuntur... » (*Vita Hilarii* 22; éd. S. Cavallin, p. 100; PL 50, 1238-1239).

La piété d'Hilaire rappelle, par les formes qu'elle revêt, celle d'Augustin et de son clergé : même simplicité dans la nourriture et le vêtement, par exemple. On notera un détail qui ne manque pas d'intérêt : le travail manuel qu'accomplissait Hilaire afin de n'être à charge à personne (*Vita Hilarii* 11 et 15; éd. Cavallin, p. 90 et 94; S. Lenain de Tillemont, *Mémoires..*, t. 15, p. 46-47).

Gennade et la *Vita Hilarii* attribuent à l'évêque d'Arles quelques écrits; il n'est parvenu jusqu'à nous, outre le *Sermo de vita Honorati*, qu'une lettre à saint Eucher (DS, t. 4, col. 1653-1660). En ce qui concerne le quatrain *De fontibus Gratianopolitanis*, voir Cavallin, p. 15.

PL 50, 1219-1272 (*Vita Hilarii*, *Sermo de vita Honorati*, lettre à Eucher); — S. Cavallin (*Vitae sanctorum Honorati et Hilarii*, Lund, 1952) donne une édition sérieuse des œuvres présentées par Migne, sauf la lettre à Eucher.

AS, 5 mai, t. 2, Anvers, 1680, p. 24-43. — S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique..*, t. 15, Paris, 1711, p. 36-97 et 842-846. — L. Duchesne, *Fastes épiscopaux de l'ancienne Gaule*, t. 1, Paris, 1894, p. 112-119 et 256. — P. Grosjean, *Notes d'hagiographie celtique*, dans *Analecta bollandiana*, t. 75, 1957, p. 183-185. — É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 2 *L'Église des Gaules au 5e siècle*, 2e éd., Paris, 1966, p. 200-212, 236-237, 244-250. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 713-715.

Sur l'auteur de la *Vita Hilarii*, voir Cavallin, p. 35-40. — Sur le conflit avec saint Léon, voir D. Franses, *Paus Leo de Groote en S. Hilarius van Arles*, Bois-le-duc, 1948.

Maurice JOURJON.

2. HILAIRE DE BARENTON, capucin, 1864-1946. — Étienne Boulé, né à Barenton (Manche) le 28 février 1864, prêtre en 1887, entra chez les capucins de la province de Paris le 2 août 1891. Il enseigna différentes disciplines ecclésiastiques de 1892 à 1899, prit part ensuite à la défense religieuse (Œuvre des tracts populaires, revue mensuelle l'*Action franciscaine*, 1904-1915, œuvres sociales diverses), devint directeur des *Études franciscaines*, ce qui lui donna occasion de publier quelques travaux sur l'histoire de l'ordre et des biographies de capucins, et enfin s'adonna avec des fortunes diverses aux études orientales, surtout linguistiques. Il est mort à Paris, le 24 février 1946.

Son œuvre publiée comprend trente-huit titres, parmi lesquels certains concernent la spiritualité.

— 1° *Le mystère de S. François* (3 vol., Paris, 1911-1912 et 1916); sous la forme d'un drame religieux (jeunesse du saint, l'Évangile retrouvé, les triomphes de l'amour), l'auteur présente un curieux mélange de mystique et d'idéal social. — 2° *Le P. Ludovic de Besse* (2 vol., Paris, 1913 et 1935); l'auteur étudie (t. 1, ch. 5 et 11) la spiritualité de Ludovic, un des restaurateurs de la mystique au 19e siècle. — 3° *La dévotion au Sacré-Cœur, ce qu'elle est et comment les saints la pratiquèrent. Doctrine, iconographie, histoire* (Paris, 1914). C'est l'un des principaux ouvrages d'ensemble sur le sujet. L'auteur relie d'abord la dévotion au Sacré-Cœur à l'amour trinitaire dont le Cœur du Christ est le siège et le symbole. « L'objet formel de la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus est le mystère de l'amour divin, se révélant et se communiquant au monde par le Verbe... crucifié sur le calvaire » (p. 41; aussi p. 52). Vient ensuite l'histoire du culte, en commençant par le culte du crucifié et du crucifix, des plaies, notamment celle du côté. L'influence de saint François, le premier stigmatisé, et de saint Antoine de Padoue (qui ne furent nullement ignorés de sainte Marguerite-Marie) est mise en valeur, et belle la part de l'ordre franciscain, sans minimiser les autres. L'iconographie est riche et suggestive.

Sur ses travaux d'orientalisme, voir : *Études franciscaines*, t. 36, 1924, p. 253-266. — *Miscellanea francescana*, t. 34, 1934, p. 363-371. — *Amis de Saint-François*, juin 1948, p. 15-24. — *Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum*, t. 64, 1948, p. 92-97, 122-125.

Sur l'ensemble de son activité, voir : *Catalogue des imprimés de la Bibliothèque nationale de Paris*, t. 71, col. 1229-1244, jusqu'en 1917; liste des tracts. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 753-755. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 730. — DTC, Tables, 1960, col. 2079-2080.

Willibrord Chr. VAN DIJK.

3. HILAIRE DE PARIS, capucin, 1831-1904. — François-Eugène Mongin, né à Paris en 1831, était prêtre, docteur en théologie et en droit canon, quand il entra chez les capucins de la province de France en 1859; il opta ensuite pour la province de Lyon. Ayant rempli plusieurs charges importantes, pris le titre de missionnaire apostolique, été théologien de Gaspard Mermillod, évêque de Genève, au concile du Vatican, il dut sortir de l'ordre à la demande de la congrégation des évêques et réguliers, le 18 juillet 1894. Accueilli comme hôte par les franciscains irlandais d'Italie, il se noya accidentellement près de Nepi, le 18 juillet 1904.

Membre de l'académie de la religion chrétienne à Rome, Hilaire fut un théologien et un historien doué de réelles qualités, mais de plus d'imagination et de passion que de jugement.

Il rêvait d'une moderne « Somme théologique » en quinze volumes dont trois parurent (*Theologia universalis*, Lyon, 1868-1871). Dans la même ligne il publia aussi un *Cur Deus homo. Dissertatio de motivo incarnationis* (Lyon, 1867), aux prises de position thomiste, qu'il analysera en français en 1886 sous le titre *Cur Deus homo, ou motif de l'incarnation*. Il publia également quelques brochures de circonstance qu'il réunit : *De dogmaticis definitionibus et de unanimitate morali* (Fribourg, Suisse, 1871). La *Notre-Dame de Lourdes et l'Immaculée Conception* qu'il édita en 1880 à Lyon relève de la théologie mariale (traduction italienne, Sienne, 1904).

Plusieurs des vingt-huit titres de l'œuvre du P. Hilaire concernent l'histoire et l'interprétation de la Règle de saint François. Citons, par exemple : *Libellus ad Sanctam Sedem pro solutione dubiorum circa seraphicam paupertatem* (Lyon, 1866, pro manuscripto); *Regula Fratrum Minorum... explanata* (Lyon, 1870), adaptée en *Exposition de la Règle des Frères mineurs avec l'histoire de la pauvreté* (Fribourg, 1872; les deux ouvrages furent mis à l'index le 12 juin 1895); *Liber tertii ordinis* (3 vol., Rome, 1881-1883, adaptés en un in-8°, 1888, paru à Genève; l'ouvrage avait été demandé par Léon XIII); extraits sous le titre : *Petit manuel du tiers ordre de saint François*, Paris, 1883; *Nouveau manuel du tiers ordre*, Paris, 1884. Le *Saint Antoine de Padoue, sa légende primitive, et autres pièces historiques, avec des sermons... et un manuel de dévotion* (Montreuil-sur-mer, 1890), est un travail d'érudition hagiographique. Enfin, il édita le *Seraphicae legislationis textus originales* (Quaracchi, 1897; Rome, 1901).

Hilaire de Paris fut un théologien, un historien et un canoniste de la vie franciscaine à la fin de la période de restauration de l'ordre. Mais c'est un théoricien étroit et parfois excessif, en partie rénovateur des erreurs des Spirituels, ce qui motiva la mise à l'index et sa sortie de l'ordre. Dans son *Liber tertii ordinis*, qui demeure l'étude d'ensemble la plus importante sur le sujet, l'auteur considère le tiers ordre comme un ordre séculier et sa conception est fort éloignée de celle qui est aujourd'hui courante.

Un article d'Hilaire de Paris avait été mis à l'index dès 1894 : *Sentiments d'un philosophe sur la scholastique en général et sur saint Thomas en particulier*, paru dans les *Nouvelles annales de philosophie chrétienne*, en 1891. Ajoutons qu'Hilaire de Paris avait publié 3 volumes de *Sermons et discours*, Currière, 1888-1892.

Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum, t. 1, 1884, p. 382-383; t. 11, 1895, p. 205. — DTC, t. 6, 1920, col. 2462-2464. — Théotime de Saint-Just, *Les capucins de Lyon de la fin de la Révolution... jusqu'à nos jours*, Saint-Étienne, 1942, p. 107-109. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 755. — *Enciclopedia cattolica*, t. 6, Rome, 1951, col. 1613-1614. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 731. — LTK, t. 5, 1960, col. 337-338.

Willibrord Chr. VAN DIJK.

4. HILAIRE DE POITIERS (saint), évêque, 310/320-367. — 1. *L'homme et les œuvres.* — 2. *La spiritualité.*

1. L'HOMME ET LES ŒUVRES

1° **Les années de formation.** — Hilaire naquit à Poitiers (Jérôme, *In epist. ad Galatas* II, 3, PL 26, 355b; Venance Fortunat, *Carmina miscellanea* II, 19, PL 88, 109b; VIII, 1, 261c), entre 310 et 320, selon l'avis dominant des historiens (mais qui ne semblent disposer à ce propos que d'un indice extrêmement ténu : une allusion de l'apologie *A Constance* 2, éd. Feder, p. 198, 15, datant de la fin de 359 ou du début de 360, où Hilaire envisage sa vieillesse pour un avenir encore indéterminé, « consenescam »). S'il reçut le baptême à l'âge adulte (*De Trinitate* VI, 21, PL 10, 173a; *De synodis* 91, 545a), cela ne signifie pas nécessairement qu'il grandit dans une famille païenne, ainsi que l'observe avec justesse son plus récent biographe (C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, p. 5). Mais l' « autobiographie » d'Hilaire, dont nous parlerons plus loin, dépeint une évolution religieuse d'un type philosophique, laquelle ne semble avoir

été assurée d'aucune pierre d'attente en un âge plus tendre.

Ailleurs, par exemple dans son *Commentaire sur les psaumes*, le souci pastoral conduira Hilaire à évoquer la vie familiale et mondaine de ses compatriotes, ainsi dans les *Tractatus super ps.* 118, He, 14 (éd. A. Zingerle, CSEL 22, 1891, p. 408), 123, 2 (p. 590-591), 140, 14 (p. 798), 143, 23 (p. 827, 11-26), 146, 13 (p. 854, 1-5). Ces observations critiques, bien loin de suggérer qu'Hilaire ait été élevé lui-même dans un milieu chrétien, le montreraient plutôt très à l'aise et parlant d'expérience, lorsqu'il dit leur fait aux Poitevins demeurés dans le paganisme, puisque c'est d'eux qu'il s'agit dans ces passages selon toute vraisemblance. Plus particulièrement, ces critiques laissent percevoir un fait, dont aussi bien toute l'œuvre d'Hilaire témoigne de multiples façons, à savoir son appartenance native à la bonne société poitevine de ce temps, celle des propriétaires fonciers et des magistrats, formant la seule catégorie sociale plus ou moins frottée de culture en cette province d'Aquitaine, elle-même alors la plus romanisée des provinces gauloises.

Doué d'une vraie nature de chef et instruit selon toutes les règles de la pédagogie classique, tel paraîtra Hilaire, une fois élu évêque de sa ville natale. D'une discrétion absolue sur ce point, il ne confiera jamais à la postérité les noms des maîtres païens ou chrétiens, peut-être de Poitiers même, mais surtout de Bordeaux (sur l'enseignement de cette époque à Bordeaux, voir Ausone, *Commemoratio professorum burdigalensium* XI, 46-48; *Epigrammata* XLVII, 2, éd. C. Schenkl, MGH *Auctores antiquissimi*, t. 5, 2, Berlin, 1883, p. 64 et 208), auprès desquels il avait dû étudier la grammaire et la rhétorique.

En vain chercherait-on également dans les écrits d'Hilaire un souvenir direct qui pût dériver du contenu de ses premières études. Pas la moindre donnée mythologique, ni aucune allusion à l'histoire profane, chez cet auteur où les réminiscences de Cicéron, de Salluste, de Quintilien et d'autres, ne manquent pas. Dans ses écrits exégétiques par contre, Hilaire veillera de plus en plus à signaler certaines de ses autorités en matière de commentaires ou de traductions des Livres saints. C'est qu'en honorant l'art de bien écrire comme un don du ciel et un hommage digne de Dieu (cf *De Trinitate* I, 38, PL 10, 49c), au point de passer aux yeux de tel critique moderne pour le meilleur styliste chrétien de sa génération, Hilaire aura répudié avec une intransigeance évidente, et non sans se distinguer en cela d'autres écrivains ecclésiastiques de son époque, les valeurs culturelles du paganisme, grâce auxquelles il avait pourtant amorcé sa longue quête de vérité. Aussi sa méditation religieuse prendra-t-elle volontiers par la suite un aspect quelque peu tendu, d'une intensité passionnée dans l'expression, et ce trait de sa physionomie spirituelle expliquerait peut-être en partie les obscurités bien connues de son style. Mais de même qu'il s'était plié avec ferveur aux injonctions des théoriciens de la langue classique, lorsqu'il poursuivait ses études, comme l'atteste la noblesse puissante de son propre parler, ce « Rhône de l'éloquence latine », selon le mot connu de Jérôme (*In ep. ad Galatas* II, 3, PL 26, 355b); de même sut-il découvrir et rapidement assimiler, dès qu'il fut investi de la charge épiscopale, les principes les plus féconds de l'herméneutique sacrée, par ailleurs aussi les mieux adaptés à son tempérament, en vue de l'explication homilétique et littéraire des saintes Écritures. On pourrait donc établir une sorte de continuité dans l'initiative d'Hilaire, entre la solide formation profane qui fit de lui un de ces « arbres » du siècle, célébrés allégoriquement par Jérôme (*In Isaiam prophetam* 17, 60, PL 24, 595a; comparer avec l'allégorie des dépouilles de l'Égypte, appliquée à Hilaire par Augustin, *De doctrina christiana* II, 40, 61, PL 34, 63c; cf J. Doignon, « *Nos bons hommes de foi* »., dans *Latomus*, t. 22, 1963, p. 795-805), et son œuvre exégétique, par laquelle il contribuera pour une part notable à fonder la spiritualité future de l'Occident chrétien.

2° Du baptême à l'exil. — Marié, sans doute avant d'adhérer pleinement au christianisme, et père d'une fille nommée Abra (Fortunat, *Vita S. Hilarii* I, 3, 6, 13, PL 88, 441b, 442c, 446c), Hilaire fut baptisé, d'après Loup de Ferrières (*De vita S. Maximini* 1, PL 119, 668), par Maximin de Trèves, lequel aurait été d'origine poitevine et frère de Maxence, évêque de Poitiers avant Hilaire. Malheureusement, aucun de ces renseignements n'est plus vérifiable de nos jours. Maxence étant mort vers 346-347, la chronologie ne créerait pas de difficulté. On a suggéré aussi que ces circonstances expliqueraient pourquoi Hilaire s'est solidarisé d'emblée avec la position d'Athanase d'Alexandrie, lors de ses premiers démêlés avec les ariens. Mais, à l'opposé, on devrait observer alors que l'ignorance avouée d'Hilaire au sujet du consubstantiel nicéen, peu de temps avant son départ pour l'exil (*De synodis* 91, PL 10, 545a), deviendrait plus difficile à saisir. En tout cas, Hilaire connut l'illumination et la joie du baptême un certain temps avant son élévation à l'épiscopat (« regeneratus pridem et in episcopatu aliquantisper permanens », *ibidem*; comparer *De Trinitate* VI, 21, PL 10, 173a). Il n'est guère possible de préciser beaucoup les dates. Borchardt, avec la majorité des auteurs, place la consécration épiscopale d'Hilaire vers 350 (*op. cit.*, p. 10).

Une première raison en est, que l'on ne saurait guère étendre sur une plus longue durée cet *aliquantisper*, par lequel Hilaire désigne le temps de son épiscopat avant l'exil, commencé vers la fin de l'été 356. Raison assez minime, qui autoriserait à ne point exclure la réserve de X. Le Bachelet, selon lequel « il est possible que la date de 350, donnée couramment par les historiens, anticipe un peu sur l'événement » (DTC, t. 6, col. 2389). Mais un autre argument, de plus de poids, joue en faveur d'un Hilaire évêque vers 350. Si, de l'avis unanime des critiques, Hilaire ne prit point part aux synodes ariens d'Arles (353) et de Milan (355), on voit cependant, au lendemain de ce dernier synode, les évêques gaulois se grouper autour de l'évêque de Poitiers pour faire front contre la politique religieuse de l'empereur Constance. Cela semble prouver du moins qu'à cette époque Hilaire avait déjà acquis une certaine notoriété dans son pays. Précisément parce qu'ils l'avaient imité, en ne se rendant pas au concile milanais, ces évêques des Gaules se trouvaient désormais en butte aux pressions des émissaires impériaux, qui voulaient obtenir d'eux des signatures tendancieuses. On leur demandait de se séparer de la communion d'Athanase d'Alexandrie, à l'instar de leurs deux collègues pro-ariens, Saturnin d'Arles et Paterne de Périgueux.

On ne sait trop par quelle procédure Hilaire et un petit groupe de ses confrères dénoncèrent l'hérésie de Saturnin et des principaux promoteurs latins de l'arianisme, Ursace de Singidunum (Belgrade) et Valens de Mursa (Eszek, Esseg). Ils offraient par la même occasion leur pardon à ceux qui avaient signé à Milan (*Contra Constantium* 2, PL 10, 579a), ce qui préludait déjà, de loin, à la pacification de la hiérarchie ecclésiastique, telle qu'Hilaire la mettra en œuvre après son retour d'Orient, environ cinq années plus tard. Mais Saturnin réagit vite, sans doute au cours des premiers mois de 356, en convoquant le synode de Béziers. Hilaire s'y rendit de mauvais gré. Sous les huées, il tenta d'y présenter un plaidoyer en faveur de la cause nicéenne *(ibidem)*. De la cour impériale, toujours installée à

Milan, l'ordre de bannissement ne tarda pas à le rejoindre, frappant du même coup Rhodanius de Toulouse, le seul représentant de l'épiscopat des Gaules resté solidaire du Poitevin en ces heures difficiles. Hilaire quitta vraisemblablement son église avant septembre 356, puisqu'en ce même mois de 359 il déclarera se trouver, à Séleucie, dans sa quatrième année d'exil (cf Sulpice Sévère, *Chronica* II, 42, 2, éd. C. Halm, CSEL 1, 1866, p. 95, 19-20).

Tels sont les faits antérieurs au séjour d'Hilaire en Orient. Il faut y ajouter la première rencontre d'Hilaire avec saint Martin, le futur ascète et thaumaturge des Gaules. L'évêque de Poitiers l'admit parmi ses clercs, au rang d'exorciste. Cela eut lieu, semble-t-il, vers 355-356. Sur les rapports entre Martin et Hilaire, voir J. Fontaine, *Sulpice Sévère. Vie de saint Martin*, t. 1, SC 133, 1967, p. 89-91, 155-159.

3° **Les écrits antérieurs à l'exil.** — Quant aux écrits composés par Hilaire entre son accession à l'épiscopat et son départ pour l'exil, ils éclairent sa personnalité religieuse d'une façon trop significative pour que nous devions simplement les énumérer dans ce cadre biographique.

1) Le COMMENTAIRE SUR L'ÉVANGILE DE MATTHIEU, attesté à deux reprises par Jérôme (*Translatio homiliarum Origenis in Evangelium Lucae*, prologus, PL 26, 220a; *De viris illustribus* 100, PL 23, 701a), constitue le premier ouvrage composé par Hilaire évêque. Sa personnalité d'écrivain y apparaît en pleine lumière et son sens pastoral s'y exerce avec les mêmes exigences littéraires qui caractériseront ses œuvres ultérieures. D'où l'intérêt biographique indéniable de ce *Commentaire*. De plus, cet ouvrage représente la première explication suivie, composée en Occident et par un latin, d'un texte de la Bible, du moins dans l'état actuel de nos renseignements sur cette ancienne littérature latine des chrétiens. Par la même occasion, l'*In Matthaeum* d'Hilaire illustre pour nous la première réaction de la théologie traditionnelle des latins, celle d'un Tertullien et d'un Cyprien, ou celle d'un Novatien, face à la contestation arienne, qui allait bouleverser pendant quelques années l'organisation des Églises occidentales. Son intérêt historique paraît donc certain. Au plan de l'histoire littéraire, ce commentaire inaugure la tradition exégétique de langue latine; au plan de l'histoire doctrinale, il marque le moment précis où le moralisme quelque peu rigide des latins se voit affronté aux questions dogmatiques soulevées par les grecs. Ce n'est pas encore la lutte ouverte contre les « nouveaux prédicateurs » (*De Trinitate* VI, 38, PL 10, 188 b); mais des insistances doctrinales bien précises laissent deviner la vigilance de l'évêque poitevin en ces années 353-356, dates communément admises pour la composition de son premier ouvrage.

Enfin, qu'il s'agisse d'esquisser la biographie spirituelle d'Hilaire ou de préciser son rôle dans l'histoire de la spiritualité chrétienne en Occident, on devra encore tenir compte du fait suivant. De tous les commentaires, particulièrement nombreux, sur l'Évangile selon saint Matthieu rédigés par des théologiens de l'Église ancienne, seuls ceux d'Origène et d'Hilaire entendent développer le sens intérieur et caché de ce texte du nouveau Testament. Non qu'il faille établir en ce point une dépendance directe du gaulois par rapport au grand alexandrin, telle que la manifesteront après le séjour d'Hilaire en Orient ses *Tractatus super psalmos*; mais, hors de toute dépendance de cet ordre il n'est que plus significatif d'observer comment le latin, à l'instar du grec, transposait les schèmes et les catégories de sa culture profane dans l'interprétation des Livres saints. Et l'on devrait donc pouvoir mesurer, grâce à l'*In Matthaeum* d'Hilaire, avec quelles dispositions et au terme de quelle évolution sémantique des lettrés chrétiens d'Occident allaient se mettre à lire et traduire les œuvres d'Origène. Le déchiffrement de la *ratio typica* du récit évangélique, dont Hilaire témoigne en disciple averti des maîtres-grammairiens de son temps, est bien ce qui correspondait le plus, dans le mouvement général de la culture du bas-Empire, à l'allégorisation origénienne des Écritures. La *ratio* latine garde encore chez Hilaire, exégète du premier évangile, toute sa consistance originale et son autonomie traditionnelle; mais c'est elle aussi qui permettra à Hilaire, exégète du psautier, de réaliser la première fusion, combien féconde, du génie de la piété occidentale avec la gnose chrétienne d'Alexandrie. On voit, par toutes ces remarques, l'importance assez considérable qu'il faudrait accorder au *Commentaire sur saint Matthieu* d'Hilaire dans une histoire de l'exégèse chrétienne en Occident.

Mais, les études patristiques comportant toujours de nombreuses lacunes, il se trouve que l'*In Matthaeum* hilarien compte encore parmi les monuments délaissés et quasiment oubliés de l'histoire littéraire du christianisme ancien.

Nous ne disposons d'aucune édition satisfaisante de cette œuvre, imprimée pour la première fois à Paris en 1510, l'édition de Pierre Coustant, reproduite par Migne, ne s'appuyant que sur cinq manuscrits (énumérés PL 9, 220cd : *Vatic. Regin.* 314, 11e siècle; Paris, B.N., latin, 2083; Vendôme 124, Avranches 58, Bordeaux 112, tous du 12e siècle); alors qu'il faudrait recourir également au ms Wolfenbüttel, Herzog-August. - Bibl. 4119, fin du 10e siècle; ainsi qu'à ceux d'Arras, 628 (700), 9e-10e siècles; de Tours, 262, fin du 9e siècle; du Vatican, *Palatinus* 167, 9e siècle.

Jamais ce *Commentaire* n'a été traduit ou annoté dans une langue moderne. Il n'existe pas une seule étude sérieuse sur la structure et la signification de l'exégèse d'Hilaire en cet ouvrage, antérieur à son séjour chez les grecs, et qui forme une source latine d'un grand prix, puisque Jérôme, Ambroise et Augustin s'y sont abreuvés. On attend donc avec une vive impatience l'édition critique de cet *In Matthaeum* annoncée par Jean Doignon, ainsi que le résultat de ses longues recherches sur « Hilaire avant l'exil ». Dans cette perspective, nous nous bornerons à résumer les points débattus par les critiques jusqu'à ce jour. Ces points se ramènent à trois : 1) la forme littéraire du *Commentaire*, 2) sa relation à Origène, 3) sa position à l'égard de l'arianisme.

a) *La forme littéraire du Commentaire.* — S'agit-il d'un enseignement oral, monnayé d'abord dans une série d'homélies prêchées devant les fidèles, puis reprises dans une composition écrite? Plusieurs auteurs l'ont soutenu, sans être à même de le prouver (P. Coustant, *Vita* 3, 24, PL 9, 135cd; Le Bachelet, DTC, t. 6, col. 2400; G. Giamberardini, *Ilario di Poitiers e la sua attività apostolica e letteraria*, Le Caire, 1956, p. 20). Le moins qu'on en puisse dire est que le soin de la rédaction littéraire (souligné par Borchardt, *op. cit.*, p. 11; G. Bardy, *Un humaniste chrétien...*, p. 10; E. W. Watson, *St. Hilary of Poitiers*, p. VII-VIII) aurait effacé dans ce cas toute trace du discours oral (cf M. Simonetti, *Note sul Commento a Matteo*, p. 36, note 8). Peut-être fut-on conduit vers l'hypothèse des homélies préalables par le fait qu'Hilaire ne développe

pas également l'explication de tous les versets de l'évangile commenté. Le Bachelet exagère ce fait, lorsqu'il note : « L'auteur ne commente pas tout le texte évangélique, mais seulement certains passages, probablement ceux qui avaient été lus à l'église » (col. 2400). Opinion accentuée encore par P. de Labriolle : « (Hilaire) traite diverses questions connexes au texte évangélique, bien plutôt qu'il n'en donne une paraphrase continue » (*Histoire de la littérature latine chrétienne*, t. 1, p. 346). Il semble plus juste de souligner avec M. Simonetti que le commentaire hilarien forme un *opus continuum* (*art. cit.*, p. 36, note 7). En réalité, tous les versets du texte évangélique se trouvent soit expliqués plus ou moins longuement, soit paraphrasés ou, du moins, évoqués d'une façon allusive, mais cela à deux séries d'omissions près, que l'on n'a guère signalées.

D'abord, au chapitre 10, Hilaire saute les noms des douze apôtres, énumérés en *Mt.* 10, 2-4, comme il passera sous silence, au chapitre 24, la question des serments juifs (*Mt.* 23, 18-22). Ensuite, on le voit omettre régulièrement des explications fournies par l'évangéliste lui-même, comme si ces éclaircissements faisaient double emploi avec son propre commentaire; ainsi en va-t-il au chapitre 13, pour les explications des paraboles du semeur (*Mt.* 13, 18-23) et de l'ivraie (13, 34-43); au chapitre 15, pour l'explication obtenue de Jésus par l'apôtre Pierre au sujet du pur et de l'impur (15, 15-20); au chapitre 19 enfin, pour l'explication de l'indissolubilité du mariage, fournie, elle aussi, par Jésus en personne (19, 6-11). En cet endroit, Hilaire se contente de noter : « Locum hunc sicuti est intactum relinquamus » (PL 9, 1024a).

On sait, par ailleurs, qu'Hilaire omet de commenter le *Pater*, en renvoyant ses lecteurs à Cyprien et à Tertullien, dont les écrits sur le sujet devaient donc être d'un accès facile pour ceux auxquels l'évêque de Poitiers destinait son propre « ouvrage » (« liber », 19, 11, 1027b; cf Bardenhewer, t. 3, p. 371, note 3).

On sait aussi que le *prooemium* de ce dernier était encore lu par Jean Cassien, qui en cite quelques lignes (*De incarnatione* 7, 24, PL 50, 251-252; comparer PL 10, 723), mais qu'il s'est ensuite perdu sans laisser de traces, ce qui est spécialement regrettable, lorsqu'on observe tous les enseignements sur l'esprit et la méthode d'Hilaire qui se laissent tirer de ses autres préfaces, celle imitée d'Origène du *Commentaire sur les psaumes*, celles du *De Trinitate* ou du *Traité des mystères*, ou encore celle, fort réduite il est vrai, du *Livre des hymnes*. De même, la transmission manuscrite n'a pas conservé le ou les derniers feuillets de notre *Commentaire*, où devait se lire l'explication de *Mt.* 28, 14-20.

b) *Sa relation à Origène.* — A part deux voix isolées (Cazenove, dans *A Dictionary of Christian Biography*, p. 58, dont dépend Watson, *op. cit.*, p. VII-VIII), la critique s'est montrée d'accord pour refuser toute dépendance directe d'Hilaire, exégète du premier évangile, par rapport à Origène auteur d'un commentaire, d'une série d'homélies et de scolies sur ce même texte du nouveau Testament.

Certes des points de contact existent entre le *Commentarius in Matthaeum* (éd. E. Klostermann, GCS 10, 1935) de l'alexandrin et celui du latin. M. Simonetti (*art. cit.*, p. 62) les énumère : Origène 10, 6 — Hilaire 13, 7 (le trésor caché dans le champ signifie le Christ); Origène 10, 15 — Hilaire 14, 1 (*nova* et *vetera* de *Mt.* 13, 52 désignent l'Évangile et la loi); Origène 10, 23 — Hilaire 14, 9 (le désert symbolise les païens); enfin, Origène 15, 32 — Hilaire 20, 6 (même interprétation de la parabole des ouvriers de la vigne). La liste n'est sans doute pas exhaustive. Mais ces contacts demeurent fortuits et l'on doit reconnaître qu'Origène n'exploite nullement le thème central du *Commentaire* d'Hilaire, qui est celui de la double vocation des juifs et des païens dans l'histoire du salut, alors que par ailleurs aucune des exégèses caractéristiques d'Origène ne réapparaît chez l'évêque de Poitiers.

Mais il reste la question du rapport possible entre les critères d'interprétation chez Origène et chez Hilaire, autrement dit le problème de leur herméneutique respective, dont Simonetti *(Note sul Commento a Matteo)* a raison de noter qu'il le faut bien distinguer du problème d'une éventuelle dépendance littéraire d'Hilaire à l'égard d'Origène. Là encore, l'orientation générale et les applications particulières de la méthode exégétique d'Hilaire semblent rejoindre Origène sur quelques points : valeur symbolique des nombres et des animaux, difficultés de la lettre soulignées pour assurer le recours à l'allégorie, étymologie, renvois habituels à d'autres passages des Écritures. Mais au terme de ce relevé, Simonetti observe qu'une telle exégèse est plus ancienne qu'Origène, puisqu'on la trouve déjà chez Philon; d'autre part, elle est indépendante d'Origène, comme l'atteste l'œuvre d'Hippolyte. Aussi, « ne semble-t-il pas arbitraire d'exclure que la technique interprétative d'Hilaire ait pu se trouver sous l'influence directe de celle d'Origène », sans que soit refusée pourtant « la possibilité d'une influence indirecte » (p. 63). Là encore, il faudra attendre les prochaines publications de J. Doignon pour obtenir plus de lumière sur cette question.

Notons seulement que l'ensemble des expressions techniques, dont se sert Hilaire pour caractériser sa méthode dans l'*In Matthaeum*, découle en droite ligne de la tradition scolaire des rhéteurs latins.

Nous indiquons ici, à titre d'exemple, ceux d'entre ces termes qui reviennent le plus souvent sous la plume de l'exégète poitevin. A part deux néologismes, *praefigurare* et *praefiguratio*, on reconnaît sans peine dans les autres vocables ceux mêmes d'un Quintilien, d'un Servius, d'un Tertullien : *exemplum*, *intelligentia*, *meditatio*, *ordo*, *persona*, *ratio*, *sacramentum*, *significantia*, *species* et *typus*. Une cinquantaine d'autres termes, moins fréquents, achèveraient d'illustrer cette dépendance immédiate, certaine et constante, d'Hilaire à l'égard de ses prédécesseurs latins, qu'ils fussent païens ou chrétiens. Leur étude, appuyée sur les recherches philologiques requises, permettrait sans nul doute d'envisager sous un jour nouveau la rencontre entre Hilaire et Origène.

c) *Sa position à l'égard de l'arianisme.* — A la suite de Pierre Coustant (PL 9, 914cd : « ...quasi arianos non cognovisset »), les critiques ont longtemps refusé de voir des allusions à l'arianisme dans ce *Commentaire*.

Mais depuis la réaction de P. Smulders (*La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, Rome, 1944), un renversement des opinions s'est produit, et l'on voit désormais les auteurs soucieux d'expliciter la portée anti-arienne du premier ouvrage d'Hilaire. Smulders avait surtout souligné deux notes des bénédictins, qui renvoyaient tout de même déjà aux ariens, a propos de *In Mt.* 31, 3 (1066d) et 12, 18 (990b). Smulders suggérait de confronter ces passages d'Hilaire avec des expressions de la *Thalie* d'Arius, qu'on peut lire dans le premier *Discours contre les ariens* d'Athanase d'Alexandrie; il proposait d'ajouter dans le même sens *In Mt.* 11, 9 (982b-983a) (*op. cit.*, p. 39, note 102). P. Galtier *(Saint Hilaire de Poitiers, le premier docteur de l'Église latine)* alla plus loin et se plaça dans l'hypothèse d'une réfutation directe des thèses ariennes (p. 26-33). Il semble pourtant que les attaques des ariens ne menaçaient pas encore directement l'Église de Poitiers, lorsque notre *Commentaire* fut rédigé.

Borchardt adopta donc une position plus modérée (*op. cit.*, p. 16-17). D'après lui, il serait évident qu'Hilaire se trouvait bien informé sur l'arianisme dès le temps où il rédigeait son

In Matthaeum; mais la réaction du Poitevin devant les premières manifestations de l'hérésie en Occident serait restée liée à l'ancienne théologie latine, comme Smulders l'avait naguère suggéré (p. 39). La même attitude critique, appuyée sur une analyse beaucoup plus détaillée, vient d'être préconisée par M. Simonetti (*art. cit.*, p. 55-59).

Selon tous les aspects soulignés dans l'étude de Simonetti, le *Commentaire sur Matthieu* apparaît bien comme un produit théologique de son temps. Il témoigne de la réaction d'un paisible gaulois, à l'écoute des polémiques doctrinales qui divisaient depuis plusieurs décennies l'épiscopat oriental. Cet évêque gaulois mesurait sans doute mieux que plusieurs de ses confrères la menace qui se précisait à l'est. Le dogme de la divinité du Christ, Verbe de Dieu fait homme, et une explication prudente des abaissements de ce Verbe incarné devaient revenir souvent dans ses homélies. De cette insistance de sa catéchèse orale, on discernerait un écho très net dans le *Commentaire sur Matthieu*. Mais peut-être cette modernité de l'exégèse hilarienne, en plein milieu du 4e siècle, ressortirait-elle mieux encore si l'on voulait se donner la peine d'observer combien Hilaire cherche en même temps à recueillir dans son *Commentaire* des traditions anciennes, des opinions parfois curieuses, dont il lui arrive de se désolidariser, mais dont il rapporte toujours le contenu en lui imprimant la marque de ses préoccupations familières.

Ainsi, à propos des présents offerts à l'enfant Jésus par les mages, dans *Mt.* 2, 11, Hilaire (923a) rejoint les exégèses d'Irénée (*Contre les hérésies* III, 9, 3) et d'Origène (*Contre Celse* I, 60), en leur donnant un tour plus nettement christologique que ne l'avait fait Juvencus, une vingtaine d'années plus tôt. Dans *In Mt.* 10, 5 (960c), comme d'ailleurs plus tard dans *In ps.* 119, 3, Hilaire reprend l'idée du salut final d'Adam, exprimée avant lui par Irénée, Tertullien et Origène, qui parlaient ainsi en écho aux midrashim judaïques de temps plus anciens et à la Bible elle-même. Mais Hilaire envisage cette notion d'Adam sauvé dans un sens exclusivement christologique. Ainsi s'explique aussi son rapprochement original entre l'homme de *Gen.* 1, 26 et les apôtres, le premier étant créé directement à l'image de Dieu, les autres portant dans leur ministère l'image du Christ (967c). En *Mt.* 12, 32, l'interprétation du péché contre l'Esprit est, elle aussi, nettement christologique, car ce péché consiste à ne pas confesser ensemble l'humanité et la divinité du Christ. Et quant au caractère irrémissible de la peine encourue par un tel péché, c'est surtout une opinion d'Athanase (*Lettres à Sérapion* IV, 15) qu'il faudrait rapprocher de celle d'Hilaire. Dans l'exégèse de *Mt.* 13, 33, Hilaire rapporte que, selon des prédécesseurs « nombreux », les trois mesures de farine désigneraient les trois Personnes de la sainte Trinité ou les « trois peuples ». On retrouve bien les « trois peuples » dans l'exégèse origénienne du même passage (*Sur Matthieu*, fragments des chaînes, éd. E. Klostermann, GCS 12, 1941, n. 302, p. 135); on se souvient aussi de l'exégèse gnostique de ces trois mesures de farine, rapportée par Irénée, *Contre les hérésies* I, 8, 3 (PG 7, 528a).

Mais on ignore toujours quels furent précisément les nombreux exégètes anciens auxquels pensait Hilaire. S'il n'accepte pas leur interprétation trinitaire, c'est qu'elle devait lui paraître trop artificielle dans le contexte théologique où il se plaçait. Il la critique en vertu d'un sens renouvelé du mystère du Christ, tel qu'on le percevait alors. Pour *Mt.* 18, 12, Pacien de Barcelone donnait à l'époque de l'*In Matthaeum* hilarien une interprétation de la centième brebis, qu'il puisait peut-être *ad sensum* chez Tertullien, cette brebis représentant l'Église; mais Hilaire préfère transmettre l'opinion plus commune et aussi sans doute plus ancienne selon laquelle la centième brebis désigne toute l'humanité pécheresse comprise en Adam, les quatre-vingt-dix-neuf autres représentant les anges. Il combine cette exégèse avec l'allégorie philonienne sur l'alpha ajouté au nom d'Abram et obtient ainsi un ensemble d'opinions où l'acte rédempteur du Christ paraît en un meilleur relief. Le « champ du potier » de *Mt.* 27, 7 donne lieu à un développement sur le « magnum prophetiae sacramentum », qui est celui du modelage originel de l'homme selon *Gen.* 2, 7 repris à un niveau de perfection plus élevé par le Christ, en qui nous sommes tous remodelés et incorporés (1072ab). Là encore, comme dans les opinions qui précèdent, on a l'impression qu'une ancienne exégèse, peut-être d'origine judéo-chrétienne, a été assimilée par Hilaire à sa catéchèse théologique, centrée sur le mystère de la divinité du Christ. Cette remarque vaudrait également pour tel ou tel trait du commentaire succinct qu'Hilaire donne de la crucifixion. Ainsi la croix aurait été plantée « au centre de la terre et comme au sommet de toute son étendue » (1073b-1074a), la tunique indivise de Jésus désignerait l'incorruptibilité de son corps, qui allait demeurer intact jusque dans la tombe (1074a).

2) Liber adversus Valentem et Ursacium (356-357). — Dès l'époque du synode arien de Milan (355) auquel il s'abstint de participer, ou sitôt après ce synode, Hilaire réunit une première documentation sur les menées des ariens, sans doute en vue de justifier son abstentionnisme aux yeux de l'autorité impériale. C'est sur ce dossier hâtivement constitué qu'il voulut appuyer à Béziers son plaidoyer en faveur d'Athanase, au printemps de 356. N'ayant pas obtenu le résultat escompté devant cette assemblée, où il s'était présenté contraint et forcé, Hilaire, loin de se décourager, profita de ses derniers jours tranquilles en Gaule pour composer, avec les documents dont il disposait, le *Liber adversus Valentem et Ursacium*, dont nous lisons aujourd'hui les fragments dans l'édition A. Feder, sous le titre *Collectanea antiariana Parisina, Series B* I-II (CSEL 65, 1916, p. 98-154) et *Appendix* (p. 179-187).

On trouvera chez cet éditeur tous les renseignements concernant la provenance, la nature et l'histoire des pièces produites par Hilaire. Qu'il nous suffise de noter ici l'un ou l'autre trait du commentaire par lequel Hilaire relia les documents entre eux. Ce *textus narrativus* s'étend dans l'édition Feder aux pages 98-102 (fragment du *prooemium*), 140-143, 146-154 et 184-187. L'ouvrage formé par les pièces documentaires de ces compléments personnels fut certainement édité par Hilaire avant son départ en exil. Phoebade d'Agen le connaissait en 357-358 (*Liber contra arianos*, PL 20, 13c) et Grégoire d'Elvire de même en 358 (*De fide orthodoxa contra arianos, prooemium*, PL 20, 31b). Plus tard, Hilaire en fit la première partie d'un vaste *Opus historicum*, dont il publia la seconde partie en 359-360 (Jérôme signale cette seconde partie de l'*Opus* dans *De viris illustribus* 100, PL 23, 699b, sous le titre *Adversus Valentem et Ursacium*) et la troisième en 366-367.

Un premier trait, relevant de la biographie spirituelle d'Hilaire, frappe d'emblée, si l'on situe le *Liber* de 356

dans l'œuvre globale de l'évêque poitevin. On y observe la même initiative, qui aboutira au *De synodis* en 358 et au *Contra Auxentium* en 364 ou 365. Chaque fois, dans une œuvre littéraire soigneusement rédigée (le dernier ouvrage cité était un « elegans libellus » aux yeux de Jérôme, *ibidem*), Hilaire présente les pièces à conviction et les arguments par lesquels il entend justifier son attitude face aux ariens. Ce faisant, il vise moins à détruire les positions adverses qu'à éclairer ses confrères dans l'épiscopat, dont le jugement pourrait sans cela rester flottant. Autrement dit, ce que le *Commentaire sur Matthieu* représente au niveau de l'exégèse par rapport aux *Tractatus super psalmos*, ce *Liber* le réalise au niveau des polémiques synodales. Dans les deux cas, Hilaire développe avant l'exil des initiatives littéraires et intellectuelles qu'il prolongera et amplifiera pendant et après son séjour en Orient.

Quant au contenu doctrinal du *textus narrativus* inclus dans le *Liber*, deux notions surtout seraient à étudier : 1) Dans la *praefatio* (éd. Feder, p. 98-102), Hilaire présente une notion intéressante du « témoignage » de la foi (*dei confessio*, p. 101, 2; *Christi nominis confessio*, p. 102, 4; *confessio fidei*, p. 102, 14-15). Après un bref commentaire de 1 *Cor.* 13, 13, cette notion suscite dans le discours d'Hilaire un passage à la première personne (*testimonium reddo*, p. 100, 6; *nomini dei... adhaereo*, p. 100, 7; etc) qui annonce déjà, d'une certaine manière, l'important exposé autobiographique du premier livre du *De Trinitate*, où le discours, tenu également à la première personne, mènera, comme ici, à dégager le sens du témoignage public, tel que l'entendait Hilaire en sa conscience d'évêque (comparer Feder, p. 101, 1-2, et *De Trinitate* I, 14, PL 10, 36a *in fine*). Et, dans les deux cas, l'agitation des ariens se trouve évoquée en un vif contraste avec ce ministère de la parole qu'Hilaire s'attribue dans des termes quelque peu solennels (Feder, p. 101, 3-18, et *De Trinitate* I, 15, 36a).

2) Hilaire demande d'appliquer à l'étude des documents conciliaires la règle classique de l'interprétation des textes dont il avait déjà fait un principe fondamental de son exégèse du premier évangile : « Omnia enim sunt et separanda temporibus et distinguenda iudiciis et secernenda personis et verborum diiudicanda virtutibus » (Feder, p. 102, 18-20; par exemple comparer avec *In Mt.* 14, 6, PL 9, 998ab).

Selon cette règle énoncée dans la préface du *Liber* (I, 7, p. 102), Hilaire commente les deux premières pièces de son dossier (II, 5, p. 140-143), tout en appelant d'une manière plus explicite encore à la formation classique : « Si quis est humanis institutis ad usum communis intelligentiae eruditus... » (p. 140, 22-23). C'est en contraste avec cette herméneutique héritée des plus sûres traditions de la rhétorique latine que l'on voit ensuite Hilaire esquisser la psychologie de l'hérétique arien (II, 9, 5; surtout p. 148,24-149,4). Il complétera sa notion de l'orthodoxie en matière de foi par une considération théologique. La défense de la foi véritable doit se conformer à l'Évangile, où l'on voit toujours cette foi proposée par Dieu au libre assentiment des hommes, et non point imposée de force (*Appendix* II, 1, p. 185, 3-13). Ces deux notions du « témoignage » et de l'hérésie, comme on les trouve dans le *Liber adversus Valentem*, semblent assez caractéristiques de l'état d'esprit du Poitevin au moment de son départ pour l'exil.

4° Le séjour en Orient. — Nous ne savons pas comment Hilaire se rendit au lieu de son bannissement, ni non plus exactement sous quel chef d'accusation. Jérôme (*De viris* 100) et les anciens biographes d'Hilaire (Sulpice Sévère, *Chronica* II, 42, 2; Fortunat, *Vita S. Hilarii* I, 5, PL 88, 442b) situent cet exil en Phrygie, où se trouvait déjà Paulin de Trèves, dont Hilaire venait justement de prendre la défense dans son récent ouvrage polémique (*Series B* I, 6, éd. Feder, p. 102, 14-16). Hilaire lui-même évoque à ce propos l'Asie (*De synodis* 8, PL 10, 485b) et, plus largement encore, les dix provinces du diocèse d'Asie (63, 522c). Il s'agissait donc d'une sorte de liberté surveillée dans les limites administratives d'une vaste région de l'empire. Après deux années d'exil, Hilaire rappellera aux évêques gaulois toutes les missives qu'il leur avait envoyées durant ses séjours dans « de nombreuses villes des provinces romaines » (1, 479b). Cette allusion reste trop vague pour que l'on puisse en déduire qu'Hilaire sortit du diocèse romain d'Asie au cours de ses années d'exil, par exemple pour faire la connaissance d'Athanase, caché lui-même durant ces années de terreur dans les déserts de la haute Égypte. Tout au plus aura-t-il pu apporter son réconfort à Paulin de Trèves, avant que celui-ci ne succombe aux rigueurs de sa propre déportation, en 358.

En tout cas, Hilaire dut garder son droit au siège épiscopal de Poitiers, même une fois banni, puisque c'est à ce titre, semble-t-il, qu'il assista au synode de Séleucie en 359 (cf *Liber ad Constantium* 2, éd. Feder, p. 197-198; Sulpice Sévère, *Chronica* II, 42, 1-3). Entretemps, il sut mettre son exil à profit en approfondissant sa connaissance de la théologie grecque et en portant ainsi le témoignage d'un « confesseur », au sens où il l'entendait. Le grand ouvrage *De Trinitate*, intitulé de la sorte depuis Cassiodore (*De institutione divinarum litterarum* 16, PL 70, 1132c), reste pour nous le fruit principal de ce labeur.

Le De Trinitate : les douze livres de cet ouvrage, dont les plus anciens titres s'énonçaient soit *De fide* (Eusèbe-Rufin, *Historia ecclesiastica* X, 32, GCS 2, 1908, p. 994, 13; Jean Cassien, *De incarnatione* 7, 24, PL 50, 251), soit *Adversus arianos* (Jérôme, *De viris* 86 et 100; *Epist.* 55, 3, CSEL 54, p. 490, 11-12; comparer Augustin, *Contra Julianum* I, 3, 9 « adversus haereticos », PL 44, 645), nous permettent de suivre la réflexion spirituelle et l'effort théologique d'Hilaire à travers toutes ses années d'exil. L'ampleur de cet effort a fait dire à O. Bardenhewer que l'on se trouve en présence de « la plus brillante réussite littéraire » de l'anti-arianisme (t. 3, p. 379). Le même auteur n'hésitait pas à déclarer que l' « Athanase de l'Occident » avait « comme penseur surpassé l'alexandrin » (p. 366). Bref, nous sommes en présence d'un des principaux chefs-d'œuvre littéraires et théologiques de la résistance à l'arianisme en ce milieu tourmenté du 4e siècle.

Deux questions demandent à être élucidées plus particulièrement dans le sens de notre étude : 1) La chronologie des douze livres du *De Trinitate* nous éclaire-t-elle sur l'itinéraire spirituel suivi par Hilaire, une fois que l'ordre de bannissement l'eût éloigné de son Église poitevine et du monde latin? 2) La composition de ces douze livres nous renseigne-t-elle sur les réactions profondes de l'évêque exilé, qui profitait ainsi de ses loisirs forcés pour transformer en « témoignage de foi », selon le propos formulé en l'*Adversus Valentem*, ses connaissances accrues sur l'arianisme et sur la théologie des grecs?

1) *Chronologie du De Trinitate.* — *a) Hilaire entreprit cet ouvrage au début de son séjour en Orient.* — On remarque d'abord en III, 8 (PL 10, 80a) un argument arien, cité une seconde fois en VIII, 3 (239b), qui nous renvoie tacitement à la prédication d'Eudoxe et à l'enseignement d'Aèce : « Nasci nihil potuit ab uno,

quia omnis ex duobus nativitas est ». Hilaire n'a pu connaître cet argument qu'en Orient. D'autre part, on observe dans les livres I et II qu'Hilaire oppose Sabellius à Arius d'une manière typiquement orientale, alors que les occidentaux ignoraient encore ce diptyque, et cet argument peut sembler « décisif pour exclure la possibilité d'anticiper la composition (des livres I-III) avant 356 » (M. Simonetti, *Note sulla struttura e la cronologia del De Trinitate di Ilario*, dans *Studi urbinati*, t. 39, 1965, p. 284).

b) Les livres I-III *ont d'abord formé un tout indépendant.* — Hilaire lui-même signale ce fait, lorsqu'il rappelle, au début du livre IV, les trois livres précédents en ces termes : « anterioribus libellis, quos iam conscripsimus » (97a). En étudiant la composition du *De Trinitate* nous devrons donc nous interroger sur le but poursuivi par Hilaire dans ces livres I-III.

c) Les chapitres 20-36 ont été rajoutés après coup au livre I. — Le livre I forme l'actuel prologue du *De Trinitate*. Il comporte une sorte d'autobiographie, sur laquelle nous reviendrons (ch. 1-19); puis une analyse sommaire des 12 livres (ch. 20-36); enfin une prière, en guise de conclusion (ch. 37-38).

Or, si l'on examine les termes de cette prière, son discours à la première personne du singulier ou au pluriel d'auteur, l'emploi massif des verbes au futur et surtout les allusions récapitulatives qu'elle renferme, on s'aperçoit qu'elle se situe dans une continuité parfaite avec les chapitres 1-19, sans que rien n'y laisse soupçonner l'existence du sommaire de tout l'ouvrage aux chapitres 20-36.

D'autre part, ce sommaire présente des anomalies bizarres. Ainsi, au chap. 21 de ce livre I, le livre II n'est annoncé que d'une manière très vague et d'une façon tout à fait partielle; au chapitre 22, le livre III est dit fournir un commentaire de *Jean* 10, 38, qui n'y représente en réalité qu'une citation accidentelle, alors que l'essentiel de ce livre tourne autour de *Jean* 17. Tout se passe comme si les livres II et III étaient moins présents à l'esprit d'Hilaire que les neuf autres, au moment où il est censé y introduire ses lecteurs par ces résumés préalables.

De plus, comme M. Simonetti l'a observé avec justesse (*art. cit.*, p. 277), en I, 36, le livre XII est annoncé comme un exposé final sur le Saint-Esprit, venant clore la vaste synthèse trinitaire de toute l'œuvre; mais en réalité le dit exposé n'y occupe que les chapitres 55 et 56, les deux derniers, « véritable appendice, étranger à la structure fondamentale de ce livre », dont Smulders avait déjà signalé le caractère fortuit (*op. cit.*, p. 42). Puisque ces deux chapitres sur le Saint-Esprit n'étaient visiblement pas prévus lors de la conception du livre XII, la notice de I, 36, qui majore leur importance en vue de suggérer l'idée d'un plan d'ensemble bien équilibré, doit donc être postérieure aux circonstances qui les avaient suscités.

Enfin, l'emploi courant des verbes au parfait, justement dans ces petits sommaires de I, 20-36, qui devraient anticiper sur la composition des livres II-XII, est pour le moins assez paradoxal (cf Simonetti, *art. cit.*, p. 277, note 13, corrigeant Smulders, *op. cit.*, p. 42).

Érasme expliquait la facture du livre I par une imitation de Pline, dans la préface de son édition du *De Trinitate* chez le bâlois Froben, en février 1523 : « Duobus nominibus refert Plinium, qui scripsit historiam mundi : primum praefatione tam elaborata; deinde, quod primum librum totius operis elenchum esse voluit, qui illi, ut apparet, postremo loco scriptus est » (c'est la dernière remarque d'Érasme sur le *De Trinitate*). Ensuite Érasme plaça en tête du livre I un « argument », qui commençait par ces mots : « Primus hic liber, quanquam postremo scriptus autori, veluti prologus est in totum opus ». Dans l'édition parisienne, fortement post-tridentine et anti-érasmienne de J. Gillot (1572), cet « argument » subsista, bien que la malheureuse préface d'Érasme ait été censurée, de 1544 à 1556, à la fois par l'inquisition romaine et la faculté de théologie de Paris.

C'est seulement P. Coustant (cf PL 10, 19a) qui récusa purement et simplement l'avis de l'humaniste tenu pour suspect au 16e siècle, sans établir aucune distinction entre les chapitres 20 à 36 et le reste du livre I. Son avis fut adopté sans beaucoup de discernement par la majorité des critiques modernes. Ainsi Bardy et Smulders, appuyés sans doute sur Bardenhewer (t. 3, p. 378), s'étonnaient-ils de ce cas unique dans l'antiquité chrétienne d'un ouvrage composé aussi rigoureusement sur un plan préétabli.

d) Les livres I-III *furent rattachés à la suite de l'ouvrage entre la rédaction du livre* VI *et celle du livre* IX. — C'est du moins ce qui résulte de la démonstration de M. Simonetti, dont nous adoptons les conclusions, sans pouvoir en discuter ici tous les éléments.

Lorsqu'il se met à rédiger le livre VI, Hilaire décide de remanier profondément le plan qu'il s'était fixé au début du livre IV : réfuter point par point les « mensonges » et les « impiétés » contenus dans les documents ariens dont il disposait. Cette méthode de réfutation, jugée trop analytique, est donc remplacée par un exposé plus ramassé et en même temps plus positif des vérités de foi contestées par Arius.

Ce changement entraîne la digression de VI, 1-19, où la lettre d'Arius est citée et commentée une seconde fois, selon la nouvelle tactique adoptée par Hilaire. C'est seulement par la suite, sans doute avant le livre IX, qu'Hilaire eut l'idée d'amalgamer les actuels livres I-III avec la réfutation des thèses ariennes contenue en IV-XII, son discours reprenant de plus en plus la forme d'un enseignement positif et catéchétique, comme en I-III. L'ajustement de I-III à IV et suivants laissa subsister l'une ou l'autre bévue significative. Ainsi, en V, 3, le cinquième livre actuel est encore appelé « second »; en VI, 4, notre quatrième livre est dit « premier ». Ces petites distractions sont peut-être le fait d'un auteur pressé; elles attestent, en tout cas, que la fusion de I-III avec IV et suivants ne fut envisagée par Hilaire qu'après la rédaction de VI. En IX, 10, notre actuel livre I sera normalement cité comme tel; l'amalgame en question aura donc précédé cette citation.

e) La composition des livres I-III *doit se situer entre la fin de 356 et le printemps de 357; celle des livres* IV-XII *fut entreprise à l'automne de 357 ou sans doute plutôt au début de 358, elle était sûrement achevée en 360.*

Plusieurs indices relevant de la critique interne permettent de supposer que *De synodis*, du début de 359, fut élaboré par Hilaire de concert avec *De Trinitate* VII et suivants (Smulders, *op. cit.*, p. 281, note 11 : la « similitude » du Fils avec le Père n'apparaît chez Hilaire qu'en *De synodis* et en *De Trinitate* VII; Simonetti, *art. cit.*, p. 299 : l'auteur parle de son exil dans les mêmes termes en *De Trinitate* X, 4, et en *De synodis* 8). Quant aux livres I-III ils supposent qu'Hilaire a eu le temps de s'acclimater quelque peu en Asie romaine; le « iam pridem » de IV, 1 (97a) invite à laisser s'écouler après I-III un laps de temps plus long que celui qui put séparer entre eux l'un ou l'autre des livres IV-XII.

2) *Composition du De Trinitate.* — a) *Livre* I. — Il s'agit de l'actuel prologue des douze livres. Pour en apprécier les proportions exactes, il faudrait d'abord l'alléger des chapitres 20 à 36, puis le considérer en liaison avec les seuls livres II et III. On a souvent signalé cette « quête de vérité », décrite par Hilaire en I, 1-14, mais sans jamais en fournir une étude assez poussée pour que l'on puisse se faire une idée complète de ce beau texte. Il faudrait surtout procéder à une analyse détaillée du vocabulaire, grâce auquel Hilaire distingue avec précision les moments multiples de son ascension spirituelle, ces moments caractérisés selon lui par l'*opinio communis* (ch. 1), l'*animus solli-*

citus (ch. 4), la *religiosa intelligentia* (ch. 6), la *pulchra intelligentia* de l'infinité divine (ch. 7), l'*animus studiis imbutus*, qui ne trouve finalement de repos que dans la *fides* (ch. 8), la *mens* qui veut dépasser l'intelligence du sens commun (ch. 10), mais qui se fatigue et se trouble *(trepida et anxia)*, avant de découvrir la *spes* (ch. 11) et de s'épanouir *(mens laeta)* dans la foi qui la fait renaître (ch. 12), cette *absolutissima fides* (ch. 13) en laquelle un repos assuré *(conscio securitatis suae otio)* permet à la *mens* de s'abandonner enfin joyeusement à ses espérances (*spebus suis laeta requieverat*, ch. 14). Il faudrait noter comment Hilaire applique à l'expérience ainsi vécue certains termes et certaines règles d'herméneutique, dont il usait déjà dans son *Commentaire sur Matthieu*, puisqu'il s'agit ici encore de percevoir l'*absoluta significatio* de l'Écriture (ch. 5) pour en scruter l'*inexplicabilis intelligentia* avec un soin toujours accru (*studio intentiore*, ch. 7). Il faudrait enfin préciser en quel sens ce prologue, truffé de *topoi* classiques et de vocables chrétiens déjà traditionnels, peut être dit autobiographique, puisque toute cette description d'un itinéraire idéal de l'âme, plein de logique et de conventions, débouche effectivement dans l'*officium publicae salutis* dont Hilaire se déclare investi en vertu du *ministerium impositi sacerdotii* (ch. 14). Bien plus, cette responsabilité pastorale, en laquelle Hilaire voit aboutir ses maturations anciennes et sa conversion au christianisme, il la situe aussitôt dans l'actualité la plus brûlante, dominée par les menées des ariens (ch. 15). Sous leurs assauts, l'*animus* croyant s'enflamme, il ne peut pas garder le silence (ch. 16), mais il est poussé par les Écritures à la *confessio Dei* (ch. 17). C'est ce devoir du « témoignage » authentique de la foi au Père et au Fils, qu'Hilaire célèbre, pour terminer, dans les chapitres 37 et 38 du livre I.

b) *Les livres* II *et* III *forment avec le* 1er *un traité De fide.* — Il est d'abord intéressant de noter que le discours en « je » s'étend du prologue jusque vers la seconde moitié du livre II. Cela confère à l'ensemble des trois livres une forme plus personnelle, soulignée encore par les nombreux rappels de l'impuissance que ressent l'auteur à parler du mystère de Dieu et par la prière finale de I, dont l'écho retentit à la fin du livre III. Quant à son contenu, le livre II présente, en guise d'introduction, un rappel du commandement baptismal de *Mt.* 28, 19-20, et des principales hérésies sur ce point (ch. 1-5); puis il développe l'ancienne catéchèse latine sur le Père (ch. 6-7), le Fils (ch. 8-28) et l'Esprit (ch. 29-35). Le livre III part de *Jean* 14, 11 (« Moi dans le Père et le Père en moi »). Après un résumé de la catéchèse précédente sur le Père (ch. 1-2), Hilaire expose d'abord une doctrine sur la naissance éternelle du Fils, qui est en partie d'origine novatienne (ch. 3-8); puis il présente un enseignement plus moderne et d'un tour plus polémique sur le sens de l'incarnation selon *Jean* 17, 1-6. Le retour à *Jean* 14, 11, point de départ du livre, s'opère au ch. 23, avec un recours à *Jean* 10, 30 et 38. Aux chapitres 24-26, la conclusion tourne autour d'une citation de 1 *Cor.* 1, 17-19, qui ramène le lecteur aux considérations sur la vie de foi par lesquelles s'était déjà achevé le livre I.

Les livres I-III de l'actuel *De Trinitate* forment, en fait, un traité *De fide*, selon l'un des deux anciens titres de nos douze livres. Ils représentent une œuvre littéraire soignée. Cette œuvre se situe dans la proximité de l'*Adversus Valentem et Ursacium*. Elle nous livre la *confessio Dei*, à laquelle Hilaire s'exhortait avant de quitter la Gaule, lorsqu'il faisait le point de sa controverse avec les évêques ariens de Milan ou de Béziers. Cette *confessio* consistait dans l'esprit du Poitevin à enseigner la doctrine traditionnelle au risque d'y laisser sa liberté et sa vie. C'est bien ce que fait Hilaire, une fois installé en Phrygie.

A l'adresse de ses confrères, les évêques gaulois, il met à profit les règles d'or de la rhétorique, aussi bien que l'étude de l'Écriture sainte et les lectures dans Tertullien, Cyprien et Novatien, qu'il avait dû assurer plus spécialement depuis son élection à l'épiscopat. On notera les citations de *Matthieu*, particulièrement abondantes aux livres II et III du *De Trinitate*, nous rappelant le *Commentaire* sur le même évangile rédigé par Hilaire en des temps plus sereins. Les ariens ne sont jamais expressément nommés dans ce traité de 356-357. Mais ils sont désignés clairement en II, 4 (*aliqui huius nunc temporis praedicatores*, 53a) et 23 (*novelli... praedicatores*, 65c). Hilaire ne se départit donc pas encore de la discrétion et du recul par rapport aux novateurs, qu'il s'était fixés comme règle de conduite dans son explication du premier évangile.

c) *Les livres* IV, V, *et* VI *représentent un premier essai de réfutation directe des thèses ariennes.*

Le plan respectif des livres IV et V se recouvre en partie, comme celui des livres II et III. Mais le plan de cette réfutation analytique de la lettre des ariens à Alexandre, dont l'étude engageait alors l'exilé à faire ses premières armes dans la controverse théologique, rappelle surtout, sinon par sa disposition matérielle, du moins par l'idée qui ordonne toute l'argumentation, celui d'Irénée de Lyon dans *Contre les hérésies* III et IV. D'abord sont invoqués les témoignages de l'ancien Testament, en particulier ceux d'Abraham (IV, 23-31, et V, 11-18) et de Jacob (V, 19-20), de Moïse (IV, 32-34, et V, 21-23) et des prophètes (IV, 35-39, et V, 26-35); puis le fondement définitif de la doctrine opposée aux ariens est tiré du nouveau Testament, soit des Évangiles (VI, 23-31), soit des déclarations ou lettres de certains apôtres (VI, 32-45). La longue conclusion de VI, 42-52, marque bien la fin de cette première forme de la réfutation des ariens tentée par Hilaire exilé.

d) *Les livres* VII, VIII, IX *et* X *forment l'essentiel du travail doctrinal d'Hilaire vers 359.* — Avec l'incise de VI, 5-16, où la lettre des ariens est reproduite *in extenso* une seconde fois, le livre VII, d'une ordonnance assez confuse, sert de transition entre les livres IV-VI et l'admirable suite des livres VIII, IX et X, où Hilaire semble enfin trouver sa véritable méthode de controversiste.

e) *Les livres* XI *et* XII *présentent des compléments.* — Le livre XI traite de questions d'eschatologie, le livre XII de différents points qui se suivent sans ordre logique, comme du vrai sens de *Prov.* 8, 22. La longue prière d'Hilaire, qui termine tout l'ouvrage, en XII, 52-57, mériterait une étude détaillée.

Cette brève analyse du *De Trinitate* ne nous autorise guère, semble-t-il, à faire nôtre l'exclamation généreuse de G. Bardy : « Ce qui nous frappe surtout, c'est la rigueur de la composition » (*Un humaniste...*, p. 13). Certes, on admire sans hésiter la maîtrise du style et l'ampleur de la conception des douze livres. Mais si on ne se laisse pas égarer par les sommaires postiches de I, 20-36, on n'aura jamais l'impression d'être en présence d'un plan de tout l'ouvrage, conçu à priori et systématiquement déroulé jusqu'en ses ultimes parties. Au contraire, cette œuvre témoigne de plusieurs projets d'Hilaire, ajustés l'un à l'autre vaille que vaille dans leurs réalisations successives. Mais les efforts de l'exilé nous valent finalement une œuvre hors de pair, grâce à la profondeur spirituelle et à

l'authentique culture d'Hilaire, servies l'une et l'autre par son indéniable faculté d'adaptation. Nous ne résumons pas ici le contenu théologique de ce *De Trinitate*, qui relève plutôt de l'histoire des dogmes. On en trouvera des exposés chez Le Bachelet, Smulders ou Borchardt. Nous ne dirons rien non plus du *De synodis*, ni du *Contra Constantium*, pour passer directement aux écrits postérieurs à l'exil, qui intéressent beaucoup plus notre propos.

5° **Les écrits postérieurs à l'exil.** — Selon Jérôme et Sulpice Sévère, l'empereur aurait renvoyé Hilaire en Occident sur le conseil des accaciens. Mais, profitant de circonstances qui restent obscures pour nous, Hilaire partit peut-être de sa propre initiative, trop déçu de n'avoir pu obtenir de Constance l'audience qu'il sollicitait pour pouvoir se justifier enfin contre les accusations de Saturnin d'Arles. En tout cas, il dut s'embarquer au printemps de 360 pour se rendre à Rome, où il put sans doute s'entretenir avec le pape Libère.

Sur la controverse liée aux noms d'Hilaire et de Libère, à propos des fragments de ce dernier qui se trouvent dans l'*Opus historicum* de l'évêque poitevin, on consultera P. Glorieux, *Hilaire et Libère* (dans *Mélanges de science religieuse*, t. 1, 1944, p. 7-34), où tous les renseignements bibliographiques se trouvent réunis et les éléments du problème clairement exposés.

Vers la fin de 360 ou au début de l'année suivante, Hilaire rentre en Gaule. On le trouve aussitôt à l'œuvre, au synode de Lutèce, capitale provisoire du nouveau régime qu'instaurait alors Julien. Par une série d'autres rencontres semblables, Hilaire sut regrouper l'épiscopat des provinces gauloises dans l'orthodoxie nicéenne. Cette œuvre de pacification et de concorde apparaît dans le prolongement du *De Trinitate* et du *De synodis* comme la mise en pratique des certitudes acquises ou approfondies par Hilaire durant son exil. Mais on en trouverait aussi bien une première ébauche dans l'activité qu'il avait déployée entre le synode de Béziers et son départ pour la Phrygie. Hilaire est l'homme des fidélités patientes et inventives. Les écrits des dernières années de sa vie en offrent un autre exemple.

1) Les Tractatus super psalmos. — Ce commentaire du psautier représente avec les douze livres *De Trinitate* un fruit doctrinal mûri par Hilaire à travers l'expérience de son bannissement chez les grecs. Une même médiation semble visée dans les deux ouvrages. La composition assez laborieuse du *De Trinitate* avait incité Hilaire à se soumettre de plus en plus aux exigences de la controverse anti-arienne. Il en résulta une vaste fresque de théologie trinitaire, où l'auteur présentait avec son génie de latin certaines catégories et distinctions familières aux orientaux pour les rendre mieux accessibles aux évêques de l'Occident. Dans les *Tractatus super psalmos*, Hilaire revient aux travaux exégétiques, dont il avait perçu l'urgence dès ses débuts dans la carrière épiscopale; mais il y revient, appuyé sur Origène et bien décidé à enrichir, là encore, le patrimoine théologique des Églises de Gaule de tout ce qu'il avait appris en Orient. Ainsi ces *Tractatus* d'Hilaire marquent la première confrontation sérieuse entre le texte biblique de la Septante et les anciennes versions latines de la Bible, en l'occurence celles des Psaumes. Ils marquent aussi et d'une manière décisive l'impact précis de l'exégèse d'Origène dans la littérature chrétienne de langue latine. Sur aucun point peut-être une étude comparée ne serait plus urgente entre Hilaire et ses deux illustres successeurs en Occident, Ambroise et Augustin.

Enfin, du simple point de vue biographique, ces *Tractatus* nous offrent des repères indispensables pour suivre Hilaire jusque dans sa pleine maturité. On ne peut donc que déplorer le fait qu'aucun travail approfondi n'ait jamais été consacré à cette œuvre, éclipsée sans doute aux yeux de la tradition et de la critique moderne par le prestige des *Enarrationes* augustiniennes.

a) Date. — Pour déterminer la date des *Tractatus*, on retiendra d'abord une observation de P. Coustant (PL 9, 221d). A la fin de *In ps.* 67, 15, parlant de Photin, Sabellius et Arius, Hilaire déclare : « Quibus, ut spero, aliis locis uberius copiosiusque responsum est » (éd. CSEL 22, p. 291, 2-3). Voilà une allusion assez claire au *De Trinitate*, qui permet de supposer avec le savant mauriste que les *Tractatus* sont postérieurs à l'exil d'Hilaire.

Il est vrai qu'on se trouve déjà dans le second tiers de cette explication du psautier, dont le début pourrait donc encore à la rigueur se situer en Asie. Une autre allusion d'Hilaire notée par Coustant, cette fois-ci à l'hérésie d'Apollinaire, paraît improbable, si du moins la référence de l'éditeur est exacte (*ps.* 53, n. 8?, cf 221d). Par contre, on enregistrera volontiers avec dom Coustant le silence de ces nombreux *Tractatus* sur les ariens, qui n'y sont presque jamais nommés, et l'on soulignera également avec lui la grande maturité théologique du commentateur, spécialement « en ce qui touche à l'incarnation du Christ » (222d).

L'affaire d'Auxence n'ayant guère laissé de loisirs à l'entreprenant évêque de Poitiers entre 360 et 364, on daterait donc les *Tractatus super psalmos* de 364-367, c'est-à-dire des trois dernières années de la trop brève existence d'Hilaire.

Faut-il rappeler ici les déclarations de Jérôme dans sa fameuse lettre 112 à saint Augustin : « Sed nunc de integro psalmorum corpore dicimus. Apud Latinos autem Hilarius Pictavensis, et Eusebius Vercellensis episcopus, Origenem et Eusebium transtulerunt » (éd. J. Labourt, coll. Budé, t. 6, Paris, 1958, p. 40). Certes les deux « et » de Jérôme ont un sens disjonctif et ne signifient pas que les deux évêques d'Occident ont traduit ensemble les plus importants commentaires grecs du psautier. Mais ce rapprochement des travaux d'Hilaire et d'Eusèbe de Verceil sur les exégèses origéniennes et eusébiennes des psaumes n'en reste pas moins suggestif. Le grand vieillard de Verceil aurait-il encouragé Hilaire, lors des rencontres qu'il eut avec lui en Italie (363-364), à transposer en latin l'exégèse origénienne du psautier, comme lui-même l'avait fait pour celle de son homonyme de Césarée? Simple conjecture. Mais Hilaire avait-il ramené un codex d'Origène sur les psaumes de son lieu d'exil? En avait-il trouvé un tel à Rome, à Milan? Il lisait certainement ce codex, lorsqu'il composait ses *Tractatus*. Sur ce point encore, toute information nous manque.

b) Ampleur. — Hilaire semble bien avoir eu et l'intention et le temps de commenter le psautier entier.

D'après les nombreux indices réunis par P. Coustant aux §§ IV-VI de son *Admonitio* (223b-224b), on est en droit de penser que l'œuvre fut exécutée en son entier, comme Fortunat paraît d'ailleurs l'affirmer : « Scripta davidici carminis sermone cothurnato per singula reseravit » (*Vita* I, 14, PL 88, 447c). Mais sa transcription ne reçut peut-être pas tous les soins nécessaires après la disparition prématurée de l'auteur, puisque

Jérôme lui-même ne connaissait déjà plus, semble-t-il, que les *Tractatus* des psaumes 1-2, 51-52, 118-150, ceux-là où Augustin devait puiser de son côté. Dans l'édition d'A. Zingerle (CSEL 22), nous lisons en plus les *Tractatus* des psaumes 9, 13, 14, 63-69, 91, ce qui ne nous donne malgré tout qu'un total de 58 *Tractatus*, précédés de l'*Instructio psalmorum*.

c) Originalité. — La dépendance littéraire et parfois littérale d'Hilaire par rapport à Origène se laisse établir avec certitude en ce qui concerne le prologue et l'explication des cinq premiers psaumes.

E. Goffinet précise la nature de cette dépendance d'une façon assez judicieuse aux pages 17-60 de son étude sur *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de saint Hilaire de Poitiers* (Louvain, 1965). Malheureusement la suite de ce travail présente des vices de méthode trop graves pour que nous nous risquions à en retenir les conclusions générales. Il n'est guère possible, en effet, de tracer un parallèle critique entre Hilaire et Origène, exégètes des psaumes, si l'on ne prend pas au sérieux les problèmes textuels posés par la chaîne palestinienne sur le psautier (voir les travaux de R. Devreesse, M. Richard, M.-J. Rondeau).

Nous nous contenterons d'observer qu'Hilaire apprit surtout à l'école d'Origène comment traiter des questions d'exégèse littérale, soit en comparant différentes versions du texte hébreu entre elles (Hilaire lui-même ne lisait pas les caractères hébraïques), soit en présentant d'abord un résumé d'histoire ou des remarques de géographie, de chronologie, d'étymologie, etc, avant de passer à l'allégorie, comme le voulait d'ailleurs également le principe de l'*enarratio* enseigné de son temps par les rhéteurs latins. Il est fort possible que les thèses caractéristiques de l'origénisme aient été fortement atténuées dans les scolies ou les homélies d'Origène sur les psaumes. Il est certain, en tout cas, que rien n'en est passé sous la plume d'Hilaire. Partout on voit ce dernier viser à l'édification pratique de ses fidèles, mais non sans que son moralisme inné de latin soit fondé sur de nombreuses considérations christologiques et anthropologiques, qui rappellent sa fréquentation directe des grecs.

2) Le Traité des mystères. — *a) Date.* — Hilaire manifeste dans ce *Traité* une connaissance d'Origène égale à celle dont témoigne son *Commentaire sur les psaumes*.

Dans *In ps.* 138, 4, il semble annoncer notre traité à propos d'une citation de *Rom.* 5, 3-4 (A. Feder, CSEL 65, p. xiv). Dans *In ps.* 146, on trouverait ensuite une allusion directe au *Traité des mystères*. J.-P. Brisson, qui ajoute cette précision à l'étude de H. Lindemann (*Des hl. Hilarius Liber mysteriorum*, Münster, 1905), conclut : « Il faut... situer la composition des *Tract. myst.* entre les commentaires sur les psaumes 138 et 146 » (SC 19, 1947, p. 13, note 2). Disons qu'Hilaire a rédigé ce petit ouvrage (*libellus*, i, 1), alors qu'il achevait de dicter son *Commentaire sur les psaumes*.

b) Méthode, contenu et but. — Le vocabulaire technique du *Traité des mystères* gravite essentiellement autour de la notion grecque de *typos*.

Selon Brisson, ce vocabulaire « représente un effort de fixation et de systématisation » (p. 23). La distinction entre *gesta* et *gerenda* y paraît jouer un rôle essentiel, bien qu'elle ne soit d'aucune originalité chez Hilaire. La continuité profonde avec la méthode exégétique préconisée dans le *Commentaire sur Matthieu* est facile à établir (cf Brisson, p. 47-50). Mais si Hilaire répétait avec insistance certains principes élémentaires de son exégèse dans son premier ouvrage (par exemple 984c, 1043a, 1054b), s'il brisait volontiers des lances avec les « littéralistes » dans les *Tractatus super psalmos*, il s'attache ici, comme « à une ligne de faîtes », à l'énoncé et à l'illustration des règles plus élaborées de son herméneutique.

Il nous livre ainsi « une sorte de précis d'exégèse spirituelle » à l'usage des fidèles (Brisson, p. 56), composé d'un prologue (ch. 1) et d'une série d'exposés (*liber* i) sur Adam et Ève (ch. 2-5), Caïn et Abel (ch. 6-8), Lamech et Seth (ch. 9-11), Noé (ch. 12-17), Abraham (ch. 17-18 lacuneux), Isaac (ch. 19, dont le début manque), Jacob et Ésaü (ch. 20-26 : même remarque que pour le ch. 19), Moïse (ch. 27-42); une autre série, formant le *liber* ii, est consacrée à Osée (ch. 1-4) et Josué (ch. 5-10); elle se termine par une intéressante conclusion (ch. 11-15). En insistant peut-être trop sur les homélies effectivement prêchées d'où dériveraient nos *tractatus mysteriorum*, Brisson semble assez dans le vrai, lorsqu'il suppose que ceux-ci « étaient, dans l'esprit d'Hilaire, un manuel d'exégèse typologique à l'usage des prêtres de son diocèse chargés par lui d'expliquer aux fidèles les *lectiones divinae* et peut-être même à l'usage de tous les prédicateurs chargés de la même besogne » (p. 57).

3) Le Livre des hymnes. — Jérôme avait attribué à Hilaire un *Liber hymnorum et mysteriorum* (*De viris* 100). Isidore de Séville † 636 rappelait qu'Hilaire avait été le premier créateur d'hymnes liturgiques en Occident (*De ecclesiasticis officiis* i, 6, PL 83, 743b). Par ailleurs, Jérôme laisse entendre que ces hymnes ne suscitèrent pas un enthousiasme excessif dans les Églises gauloises (*In epist. ad Galatas* ii, PL 26, 355b). Pourtant ces poèmes, joints à ceux d'Ambroise de Milan, restent attestés dans le culte de Tolède par le 13e canon du 4e concile de cette ville, en 633. On connaissait, depuis Fortunat, l'hymne qu'Hilaire aurait envoyé de son lieu d'exil, en même temps qu'une lettre dans laquelle il y ferait allusion, à sa fille Abra. Dom Coustant maintenait l'authenticité de ces pieux écrits (PL 10, 547-554). Grâce à l'heureuse trouvaille d'un érudit italien de la fin du siècle dernier, on possède désormais des fragments de l'authentique *Liber hymnorum* d'Hilaire. Nous nous bornerons à examiner sommairement ces fragments, sans nous occuper des pièces apocryphes du même genre, dont l'intérêt n'en demeure pas moins réel pour une étude de l'ancienne hymnographie chrétienne de langue latine.

a) *Manuscrit d'Arezzo.* — Le manuscrit, découvert par J.-Fr. Gamurrini et édité par ses soins à Rome en 1885, fut copié au Mont-Cassin en caractères lombards vers 1060. On le doit à une requête de l'abbé Didier, qui devint pape sous le nom de Victor iii en 1086.

En 1532, le manuscrit se trouvait encore au Mont-Cassin; mais en 1788 il est signalé par Angelo di Costanzo à Arezzo dans l'abbaye des saintes Flore et Lucille, qui était rattachée à celle du Mont-Cassin. En 1810, le codex entrait dans la bibliothèque publique d'Arezzo, plus exactement dans la collection de manuscrits de la « pia fraternità dei laici di Arezzo ». De très graves mutilations l'endommagèrent à une époque ancienne, perte d'autant plus regrettable qu'il s'agit pour tout le contenu d'un manuscrit unique (nous avons signalé plus haut les lacunes des *Tractatus mysteriorum*). Pour nous en tenir ici aux hymnes, 12 pages se sont égarées entre l'hymne i et l'hymne ii. Au premier de ces hymnes, qui est acrostiche, il manque 17 vers, puisqu'on peut raison-

nablement supposer, comme nous le verrons par la suite, qu'Hilaire composa une strophe pour chacune des lettres de l'alphabet complet. Le deuxième hymne, également un abécédaire, commence dans son état actuel à la lettre F. Impossible d'évaluer si un ou plusieurs poèmes s'intercalaient dans le recueil entre ces hymnes I, *Ante saecula qui manes*, et II, *Fefellit saevam*. Après l'actuel hymne III, *Adae carnis gloriosa*, qui n'est pas acrostiche et dont nous conservons 9 strophes et la moitié d'une dixième, l'ampleur de la lacune n'est pas appréciable.

b) *Date des hymnes.* — Mais ces vestiges de l'œuvre poétique d'Hilaire sont assez variés et d'une qualité de transcription suffisante pour enrichir d'une façon notable notre connaissance de l'évêque poitevin.

G.M. Dreves (compte rendu de l'éd. Gamurrini, dans *Zeitschrift für die katholische Theologie*, t. 12, 1888, p. 358-369) s'appuyait encore sur la *Lettre à Abra*, lorsqu'il soutenait que certains hymnes furent composés par Hilaire en exil. Mais cet argument précis n'étant plus recevable, il reste que nos hymnes furent conçus par leur auteur selon des règles de métrique qu'il n'a pu s'assimiler qu'en Orient. Telle est du moins l'une des conclusions les plus fermes, acquises par J.W. Halporn, *Metrical problems in the first Arezzo hymn of Hilary of Poitiers*, 1963, et par M. Simonetti, *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli*, 1952, qui situe les compositions poétiques d'Hilaire dans le cadre général de l'hymnographie du temps.

De plus, nous observerons une sorte de fonction récapitulatrice attribuée par Hilaire à ces hymnes par rapport à ses autres œuvres exégétiques et dogmatiques, rédigées en prose. Les contacts de terminologie entre ces hymnes et certains passages de l'*In Matthaeum*, des livres *De Trinitate*, mais aussi des *Tractatus super psalmos*, inclinent à penser qu'Hilaire prit appui sur ses compositions antérieures, lorsqu'il décida de couler son enseignement dans une forme poétique. Il aurait donc pu composer certains de ses poèmes déjà vers la fin de son exil; mais il les composa sans doute plutôt, tous ou du moins ceux que nous conservons, dans la paix retrouvée de son Poitou natal.

c) *Qualité littéraire.* — Quant à la qualité littéraire de ces hymnes, elle serait d'abord à étudier d'un point de vue technique, comme Halporn en particulier s'y est appliqué pour le premier de la série, *Ante saecula qui manes*.

Or, Hilaire fut, comme plusieurs autres parmi les principaux théologiens de l'Église ancienne, un authentique poète. L'originalité créatrice de sa personnalité d'écrivain le place, à cet égard, en un puissant contraste avec Juvencus, de peu son contemporain. M. Pellegrino, qui fait cette remarque dans son étude, restée jusqu'à présent unique en la matière, sur *La poesia di sant'Ilario di Poitiers*, p. 205, souligne, par exemple, la valeur poétique de « aeternum in motum tempora protulit » (« un verso di cui un grande poeta potrebbe andar orgoglioso », p. 213; il s'agit du dernier vers de la strophe Q d'*Ante saecula qui manes*) ou encore celle du v. 21 de l'hymne II : « Lux orta vastæ nocti splendet inferum ».

d) *Le « prooemium ».* — Le précieux *incipit* du manuscrit d'Arezzo (« Incipiunt hymni eiusdem »), qui se lit immédiatement après la mention « Finit tractatus mysteriorum sancti Hilarii episcopi », est suivi d'un *prooemium*. Celui-ci, un distique en iambiques sénaires, semble bien placé en exergue au *Liber hymnorum* tout entier, et non point seulement à l'hymne I, comme on l'a supposé. Quand on sait avec quel soin Hilaire a écrit ses autres préfaces, on admettra sans peine l'intérêt de ces deux vers : « Felix propheta David primus organi/ in carne Christum hymnis mundo nuntians ». Une comparaison entre ce *prooemium* du *Liber hymnorum* et certains passages des *Tractatus super psalmos* semble s'imposer, d'autant plus qu'elle a été négligée.

D'abord, l'emploi de *nuntiare* dans notre distique est trop constant en l'exégèse hilarienne du psautier pour qu'il faille y insister. C'est un terme technique, par lequel Hilaire souligne régulièrement la mission prophétique de David, auteur de psaumes. Aussi *propheta* et *nuntians* se répondent, au début et à la fin du distique, avec un effet de redondance et d'inclusion. Ensuite, *hymnis*, renvoie à l'*Instructio psalmorum*, ch. 19, où il est dit que le psaume devient un hymne, s'il est chanté à haute voix (*hymno canorae vocis*, CSEL, p. 15, 28) avec accompagnement de la cithare (*hymno ars organi consonantis aptatur*, p. 16, 3-4). Car, autre précision, *organum* désigne dans ces cas la cithare à dix cordes, appelée aussi *psalterium*, dont les harmoniques se fondent avec le chant pour soutenir la modulation vocale des psaumes. D'où, toutes les mentions d'*organum* au singulier et avec le sens que leur donne le contexte immédiat, soit dans l'*Instructio*, ch. 19 (p. 15, 25-29; p. 16, 1-3), soit à propos du titre du psaume 65 (p. 249, 8), ou dans l'explication du psaume 143, 9 (p. 825, 16).

D'où, également, la transposition allégorique d'*organum* au corps humain, ou plutôt aux actions corporelles des chrétiens vertueux, qui mettent en pratique dans leur vie ce qu'ils proclament en chantant les psaumes (*Instructio* 20, p. 16, 13-14; ch. 21, p. 17, 8-9; *In ps.* 136, 7, p. 728, 10-12; *In ps.* 143, 20, p. 825, 15-20; comparer *In ps.* 146, 2, p. 845, 28 à 846, 2). D'où, enfin, le caractère d'une *confessio* attribué par Hilaire à ces « hymnes » de David, lorsque les fidèles se les approprient (cf *In ps.* 143, 23, p. 826, 28, et le commentaire qui suit; *In ps.* 149, 1, p. 866, 4-11).

Or, pour achever d'éclairer notre *prooemium* à partir de ce recours aux *Tractatus super psalmos*, il reste à observer que les psaumes, désignés comme des hymnes dans certains des titres commentés par Hilaire, apparaissent aux yeux de celui-ci plus directement prophétiques que les autres, ne serait-ce qu'à cause de la mention *in finem*, jointe dans ces titres à celle d'*hymnus* (cf *In ps.* 54, p. 147, 7-16; *In ps.* 60, p. 203, 9-11; *In ps.* 64, 2, p. 234, 11-13; *In ps.* 65, p. 248, 28-31; par contre, Hilaire ne semble pas avoir lu *in hymnis* après *in finem* en tête du *ps.* 53, p. 135, ni davantage *hymnus* après *in finem* en tête du *ps.* 66, p. 269, 15).

C'est dire que les réalités eschatologiques, liées à l'accomplissement de toute l'économie du salut dans le mystère du Christ, seront au premier plan du commentaire spirituel de ces « hymnes prophétiques » (*In ps.* 137, 13 : *hymnis prophetalibus*, p. 741, 22). Ainsi se comprend la liaison établie par Hilaire, au niveau de l'allégorie, entre l'*ars organi* et la prophétie de l'*hymnus* (*Instructio* 19, p. 16, 3-4). De même que cet art intègre les sons des dix cordes de l'instrument dans l'unité d'une harmonie (*In ps.* 65, 1 : *ex coaptatione, quam harmoniam nuncupant, organi*, p. 249, 8), de même David annonce dans ses hymnes comment l'expérience de la foi nous intègre au mystère eschatologique du Christ (*In ps.* 138, 2 : *ut... coaptemus*, p. 745, 14-20).

Ces remarques devraient contribuer à faire saisir le sens exact et la portée du *prooemium* d'Hilaire poète. Sans paraître se présenter lui-même, comme dans le prologue du *De Trinitate*, sans développer des considérations techniques, comme dans l'*Instructio psalmorum*, mais en allant droit au but, un peu comme dans la courte préface du *Traité des mystères*, Hilaire indique par ce distique, sous le couvert de David psalmiste, le genre littéraire, le contenu doctrinal et le but pratique de ses poèmes. Ceux-ci seront du genre des hymnes du psautier, c'est-à-dire destinés à être chantés avec un accompagnement musical. On a observé, à juste titre, que l'idée de tels cantiques ne devait pas être étrangère, chez l'évêque gaulois, à son expérience d'exilé. En Orient, Hilaire avait pu connaître d'assez près,

dans les différentes factions nicéennes, para- ou anti-nicéennes, la vogue de ce genre de propagande, dont l'origine semble remonter à la *Thalie* d'Arius en personne. Mais ses hymnes, Hilaire les plaçait délibérément sous le patronage du psalmiste, pour indiquer qu'à l'instar de ceux de David, ils seraient centrés sur le mystère glorieux du Christ, terme et accomplissement parfait de l'histoire du salut. Cette indication laconique du *prooemium*, si elle a bien ce sens, pourrait n'être pas sans importance pour qui voudrait analyser le contenu de nos actuels hymnes I, II et III. Enfin, Hilaire suggère encore de la sorte le but pratique de sa poésie, qui serait d'exhorter les chrétiens à une vie vertueuse, en leur faisant chanter les merveilles de leur incorporation actuelle et anticipée au Christ glorieux. Il est frappant de constater à quel point de telles perspectives, ouvertes au seuil de l'œuvre poétique d'Hilaire, résument en une sentence assez énigmatique celles qui dominent en fait toute sa synthèse de théologien.

e) *Hymne* I : *Ante saecula qui manes.* — Pour interpréter correctement le détail de cet hymne dogmatique, dont il n'est pas possible de discuter ici les nombreuses expressions plus ou moins obscures, il importe avant tout de saisir son mouvement d'ensemble. Or, bien que la fin de l'hymne soit perdue, ce mouvement peut être restitué intégralement, semble-t-il, si l'on prend appui sur les exclamations qui le scandent dans les deux premières strophes, puis aux vers 21-22, 37-38, 53, 61 et 72. On distinguera donc 1) une *invocation initiale au Fils*, où l'acclamation et l'invocation se font à la seconde personne, cela dans les strophes A-E; 2) *le mystère de Dieu, engendrant son Fils*, mystère célébré dans les strophes F-I; 3) *le mystère du Fils égal au Père*, décrit en termes proches du symbole de Nicée dans les strophes K-N, à partir de l'exclamation : « Kara progenies Dei » (v. 37); 4) *l'unité du Père et du Fils* dont la contemplation découle de la précédente, mais s'en distingue pourtant dans les strophes O-P à partir d'un nouveau cri de la foi : « O felix duum unitas! » (v. 53); 5) enfin, *l'œuvre créatrice et rédemptrice du Fils*, à partir de « Quanta est genitus in bona » (v. 61), serait évoquée aux strophes Q-S dans la suite organique des élévations antérieures sur le Père, le Fils égal au Père, et l'intime unité des deux. 6) L'*invocation terminale*, à nouveau dirigée vers le Fils dans le discours direct qui caractérisait l'invocation initiale, commencerait avec « Te cunctis dominum modis » (v. 73) et se poursuivrait, à travers les strophes manquantes, jusqu'à la dernière lettre de l'alphabet.

Il existe de cet hymne une transposition en allemand, tentée par G.M. Dreves dans son opuscule *Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern*, Kempten, 1908, p. 7 svv, ainsi qu'une traduction française due à M. Meslin, dans *Hilaire de Poitiers*, Paris, 1959, p. 55-56.

f) *Hymne* II : *Fefellit saevam.* — Les cinq premières strophes perdues de cet hymne ont mis les commentateurs dans l'embarras. De la strophe F, dont le début donne son titre actuel à l'hymne tronqué, jusqu'à la strophe O inclusivement, une apostrophe est adressée à la mort, personnifiée selon 1 *Cor.* 15, 54, vaincue par le Verbe fait chair et désormais sans prise sur cette chair unie à Dieu (*connata cum Deo*, v. 28). Puis le discours passe brusquement à la première personne; et de la strophe P à la strophe Z, un sujet, qui parle de soi au féminin (v. 29 : *Per hanc in altos scandam laeta*; v. 33 : *Renata sum*), célèbre sa propre victoire sur la mort, sa nouvelle naissance dans le Christ et sa certitude de participer un jour à la gloire céleste de ce dernier. Qui parle ainsi? Une femme (Gamurrini, Duchesne, Colombo, Schanz, Moricca), Abra, la propre fille d'Hilaire (Mason), l'âme chrétienne (Mason, Dreves, Meyer, Bardenhewer, Labriolle, Buzna, Myers, etc) ou Hilaire lui-même = *mens* (Pellegrino)?

Qu'il suffise d'observer ceci : 1) Si les mentions de la *mens* en *De Trinitate* I, 10-14 ont valeur autobiographique, c'est uniquement à cause de la conclusion du chapitre 14, qui rattache la quête de vérité des chapitres 1-14 au ministère épiscopal dont Hilaire se déclare investi au terme de ce long cheminement. 2) Prises en elles-mêmes et détachées de leur contexte du *De Trinitate* I, ces mentions pouvaient très bien fournir à Hilaire l'une ou l'autre expression heureuse pour traduire les sentiments de tout chrétien au souvenir de son baptême (ainsi *De Trinitate* I, 14 : *mens spebus suis laeta requieverat*, comparer avec *Fefellit saevam*, v. 31 : *Quantis fidelis spebus Christum credidi*, et v. 12, *mens laeta*). 3) Cette *mens* se placerait ici au point de vue de son union durable avec le corps, au sens où Hilaire parle d'ordinaire de l'*anima*, alors qu'en *De Trinitate* I la *mens* est envisagée essentiellement comme une faculté intellectuelle, susceptible à la limite de percevoir dans la foi les mystères divins, ce qui est conforme à la terminologie habituelle d'Hilaire sur ce point. 4) Aucun autre indice, hormis ces expressions analogues à celles qui se lisent en *De Trinitate* I, 10-14, ne venant qualifier *Fefellit saevam* dans un sens autobiographique, on voit mal Hilaire parlant de soi sous l'unique espèce de sa *mens* : « Renata sum... ». De plus, d'autres expressions appellent irrésistiblement en filigrane l'*anima* commune des sauvés, celle qui doit trouver son repos dans le sein d'Abraham (v. 38), celle qui psalmodie des hymnes dans ou plutôt avec son corps de ressuscitée (v. 43-44). Il semble donc préférable de s'en tenir à l'opinion commune, qui a vu dans notre hymne II une apologie de la glorification des chrétiens résultant de la victoire du Christ sur la mort, apologie prêtée à l'âme d'un de ces élus.

g) *Hymne* III : *Adae carnis gloriosa.* — Le mètre plus populaire de cet hymne est connu, entre autres, par certains chants militaires traditionnels de Rome. Hilaire y célèbre derechef, comme l'*incipit* le signale, la glorieuse victoire remportée par le Christ sur Satan et ses œuvres.

Rappelons les contacts étroits de ces strophes avec l'*In Matthaeum*, qui sont énumérés par les éditeurs modernes et détaillés par M. Pellegrino. Ils ne garantissent pas seulement l'authenticité de l'hymne, mais ils illustrent avant tout la fonction récapitulatrice attribuée par Hilaire à ses poèmes. Ainsi l'hymne II renvoyait principalement au *De Trinitate* I, l'hymne I surtout à la partie centrale du *De Trinitate* VII-X, et le *prooemium* du *Livre des hymnes* à l'*Instructio psalmorum*.

Durant cette ultime période de sa vie, où il composa les *Tractatus super psalmos* et la plupart de ses hymnes, se situent deux autres activités d'Hilaire, que nous signalons ici pour mémoire. En 361 ou 362, l'évêque de Poitiers rédigea un opuscule *Ad praefectum Sallustium, sive contra Dioscorum*, où, selon l'opinion commune, il protesterait contre les violences exercées en Gaule par Dioscore, vicaire du préfet Salluste, qui favorisait la restauration des cultes païens prônés par l'empereur Julien. Mais, selon une hypothèse

assez séduisante de J. Doignon, Hilaire aurait adressé ce *libellus* à Sallustius, préfet d'Orient de 361 à 367, après avoir été *praeses* d'Aquitaine, puis questeur de l'empereur Julien en Gaule en 355. Hilaire aurait réagi contre l'enseignement du musicien Dioscorus et défendu sa conception du chant religieux contre les vertus thérapeutiques des mélodies païennes (d'où le surnom de « médecin », attribué à Dioscorus selon Jérôme, *Lettre* 70, 5), telles que Julien venait de les vanter dans sa lettre 112, à Ecdicius, préfet d'Égypte. D'autre part, la fondation de Ligugé remonterait, d'après Fortunat, à l'époque qui suivit immédiatement le retour d'Hilaire dans sa ville natale, sans doute en 361. Martin, le très fidèle disciple du Poitevin, inaugurait auprès de lui la vie monastique en Gaule. Sur la fin de la vie d'Hilaire, nous ne possédons que cette indication de Sulpice Sévère : « Hilaire mourut dans sa ville natale durant la sixième année après son retour » (*Chronica* II, 60), soit en 367.

2. LA SPIRITUALITÉ D'HILAIRE

1° **Intelligence des Écritures.** — Hilaire développe sa conception de la foi chrétienne sans jamais argumenter explicitement à partir de la tradition, conçue comme une norme apostolique à la manière d'Irénée de Lyon. Il enseigne les mystères de la révélation divine sous sa propre autorité pastorale. A plusieurs reprises, il eut l'occasion de manifester en des termes solennels la vive conscience qu'il avait de sa mission et de son autonomie spirituelle comme chef d'Église. Or, ce qui remplit toujours la pensée d'Hilaire lorsqu'il parle de la foi, c'est l'expérience commune de la vie de l'esprit ou, si l'on préfère, l'expérience des valeurs morales indissociables de la dignité d'homme. Éclairées par un sens renouvelé de Dieu, ces valeurs atteignent leur forme parfaite chez ceux qui adhèrent totalement à la révélation du Christ.

D'une manière plus précise, la révélation chrétienne fait comprendre comment Dieu a œuvré depuis toujours dans l'humanité. L'histoire particulière d'Israël, interprétée à partir des Écritures divines, n'a d'autre but que d'élever le sentiment religieux des hommes de partout jusqu'à une connaissance directe et certaine des mystères de Dieu. La foi repose essentiellement sur la juste compréhension de cette pédagogie divine. Elle s'épanouit en une communion glorieuse de vie et de pensée avec le Christ, qui est le fruit par excellence des nombreuses initiatives de Dieu en faveur des hommes. Former la foi du peuple chrétien, tout comme l'annoncer aux païens, revient donc avant tout à faire œuvre d'exégète. Car seul un commerce assidu avec les écrits de l'ancien et du nouveau Testament permet de dégager les lois de la pédagogie divine, selon lesquelles se répartissent les étapes de l'histoire du salut. Un pasteur, investi de la mission épiscopale, doit donc avant tout s'appliquer à l'exégèse des textes de la Bible, afin d'expliciter le contenu et l'ordre des intentions de Dieu, telles qu'elles se manifestent à travers les événements et les personnages bibliques. En même temps, ce pasteur éduquera la foi de ses fidèles par la forme même de son style et la noblesse de son langage. Puisque Dieu s'est fait Parole pour nous livrer ses mystères, il faut que l'interprète des mystères divins sache maîtriser à fond sa propre langue et accéder aux autres langues, susceptibles de lui faire mieux comprendre la Parole de Dieu. Il fera donc servir à son témoignage tout ce qu'il aura retenu de ses études profanes, mais dans le seul but de communiquer si possible cette forme cultivée et instruite de sa foi à ceux dont il assume la charge spirituelle dans l'Église.

L'unanimité dans la foi est précisément aux yeux d'Hilaire la vie de l'Église. Cette vie ne demande qu'à se laisser enrichir par la lecture commentée de l'Écriture. Aussi les polémiques avec les fauteurs d'hérésies, qui se sont retranchés de l'Église, ne doivent jamais occuper dans l'exégèse pastorale une place déterminante. On peut dire qu'Hilaire exégète n'a été antiarien que dans la stricte mesure où l'exigeait la défense de son troupeau. Il ne se permet que des allusions voilées à la crise arienne dans son *Commentaire sur Matthieu*, puisque cette crise n'affectait pas encore directement ses fidèles; il ne parle pour ainsi dire plus de l'arianisme après son retour d'exil dans les *Tractatus super psalmos* ou le *Traité des mystères*, parce que le danger de cette hérésie paraissait définitivement écarté de son Église.

Riche du moralisme traditionnel des latins, porté peut-être pour cette raison à présenter toute l'histoire chrétienne du salut sous la forme d'une pédagogie divine, soucieux en conséquence d'exploiter les ressources pédagogiques de sa propre culture et ouvert à d'autres valeurs culturelles dans la mesure où elles entrent à ses yeux dans l'économie du salut, tel est l'évêque Hilaire, qui entend lier à l'interprétation des Écritures l'essentiel de son rayonnement spirituel.

On ne dispose pas encore d'une étude d'ensemble sur l'herméneutique sacrée d'Hilaire. Les recherches de J. Doignon sont centrées sur l'*In Matthaeum*. Dès que cette thèse sera publiée, on verra mieux comment Hilaire est resté fidèle, sa vie durant, à ses propres principes en matière d'exégèse, et comment, fort de ces principes, il sut se laisser instruire par l'Orient de son exil, en particulier par Origène. On a résumé les principales observations de J.-P. Brisson sur la méthode d'Hilaire dans le *Traité des mystères*. Une thèse soutenue à l'Institut Catholique de Paris en 1968 par N. Gastaldi est consacrée à l'exégèse hilarienne du psautier. Qu'il suffise de noter ici comment la méditation de l'Écriture fournit à Hilaire le cadre dans lequel il expose ses idées les plus chères sur le mystère du Christ et sur le progrès spirituel des chrétiens.

2° **Mystère du Christ.** — Le contenu christologique du *Commentaire sur Matthieu* est remarquable. Il se mêle au thème de la double vocation d'Israël et des Gentils, dont M. Simonetti a montré qu'il revenait comme un leit-motiv à travers toute l'œuvre. Cet accent mis sur le mystère du Fils de Dieu fait homme ne correspond pas seulement à l'évolution générale de la théologie du temps, dominée par la contestation arienne; on y reconnaît aussi un effort original d'Hilaire, grâce auquel il réussit à lier les perspectives anti-ariennes, nouvelles pour lui (cf *In Mt.* IV, 1; V, 15; VII, 10; XI, 9; XII, 17; XVI, 4; XXVI, 5; XXXI, *passim*), avec le réalisme paulinien de ses prédécesseurs latins. C'est dans cet esprit qu'il suggère sans cesse la portée universelle de l'incarnation et l'inclusion de tous les hommes dans l'humanité personnelle de Jésus (cf *In Mt.* II, 5; III, 1; IV, 3, 12, 21; V, 10; VI, 1; VII, 10; IX, 3, 7; X, 18, 25, 27; XII, 4; XIII, 4, 5, 7; XVI, 9; XIX, 4, 5; XXII, 3; XXIII, 6, 7; XXVIII, 2; XXXIII

6). Soucieux d'ordre et de cohérence dans l'analyse du « sens intérieur » des récits évangéliques, Hilaire se plaît à présenter cette incarnation comme l'accomplissement définitif des promesses divines (cf *In Mt.* I, 1 ; IV, 14 ; XII, 4 ; XV, 4 ; XVI, 1 ; XVIII, 3 ; XX, 3 ; XXIII, 6, 7). Une continuité se trouve établie de la sorte entre les deux Testaments, qui permet aussi de mieux saisir l'enchaînement des péricopes évangéliques. Comme plus tard dans l'explication de tel ou tel psaume, Hilaire s'efforce d'évoquer ici d'un trait toute l'histoire du salut, lorsqu'un verset ou un court passage de saint Matthieu lui en prête l'occasion (par exemple, VIII, 7 ; XIV, 14, 18 ; XVIII, 3 ; XX, 6 ; XXI, 2 ; XXII, 2).

Toute la structure théologique des *Tractatus super psalmos* est ainsi annoncée par ce *Commentaire sur Matthieu*. Dans l'explication des psaumes, le nombre des passages où Hilaire renvoie au mystère de l'incarnation est d'une supériorité écrasante sur ceux où il traite d'ecclésiologie, d'eschatologie, de morale, ou d'autres questions, qui restent d'ailleurs toujours liées à la perspective christologique observée dans l'*In Matthaeum*. Partant des psaumes, Hilaire explicite davantage sa conception des rapports entre les deux Testaments. Il marque plus nettement la nouveauté essentielle de la vérité évangélique, qui se résume selon lui en l'annonce d'un salut absolument universel. Mais toujours le mystère du Verbe fait chair occupe le centre de ses perspectives.

En fait, ce mystère de l'abaissement et de la glorification du Fils de Dieu représente le foyer vivant de toute la pensée d'Hilaire. Il n'est pas de vocabulaire plus représenté et plus riche de doctrine dans les écrits du docteur poitevin que celui de la *doxa* biblique. Qu'il s'agisse d'élucider la consubstantialité du Père et du Fils, ou d'expliquer le changement d'*habitus* que l'incarnation entraîna pour le Fils, ou de comprendre le sort de la *forma servi* dans l'exaltation finale du Christ, toujours Hilaire se fonde sur cette notion de la gloire divine, lorsqu'il commente dans le *De Trinitate* des textes comme *Phil.* 2, 11 et 3, 21, ou *Jean* 17, 5 et 21. A. Fierro, à qui l'on doit une étude excellente sur ce point, note avec raison qu'Hilaire dépasse tous ses prédécesseurs par la profondeur de sa spéculation sur la glorification du Christ, et il ajoute : « Toute cette doctrine constitue peut-être la meilleure réussite de sa théologie » (*Sobre la gloria en San Hilario*, p. 123). Certes, Hilaire scrute cette notion biblique de la gloire à travers le prisme origénien. Ainsi la gloire divine est pour lui la « forme » eschatologique, en laquelle nous sommes configurés au Christ selon un mode substantiellement nouveau. La splendeur éternelle du corps de Jésus, comme celle du nôtre, est diamétralement opposée à la condition terrestre des corps. La transfiguration sur le Thabor est donc présentée comme la suprême épiphanie du Verbe. La glorification finale du Christ, comme celle de tout homme en lui, suppose le passage du corps dans une condition spirituelle (*ibidem*, p. 335). Mais Hilaire se distingue d'Origène, parce qu'il reste étranger à la mystique origénienne. On chercherait en vain la moindre trace de platonisme dans sa théologie de la *doxa*. Par contre, Hilaire développe sa notion de la forme de gloire avec un souci constant des réalités physiques et corporelles, en gardant d'ailleurs une partie du vocabulaire de Tertullien sur la résurrection, en insistant surtout dans le sens du réalisme paulinien cher aux latins. Ainsi la liaison établie par Origène entre *Phil.* 2, 6 svv et *Phil.* 3, 21 devient chez Hilaire l'axe même de sa théologie de la gloire (p. 339-340).

3° **Progrès spirituel des chrétiens.** — L'exposé dogmatique d'Hilaire est riche de doctrine spirituelle et son investigation des mystères de la foi débouche dans une pédagogie concrète des croyants. C'est l'Écriture encore qui l'invite à opérer ce passage, précisément à cause de l'idée qu'il se fait, dès l'époque du *Commentaire sur Matthieu*, de l' « intelligence du sens intérieur » de ces textes sacrés. Cette intelligence serait vaine, comme celle des juifs hostiles au Christ, si elle ne nous faisait pas découvrir en ce dernier le modèle de toute notre vie, dont l'Évangile nous transmet les dires et nous relate les gestes à cette seule fin que nous nous conformions à lui dès ici-bas.

L'anthropologie d'Hilaire ne présente aucune originalité philosophique et elle ne reçoit pas de longs développements autonomes dans ses écrits. Mais elle bénéficie du christocentrisme qui se déploie en ceux-ci. Hilaire entend dire et approfondir le sens de la vie humaine, il veut éclairer la structure de l'être humain à la lumière du mystère de Dieu fait homme. Ainsi, dans l'*In Matthaeum*, le primat de l'esprit sur la chair dans la dualité de l'être humain se trouve affirmé en V, 4, à propos de l' « œil du cœur » qui procure au corps « la clarté de la lumière éternelle » et « diffuse dans la chair corrompue la splendeur de son origine » (PL 9, 944ab). Le récit de la vocation de Matthieu est allégorisé selon le même dualisme. Le publicain, appelé à devenir l'un des douze, est tiré « hors de sa maison, c'est-à-dire hors des péchés du corps ». Mais le Seigneur « prend place dans son esprit ». Matthieu est donc « illuminé par l'habitation intime du Seigneur en lui ». Le banquet sera servi pour les pécheurs et les publicains, qui goûteront aux « mets évangéliques » (IX, 2, 962bc). Plus remarquable est le commentaire de *Mt.* 10, 29, parce qu'il mêle aux notions anthropologiques des perspectives propres à l'eschatologie d'Hilaire. Deux passereaux sont vendus pour un as et « l'un d'entre eux ne tombe pas en terre sans la volonté de votre Père ». A partir du verset ainsi compris, Hilaire explique comment le corps peut devenir spirituel et l'âme s'appesantir dans les vices, les deux ne faisant qu'un dans leur élévation comme dans leur chute, mais en gardant leurs propriétés distinctes (973c-974a).

L'exégèse de *Mt.* 10, 34-36, « je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive », en X, 23-24, est l'une des allégories les plus développées du traité. Le glaive est la Parole de Dieu, contenue dans les évangiles et les prophéties anciennes. Les cinq éléments qu'il sépare sont d'abord le corps, l'âme et la volonté, comme Dieu les a créés en Adam (on retrouve cette division tripartite de l'homme, qui vient de Tertullien et de Novatien, en XXIII, 2 : tous les trois sont le tribut réservé, non à César, mais à Dieu, dont ils tirent « originem et profectum », 1045a ; pour ce « profectus », voir aussi X, 18, 974a) ; puis viennent les deux éléments consécutifs à la faute d'Adam, le péché qui est père du corps, l'infidélité qui est mère de l'âme dans notre nature corrompue. Le baptême nous rénove, en nous séparant de ce père et de cette mère. Du coup, le corps voudrait n'être plus différent de l'âme, et c'est le combat spirituel. L'homme se reconnaît à la fois intérieur et extérieur, âme et corps, avec le pouvoir d'être libre ; mais il réalise son unité, en se laissant conformer au mystère de la mort et de la résurrection

du Christ, évoqué au verset 38 : « Qui ne prend pas sa croix... ». L'accent mis dans ce passage sur la volonté libre de l'homme se rencontrait déjà en VII, 6, où la belle-mère alitée de l'apôtre Pierre symbolisait ce libre vouloir attaché à l'infidélité par une sorte de lien conjugal (956a); on en retrouve un autre écho en XXV, 5-6, à propos de *Mt.* 24, 19, « malheur à celles qui seront enceintes », où Hilaire se refuse avec véhémence à envisager une malédiction divine qui puisse ne pas concerner la libre responsabilité de l'homme; aussi celles qui portent un enfant dans leur sein aux jours du Jugement selon saint Matthieu ne peuvent qu'être des allégories de l'âme, appesantie par les péchés (1054-1055).

On a noté ailleurs comment Hilaire interprétait *Mt.* 18, 12, où la centième brebis désigne Adam, l'humanité universelle, les quatre-vingt-dix-neuf autres représentant les anges fidèles. L'orientation eschatologique de la réflexion d'Hilaire sur l'homme (par exemple encore à propos de la réminiscence stoïcienne de V, 8, 946b-947a) apparaît enfin en pleine lumière dans les derniers chapitres de son ouvrage. En XXV, 5, ceux qui sont sur les toits et auxquels il est conseillé d'y rester, représentent l'homme « établi dans la perfection de son corps », parce que « rénové par la nouvelle naissance, éminent par la vie spirituelle, rendu parfait grâce à la connaissance claire et définitive du don divin ». Un tel homme ne doit plus se rabaisser à des préoccupations terre à terre, ni répondre aux sollicitations des sens (1054bc). En XXVII, 4, la parabole des dix vierges offre à Hilaire l'occasion de nouer une dernière fois le motif anthropologique, qu'il avait glissé dans la trame de tout son commentaire, avec celui de l'eschatologie et surtout avec son thème central, qui est christologique : le Christ est à la fois l'Époux et l'épouse, parce qu'il est Dieu et corps. Pour nous qui l'attendons et qui nous laissons rénover par lui dans cette attente, il fait passer l'humilité de la chair dans la gloire réservée à l'Esprit divin, il consomme là nouveauté de ce mariage entre le corruptible et l'incorruption, il signifie l'immortalité instaurée pour nous (1059c-1060a).

Dans les *Tractatus super psalmos* et ses autres ouvrages, Hilaire poursuit et amplifie cette méditation sur la vocation spirituelle de l'homme, en bénéficiant des leçons de son exil. L'influence d'Origène sera sensible, par exemple dans les exposés sur la double création de l'homme (*Tractatus super ps. 118* iod, 3-8, CSEL 22, p. 440, 23 à 444, 3; *ps.* 129, 4-6, p. 650, 14 à 652, 17), où l'être-à-l'image est réservé à l'homme intérieur, parce que l'âme seule est le siège de la personnalité. Mais Hilaire ne distinguera pas entre l'image et la ressemblance, il soulignera l'identité du corps actuel et du corps glorieux, il ne reconnaîtra pas de priorité à l'esprit *(noûs)* dans la glorification de l'être humain, il comprendra la résurrection finale comme une transformation des qualités de la matière elle-même, et c'est pourquoi il développera essentiellement le thème, qui n'est pas propre à Origène, de la gloire divine comme source d'incorruption (cf A. Fierro, *op. cit.*, p. 335-336). Bref, il est permis de parler d'une anthropologie religieuse d'Hilaire lui-même, si l'on observe la continuité que sa pensée manifeste en ce domaine à partir de son ouvrage initial.

De nombreux enseignements s'articulent sur cet intérêt fondamental d'Hilaire pour l'homme. On a étudié chez lui les rapports entre la foi, la raison et la science théologique. On pourrait examiner avec profit sa conception biblique et fortement eschatologique de l'Église, en y joignant ses remarques sur la nature du ministère pastoral. Sa doctrine du péché ferait apparaître tout ce qu'il doit à ses devanciers latins, spécialement à saint Cyprien. Dans le *Commentaire des psaumes* en particulier, il serait intéressant d'analyser les rapports tirés par Hilaire entre la prière des chrétiens et leur itinéraire spirituel, leur progrès dans la vie de foi. Par des études limitées de ce genre, on restituerait sans doute au mieux la ferveur personnelle mise par Hilaire à expliquer l'Écriture sainte.

Bibliographie générale. — *Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft* (1927), t. 221, 1929, p. 109-111. — R. Aigrain, *Où en est l'étude des œuvres de saint Hilaire?*, dans *Bulletin de la société des antiquaires de l'Ouest*, t. 11, 1938, p. 691-710.

1. **Biographies.** — 1° *Sources anciennes.* — Sulpice Sévère, *Chronica* (achevée entre 400 et 404), II, 38-45, éd. C. Halm, CSEL 1, 1866. — Venance Fortunat († peu après 600), *Vita sancti Hilarii episcopi Pictaviensis*, PL 88, 439-454, et PL 9, 185-200; DS, t. 5, col. 725. — P. Coustant, *Vita sancti Hilarii Pictaviensis episcopi..*, préface aux *Opera*, Paris, 1693 (PL 9, 125-184).

2° *Ouvrages généraux.* — AS, 13 janvier, t. 1, Anvers, 1643, p. 782-803. — Jean Bouchet, *Les annales d'Aquitaine*, Poitiers, 1524. — S. Le Nain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, t. 7, Paris, 1700, p. 432-469, 745-758. — *Histoire littéraire de la France*, t. 1, 2e p., Paris, 1865, p. 139-194. — R. Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés et ecclésiastiques*, t. 4, Paris, 1865, p. 1-89. — F. Chamard, *Origines de l'Église de Poitiers*, Poitiers, 1874. — C. Auber, *Histoire générale... du Poitou*, t. 1, Poitiers, 1885, p. 173-253. — T. S. Holmes, *The Origin and Development of the Christian Church in Gaul during the First Six Centuries*, Londres, 1911. — M. Schanz, *Geschichte der römischen Litteratur..*, t. 4, 1e p., Munich, 1914, p. 226-228, 277-301. — C. Jullian, *Histoire de la Gaule*, t. 7, Paris, 1926 : Les empereurs de Trèves. — P. de Labriolle, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, 3e éd., Paris, 1947, p. 344-361. — H.-I. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 1, Paris, 1963, 2e p. (303-604). — Les Patrologies de Bardenhewer, Altaner, etc.

3° *Dictionnaires.* — J.G. Cazenove, dans *A Dictionary of Christian Biography*, t. 3, Londres, 1882, p. 54-66; t. 3, 1911, p. 473-478. — F. Loofs, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 8, Leipzig, 1900, p. 57-67, et t. 23, 1913, p. 644-645. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 2147-2149. — H. Lietzmann, dans Pauly-Wissowa, t. 8, Stuttgart, 1913, col. 1601-1604. — X. Le Bachelet, DTC, t. 6, 1920, col. 2388-2462, et Tables, 1960, col. 2075-2079. — Henri Leclercq, *Poitiers*, DACL, t. 14, 1939, col. 1252-1340. — H. Chadwick, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart*, t. 3, Tübingen, 1959, col. 317. — A. Antweiler, LTK, t. 5, 1960, col. 337-338. — P.-Th. Camelot, dans *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 731-734. — J. Fontaine, *France, antiquité chrétienne*, DS, t. 5, col. 790 et 795. — A. Quacquarelli, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, col. 719-725.

4° *Monographies.* — J. H. Reinkens, *Hilarius..*, Schaffhouse, 1864. — *Vie..*, par V. Hansen, Luxembourg, 1875; Paul Barbier, Paris, 1887. — *Vita..*, par C. Bertani, Monza, 1905. — *S. Hilaire..*, par A. Largent, Paris, 1902; Georges Girard, Angers, 1906; P. Galtier, Paris, 1960.

5° *Le milieu et l'époque.* — E. Dormagen, *Saint Hilaire de Poitiers et l'arianisme*, Saint-Cloud, 1864. — C. Douais, *L'Église des Gaules et le conciliabule de Béziers*, Poitiers, 1875. — J. G. Cazenove, *St. Hilary of Poitiers and St. Martin of Tours*, Londres, 1883. — A. L. Feder, *Kulturgeschichtliches in den Werken des hl. Hilarius*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. 81, 1911, p. 30-45. — T. Haarhoff, *Schools of Gaul*, Oxford, 1920. — G. Bardy, *L'Occident en face de la crise arienne*, dans *Irénikon*, t. 16, 1939, p. 385-424; *Un humaniste chrétien*,

saint Hilaire, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 27, 1941, p. 5-25. — G. Giamberardini, *Ilario di Poitiers e la sua attività apostolica e letteraria*, Le Caire, 1956. — K. Aland, *Kirchengeschichtliche Entwürfe*, Gütersloh, 1960, p. 257-279. — *Saint Martin et son temps. Mémorial... du monachisme en Gaule*, coll. Studia anselmiana 46, Rome, 1961. — C.F.A. Borchardt, *Hilary of Poitiers' Role in the Arian Struggle*, La Haye, 1966. — R. Lorenz, *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 77, 1966, p. 1-61.

2. **Éditions, critique textuelle, traductions.** — 1° *Éditions.* — *Libri de Trinitate contra arianos, ad Constantium, contra Constantium, contra Auxentium, de synodis*, éd. G. Cribellus, Milan, 1489; *Opera*, Paris, 1500 (éd. très fautive, d'où les travaux d'Érasme), cf Hain, n. 8665-8666; 1510; — *Divi Hilarii... lucubrationes per Erasmum Roterodamum non mediocribus sudoribus emendatas... ornavimus..*, Bâle, 1523, 1535; Paris, 1544, préface censurée par la faculté de théologie de Paris; etc. — *Divi Hilarii... quotquot exstant opera*, éd. Jean Gillot, Paris, 1572, 1605, 1631; Cologne, 1617, etc. — *S. Hilarii... opera... castigata, aliquot aucta opusculis... nova S. confessoris vita..*, D. Petro Coustant curante, Paris, 1693 (exemplaire annoté de P. Coustant, Bibl. nat., Rés. C 947); éd. revue par Scipion Maffei, Vérone, 1730; Venise, 1749-1750 (= PL 9-10). — *Opera omnia*, éd. F. Oberthür, 4 vol., Wurtzbourg, 1785-1788. — *Opera*, 4 vol., Paris, 1830.

S. Hilarii Tractatus de mysteriis et Hymni et S. Silviae Aquitanae Peregrinatio..., éd. J. F. Gamurrini, Rome, 1887. — *De Trinitate*, éd. H. Hurter, Innsbruck, 1887. — *Tractatus super psalmos*, éd. A. Zingerle, CSEL 22, Vienne, 1891. — G. M. Dreves, *Hymnographi latini*, coll. Analecta hymnica 50, Leipzig, 1907, p. 3-9. — G. M. Dreves et C. Blume, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung. Eine Blütenlese aus den Analecta hymnica*, Leipzig, 1909, p. 3-5 : hymne I. — *Tractatus mysteriorum, Liber ad Constantium, Hymni, Fragmenta, Spuria*, éd. A. L. Feder, CSEL 65, 1916. — *Hymni*, éd. W. N. Myers, Philadelphie, 1928; *The Hymns of Saint Hilary of Poitiers in the Codex Aretinus*, éd. et trad. anglaise, Philadelphie, 1933. — *Traité des mystères*, éd. et trad. franç. par J.-P. Brisson, SC 19 bis, 1967. — W. Bulst, *Hymni latini antiquissimi*, Heidelberg, 1956, p. 31-35. — Voir encore sur les éditions, C. T. G. Schoenemann, dans *Bibliotheca Patrum*, t. 1, Leipzig, 1792, p. 273-294 (PL 9, col. 211-220).

2° *Critique textuelle.* — A. Zingerle, *Studien zu Hilarius' von Poitiers Psalmencommentar*, dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien*, t. 108, Vienne, 1885, p. 869-972; *Der Hilarius-Codex von Lyon*, t. 128, 1893. — H. S. Sedlmayer, *Das zweite Buch von Hilarius' De Trinitate im Wiener Papyrus*, dans *Serta Harteliana*, Vienne, 1896, p. 177-180. — G. Mercati, *Note di letteratura biblica e cristiana antica*, coll. Studi e Testi 5, Rome, 1901, p. 99-112. — H. S. Sedlmayer, *Der Tractatus contra Arianos in der Wiener Hilarius-Handschrift*, dans *Sitzungsberichte..*, t. 146, 2, Vienne, 1903. — G. Morin, *Deux fragments d'un Traité contre les Ariens attribué parfois à saint Hilaire*, dans *Revue bénédictine*, t. 20, 1903, p. 125-131. — G. Mercati, *A supposed Liber officiorum of Hilary of Poitiers*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 8, 1907, p. 429-430. — W. C. Bishop, *The « three weeks' advent » of Liber officiorum S. Hilarii*, *ibidem*, t. 10, 1909, p. 127-128.

A. Wilmart, *Le De mysteriis de saint Hilaire au Mont-Cassin*, dans *Revue bénédictine*, t. 27, 1910, p. 12-21; *Le prétendu Liber officiorum de saint Hilaire et l'Avent liturgique*, p. 500-513. — L. Delisle, *L'ancien manuscrit de saint Hilaire n° 483 de la Bibliothèque de l'Arsenal*, dans *Bibliothèque de l'École des Chartes*, t. 71, 1910, p. 299-304. — A. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers. Die sog. Fragmenta historica und der sog. Liber I ad Constantium..*, dans *Sitzungsberichte..*, t. 162, 4, Vienne, 1910; *Ueberlieferungsgeschichte und Echtheitskritik des sog. Liber II ad Constantium, der Epist. ad Abram filiam, der Hymnen, kleinere Fragmente und Spuria*, t. 169, 5, 1912. — H. Jeannotte, *Les « capitula » du Commentarius in Matthaeum de saint Hilaire*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 10, 1912, p. 36-45. — A. L. Feder, *Epilegomena zu Hilarius Pictaviensis I und II*, dans *Wiener Studien*, t. 41, 1919, p. 51-60, 167-181. — G. Thörnell, *Tractatus mysteriorum I, 12, 2*, dans *Strena philologica Upsaliensis*, Festskr. Per Persson, Uppsala, 1922, p. 383-399. — E. Hauler, *Nachlese zur Ueberlieferung der Orleaner Historienbruchstücke des Sallust*, dans *Wiener Studien*, t. 45, 1927, p. 260-262. — G. L. Perugi, *Il Codice D. 182 dell'archivio di S. Pietro in Vaticano S. Hilarii Pictaviensis De Trinitate*, Trieste, 1927. — H. Achelis, *Eine donatistische Fälschung*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 48, 1929, p. 344-353.

E. Herkenrath, *Textkritisches zur Apokalypse des Golias, zu Hilarius..*, dans *Studien zur lateinischen Dichtung des Mittelalters*, Mélanges K. Strecker, Dresde, 1931. — A. Wilmart, *Le dernier Tractatus de S. Hilaire sur les psaumes*, dans *Revue bénédictine*, t. 43, 1931, p. 277-283; *L'odyssée du manuscrit de San Pietro qui renferme les œuvres de S. Hilaire*, dans *Classical and Medieval Studies in Honor of E. K. Rand*, New York, 1937, p. 293-305. — V. Bulhart, *Textkritisches und lexikalisches zu lateinischen Autoren*, dans *Wiener Studien*, t. 61, 1939 (= Festgabe E. Hauler), p. 177. — S. T. Collins, *Corruptions in Christian Latin Poetry*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 50, 1949, p. 68-71. — A. Orbe, *Terra virgo et flammea*, dans *Gregorianum*, t. 33, 1952, p. 299-302. — P. Courcelle, *Fragments non identifiés de Fleury-sur-Loire*, dans *Revue des études latines*, t. 32, 1954, p. 92-97. — H. Klos, *Neue Fragmente des Hilarius-Papyruskodex*, dans *Mitteilungen des Instituts für Oesterreichische Geschichtsforschung*, t. 63, 1955, p. 47-52. — P. Smulders, *Remarks on the manuscript Tradition of the De Trinitate of Saint Hilary*, dans *Studia patristica* 3, TU 78, 1961, p. 129-138. — K. Gamber, *Der Liber mysteriorum des Hilarius*, dans *Studia patristica* 5, TU 80, 1962, p. 40-49. — *Clavis*, n. 427-472.

3° *Traductions.* — G. M. Dreves, *Die Kirche der Lateiner in ihren Liedern*, Kempten, 1908, p. 7 svv : hymne I en trad. allem. — W. N. Myers, *The Hymns..*, déjà cité. — *Hilarius Zwölf Bücher über die Dreieinigkeit*, trad. A. Antweiler, BKV, 2 vol., Munich, 1933-1934. — J.-H. Brisson, *Traité des mystères*, déjà cité. — *The Trinity*, trad. McKenna, New York, 1954. — E. W. Watson, etc, *Select Works*, Grand Rapids, Michigan, 1955. — M. Meslin, *Hilaire de Poitiers*, extraits en français, Paris, 1959. — *De Trinitate et ouvrages exégétiques*, trad. A. Blaise, Namur, 1964.

3. **Critique littéraire.** — 1° *Rhétorique.* — Parmi les ouvrages à consulter, voir B. Altaner, *Patrologie*, 3e éd., Fribourg-en-Brisgau, p. 318 (éd. franç., Paris, 1961, p. 518), et A. Blaise, *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg, 1955 (bibliographie).

2° *Citations scripturaires.* — A. Zingerle, *Zum hilarianischen Psalmencommentar. Die lateinischen Bibelcitate bei S. Hilarius*, dans *Kleine philologische Abhandlungen*, 4e fasc., Innsbruck, 1887, p. 55-75, 75-89. — F. Schellauf, *Rationem afferendi locos litterarum divinarum, quam in tractatibus super psalmos sequi videtur S. Hilarius... illustravit*, Gratz, 1898. — F. J. Bonnassieux, *Les Évangiles synoptiques de saint Hilaire. Étude et texte*, Paris-Lyon, 1906. — A. Souter, *Quotations from the Epistles of St. Paul in St. Hilary on the Psalms*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 18, 1916, p. 73-77. — H. Jeannotte, *Le psautier de saint Hilaire*, Paris, 1917. — A. Feder, *Epilegomena..*, 1919, déjà cité. — A. J. B. Higgins, *Lead us not into temptation. Some Latin variants*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 46, 1945, p. 179-183. — M. Stenzel, *Das Zwölfprophetenbuch im Würzburger Palimpsestcodex (cod. membr. n° 64) und seine Textgestalt in Väterzitaten*, dans *Sacris erudiri*, t. 7, 1955, p. 5-34. — E. Goffinet, *Kritisch-filologisch Element in de Psalmencommentaar van de H. Hilarius*, dans *Revue belge de philologie et d'histoire*, t. 38, 1960, p. 30-44. — A. Martinez Sierra, *Florilegio de Escritura arriana en las obras de S. Hilario*, Rome, 1961.

3° *La poésie.* — En plus des introductions aux éditions des hymnes d'Hilaire et des manuels généraux de patrologie, on peut retenir : L. Duchesne, compte rendu de Gamurrini, dans *Bulletin critique*, t. 8, 1887, p. 241-242; et celui de G. M. Dreves, dans *Zeitschrift für die katholische Theologie*, t. 12, 1888, p. 358-369. — F. Cabrol, *Les écrits inédits de saint Hilaire* dans *Revue du monde catholique*, t. 93, 1888,

p. 211-229. — J. Parisot, *Hymnographie poitevine. Saint Hilaire*, Ligugé, 1898. — W. Meyer, *Das Turiner Bruchstück der ältesten irischen Liturgie*, dans *Nachrichten von der Kön. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen*, 1904, p. 165-214. — A. J. Mason, *The first Latin Christian Poet*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 5, 1904, p. 413-432. — A. S. Walpole, *Hymns attributed to Hilary*, *ibidem*, t. 6, 1905, p. 599-603. — W. Meyer, *Die drei arezzaner Hymnen des Hilarius von Poitiers und etwas über Rhytmus*, dans *Nachrichten... Göttingen*, 1909, p. 373-433.

S. Colombo, *La poesia cristiana antica*, Rome, 1910. — V. Buzna, *De hymnis S. Hilarii..*, Colocze (Hongrie), 1911. — C. Weyman, *Beiträge zur Geschichte der christlich-lateinischen Poesie*, Munich, 1926, p. 29-32. — U. Moricca, *Storia della letteratura latina cristiana*, t. 2, Turin, 1928. — M. Pellegrino, *La poesia di sant'Ilario*, dans *Vigiliae christianae*, t. 1, 1947, p. 201-226. — M. Simonetti, *Studi sull'innologia popolare cristiana dei primi secoli*, dans *Memorie dell' Accademia dei Lincei*, t. 4, fasc. 6, 1952. — G. Zannoni, *Quid poetica popularis ratio, quid optimorum scriptorum imitatio aetate SS. Patrum ad latinam christianorum poesin contulerint*, dans *Latinitas*, t. 6, 1958, p. 93-106. — J.W. Halporn, *Metrical Problems in the first Arezzo Hymn of Hilary*, dans *Traditio*, t. 19, 1963, p. 460-466. — J. Doignon, *Hypothèse sur le contenu du Contra Dioscorum d'Hilaire*, dans *Studia patristica* 7, TU 92, Berlin, 1966, p. 170-177.

4. **Critique historique.** — Pour la question du pape Libère, voir col. 481. — A. Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, II. *Bischofsnamen und Bischofssitze bei Hilarius, kirchliche Prosopographie und Topographie des 4. Jahrhunderts*, dans *Sitzungsberichte... in Wien*, t. 166, 4, Vienne, 1911. — G. Bardy, *L'Occident et les documents de la controverse arienne*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 20, 1940, p. 28-63. — A. Pincherle, *Due postille sul donatismo*, dans *Ricerche religiose*, t. 18, 1947, p. 160-164. — J. Doignon, *Le Sacramentaire d'Angoulême, Fortunat et les oraisons en l'honneur de saint Hilaire de Poitiers dans les sacramentaires conservés par les bibliothèques parisiennes* (IX^e-XII^e *siècles*), dans *Mélanges M. Andrieu*, Strasbourg, 1956, p. 127-141. — Th. Klauser, *Bischöfe auf dem Richterstuhl*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum*, t. 5, 1962, p. 172-174. — M. Meslin, *Les Ariens d'Occident, 335-430*, Paris, 1967.

5. **Problèmes philosophiques et théologiques.** — 1° *L' « autobiographie » spirituelle* d'Hilaire. — M. Pellegrino, *L'itinerario spirituale di Sant'Ilario*, dans *Scuola cattolica*, t. 75, 1947, p. 130-136. — P. Courcelle, *Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin*, dans *Revue de philologie*, t. 31, 1957, p. 23-51. — J. Doignon, *Lactance contre Salluste dans le prologue du De Trinitate de saint Hilaire?*, dans *Revue des études latines*, t. 38, 1960, p. 116-121. — É. Boularand, *La conversion de saint Hilaire*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, t. 62, 1961, p. 81-104.

2° *Exégèse biblique.* — R. Simon, *Histoire critique des principaux commentateurs du nouveau Testament*, Rotterdam, 1693, p. 127-128. — A. Zingerle, *Kleine Beiträge zu griechisch-lateinischen Wörtererklärungen aus dem hilarianischen Psalmencommentar*, dans *Commentationes Woelfflinianae*, Leipzig, 1891, p. 213-218. — R. de la Broise, *Hilaire*, DB, t. 3, 1903, col 707-712. — H. Lindemann, *Des hl. Hilarius von Poitiers Liber mysteriorum, eine patristisch-kritische Studie*, Münster-Aschendorff, 1905. — G. Bardy, *Traducteurs et adaptateurs au IV^e siècle*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 30, 1940, p. 257-306. — E. Goffinet, *De grieksche woorden in de exegetische werken van den h. Hilarius*, thèse dactyl., Louvain, 1944. — G. Bardy, *Tractare, tractatus*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 33, 1946, p. 211-235. — K.H. Schelkle, *Erwählung und Freiheit im Römerbrief nach der Auslegung der Väter*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 131, 1951, p. 17-31, 189-207. — A. Casamassa, *Appunti per lo studio dei Tractatus super Psalmos di S. Ilario*, dans *Miscellanea A. Miller*, coll. Studia anselmiana, t. 27-28, Rome, 1951, p. 231-238. — A. Gariglio, *Il commento al salmo 118 in S. Ambrogio e in S. Ilario*, dans *Atti dell'Accademia delle scienze di Torino*, t. 90, 1955-1956, p. 356-370. — M. Simonetti, *Note sul Commento a Matteo di Ilario di Poitiers*, dans *Vetera christianorum*, t. 1, 1964, p. 35-64; *L'esegesi ilariana di Col. 1, 15a*, t. 2, 1965, p. 165-182. — G.T. Armstrong, *The Genesis Theophanies of Hilary*, à paraître (*Studia patristica*).

3° *Anthropologie.* — A. Beck, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers und Tertullian's über die Entstehung der Seelen*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 13, 1900, p. 37-44. — F. X. Poxrucker, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers von der Heiligung*, dactyl., Fribourg-en-Brisgau, 1922. — B. Lorscheid, *Das Verhältnis der Freiheit des Menschen zur Barmherzigkeit Gottes nach der Lehre des hl. Hilarius*, Rome, 1940. — P. Limongi, *Esistenza ed universalità del peccato originale nella mente di S. Ilario*, dans *Scuola cattolica*, t. 69, 1941, p. 127-147; *La trasmissione del peccato originale in S. Ilario*, *ibidem*, p. 260-273; *La natura e gli effetti del peccato originale in Sant'Ilario*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), t. 45, 1942, p. 186-201. — J. E. Emmenegger, *The functions of the faith and reason in the theology of Saint Hilarius*, Washington, 1948. — Ph. T. Wild, *The divinization of man according to Saint Hilary*, Mundelein, Illinois, 1950. — J. Beumer, *Hilarius von Poitiers, ein Vertreter der christlichen Gnosis*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 132, 1952, p. 170-192. — L. Pietro, *Fede e grazia in Ilario di Poitiers*, Reggio Calabria, 1956. — M.-J. Rondeau, *Remarques sur l'anthropologie de saint Hilaire*, dans *Studia patristica* 6, TU 81, Berlin, 1962, p. 197-210. — F. X. Murphy, *An Approach to the Moral Theology of St. Hilary*, dans *Studia patristica* 8, 2, TU 93, Berlin, 1966, p. 436-441.

4° *Christologie.* — J. A. Dorner, *Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi*, t. 1, Berlin, 2^e éd., 1851. — J. B. Wirthmüller, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Selbstentäusserung Christi, vertheidigt gegen die Entstellungen neuerer protestantischer Theologen*, Ratisbonne, 1865. — J. P. Baltzer, *Die Christologie des hl. Hilarius (Festschrift Karl von Würtemberg)*, Rottweil, 1889. — G. Rauschen, *Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 87, 1905, p. 424-439. — A. Beck, réponse à Rauschen, dans *Zeitschrift für die katholische Theologie*, t. 30, 1906, p. 108-122, 305-310. — M. Niccoli, *Docetismo e soteriologia nel « De Trinitate » di Ilario*, dans *Ricerche religiose*, t. 1, 1925, p. 262-274. — J. Lebon, *Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort*, RHE, t. 23, 1927, p. 209-241.

R. Favre, *La communication des idiomes dans les œuvres de saint Hilaire*, dans *Gregorianum*, t. 17, 1936, p. 481-514; t. 18, 1937, p. 318-336; *Credo... in Filium Dei... mortuum et sepultum*, RHE, t. 33, 1937, p. 697-702. — J. Beumer, *De eenheid der menschen met Christus in de theologie van den H. Hilarius*, dans *Bijdragen*, t. 5, 1942, p. 151-167. — F. Raifer, *Die Soteriologie des hl. Hilarius*, Rome, 1946. — J. J. McMahon, *De Christo mediatore doctrina S. Hilarii*, Mundelein, Illinois, 1947. — G. Giamberardini, *De incarnatione Verbi secundum S. Hilarium*, dans *Divus Thomas* (Piacenza), t. 50, 1947, p. 35-56, 194-205; t. 51, 1948, p. 3-18; tirage à part, Le Caire, 1951. — J. Doignon, *Adsumo et adsumptio comme expressions du mystère de l'incarnation chez Hilaire*, dans *Archivum latinitatis medii aevi* (Bulletin Du Cange), t. 23, 1953, p. 123-135. — J. F. McHugh, *The Exaltation of Christ in the Arian Controversy: The Teaching of Saint Hilary*, Shrewsbury, 1959. — P. Galtier, *La Forma Dei et la Forma servi selon saint Hilaire*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 48, 1960, p. 101-118. — A. Fierro, *Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de « Doxa »*, coll. Analecta gregoriana 144, Rome, 1964.

5° *Théologie trinitaire.* — A. Viehhauser, *Hilarius Pictaviensis geschildert in seinem Kampfe gegen den Arianismus*, Klagenfurt, 1860. — J. P. Baltzer, *Die Theologie des hl. Hilarius von Poitiers*, Rottweil, 1879. — Th. Fröster, *Zur Theologie des Hilarius*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 61, 1888, p. 645-686. — A. Beck, *Die Trinitätslehre des hl. Hilarius*, coll. Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte III, 2-3, Mayence, 1903. — G. Rasneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, RHE, t. 4, 1903, p. 189-206, 411-431. — L. Coulange (= J. Turmel), *Métamorphose du consubstantiel: Athanase et Hilaire*, dans *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. 8, 1922, p. 169-214. — S. Palumbo, *Unità e distinzione in Dio secondo S. Ilario*,

Capoue, 1940. — P. Smulders, *La doctrine trinitaire de S. Hilaire de Poitiers*, coll. Analecta gregoriana 32, Rome, 1944; compte rendu par J. Lebreton, dans *Recherches de science religieuse*, t. 33, 1946, p. 484-489. — A. Verrastro, *Il fondamento ultimo della perfetta consustanzialità del Figlio al Padre nel De Trinitate di S. Ilario*, Potenza, 1948. — A. Segovia, *La clausula « Sine differentia discretionis sentimus » del prefacio trinitario, y sus precedentes patristicos*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 1, Gembloux, 1951, p. 375-386. — M. Simonetti, *La processione dello Spirito Santo nei Padri latini*, dans *Maia*, t. 7, 1955, p. 308-324. — P. Galtier, *Saint Hilaire, trait d'union entre l'Occident et l'Orient*, dans *Gregorianum*, t. 40, 1959, p. 609-623. — P. Loeffler, *Die Trinitätslehre des Bischofs Hilarius von Poitiers zwischen Ost und West*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 71, 1960, p. 26-36.

6° *Varia.* — J. Lécuyer, *Le sacerdoce royal des chrétiens selon saint Hilaire*, dans *L'année théologique*, t. 10, 1949, p. 302-325. — L. Malunowicz, *De voce sacramenti apud S. Hilarium*, Lublin, 1956. — P.-Th. Camelot, *Le sens de l'Église chez les Pères latins*, NRT, t. 83, 1961, p. 367-381.

Les *Actes du colloque* tenu à Poitiers en 1968, à l'occasion du 16e centenaire de la mort d'Hilaire, *Hilaire et son temps*, paraîtront dans la *Revue des études augustiniennes*, en 1969.

6. **Influence.** — Nous n'avons pas traité ici de l'influence d'Hilaire, et nous nous permettons de renvoyer à notre étude sur *L'héritage d'Hilaire*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 56, 1968, et t. 57, 1969.

Charles KANNENGIESSER.

5. HILAIRE DE SAINT-ANASTASE, carme déchaux, † 1656. — Anastase Vochet naquit à Mendelheim (Allemagne), on ne sait en quelle année. Après être entré au monastère de Sainte-Croix des chanoines réguliers d'Augsbourg et y avoir passé quelques années, il entra chez les carmes déchaux, « austerioris vitae desiderio ductus ». Il fit sa profession à Munich en 1640. Homme d'une grande culture, surtout théologien, prédicateur et poète, il écrivit dans les dernières années de sa vie quelques ouvrages spirituels. Il mourut à Vienne, le 11 juin 1656.

Les bibliographes du Carmel énumèrent au compte d'Hilaire trente titres d'ouvrages imprimés, dont douze appartiennent à ses années de chanoine régulier. Nous omettons ici ses nombreux livres d'apologétique et de controverse antiprotestante et ne signalons que ceux qui ont rapport avec la spiritualité : *Coena Domini sub una et utraque specie* (Augsbourg, 1631); — *Catechismus poenitentiae pro confessione generali vel ordinaria instruenda* (Augsbourg, s d; Vienne, 1650); — *Philocalia Mariana, sive cultus practicus honorand sanctam Deiparam...* (Vienne, 1653). — *Promotorium bonae spei, sive ars bene moriendi, nova methodo explicata* (Vienne, 1655); — *Archimedes christianus, sive speculum tripartitum... ad artem bene beateque moriendi* (Vienne, 1656).

Hilaire de Saint-Anastase expose dans ses livres une doctrine spirituelle classique; il vulgarise l'ascèse et la dévotion chrétiennes avec le souci majeur d'en mettre la pratique à la portée de ses lecteurs.

Annales conventus Viennensis carmelitarum discalceatorum... Anno 1622 usque 1765, p. 142 (ms, Archives provinciales des carmes déchaux de Vienne). — Daniel de la Vierge du Carmel, *Speculum carmelitanum*, t. 2, Anvers, 1680, p. 1129. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum... carmelitarum*, Bordeaux, 1730, p. 195. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, Orléans, 1752, col. 658-659. — Barthélemy de Saint-Ange et Henri-Marie du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum*, t. 1, Savone, 1884, p. 264-265.

Felipe ZUAZUA.

HILARIN DE LUCERNE, capucin, 1867-1951. — Jacques Felder est né à Eich, près de Lucerne (Suisse), le 20 juillet 1867. Capucin en 1886, il est ordonné prêtre en 1890, reçu docteur en théologie à Fribourg en 1898. De 1894 à 1938, il assura l'enseignement de plusieurs disciplines ecclésiastiques et fut promoteur des études chez les capucins suisses. Chargé par le Saint-Siège de négocier plusieurs affaires délicates, il fut associé notamment au rétablissement de la nonciature à Berne (1920), à l'attribution des missions de Dar-es-Salaam et des Seychelles aux capucins suisses (1920), et à la réforme de plusieurs ordres militaires ou monastiques. De 1924 à 1930, il est définiteur provincial, bien qu'il se trouve souvent à Rome, particulièrement à partir de 1926, comme membre de la commission de législation de l'ordre, de la commission chargée d'éditer les *Opera omnia* de saint Laurent de Brindes, ou du groupe fondateur de l'Institut historique des capucins. Le 12 avril 1938, il est nommé évêque titulaire de Gera et continue de remplir des missions au service du Saint-Siège, toujours dévoué également à l'université et au canton de Fribourg, et vivant dans des couvents comme un simple religieux. Il mourut au couvent de Fribourg le 27 novembre 1951.

Les activités multiples de H. Felder ne l'empêchèrent pas de fournir une production littéraire abondante et de valeur.

1. Dans le domaine de la spiritualité franciscaine : *Seraphische Tugendschule*, 1896, aux sources de la spiritualité franciscaine. — *Liber de Laudibus B. Francisci ineditus, auctore fr. Bernardo a Bessa*, Rome, 1897; édition critique d'une source importante de la vie et de la spiritualité de saint François, dépendante de la *Vita* 1 de Thomas de Celano et de Bonaventure. — *La Canzone d'amore a Maria di Jacopone da Todi*, Lausanne, 1903. — *Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des* XIII. *Jahrhunderts*, Fribourg-en-Brisgau, 1904 (trad. franç., *Histoire des études dans l'ordre de saint François*., Paris, 1908; trad. ital., 1911); cette étude historique intéresse l'histoire de la spiritualité, parce que l'auteur traite des idées de saint François sur la vie intellectuelle et la science; Hilarin lui prête cette pensée qui ne fut pas universellement admise : « La science et une humble simplicité ne peuvent être opposées l'une à l'autre » (p. 97). Le chef-d'œuvre d'Hilarin c'est *Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi*, Paderborn, 1923 (6e éd., 1952; nombreuses traduct., *L'idéal de S. François d'Assise*, 2 vol., Paris, 1924); ce travail de longue haleine répond à la question : « Qu'est-ce que saint François a voulu et que devons-nous faire? » L'auteur met en garde contre la tendance à transposer les idées modernes dans la vie des premiers frères; il veut tenir compte de l'évolution produite durant la vie même de François et ne se borne pas à son idéal primitif; il place François dans son cadre historique, et recherche en même temps ce qui est spécifiquement franciscain; enfin il s'appuie sur les écrits de François et sur les « Légendes » primitives sans rien négliger. Malgré l'abondance des travaux postérieurs, *L'Idéal de saint François* reste une des principales études de base pour la connaissance du message franciscain. *Der Christusritter von Assisi* (Paderborn, 1941) est une accommodation et une simplification de l'ouvrage précédent (traduit en plusieurs langues).

2. Travaux concernant la liturgie franciscaine : *Fr. Julien de*

Spire et la Légende anonyme de S. François, examen critique (Paris, 1900), prépare l'ouvrage suivant : *Sancti Francisci Assisiensis et sancti Antonii Patavii officia rythmica*, Fribourg, 1901; *S. François d'Assise et le bréviaire romain*, Paris, 1901.

3. Travaux sur le Christ : *Jesus Christus. Apologie seiner Messianität und Gottheit gegenüber der neuesten ungläubigen Jesus-Forschung*, 2 vol., Paderborn, 1911-1914 (3e éd., 1923-1924; trad. anglaise, 1924); de cet ouvrage ont été détachées les pages qui forment une étude sur la sainteté de Jésus : *Die Heiligkeit Jesu*, Paderborn, 1921; *Jesus von Nazareth. Ein Christusbuch*, Paderborn, 1937 (3e éd., 1947; plusieurs traductions).

4. Une étude d'hagiographie : *Die Antoniuswunder nach den ältesten Quellen untersucht*, Paderborn, 1933; l'auteur refuse l'authenticité des miracles accomplis *ante mortem* (cf Willibrord de Paris, *S. Antoine de Padoue, sa vie, son œuvre*, Paris, 1947).

5. Rappelons que J. Felder a publié une biographie importante : *General und Erzbischof P. Bernhard Christen von Andermatt (1837-1909) und die Erneuerung des Kapuzinerordens*, Schwyz, 1943 (trad. anglaise, française, italienne).

Analecta ordinis fratrum minorum capuccinorum, t. 38, 1922, p. 111 : Benoît XV loue l'*Apologetica seu theologia fundamentalis* d'Hilarin de Lucerne (2 vol., Paderborn, 1920; 2e éd., 1923); t. 54, 1938, p. 109 et 161, sur l'élévation à l'épiscopat; t. 68, 1952, p. 104-109, notice nécrologique. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 571. — DTC, Tables, 1960, col. 1505-1506. — DHGE, t. 16, 1966, col. 844-847. — Voir dans *Sankt Fidelis. Bulletin de la province suisse des Frères mineurs capucins*, t. 7, 1918, p. 298-321, l'article sur *P. Hilarin Felder Magister und Lektor der hl. Theologie*; et surtout la série publiée dans la même revue par V. Conzemius : *Gedenkschrift zur Erinnerung an Mgr. Dr. P. Hilarin Felder aus dem Kapuzinerorden*, t. 39, 1952, p. 195-344 (p. 345-354, bibliographie avec 82 titres); t. 40, 1953, p. 5-20, 54-72, 90-106, 185-191, 233-237.

Willibrord Chr. VAN DIJK.

HILARION DE GÊNES, bénédictin, 16e siècle. — Homme cultivé et vertueux, Hilarion fut moine de Saint-Nicolas del Boschetto, à Gênes, de la congrégation du Mont-Cassin, le 21 mars 1533. D'abord chapelain des bénédictines de Brescia, il devint ensuite prieur puis abbé de son monastère de profession. Il mourut après 1591 à l'abbaye de Saint-Martin de Pegli (Ligurie). Son œuvre abondante et prolixe est surtout homilétique et oratoire; elle se caractérise par son ton moralisant et pastoral. L'ensemble constitue un témoin de l'activité spirituelle exercée par le monachisme issu de Sainte-Justine de Padoue.

On relève parmi ses œuvres : 1. *Sermoni fatti alle monache di Brescia*, plusieurs tomes in-4°, Brescia, 1565, avec notamment un traité *De frequenti communione* en 17 chapitres. — 2. *De latissimo avaritiae dominatu*, 4 livres (Brescia, 1567). — 3. *De cambiis libri duo*, traité contre les banques et le trafic bancaire (Brescia, 1567). — 4. *Commentaria seu animadversiones in sacrosancta quatuor Evangelia ad verum christianismum continendum non inutilia*, 2 tomes (2 éditions, Brescia, 1567 et 1578). — 5. *De amore erga Deum orationes*, 23 entretiens sur l'origine et la croissance de l'amour de Dieu (Brescia, 1582 et 1587). — 6. *Delle qualità, che con la divina grazia deve havere ogni buon cristiano*, 21 sermons de carême, Gênes, 1587. — 7. *Prediche efficacissime, che insegnano ad ottenere grazia da sua divina Maestà di vivere, e far profitto della santa Fede, dalle quali si possono cavare brevi sermoni o discorsi per farsi nella Quaresima*, 21 sermons qui développent longuement les articles de foi, Gênes, 1587; réédités à Turin en 1591 sous le titre : *Delle prediche quadragesimali... utili a predicatori, curati, padri di famiglia, e altri, che vogliono sapere per se, et insegnare ad'altri la vera via della salute.*

A. Wion, *Lignum vitae*, lib. 2, ch. 69, Venise, 1595, p. 425. — M. Armellini, *Bibliotheca benedictino-casinensis..*, t. 1, Assise, 1731, p. 226-227. — M. Ziegelbauer, *Historia rei literariae ordinis S. Benedicti*, t. 4, Augsbourg, 1754, p. 46. — J. François, *Bibliothèque générale des écrivains de l'ordre de saint Benoît*, t. 1, Bouillon, 1777 (Louvain, 1961), p. 497. — DTC, t. 6, 1920, col. 2466. — Ph. Schmitz, *Histoire de l'Ordre de saint Benoît*, t. 5, Maredsous, 1949, p. 157, n. 58, et t. 6, 1949, p. 301.

Réginald GRÉGOIRE.

HILDEBERT DE LAVARDIN, évêque, 1056-1133. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. *Vie.* — Né en 1056, à Lavardin, près de Montoire, de parents pauvres et non libres, Hildebert dut son ascension uniquement à sa culture et à sa personnalité. Au Mans il devint archidiacre, puis dirigea l'école de la cathédrale. Bien avant son élection épiscopale (en 1085), son renom d'*egregius versificator* s'était répandu (la plupart de ses poésies sont probablement œuvres de jeunesse). Dans la suite, ses goûts littéraires ne l'empêcheront pas de se vouer entièrement à ses devoirs d'évêque. Le plus souvent même il mit sa plume au service de la réforme de l'Église. Il lutta contre la chasse aux prébendes, la simonie et les mariages consanguins, non seulement par des sermons, des statuts canoniques et des lettres, mais aussi par des vers de circonstance. Ainsi il gagna la confiance d'un Yves de Chartres ou d'un saint Bernard et maintint des liens étroits avec la curie romaine. Mais il s'attira en même temps l'hostilité de plusieurs princes séculiers en défendant les intérêts de son diocèse ou la liberté des élections : Guillaume le Roux l'exila en Angleterre, un petit seigneur féodal l'emprisonna, Louis le Gros confisqua une partie de ses biens. Lorsque, en 1125, Hildebert est élu archevêque de Tours, nous pouvons en conclure que l'Église avait besoin de l'activité diplomatique d'un prélat aussi courageux, humain et naturellement porté à la conciliation. Il fut aussi un bâtisseur splendide : au Mans et à Tours il fit transformer les cathédrales et bâtir des maisons capitulaires et des palais somptueux. Non sans raison, un prédicateur de la pauvreté, Henri, dit de Lausanne, sut à l'occasion exciter les passions anticléricales de la foule du Mans contre le luxe du chapitre (1116; cf DS, t. 7, col. 220).

2. *Œuvres et spiritualité.* — S'il n'avait rien écrit, Hildebert serait oublié malgré le grand prestige dont il jouissait à sa mort (en 1133) dans les milieux aristocratiques et ecclésiastiques. Pour la postérité, sa physionomie d'écrivain fit toute sa réputation; aussi l'a-t-on souvent appelé le poète le plus achevé du moyen âge. Plusieurs de ses poèmes ont passé pour l'œuvre d'un classique latin jusqu'au seuil du 20e siècle, et surtout ses célèbres vers sur Rome, où s'exprime une véritable nostalgie de la grandeur antique, ont fait voir en lui un précurseur isolé de Pétrarque.

C'est en étudiant la pensée d'Hildebert dans son ensemble que son authentique humanisme peut le mieux se comprendre. Constatons d'abord qu'il ne consacra à la poésie métrique ou d'inspiration classique qu'une petite partie de son œuvre. Sa correspondance, — l'un des premiers modèles du style épistolaire au

12e siècle —, mériterait au moins une aussi grande attention littéraire. Mais il faut surtout souligner qu'Hildebert n'accorda tant d'importance aux idées que suggèrent les mots *humanitas* et *natura* que parce qu'elles correspondaient à sa conception religieuse. Lecteur passionné du *Cur Deus homo*, le chef-d'œuvre de son ami et maître saint Anselme, il en a retenu la doctrine optimiste d'une nature humaine sanctifiée (*Carmina miscellanea* 52, PL 171, 1406cd). Il en déduit tout un naturalisme moral, qui trahit une nuance semipélagienne. De par l'incarnation, l'homme est perfectible, et d'autant plus capable du *naturam sequi*, enseigné déjà par les philosophes païens : l'homme est en mesure de parvenir à l'indépendance intérieure, à l'« apathie » du sage, autrement dit de s'élever au-dessus des passions et d'atteindre cette nature édénique qu'Adam avait perdue (cf *Ep.* I, 1 et 12).

Il n'est pas sûr, pourtant, que cette doctrine d'Hildebert s'insère dans une tradition ascétique; elle exprime plutôt la profonde admiration de l'humaniste pour les lettres de Sénèque et la *Consolation* de Boèce. Hildebert n'était certes pas un prélat mondain, mais un bel esprit, qui exigeait de la modération dans tout ascétisme. Plaisirs, richesses, honneurs ne sont pas choses vaines et méprisables, tant que le sage les maîtrise; pour l'homme bon ce sont là des biens de la création divine et des « instruments de vertus » (*Ep.* I, 16, 184a). L'évêque-poète prône en conséquence l'éthique du milieu noble, « pré-courtois ». A côté des vertus proprement chrétiennes, il fait grande la place à la mesure, à la magnanimité, à la clémence, à l'urbanité, au tact, en un mot à l'*utile-pulchrum* (*Carmina miscellanea* 59, 1407c). Sa douceur dans les relations humaines est illustrée par le culte raffiné, précieux parfois, de l'amitié et par l'hommage spirituel et intime rendu à des *dominae dilectae*, religieuses ou princesses cultivées, qui ne sont pas seulement louées, mais aimablement instruites par ce directeur à l'âme sensible.

La spiritualité d'Hildebert n'apparaît vraiment que dans son chef-d'œuvre, l'hymne célèbre à la Trinité (PL 171, 1411-1414), qui exprime un élan de piété toute personnelle. A l'optimisme moral habituel du *praeceptor* s'opposent ici la plainte de l'âme pécheresse, la peur presque désespérée du jugement et la nostalgie brûlante de l'au-delà. Le poète religieux semble contredire ainsi l'humaniste confiant. D'un côté, l'Évangile contient les préceptes d'une simple morale immanente (cf *Ep.* I, 5, 149a), de l'autre les misères de la vie et les insuffisances personnelles font naître le désir d'une consolation future transcendante. Dans cette pensée peu christocentrique, il y a donc une rupture entre Dieu, qui est absolu et lointain, et l'homme aspirant vainement à sa perfection naturelle, fidèle et ferme jusqu'au bout, moins dans la fusion concrète avec le Christ présent, que dans un vague *appetitus supernorum*.

1. *Éditions.* — Le mauriste A. Beaugendre a édité les *Ven. Hildeberti... Opera* (Paris, 1708); cette édition a été reprise par J.-J. Bourassé dans PL 171; elle comporte de nombreuses pièces qui ne sont pas d'Hildebert et les chercheurs ont découvert depuis des textes authentiques qui n'y figurent pas.

1) Grâce à l'édition critique des *poésies* par A. B. Scott (Teubner, Leipzig, à paraître), il est enfin possible de purifier le mélange confus présenté par Beaugendre. Les longs poèmes mis sous le nom d'Hildebert ne sont pas de lui à l'exception du *De mysterio missae* et de la *Vita B. Mariae Aegyptiacae* (PL 171, 1177-1196 et 1321-1340). — Parmi les petites poésies, les fausses attributions concernent : dans les *Carmina miscellanea* (col. 1381 svv), les n. 1-27, 29-39, 44, 47-51, 53, 65-68, 70, 72-74, 76-78, 80, 81a, 82-105, 108-109, 113-120, 123-127, 129-138; dans les *Carmina indifferentia* (col. 1441 svv), les n. 1, 5-6, 8-10, 12, 15-16, ainsi que tout le *Supplementum* (col. 1447-1458).

Par contre, il faut laisser à Hildebert la paternité des épigrammes bibliques (col. 1263-1270, 1275-1282; cf A. B. Scott, dans *Sacris erudiri*, t. 16, 1965, p. 404-424) et ajouter à l'édition de Migne les poésies suivantes publiées par B. Hauréau (*Les mélanges poétiques d'Hildebert de Lavardin*, Paris, 1882, p. 175-218) : n. 1-8, 11-14, 20, 22, 26-29.

2) Les *lettres* sont authentiques, sauf *Ep.* I, 17 et 25; II, 11, 21-22, 31 et 44-45; III, 19, 32-34, 37 (cf P. von Moos, cité *infra*, p. 323-336, et édition partielle, p. 340-349).

3) Les *sermons* ont été analysés par A. Wilmart (*Revue bénédictine*, t. 47, 1935, p. 12-51); il n'en reste que très peu à Hildebert : deux sermons qui ne figurent pas dans Migne, *Ad pastores de simoniacis* (éd. dans *Revue bénédictine*, t. 47, p. 39-45) et *Ad pastores de ministerio* (éd. G. Morin, *ibidem*, t. 39, 1927, p. 307-311) et, parmi ceux que donne Migne, les n. 54, 88, 97, 100-101, 141, 143-144.

4) De tous les autres textes publiés par Migne, il ne faut retenir comme appartenant à Hildebert que le *Liber de querimonia...* (col. 989-1004), la *Vita sanctae Radegundis* (967-988) et la *Vita sancti Hugonis* (PL 159, 857-894).

2. *Études.* — A. Dieudonné, *Hildebert de Lavardin... Sa vie, ses lettres*, Paris, 1898 (toujours valable pour la biographie). — G. M. Dreves, *Der Dreifaltigkeitshymnus Hildeberts..*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. 49, 1895, p. 411-418. — F. X. Barth, *Hildebert von Lavardin und das kirchliche Stellenbesetzungsrecht*, coll. Kirchenrechtliche Abhandlungen 34-36, Stuttgart, 1906. — H. Brinkmann, *Geschichte der lateinischen Liebesdichtung*, Halle, 1925; *Entstehungsgeschichte des Minnesangs*, dans *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft..*, Buchreihe 7, Halle, 1926. — M. Manitius, t. 3, 1931, p. 853-865.

B. Landry, *Les idées morales du* XIIe *siècle*, dans *Revue des cours et conférences*, t. 40, 2, avril 1939, p. 82-96. — E. de Saint-Denis, *Des vers latins d'Hildebert aux « Antiquités » de Joachim du Bellay*, dans *Les études classiques*, t. 8, 1939, p. 352-358. — G. Chiri, *Poesia cortese latina*, Rome, 1945, p. 100 svv. — J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au* XIIe *siècle*, t. 2, Bruxelles-Paris, 1946, p. 289 svv. — G. de Valous, *La poésie amoureuse en langue latine au moyen âge*, dans *Classica et medievalia*, t. 14-16, 1952-1955, p. 146-197.

F. J. E. Raby, *A History of christian latin Poetry*, 2e éd., Oxford, 1953, p. 265-273; *A History of secular latin Poetry*, t. 1, Oxford, 1957, p. 317-328. — N. Scivoletto, *Spiritualità medioevale e tradizione scolastica nel secolo* XII *in Francia*, coll. Biblioteca del Giornale italiano di filologia 2, Naples, 1954. — P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio..*, 2e éd., t. 1, Darmstadt, 1957, p. 296-305. — J. Szöverffy, *Die Annalen der lateinischen Hymnendichtung*, t. 2, Berlin, 1965, p. 35 svv.

W. von den Steinen, *Rom Cäsars - Rom Petri*, dans *Neue Schweizer Rundschau*, nouv. série, t. 17, 1949/50, p. 701-706; *Der Kosmos des Mittelalters*, Berne, 1959, p. 231 svv; *Humanismus um 1100*, dans *Archiv für Kulturgeschichte*, t. 46, 1964, p. 1-20 (traduction dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 9, 1966, p. 165-175).

P. von Moos, *Hildebert von Lavardin, Humanitas an der Schwelle des höfischen Zeitalters*, coll. Pariser historische Studien 3, Stuttgart, 1965, 412 p. (mss, éditions et études, p. 359-390); — comptes rendus par R. Grégoire (*Studi medievali*, t. 7, 1966, p. 451-452) et par H. Walter (*Cahiers de civilisation médiévale*, t. 9, 1966, p. 243-244).

Peter von Moos.

HILDEBRAND, probablement cistercien, 13e siècle. — On ne sait rien sur cet auteur qui a composé un court traité, le *Libellus de contemplatione*, découvert par Edmond Martène dans la bibliothèque de l'abbaye cistercienne d'Himmerod, et édité par ses soins dans son *Amplissima collectio* (t. 9, Paris, 1733, col. 1237-

1250; reproduit dans PL 181, 1691-1704). Le manuscrit datait du 13e siècle selon Martène; les arguments de critique interne (allusion à l'aristotélisme, citations de l'office cistercien de la Fête-Dieu) orientent vers les dernières décades du siècle. Maître Hildebrand semble avoir été un moine cistercien de la région rhénane, probablement d'Himmerod même.

Il décrit les étapes de la vie contemplative; ce sont trois attitudes spirituelles successives : la recherche qui suppose foi et dévotion, la découverte qui apporte la joie, l'adoration humble qui découvre et reconnaît le Seigneur. La recherche suppose le désir, un désir auquel l'espérance d'atteindre Dieu donne la hardiesse; la recherche elle-même peut se définir comme une « exercitatio » pleine de zèle et persévérante, qui a pour résultat l'oubli des réalités de ce monde.

Une première découverte du Seigneur apporte la joie; et cette découverte se réalise dans la contemplation. Hildebrand distingue trois sortes de contemplation, usant d'un vocabulaire emprunté à saint Bernard, mais dont le sens est profondément modifié. La première contemplation est la *dispensative* : elle dispose les sens extérieurs en vue de la contemplation. La seconde est l'*estimative* : les puissances de l'âme, sans cesser d'animer le corps et ses organes sensibles, s'en affranchissent pour n'être plus obscurcies par les images et pour s'élever à la connaissance et à l'amour de Dieu. La troisième contemplation est la *spéculative* : l'intellect y est entièrement libéré des phantasmes; c'est un goût de Dieu, une sorte de toucher divin qui ne se réalise ici-bas que dans l'extase.

C'est la contemplation estimative que l'âme qui s'adonne à la vie spirituelle est amenée à exercer le plus fréquemment ici-bas. Pour Hildebrand, cette contemplation est essentiellement un acte de l'intelligence, un regard pénétrant de l'âme, portant sur une manifestation de sagesse divine et s'achevant en une admiration qui immobilise l'intelligence.

La perspective est donc plutôt intellectualiste. On a quelque peine à situer le *Libellus* parmi les grands courants qui se font jour au 13e siècle. Le traité doit beaucoup aux formulations scolastiques, mais reste proche par ses effusions et son style (au moins pour certains paragraphes) des auteurs cisterciens du 12e siècle. Par contre, on y retrouve moins la dominante affective si fréquente dans les descriptions de la contemplation laissées par ceux-ci. Hildebrand cite le pseudo-Denys (n. 10), mais n'utilise pas le thème de l'inaccessibilité divine par la voie de pure connaissance; il ignore d'autre part les distinctions posées par saint Bonaventure entre contemplation intellectuelle et contemplation affective; et sa description de la structure de l'âme *(intellectus, voluntas, animus)* n'est pas thomiste, mais augustinienne.

Le traité est intéressant à plus d'un titre; il présente de très beaux développements; il fournit en outre un témoignage non négligeable sur la vitalité des traditions spirituelles cisterciennes à la fin du 13e siècle.

G. Oury, *Le « Libellus de contemplatione » de maître Hildebrand*, RAM, t. 43, 1967, p. 267-276.

Guy Oury.

HILDEGARDE DE BINGEN (sainte), bénédictine allemande, 1098-1179. — 1. *Vie et personnalité.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Genre littéraire et sources.* — 4. *Influence spirituelle et vue d'ensemble.*

1. VIE ET PERSONNALITÉ. — 1° Vie. — Hildegarde est née en 1098 à Bermersheim près d'Alzey en Hesse rhénane, et non à Böckelheim. Elle appartenait à la famille des barons de Bermersheim. A huit ans, elle fut confiée aux bénédictines de Disibodenberg « pour s'y ensevelir avec le Christ afin de ressusciter avec lui à la gloire de l'immortalité », dit sa *Vita* (« consepelienda Christo, ut cum ipso ad immortalitatis gloriam resurgeret », 1, 1, 2, PL 197, 93a; cf *Rom.* 6, 4). Cette *Vita* nous renseigne peu sur le rythme normal de la vie du monastère. Hildegarde s'enracine dans la communauté et y épanouit ses dons d'intelligence et de cœur. En 1136, quand meurt la « maîtresse » (*magistra*, l'abbesse) de l'ermitage, la bienheureuse Jutta de Sponheim, Hildegarde est élue pour lui succéder. En 1147, elle fonde le monastère du Rupertsberg près de Bingen et en 1150 elle s'y établit avec sa communauté. En 1165 environ, elle érige à proximité le monastère d'Eibingen.

Fait exceptionnel pour l'époque, l'abbesse d'un monastère cloîtré part quatre fois en mission : en Franconie, en Lorraine, en descendant le Rhin jusqu'à Werden, et en Souabe. La vie d'Hildegarde se passe en un siècle qui fut riche en tensions intellectuelles, religieuses et politiques. Les années 1160-1177 furent assombries par le schisme qu'avait provoqué Frédéric Barberousse. Et la dernière année de la vie d'Hildegarde fut enténébrée par un interdit immérité jeté sur le monastère du Rupertsberg. C'est là qu'elle mourut le 17 septembre 1179, *dies natalis* de sa fête liturgique. Les reliques de la sainte reposent dans l'ancienne église monastique devenue église paroissiale d'Eibingen, près de Rüdesheim sur le Rhin.

Le procès de canonisation fut ouvert sur mandat du pape Grégoire XI daté du 27 janvier 1227. Le 24 novembre 1243, le pape Innocent IV demanda une meilleure enquête sur les miracles. Pour des motifs inconnus, le procès ne fut pas terminé. Cependant, Hildegarde a été vénérée comme une sainte par les siècles postérieurs. Le pape Pie XII prescrivit de célébrer sa fête selon le rite double dans les diocèses d'Allemagne (Congrégation des Rites, décret du 21 février 1940).

P. Bruder, *Acta inquisitionis de virtutibus S. Hildegardis*, dans *Analecta bollandiana*, t. 2, 1883, p. 116-129. — St. Hilpisch, *Der Kult der heiligen Hildegard*, dans *Pastor bonus*, t. 15, 1934, p. 118-133.

2° Personnalité. — Pour saisir la spiritualité d'Hildegarde, essayons de comprendre sa riche personnalité : de ses dons charismatiques émane un intense rayonnement.

1) *Dons naturels.* — Hildegarde appartient à une vieille famille noble de la Franconie rhénane qui avait sa demeure auprès du *castellum* romain d'Alzey, au milieu des plus anciens centres de culture romano-germaniques : Worms, Mayence, Bingen. L'histoire mouvementée de cette région a fait de ses habitants des hommes énergiques et valeureux. La noblesse franconienne devint pour son peuple un puissant guide et le dépositaire de son destin. Les qualités de chef lui étaient innées. La structure sociale, le féodalisme, trace à la noblesse une frontière nette en face des couches populaires. C'est dans ce milieu historique et culturel que nous trouvons Hildegarde, imprégnée de l'héritage intellectuel et moral de ses ancêtres. Elle a une forte conscience de son rang : elle paraît avec la

plus naturelle assurance devant les plus hautes personnalités, et elle n'admet au monastère que les filles de famille noble.

Sa maîtrise atteint son plein développement lorsque, de sa propre autorité et malgré de violentes oppositions, elle fonde son monastère, chose inouïe à l'époque. Elle dirige d'une main ferme, au temporel comme au spirituel, les deux communautés du Rupertsberg et d'Eibingen. Son goût des situations nettes en matière juridique manifeste un trait en quelque sorte romain. Elle choisit pour protecteur de son monastère le premier prince de l'empire, l'archichancelier et archevêque de Mayence, sa métropole. En 1163, l'empereur, le puissant Frédéric Barberousse, s'adjuge ce rôle de protecteur. Hildegarde se refuse résolument à admettre tout autre administrateur, pour ne pas « introduire le loup dans la bergerie » (*Vita* I, 2, 9, 97c). Après l'installation au Rupertsberg, des chartes officielles règlent les relations juridiques avec Disibodenberg. Avec circonspection, elle assure l'existence matérielle de son monastère : elle acquiert des terres et les garantit par des contrats.

Ces traits quasi masculins de caractère s'effacent devant sa nature féminine. Aux exigences de la discipline religieuse, elle joint une tendre pénétration des besoins spirituels et corporels de ses filles. A toutes et hacune, Hildegarde manifeste un intérêt compréhensif. Aussi lui confie-t-on de tous côtés beaucoup de détresses et de souffrances. Elle porte un amour particulier aux malades. Elle les aide par ses conseils et ses interventions. En même temps son esprit actif suit avec une vive attention les mouvements politiques et spirituels de son époque. Une réceptivité marquée et un don d'assimilation subtil éclairent ses vues sur la mentalité ambiante. Son imagination en éveil atteint les réalités cachées.

Ces qualités éminentes d'Hildegarde sont entravées par une santé fragile. Son physique délicat manifeste une sensibilité excessive aux conditions météorologiques et aux phénomènes naturels. C'est précisément cette finesse de réaction qui lui donne un flair sûr pour détecter les forces physiques et biologiques, les lois de leur corrélation et leurs effets dans le macrocosme et le microcosme. Une vibration constamment en harmonie avec la nature intensifie sa liaison avec le cosmos. C'est aussi pourquoi la nature lui révèle ses vertus curatives et la met à même de guérir avec des remèdes naturels les maladies les plus diverses.

Tous ces dons naturels d'Hildegarde sont surélevés par ses dispositions profondément religieuses. Petite fille, déjà elle fait la connaissance de l'amour de Dieu qui la sollicite. Elle répond à cet appel, naïvement d'abord, comme si la réponse allait de soi, peu à peu plus consciemment, jusqu'au jour où, ayant atteint la maturité d'une épouse du Christ, elle reçoit, des mains du saint évêque Otton de Bamberg † 1139, la consécration des vierges. La vie monastique consacrée à Dieu la saisit tout entière. Dans la retraite de la vie monacale, son cœur se dilate en allant au-devant du Christ. Hildegarde devient maîtresse de vie christocentrique, mère et guide dans les voies spirituelles.

« La mère enveloppe ses filles de tant d'affection, les filles se soumettent à leur mère avec tant de révérence, que l'on ne peut guère distinguer, dans cette émulation, si c'est la mère qui surpasse les filles ou les filles leur mère » (lettre de Guibert de Gembloux à Bovon, 1177, éd. J.-B. Pitra, *op. cit. infra*, p. 406).

Les contemporains ne se lassent pas de louer cette vierge consacrée et cette mère. Dans une lettre de condoléances, les moines de Villers déclarent : « Elle contenait et portait la parole de vie... Dans sa charité affectueuse, c'était un encensoir d'or au titre de la sainteté : comme un encens lumineux.., elle s'est élevée vers la gloire. Dans la miséricorde et la bienveillance, olivier répandant une huile qui flambe d'ardeur divine, enseigne la pure vérité et nourrit la charité » (1181, éd. J.-B. Pitra, *op. cit. infra*, p. 439).

Hildegarde s'est sentie responsable, non seulement de son couvent, mais de l'Église entière et de son renouveau. La *Vita sanctae Hildegardis* nous le montre. Commencée du vivant de la sainte par Godefroid, prévôt du Rupertsberg et moine de Disibodenberg, elle fut achevée au lendemain de la mort d'Hildegarde par Thierry d'Echternach, auteur du *Codex aureus* d'Echternach; il inséra dans son ouvrage une partie de l'autobiographie d'Hildegarde, aujourd'hui perdue.

Cette *Vita*, comme les lettres qu'elle a laissées, nous apprend que la sainte avait aussi reçu de Dieu la mission de prêcher en public. « Non seulement poussée, mais forcée par l'Esprit divin, elle vint annoncer au clergé et au peuple ce que Dieu voulait ». Son amour de l'Église lui fit franchir avec audace les limites de la clôture, alors strictement observées. Elle parcourt le pays en prêchant, assemble les foules et leur annonce le message du Salut. Elle les instruit de la vie chrétienne, prend à partie l'hérésie cathare et tonne contre le clergé qui oublie ses devoirs. Un siècle avant François d'Assise, elle entre en lutte contre les maux de son époque, l'ignorance et l'abandon dans lesquels se trouve le peuple. Hildegarde visitera aussi les monastères pour ramener moines et moniales à l'observation de leur règle; elle aura même à affronter les possédés et à les libérer.

2) *Charismes surnaturels.* — Les grâces vraiment exceptionnelles qu'avait reçues Hildegarde nous permettent de pénétrer dans les secrets de son âme. Elle est constamment éclairée, gouvernée et portée par des vues surnaturelles. C'est la clef de sa spiritualité. Hildegarde est « visionnaire par nature ». Cette grâce est si inouïe et mystérieuse que seule la « voyante » peut en donner connaissance : « Dès le début de ma formation, lorsque d'un souffle de vie Dieu me créa dans le sein de ma mère, il a gravé cette vision dans mon âme... Pendant ma troisième année, j'ai vu tant de lumières que mon âme en a tremblé; mais à cause de mon bas âge, je n'ai rien pu en dire » (*Vita* II, 1, 16, 102d-103a). Or « la vertu des mystères.., quand j'avais cinq ans, je l'avais ressentie » (*Sci vias*, préface, PL 197, 384a). Peu à peu se dégagea la connaissance claire des détails qu'elle avait vus. Jusqu'à sa quinzième année, elle parle en toute simplicité de beaucoup de choses qu'elle voyait. Mais lorsqu'elle se rendit compte de la stupéfaction et de l'étonnement de son entourage, elle prit peur. Désormais elle cacha la vision qui captivait son être. Elle ne confiait son secret qu'à Jutta, sa mère en religion, et au moine Volmar.

A la fin de sa vie, dans une lettre au moine Guibert de Gembloux, elle détaille la manière dont se passent ses visions.

Dans cette vision, selon qu'il plaît à Dieu, mon âme s'élève dans la hauteur du firmament, dans le changement d'un air qui n'est plus le même; elle s'élargit parmi des peuples divers, bien qu'ils soient éloignés de moi dans des lieux et des pays lointains. Et parce que c'est de telle façon que je les vois

dans mon âme, c'est aussi selon l'alternance des nuages et des autres créatures que je les contemple. Or ce n'est pas par mes oreilles corporelles que je les entends, ni par les réflexions de mon cœur ou par une confrontation de mes cinq sens que je les perçois, mais uniquement en mon âme; et mes yeux corporels restent ouverts, au point que jamais je n'ai éprouvé en eux la défaillance de l'extase, mais c'est tout éveillée que, de jour et de nuit, je vois ces choses... La lumière donc que je vois n'est pas locale, mais elle est tellement plus lumineuse que la nuée qui porte le soleil; et je ne puis y considérer ni hauteur, ni longueur, ni largeur; pour moi, elle s'appelle « l'ombre de la vivante lumière »... Dans la même lumière, j'en vois une autre qui, pour moi, s'appelle « la vivante lumière »; je la vois parfois, pas fréquemment, et ne puis exprimer quand ni comment (1175, éd. J.-B. Pitra, *op. cit. infra*, p. 331-334).

Ce don de vision demeurait caché. Dans le silence de l'humilité, Hildegarde ne pressentait rien des plans secrets qui enfermaient en eux une mission ecclésiale.

Et voici qu'en la quarante-troisième année de ma course temporelle (en 1141), alors que je me collais à la vision céleste avec une grande crainte et une attention tremblante, je vis une très grande splendeur où se fit entendre une voix venue du ciel, qui me disait : « O homme fragile, cendre de cendre et pourriture de pourriture, dis et écris ce que tu vois et entends. Mais puisque tu es trop timide pour le dire, trop simple pour l'expliquer, trop peu instruite pour l'écrire, dis-le et écris-le, non selon la parole de l'homme, ni selon l'intelligence de l'invention humaine, ni selon une volonté de composition humaine, mais... selon la volonté de Celui qui sait, voit et dispose de toutes choses dans les secrets de ses mystères... » Une lumière de feu extrêmement fulgurante, arrivant par ciel découvert, se répandit à travers tout mon cerveau et enflamma tout mon cœur et toute ma poitrine comme une flamme qui ne brûle pas mais qui échauffe, à la manière dont le soleil chauffe un objet sur lequel il darde ses rayons... Et à nouveau j'entendis une voix du ciel qui me disait : « Annonce donc et écris » (début et fin de la préface du *Sci vias*, PL 197, 383ab, 386b).

L'irrésistible appel de Dieu à la fonction prophétique lui avait été adressé. Elle tremble devant la grandeur de sa mission et se tait. Dieu alors la frappe de maladie et la tourmente de douleurs jusqu'à ce qu'elle fasse part à Cunon, abbé du monastère, de l'expérience qui l'a ébranlée, et se mette à écrire. Mais son âme reste en proie à la crainte et au tremblement. Cette chose inouïe est-elle une mission que Dieu lui confie, ou serait-elle victime d'une illusion? Dans une longue lettre à saint Bernard elle exprime en termes émouvants son angoisse (1147). Bernard donne une réponse brève mais réconfortante.

Le texte que donne PL 197, 189-190 est corrompu; on se reportera au texte critique dans Schrader-Führkötter, *Die Echtheit des Schrifttums..*, cité *infra*, p. 105-108.

La situation extraordinaire détermine Cunon à transmettre à l'archevêque Henri de Mayence les visions du *Sci vias* déjà rédigées. A la fin de 1147, quand le pape Eugène III tint un synode à Trèves, l'archevêque lui soumit l'ouvrage d'Hildegarde. Le pape envoya une commission d'enquête à Disibodenberg; il prit personnellement connaissance de l'ouvrage et en lut publiquement des passages.

Bernard de Clairvaux fit cette demande, « appuyé par les autres membres du synode.., que le souverain pontife ne permit pas qu'une lampe si remarquable fût étouffée dans le silence, mais qu'il confirmât par son autorité une si grande grâce que le Seigneur voulait manifester à son époque. Et le révérend Père des pères, donnant son assentiment avec autant de bonté que de sagesse, fit hommage à la bienheureuse vierge d'une lettre où, après lui avoir accordé, au nom du Christ et de saint Pierre, l'autorisation de publier tout ce qu'elle avait appris du Saint-Esprit, l'encourageait à écrire » (*Vita* I, 1, 5, PL 197, 95b).

Il faut maintenant suivre l'appel de Dieu. La voix de la « trompette de Dieu » commence à se faire entendre, par écrit et en paroles, dans le monde entier. C'est au bord du Rhin, confluent des événements de l'époque, que la voyante établira sa demeure, de là qu'elle proclamera son message. Les foules de pèlerins monteront au Rupertsberg pour redécouvrir les « voies de Dieu » grâce aux enseignements de la sainte « maîtresse ».

2. **ŒUVRES.** — Les écrits d'Hildegarde peuvent se répartir, selon le genre littéraire que nous expliquerons au § 3, en ouvrages « visionnaires », dont l'essentiel est constitué par la célèbre trilogie théologique, et en ouvrages non « visionnaires ».

1° **Ouvrages « visionnaires ».** — Le *Sci vias*, le *Liber vitae meritorum* et le *Liber divinorum operum*, bien que leur composition s'étende sur une bonne vingtaine d'années, forment une trilogie dont il ne convient guère de séparer l'analyse.

1) Le *Sci vias*. — Se conformant à l'ordre reçu de Dieu, Hildegarde commença en 1141 à Disibodenberg à écrire le récit de ses visions. Ce premier ouvrage, achevé au Rupertsberg en 1151, a pour titre *Sci vias*. Hildegarde s'en explique à Guibert de Gembloux : « En vision, j'ai vu aussi que le premier livre de mes visions s'appellerait *Sci vias*, parce que c'est par la voie de la vivante lumière qu'il a été produit » (*Analecta bollandiana*, t. 1, 1882, p. 599). Cet ouvrage veut aussi montrer la route de la rédemption par laquelle la « vivante lumière » vient aux hommes. Cette route est expliquée en trois livres.

Le premier livre parle de la création du monde et de la chute des anges et des hommes. La nature entière est entraînée dans cette chute. La création, faite en vue de Dieu, implore alors sa rédemption. Mais nulle créature, ni ange ni homme, ne peut répondre à ce cri. L'appel le plus instant qui retentit est poussé par le peuple d'Israël, et c'est à lui qu'est donnée la promesse d'un Sauveur. Une aurore se lève.

Au second livre, paraît le soleil de la rédemption, le Verbe fait homme. Il apporte aux hommes la connaissance de la vie du Dieu-Trinité et de son amour. Par l'assomption de la nature humaine s'accomplit le mariage de Dieu et de l'humanité. Sur l'arbre de la croix se réalisent les noces du Fils de Dieu et de l'Église, son épouse, comblée de grâces. La fécondité virginale de l'Église donne à Dieu dans l'amour du Saint-Esprit d'innombrables enfants. « Illa (Ecclesia) expandit splendorem suum... dicens : Me oportet concipere et parere » (PL 197, 453c). Le cadeau de noces du Fils de Dieu à son Église, ce sont les sacrements. Par eux, le corps mystique du Christ s'édifie, traverse les temps et parvient à son achèvement eschatologique.

La contemplation du troisième livre se tourne vers l'histoire du salut. Devant l' « Illuminateur », qui siège sur le trône du monde, un majestueux édifice s'élève par la bonté du Père avec la coopération instrumentale des hommes. Ils sont assistés par les « puissances divines », les vertus. Les différentes parties de la construction symbolisent les périodes de l'histoire de la

rédemption. Le bâtiment repose sur le fondement de la foi religieuse et s'achève à la fin des temps. C'est Dieu qui dirige toute l'histoire. La lutte finale contre Satan et la sentence du Juge font entrer l'Église dans l'apocalypse de l'éternité. Le thème sous-jacent de cet exposé, haut en couleurs et abondamment imagé, est le mystère de l'incarnation et de l'Église.

2) Le *Liber vitae meritorum*, ou « livre de vie des mérites » ou de la rétribution finale, fut composé entre 1158 et 1163. Il emprunte à l'*Apocalypse* l'idée du « livre de vie » et la développe pour en tirer une morale. Le grand drame cosmique de la justice et du péché se déroule sous nos regards. Il est dominé par le personnage symbolique de l'Homme qui se dresse au milieu de l'univers et en fait éclater toutes les dimensions. C'est la personnification de Dieu, l'*excellentissime*. L'Homme se tient debout dans les eaux de l'abîme. Sa tête, dépassant la terre, les airs et les nuages, s'élève jusque dans l'éther le plus pur. Il n'est pas donné à la voyante de lever le regard vers sa face resplendissante, qui éblouit tout homme créé. Autour de ce personnage central se situe le fourmillement d'idées du livre. L'Homme demeure dans une tranquillité puissante. Du regard, il embrasse le monde entier. Sa haute taille symbolise la transcendance absolue de Dieu. Dieu, principe de vie de tout être, soutient le cosmos et dirige l'histoire de l'univers et celle du salut éternel. Tout-Puissant, il est le législateur des créatures raisonnables. L'ordre moral demande la soumission à ses exigences absolues. La réponse, le oui ou le non, déclenche la lutte de l'humanité et de chaque individu. Elle se décide symboliquement dans une bataille oratoire sous les yeux de l'Homme de Dieu.

Devant la bouche de l'Homme plane un nuage blanc qui ressemble à une trompette. Elle est remplie de tous les sons. L'Homme souffle dans la trompette et elle émet trois vents qui emportent chacun son nuage : un nuage de feu, un nuage resplendissant et un nuage sombre. Dans le nuage resplendissant est assemblé tout ce qui vit dans le cosmos. Le nuage de feu contient les âmes bienheureuses. Dans le nuage sombre se pressent en épaisses ténèbres les âmes pécheresses et les esprits malfaisants.

La lutte s'engage entre les vertus et les vices, que représentent des personnifications grotesques. Elle se déroule devant l'Homme, car vertus et vices ne sont pas seulement des qualités possédées par les individus, ils sont aussi des puissances cosmiques; leurs oppositions sont représentées dans des images d'une fine psychologie. Ici se décide la lutte immémoriale et gigantesque entre Dieu et Satan, entre le Bien et le Mal : la victoire est aux vertus, aux iniquités peine et châtiment. La voyante contemple alors la victoire et le triomphe de l'humanité et de chaque être humain, la victoire de l'Église entrée dans la gloire éternelle.

Ce *Livre de vie des mérites* passe à bon droit pour la plus importante et la plus vaste des psychomachies du moyen âge.

3) Le *Liber divinorum operum*. — La voyante présente en ces termes l'appel à écrire ce « Livre des œuvres divines » : « Par l'inspiration de Dieu, il se répandait sur le savoir de mon âme comme des gouttes d'une pluie suave, car c'est l'Esprit Saint aussi qui a imprégné saint Jean l'Évangéliste lorsqu'il a puisé sur la poitrine de Jésus la révélation la plus profonde... A la vraie lumière j'ai entendu dire que l'écrit qui va se faire sera plus fort et plus excellent que les précédents » (*Vita* II, 3, 34-35, PL 197, 116bc). Le « Livre des œuvres divines », écrit de 1163 à 1173, — Hildegarde lui donne elle-même ce titre —, est le moins connu et pourtant le plus grandiose de la trilogie théologique. Comme l'indique la vision qui l'invitait à écrire, c'est le prologue de l'évangile de saint Jean qui dévoile le sens de l'ouvrage. Les visions en étalent devant nous les abîmes.

Le Dieu vivant, source de tout être, porte en lui toute vie, est lui-même flot de vie. En son Verbe, le Père s'exprime; le Verbe, à son tour, parle; en lui et par lui, force d'amour créatrice, se produit la création. La charité de Dieu fonde, embrasse, porte tout le cosmos. Le Verbe incarné est le sens et la fin de la création. C'est parce que ce Verbe a voulu se faire homme, que l'homme est le centre de tout le cosmos. Toute beauté, toutes les forces de l'univers sont réunies dans l'homme. En lui, le macrocosme est devenu microcosme. L'homme est porteur de l'univers, du temps, de l'histoire. Mais, le Verbe incarné étant commencement, centre et fin de la création, celle-ci est surélevée par lui du stade purement naturel à une sphère supérieure d'existence pénétrée de divin. Ainsi le Christ est le milieu vital et le but de la vie de toute créature. Partie du Dieu Trinité et de son amour, la vision, traversant les sphères et les forces cosmiques, en vient à l'homme. « Dieu... fit la forme de l'homme à sa propre ressemblance, parce qu'il voulut aussi couvrir la sainte divinité comme de la forme de l'homme, et c'est pourquoi il représenta aussi dans l'homme toutes les créatures, de même que toute créature procède de sa parole » (PL 197, 813d).

L'homme est décrit dans un composé corporel et spirituel, dans ses relations cosmiques et transcosmiques. Le péché a introduit une tension extrême en l'homme et dans toute la création. L'existence et le sens de l'existence sont représentés symboliquement. Le cosmos se meut en une évolution constamment ascendante, vers son but. Les images de la vision sont extrêmement animées. C'est seulement quand le jugement dernier aura anéanti Satan et ses disciples que l'œuvre créatrice de l'amour de Dieu sera achevée. Et la voyante entend le Fils dire au Père : « Tout l'ouvrage que tu as voulu et m'as imposé, je l'ai mené à bonne fin, et voici que je suis en toi et toi en moi et que nous sommes un » (III, 10, 23, PL 197, 1025a).

Le « Livre des œuvres divines » est une cosmologie et une anthropologie très profondes et une théodicée grandiose.

1. *Sci vias* (= *Sci* ou *Scito vias Domini*, sache, connais les voies du Seigneur). — Éditions : J. Lefèvre d'Étaples, dans son *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*, Paris, 1513, f. 28-118, texte fortement retouché; — rééditions : *Revelationes sanctarum virginum Hildegardis et Elizabethae Schoenaugiensis*, Cologne, 1628, et PL 197, 383-738; nouvelle éd. par A. Damoiseau, *Novae editionis... S. Hildegardis experimentum*, Saint-Pierre d'Arena, 1893-1895. — Traductions allemandes : J. Bühler, *Schriften des hl. Hildegard*, Leipzig, 1922 (trad. de la trilogie); Maura Böckeler, *Wisse die Wege*, avec illustrations du ms du Rupertsberg, Berlin, 1928; 5e éd., Salzbourg, 1963; — trad. françaises : par P. Lachèze, *Les révélations de sainte Hildegarde ou le Scivias Domini*, Paris, 1863; *Scivias ou les trois livres des visions et révélations*, 2 vol., Paris, 1909-1912. — Louis Baillet, *Les miniatures du « Scivias » de sainte Hildegarde conservé à la bibliothèque de Wiesbaden*, dans *Monuments et mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, t. 19, Paris, 1911, p. 49-149 et pl. IV-XI.

2. *Liber vitae meritorum per simplicem hominem a vivente luce revelatorum*, éd. J.-B. Pitra, dans *Analecta sacra*, t. 8, Mont-Cassin, 1882, p. 1-244; 2e éd., Farnborough, 1966. — Voir plus loin l'étude d'Angela Rozumek.

3. *Liber divinorum operum simplicis hominis*, éd. Jean-Dom. Mansi, dans l'appendice aux *Miscellanea* de St. Baluze, t. 2, Lucques, 1761, p. 336-452, et, reproduisant Mansi, PL 197, 741-1038. — Traduction allemande par E. Schipperges, d'après le ms Gand, Bibliothèque univers. 241, et remarquablement illustré avec des reproductions du ms Lucques, Bibliothèque munic. 1942 : *Welt und Mensch. Das Buch « De operatione Dei »*, Salzbourg, 1965.

A. Führkötter, *Die Gotteswerke. Vom Sinn und Aufbau des Liber divinorum operum der hl. Hildegard*, dans *Benediktinische Monatschrift*, t. 29, 1953, p. 194-204. — E. Schipperges a également publié une sorte d'anthologie de la trilogie hildegardienne : *Geheimnis der Liebe. Bilder von des Menschen leibhaftiger Not und Seligkeit*, Olten, 1957.

4) *Correspondance.* — Il convient de considérer les lettres de la voyante comme écrits « visionnaires », tout aussi bien que les ouvrages précédents. Si dans la trilogie théologique Hildegarde annonce au monde les mystères du salut, dans ses lettres elle s'adresse à des personnes particulières; mais ici encore, elle est prophétesse, messagère mandatée par Dieu. Elle se manifeste telle dans chacune de ses lettres : « J'écris dans une vraie vision des mystères de Dieu ». « La Vivante Lumière le dit ». « Voici ce que dit l'Esprit ». « Dans une vraie vision j'ai entendu ces paroles ». « La Source d'eau vive le dit », etc. Ce qui se présente dans la trilogie en amples exposés, est ramassé ici en brefs énoncés, mais, de part et d'autre, les choses et les situations sont transposées sur un plan supérieur et dans la lumière de l'éternité. Les problèmes personnels semblent s'effacer. Souvent la correspondance reflète un charisme de perspicacité spirituelle, fréquemment même de connaissance de l'avenir. Toujours la réponse vient de l'éclat de la « vivante Lumière ». En s'adaptant à leurs situations concrètes, Hildegarde encourage les uns vers de nouveaux progrès, ou avertit les autres, les réprimande, les menace même de châtiments divins. Beaucoup de lettres ont un caractère purement didactique. Hildegarde y traite un sujet bien déterminé, tel la purification de l'âme et du corps, la discrétion dans les jugements, l'obéissance, etc. Au cours des années, un vaste cercle de consultants se forme. Celui qui ne peut venir envoie des messagers. Le rayon d'action des lettres d'Hildegarde fait presque le tour de l'Occident. La correspondance de la sainte s'adresse aux papes, aux empereurs, aux rois et aux princes régnants, aux cardinaux et aux évêques, abbés et abbesses, aux prêtres, aux moines, aux laïcs.

La correspondance avec le pape Eugène III revêt une importance particulière. Depuis le synode de Trèves, des relations de confiance filiale lient Hildegarde au pape. Jean de Salisbury les caractérise en ces termes : « Elle est à mes yeux recommandable et vénérable du fait qu'Eugène III l'enveloppait d'un sentiment de charité spécialement intime » (PL 197, 28bc). La correspondance échangée au sujet de Richarde von Stade, moniale du Rupertsberg, et qui intéresse aussi Eugène III, met en lumière chez Hildegarde l'amour maternel pour sa fille spirituelle, amour qui expie et qui pardonne (cf Schrader-Führkötter, cité *infra*, p. 135-143). A l'empereur Frédéric Barberousse, elle adresse trois lettres : à l'occasion du schisme, elle le menace du courroux de Dieu et de sa justice. Hildegarde est en liaison épistolaire continuelle avec les archevêques de Mayence et avec celui de Cologne, Philippe de Heinsberg. A Odon de Soissons, maître de l'université de Paris, elle répond au sujet de la controverse de Gilbert de la Porrée sur les rapports entre la paternité de Dieu et la divinité. Avec l'archevêque Éberhard de Bamberg, elle discute de sa controverse avec Gerhoh de Reichersberg sur la Trinité. Elle est en relations d'amitié avec Louis, abbé de Saint-Euchaire de Trèves et d'Echternach. Elle s'attache avec une sollicitude affectueuse à Élisabeth de Schönau, l'une des premières mystiques allemandes (cf DS, t. 4, col. 585-588).

Jusqu'en 1931, les éditions et les études des lettres d'Hildegarde se sont basées sur les textes corrompus du manuscrit Rupertsberg 2 (Landesbibliothek de Wiesbaden).

L'étude des manuscrits a identifié jusqu'à présent près de trois cents lettres d'Hildegarde. Si l'authenticité des lettres des dix dernières années était démontrée, ce nombre en serait considérablement augmenté. Cette vaste correspondance montre qu'Hildegarde suivait le mouvement de son siècle et prenait personnellement part aux événements de l'Église et de l'État.

5) *Écrits de moindre importance.* — Hildegarde fait partie du petit nombre de femmes qui sont douées d'un talent extraordinaire pour la musique. Elle passe pour avoir été l'un des plus importants compositeurs du moyen âge. Dès la dernière vision du *Sci vias* ce talent musical se manifeste avec éclat; on le note ensuite dans les autres écrits. La « trompette de Dieu » perçoit des sons mélodieux dans tous les domaines de l'être. Ce sont là, au sentiment de son âme mystique, des échos de l'accord des trois Personnes divines. Toute la création est une symphonie de l'Esprit Saint, qui est joie et jubilation. Hildegarde perçoit ces accords et les chante. Elle intitule ces chants *Symphonia harmoniae caelestium revelationum.* « L'âme est une symphonie », dit-elle (« Anima hominis symphoniam in se habet et symphonizans est », *Liber vitae meritorum*, dans Pitra, *loco cit.*, p. 171, 59). Dans les heures canoniales, la moniale chante la louange de Dieu. Hildegarde prolonge cette louange dans ses compositions : antiennes, répons et hymnes. En soixante-dix-sept chants, elle chante Dieu, la Trinité, Marie, les anges et les saints. Un mélodrame, l'*Ordo virtutum*, achève l'œuvre musicale d'Hildegarde; les thèmes conducteurs sont ici ecclésiologiques.

Hildegarde manifeste dans ses compositions musicales le style de son époque, mais avec une liberté créatrice. Elle suit, il est vrai, la tradition du choral grégorien, mais elle sait se libérer de l'héritage reçu dans la construction mélodique; ceci se manifeste abondamment dans ses larges mouvements et ses richesses mélodiques.

Font encore partie des œuvres « visionnaires » : l'*Explication de la Règle de saint Benoît*, la *Vie de saint Désibode*, la *Vie de saint Rupert*, l'*Épître à la congrégation de ses sœurs*, l'*Explication de différents thèmes théologiques.*

1. *Sanctae Hildegardis... epistolarum liber*, éd. J. Blanckwart, Cologne, 1566, p. 1-205; — *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 23, Lyon, 1677, p. 537-583 (reproduit l'éd. précédente); — E. Martène et U. Durand, *Veterum scriptorum amplissima collectio*, t. 2, Paris, 1724, col. 1012-1133; — PL 197, 145-382; 139 lettres d'Hildegarde et 139 reçues par elle; — *Novae Hildegardis vel ad Hildegardem epistolae*, éd. J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 328-440 et 518-582. — Traductions allemandes : par L. Clarus, *Briefe*, 2 vol., Ratisbonne, 1854; par A. Führkötter, *Briefwechsel*, Salzbourg, 1965.

P. Séjourné, *Les correspondants de sainte Hildegarde à Utrecht*, dans *Nederlandsch archief voor Kerkgeschiedenis*, t. 16, 1921, p. 144-162. — Fr. Haug, *Epistolae sanctae Hildegardis secundum codicem Stuttgartensem*, dans *Revue bénédictine*, t. 43, 1931, p. 59-71. — B. Schmeidler, *Bemerkungen zum Corpus der Briefe der hl. Hildegard*, dans *Corona quernea, Festschrift K. Streicker*, Leipzig, 1941, p. 335-366. — Le problème de l'authenticité de la correspondance d'Hildegarde fait l'objet principal du livre de M. Schrader et A. Führkötter, *Die Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard*, Cologne-Gratz, 1956.

2. Les *Carmina* ou *Symphonia harmoniae caelestium revelationum* comprennent antiennes, répons, hymnes et séquences. Éditions : J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 441-467; — F. W. E. Roth, *Die Lieder und die unbekannte Sprache der hl. Hildegardis*, Wiesbaden, 1880. — G. M. Dreves et C. Blume, *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung*, t. 1, Leipzig, 1909, p. 245-248; etc. — Traduction allemande : M. David-Windstosser, *Carmina sanctae Hildegardis. Die Lieder..*, Munich, 1928. — M. I. Ritscher, *Zur Musik der heiligen Hildegard*, dans *Colloquium Amicorum, Festschrift für J. Schmidt-Görg*, Bonn, 1967, p. 309-326. — P. Barth, M. I. Ritscher et J. Schmidt-Görg, *Hildegard von Bingen, Lieder. Nach den ältesten Handschriften..*, Salzbourg, 1968.

J. Gmelch, *Die Kompositionen der hl. Hildegard nach dem grossen Kodex in Wiesbaden*, Düsseldorf, 1913.

3. *Ordo virtutum*, éd. J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 457-465; — trad. allemande : par M. Böckeler, *Reigen der Tugenden*, Berlin, 1927. — C. Ursprung, *Hildegards Drama « Ordo virtutum ». Geschichte einer Seele*, dans *Miscelánea H. Anglés*, t. 2, Barcelone, 1961, p. 941-958.

4. *Explanatio Regulae S. Benedicti* : éd. J. Blanckwart, *Epistolarum liber*, p. 229-247; — *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 23, p. 590-594; — PL 197, 1053-1066.

5. *Vita sancti Disibodi* : AS, 8 juillet, t. 2, Anvers, 1721, p. 588-597; — PL 197, 1095-1116. — 6. *Vita sancti Ruperti* : AS, 15 mai, t. 3, Anvers, 1680, p. 504-508; — PL 197, 1083-1092.

7. *Explanatio symboli sancti Athanasii ad congregationem sororum suarum* : éd. J. Blanckwart, *Epistolarum liber*, p. 248-272; — *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 23, p. 594-600; — PL 197, 1065-1082.

2° Ouvrages non « visionnaires ». — Dans une seconde série d'ouvrages ce n'est plus l'objet d'une vision qui est le thème principal, mais la mentalité personnelle de l'auteur, toujours en rapport avec le transcendant.

1) L'*Expositio Evangeliorum* est une paraphrase des évangiles de l'année liturgique, à partir de l'avent. Hildegarde en insère les paroles dans son texte avec une telle perfection qu'elles s'y fondent sans heurt. Il se peut que des conférences à sa communauté en constituent le fond.

2) Les *Solutiones triginta octo quaestionum* répondent à autant de problèmes de théologie posés à Hildegarde par les cisterciens de Villers-en-Brabant.

3) Le *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum* fut composé de 1151 à 1158. Il prélude aux idées développées dans le *Livre des œuvres divines*.

Les sujets de pharmacologie et de thérapeutique dont il traite en font un manuel de médecine naturelle, qui valut à son auteur la réputation d'avoir été la première des savants naturalistes et des médecins d'Allemagne. Le contenu de l'ouvrage amena les biographes d'Hildegarde et le protocole de sa cause de canonisation à le diviser en un *Livre de médecine simple* et un *Livre de médecine complexe*, qui devinrent, plus tard, plus compréhensibles sous le titre de *Physica* et de *Causae et Curae*. La *Physique* observe l'ensemble de la nature et découvre dans les créatures les vertus curatives qu'elles recèlent. *Les cas et les cures* explorent les maladies et indiquent les moyens naturels de leur guérison. Le thème des rapports entre l'univers et l'homme est placé ici dans une perspective particulière : c'est la lésion occasionnée par le péché qui se manifeste chez l'homme par la maladie et la mort. Cette fissure a ébranlé le monde et l' « image de Dieu » assombrie en a criminellement fait pénétrer les effets en toute créature. Hildegarde est profondément pénétrée du sentiment de la réalité de cette catastrophe cosmique et de ses effets. Mais à cette dissonance elle trouve la solution : le Christ est le médecin des infirmes, le salut du monde.

4) La *Lingua ignota* est une étrange langue artificielle, composée de sept cents mots, qui n'a pas encore été éclaircie de façon satisfaisante, et à laquelle Hildegarde ajouta l'alphabet des vingt-cinq *Litterae ignotae*.

1. *Expositio evangeliorum*, éd. J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 245-327.

2. *Solutiones triginta octo quaestionum* : éd. J. Blanckwart, *Epistolarum liber*, p. 206-229; — *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 23, p. 583-590; — PL 197, 1037-1054.

3. *Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum.* — 1° *Physica* : éd. par G. Kraut, dans son *Experimentarius medicinae continens... Hildegardis de elementorum... naturis et operationibus*, Strasbourg, 1533, et par C. Daremberg, PL 197, 1125-1352; — traduction allemande par P. Riethe, *Naturkunde. Das Buch von dem inneren Wesen der verschiedenen Naturen in der Schöpfung*, Salzbourg, 1959.

2° *De causis et curis*, extraits dans J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 468-482 et 521-523; édition intégrale par P. Kaiser, *Causae et curae*, Leipzig, Teubner, 1903; — trad. allemande par H. Schulz, *Ursachen und Behandlung der Krankheiten*, Munich, 1933, et Ulm, 1955; et par H. Schipperges, *Heilkunde. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung von Krankheiten*, 2e éd., Salzbourg, 1957. — H. Schipperges, *Ein unveröffentliches Hildegard-Fragment, Cod. Berol. lat. Qu. 674*, dans *Sudhoffs-Archiv*, t. 40, Wiesbaden, 1956, p. 71.

4. *Lingua ignota*, éd. J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 496-502.

3. GENRE LITTÉRAIRE ET SOURCES. — 1° Les « visions ». — Dans les œuvres d'Hildegarde, les visions tiennent sans aucun doute la première place. Elles sont l'expression de sa spiritualité charismatique. Dans l'accomplissement de la mission qu'elle a reçue, ses paroles se font prophétiques. Il faut qu'elle annonce ce qui lui a été révélé en vision : le temps et l'éternité, le présent et l'avenir. Une contrainte supérieure pèse sur elle, à laquelle elle ne peut impunément se dérober. Dans chaque préface de la trilogie, elle affirme n'avoir écrit que sur un ordre de Dieu. L'objet de sa mission est si écrasant que ses forces corporelles et spirituelles semblent y succomber. Comme chez les prophètes de l'ancien Testament (cf S. Grégoire le Grand, *Homélies sur Ézéchiel* 1, 2, 2, PL 76, 796), chacune de ses grandes œuvres commence par le *et* prophétique, c'est-à-dire par un objet de vision délimité, mais s'élevant de la « vivante lumière » qui brille sans arrêt dans son âme. Elle ne peut annoncer que ce qu'elle voit. De ce point de vue, il faut classer le message d'Hildegarde dans le genre prophétique.

Ce que j'écris, je le vois et l'entends en vision; je ne mets pas d'autres mots que ceux que j'entends, et je l'exprime en mots latins sans les polir... Dans cette vision, les mots ne sont pas comme des mots qui retentissent sur les lèvres de l'homme, mais comme le flamboiement de l'éclair ou comme le nuage qui s'avance dans un air pur... Ce que je vois et entends dans la même vision, mon âme le puise, pour ainsi dire, à la source, mais celle-ci, cependant, demeure pleine et inépuisable... A aucun moment, mon âme n'est privée de cette lumière.., c'est en elle que je vois ce que fréquemment je dis

et ce que je réponds à ceux qui m'interrogent sur l'éclat fulgurant de la dite vivante lumière (lettre à Guibert de Gembloux, 1175, éd. J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 333).

Hildegarde est intimement convaincue de la réalité de sa mission. Dans cette assurance, elle a l'audace de réclamer la foi absolue. Si quelqu'un a la témérité de s'attaquer à ses ouvrages « qui sont exprimés en toute simplicité sous l'inspiration du Saint-Esprit », alors, « qu'il soit supprimé du livre de vie et de toute béatitude » (*Liber divinum operum* III, 10, 38, PL 197, 1038bc).

2° Caractéristiques des œuvres « visionnaires ». — C'est au symbole que la vision d'Hildegarde emprunte son cachet particulier. Il est un élément essentiel de ses visions. En cela, elle adopte la forme d'expression écrite propre à son siècle. Dans la façon intuitive, prénotionnelle, de voir ce qui existe, subsiste encore ce monde imaginatif qui s'efforce de s'exprimer dans un symbolisme plus marqué. Le transcendant dépasse la réceptivité de la pensée humaine. Et pourtant, il existe entre le visible et l'invisible des rapports métaphysiques. Le terrestre, le visible n'est que le signe, le symbole de l'au-delà invisible. Celui-ci est atteint par l'esprit humain à travers la transparence du visible. C'est le symbolisme qui ouvre la voie à la connaissance de la structure de ce qui existe. L'élément significatif, symbolique, est pris au vol par la voyante dans ses visions pour y faire paraître la lumière des réalités divines. Chez elle, la science des images est pleine d'un dynamisme intérieur, de richesse mouvante, pleine de mystère. Aussi faut-il qu'une voix céleste donne la clef des images, explique tous les détails, déchiffre les mystères cachés.

Ce cachet, la spiritualité d'Hildegarde l'emprunte en grande partie à l'Écriture. Les citations de l'ancien et du nouveau Testament appuient le contenu de ses livres. Mieux encore : elle ajoute à des thèmes importants des chapitres entiers de commentaires d'Écriture, ainsi la parole de Dieu appuie les thèmes de ses visions.

Comme le signale le protocole de canonisation, les grands écrits symboliques d'Hildegarde avaient été soumis pour examen à l'évêque et aux maîtres de l'université de Paris. Guillaume d'Auxerre rapporte la sentence des maîtres : « Il n'y avait pas là paroles humaines mais divines » (PL 197, 138a; cf P. Bruder, *Analecta bollandiana*, t. 2, p. 128).

La trilogie des écrits théologiques présente dans chaque ouvrage une systématique très souple. L'abondance des idées suggérées par les visions fait violence à la voyante; elle cède à la tentation d'ajouter aux explications de la voix céleste de longues digressions. L'impression produite par les visions en est affaiblie et la netteté de la ligne perturbée.

La langue d'Hildegarde est d'une originalité difficile à rendre, d'autant qu'elle ne dispose que d'un vocabulaire limité. Devant l'objet de ses visions ses moyens d'expressions sont déficients.

3° La question des sources. — Ce qui étonne au plus haut point dans les écrits d'Hildegarde, c'est l'universalité des connaissances. La question des sources se pose nécessairement. Comment Hildegarde a-t-elle assimilé un si vaste savoir? Elle n'a pas reçu de formation scientifique. A plusieurs reprises, elle se déclare *homo simplex*, dépourvue de toute culture systématique. A ses yeux, la vision, l'omniscience de Dieu est son unique maître. Mais si l'on cherche à analyser les éléments utilisés dans son œuvre, on découvre aussitôt des sources qui ont dû normalement alimenter son savoir.

Hildegarde est une moniale, elle fait partie d'une communauté bénédictine formée dans l'esprit de l'Église primitive et dans la culture latine. Elle est nourrie dans les célébrations liturgiques par l'Écriture et la pensée des Pères. La communauté des moines de Disibodenberg fut pour elle une source de connaissances. Volmar, son maître et son « *symmysta* » (PL 197, 101c), est un théologien savant. A partir de cet étroit cercle monastique, elle a pu être en contact avec les intellectuels de son temps : Rupert de Deutz, Hugues de Saint-Victor, Gerhoh de Reichersberg lui ont appris les formes de la théologie typologique et allégorique. Elle connaît aussi la médecine en pratique dans les couvents comme les remèdes populaires.

La question des sources a été étudiée sérieusement. On a pensé longtemps ne déceler qu'un fonds gréco-romain et germanique d'une part et, de l'autre, les influences de la littérature médiévale. Mais les récentes recherches remettent en question ces résultats.

La grande difficulté de ce problème vient de la doctrine de la visionnaire. Avec un don naturel de réceptivité, elle recueille ce que lui apportent ses contemporains et le flot des traditions. Mais tous ces éléments ne pénètrent pas son intimité créatrice : l'indépendance de sa forte personnalité lui permet d'utiliser ces données et d'y imprimer sa marque. Ceci n'empêche évidemment pas qu'elle soit confrontée par ailleurs aux événements politiques de son temps; ils ont une répercussion dans ses écrits, parfois d'une manière directe et évidente (vg le texte cité par H. Schipperges, *Ein unveröffentliches Hildegard-Fragment*, cité *supra*, p. 71).

4° Les collaborateurs. — La maîtrise qui ordonne la richesse des connaissances contenues dans les écrits d'Hildegarde contredit son aveu de n'être qu'un *homo simplex*. Le fait étonne. Hildegarde est-elle vraiment l'auteur des œuvres qui lui sont attribuées, ou faut-il plutôt le chercher parmi ses collaborateurs? Ce problème a été, au siècle dernier, au centre de vives discussions. Au début de son activité littéraire, la voyante eut pour collaborateur constant le moine Volmar. Il mourut en 1173, alors qu'était à peu près terminé le *Liber divinorum operum*. Il est prouvé qu'elle a écrit elle-même ses visions, ou qu'elle les a dictées à son secrétaire. Hildegarde ne possédait pas à fond la langue latine, mais délibérément elle réduisait la collaboration de Volmar à des corrections de grammaire et de style. C'est seulement à Guibert de Gembloux, qui fut ensuite son secrétaire, qu'elle permit d'habiller les textes de son propre style; à cette époque, l'activité littéraire d'Hildegarde n'allait plus compter que quelques petits traités. Peut-être faut-il admettre que Volmar n'a pas été qu'un simple scribe. Il aura mis au service de la voyante sa formation scientifique et son savoir théologique, sans toucher au fond des visions. Hildegarde caractérise sa collaboration avec Volmar : « cum ipso scripsi, j'ai écrit avec lui » (Schrader-Führkötter, *Die Echtheit des Schrifttums..*, p. 143).

Hildegarde, dans ses textes autobiographiques comme dans ses autres œuvres et ses lettres, se désigne toujours comme l'auteur de ses écrits. Pas un contemporain ne suggère un autre nom.

5° **La tradition manuscrite.** — A la question des collaborateurs est liée étroitement celle de l'authenticité des écrits. L'étude critique des sources, les recherches historiques et paléographiques ont permis de remonter à la tradition manuscrite de la trilogie et de 283 lettres, jusqu'au *scriptorium* du Rupertsberg à l'époque même d'Hildegarde. En revanche, on n'a pas encore retrouvé le texte original des écrits de science naturelle et médicale. On ne peut les suivre que jusqu'au 13e siècle. Mettre en doute, cependant, qu'Hildegarde en soit l'auteur semblerait attaquer la réalité de sa mission prophétique, la véracité de la sainte et celle de la vaste zone d'influence du Rupertsberg.

4. **INFLUENCE SPIRITUELLE ET VUE D'ENSEMBLE.** — Hildegarde compte parmi les derniers représentants de la spiritualité du moyen âge pré-scolastique; elle se situe ainsi à la veille d'une époque nouvelle. Sa personnalité fascinante a entraîné dans son sillage les grands personnages de son temps comme le petit peuple; ses ouvrages, sa correspondance, la vie rédigée par ses deux biographes le prouvent. Comment se fit-il donc que la sainte et son œuvre aient assez rapidement cessé d'intéresser l'Occident? Une première raison est sans doute l'avènement de la scolastique, dont la conception du monde et du savoir est profondément hétérogène à celle d'Hildegarde. D'autre part, le second grand courant d'idées qui draînera et irriguera les pays chrétiens sera le courant spirituel et mystique. Or, Hildegarde n'est pas, à proprement parler, une mystique, comme Bernard de Clairvaux son contemporain; elle est une prophétesse, ses écrits majeurs s'inscrivent dans le genre prophétique. La domination des courants scolastique et mystique a rendu très vite difficile l'intelligence des écrits d'Hildegarde, et cela pendant sept siècles.

Quelques rares indices peuvent être décelés, cependant, du 12e siècle jusqu'à l'époque contemporaine, qui témoignent de sa survie. Ainsi Gebeno, prieur cistercien d'Eberbach, monastère voisin du Rupertsberg, entreprit de rassembler les prophéties disséminées dans les œuvres d'Hildegarde. Cette compilation, terminée en 1220, fut intitulée *Pentachronon*, ou *Speculum futurorum temporum*. L'ouvrage, qui se répandit rapidement en Occident, fut repris et transmis par d'innombrables manuscrits (cf éd. J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 483-488). Mais par son *Pentachronon*, Gebeno a placé Hildegarde et ses écrits dans un faux jour, car la prédiction de l'avenir reste en marge de sa mission.

Parmi les grands admirateurs d'Hildegarde, citons Jean Trithème, abbé de Sponheim, qui fit transcrire au Rupertsberg l'ensemble des œuvres de la sainte. A l'époque de la Réforme, le savant protestant André Osiander crut pouvoir exploiter contre l'Église catholique les prophéties d'Hildegarde. La première édition du *Sci vias* fut publiée en 1513 par Jacques Lefèvre d'Étaples dans un latin humaniste. Les bollandistes D. Papebroch et G. Henschen entreprirent des investigations sur Hildegarde pour les *Acta sanctorum* et examinèrent en 1660 les manuscrits conservés au monastère d'Eibingen.

Comme on le voit, l'influence spirituelle d'Hildegarde fut mince. Après des siècles d'une absence quasi totale, ses œuvres sont rendues abordables au public à partir du milieu du 19e siècle : en 1852, l'édition de Migne, en 1882, celle plus complète de J.-B. Pitra attirent l'attention du monde savant; d'autres éditions sont en cours. L'intérêt pour la sainte et pour ses œuvres s'amplifie, comme en témoigne la bibliographie de cet article. Cet intérêt se déploie dans de nombreuses directions : il concerne aussi bien le domaine des sciences naturelles et de la médecine que la représentation qu'Hildegarde se faisait du monde ou son témoignage sur l'histoire de son temps. Cependant la théologie s'est encore peu intéressée aux œuvres d'Hildegarde.

Le regard que porte la sainte sur le monde et sur l'homme est éclairé par la lumière du mystère du Christ, Verbe incarné; c'est à travers ce mystère qu'elle voit la création et la révélation originelle, et l'action de Dieu à travers tous les temps : cette action est effusion de vie pour l'homme; elle culmine dans l'histoire du Salut dont le Christ est le principe, le centre et la fin. Cet *Opus Dei* éclatera à la fin des temps dans la théophanie de l'éternel amour de Dieu.

Quant à la vie spirituelle d'Hildegarde, c'est elle-même qui en a dit le plus profond et le dernier mot dans sa lettre souvent citée *De modo visionis suae*. Dans ces « confessions » écrites alors qu'elle avait soixante-dix-sept ans, la sainte exprime comment lui fut donné, dans une vision inexplicable, le sens des rapports entre elle, le monde et l'au-delà. La voyante se meut dans l'ombre de la « Lumière vivante », du macrocosme qu'est la création, par le microcosme qu'est l'homme, vers le « Transcosmos » qu'est Dieu.

1. *Vie.* — Guibert de Gembloux composa une *Vita*, dont il reste, semble-t-il, des fragments ou des projets, éd. J.-B. Pitra, *op. cit.*, p. 407-414; voir sur ces projets I. Herwegen, *loco cit. infra*, p. 396-403. — Les moines Godefroid et Thierry nous ont laissé une *Vita* : éd. J. Blanckwart, *Epistolarum liber*, p. 273-333; AS, 17 septembre, t. 5, p. 679-697; PL 197, 91-130. Traductions françaises : Louvain, 1822; *Vie de sainte Hildegarde... écrite par les moines Théodore et Godefroid*, Paris, 1907.

A la *Vita* il faut joindre les *Acta inquisitionis de virtutibus et miraculis S. Hildegardis*, éd. P. Bruder, dans *Analecta bollandiana*, t. 2, 1883, p. 116-129, et la dissertation de J. Stiltung, AS, 17 septembre, t. 5, Anvers, 1755, p. 629-679.

J. Trithème, *Chronica monasterii Hirsaugiensis*, dans *Opera*, Francfort, 1601, p. 133-136, 145, 247-251, 257. — J. Köbel, *Die Legend von der seligen Jungfrauen Hildegard*, Oppenheim, 1524. — J. Mabillon, *Annales ordinis sancti Benedicti*, t. 6, Lucques, 1745, *passim* (table). — Paul Franche, *Sainte Hildegarde*, coll. Les saints, Paris, 1903. — I. Herwegen, *Les collaborateurs de sainte Hildegarde*, dans *Revue bénédictine*, t. 21, 1904, p. 192-203, 302-315, 381-403, et *Die hl. Hildegard... und Wibert von Gembloux*, dans son recueil *Alte Quellen neuer Kraft*, Düsseldorf, 1920 et 1922, p. 199-212. — J. May, *Die hl. Hildegard von Bingen*, Kempten-Munich, 1911 et 1929. — F. M. Steele, *The Life and Visions of St. Hildegarde*, Londres, 1914, p. 121-246 : traduction anglaise d'extraits du *Sci vias* et du *Liber divinorum operum*. — H. Lindeman, *S. Hildegard en hare nederlandsche vrienden*, OGE, t. 2, 1928, p. 128-160. — *Vies des saints et des bienheureux*, t. 9, Paris, 1950, p. 366-371. — C. Damen, *De quodam amico spirituali beatae Hildegardis virginis*, dans *Sacris erudiri*, t. 10, 1958, p. 162-169 : il s'agit de S. Gerlac († 1164/5), ermite prémontré. — Monica zu Eltz, *Hildegard*, Fribourg-en-Brisgau, 1963; 2e éd., 1966.

Art. Élisabeth de Schoenau, DS, t. 4, col. 585-588; Guibert de Gembloux, t. 6, col. 1132-1135.

2. *Études.* — D. Ch. Lang, *Dissertatio theologica de visionibus Hildegardis*, Wittemberg, 1716. — J.-P. Schmelzeis, *Leben und Wirken der hl. Hildegardis*, Fribourg-en-Brisgau, 1879. — E. Wasmann, *Die hl. Hildegard von Bingen als Naturforscherin*, dans *Festschrift G. von Hertling*, Kempten, 1913, p. 459-475. — Ch. Singer, *Studies in the History and Method of Science*, Oxford, 1917, p. 1-55 The Scientific Views and

Visions of Saint Hildegard. — M. David-Windstosser, *Deutsche Mystiker*, t. 5 *Frauenmystik im Mittelalter*, Kempten et Munich, 1919, p. 1-69 *Hildegard*, avec traduction d'extraits du *Sci vias*. — F. Vernet, DTC, t. 6, 1920, col. 2468-2480. — J.-M. Besse, *Les mystiques bénédictins des origines au 13e siècle*, coll. Pax 6, Paris-Maredsous, 1922, p. 184-201. —Hermann Fischer, *Die hl. Hildegard von Bingen, die erste deutsche Naturforscherin und Aerztin*, Munich, 1927. — O. Karrer, *Ueber Hildegards Offenbarungen*, dans *Schweizerische Rundschau*, t. 29, 1929, p. 11-20 et 138-147.

H. Liebeschütz, *Das allegorische Weltbild der hl. Hildegard*, Leipzig-Berlin, 1930; 2e éd., Darmstadt, 1964. — H. L. Keller, *Mittelrheinische Buchmalereien, in Handschriften aus dem Kreis der Hiltgart von Bingen*, Stuttgart, 1933. — A. Rozumek, *Die sittliche Weltanschauung der hl. Hildegard. Eine Darstellung der Ethik des Liber vitae meritorum*, Eichstätt, 1934. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 2, Berlin, 1936, col. 443-451, et t. 5, 1955, col. 416-417 (E. Krebs). — M. Schrader, *Die Heimat und Abstammung der hl. Hildegard*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 54, 1936, p. 199-221; t. 57, 1939, p. 117-133. — J. Schomer, *Die Illustrationen zu den Visionen der hl. Hildegard als künstlerische Neuschöpfung*, Bonn, 1937. — M. Ungrund, *Die metaphysische Anthropologie des Hildegard von Bingen*, Münster, 1938.

D. Baumgardt, *The Concept of Mysticism. Analysis of a Letter written by Hildegard of Bingen to Guibert of Gembloux*, dans *Review of Religion*, t. 12, 1947, p. 277-286. — H. Ostlender, *Dante und Hildegard von Bingen*, dans *Deutsches Dante-Jahrbuch*, t. 27, 1948, p. 159-170. — M. Schrader, *Trithemius und die heilige Hildegard « von Bermersheim »*, dans *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, t. 4, 1952, p.171-184. — B. Widmer, *Heilsordnung und Zeitgeschehen in der Mystik Hildegards von Bingen*, Bâle, 1955. — M. Schrader et A. Führkötter, *Die Echtheit des Schrifttums der hl. Hildegard von Bingen. Quellenkritische Untersuchungen*, Cologne, 1956. — M. Schrader, *Die hl. Hildegard*, dans *Nassauische Lebensbilder*, t. 3, Wiesbaden, 2e éd., 1958. — J. Koch, *Der heutige Stand der Hildegard-Forschung*, dans *Historische Zeitschrift*, t. 186, 1958, p. 558-572. — H. Buettner, *Die Beziehungen der hl. Hildegard von Bingen zu Kurie, Erzbischof und Kaiser*, dans *Universitas, Festschrift A. Stohr*, t. 2, Mayence, 1960, p. 60-68. — LTK, t. 5, 1960, col. 341-342.

Jean Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 221-224. — J. Schmidt-Goerg, *Zur Musikanschauung in den Schriften der hl. Hildegard*, dans *Der Mensch und die Kunste, Festschrift H. Lützeler*, Düsseldorf, 1962, p. 230-237. — H. Schipperges, *Das Menschenbild Hildegards von Bingen. Die anthropologische Bedeutung von « Opus » in ihrem Weltbild*, Leipzig, 1962; *Die Welt der Engel bei Hildegard von Bingen*, Salzbourg, 1963 ; *Anthropologische Aspekte im Weltbild Hildegards*, dans *Trierer theologische Zeitschrift*, t. 74, 1965, p. 151-165. — A. Menne, *Vom geistlichen Leben im Kloster der hl. Hildegard zu St. Rupertsberg-Eibingen*, dans *Erbe und Auftrag*, t. 41, 1965, p. 305-316. — Giovanna della Croce, *Ildegarda di Bingen e il mistero della Chiesa*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 17, 1966, p. 158-173. — O. d'Alessandro, *Mistica e filosofia in Ildegarde di Bingen*, Padoue, 1966.

Marianna SCHRADER.

HILDEMAR, bénédictin, † vers 850. — Hildemar paraît avoir été moine dans une abbaye du nord de la France, peut-être Saint-Vaast d'Arras (cf E. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, t. 5 *Les écoles de la fin du 8e à la fin du 12e siècle*, Lille, 1940, p. 327) ou Corbie (LTK, t. 5, 1933, col. 34). Appelé en Lombardie pour la réforme des monastères, il y commenta la *Règle* bénédictine et son *Expositio Regulae* (ou selon le ms lat. Parisien. 12637 : *Traditio super Regulam S. Benedicti*) a été publiée pour la première fois par R. Mittermüller en 1880 (Ratisbonne). Selon les derniers commentateurs de la *Règle*, notamment C. Butler, *Sancti Benedicti Regula monasteriorum* (Fribourg-en-Brisgau, 1927, Prolegomena) et P. Delatte, *Commentaire sur la Règle de S. Benoît* (Paris, 1913, introduction), ce commentaire dépend étroitement de celui de Paul Diacre (édité au Mont-Cassin en 1880). Malgré le caractère peu original de l'œuvre, celle-ci a été exploitée par A. Schroll (*Benedictine Monasticism as reflected in the Warnefrid-Hildemar Commentaries on the Rule*, New York, 1941), pour un essai de reconstitution de la vie bénédictine en Italie du nord, avant les réformes de Gorze et de Cluny. On connaît aussi la haute estime d'Edmond Martène pour ce commentaire et il est certain que l'influence de l'œuvre d'Hildemar fut grande non seulement en Lombardie, mais encore dans l'Europe bénédictine.

Il paraît possible de préciser cette influence. Du point de vue de la doctrine de base du monachisme, l'humilité et l'obéissance, les moines de tous les temps ont trouvé dans l'enseignement d'Hildemar, perpétué dans les monastères par les exposés quotidiens des abbés, des formules très réalistes dont on peut trouver l'écho jusque dans les écrits de saint Ignace de Loyola, notamment dans sa lettre *De virtute obedientiae*. Toutefois, rien ne permet d'attribuer ces formules à Hildemar lui-même. Du point de vue de la vie monastique, le commentaire fournit des indications assez précises sur la façon dont la *Règle* était alors appliquée dans les abbayes. Enfin, du point de vue littéraire, chez tous les commentateurs de la *Règle* il serait possible de retrouver des formules hildemariennes (plus ou moins inspirées de Paul Diacre).

W. Hafner, bénédictin d'Engelberg, prépare une édition critique de ce commentaire, qui sera utile aux historiens de la spiritualité bénédictine. Outre ce commentaire, on connaît d'Hildemar une lettre sur la manière de lire et d'écrire correctement le latin (PL 106, 393-398) qui est dans la ligne de l'humanisme carolingien, et une autre sur le péché d'Adam (MGH *Epistolae karolini aevi*, t. 3, Berlin, 1899, p. 320-322 et 355-357).

Wolfgang Hafner, *Der Basiliuskommentar zur Regula S. Benedicti. Ein Beitrag zur Autorenfrage Karolingischer Regelkommentare*, Münster, 1959. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 742-743. — LTK, t. 5, 1960, col. 343.

Louis GAILLARD.

HILDERNISSE (Guillaume de), carme, † vers 1430. Voir GUILLAUME DE HILDERNISSE, DS, t. 6, col. 1209-1210.

HILDUIN, bénédictin, † 840. Voir DS, t. 1, col. 1416; sur sa traduction du pseudo-Denys : t. 3, col. 245, 263, 319, 334, et t. 5, col. 825.

HILLEGEER (JOSSE), jésuite, 1805-1883. — 1. *Vie.* — 2. *L'écrivain.*

1. *Vie.* — Né à Beveren-Waas (Flandre orientale, Belgique), le 14 juillet 1805, Joost Hillegeer fut ordonné prêtre au diocèse de Gand, le 19 décembre 1829, nommé vicaire à Sint-Niklaas-Waas (1830), puis il entra dans la compagnie de Jésus à Nivelles (7 octobre 1835). Au bout d'un an de formation, il fut envoyé au collège d'Alost comme directeur spirituel des élèves. Deux ans après, il alla avec Isidore Van de Kerckhove préparer à Louvain l'établissement des études théologiques de la province belge récemment restaurée. Ils revinrent tous deux à la résidence de Gand (1839), où ils restèrent jusqu'à leur mort. C'est alors que ces deux « géants » des missions populaires en terre flamande se firent une renommée presque légendaire.

« Il faudrait écrire un volume pour raconter les labeurs, les fatigues, les sacrifices, les triomphes de cette activité sans trêve, de ce dévouement qu'aucun repos ne venait adoucir » (*Précis historiques*, 1883, p. 699). Hillegeer, qui jouissait d'une santé robuste, prêchait aussi des retraites sacerdotales, ce qui l'incita à perfectionner ses connaissances de la théologie et de la vie des saints, en particulier de Belgique. En 1846, il fut admis aux derniers vœux (2 février); de 1846 à 1857, il fut supérieur de la résidence; de 1847 à sa mort, il dirigea la congrégation mariale des jeunes filles, qui groupait vers la fin de sa vie quelque 1800 membres, pour la plupart de jeunes ouvrières des usines cotonnières de la ville. En 1869, il fonda l'édition flamande du « Messager du Sacré-Cœur », bientôt indépendant, sous le titre *Bode van het H. Hart*, encore vivant. L'apostolat d'Hillegeer comprend aussi les quatre-vingt-trois ouvrages et opuscules énumérés dans Sommervogel. A la nouvelle de sa mort, survenue le 17 novembre 1883, un journal de Gand, *Le Bien public*, écrivait « que le clergé régulier perdait en lui son plus vaillant soldat de l'Évangile ». Hillegeer fut peut-être l'écrivain spirituel flamand le plus fécond et certainement le plus populaire du 19e siècle.

2. *L'écrivain.* — Depuis 1852, Hillegeer a déployé une activité littéraire étonnante. Faisant abstraction des petits traités, dont certains sont des extraits amplifiés de ses grands ouvrages, de ses opuscules pour les congréganistes, de ses traductions (d'œuvres de Drexelius, Engelgrave, Bellecius, Baudrand, Ramière, Aernout, etc), des vies des saints Jean Berchmans, Robert Bellarmin, Stanislas Kostka, etc, nous distinguerons trois catégories d'ouvrages :

1° *Ouvrages hagiographiques.* — Signalons les deux plus importants : *België en zijn heiligen* (Les saints de Belgique), en 4 vol., ensemble 1639 pages, parus à Gand, 1868-1871, et *Strijd en zegepraal der heiligen* (Lutte et triomphe des saints), en 12 vol., un pour chaque mois, ensemble 5559 pages, parus à Gand de 1874 à 1878. Il ne faut pas y chercher un travail scientifique (« Nous avons essayé d'éviter également deux écueils : une trop grande crédulité et un esprit critique trop poussé », t. 1, p. 4); c'est une œuvre d'édification (« pour que l'Église militante se sente unie à l'Église triomphante dans le ciel », t. 1, p. 3). Hillegeer se base principalement sur Ribadeneira et Rosweyde.

2° *Un grand ouvrage de théologie populaire* : *Grote volkstheologie*, paru à Gand, 1863, 860 pages et 32 gravures (5e éd., 1891, 656 p. et 80 gravures). C'est une explication de la foi chrétienne en forme de colloques entre un curé et des personnes représentant divers courants de culture et de pensée; il y est traité de tous les grands mystères de la foi, des vertus théologales, des sacrements, des fins dernières, du Décalogue, etc.

3° *Écrits ascétiques*, trop nombreux et parfois trop modestes pour être énumérés ici. Hillegeer écrivit pour ses congréganistes, pour les prêtres (vg *Fidelis minister Christi*, 1864; 3e éd., 1878, 630 p.), pour les parents, les religieux, les servantes, les ménagères, les infirmières, les institutrices, etc; des méditations pour tous les jours de l'année; sur le Sacré-Cœur, les anges gardiens; des retraites, des récollections. Beaucoup de ces livres et opuscules ont eu parfois plusieurs éditions, mais aucun n'a connu un succès comparable à celui de *Deugd voor alle staten* (La vertu pour tous les états de vie), Gand, 1855, 244 p. La 13e éd. parut en 1881 (360 p.), et la 24e en 1932, refondue par R. Hardeman (Alken, 333 p.). Ce fut longtemps le livre de lecture quasi officiel dans les maisons de retraites flamandes au premier tiers du 20e siècle. Hillegeer s'y montre un maître de la vie spirituelle, pratique, réaliste, populaire; son originalité est dans son style direct, plein d'anecdotes, de proverbes, souvent en vers ou en rimes. Peu d'écrivains ascétiques flamands sont restés si près de leurs lecteurs. Une traduction française parut à Bruxelles, 1856; à Gand, 1858, 1860, 1872, 1876, 1900; et allemande (Fribourg-en-Brisgau, 1860, et Münster, 1877).

Précis historiques, t. 32, Bruxelles, 1883, p. 699-700, notice nécrologique. — *Litterae annuae Provinciae Belgicae S. J., 1883-1884*, Bruxelles, 1885, p. 41-43. — Sommervogel, t. 4, col. 380-388; t. 9, col. 491.

Louis Moerreels.

HILLERIN (Jacques de), prêtre, 1573-1664. — Né à Mortagne-sur-Sèvre (Vendée), Jacques de Hillerin reçoit sa première éducation du curé de Mortagne, Mr Guydard; il suit en 1588 les cours de l'académie d'Angers et, à partir de l'année suivante, il étudie le droit et la théologie à Poitiers. Après un séjour à Mortagne, il gagne Paris à la fin de 1593 et il soutient sa thèse en 1595. Il sera ordonné prêtre à Notre-Dame de Paris par le cardinal Pierre de Gondi (cf ses *Lettres chronologiques et spirituelles*, p. 79). Il devint chanoine de la cathédrale de Paris, prieur commendataire de Saint-Pierre de Mortagne et de Saint-Julien de Cancelles. Nommé conseiller-clerc au parlement de Paris (1613), il céda sa charge le 28 août 1649 et vivra dans la retraite jusqu'à sa mort à Paris en 1664.

On confond parfois notre Hillerin avec un homonyme prénommé Jacques ou Charles; il s'agit de son neveu, qui fut curé de Saint-Merry, à Paris, dirigé de Saint-Cyran, puis de Singlin, et mourut en 1669.

Jacques de Hillerin a donné le 12 décembre 1651 dans son *Chariot chrétien* (p. 226) une liste de ses œuvres; elle comprend, en plus des ouvrages que nous analysons et qui intéressent la spiritualité, un volume sur les sept sacrements, dont on ignore s'il a paru, et un autre volume de *Discours, mélanges et actions diverses* (in-folio, Paris, 1651; Bibl. nat., Paris, F. 2495), qui est relatif à son activité de conseiller.

1) *Les grandeurs et mystères du saint Verbe Incarné*, 4 parties en 3 volumes in-folio, Paris, 1635-1643 (Paris, Bibl. nat. et Bibl. Mazarine). Chacune des parties de cet imposant ouvrage est divisée en douze livres de dix chapitres. L'examen des deux exemplaires que nous avons de ce traité de 5883 pages ne laisse aucun doute sur le petit nombre de lecteurs qui les feuilletèrent. L'auteur glose sur les différents épisodes de la vie du Christ et il utilise pour son récit l'Écriture, les Pères et les auteurs spirituels.

2) *Les grandeurs de Marie*, in-folio, Paris, 1648 (Bibl. Mazarine, 2079 A); l'auteur répartit ses considérations en cinq livres, en raison du nombre des lettres qui composent le nom de *Maria*; chaque livre a dix chapitres et s'achève par une oraison. Nous sommes en présence de considérations faciles, affectives et riches en images tirées de l'Écriture, de l'antiquité et de la nature; le style est parfois agréable, mais l'originalité de la doctrine spirituelle est mince.

3) *L'office du chrétien, disciple de la croix. Pour méditer les sept jours de la semaine sainte sur les sept paroles de Notre-Seigneur...* Cet office, publié à la suite de l'ouvrage précédent (p. 461-484), offre pour chacun des sept jours une parole du Christ, un psaume et une oraison.

4) *Le chariot chrétien à quatre roues menant au salut dans le souvenir de la mort, du jugement, de l'enfer et du paradis : oraisons servants d'exercices à ceux qui laissants la terre cherchent le ciel; au nombre de soixante, faisant quatre livres* (Paris, 1652, in-folio; Bibl. de l'Arsenal, Fol. T. 1659); en plus de ces méditations sur les fins dernières, l'ouvrage réunit une *Instruction sommaire d'oraison* (p. 254-271) et les *Lettres chronologiques et spirituelles au nombre de deux cents, réduites en quatre livres* (pagination séparée, p. 1-226), qui sont relatives à la vie religieuse de Hillerin.

A. Auber, *J. de Hillerin, poitevin et conseiller au parlement de Paris*, dans *Bulletin de la société des antiquaires de l'Ouest*, t. 6, 1850-1852, p. 53. — Michaud, *Biographie universelle*, t. 19, Paris, s d, p. 439-440. — L. Mouton, *Le fondateur de l'hôtel de Transylvanie, J. de Hillerin..*, dans *Bulletin de la société du 6e arrondissement* (de Paris), t. 31, 1930, p. 14-84.

André Dodin.

HILLESHEIM (Hillessem, Hillesemius, Louis), humaniste, † 1575. — Né en 1514 ou 1516 à Andernach (Rhénanie), Ludwig Hillesheim reçut, probablement dans sa ville natale, une bonne instruction d'humaniste, si l'on en juge par son latin cultivé. Il occupa ensuite à Andernach plusieurs postes officiels, dont celui de bourgmestre, et, si le catholicisme se maintint à Andernach, c'est en partie à Hillesheim que cela est dû. Il chercha en vain à installer une maison de jésuites dans sa ville; en revanche, ses efforts pour mettre en valeur les écoles latines d'Andernach furent couronnés de succès. Hillesheim mourut dans sa ville en 1575.

Parmi ses écrits, le *De vita sancte instituenda* (Cologne, 1561, 158 p. in-8°; Staatsbibliothek de Munich, Asc. 2408) intéresse l'histoire spirituelle. Hillesheim entend donner ses conseils à ses deux fils Antoine-Louis et Pierre « ad formandum vitae statum »; il le fait avec une très haute conscience de sa responsabilité et une certaine austérité. Selon lui, les bons exemples ont une grande influence éducatrice sur la jeunesse et ils l'aident à s'engager dans une vie qui plaise à Dieu. C'est pourquoi l'ouvrage relate, parfois très largement, la vie et les actions des hommes et des jeunes gens de l'ancien Testament, depuis Adam jusqu'à Judas Maccabée. Le nouveau Testament est peu utilisé dans le domaine des exemples; Jean-Baptiste et Jésus sont traités d'une manière assez schématique. Il semble qu'Hillesheim ait projeté un autre ouvrage consacré au nouveau Testament, mais que ce dernier n'ait pas paru

On doit encore à Hillesheim une *Elegia de morte hominis justi consolatoria* (Cologne, 1572) et des *Sacrarum antiquitatum monumenta... veteris testamenti* (Anvers, 1577), signalés par la *Bibliotheca catholica neerlandica impressa* (La Haye, 1954).

J. H. Zedler, *Grosses vollständiges Universal-Lexikon*, t. 13,. Leipzig-Halle, 1735, col. 88. — Ch. G. Jöcher, *Allgemeines Gelehrten-Lexikon*, t. 2, Leipzig, 1750, col. 1607. — Hurter, t. 2, col. 1362. — J. Schwab, *Ludwig Hillesheim, Humanist und Bürgermeister von Andernach..*, Andernach, 1906. — O. Graf von Looz-Corswarem et F. Theunert, *Heimatchronik des Landes Mayen*, Cologne, 1954. — *Historische Stätten Deutschlands*, t. 5 *Rheinland-Pfalz und Saarland*, Stuttgart, 1959, p. 12.

Friedrich Zoepfl.

HILTON (Walter), écrivain spirituel anglais, † 1396. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.* — 4. *Influence.*

1. **Vie.** — Walter Hilton doit probablement s'identifier à maître Walter d'Hilton, bachelier en droit civil, clerc du diocèse de Lincoln, dont le nom apparaît comme témoin au tribunal ecclésiastique d'Ely en 1375.

En 1371, on relève son nom dans les registres d'Avignon, où lui sont accordés un canonicat et la prébende d'Abergwyly (Carmarthenshire). La présence de W. Hilton à Ely, l'usage qu'il fait du livre d'un franciscain aragonais, Lluis de Fons, qui étudiait à Cambridge depuis 1383, ainsi que le fait qu'un docteur en théologie de Cambridge, le carme Thomas Fishlake, ait traduit la version anglaise de *The Scale* en latin, désignent bien Cambridge comme le lieu où Hilton accomplit ses études. Deux manuscrits le présentent aussi comme *inceptor* et *comensour* en droit canon.

Il se fit ermite et deux de ses lettres latines montrent qu'il l'était encore lorsqu'il les écrivit. Son admission par la suite au prieuré des augustins de Thurgarton (Nottinghamshire) peut être datée d'une de ces lettres, écrite pour encourager une haute personnalité de l'Échiquier, Adam Horsley, dans son désir de devenir chartreux. Horsley abandonna sa charge en 1385 et des documents cartusiens relèvent son admission à Beauvale Charterhouse (Notts) en 1386. La lettre d'Hilton fut donc écrite peu avant 1385, et son entrée à Thurgarton n'a pu se faire avant 1384/85. La date de sa mort est fixée dans plusieurs manuscrits au 24 mars 1395/96. Des manuscrits le disent chartreux, c'est une erreur; d'autres manuscrits en font le « gouverneur » *(governor)* de Thurgarton, ce qui serait incompatible avec la présence de William de Saperton, qui était prieur de 1381 à 1416.

2. **Œuvres** (éditions et traductions indiquées à la bibliographie). — 1° En latin : 1) *Epistola de imagine peccati* (British Museum, Ms Royal 6 E III, f. 72-76); 2) *Epistola de utilitate et prerogativis religionis*, adressée en 1384/85 à Adam Horsley (Bodleian Library, ms lat. theolog. c 26, f. 120-138); 3) *Epistola ad quemdam seculo renunciare volentem* (British Museum, Ms Royal 6 E III, f. 113-120), et 4) *Epistola ad quemdam solitarium de leccione, intencione, oracione, meditacione*, etc (*ibidem*, f. 120-122); 5) *Tractatus de adoracione imaginum*, contre Wyclif (British Museum, Ms Royal II Bx, f. 178-183).

2° En anglais : 6) *The Scale of Perfection* (titre posthume), livre 1, écrit pour une recluse; 7) *The Scale of Perfection*, livre 2; 8) Lettre à un laïc, généralement intitulée *Mixed Life*; 9) Une lettre traitant du chant des anges, *The Song of Angels*; 10), 11) et 12) Exposés sur les psaumes *Qui habitat*, *Bonum est*, et le cantique *Benedictus*.

3° Traductions en anglais : 13) *VIII chapiteres... whiche weren founden in maister Lowis de Fontibus book at Cantebrigge*, ou *Eight Chapters on Perfection*, écrits après 1383 (voir plus haut); 14) *The Goad of Love*, méditations traduites et commentées du *Stimulus amoris* du franciscain Jacques de Milan.

Hilton écrit donc à un prêtre, à un clerc employé à l'Échiquier, à un juriste en droit canon, à un anachorète, à une recluse et à un laïque vivant avec sa famille sur ses terres. S'adaptant à chacun, Hilton leur propose une vie consacrée à Dieu, qu'ils soient religieux, solitaires ou simplement retirés des affaires du monde. La situation du laïque exclut l'hypothèse d'un départ du monde, et l'enseignement d'Hilton à son intention

est remarquablement original : il adapte à l'usage des laïques l'enseignement classique concernant la vie à la fois active et contemplative donné aux évêques et aux prêcheurs.

L'œuvre maîtresse d'Hilton, sans laquelle il n'eut été qu'un personnage de second plan, reste l'ouvrage qui, peut-être après sa mort, a été appelé *The Scale* (ou *Ladder*) *of Perfection*.

3. **Doctrine spirituelle.** — *The Scale* se divise en deux parties sensiblement d'égale longueur. La première est adressée à une amie, probablement une anachorète, présentée dans ce texte comme une religieuse astreinte à la récitation du bréviaire. Il se peut qu'il s'agisse d'une recluse vivant dans une cellule de monastère. La seconde partie développe la première, sans être adressée ni écrite à l'intention d'une personne nommément désignée. Elle rend un son différent de la première et propose un enseignement plus avancé, ce qui implique un certain laps de temps entre les deux écrits. Cette seconde partie est bien l'œuvre d'un maître en vie mystique, et elle peut dater des dernières années de la vie d'Hilton.

Jusqu'à présent, il n'y a pas d'édition critique de *The Scale*, bien que des *scholars* y travaillent pour le compte de la Early English Text Society. Un texte critique serait hautement désirable, car les manuscrits diffèrent considérablement par leurs additions et leurs omissions, si petites soient-elles. Le second livre a été considéré, par exemple, comme plus christocentrique que le premier, le nom de *Jésus* y remplace *Christ* et même *Dieu*. Une étude complète et décisive de tout ceci exige au préalable une édition critique.

The Scale, à la différence des écrits de Richard Rolle et de *The Cloud of Unknowing*, est un manuel général de vie spirituelle, avec ses degrés et ses lois. Si Hilton est traditionnel, voire conservateur dans la doctrine, il se montre parfaitement original dans les méthodes. Ayant adopté une présentation de son choix, Hilton donne une analyse concrète du progrès de la vie spirituelle, à partir de sérieux commencements dans l'ascèse et la croissance des vertus, jusqu'aux degrés de la vie mystique. Il définit d'abord le but : l'union à Dieu dans la contemplation, et il ébauche le processus de croissance. La première partie est à peu près entièrement consacrée aux moyens que l'âme doit prendre pour détruire en elle l'*image* du péché pour achever de la sorte sa ressemblance à l'*image* de Dieu. Jusqu'ici, Hilton ne va guère au-delà de la voie purgative.

Hilton, ainsi qu'il le dit lui-même, avait pensé poursuivre son exposé sur ces deux images, mais, dans la seconde partie, l'élément mystique devient primordial. Hilton distingue entre vie active ou « réforme dans la foi » *(reformation in faith)* et vie contemplative ou « réforme dans la manière d'éprouver » *(reformation in faith and feeling)*. Ces expressions lui sont propres. Elles ne doivent pas être confondues avec les distinctions faites plus tard par l'école carmélitaine espagnole entre perception par les sens ou l'imagination, et expérience du divin sous l'influence des vertus théologales de foi, d'espérance et de charité, perfectionnées par les dons du Saint-Esprit.

Chez Hilton, le mot *foi* est entendu dans son sens habituel d'assentiment à l'autorité divine, ou à l'Église, ou à une vérité qui ne peut être ni vue ni comprise par l'entendement; le *feeling*, qui semble dériver de l'expression paulinienne (*Rom.* 12, 2), « reformamini in novitate sensus vestri » (Vulgate), représente la conscience du chrétien vertueux éclairé par le Saint-Esprit, qui graduellement se trouve investi par la connaissance mystique et incommunicable, et la charité infusée par l'Esprit Saint, ce qui est l'essence de ce qu'il faut entendre par le terme technique de « contemplation ».

En plein accord avec la tradition, Hilton insiste sur la nécessité du recueillement, de la connaissance de soi, le refus des moyens humains et des satisfactions sensibles, la connaissance du néant de la créature et de l'amour-propre coupable. Son exhortation à l'âme, — pèlerin de Jérusalem (liv. 2, ch. 21) —, de ne jamais perdre espoir, de ne jamais relâcher l'effort ni renier son idéal, est peut-être, sur ce thème, l'expression la plus éloquente de toute la littérature spirituelle.

Cependant, ce qui distingue particulièrement Hilton tient dans son enseignement sur la vie contemplative. Ses sources sont les maîtres de la tradition monastique et scolastique comme Augustin, Grégoire le Grand, Bernard et les victorins, et, parmi ceux qui sont presque ses contemporains, l'auteur du *Cloud of Unknowing*, l'augustin, directeur de sainte Catherine de Sienne, William Flete (DS, t. 6, col. 1204-1208). Souvent, en revanche, il met en garde ses lecteurs contre le « *fire* » et le « *song* » qui figurent dans l'expérience de Richard Rolle. Toutefois l'essentiel de sa pensée ne vient d'aucun de ces auteurs, mais plutôt d'une heureuse harmonie entre la doctrine de saint Paul sur le plein épanouissement de la foi et des vertus chrétiennes, avec les enseignements de l'école mystique rhénane et de la théologie thomiste de la grâce et des dons du Saint-Esprit. Hilton ne cite jamais explicitement Tauler, Suso ou Ruysbroeck (dont les manuscrits, selon nos connaissances actuelles du moins, n'existaient probablement pas en Angleterre à cette époque), mais il possède tous les éléments de leur doctrine, et son langage rejoint fréquemment celui de Tauler. De façon plus explicite qu'aucun de ses prédécesseurs connus, il esquisse les degrés, qui seront familiers aux lecteurs de saint Jean de la Croix et des autres mystiques espagnols : la nuit active du retrait de tout ce qui peut satisfaire les sens, l'ardent désir de voir le Dieu invisible qui consume comme en un feu les imperfections de l'âme, les ténèbres de l'esprit, le rayon de lumière céleste qui dissipe ces ténèbres lorsque l'âme est « une vraie épouse de Jésus », et l'adhésion finale à « quelque chose des secrets de la Sainte Trinité ».

Hilton répète, avec tous les grands mystiques, que le progrès dans la contemplation est un libre don de Dieu, une grâce spéciale, « la même grâce que la première grâce » qui porte l'âme vers Dieu, car « la grâce progresse avec l'âme et l'âme avec la grâce » (liv. 2, ch. 40). Il explique la contemplation comme l'effet d'une grâce « opérante », pour employer un terme théologique technique. « Dieu est tout et il fait tout... Tu n'es rien sinon un instrument doté de raison sur lequel il travaille.., car Dieu travaille en nous tous, à la fois il nous donne la bonne volonté et l'efficacité du travail » (liv. 2, ch. 35). Dieu, en d'autres termes, infuse l'amour surnaturel et la connaissance, auxquels l'âme consent librement.

Hilton souligne que les visions, les paroles intérieures et les consolations sensibles ne sont pas la contemplation, mais, comme certains écrivains spirituels, il ne les rejette pas; et à qui objecte que ceux qui expérimentent ces phénomènes doivent être bien admirables, puisque ces phénomènes sont si rares, même parmi

les dévots, il répond : Oui, ces faits peuvent être le résultat de l'action de Dieu qui veut attirer ces âmes à lui, mais ils manifestent bien plus la faiblesse de l'âme que sa force. Alors que l'âme encore imparfaite ne sent, n'écoute et ne voit, quand Dieu travaille en elle, que ce qui flatte les sens ou l'imagination, l'âme parfaite, au contraire, reçoit dans ses profondeurs, sans qu'interviennent les facultés humaines, le don d'amour, le Saint-Esprit, Dieu lui-même (liv. 2, ch. 29).

4. **Influence.** — Bien que *The Scale* ait été composé pour une anachorète et qu'il soit un traité de mystique, il est devenu en Angleterre, plus qu'aucun autre écrit spirituel, un manuel fort connu et très lu. Comme tel, il a joué un rôle considérable dans la fixation du langage littéraire anglais. Des manuscrits du *Scale* se trouvent aussi bien entre les mains des laïques que dans les catalogues de la Chartreuse. L'ouvrage fut imprimé par Wynkyn de Worde à la demande de Lady Margaret Beaufort, mère d'Henri VII, et il en existe un exemplaire signé par Lady Margaret et par la reine Élisabeth d'York. Deux autres éditions parurent au commencement du 16e siècle; le livre était familier à Thomas More comme aux chartreux de Londres, et on continua à le lire chez les conservateurs dévots du nord. Soixante ans plus tard c'était, avec Augustin Baker, un livre qui tenait une place privilégiée, et il était plusieurs fois réimprimé sous une forme modernisée au 17e siècle.

Depuis un siècle, on en relève plusieurs éditions, mais aucune ne donne un texte critique. A diverses époques, Hilton s'est vu attribuer la paternité de l'anonyme *Cloud of Unknowing* et de l'*Imitation de Jésus-Christ*. La première attribution, encore qu'elle ne soit pas absolument insoutenable, soulève de nombreuses et sérieuses objections qui concernent la langue, le style et la doctrine. La seconde, qui n'a jamais été fondée, est maintenant tout à fait abandonnée.

1. *Vie.* — L'ensemble des dictionnaires et encyclopédies présentent Walter Hilton. Voir en particulier A. B. Emden, *A Biographical Register of the University of Cambridge*, Cambridge, 1963, p. 305-306. — La plupart des éditeurs et traducteurs des œuvres de W. Hilton ont de copieuses préfaces qu'il est utile de consulter.

2. *Éditions et traductions.* — 1° La *Scala perfectionis.* — La première édition fut publiée par Wynkyn de Worde, à Londres, en 1494 : *The Volume of Waltere Hylton namyd in Latin Scala perfeccionis englisshed the Ladder of Perfection.* Autres éditions : plusieurs au 16e siècle, dont celle de 1533; 1659 (probablement par S. Cressy, DS, t. 2, col. 2528), 1672, 1679, 1869 (par le bénédictin R. E. Guy), 1870 (par l'oratorien J. B. Dalgairns, DS, t. 3, col. 7-8); les éditions récentes sont en général plus critiques, mais modernisées : par E. Underhill, Londres, 1923 et 1948; par G. Sitwell, Londres, 1953; par Shirley-Price, Londres, 1957.

Rappelons que la traduction latine, *Scala perfectionis*, n'a jamais été publiée. — Une traduction française annotée fut publiée par M. Noetinger et É. Bouvet, sous le titre *Scala perfectionis*, 2 vol., Tours, 1923; d'abondants extraits en français ont paru dans *Mystiques anglais*, Paris, 1954, p. 187-243, sous la direction de Paul Renaudin. — Une traduction allemande a été faite par E. Strakosch, *Glaube und Erfahrung. The Scale of Perfection*, Einsiedeln, 1966.

Des études critiques ont été tentées par Helen Gardner, *The Text of The Scale of Perfection*, dans *Medium aevum*, t. 5, 1936, p. 11-30, et par S. S. Hussey, *The Text of the Scale of Perfection Book* II, dans *Neuphilologische Mitteilungen*, t. 65, 1964, p. 75-92.

2° *Autres œuvres.* — *Epistle to a Devout Man in Temporal Estate* (appelée aussi *Mixed Life*). Éditions : l'*Epistle* accompagne souvent *The Scale* depuis la 1re édition de 1494 *(supra)*; G. G. Perry, dans *English Prose Treatises of Richard Rolle..*, Londres, 1866, p. 19-42; C. Horstmann, dans son *Richard Rolle... and his followers*, t. 1, Londres, 1895, p. 264-292; D. Jones, dans *Minor Works of Walter Hilton*, Londres, 1929, p. 3-77 (en anglais modernisé). — Traduction allemande, dans *Augustiniana*, t. 17, 1967, p. 299-326.

The Song of Angels. Éditions : H. Pepwell, Londres, 1521; G. G. Perry, *op. cit.*, p. 14-19; C. Horstmann, *op. cit.*, p. 175-182; E. G. Gardner, dans *The Cell of Self Knowledge*, Londres, 1910, p. 63-73 (en anglais modernisé); H. Froomberg (attribué à Richard Rolle), dans *Life of the Spirit*, t. 3, 1948, p. 16-20 (en anglais modernisé). — Trad. française, VS, t. 9, 1923, p. 72-79; allemande, dans *Augustiniana*, t. 17, 1967, p. 433-449.

Eight Chapters on Perfection. Éditions : D. Jones, *op. cit.*, p. 81-112; F. Kuriyagawa, Tokyo, 1967 (éd. critique).

Les trois commentaires scripturaires. Éditions : D. Jones, *op. cit.*, p. 115-232; B. Wallner, *An Exposition of Qui habitat and Bonum est in English*, Lund, 1954, et *A Commentary on the Benedictus*, Lund, 1957 (éd. critique).

The Goad of Love, an unpublished translation of the Stimulus amoris, publié par C. Kirchberger en anglais modernisé, Londres, 1952.

Œuvres latines. Extraits de l'*Epistola de imagine peccati* et de l'*Epistola de utilitate et prerogativis religionis*, dans *Speculum spiritualium*, Paris, 1510. Une traduction anglaise d'une partie de l'*Epistola ad quemdam seculo renunciare volentem* fut publiée en anglais modernisé par C. Kirchberger dans *Life of the Spirit*, t. 10, 1956, p. 451-456 et 504-509, sous le titre *Scruples at Confession*. La première traduction anglaise de l'*Epistola ad quemdam solitarium* parut dans *The Way*, t. 6, 1966, p. 230-241.

3. *Études.* — Les introductions aux éditions et traductions déjà signalées. — M. Noetinger, *La contemplation d'après Walter Hilton*, VS, t. 4, 1921, p. 453-459. — R. W. Chambers, *On the continuity of English Prose from Alfred to More and his School*, Londres, 1932; rééd., 1950; traite de la place d'Hilton dans la littérature. — H. Gardner, *Walter Hilton and the Mystical Tradition in England*, dans *Essays and Studies* (English Association), t. 22, 1936, p. 103-127. — T.W. Coleman, *English Mystics of the Fourteenth Century*, Londres, 1938, ch. 6, p. 106-130. — G. Sitwell, *Contemplation in the Scale of Perfection*, dans *Downside Review*, t. 67, 1949, p. 276-290; t. 68, 1950, p. 21-34, 271-289. — J. M. Russell-Smith, *Walter Hilton and a Tract in Defence of the Veneration of Images*, dans *Dominican Studies*, t. 7, 1954, p. 181-184, 205-210.

M. D. Knowles, *The English Mystical Tradition*, Londres, 1961, p. 100-118; trad. française, *La tradition mystique en Angleterre*, Paris, 1961, p. 123-146. — A. C. Hughes, *Walter Hilton's Directions to Contemplatives*, Rome, 1962 (abondante bibliographie). — B. Hackett et N. Chadwick, *William Flete's De remediis contra temptationes in its Latin and English Recensions*, dans *Mediaeval Studies*, t. 26, 1964, p. 210-230. — *Pre-Reformation English Spirituality*, édité par J. Walsh, Londres, 1965, ch. 15 Walter Hilton, par J. M. Russell-Smith, p. 182-197 et 283. — J. E. Milosh, *The Scale of Perfection and the English Mystical Tradition*, Madison (Wisconsin), 1966.

DS : œuvres, t. 1, col. 641-642, 1614; influence, t. 1, col. 1205 (D. A. Baker); t. 2, col. 768 : Abr. Ellis, convers chartreux, copie la *Scala* en 1608; t. 3, col. 653; exercices spirituels, t. 4, col. 1913; direction spirituelle et discernement, t. 3, col. 1094-1095, 1261; enfance spirituelle, t. 4, col. 707; contemplation, t. 1, col. 1726, et t. 2, col. 1996-1998; extase, t. 4, col. 2136; Écriture, t. 4, col. 199.

M. David Knowles et Joy Russell-Smith.

HINCMAR, évêque de Reims, † 882. Sur ses œuvres : voir DS, t. 1, col. 183; t. 3, col. 319 et 1079. Sur son activité pastorale : t. 1, col. 1028; t. 2, col. 1240; t. 3, col. 961. Vue générale dans art. France, t. 5, en particulier col. 825-826, 847, 851.

HINDOUISME. Voir art. Inde.

1. HIPPOLYTE DE ROME (saint), † vers 235. — 1. *Le problème.* — 2. *Vie et personnalité.* — 3. *Œuvres.* — 4. *Doctrine spirituelle.*

1. LE PROBLÈME

Saint Hippolyte a été, en son temps, une personnalité aussi remarquable qu'un Clément d'Alexandrie ou un Origène et d'une égale notoriété. Ses nombreux écrits ont été lus pendant longtemps et ont exercé une durable influence. Mais le souvenir de leur auteur s'est rapidement perdu. La principale cause de cet oubli est évidemment la latinisation rapide de l'Église de Rome au 3e siècle. Déjà commencée au début de ce siècle, cette évolution était fort avancée vers l'an 250 et pratiquement terminée au début du 4e siècle. Cette transformation a été si complète que l'Église romaine a oublié son histoire primitive et qu'elle a perdu ses premières archives et presque toutes les œuvres de ses premiers théologiens. A de rares exceptions près, n'ont été sauvés, pour une durée plus ou moins longue, que les textes et les documents qui avaient reçu une assez large diffusion pour avoir place dans les bibliothèques chrétiennes de la partie orientale de l'empire. Hippolyte, dernier auteur de langue grecque de Rome avant le pape Zacharie † 752, n'a trouvé, en Occident, ni traducteur ni historien. Les seuls souvenirs authentiques le concernant que nous rapporte la littérature latine sont deux brèves notices du chronographe de 354. La liste des évêques romains nous dit, à propos du pape Pontien : « Eo tempore Pontianus episcopus et Yppolytus presbiter exoles sunt deportati in Sardinia in insula nociua, Scuero et Quintiano Cons. (235) ». La liste des dépositions de martyrs cite au 13 août celle d'Hippolyte « in Tiburtina » et celle de Pontien « in Callisti » (MGH *Auctores antiquissimi*, t. 9, Berlin, 1892, p. 74-75 et 72). Les inscriptions, les martyrologes, les légendiers attestent qu'Hippolyte a été l'objet d'un culte à Rome et probablement à Porto, port de Rome. Tous ces témoignages ont été soigneusement recensés, mais sans profit pour l'histoire réelle de cet auteur, à l'exception, peut-être, d'une inscription du pape Damase.

Eusèbe de Césarée connaissait un certain nombre d'ouvrages d'Hippolyte (*Historia ecclesiastica* VI, 22). Un de ceux-ci, un traité sur la Pâque, qui contenait une chronographie des Pâques historiques arrêtée à la première année de l'empereur Sévère Alexandre (222), lui a permis de dater approximativement l'activité littéraire de son auteur. Mais aucun ne lui a appris où celui-ci avait exercé cette activité. De l'autorité avec laquelle s'exprimait Hippolyte, il a conclu que cet écrivain avait « présidé à une Église » (VI, 20). Jérôme, qui connaissait plusieurs écrits d'Hippolyte inconnus d'Eusèbe, a traduit par « episcopus » le προεστὼς ἐκκλησίας de celui-ci, mais avoue : « nomen quippe urbis scire non potui » (*De uiris illustribus* 61). Dans ses autres ouvrages, il nomme généralement Hippolyte sans autre qualification, mais ajoute quelquefois « martyr ». Pour Théodoret (5e siècle) et la tradition postérieure, Hippolyte est évêque et martyr. A partir du 6e siècle, la tradition hagiographique romaine contaminera la tradition littéraire grecque et nous aurons, pour de longs siècles, l'Hippolyte traditionnel, évêque de Rome ou de Porto et martyr.

Les auteurs postérieurs, notamment Photius, le nestorien Ebed Jésus, Nicéphore Calliste, ajoutent quelques éléments au catalogue des œuvres de notre auteur, mais ne nous renseignent pas mieux sur sa personnalité. Il faut attendre l'année 1551 et la découverte au Campo Verano de la célèbre statue d'Hippolyte, qui, après un long séjour au Musée du Latran, est déposée à la bibliothèque vaticane, pour que cette personnalité commence à se révéler. Trois cents ans plus tard, en 1851, la publication par Em. Miller du traité Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος apportait une nouvelle lumière. A la fin du 19e siècle et au début du 20e, de courageux chercheurs devaient fournir une contribution plus importante à notre connaissance d'Hippolyte en découvrant les versions, slave (I.I. Srevnevskij, 1874), géorgienne et arménienne (N. Marr, 1901) de plusieurs commentaires d'Hippolyte et le texte original d'une partie de ceux-ci (B. Georgiadès, 1885-1886; Ph. Meyer, 1892; H. Achelis, 1893; N. Beès et C. Diobouniotès, 1911). Cet effort a été couronné par la publication de la *Chronique* par A. Bauer et R. Helm en 1929.

Depuis cette date, les recherches dans les collections de manuscrits n'ont abouti à aucune découverte comparable à celles que nous venons d'énumérer. Nous devons cependant signaler celle de la version éthiopienne (Ge'ez) du traité *De Christo et Antichristo* (R. Schneider, 1962) et celle des folios égarés du cod. Vatopédi 290, qui contiennent le même traité et le livre 1 du *Commentaire sur Daniel* (M. Richard, 1963). D'autre part, la collection des fragments des œuvres perdues d'Hippolyte rassemblée par Fabricius (1718), Gallandi (1766), Lagarde (1858), Pitra (1883-1884) et Achelis (1897) s'est accrue de quelques textes qui ne sont pas négligeables (G. Jouassard, 1937; G. Mercati, 1948; W. J. Malley, 1965; M. Richard, 1963-1966).

Ce qui nous est parvenu de l'œuvre d'Hippolyte peut paraître bien modeste comparé à ce qu'en connaissaient Eusèbe et Jérôme. Cependant, la découverte de la statue du Campo Verano, l'édition de la *Chronographie* de 354 et surtout celle de la *Réfutation de toutes les hérésies* nous ont donné quelques avantages sur ceux-ci en nous révélant qu'Hippolyte n'était pas un évêque, mais un prêtre romain, contemporain des évêques Zéphirin, Calliste, Urbain et Pontien (199-235), et en nous renseignant sur sa personnalité.

Telle est, du moins, l'opinion commune, toujours solide, croyons-nous, malgré les attaques dont elle a été l'objet depuis la publication de la *Réfutation* (1851) jusqu'à nos jours. Récemment encore, certains ont cru découvrir une contradiction entre la notice d'Eusèbe sur l'ouvrage d'Hippolyte περὶ τοῦ Πάσχα et les tables pascales de la statue (en dernier lieu A. Amore, *Antonianum*, t. 36, 1961, p. 15), mais cette opinion repose sur un contresens manifeste (voir nos remarques, *Revue des études byzantines*, t. 24, 1966, p. 257-266). En réalité, Eusèbe nous décrit, trop sobrement à notre gré, mais très exactement, le traité d'Hippolyte tel que nous pouvons restituer celui-ci en comparant les tables pascales de la statue et le *De pascha computus* du pseudo-Cyprien. On a invoqué les différences entre la liste des ouvrages mentionnés sur le socle de la statue et la liste des ouvrages d'Hippolyte, telle que nous pouvons l'établir par ailleurs. Mais, d'une part, la liste de la statue ne pouvait être qu'un choix, limité par la place dont disposait le lapicide. D'autre part, les notices des anciens historiens ne nous donnent certainement pas le catalogue complet des œuvres d'Hippolyte.

L'attaque la plus vigoureuse a été celle de P. Nautin.

D'après cet auteur, les œuvres communément attribuées à Hippolyte doivent être divisées en deux groupes. Le traité *De Christo et Antichristo*, la *Tradition apostolique* et les commentaires seraient l'œuvre du véritable Hippolyte, évêque (ou prêtre) asiatique de siège inconnu. La *Réfutation*, le traité *Sur le comput pascal*, le traité *Sur l'univers* et la *Chronique* seraient l'œuvre d'un prêtre romain schismatique, nommé Josipe, et c'est cet auteur que représentait la statue du Campo Verano.

P. Nautin a défendu cette thèse dans deux ouvrages, *Hippolyte et Josipe, contribution à l'histoire de la littérature chrétienne du 3e siècle*, Paris, 1947; *Hippolyte, Contre les hérésies, Fragment. Étude et édition critique*, Paris, 1949. Il est revenu sur ce sujet dans plusieurs articles et dans son ouvrage, *Lettres et écrivains chrétiens des 2e et 3e siècles*, Paris, 1961, p. 177-190.

Cette thèse repose essentiellement sur une comparaison du fragment *Contre Noet* avec les ch. 32-34 du livre x de la *Réfutation* et certaines remarques sur la *Chronique*, le traité *Sur le comput pascal* et le traité *Sur l'univers*. Le nom « Josipe » est emprunté au titre de ce traité *Sur l'univers*, qui s'est conservé, en entier jusqu'au moyen âge, par quelques fragments jusqu'à nos jours, sous le nom de l'historien Josèphe.

Nous sommes d'accord sur un point avec P. Nautin : le fragment *Contre Noet* et la *Réfutation* ne sont pas du même auteur. Le fragment *Contre Noet*, en effet, ne peut pas être l'œuvre d'Hippolyte. Le vocabulaire théologique et la doctrine de cet opuscule, son style lamentable et sa composition maladroite s'opposent absolument à cette attribution. D'un travail que nous préparons, il ressort que celui-ci a été composé par un médiocre écrivain du 4e siècle, probablement bilingue, — ce qui pourrait expliquer d'impardonnables négligences dans l'emploi de l'article —, qui avait lu le traité *Aduersus Praxean* de Tertullien et qui était apparenté de quelque façon au groupe de Marcel d'Ancyre.

D'autre part, comme nous le verrons plus loin, le traité *Sur l'univers* est, sans aucun doute possible, l'œuvre de notre auteur. Le pseudo-Josipe doit donc être éliminé de l'histoire de l'ancienne littérature chrétienne.

Dans son ouvrage, *La liturgie d'Hippolyte, ses documents*.., OCA 155, Rome, 1959, J.-M. Hanssens a consacré un chapitre important (p. 283-340) à la personnalité d'Hippolyte. Selon lui, cet auteur serait d'origine égyptienne, probablement alexandrine. Il a, cependant, exercé son ministère à Rome au temps des évêques Zéphirin et Calliste et bien au-delà. Il ne peut pas être identifié avec le prêtre romain Hippolyte déporté en 235 avec l'évêque Pontien et objet d'un culte à Rome et à Porto, car il vivait encore en 253 J.-M. Hanssens reconnaît, en effet, notre écrivain dans l'Hippolyte mentionné par Eusèbe (*Hist. eccl.* VI, 46, 5) à propos d'une lettre διακονική de Denys d'Alexandrie aux Romains, écrite vers cette date au sujet du schisme novatien. Hippolyte aurait été compromis dans ce schisme, mais serait rapidement revenu à l'Église et aurait joué un certain rôle dans les relations entre Rome et Alexandrie.

Cette hypothèse originale ne peut pas être retenue, car, contrairement à ce que semble avoir cru J.-M. Hanssens (p. 291-296), il n'y a pas, dans les écrits d'Hippolyte, la moindre trace d'une quelconque influence alexandrine. L'éminent liturgiste semble avoir été impressionné par les difficultés qui se présentent si l'on considère l'ouvrage dit « *La tradition apostolique* », objet principal de son travail, comme un document d'origine romaine. Mais on peut résoudre autrement ces difficultés. L'attribution de « *La tradition apostolique* » à Hippolyte est, en effet, très discutable.

L'écrivain Hippolyte, qu'il s'agisse de sa personnalité ou de ses écrits, est un cas difficile. Il l'était déjà au temps d'Eusèbe. Il l'est encore aujourd'hui. Les principales raisons de cette difficulté sont la disparition de la plus grande partie de son œuvre littéraire et la diversité de son talent. Photius (*Bibliotheca*, cod. 202), bon connaisseur, notait avec justesse une différence de pensée et de style entre le traité *Sur le Christ et l'Antéchrist* et le *Commentaire sur Daniel*, deux ouvrages pourtant étroitement apparentés. Il est naturel de constater des différences beaucoup plus marquées quand on passe des commentaires de notre auteur à ses ouvrages apologétiques et polémiques, d'autant plus que les intermédiaires ont disparu.

Nous ne donnerons qu'un exemple. Dans le livre II de son traité *Sur l'univers*, Hippolyte décrivait l'origine du monde. Il aurait été fort intéressant de comparer cet exposé avec son *Commentaire sur l'Hexaéméron*. Nous devons nous estimer heureux de pouvoir faire cette comparaison sur un détail, le partage des eaux et la création du firmament (*Gen.* 1, 6-7). Nous constatons, en effet, que, sur ce point, le traité *Sur l'univers* reprenait exactement la thèse du *Commentaire sur l'Hexaéméron*, soit le partage des eaux en trois parties égales, dont l'une, cristallisée, forme le firmament, thèse dont la première partie ne se retrouve nulle part ailleurs. Cet exemple montre que celui qui étudie Hippolyte ne doit rien négliger.

Or, il n'existe aucune édition satisfaisante des fragments de cet auteur, aucun index valable de son vocabulaire, aucune étude d'ensemble sur son style et sa doctrine. Il n'est pas surprenant, dans ces conditions, de constater une véritable anarchie dans les jugements portés soit sur l'héritage littéraire, soit sur la personnalité de celui-ci.

2. VIE ET PERSONNALITÉ

Nous ne savons rien de la jeunesse d'Hippolyte. Il était certainement d'origine hellénique, sinon par sa naissance, du moins par sa famille. De sa formation intellectuelle, profane et théologique, nous ne savons que ce que nous apprend la lecture de ses ouvrages. Selon Photius (*Bibl.*, cod. 121), au début de son traité Σύνταγμα πρὸς ἁπάσας τὰς αἱρέσεις, il se déclarait disciple d'Irénée. En tout cas, il avait au moins lu le traité *Contre les hérésies* de l'évêque de Lyon, qu'il cite longuement dans la *Réfutation*. Il a certainement été influencé par les apologistes, notamment par Théophile d'Antioche, et on a remarqué une certaine parenté de son exégèse typologique avec celle de Méliton de Sardes. En revanche, sa conception des fins dernières est résolument occidentale.

Il était prêtre de l'Église de Rome au temps de l'évêque Zéphirin (199-217) et probablement déjà sous le pontificat de Victor (189-198). Nous n'avons aucune raison, en effet, de penser qu'il ait exercé son ministère ailleurs. Or, dans son *Commentaire sur Daniel*, écrit peu après l'édit de Septime Sévère contre le prosélytisme juif et chrétien (vers l'an 200), il laisse entendre qu'il jouissait déjà d'une réputation qui lui valait la jalousie des envieux (III, 16, 4, et 19, 4). Parmi les rares ouvrages d'Hippolyte qui nous sont parvenus, deux sont certainement antérieurs à ce commentaire, le *Commentaire sur le Cantique des cantiques* et le traité *Sur le Christ et l'Antéchrist*.

Nous trouvons dans ces trois écrits plusieurs allusions aux hérésies, mais aucune à l'erreur modaliste. Celle-ci est mentionnée pour la première fois dans le *Commentaire sur les bénédictions de Moïse* (PO, t. 27, p. 128), et cette allusion est certainement un écho du combat, ὁ μέγιστος ἀγών (*Réfut.* IX, 6), qu'Hippolyte dut livrer à Rome contre la propagande modaliste et qu'il raconte avec beaucoup de passion dans un passage célèbre de sa *Réfutation de toutes les hérésies* (IX, 6-12).

Au cours d'un voyage à Rome, Épigone, disciple du smyrniote Noet, avait trouvé un auditeur attentif en la personne de Cléomène. Celui-ci se fit le propagandiste de la doctrine modaliste dans la capitale et parvint à gagner la confiance de Zéphirin et de son diacre Calliste. Hippolyte, dont toute la théologie était commandée par cette thèse fondamentale : « Le Verbe est sorti du cœur du Père avant toute chose », entreprit de lutter contre ce danger. Il n'eut qu'un pauvre succès. A la mort de Zéphirin, Calliste fut élu évêque de Rome. Les cinq années que dura ce pontificat (217-222) furent les plus amères de la carrière de notre auteur. Bien qu'il se fût séparé de Sabellius, le nouvel évêque n'avait guère modifié sa doctrine et continuait à traiter Hippolyte de dithéiste. D'autre part, il prenait une série de mesures pour adoucir la discipline très sévère de la pénitence et du mariage, qui, pour son adversaire, étaient autant d'entorses à la législation des apôtres. On admet généralement que l'opposition d'Hippolyte alla jusqu'au schisme, un schisme qui se serait prolongé jusqu'à la déportation de celui-ci en 235. Ceci a été contesté récemment par J.-M. Hanssens (*La liturgie d'Hippolyte*, p. 302-318), avec raison, croyons-nous.

En lisant le récit de la *Réfutation* on ne peut manquer d'être frappé du caractère personnel de la querelle d'Hippolyte et de Calliste. Aucun indice ne nous permet de supposer que cette querelle a entraîné une réelle division de la communauté chrétienne de Rome.

En 222 commence la dernière période, la plus brillante, de la vie de notre auteur. Au début de cette année, nous trouvons celui-ci occupé par des recherches sur le comput pascal et la chronologie biblique. Le 11 mars, commençait le règne de Sévère Alexandre. Celui-ci était très jeune (13 ans), mais sa mère, Julia Mammaea, devait en faire un homme artiste et très cultivé, bien qu'un peu mou de caractère, et lui apprendre à apprécier l'intelligence partout où il la rencontrerait, même chez les chrétiens. Le 14 octobre, Calliste disparaissait et était remplacé par Urbain. Il laissait, sans doute, un « didaskaleion », c'est-à-dire qu'une partie du clergé romain entendait suivre les directives théologiques et pastorales de l'évêque défunt. Cependant, Hippolyte ne semble pas avoir attaché une grande importance à ce groupe de « callistiens », auquel il ne consacre que quelques lignes (*Réfut.* IX, 12, 26), et rien ne permet d'affirmer qu'il ait eu de mauvaises relations avec les évêques Urbain (222-230) et Pontien (230-235). Il en eut d'excellentes avec le Pouvoir. On ne s'expliquerait pas sans cela la statue qui fut élevée en son honneur, même si l'initiative en fut prise par ses admirateurs. Nous savons qu'il composa, sous forme de lettre, un traité *Sur la résurrection* pour l'impératrice Julia Mammaea. C'est probablement cette atmosphère changée qui le décida à écrire plusieurs traités apologétiques malheureusement perdus. Une de ses dernières œuvres fut, sans doute, la *Réfutation de toutes les hérésies*, qui lui donna l'occasion de dénoncer au monde la malignité de son ancien adversaire Calliste.

Le meurtre de Sévère Alexandre et de sa mère à Mayence en mars 235 devait mettre fin à cette période heureuse pour l'Église. Le nouvel empereur, Maximin, était hostile aux chrétiens. L'évêque Pontien et le prêtre Hippolyte furent déportés et moururent en Sardaigne.

Parmi les disciples d'Hippolyte, un seul a atteint une certaine notoriété, Novatien. Nous retrouvons dans le *Liber de Trinitate* de cet auteur les idées fondamentales et la méthode exégétique de son maître. Mais le titre et le plan de l'ouvrage montrent que, lorsque celui-ci a été écrit, les problèmes que devaient affronter les théologiens romains n'étaient plus tout à fait les mêmes.

3. ŒUVRES

Il n'existe pas d'édition complète des œuvres d'Hippolyte. La principale reste celle de la collection GCS publiée par l'Académie de Berlin.

1° **Ouvrages exégétiques.** — 1) Le *Commentaire sur le début du Cantique des cantiques* (ch. 1, 1 à 3, 8) est apparemment la plus ancienne des œuvres d'Hippolyte qui nous sont parvenues en entier. Certains défauts de style (abus des exclamations, formules redondantes) ne se retrouvent pas dans ses autres ouvrages, et témoignent d'un certain manque de maturité.

Signalé par Eusèbe et Jérôme, ce commentaire n'était connu, à la fin du 19e siècle, que par un fragment grec (pseudo-Anastase, qu. 41), trois fragments syriaques (P. Lagarde, *Analecta syriaca*, Leipzig, 1858, p. 87), un fragment arménien (J.-B. Pitra, *Analecta sacra*, t. 4, Paris, 1883, p. 232-235) et seize fragments slaves (dont deux ont été restitués plus tard à Philon), édités pour la première fois (en version allemande) avec les précédents par N. Bonwetsch, GCS 1, 1, 1897, p. 343-359. La version géorgienne du texte complet, découverte par N. Marr dans un ms de Tiflis, a été éditée par celui-ci en 1901 à Saint-Pétersbourg avec une version russe et une nouvelle édition des fragments slaves plus complète, épurée et mise en ordre. N. Bonwetsch a publié une traduction allemande de la version russe de Marr et des fragments slaves (et autres) avec un certain nombre de textes parallèles recueillis dans les œuvres d'Ambroise (TU 23, 2c, 1902). G. Garitte a donné une nouvelle édition du texte géorgien et du fragment arménien avec traduction latine (*Traités d'Hippolyte sur David et Goliath, le Cantique des cantiques et sur l'Antéchrist*, CSCO, t. 263 (texte), p. 32-70; t. 264 (version), p. 23-53, Louvain, 1965). Une paraphrase grecque résumée a été publiée par M. Richard, *Le Muséon*, t. 77, 1964, p. 137-154.

W. Riedel, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1898, p. 47-52. — A. Sovic, *Fragmentum Commentarii anonymi in Canticum canticorum*, dans *Biblica*, t. 2, 1921, p. 448-452. — L. Welsersheimb, *Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 70, 1948, p. 393-449 (p. 400-404). — A. Olivar, *Varia patristica. 1 « Los saltos del Verbo ». Una interpretación patristica de Cant. 2, 8*, dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 29, 1956, p. 3-17. — F. Ohly, *Hohelied-Studien*, Wiesbaden, 1958. — E. Dassman, *Ecclesia vel anima. Die Kirche und ihre Glieder in der Hoheliederklärung bei Hippolyt, Origenes und Ambrosius*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 61, 1966, p. 121-144.

Traduction anglaise de S.D.F. Salmond, dans coll. Ante-Nicene Fathers (ANF), Buffalo et New York, t. 5, et Ante-Nicene Christian Library (ANCL), Édimbourg, t. 9.

2) Le traité *Sur le Christ et l'Antéchrist* est généralement classé avec les ouvrages théologiques de notre auteur. Mais il est lié par la tradition manuscrite grecque et slave, et surtout par son sujet eschatologique, avec le *Commentaire sur Daniel*, qui le cite. La plus grande partie de cet ouvrage est composée de textes des prophètes, surtout de Daniel, et de l'*Apocalypse* commentés. Il a probablement été écrit vers l'an 200. Il s'est conservé intégralement en grec et dans des versions éthiopienne, géorgienne et slave.

Les anciennes éditions de Gudius (1661), Combefis (1672), Fabricius (1716), Gallandi (1766; = PG 10 (1857), 725-788), Lagarde (1858) sont insuffisantes. Bonne édition du texte grec par H. Achelis (GCS 1, 2, 1897, p. 1-47). N. Bonwetsch a publié une version allemande de la version slave (*Die altslavische Uebersetzung der Schrift Hippolyts « Vom Antichristen »*, dans AGWG, t. 40, 1895); G. Garitte a publié la version géorgienne avec une traduction latine (CSCO 263, p. 71-116; 264, p. 54-85); A. Caquot, la version éthiopienne avec un bon apparat critique (*Une version Ge'ez du traité d'Hippolyte sur l'Antéchrist*, dans *Annales d'Éthiopie*, t. 6, 1965, p. 165-214). Le prochain éditeur devra aussi tenir compte du cod. Athos, Vatopédi 1213 (10e s.), f. 51, 36-43, 21-27, 13-15v, à demi effacé, mais qui présente tout de même quelque intérêt. Sur la tradition indirecte, voir H. Achelis, *Hippolytstudien*, TU 16, 4, 1897, p. 65-93.

P. Wendland, *Textkonstruction der Schrift über den Antichrist*, dans *Hermes*, 1899, p. 412-427. — K. J. Neumann, *Hippolyt von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt*, Leipzig, 1902, p. 11-61. — D. Müller, *Die russisch-kirchenslavische Handschrift von Hippolyts Schrift über den Antichrist im Kodex Slav. 9 der Oesterreichischen Nationalbibliothek*, Diss., Vienne, 1959, et *Zeitschrift für Slawistik*, t. 10, 1965, p. 64-106. — S. Pricoco, *Osservazioni sulla struttura letteraria del De Christo et Antichristo di Ippolito*, dans *Orpheus*, t. 12, 1965, p. 133-155.

Traduction allemande de V. Gröne, coll. Bibliothek der Kirchenväter (BKV), Kempten, 1873; anglaise, de S.D.F. Salmond, ANF 5 et ANCL 9.

AGWG et NGWG = Abhandlungen (Nachrichten) der Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.

3) Cité pour la première fois par Jérôme, lu par Photius (*Bibl.* cod. 202), le *Commentaire sur Daniel* est sans doute un des témoins les plus précieux de l'ancienne littérature chrétienne. Il est divisé en quatre livres. Après une introduction historique (ch. 1-5), le premier commente *Dan.* 1, 1-19 et l'histoire de Suzanne; le second, *Dan.* 2-3; le troisième, *Dan.* 4-6; le quatrième, *Dan.* 7-12. Hippolyte ne s'est pas astreint à citer tous les versets du texte biblique. Il s'est surtout appliqué à dégager le sens prophétique et théologique de l'histoire de Suzanne et des visions de Daniel. Cet ouvrage, écrit vers l'an 204, a été fortement marqué par l'atmosphère de persécution qui régnait alors. Il s'est conservé presque intégralement en grec et dans une version slave.

L'unique manuscrit grec contenant les quatre livres, le cod. Athos, Vatopédi 290 (*olim* 260) (10e s.), est resté malheureusement trop longtemps sous une gouttière. Il nous est parvenu en bien mauvais état et un certain nombre de ses folios ont été dispersés. Tous ceux qui concernent ce commentaire ont été retrouvés. Il faut les lire dans l'ordre suivant : Vatopédi 1213, f. 15v-20, 28-35; Paris, Suppl. gr. 682, f. 15-22; Vatopédi 290, f. 140-147, 1-40; Léningrad, Bibl. publ., gr. 346 (1 f.); Vatopédi 290, f. 41-45. Dans ce ms, comme dans celui qui a servi au traducteur slave, le commentaire suit le traité *Sur le Christ et l'Antéchrist*.

Parmi les autres témoins, deux présentent un intérêt particulier, le cod. Istanbul, Bibl. patr., École théol. 11 (15e s.), f. 78-127, qui nous a conservé le livre 4 (éd. B. Georgiadès, dans Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια, 1885-1886) et le cod. Météores, Monast. de la Métamorphose 573 (10e s.), f. 156-198v, où nous trouvons les ch. 1 à 9 (§ 3) et 13-14 du livre 1 et un choix assez important d'extraits des livres 2-4 (éd. C. Diobouniotès, TU 38, 1, 1911, p. 47-58). Il faut ajouter à cela un certain nombre de fragments recueillis dans les chaînes exégétiques et dans les florilèges spirituels, dont la plupart sont connus depuis longtemps.

La première édition sérieuse, celle de N. Bonwetsch (GCS 1, 1, p. 2-337), nous donne le texte grec connu à cette époque et une traduction allemande de la version slave, qui n'a pas été améliorée depuis cette publication. L'édition de M. Lefèvre (SC 14, Paris, 1947) a pu utiliser le ms des Météores. Le cod. Vatopédi 1213, que nous avons découvert et photographié en 1963, permettra au prochain éditeur de combler presque toutes les lacunes du livre 1.

O. Bardenhewer, *Des hl. Hippolytus von Rom Kommentar zum Buche Daniel*, Fribourg-en-Brisgau, 1877. — N. Bonwetsch, *Die handschriftliche Ueberlieferung des Danielkommentars Hippolyts*, NGWG, 1896, p. 16-42, et 1918, p. 313-317; *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buche Daniel und Hohenliede*, TU 16, 2, Leipzig, 1897; *Hippolyts Danielkommentar Buch* I, *1-14*, NGWG, 1919, p. 347-360. — E. Violard, *Étude sur le commentaire d'Hippolyte sur le livre de Daniel*, Montbéliard, 1903. — R. Eisler, Κάστυ τοῦ γραμματέως *im Danielkommentar*, dans *Orientalische Literaturzeitung*, 1930, p. 585-587. — G. Ogg, *Is A.D. 41 the date of the crucifixion?*, dans *Journal of theological Studies*, t. 43, 1942, p. 187-188. — P. Andriessen, *A propos d'un agraphon cité par Hippolyte*, dans *Vigiliae christianae*, t. 2, 1948, p. 248-249. — R. Wilde, *The Treatment of the Jews in the Greek Christian Writers of the First Three Centuries*, Washington, 1949, p. 159-168. — J. Ziegler, *Der Bibeltext im Daniel-Kommentar des Hippolyt von Rom*, NGWG, 1952, p. 163-199.

Traduction anglaise de S.D.F. Salmond, ANF 5 et ANCL 9.

4) Le commentaire en deux livres *Sur les bénédictions d'Isaac et de Jacob* (*Gen.* 27 et 49) et *Sur les bénédictions de Moïse* (*Deut.* 33) s'est conservé intégralement en arménien et en géorgien. Il a été publié pour la première fois, en version allemande, par N. Bonwetsch (TU 26, 1, 1904).

Le texte grec du 1er livre a été retrouvé, sous le nom d'Irénée, dans le ms des Météores cité plus haut, f. 119-155v, et publié par C. Diobouniotès et N. Beès (TU 38, 1, p. 11-43). Du texte original du 2e livre, nous ne connaissons que trois courts fragments, cités par les chaînes sur le *Pentateuque* sous le nom d'Irénée, les fragments XVI et XVII de l'édition de Harvey (t. 2, p. 487 = PO, t. 27, p. IX) et un fragment sur *Exode* 2, 1 (cf PO, t. 27, p. 118), publié par R. Devreesse (*Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque..*, coll. Studi e Testi 201, Vatican, 1959, p. 23).

Nous disposons maintenant d'une magnifique édition trilingue avec version française de M. Brière, L. Mariès et B. Mercier (PO, t. 27, 1-2, 1957).

Cet ouvrage, écrit à un moment où l'Église était en paix, est postérieur au *Commentaire sur Daniel*, auquel il renvoie implicitement à propos de l'ascendance lévitique du Christ (p. 72, 8).

O. Bardenhewer, *Neue exegetische Schriften des hl. Hippolytus*, dans *Biblische Zeitschrift*, t. 3, 1905, p. 1-16. — L. Mariès, *Bénédictions d'Isaac, de Jacob et de Moïse*. Notes sur la tradition manuscrite, texte grec, versions arménienne et géorgienne Paris, 1935; *Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome* dans *Recherches de science religieuse*, t. 39, 1951, p. 381-396. — H. Rahner, *Hippolyt von Rom als Zeuge für den Ausdruck* Θεοτόκος, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 59, 1935, p. 73-81; t. 60, 1936, p. 577-590. — J. Daniélou, *Hippolyte et Origène*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 42, 1954, p. 585-588.

5) La seule homélie d'Hippolyte qui se soit conservée intégralement, et seulement en version géorgienne, traite du *Combat de David et de Goliath* (1 *Rois* 17) et alterne la narration et les considérations typologiques.

Elle a d'abord été connue par la version allemande de N. Bonwetsch (TU 26, 1, p. 79-93). Le texte géorgien a été publié pour la première fois en 1965, avec version latine, par G. Garitte (CSCO, t. 263 (texte), p. 1-31; t. 264 (version), p. 1-22). Garitte avait publié précédemment une chaîne arménienne sur 1 *Rois* 15, 35 à 18, 11 (plus quelques versets de 2 et 3 *Rois*), qui contenait de nombreux extraits de cette homélie (*Le Muséon*, t. 76, 1963, p. 277-318). En 1964, E. Bihain découvrait dans le cod. 145 de Saint-Jacques (Jérusalem) une nouvelle recension de cette chaîne assez différente de la précédente. L'édition citée nous donne tout cela.

6) Nous ne connaissons les *autres commentaires* d'Hippolyte *sur l'ancien Testament* que par quelques fragments ou simplement par les mentions qu'en font les anciens auteurs et la statue de la bibliothèque vaticane.

Sur l'Hexaéméron (Eusèbe, Jérôme : 6 fragments authentiques, GCS 1, 2, p. 51-53).

Sur ce qui suit l'Hexaéméron (Eusèbe) : un fragment sur *Gen.* 4, 23-24, dans le cod. Athènes, Bibl. nat. 2492, f. 128; allusions probables : *Chronique* 43 et *Réfut.* x, 30.

Sur l'Exode (Jérôme).

Sur les bénédictions de Balaam (*Nomb.* 22-23 : 6 fragments, éd. N. Bonwetsch, TU 26, 1, p. 94).

Sur la grande Ode (*Deut.* 32), cité par Théodoret (PG 83, 173bc; GCS 1, 2, p. 83-84).

Sur les Juges, cité par Denys bar Salibi (A. Mingana, dans *Woodbroke Studies*, t. 4, 1931, p. 31); 11 fragments grecs, éd. M. Richard, dans *Littérature et religion. Mélanges Joseph Coppin*, Lille, 1966, p. 13-21.

Sur Ruth (un fragment, GCS 1, 2, p. 120) : les scolies anonymes de la chaîne sur Ruth paraissent provenir, de quelque façon, de ce commentaire.

Sur Elcana et Anna, cité par Théodoret (PG 83, 88ab, 173a; GCS 1, 2, p. 121-122). G. Jouassard (*Revue des sciences religieuses*, t. 17, 1937, p. 290-305) et G. Mercati (*Osservazioni a proemi del Salterio di... Ippolito..*, coll. Studi e Testi 142, Vatican, 1948, p. 60-65) ont prouvé qu'un ouvrage de même titre, cité sous le nom d'Irénée par Sévère d'Antioche, Léonce de Byzance et Mosé bar Képa, devait être identifié avec celui d'Hippolyte.

Sur la « ventriloque » (Εἰς ἐγγαστρίμυθον) d'Endor (1 *Rois* 28; statue, Jérôme).

Sur les psaumes (statue, Jérôme). Un *Prologue au psautier*, première partie d'un commentaire sur les psaumes 1-2, édité par J.-B. Pitra (*Analecta sacra*, t. 2, 1884, p. 418-427), avait été attribué à Hippolyte par celui-ci. G. Mercati a confirmé cette hypothèse par de bons arguments (*Osservazioni..*, p. 29-58). Nouvelle édition de P. Nautin, *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton*, Paris, 1953, p. 166-183. Quelques fragments sur les psaumes 2, 22 et 23 sont cités par Théodoret (GCS 1, 2, p. 146-147).

Sur les Proverbes. Les anciennes éditions des fragments de ce commentaire, y compris celle d'Achelis (GCS 1, 2, p. 155-177), sont inutilisables. Voir nos remarques et une nouvelle édition de ces fragments dans *Le Muséon*, t. 78, 1965, p. 257-290; t. 79, 1966, p. 61-94; t. 80, 1967, p. 327-364.

Sur l'Ecclésiaste (Jérôme : un fragment douteux, GCS 1, 2, p. 179).

Sur Zacharie (Jérôme). Ce commentaire a été utilisé par Didyme et par Proclus de Constantinople (*Hom.* 2, 6-8, PG 65, 700-704).

Sur le début d'Isaïe, cité par Théodoret (PG 83, 88b; GCS 1, 2, p. 180) ou *Sur Isaïe* (Jérôme).

Sur quelques chapitres d'Ézéchiel (Eusèbe). Le fragment syriaque sur *Éz.* 1, 5-10 (GCS 1, 2, p. 183) ne provient pas nécessairement de cet ouvrage.

7) Des livres du *nouveau Testament*, Hippolyte ne semble avoir commenté que l'*Apocalypse* (Jérôme).

Un commentaire arabe le cite vingt fois, Jacques d'Édesse une fois (GCS 1, 2, p. 231-237), mais il n'est pas certain que ces fragments proviennent du commentaire mentionné par Jérôme. Les *Chapitres contre Caius* cités par Denys bar Salibi dans son commentaire sur l'*Apocalypse* (GCS 1, 2, p. 239-247) défendaient l'authenticité johannique de ce livre. La statue cite un traité *Sur l'évangile selon S. Jean et sur l'Apocalypse*, qui, s'il n'était pas identique au précédent, s'attaquait aux mêmes adversaires.

Nous pouvons encore citer un traité ou une homélie *sur Matthieu 24, 15-34* (discours eschatologique), dont 14 fragments se sont conservés dans les chaînes copte, arabe et éthiopienne sur cet évangile. La version d'Achelis (GCS 1, 2, p. 195-208) a été complétée, pour le copte, par P. Bellet, *Sefarad*, t. 6, 1946, p. 355-361.

Deux homélies, *Sur la distribution des talents* (*Mt.* 25, 14-31) et *Sur les deux larrons* (*Luc* 23, 39-43), sont citées par Théodoret (PG 83, 172c et 285ab; GCS 1, 2, p. 209 et 211).

Mentionnons, pour finir, les *Odes sur toutes les Écritures* (statue). Certains ont proposé d'identifier cet ouvrage avec le célèbre Canon de Muratori (Lightfoot, Zahn, Bonwetsch, Ritter, Lagrange, etc). Cette conjecture n'est pas invraisemblable, mais ne peut pas être considérée comme définitivement établie.

2° Autres ouvrages. — 1) Le socle de la statue d'Hippolyte mentionne un traité sur les dates de Pâques sous le titre Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα καὶ τὰ ἐν τῷ πίνακι et nous donne les tables d'un comput de 112 ans (14e lune et dimanche pascal) qui part de la première année de Sévère Alexandre (222). Dans les marges de ces tables, des notes nous ont conservé les principaux éléments de la chronographie des Pâques historiques qui formait le gros de l'ouvrage. Les témoignages indépendants d'Eusèbe (*Hist. eccl.* VI, 22) et d'Élie de Nisibe (*Opus chronologicum*, t. 2, éd. I. B. Chabot, CSCO, t. 62** (texte syriaque), p. 111-113; t. 63** (version), p. 120-122, Paris-Leipzig, 1909-1910; nouv. éd., Louvain, 1954) d'une part, les remarquables coïncidences entre la chronologie des rois de Judée des tables de la statue et celle du *Commentaire sur Daniel* d'autre part, prouvent surabondamment que notre Hippolyte est bien l'auteur de ce traité.

La pauvreté de notre documentation sur l'histoire du comput au 2e et au 3e siècle rend difficile une juste appréciation de cette déconcertante entreprise. L'initiative d'Hippolyte montre qu'il a été séduit par l'octaétéris des années 222 à 229, évidemment parce que celle-ci permettait de fixer, par récurrence, la passion du Sauveur au vendredi 25 mars de l'an 29. Il a conclu de cette remarquable coïncidence qu'il avait découvert la véritable octaétéris, organisée par Dieu dès la création du monde en vue de ce mystère, et que celle-ci lui permettait de dater exactement la Pâque de l'*Exode* et les autres Pâques historiques, toutes préfigurations de celle du Sauveur. Son Ἀπόδειξις se rattache donc plus étroitement à ses préoccupations exégétiques et théologiques qu'il ne paraît au premier abord.

Eusèbe signale, semble-t-il (car il lui arrive de se répéter), un autre traité d'Hippolyte sur la Pâque. Un fragment cité par la *Chronique pascale* (PG 92, 80bc, ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τοῦ περὶ τοῦ ἁγίου πάσχα) pourrait provenir de cet ouvrage.

E. Schwartz, *Christliche und jüdische Ostertafeln*, AGWG, 8, 6, 1905, p. 29-40. — G. Bovini, *Sant'Ippolito dottore et martire del* III *secolo*, Rome, 1943, p. 103-119. — G. Ogg, *The Computist of A.D. 243 and Hippolytus*, dans *Journal of theological Studies*, t. 48, 1947, p. 206-207; *The tabella appended to the pseudo-Cyprianic de Pascha computus in the codex Remensis*, dans *Vigiliae christianae*, t. 8, 1954, p. 134-144. — V. Grumel, *Les premières ères mondiales*, dans *Revue des études byzantines*, t. 10, 1952, p. 93-108; *Traité d'études byzantines*, 1 *La chronologie*, Paris, 1958, p. 6-18. — J.-M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, Rome, 1959, p. 254-282. — M. Richard, *Comput et chronographie chez saint Hippolyte*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 7, 1950, p. 239-257, et t. 10, 1953, p. 39-44; *Notes sur le comput de cent douze ans*, dans *Revue des études byzantines*, t. 24, 1966, p. 257-277.

2) Συναγωγὴ χρόνων καὶ ἐτῶν ἀπὸ κτίσεως κόσμου ἕως τῆς ἐνεστώσης ἡμέρας (éd. A. Bauer et R. Helm, GCS 36, Leipzig, 1929; 2e éd. par R. Helm, GCS 46, Berlin, 1955). Cet ouvrage est mentionné dans la *Réfutation* (x, 30). Il est cité par la statue sous le titre bref Χρονικῶν.

Le début s'est conservé en grec, le reste seulement dans des

remaniements latin, arménien, géorgien. C'est une chronologie biblique avec quelques suppléments profanes, sans aucun effort de synchronisation. Cette *Chronique* est datée en plusieurs passages de l'an 235, treizième et dernière année de Sévère Alexandre, mais il est peu probable que ces indications nous donnent la date de la composition de l'ouvrage. En effet, Hippolyte s'est intéressé très tôt à la chronologie biblique. En 222, au moment où il composait son traité sur le comput pascal, il en avait déjà une sous la main, substantiellement identique à celle de la *Chronique*.

Comme le précédent, cet ouvrage est étroitement apparenté à l'œuvre exégétique d'Hippolyte. Chaque fois, en effet, qu'une comparaison est possible avec un quelconque de ses commentaires, on constate un accord remarquable jusque dans les détails.

Les rapports de la *Chronique* avec le *Commentaire sur Daniel* sont particulièrement probants (voir nos remarques dans les *Mélanges de science religieuse*, t. 7, 1950, p. 237-268; t. 8, 1951, p. 19-50; t. 10, 1952, p. 13-52, 145-180). M.-J. Rondeau en a relevé d'autres avec le *Prologue sur les psaumes* et le traité *Sur Elcana et Anna* (dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 171, 1967, p. 1-51). La liste des soixante patriarches du ch. 11 de la *Chronique* figure déjà dans le *Commentaire sur le Cantique des cantiques* (XVII, 11). Les notices de ces deux ouvrages sur le patriarche Eber et sur le géant Nemrod (*In Cant.* II, 12-13; *Chron.* 172 et 54) s'éclairent mutuellement et nous y trouvons un écho du commentaire perdu *Sur ce qui suit l'Hexaéméron*, auquel la *Chronique* fait d'ailleurs une discrète allusion (43).

G. Chalatiantz, *Ueber die armenische Version der Weltchronik des Hippolytus*, dans *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*, t. 17, 1903, p. 182-186. — J. Dräseke, *Beiträge zu Hippolytos. 2 Die armenische Uebersetzung der Weltchronik*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 47, 1904, p. 108-113. — A. Bauer, *Die Chronik des Hippolytos im Matritensis Gr. 121*, TU 29, 1, Leipzig, 1905; *Hippolytos von Rom, der Heilige und Geschichtsschreiber*, dans *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum*, t. 33, 1914, p. 110-124. — D. Serruys, *Un fragment sur papyrus de la Chronique d'Hippolyte de Rome*, dans *Revue de philologie*, t. 38, 1914, p. 26-31. — W. Bannier, *Ein Papyrusfragment aus der Chronik des Hippolytus*, dans *Philologus*, t. 35, 1926, p. 123-127. — R. Schmidt, *Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 67, 1956, p. 288-317. — I. Abulaze, *Une ancienne version géorgienne de la Chronique d'Hippolyte de Rome* (en géorgien avec résumé en russe), dans *Moambe* de l'Institut des mss (Tiflis), t. 3, 1961, p. 223-243. — G. Ogg, *Hippolytus and the introduction of the christian era*, dans *Vigiliae christianae*, t. 16, 1962, p. 2-18. — K. Kekelidze, *Chronique d'Hippolyte de Rome et l'historien géorgien Leonti Mroveli*, dans *Bedi Kartlisa* 17-18, 1964, p. 88-94.

3) *Syntagma contre toutes les hérésies.* Eusèbe connaissait cet ouvrage, mentionné comme un essai de jeunesse dans le prologue de la *Réfutation*. Photius pouvait encore le lire et nous apprend qu'il décrivait trente-deux hérésies, des Dosithéens aux Noétiens (*Bibl.*, cod. 121). Cette indication a permis de reconnaître que ce *Syntagma* avait été utilisé par le *Libellus de haeresibus* du pseudo-Tertullien, par Épiphane et par Philastre de Brescia. Une comparaison de ces trois ouvrages permet de reconstruire à peu près son plan.

La *Chronique pascale* en cite un fragment (PG 92, 80b). Quelques savants ont proposé de reconnaître dans le fragment *Contre Noet* (PG 10, 804-829; E. Schwartz, *Zwei Predigten Hippolyts*, Munich, 1936, p. 5-18; P. Nautin, *Hippolyte, Contre les hérésies. Fragment*, Paris, 1949, p. 235-265) les deux derniers chapitres du *Syntagma*. Comme nous l'avons dit plus haut (col. 533), cette hypothèse, qui a beaucoup plus gêné que servi ceux qui se sont intéressés au contenu de l'ouvrage d'Hippolyte, doit être écartée.

Un traité *Contre Marcion*, mentionné par Eusèbe, Jérôme, Nicéphore, a totalement disparu.

R. A. Lipsius, *Zur Quellenkritik des Epiphanios*, Vienne, 1865, p. 33-70; *Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht*, Leipzig, 1875, p. 91-190. — A. Harnack, *Zur Quellenkritik der Geschichte des Gnostizismus. Ueber das verloren gegangene Syntagma Hippolyts.*., dans *Zeitschrift für die historische Theologie*, t. 44, 1874, p. 143-226. — A. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884, p. 9-15, 58-63. — J. Dräseke, *Zum Syntagma des Hippolytos*, dans *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, t. 46, 1903, p. 58-90. — A. Anglada, *La fuente del catálogo heresiológico de Paciano*, dans *Emerita*, t. 33, 1965, p. 321-346 (Hippolyte et non le pseudo-Tertullien).

4) Le traité *Sur l'univers* Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ περὶ τοῦ παντός, cité par la statue et, sous le titre περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας, par la *Réfutation* (x, 22), a circulé sous le nom de Josèphe. Une notice de Photius (*Bibl.*, cod. 48) nous apprend qu'il était divisé en deux livres et que certains l'attribuaient à Justin, à Irénée ou à Caius. W. J. Malley a récemment découvert et édité quatre fragments du 1er livre (*Four unedited fragments of the De universo of the pseudo-Josephus found in the Chronicon of George Hamartolus (Coislin 305)*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 16, 1965, p. 13-25), qui nous confirment la radicale hostilité d'Hippolyte à l'égard de la philosophie grecque. Le 2e livre n'est plus connu que par une remarque sur la création du firmament dans le *De opificio mundi* de Jean Philopon (3, 6), un court extrait sur la création de l'homme cité dans la notice de Photius et un important fragment cité dans les florilèges damascéniens (éd. K. Holl, TU 20, 2, 1899, p. 137-143). Ce fragment nous donne la conclusion de l'ouvrage et traite des fins dernières, Hadès, résurrection, jugement et paradis. Le plan de l'ouvrage, visiblement inspiré par celui des *Livres à Autolycus* de Théophile d'Antioche, a été bien étudié par W. J. Malley.

L'attribution de cet ouvrage à Hippolyte a été contestée par P. Nautin (*Hippolyte et Josipe*, p. 71-79). A comparer le texte de Jean Philopon avec le fragment II de notre auteur sur l'*Hexaéméron* et la doctrine des fins dernières du fragment damascénien avec ce que l'on peut récolter sur ce sujet dans les œuvres incontestées de celui-ci, il ressort cependant que ce traité *Sur l'univers* est bien l'œuvre d'Hippolyte.

H. Cherniss, *The so-called fragment of Hippolytus* Περὶ θεοῦ, dans *Classical Philology*, 1929, p. 346-350. — J. Vergote, *Zwei koptische Fragmente einer unbekannten patristischen Schrift*, OCP 4, 1938, p. 47-64. — P. Nautin, *Hippolyte et Josipe*, Paris, 1947, p. 71-79. — G. Bardy, *Le souvenir de Josèphe chez les Pères*, RHE, t. 43, 1948, p. 197-200. — B. Botte, *Note sur l'auteur du De universo attribué à saint Hippolyte*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 18, 1951, p. 5-18.

5) *Réfutation de toutes les hérésies.* Ce traité est souvent appelé *Philosophumena*, titre qui ne convient qu'à son premier livre.

Celui-ci a circulé séparément sous le nom d'Origène et a été édité pour la première fois en 1701 par Gronovius. Les livres 4-10 ont été découverts au Mont-Athos en 1842 par Minoïde Mynas. L'ensemble, édité en 1851 par Em. Miller, a été très vite reconnu comme l'œuvre d'Hippolyte. Bonne édition critique de P. Wendland (GCS 26, Leipzig, 1916). Voir, cependant, les remarques de M. Marcovich (*Textkritisches zu Hippolyt Refutatio B.* III-X, dans *Rheinisches Museum für Philologie*, t. 107, 1964, p. 139-158).

Entre l'édition de Miller et celle de Wendland, il faut placer celle de L. Duncker et F. G. Schneidewind, Göttingen, 1859 (reproduite PG 16 ter) et celle de P. Cruice, Paris, 1860. Le

livre I a été édité de nouveau par H. Diels, *Doxographi graeci*, Berlin, 1879, p. 551-576.

Traduction française (avec quelques coupures) de A. Siouville, 2 vol., Paris, 1928; allemande de K. Preysing, BKV 41, Munich, 1919-1923; anglaises de J. H. McMahon, ANF 5 et ANCL 6, et de F. Legge, 2 vol., Londres, 1921; hollandaise de H. U. Meyboom, Leyde, 1920.

Pour comprendre le plan et l'idée directrice de cet ouvrage, il faut le considérer comme une suite logique du précédent. Le 1er livre du traité *Sur l'univers* montrait l'inefficacité des élucubrations des philosophes grecs pour la découverte de la vérité en attaquant principalement Platon, le plus célèbre de tous (Malley, fg. III). Le second opposait à ces vanités la vérité annoncée par la loi et les prophètes, réalisée dans l'Évangile et prêchée par l'Église. Pour réfuter les hérésies, il suffisait de prouver que celles-ci prenaient leur source, non dans la loi, les prophètes et l'Évangile, mais dans les systèmes païens. La *Réfutation* commence donc par un exposé détaillé en quatre livres de ces systèmes. Le premier présente les différentes écoles philosophiques. Le second (perdu) était sans doute consacré aux mystères. Le troisième traitait de la magie et une partie semble s'être conservée dans le quatrième livre (28-42; M. Marcovich, *art. cit.*, p. 139-144). Le quatrième enfin parle des astrologues et des pythagoriciens. Les cinq livres suivants (5-9) s'efforcent de montrer comment les hérésies ont puisé dans ces différentes matières. Le dixième livre comprend deux parties. La première est un résumé des systèmes philosophiques et hérétiques décrits dans les livres précédents (1-29). La seconde commence, fâcheusement mutilée, par un exposé sur l'antiquité du peuple juif (30-31). Un exposé apologétique rapide de la doctrine chrétienne (32-34) termine l'ouvrage. Pour plus de détails, Hippolyte renvoie à son traité *Sur l'univers*.

L'appel aux nations du dernier chapitre (X, 34, 1) suffirait à prouver l'intention apologétique de l'ouvrage. L'exposé de la doctrine chrétienne (X, 30-34) qui lui sert de conclusion et dont l'intellectualisme contraste étrangement avec le caractère concret et imagé de la théologie des commentaires d'Hippolyte est manifestement dans la tradition des apologies du 2e siècle et doit être interprété dans cette perspective. En revanche, le schéma fondamental est conforme à celui qui inspire les commentaires. La valeur probante de l'argumentation n'est pas évidente. Entre autres choses, il est curieux que l'auteur, s'adressant à un tel public, ait jugé utile de lui décrire en couleurs aussi noires la situation de l'Église de Rome à son époque (IX, 7 et 11-13). On peut douter, en effet, de la valeur apologétique de ce récit.

La bibliographie, considérable, concernant la *Réfutation*, serait ici hors de propos. Se reporter à celle donnée par J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Utrecht-Anvers, 1953, p. 168-169, et aux 9 volumes parus à ce jour de la *Bibliographia patristica* (1956-1964), éditée par W. Schneemelcher, Berlin, 1959-1967.

6) *Lettre à l'impératrice Mammaea.* Quatre florilèges syriaques du British Museum nous ont conservé six fragments d'un traité *Sur la résurrection* adressé à l'impératrice Mammaea et qui, nous dit le titre du cod. Addit. 17214, commentait les textes sur ce sujet des deux lettres de saint Paul aux Corinthiens (Pitra, *Analecta sacra*, t. 4, p. 61-64, 330-331; GCS 1, 2, p. 251-253).

Théodoret (PG 83, 172d, 284d; GCS 1, 2, p. 253) cite, sous le titre ἐκ τῆς πρὸς βασιλίδα τινὰ ἐπιστολῆς, deux fragments qui commentent 1 *Cor.* 15, 20 et proviennent donc du même ouvrage. Un 3e fragment grec, cité dans le Florilège d'Ochrid sous le titre πρὸς Μαμμαΐαν βα[σιλίδα] (éd. M. Richard, *Symbolae osloenses*, t. 38, 1963, p. 79 sv) traite de l'arche d'alliance. Cet ouvrage pourrait être identique au traité *De resurrectione* mentionné par Jérôme, au Περὶ θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως de la statue et au Περὶ ἀναστάσεως καὶ ἀφθαρσίας cité par Anastase le Sinaïte (*Hodegos* 23, PG 89, 301cd; GCS 1, 2, p. 254). Mais Hippolyte peut avoir écrit plusieurs fois sur ce sujet.

Deux autres traités apologétiques mentionnés par la statue, Προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν et Περὶ τἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν, sont complètement perdus. Cependant, nous noterons qu'un fragment arménien *In Valentinianos* attribué à Hippolyte (Pitra, *Analecta sacra*, t. 4, p. 68-70 et 335-336) est consacré au problème de l'origine du mal.

7) Περὶ χαρισμάτων | ἀποστολικὴ παράδο | σις. Ces trois lignes de la liste de la statue ont été l'objet de deux interprétations : un seul titre, « La tradition apostolique sur les charismes », ou deux titres, « Sur les charismes », « La tradition apostolique ». La première traduction est celle des anciens. C'est aussi la traduction normale de ce texte. Elle a pour elle l'absence d'article devant ἀποστολικὴ παράδοσις et l'indétermination de cette expression, si on la sépare de περὶ χαρισμάτων.

Étienne Le Moyne (*Varia sacra*.., Leyde, 1685, p. 1076) est le premier à avoir rapproché ce titre des deux chapitres sur les charismes du 8e livre des *Constitutions apostoliques* (1-2) et de la mention d'Hippolyte dans l'*Epitome* de ce 8e livre (éd. F. X. Funk, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. 1, Paderborn, 1905, p. 460-471; t. 2, p. 72-84). Ces remarques devaient constituer pour longtemps l'essentiel des notices du traité *Sur les charismes* (J. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. 5, Hambourg, 1723, p. 208; éd. G. C. Harles, t. 7, 1801, p. 192-193).

Depuis les travaux d'Ed. Schwartz (*Ueber die pseudoapostolischen Kirchenordnungen*, Strasbourg, 1910) et de R. H. Connolly (*The so-called Egyptian Church Order and Derived Documents*, Cambridge, 1916), plusieurs auteurs ont admis que les deux chapitres sur les charismes des *Constitutions apostoliques* étaient l'œuvre personnelle de l'auteur de cet ouvrage et n'avaient d'autre rapport que leur titre avec le traité perdu d'Hippolyte. Le premier argument s'appuie sur la phrase « offerens sibi eam imaginem quae aberrauerat » du prologue de la *Tradition apostolique*. J.-M. Hanssens, qui a bien exposé ce problème (*La liturgie d'Hippolyte*, p. 110-111), conclut justement : « Nulle part il n'est fait mention dans ce préambule (= *Const. apost.* VIII, 1-2) de l'œuvre de Dieu ramenant à soi par les charismes l'homme créé et parfait à son image, mais dévoyé, œuvre qui devait pourtant être l'idée centrale de la première partie de l'Or. Ec. », c'est-à-dire du traité Περὶ χαρισμάτων d'Hippolyte. Mais, comme nous le verrons plus loin (4. 6°), une telle doctrine est absolument inconciliable avec l'opinion d'Hippolyte sur la création de l'homme.

Ce prologue est donc l'œuvre d'un rédacteur et laisse entier le problème de *Const. apost.* VIII, 1-2. Pour résoudre celui-ci, une comparaison minutieuse de ces deux chapitres avec les données des écrits authentiques d'Hippolyte sur les charismes et les miracles serait nécessaire, mais très délicate. En effet, dans la meilleure hypothèse, ce texte ne peut être qu'une paraphrase très libre et très résumée de quelques passages de l'écrit original, rédigée par un homme du 4e siècle, avec les préoccupations de son temps. Toutefois, H. Elfers va probablement trop loin en écrivant : « Zum grösseren Teil werden AK VIII, 1-2 Gedanken erörtert, die thematisch durch die Fragestellung um 400 bedingt sind. Die Polemik des Redaktors richtet sich hauptsächlich gegen die πνευματοφόροι der griechischen Mönchskirche. Der Charismabegriff ist nicht der Hippolyts » (dans *Abhandlungen über Theologie und Kirche*, Festschrift K. Adam, Düsseldorf, 1952, p. 179).

Les thèses défendues dans ces deux chapitres et l'argumentation scripturaire qui les appuie ont de bons parallèles dans le *Commentaire sur Daniel*. Voir notamment A. Hamel, *Ueber das kirchenrechtliche Schrifttum Hippolyts*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 36, 1937, p. 238-250.

8) L'attribution de la *Tradition apostolique* (trad. B. Botte, SC 11, 1946) étant actuellement controversée et son contenu pouvant être traité pour lui-même, il a paru préférable de ne pas exposer ici ces problèmes. Nous renvoyons à l'article TRADITION APOSTOLIQUE.

Jérôme mentionne un *Sermo de laude Domini Saluatoris in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat* (Hippolytus). Une anecdote édifiante, attribuée à « Hippolyte familier des apôtres » par l'*Histoire lausiaque* 65, pourrait provenir d'un de ses ouvrages perdus. L'attribution au même du fragment *Contre l'hérésie d'Artémon* (R. H. Connolly, *Eusebius H. E.* v, *28*, dans *The Journal of theological Studies*, t. 49, 1948, p. 73-79) reste contestée. L'opuscule Πρὸς Ἰουδαίους ἀποδεικτική (PG 10, 788-793; Ed. Schwartz, *Zwei Predigten Hippolyts*, p. 19-23) ne peut pas être retenu.

Beaucoup d'autres écrits attribués à Hippolyte par les manuscrits ou par d'imprudentes conjectures ont été écartés avec raison par la critique et ne méritent pas de retenir l'attention.

4. DOCTRINE

1° **Le talent d'Hippolyte.** — Hippolyte avait un esprit très concret et une imagination fertile. Excellent narrateur, il était moins doué pour les spéculations intellectuelles. Son hostilité sans nuances à l'égard de la philosophie grecque dépassait la réaction défensive normale chez un pasteur chrétien de cette époque envers la pensée païenne. Elle répondait aux exigences intimes de son tempérament. La sincérité de ses mises en garde contre la philosophie profane est confirmée par l'étude de son style et de son vocabulaire. On remarque, par exemple, qu'il n'emploie couramment qu'un très petit nombre de termes abstraits. L'exégèse historique et typologique, dans laquelle il a excellé et qui constitue la plus grosse partie de son œuvre, lui convenait parfaitement. Il a été moins heureux dans ses essais apologétiques, sauf quand il pouvait se laisser aller à sa verve de conteur. C'est donc dans ses commentaires qu'il faut chercher sa pensée à l'état naturel. Nous retrouvons la même doctrine dans les écrits apologétiques, mais transposée dans une langue différente, plus ou moins adroitement imitée de celle des apologistes du 2e siècle.

2° **La Bible.** — Hippolyte occupe une place importante dans l'histoire de l'exégèse de l'ancien Testament. Il apparaît comme le premier auteur chrétien à avoir commenté de façon suivie des parties importantes de la Bible. Il devait être bientôt imité par Origène. Cette rencontre n'est pas due au hasard. Ces deux hommes ont commencé leur carrière littéraire à un moment où une interprétation chrétienne de l'ancien Testament était devenue une nécessité pour l'Église. Ils ont travaillé tous les deux, chacun selon son tempérament, à répondre à ce besoin : Origène de façon méthodique et scientifique, Hippolyte dans une ligne pastorale et liturgique, moins originale. En effet, si celui-ci a développé le genre littéraire des commentaires suivis de l'ancien Testament, il a trouvé des modèles dans le judaïsme, dans le judéo-christianisme et dans l'homilétique chrétienne du 2e siècle. La méthode qu'il a adoptée et à laquelle il a donné une grande extension, l'interprétation typologique, avait déjà été employée par Méliton de Sardes, par Justin et par Irénée. Comme ceux-ci, il ignore totalement l'allégorisme et le gnosticisme alexandrins.

Ce sujet a été remarquablement traité par J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux* IIe *et* IIIe *siècles*, Paris, 1961, p. 235-248.

Pour Hippolyte, la Bible est l'unique source de toute vérité et ne nous trompe jamais (*In Dan.* I, 30, 1; III, 8, 2; IV, 6, 1; *In Cant.* I, 12).

Il a cependant utilisé discrètement quelques sources extra-scripturaires. Aux exemples cités par J. Daniélou (*op. cit.*, p. 238), il faut ajouter un récit (inédit) sur le meurtre de Caïn par Lamech et les allusions aux attitudes contraires d'Eber et de Nemrod dans l'affaire de la Tour de Babel (*In Cant.* II, 12-13; *Chron.* 54 et 172). Ces renseignements proviennent, en effet, directement ou indirectement, de légendes juives. Il est probable que le commentaire *Sur ce qui suit l'Hexaéméron* faisait un large usage de la littérature apocryphe sur ce sujet.

L'exégèse typologique d'Hippolyte est liée à sa théologie du Verbe. Selon lui, le Verbe s'est manifesté au monde dès l'origine et n'a cessé de se manifester de génération en génération, soit directement, soit par les patriarches et les prophètes, jusqu'à son incarnation. Mais cette révélation par la loi et les prophètes était secrète et énigmatique. C'est le Verbe incarné qui, par son Évangile et l'enseignement de ses apôtres, a découvert toute sa richesse à l'Église. Le devoir du docteur chrétien est donc de sonder l'ancien Testament à la lumière du nouveau pour éclairer le sens des prophéties.

3° **Dieu le Père, la génération du Verbe et la création.** — Hippolyte a traité ces sujets en détail dans deux ouvrages qui ont disparu, à part quelques fragments, son *Commentaire sur l'Hexaéméron* et son traité *De universo*. Photius, qui a lu le second (*Bibl.*, cod. 48), a porté un jugement favorable sur la doctrine théologique de l'auteur : « Au sujet du Christ notre vrai Dieu, il professe des idées d'une rigoureuse exactitude : il lui attribue formellement le nom même de Christ et il donne une explication impeccable de son ineffable procession du Père » (éd. R. Henry, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 1959, p. 34). Le seul exposé systématique d'Hippolyte sur ces problèmes qui ait survécu est un bref résumé, *Réfut.* x, 32, 1 à 33, 8, qui mériterait une étude minutieuse. Le ch. 32 commence par une profession de foi monothéiste sans équivoque, un seul Dieu créateur de toutes choses; il expose ensuite brièvement la création des éléments et renvoie, pour plus de détails, au traité *De universo*. Le début du ch. 33 (1-2) est consacré à la génération du Verbe, exécuteur des volontés de son Père. Pour essayer de rendre ce mystère accessible au public païen, auquel il s'adressait, Hippolyte a imité ses prédécesseurs et utilisé le vocabulaire de la psychologie profane, mais avec une certaine maladresse. Les §§ 3-8 complètent l'exposé sur la création amorcé au ch. 32. Ce plan est assez curieux. On comprend, cependant, qu'Hippolyte ait voulu affirmer en premier lieu, contre la gnose et le marcionisme, sa foi en un seul Dieu créateur. Il a donc choisi de procéder par tableaux successifs : ch. 32, Dieu seul créateur; ch. 33, le Père créateur par le Verbe « en un seul (acte) » (τὸ κατὰ ἕν). Cette disposition montre que, dans la pensée de l'auteur, la génération du Verbe était liée de quelque façon à la création. Il faut cependant noter que le texte ne dit pas cela

explicitement. Il nous apprend seulement que cette génération était antérieure à toute chose créée.

L'étude des commentaires révèle la même doctrine, mais exprimée en des termes assez différents. Dans ceux-ci, le monothéisme, la génération du Verbe avant toute chose, l'exécution des volontés du Père par le Verbe sont des thèmes assez communs. En revanche, les allusions à la création y sont brèves et fort rares. Comme *Réfut.* x, 32-33, elles attribuent celle-ci tantôt à Dieu seul (*In Dan.* i, 8, 1; i, 20, 4), tantôt à Dieu par le Verbe (*In Dan.* ii, 30, 4; *In psalm.* § 16).

Sur la génération du Verbe, la formule habituelle d'Hippolyte est que le Verbe est sorti ou a été engendré du cœur du Père. Le Fils est roi et juge des êtres célestes ὅτι λόγος ἐκ καρδίας πατρὸς πρὸ πάντων γεγεννημένος ἦν (*De Ant.* xxvi). Voir aussi *In Cant.* ii, 23; xiii, 3; xvii, 9; *In ben.*, p. 110, 2-4. Quelquefois, le cœur du Père est remplacé par la bouche paternelle (*In Dan.* i, 10, 8; *In Cant.* ii, 6).

Un texte important, *In Cant.* ii, 5-33, qui commente *Cant.* 1, 3b μύρον ἐκκενωθὲν ὄνομά σου et qui a été adroitement paraphrasé par A. d'Alès (*La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906, p. 128-129), compare la diffusion du Verbe dans l'univers à l'ouverture d'un vase de parfum. Le début (§ 5) mérite d'être lu dans la traduction de G. Garitte : « Aroma unguenti diffusum nomen tuum » : o nova dispositio mirabilium mysteriorum a Spiritu Sancto praedicatorum! Quia nonne satis erat dicere : « Unguentum aromatis nomen tuum », potius quam : « Unguentum aromatis diffusum nomen tuum »? Quia sicut vas in quo unguentum est, munitum et sigillatum dum est, non emittit aroma, habet autem potestatem, sed quando illud resolvunt, emittit aroma suum et implet propinqua sua et longinqua, ita etiam verbum in corde Patris erat, et dum nondum erat egressum, neminem in ulla (re) laetificabat, quando autem emisit Pater spiritum aromatis, diffudit verbum laetificationem omnibus » (CSCO 264, p. 26-27).

Hippolyte ne s'est pas attardé à scruter la vie intérieure de Dieu avant toute création. Il n'avait, naturellement, aucune hésitation sur l'éternité du Verbe (*In magnam Odam*, fg. 1; *In ben.*, p. 104, 2). Mieux que la laborieuse explication à l'usage des païens de *Réfut.* x, 33, 1, la comparaison du Verbe caché dans le cœur du Père (ἐν καρδίᾳ πατρὸς ὤν, gr.) à un vase de parfum scellé (*In Cant.* ii, 5) permet d'entrevoir sa pensée. Avant la création, il n'y avait que Dieu seul et, dans son cœur, le Verbe. Dès le premier instant de la création, le Verbe agit comme exécuteur des volontés de son Père. Il est donc « sorti » du cœur de Dieu avant cette création et cette « sortie » est sa première génération. Celle-ci n'a apporté aucun changement en Dieu, car Dieu est absolument immuable (*In Dan.* ii, 27, 4). Cependant, le Père et le Fils sont deux personnes (*In ben.*, p. 26, 2); le Fils est deuxième après le Père (*In Dan.* iv, 11, 5).

Que faut-il penser de cette doctrine? Hippolyte, avons-nous dit, avait un esprit très concret et était peu doué pour la métaphysique. Sa théologie était résolument christocentrique, remontait facilement jusqu'à l'origine du monde, mais ne s'aventurait au-delà que fort timidement. Il a eu le mérite de reconnaître que le Verbe, Dieu né de Dieu, préexistait non seulement à son incarnation, mais à la création de l'univers, que sa génération dans le sein de la Vierge Marie avait été précédée par une génération strictement divine, qui avait eu lieu avant toute chose, πρὸ πάντων, πρὸ ἑωσφόρου. Son esprit trop positif ne lui a pas permis d'aller jusqu'à πρὸ πάντων αἰώνων. Il estimait certainement qu'avant la création le Verbe ne pouvait que demeurer dans le cœur de son Père. Pour qu'il ait une raison de se déployer, il fallait qu'à côté de Dieu il y eût autre chose, et cette autre chose, c'est la création. Cette première génération du Verbe était, pour lui, le mystère des mystères et la merveille des merveilles.

Hippolyte a été accusé d'avoir admis un certain subordinatianisme du Verbe à l'égard du Père. Il ne dit pourtant nulle part que le Verbe était inférieur au Père et affirme souvent, sans la moindre restriction, la divinité du Christ. En fait, son « subordinatianisme » ne dépasse pas ce que suggère la relation Père-Fils et l'emploi sans complexe des textes néotestamentaires sur le Christ, Verbe incarné, recevant du Père et exécuteur des volontés du Père.

Ce qui est plus curieux, c'est que la doctrine de cet auteur sur la génération du Verbe avant toute chose, qui, au 9e siècle, devait être jugée tout à fait satisfaisante par Photius, pourtant pas précisément libéral en matière de dogme, a fait scandale à Rome au 3e siècle. En effet, le pauvre homme a été accusé de dithéisme par son confrère Calliste, d'abord diacre, puis successeur de l'évêque Zéphirin sur le siège de saint Pierre (*Réfut.* ix, 11, 3 et 12, 16). Il a pris sa revanche, et cruellement, en dénonçant non seulement la doctrine et la politique religieuse de son adversaire, mais aussi sa vie privée. S'il est évident que sa rancune diminue la valeur de son témoignage, il n'est pas moins évident que l'objet de la querelle était la première génération du Verbe antérieure à toute chose. C'était la thèse centrale du système théologique d'Hippolyte et Calliste n'en voulait pas.

4° Les titres divins du Christ. — Le Verbe est sorti du cœur du Père Fils premier-né et monogène de Dieu, Enfant de Dieu, Sagesse de Dieu, Christ, roi et juge de l'univers. Il s'est manifesté comme tel aussi bien avant qu'après l'incarnation. Il convient d'insister sur ce point, car ceci a été contesté, au moins en partie. L'opinion courante, — et c'est un des méfaits du *Contra Noetum* —, est que, selon Hippolyte, le Verbe n'est devenu Fils, ou, du moins, Fils parfait de Dieu et Enfant de Dieu, que par l'incarnation. Tout ce qui a survécu de l'œuvre authentique de cet auteur proteste contre cette accusation.

Le texte le plus clair est, peut-être, *In Dan.* iv, 11, 5, inspiré par *Col.* 1, 15-18 : « Le Père, ayant donc tout soumis à son propre Fils, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur terre et ce qui est sous terre, a montré partout qu'il était premier-né en tout : premier-né de Dieu, afin qu'il soit évident qu'il est second après le Père, Fils de Dieu; premier-né avant les anges, afin qu'il apparaisse seigneur des anges; premier-né d'une vierge, afin qu'il soit vu recréant en lui-même le premier-créé Adam; premier-né des morts, afin qu'il devienne prémisse de notre résurrection ».

C'est le Fils de Dieu qui a châtié les égyptiens et les a submergés dans la mer Rouge (*In ben.*, p. 136). C'est le Fils de Dieu qui a donné la loi à Moïse sur le Sinaï (p. 131-135). C'est le Fils de Dieu qui a été vu et confessé par Nabuchodonosor (*In Dan.* ii, 33, 2 et 5).

Il est exact qu'Hippolyte emploie plus souvent l'expression néotestamentaire παῖς Θεοῦ à propos du Verbe incarné qu'à propos du Verbe ἄσαρκος. Néanmoins, cette expression était pour lui un titre divin du Christ, synonyme de « Fils de Dieu ». Le texte le plus probant est, sans doute, son commentaire de *Gen.* 49, 7 : Τίς δὲ ἦν Ἰακὼβ καὶ Ἰσραήλ, ἀλλ' ἢ ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ πρωτότοκος παῖς; (*In ben.*, p. 66-67). Il est évident que cette phrase nous renvoie au premier des quatre titres énumérés plus haut (*In Dan.* iv, 11, 5) selon lesquels le Christ est « premier-né ». Il faut citer aussi *In psalm.* § 16 et 20; *De David et Gol.* v, 1; *In Dan.* iv, 36, 4; *Réfut.* x, 33, 11.

Pour Irénée et Théophile d'Antioche, la Sagesse de Dieu était le Saint-Esprit. Le *Contra Noetum* aidant, on a pu affirmer que telle était aussi la doctrine d'Hippolyte. Et pourtant, c'est peut-être dans l'œuvre de cet auteur que la doctrine du Verbe Sagesse de Dieu est le mieux illustrée. Ce thème est particulièrement bien développé dans les fragments de son *Commentaire sur les Proverbes*, mais nous le retrouvons aussi ailleurs, notamment *In psalm.* § 20, et *In Cant.* I, 8 : « Nunc haec sapientia non quidem alia erat nisi Christus, et Christus est Filius; et quia ita est hoc, testificatur Paulus apostolus et dicit « Christum praedicamus, potentiam Dei et Dei sapientiam » (1 *Cor.* 1, 23-24). Nous noterons au passage que, si Hippolyte a largement exploité le thème du Christ Θεοῦ σοφία, il a ignoré complètement celui du Christ Θεοῦ δύναμις, qui tient tant de place dans le *Contra Noetum*.

Cette thèse du Verbe Sagesse de Dieu explique la présence, dans le système théologique d'Hippolyte, d'une curieuse typologie féminine du Christ. En tant que Sagesse, le Christ est notre mère et notre nourrice (*In Prov.*, fg. 9 et 49). Ses seins sont les deux Testaments. Le lait qu'elle fait téter aux enfants qu'elle a réengendrés, ce sont les paroles et les commandements de Dieu (*In Cant.* II, 3; *In ben.*, p. 108; *In Prov.*, fg. 9 et 77).

5° **Le Saint-Esprit.** — Le Saint-Esprit est un des points les plus mystérieux de la doctrine d'Hippolyte. Il est partout dans son œuvre, aussi bien dans ses traités apologétiques que dans ses commentaires. Et, cependant, le seul exposé systématique de sa théologie qui ait survécu, *Réfut.* X, 32-34, l'ignore absolument. Cet exposé nous assure que seul le Verbe a été engendré de Dieu. Seul il est sorti de l'Être et c'est pourquoi il est Dieu et substance de Dieu (33, 1 et 8). Au Verbe, Hippolyte oppose la création, tout entière sortie du néant, d'abord les quatre éléments, feu et esprit (πνεῦμα), eau et terre, puis les anges (feu), les astres (feu et esprit), les poissons et les oiseaux (eau), les reptiles et les quadrupèdes (terre), enfin l'homme (les quatre éléments) (33, 4-7). D'autre part, d'après le traité *De universo* (Photius, *Bibl.*, cod. 48), Dieu a fait l'âme de l'homme avec la partie la plus noble de l'esprit. Où placer le Saint-Esprit dans ce système? Et pourtant, dès le début de la *Refutatio* (Praef. 6), Hippolyte annonce à ses lecteurs son intention de leur communiquer généreusement ὅσα παρέχει τὸ ἅγιον πνεῦμα.

Pour désigner le Saint-Esprit, Hippolyte emploie soit le substantif seul, τὸ πνεῦμα, soit celui-ci avec l'adjectif ἅγιον. On trouve encore « l'Esprit de Dieu » (*In Dan.* I, 28, 5; *In ben.*, p. 150, 4; *In Balaam*, fg. 2), « l'Esprit du Père » (*In Dan.* II, 21, 1; *In ben.*, p. 82, 3), « l'Esprit céleste » (*De Ant.* LIX), « l'Esprit des cieux pur et lumineux » (*In Dan.* IV, 59, 4; *De univ.*, Holl, 123). Il mentionne assez souvent la puissance, ἡ δύναμις, de l'Esprit Saint (*De Ant.* IV, p. 7, 3; *In ben.*, p. 84, 1; 98, 10; 173, 8; *In Dan.* I, 17, 3; IV, 38, 2; *In Prov.*, fg. 43; *De Dan. et Gol.* IV, 5; *In Cant.* II, 2; XVI, 2).

Il lui attribue un rôle considérable dans le prophétisme. « Personne n'est capable de dévoiler les mystères célestes, s'il ne les interprète pas en communion (ὡς μέτοχος) avec le Saint-Esprit » (*In Dan.* II, 2, 4; cf *In Prov.*, fg. 7; *In ben.*, p. 140-141). Le Saint-Esprit intervient encore, et de façon capitale, dans la nativité du Christ, dans son baptême, dans la protection de sa sainte chair, dans le baptême et la vie du chrétien et jusque dans la rénovation du monde à la fin des temps. Ces thèmes seront étudiés dans les paragraphes suivants.

Avant de conclure, nous devons signaler un détail intéressant de la typologie d'Hippolyte. Il met le Saint-Esprit en relation avec le vin (*In ben.*, p. 26, 13; 82, 3; 98, 10; *In Prov.*, fg. 40 et 44) sans doute en souvenir d'*Éph.* 5, 18 : « Ne vous enivrez pas de vin : on n'y trouve que libertinage; mais cherchez dans l'Esprit votre plénitude ». Une fois pourtant, c'est le lait qui évoque « l'Esprit céleste » (*In ben.*, p. 179).

Hippolyte attribuait certainement au Saint-Esprit une origine divine, mais de quelle sorte? Il n'a pas trouvé de réponse à cette question et a préféré se taire. Si l'on tient compte de son tempérament, on doit reconnaître que c'était la solution la plus sage. Il est intéressant de constater que sa théologie, qui comporte d'importantes lacunes au plan des principes, est à peu près impeccable au niveau de la catéchèse. Il parle, en effet, du Père, du Fils et du Saint-Esprit en des termes qui n'ont rien de choquant pour un lecteur moderne. Sa doctrine est donc réellement trinitaire. Cependant, dans ce qui nous est parvenu de son œuvre, on ne trouve aucune formule trinitaire. Celles qui lui ont été attribuées sont, en effet, toutes apocryphes. Ceci n'a rien de surprenant à cette époque et ne signifie naturellement pas qu'il ignorait la formule baptismale. Où aurait-il trouvé, si ce n'est là, sa doctrine du Père, du Fils et du Saint-Esprit, si abondamment illustrée dans son œuvre?

6° **La création de l'homme.** — Le livre de la Genèse contient deux récits de la création d'Adam. Le premier (*Gen.* 1, 26-27) présente l'homme créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. Le second (*Gen.* 2, 7) présente cette création d'une manière plus concrète. Pour Hippolyte, le premier récit était prophétique. Il concernait en premier lieu l'humanité du Christ et annonçait l'adoption des saints comme frères par le Christ, comme fils par Dieu le Père. Seul le second rapportait le fait historique de la création du premier homme Adam. Il a certainement développé largement ce schéma dans son *Commentaire sur l'Hexaéméron*. Dans ce qui a survécu de son œuvre, il ne reste que quelques traces, suffisantes cependant pour définir les grandes lignes de son exégèse.

Le fg. III du *Commentaire sur l'Hexaéméron* commente *Gen.* 2, 7 : « Et Dieu modela l'homme (avec) la poussière de la terre. Que signifie cela? Dirons-nous, selon la supposition de certains, que trois hommes ont été produits, un pneumatique, un psychique et un terrestre? Ce n'est pas possible, car tout le récit est sur un seul homme. En effet, le (verbe) « nous ferons » concerne l'avenir ». La dernière phrase écarte résolument *Gen.* 1, 26 de la discussion sur la création d'Adam et nous donne la raison : ce verset concerne l'avenir.

Pour y voir plus clair, il faut considérer la doctrine d'Hippolyte sur la théologie de l'image. Il expose celle-ci (*In Dan.* II, 27, 6-8) à propos de la statue d'or élevée par Nabuchodonosor en la dix-huitième année de son règne et dont les dimensions étaient soixante coudées de hauteur et six de largeur.

Ces chiffres lui ont inspiré le commentaire suivant : « 6. Par les dix-huit ans, il a imité Jésus, le Fils de Dieu, qui, pendant son séjour dans le monde, a ressuscité *sa propre image*, homme, et l'a montrée pure et immaculée comme l'or aux disciples. — 7. Par la hauteur de soixante coudées (il a imité) les soixante patriarches par lesquels, selon la chair, *l'image de Dieu, le Verbe*, a été préfigurée et prémodelée, puis élevée au-

dessus de tous les patriarches. — 8. Par la largeur de six coudées il a indiqué l'Hexaéméron. C'est en effet le sixième jour que l'homme, modelé avec de la poussière, est apparu ».

La théologie de l'image qui se dégage de ce texte est manifestement inspirée de saint Paul. C'est évident pour l'expression « l'image de Dieu, le Verbe » du § 7 (voir 2 *Cor.* 4, 4; *Col.* 1, 15; Fr. W. Eltester, Εἰκών *im Neuen Testament*, Berlin, 1958, p. 130-152). Le thème du § 6, selon lequel l'homme (l'humanité) du Christ est « la propre image » du Fils de Dieu, confirme ce qui a été dit plus haut sur l'exégèse typologique de *Gen.* 1, 26-27, et évoque *Rom.* 8, 29. Enfin, il est très remarquable que le § 8, qui mentionne la création du premier homme, évite le mot εἰκών et renvoie nettement à *Gen.* 2, 7.

Chez saint Paul, si l'on excepte 1 *Cor.* 11, 7, la formation de l'homme à l'image du Christ, Verbe et Fils de Dieu, est un thème sotériologique et eschatologique (Eltester, *op. cit.*, p. 156-166).

La conclusion de la *Réfut.* (x, 34, 5) exploite ce thème en corrélation avec *Gen.* 1, 26-27 : « Car le Christ est Dieu au-dessus de toutes choses, lui qui a prescrit de purifier les hommes du péché pour transformer en nouveau le vieil homme, lui qui a appelé celui-ci « image » dès le principe, manifestant en figure διὰ τύπου son affection pour toi. Si tu écoutes ses saints commandements et si, en imitant celui qui est bon, bon tu deviens, tu seras semblable à lui, comblé d'honneurs par lui. En effet, Dieu n'est pas pauvre, et il te fera dieu pour sa gloire ». Ceci nous apprend comment Hippolyte concevait la réalisation finale de la prophétie de *Gen.* 1, 26-27.

En effet, le texte de Paul qui a provoqué ici la mention de l'image est *Col.* 3, 9-10. L'homme n'a donc pas été créé à l'image de Dieu, mais il était destiné à être reformé à cette image par l'incarnation du Verbe, remodelage du premier homme, Adam.

Les commentaires d'Hippolyte sont très sobres sur la création de l'homme et *In Dan.* II, 27, 8 est, sans doute, le texte le plus explicite. Sa *Refutatio* ne s'attarde pas beaucoup plus sur ce sujet. Elle dit seulement que Dieu a créé l'homme ἐκ πασῶν σύνθετον οὐσιῶν (x, 33, 7), c'est-à-dire en combinant les quatre éléments (x, 32, 2), et que cet homme n'était ni un dieu raté, ni un ange raté, mais un homme, exactement tel que Dieu avait voulu le créer. Photius (*Bibl.*; cod. 48) cite un texte plus précis du *De universo*.

La partie la plus noble (τὸ κυριώτερον) du πνεῦμα, avec laquelle Dieu a modelé l'âme d'Adam, était un élément matériel. Bien qu'Hippolyte ne le dise pas explicitement, sa conception de l'Hadès suppose qu'après la mort les âmes des défunts gardent la forme (τὸ εἶδος) du corps qu'elles ont quitté.

Dieu, souverainement bon et totalement étranger au mal, a créé l'homme incorruptible (*In Dan.* II, 28, 5; *In Cant.* XX, 5), mais Adam a perdu ce privilège par sa désobéissance. En effet, Dieu l'a créé libre αὐτεξούσιος), donc capable de vouloir ou de ne pas vouloir, et c'est du mauvais usage que les hommes font de cette liberté que viennent tous les maux (*In Dan.* IV, 59, 6; *In ben.*, p. 141; *Réfut.* x, 33, 9-10).

7° **L'incarnation du Verbe.** — La ferme croyance d'Hippolyte à la génération du Verbe avant toute chose lui a permis de présenter une christologie très saine. En fait, celle-ci part de l'origine du monde et s'étend jusqu'à la Parousie glorieuse du Christ. C'est, sans doute, à la fin des temps que Dieu a envoyé le Verbe, son Fils, son enfant bien-aimé, prendre chair dans le sein de la Vierge Marie pour sauver l'humanité pécheresse. Mais cet événement central de l'économie divine et de l'histoire du monde était déjà prévu au sixième jour de la création (voir § 6°). Il a été annoncé par la loi et les prophètes et, plus clairement encore, par les manifestations du Verbe « en forme d'homme », διὰ εἴδους (*In Dan.* III, 4, 6; IV, 10, 2), ἐν σχήματι ἀνθρώπου (IV, 36, 5 et 39, 5). Dans la pensée de l'auteur, ces expressions signifiaient plus que « en apparence », comme le prouve son commentaire de *Dan.* 10, 16 (*In Dan.* IV, 39, 4), qui oppose les manifestations « partielles » du Verbe dans l'ancien Testament à son incarnation totale. C'est pourquoi il qualifie Daniel de « prophète et témoin du Christ » (I, 1, 1 et 14, 2).

Le Verbe s'est incarné et est devenu homme et fils d'homme en prenant chair de la Vierge Marie et du Saint-Esprit. Le plus souvent, Hippolyte se contente de mentionner la conception virginale. Mais quelques textes très nets montrent qu'il attribuait un grand rôle à l'Esprit Saint dans cette conception. Il précise trois fois que le Christ a été conçu par la Vierge « non d'une semence, mais du Saint-Esprit » (*De Ant.* VIII; *In ben.*, p. 151 et 270), et emploie quelquefois l'expression « de la Vierge et du Saint-Esprit » (*De Ant.* XLIV; *In ben.*, p. 76, 5-6; 169, 2-3; *In psalm.* § 22; *In Prov.*, fg. 55). Dans sa typologie du métier à tisser (*De Ant.* IV), la trame est la « sainte chair tissée dans l'Esprit »; dans celle de l'arche d'alliance, le corps du Christ est « doré d'or pur à l'intérieur par le Verbe, à l'extérieur par l'Esprit Saint » (*In Dan.* IV, 24, 3), ou « orné à l'intérieur par le Verbe et protégé à l'extérieur par l'Esprit » (*In Elcanam*, pseudo-Irénée, fg. VIII).

Cette génération du Verbe κατὰ σάρκα est quelquefois opposée à sa première génération avant toute chose, dite, dans ce cas, κατὰ πνεῦμα (*In ben.*, p. 76, 7-9; 110, 1-2). Σάρξ est de beaucoup le mot le plus souvent employé par Hippolyte pour désigner l'humanité du Christ. Celui-ci utilise aussi quelquefois τὸ σῶμα.

A une ou deux exceptions près (*In Dan.* IV, 37, 2; *In Balaam*, fg. 3?), il réserve ce mot, d'une part à sa typologie de l'arche d'alliance (*In Dan.* IV, 24, 3 et 5; *In Elcanam*, pseudo-Irénée, fg. VIII; *Ad reginam*, *Symbolae osloenses*, t. 38, p. 79), d'autre part au corps du Christ après sa mort (*In duos latrones* I-III; *In magnam Odam* III; *In Samsonem* I, VI-VII; *In Prov.*, fg. 52). Quand ces mots ne suffisent pas, il emploie ἄνθρωπος (*In Dan.* II, 27, 6; IV, 39, 5; *In Cant.* II, 23; *In ben.*, p. 38, 2, etc). Le reste du vocabulaire utilisé par Hippolyte pour décrire l'incarnation du Verbe est très varié, mais aussi simple et concret. Les seuls termes « techniques » que l'on rencontre dans ses commentaires sont le participe σαρκωθείς (*In ben.*, p. 36, 1 et 76, 6) et le substantif ἐνανθρώπησις (*In Dan.* IV, 39, 4; *De distrib. talent.*).

Le nom humain du Verbe incarné Jésus, est rarement utilisé par Hippolyte.

Il l'emploie seul dans l'expression néotestamentaire « le nom de Jésus » (*In ben.*, p. 188, 3; *In Dan.* II, 34, 3), dans deux allusions à des événements de l'Évangile (*In ben.*, p. 64, 10; *In magnam Odam* III), et quand sa typologie l'exige, *In ben.*, p. 22, 4 (Josué), *In Dan.* I, 11, 5 (10 jours), *In Dan.* II, 27, 6 (18 ans). Il le joint quelquefois à Χριστός dans des formules solennelles ou inspirées du nouveau Testament (*De Ant.* VI, LXI, LXIV; *In Dan.* I, 13, 9; IV, 34, 4; IV, 60, 3; *In principium Isaiae*). En revanche, il utilise très fréquemment les noms divins du Verbe : le Logos, le Fils de Dieu, le Christ, le Seigneur, auxquels vient se joindre le Sauveur, qui concerne directement l'activité rédemptrice du Verbe incarné.

Le Verbe s'est incarné pour sauver l'humanité pécheresse. Hippolyte présente cette œuvre de la misé-

ricorde divine comme une reprise de la création de l'homme. Ses principales étapes sont l'incarnation, la mort sur la croix, la descente aux enfers, la résurrection, l'Église et la Parousie glorieuse.

Par son incarnation, le Verbe a recréé, remodelé le premier homme Adam. Ce thème est particulièrement bien développé dans le fg. 1 *In magnam Odam*. Il est mentionné plusieurs fois ailleurs. Le Verbe « est roi et juge des choses terrestres, car il a été engendré homme parmi les hommes, remodelant (ἀναπλάσσων) par lui-même Adam » (*De Ant.* XXVI). Il devait naître « premier-né de la Vierge, afin d'apparaître remodelant en lui-même le premier-homme Adam » (*In Dan.* IV, 11, 5). « Il a traversé le sein de la Vierge, réalisant un nouveau remodelage (καινὴν ἀνάπλασιν) d'Adam » (*In Prov.*, fg. 72).

Nous retrouvons Adam dans les exposés d'Hippolyte sur la typologie de la Passion du Christ.

Le Verbe « a transformé en acier l'homme dissous dans la terre et devenu nourriture du serpent; il a montré celui-ci, pendu sur le bois, seigneur de celui qui l'avait vaincu et c'est ainsi qu'Adam, vaincu par le bois, est retrouvé maintenant vainqueur par le bois » (*In magnam Odam*, fg. 1). « Il a redonné vie à l'homme (qui était) comme une brebis morte; par le bois, il a brisé la tête du serpent et arraché à la mort Adam du fond du Tartare (où il était) comme une brebis morte » (*De Dav. et Gol.* XI, 4; cf XV, 3). Enfin, le Christ ressuscité apparaît comme un nouvel Adam à la nouvelle Ève figurée par Marthe et Marie-Madeleine (*In Cant.* XXIV-XXV).

Ce cycle du nouvel Adam avait pour but de mettre en lumière, d'une manière concrète et dans la perspective historique chère à l'auteur, l'universalité de l'offre du salut de l'origine à la fin du monde. Dans ce contexte, le thème de la descente du Christ aux enfers avait manifestement une grande importance. Le Verbe est descendu dans l'Hadès pour évangéliser et libérer des liens de la mort les âmes des saints (*De Ant.* XXVI et XLV; *In Prov.*, fg. 72; *In magnam Odam* 1), afin d'associer celles-ci à son Église. Son arrivée avait été annoncée par Jean-Baptiste, Prodrome chez les morts, comme il l'avait été sur terre. Il a été chercher Adam tout au fond du Tartare, non que celui-ci ait été plus mal noté que les autres saints, mais parce que, premier créé et père de toute l'humanité, il ne pouvait être que là.

Pendant le séjour du Christ dans l'Hadès, son corps, mort selon les normes humaines, conservait « une grande puissance de vie » manifestée par l'eau sainte et le sang sacré jaillis de sa plaie, « causes de vie pour nous » (*In duos latrones*, fg. I-III). L'eau signifiait, en effet, le baptême et le sang le rachat (*In ben.*, p. 82, 7-8) et c'est en se baignant dans ces deux sources que les nations ont été purifiées (*De Ant.* XI).

Pour plus de détails, voir la bonne étude de L. Bertsch, *Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom*, Trèves, 1966. Noter, cependant, que le premier chapitre, « Die Menschwerdung des Logos als « Sohnwerdung » (p. 8-24), n'intéresse pratiquement que le fragment *Contra Noetum*.

8° **L'Église.** — Ce thème a inspiré à Hippolyte une de ses plus belles pages. Le jardin de Joakim époux de Suzanne a évoqué pour lui le paradis terrestre, figure de l'Église du Christ dans son système (*In Dan.* I, 18) :

1. Que le paradis planté par Dieu dans l'Éden l'ait été en figure et en image de l'Église, ceux-là peuvent le voir en toute évidence qui cherchent à savoir. 2. En effet, dans les choses terrestres, il faut voir comme dans un miroir les choses célestes; dans les figures, reconnaître les réalités spirituelles; dans le transitoire, prévoir l'éternel. 3. C'est ainsi qu'à Moïse Dieu a ordonné de construire le tabernacle selon le modèle qui lui avait été montré sur la montagne. 4. Qu'avait-il donc vu, si ce n'est des images de gloire et des formes célestes, en imitation desquelles il construisit le tabernacle avec onze peaux poilues et des bois imputrescibles, afin qu'à ceux qui ont l'intelligence, le charnel apparaisse comme céleste? 5. Jardin d'Éden, en effet, sera appelé le nouveau paradis des délices, planté en Orient, orné d'arbres magnifiques et de fruits de toute sorte, ce qu'il faut comprendre de l'ensemble des justes, du lieu des saints, dans lequel l'Église a été plantée. 6. En effet, un simple lieu ne peut pas être appelé Église, ni une maison construite de pierre et de glaise. L'homme non plus, par lui-même, ne peut être appelé Église, car une maison s'effondre et l'homme meurt. 7. Qu'est-ce donc que l'Église? L'ensemble des saints vivant dans la vérité. 8. C'est donc la concorde des saints et leur acheminement vers le même but qui forment l'Église, demeure spirituelle de Dieu, plantée sur le Christ comme « en Orient », dans laquelle des arbres divers et de multiples espèces se découvrent à ceux qui y pénètrent, la lignée des Pères séparée dès l'origine et les œuvres des prophètes qui se sont accomplies après la loi, le chœur des apôtres rendus sages par le Verbe et de tous les martyrs sauvés par le sang du Christ, l'appel des vierges sanctifiées par l'eau, le chœur des docteurs et l'ordre des évêques, des prêtres et des lévites, (tous) ornés de toute sorte de splendides floraisons, car rien de ce qui fleurit dans l'Église ne peut se flétrir. 9. En communiant à leurs fruits, nous sommes remplis d'allégresse, mangeant la nourriture spirituelle et céleste qui provient d'eux. 10. En effet, les bienheureux patriarches nous ont servi eux-mêmes les paroles de Dieu, comme des arbres en pleine fleur plantés dans le paradis et portant en tout temps avec eux le fruit, afin que jusqu'à nous, au temps présent, parvienne la connaissance de ce doux fruit de vie, le Christ, qui procède d'eux et nous a été donné. 11. Dans ce paradis coulait un fleuve d'eau intarissable, dont sortaient quatre fleuves qui arrosaient toute la terre. On observe la même chose dans l'Église. En effet, le fleuve, c'est le Christ; par le quadruple Évangile, il est annoncé dans le monde entier. Arrosant toute la terre, il guérit tous ceux qui croient en lui, comme dit le prophète : « Des fleuves couleront de son sein ». 12. Dans le paradis, on voyait un arbre de connaissance et un arbre de vie; de même, maintenant, dans l'Église, la loi et le Verbe sont comme deux arbres plantés, car, par la loi, vient la connaissance du péché, par le Verbe, la vie est donnée avec la rémission des péchés. 13. En effet, alors, Adam, ayant désobéi à Dieu et ayant goûté (le fruit) de l'arbre de la connaissance, a été exclu du paradis : pris de la terre, il est retourné à la terre. 14. De la même façon, maintenant encore, celui qui a acquis la foi, mais n'observe pas les commandements, est dépouillé du Saint-Esprit : exclu de l'Église, n'étant plus dans le Seigneur, mais devenu terre, il retourne à son vieil homme.

La doctrine d'Hippolyte sur l'Église est peut-être l'élément le plus remarquable de son système théologique. Depuis la publication de son *Commentaire sur Daniel*, elle a fréquemment retenu l'attention des théologiens et des historiens. A. Hamel (*Kirche bei Hippolyt von Rom*, Gütersloh, 1951) a réalisé une excellente synthèse sur ce sujet, malgré l'emploi, d'ailleurs intéressant, de quelques documents suspects.

Le texte qui vient d'être cité a l'intérêt d'évoquer les thèses principales de la doctrine d'Hippolyte. Le point essentiel est évidemment sa définition de l'Église comme société des saints : 5 ... τὸ σύστημα τῶν δικαίων, τόπον δὲ τῶν ἁγίων ἐν ᾧ ἡ ἐκκλησία ἐφυτεύετο... 7-8 Τί οὖν ἐστιν ἐκκλησία; Σύστημα ἁγίων ἐν ἀληθείᾳ πολιτευομένων. Ἡ οὖν ὁμόνοια καὶ ἐπὶ τὸ αὐτὸ τῶν ἁγίων ὁδὸς τοῦτο γίνεται ἐκκλησία.

Mais quels sont ces saints? Ce sont ceux qui ont reçu l'Esprit Saint par le baptême et le conservent en gardant une foi pure et en observant fidèlement les commandements du Christ. L'Esprit abandonne, en effet, les chrétiens qui n'observent pas ces commandements et ont perdu la crainte de Dieu. Ces malheureux ont commis le péché d'Adam (§ 14). Ils peuvent paraître se conduire en membres de l'Église, mais ils ne tirent aucun profit de la fréquentation des saints (*In Dan.* IV, 38, 1-2). Avec de tels principes, Hippolyte ne pouvait guère s'entendre avec Calliste. Non seulement celui-ci acceptait comme diacres, prêtres et même évêques des gens mariés en secondes et troisièmes noces et tolérait le mariage des membres du clergé, mais il prétendait justifier sa conduite par l'Écriture.

Hippolyte lui prête les arguments suivants : « C'est pour de tels cas, disait-il, que l'Apôtre a dit : « Qui es-tu pour juger le serviteur d'autrui? » (*Rom.* 14, 4). Il rapportait aussi à cela la parabole de l'ivraie : « Laissez l'ivraie croître avec le froment » (*Mt.* 13, 30), c'est-à-dire (laissez) les pécheurs dans l'Église. Il prétendait encore voir une image de l'Église dans l'arche de Noé, en laquelle étaient des chiens, des loups et des corbeaux et tous (les animaux) purs et impurs, disant qu'il devait en être de même dans l'Église. Et tout ce qu'il pouvait rassembler sur ce thème, il l'interprétait de la même façon » (*Réfut.* IX, 12, 22-23).

Cette première manifestation d'une difficulté fondamentale, qui, sous différentes formes, n'a pas cessé d'embarrasser les moralistes, doit être jugée avec beaucoup de prudence.

Un autre problème important soulevé par ce texte est celui de l'extension de l'Église. Au § 8, la liste des « arbres » qui ornent le nouveau paradis qu'est celle-ci, commence par « la lignée des Pères séparée (ou détachée) dès l'origine et les œuvres des prophètes qui se sont accomplies après la loi ». Par conséquent, pour Hippolyte, l'histoire de l'Église commençait avec Adam et le paradis terrestre et se poursuivait pendant tout l'ancien Testament. C'est bien certain. Cependant, d'autres textes déclarent que le Christ a fondé l'Église sur la croix par un double appel adressé, l'un au peuple (juif), l'autre aux nations (païennes). La solution de cette difficulté se trouve, évidemment, dans la descente du Christ aux enfers. L'Église universelle a donc pris la suite du peuple élu. Elle est le véritable Israël. Cependant, seule une minorité du peuple a répondu à l'appel du Christ.

Commentant *Deut.* 33, 17 « Ce sont là les myriades d'Éphraïm et ce sont là les milliers de Manassé », Hippolyte écrit : « Et milliers étaient ceux qui, de parmi le peuple, furent baptisés; mais myriades ceux qui furent appelés de parmi les nations » (*In ben.*, p. 174). C'est pourquoi, il lui arrive quelquefois de parler de l'Église des nations par opposition à la synagogue. L'opposition de celle-ci à l'appel du Christ était une cause d'inquiétude et de scandale pour les fidèles. Hippolyte s'est donc appliqué à prouver en maintes occasions que l'appel des nations et le rejet du peuple avaient été prédits par les prophètes. Il faut pourtant noter qu'il mentionne la conversion de juifs comme un fait normal (*In Cant.* XVII, 1).

9° **La vie chrétienne.** — 1) *La foi.* — La foi tient une place considérable dans l'œuvre d'Hippolyte. Le substantif πίστις et le verbe πιστεύω sont parmi les mots les plus fréquemment employés par lui. Pour désigner les chrétiens, à côté de οἱ ἅγιοι, οἱ δίκαιοι, οἱ πιστοί, il emploie aussi souvent le participe οἱ πιστεύοντες. Il est, sans doute, naturel qu'il ait vu dans la foi l'essentiel de l'adhésion au christianisme. Mais son insistance montre que c'était là sa plus constante préoccupation.

La foi est la première démarche de la conversion. Elle entraîne le renoncement à l'erreur et au mal et obtient la rémission des péchés : « Tel est le renversement (ἡ ἀναστροφή) de l'Église : ayant cru au Christ, après avoir forniqué avec les idoles, ayant renoncé à celles-ci et au diable, ayant lavé ses péchés et ayant reçu la rémission de ses fautes, « elle dit n'avoir rien fait d'inconvenant » (*In Prov.*, fg. 56). Ce texte, qui utilise la terminologie baptismale, montre déjà que la foi exigée du converti n'est pas une simple adhésion intellectuelle mais une conversion totale ἐξ ὅλης καρδίας (*In Dan.* IV, 7, 1). Dans la typologie du bain de Suzanne (*In Dan.* I, 17), les deux servantes sont la foi au Christ et l'amour de Dieu, les onguents et l'huile, les commandements du Verbe et la puissance du Saint-Esprit « par lesquels, après le bain, sont oints les croyants comme par un onguent ». Un peu plus loin, Hippolyte précise : « Celui qui a acquis la foi, mais n'observe pas les commandements, est dépouillé du Saint-Esprit » (I, 18, 14). Il jugeait donc que la foi sans l'observation des commandements était vaine. Plus exactement, il ne pouvait pas concevoir une foi sincère en rébellion contre la loi divine : « Tout croyant ou croyante, s'il garde la foi qu'il a reçue en craignant Dieu, il ne pèchera pas. Mais si quelqu'un passe pour croyant et fait les œuvres de l'incroyant, celui-là recevra de Dieu un double châtiment, même si maintenant, en ce monde, il paraît rester caché » (I, 25, 4). Un des objectifs du *Commentaire sur Daniel* est certainement de montrer, par l'exemple de Suzanne, par celui des trois enfants, par celui de Daniel, qu'une foi inébranlable peut accomplir n'importe quel prodige et vaincre toute puissance humaine.

Ce commentaire a été écrit pendant une période de persécution. Hippolyte a sans doute choisi le livre de Daniel, parce qu'il lui permettait de montrer que les exigences de la foi allaient jusqu'au martyre. Il insiste donc beaucoup sur l'inébranlable courage de ses héros devant les supplices et la mort qui les menaçaient s'ils voulaient rester fidèles aux commandements de Dieu. Mais il a prévu une objection : « Quelqu'un dira peut-être : Pourquoi donc Dieu tirait-il du danger les martyrs d'autrefois, mais pas ceux de maintenant? » (*In Dan.* II, 35, 1). La réponse d'Hippolyte est un vibrant éloge du martyre. Il montre par des exemples pris dans l'ancien et le nouveau Testament qu'autrefois, comme maintenant, Dieu arrachait à la mort qui il voulait et quand il voulait et attirait à lui par le martyre qui il voulait et quand il voulait, manifestant sa puissance devant les infidèles aussi bien par le courage surhumain de ses martyrs que par ses miracles. Cette démonstration s'achève par l'exemple irréfutable du sacrifice du Christ.

Quelle doit donc être l'attitude du chrétien devant le martyre? Pour celui qui a fermement confessé sa foi devant le tribunal, la délivrance n'est pas toujours un bien. Beaucoup, qui ont subi cette épreuve avec honneur, sont ensuite tombés dans le péché et leur profession de foi ne leur a servi à rien.

« Qu'il prie donc, celui qui a été cité en justice à cause du Nom, de sortir de ce monde après avoir subi n'importe quelle sorte de martyre. En effet, il ne sera plus jamais jugé : il juge, car il a sa place dans la première résurrection (*Apoc.* 20, 6). Sois donc ferme, ô homme. Ne tremble pas dans ta foi et, si tu es appelé au martyre, réponds avec empressement, afin que ta foi soit manifestée. Il se peut que Dieu veuille ainsi t'éprouver, comme il éprouva jadis Abraham en lui

demandant Isaac. Si, après ta comparution, il veut te délivrer, rends gloire à Dieu pour cela aussi » (*In Dan.* II, 37, 4-5).

Enfin, la conclusion du livre II (38) insiste sur la valeur apologétique du martyre, comparable à celle du miracle : « En effet, quand l'un des saints est appelé au martyre et que Dieu opère en lui de grands prodiges (μεγαλεῖά τινα), tous les spectateurs sont remplis d'admiration et glorifient Dieu pour cela. Et beaucoup, attirés par ceux-ci à la foi, de la même façon, deviennent eux aussi martyrs de Dieu ».

2) *L'espérance.* — Hippolyte mentionne rarement la vertu d'espérance. Le mot ἐλπίς ne paraît que trois fois avec ce sens dans ce qui a survécu de son œuvre en grec (*Ad reginam*, fg. II; *In Prov.*, fg. 31 et 54). Trois autres fois, il sert à stigmatiser l'espérance terrestre. Vaine est l'espérance dans un homme, fût-il roi (*In Dan.* III, 6, 2). Les juifs ont été écartés par Dieu et dispersés entre les nations parce qu'ils ont mis leur espérance dans leurs propres forces et non en Dieu (*In ben.*, p. 106). Le peuple chrétien n'a aucune espérance en ce monde (*In Prov.*, fg. 32). Le verbe ἐλπίζω n'est pas moins rare (*De Ant.* LIX, p. 39, 10; *In Dan.* IV, 8, 1; IV, 37, 4; *In Samsonem*, fg. I). Mais il faut dépasser ici la lexicographie. La théologie d'Hippolyte fait, en effet, une large place à l'attente confiante : « Ceux qui sortent de ce monde-ci en état de sainteté deviennent joyeux à cause de l'espérance de la résurrection des morts » (*In ben.*, p. 177). C'est peut-être en étudiant son antithèse ἐπίγεια-ἐπουράνια que l'on pourrait mettre le mieux en valeur cet aspect de sa doctrine. En tout cas, on ne trouve chez lui aucune trace des angoisses augustiniennes.

3) *Amour et crainte de Dieu.* — Hippolyte n'utilise pas beaucoup plus souvent le mot ἀγάπη que le mot ἐλπίς. Il le réserve à deux emplois, l'amour du Christ pour l'humanité, et l'amour que le chrétien doit à Dieu. Tout compris (la *Réfutation* exceptée), on relève huit exemples dans les textes grecs, quatre dans le *Commentaire sur le Cantique*, un dans l'homélie *sur David et Goliath*. Pour le second sens, nous en avons noté six. A la fin de *De Ant.* (LXVII), Hippolyte dit à Théophile qu'il a écrit ce livre ἐξ ἀγάπης τῆς πρὸς τὸν Κύριον. Il associe quelquefois l'amour à la foi (*In Dan.* I, 17, 2 et 5; *In Cant.* VIII, 5; *De Dav. et Gol.* XII, 1), une fois, enfin, avec la crainte (de Dieu) : « En effet, tout disciple du Christ, rempli de crainte et d'amour, frémit devant les mystères de Dieu annoncés avec majesté » (*In Psalm.*, p. 179, 31 à 181, 1).

Ce texte est intéressant, car il montre que, pour Hippolyte, la crainte de Dieu n'excluait pas l'amour.

Il utilise, en effet, très fréquemment les expressions bibliques φόβος Θεοῦ, φοβεῖσθαι τὸν Θεόν, pour définir l'attitude du juste à l'égard de Dieu. Les trois enfants « avaient acquis dès l'enfance la crainte de Dieu » (*In Dan.* I, 10, 4. Voir aussi I, 10, 5; 11, 5; 12, 5, etc). Suzanne « craignait Dieu de (tout son) cœur » (I, 23, 7). Celui qui craint Dieu ne pèche pas (I, 25, 2). Il rend grâce à Dieu et l'adore (II, 24, 4; III, 2, 1). Il jouit des faveurs divines (II, 5, 2; III, 19, 4; IV, 14, 3; 38, 1). Au contraire, celui qui néglige la crainte de Dieu est exclu de l'Église, même s'il semble en faire partie, car il n'a plus en lui la puissance de l'Esprit (IV, 38, 2).

De ces quelques exemples, qui pourraient être multipliés, il ressort que, pour Hippolyte, la crainte de Dieu était le respect religieux et soumis dû à la majesté et à la puissance infinie de Dieu. Conséquence de la foi, elle se manifestait par l'adoration et l'observance des commandements.

4) *La prière.* — Le vrai chrétien, qui a une foi sincère et la crainte de Dieu, qui observe fidèlement les commandements du Christ, doit encore à Dieu louange et adoration. Ce devoir est, en un sens, le premier de tous. A la fin des temps les commandements n'auront plus d'usage, mais l'adoration du Père, créateur de toute chose, ne cessera jamais, car telle est la raison d'être et la finalité, non seulement des anges et des hommes, mais de toute la création rénovée par l'Esprit Saint.

Dans les deux descriptions qu'il nous a laissées des délices du Paradis (*infra* 10°), Hippolyte s'exprime très clairement sur ce sujet : « Car cette création-ci, libérée de la servitude de la corruption (cf *Rom.* 8, 21), avec les anges et les hommes et tous les fruits qui sont en elle, rend gloire à Dieu par l'Esprit qui l'a restaurée et par la bénédiction duquel elle porte ses fruits. Dès lors les saints, pour avoir goûté du Pain de Vie incorruptible et s'être abreuvés du breuvage immortel, constitués par le Verbe anges spirituels, dans un chant ininterrompu, avec toute créature, offrent la louange à Dieu, à qui soit la gloire de l'éternité à l'éternité » (*In ben.*, p. 198-199; aussi *De univ.*, Holl, 118-127).

La même doctrine se retrouve dans les doxologies du *Commentaire sur Daniel*, qui toutes sont orientées vers l'eschatologie (*In Dan.* I, 34; II, 38, 5; III, 31, 4; IV, 60). Celle de *De Ant.* LXVII montre que les saints chanteront cet hymne sans fin en union avec le Christ « notre Dieu et Sauveur » (*Tite* 2, 13), qui, « après avoir ressuscité les saints, se réjouira avec eux (ἅμα σὺν αὐταῖς) en glorifiant le Père, à qui soit la gloire dans l'éternité ».

Il est évident que l'adoration de Dieu, avant de devenir la principale occupation des saints dans le royaume céleste, est un de leurs devoirs essentiels pendant leur séjour sur cette terre. Suzanne, figure de l'Église, quand elle se promenait dans son jardin, consacrait son temps à la prière et chantait des hymnes et des cantiques à Dieu (*In Dan.* I, 19, 2). Les trois enfants, jetés dans la fournaise, ont aussitôt entonné un hymne à la gloire de Dieu (II, 29-30). Mais c'est surtout le décret de Darius interdisant d'adresser quelque prière que ce soit à un dieu ou à un homme autre que lui-même pendant trente jours, sous peine d'être jeté dans la fosse aux lions (*Dan.* 6, 7-9) qui a permis à Hippolyte d'insister sur l'importance du devoir de prier Dieu (*In Dan.* III, 24, 4 et 7-9). Cette exhortation concerne à la fois la prière d'adoration et la prière de demande. Hippolyte mentionne moins souvent la seconde que la première et sa doctrine sur ce chapitre n'a rien de bien original (I, 27, 5; I, 29, 5-6; II, 10, 3).

Une des plus curieuses particularités du vocabulaire spirituel d'Hippolyte est l'absence totale dans ses écrits grecs du groupe de mots εὐσέβεια, εὐσεβής, εὐσεβέω, εὐσεβῶς, alors qu'il emploie, il est vrai assez rarement, les mots ἀσέβεια, ἀσεβής, ἀσεβῶς. Il est possible qu'il ait été rebuté par l'emploi de ce vocabulaire par les païens. En tout cas, pour exprimer la vertu de piété, il utilisait le substantif εὐλάβεια (*In Dan.* III, 22, 1; IV, 39, 2), l'adverbe εὐλαβῶς, soit seul (III, 14, 1; IV, 11, 1), soit avec un autre adverbe (III, 4, 7; 23, 3), enfin, plus souvent, l'adjectif εὐλαβής, seul (I, 14, 2; III, 19, 4; *In ben.*, p. 16, 10), ou avec un autre adjectif (*In Dan.* I, 10, 3; I, 23, 2; III, 19, 4; IV, 19, 1; IV, 42, 7; *De Ant.* I, p. 4, 3; *In ben.*, p. 32, 4).

5) *La tempérance et autres vertus.* — L'histoire de Suzanne a donné à Hippolyte l'occasion de louer la fidélité conjugale et de dénoncer les dérèglements des désirs charnels. Dans la liste des arbres spirituels qui ornent ce jardin d'Éden qu'est l'Église, les vierges sont mentionnées entre les martyrs et les docteurs

(In Dan. 1, 18, 8). Ceci suffit à montrer qu'Hippolyte tenait en haute estime l'état virginal. Cependant, dans ce qui reste de son œuvre, il ne consacre aucun développement à ce sujet. Si on laisse de côté le cas de la Sainte Vierge, le mot παρθένος ne reparaît que dans une exhortation adressée à tous les hommes et à toutes les femmes et leur proposant en exemple l'héroïsme de Suzanne et la dignité (τὸ σεμνόν) de Joseph (*In Dan.* 1, 23, 3-4).

La vertu dont Suzanne nous donne l'exemple est la sagesse appliquée à la conduite de la vie, ἡ σωφροσύνη. Dès le début de son commentaire, Hippolyte présente celle-ci comme une femme sage (*In Dan.* 1, 1, 4 ; cf 1, 22, 2). Son épreuve était nécessaire pour que soit manifestée sa sagesse (1, 1, 5). Après son introduction historique, Hippolyte présente simultanément Daniel et Suzanne, « l'un qui est devenu prophète et témoin du Christ, l'autre qui a été trouvée sage et fidèle à Babylone et dont la dignité et la sagesse ont manifesté le bienheureux Daniel comme prophète » (1, 14, 2 ; voir encore 1, 20, 5 ; 23, 2 ; 25, 3 ; 26, 3). Enfin, l'exhortation finale (34) nous invite à imiter Suzanne « le cœur en éveil et menant une vie sage ». Il est remarquable que ce vocabulaire soit pratiquement réservé à l'histoire de Suzanne. Voir cependant *In Dan.* II, 38, 5, et *In Prov.*, fg. 34, où la politique de l'Église est dite σώφρονα καὶ ἁγνήν (cf *In Dan.* 1, 22, 2).

Hippolyte était opposé au mariage des clercs et à l'entrée dans le clergé, non seulement comme évêques, mais aussi comme prêtres et diacres, des hommes mariés en secondes et troisièmes noces, pratiques tolérées par Calliste (*Réfut.* IX, 12, 22). Il attachait donc du prix à la continence du clergé. On doit reconnaître que l'évolution de la discipline ecclésiastique lui a donné entièrement raison sur le premier point, au moins partiellement sur le second.

Il est plus difficile d'apprécier son attitude sévère à l'égard de la décision prise par Calliste de considérer comme légitimement mariées les dames de noble condition qui s'unissaient à des hommes de rang inférieur, esclaves ou libres, sans s'engager dans le mariage légal qui leur aurait fait perdre les avantages de leur naissance (*Réfut.* IX, 12, 24). J. Gaudemet (*La décision de Calliste en matière de mariage*, dans *Studi in onore di U. E. Paoli*, Florence, 1955, p. 333-344) a montré qu'il s'agissait d'un concubinage légal toléré par le droit romain. De telles unions présentaient néanmoins un côté ambigu qui n'allait pas sans inconvénients. Calliste a cru pouvoir passer outre. Hippolyte a souligné, non sans raison, les risques de contraception et d'avortement (*Réfut.* IX, 12, 25). Toutefois il exagère, quand il reproche à son adversaire d'avoir encouragé le meurtre et l'adultère !

Très sévère pour l'orgueil, il n'a pas consacré de longs développements à l'humilité. Il mentionne et loue celle des trois enfants (*In Dan.* II, 29, 12), celle de Daniel (II, 6, 7 ; 9, 2 ; IV, 29, 2 ; 30, 2 ; 36, 2), celle de Jacob, qu'il oppose à l'orgueil d'Ésaü (*In ben.*, p. 32). Il montre comment Nabuchodonosor, puni de son excès d'orgueil par sept ans d'exil, a été rétabli dans sa dignité royale quand il s'est humilié devant Dieu (*In Dan.* III, 11, 3 ; IV, 2, 9). Avant de nous décrire la fâcheuse aventure arrivée à un évêque du Pont, qui avait négligé l'étude des saintes Écritures et accordé trop de confiance à ses rêves, il nous dit avec indulgence que ce pauvre homme était « pieux et modeste (ταπεινόφρων) » (IV, 19, 1).

Dans tous ses ouvrages, Hippolyte s'étend beaucoup *plus sur les devoirs de l'homme envers Dieu que sur ses devoirs à l'égard de son prochain. Il n'insiste que* sur deux points. Le chrétien doit à son prochain la vérité. Il lui doit la justice. On ne trouve chez lui ni doctrine sociale, ni appels à la charité. Il lui suffit que pauvres et riches, petits et grands, soient égaux devant Dieu. Les puissants et les riches lui paraissent plus mal placés que les modestes et les pauvres, parce que plus tentés de s'attacher aux biens terrestres et d'oublier les réalités célestes : « La gloire de ceux qui vivent dans la surabondance est semblable aux feuilles sèches, qui n'ont eu leur verdeur que peu de temps et se sont vite fanées » (*In Dan.* III, 6, 9). Pour comprendre ce point de vue, il faut se souvenir qu'au 3e siècle, comme au temps des apôtres, le grand problème de l'Église était la conversion des juifs, des hérétiques et des païens, qui ignoraient ou refusaient l'offre du salut qui leur était faite. Les devoirs essentiels du clergé et des fidèles étaient donc la prédication de la vérité, une foi pure, rayonnante et inébranlable jusqu'au martyre, l'exemple d'une vie chrétienne irréprochable. Si Hippolyte paraît avoir quelque peu négligé le thème de la charité due au prochain, c'est parce qu'il était convaincu que le plus grand service, le seul vraiment définitif, qu'un homme puisse rendre à ses semblables était de les aider à s'engager et à se maintenir sur la voie du salut éternel. Il faut noter aussi qu'il appelle ses lecteurs frères et amis et qu'il a parlé avec chaleur de la solidarité des saints.

A l'égard de l'état, Hippolyte recommande aux chrétiens de se conduire en bons citoyens et de respecter les lois. Il leur donne en exemple la conduite irréprochable de Daniel au service de Darius (*In Dan.* III, 19, 7). Quand l'Apôtre dit qu'il faut se soumettre « aux autorités en charge » (*Rom.* 13, 1), il ne nous demande évidemment pas d'obéir à l'ordre de renier notre foi, mais « de respecter les autorités et de ne commettre aucun délit, afin de ne pas être châtiés comme malfaiteurs » (*In Dan.* III, 23, 2).

6) *Le péché.* — Dans l'exposé sur la foi qui termine sa *Refutatio*, Hippolyte explique par quelques lieux communs de l'apologétique traditionnelle le problème de l'origine du mal (X, 33, 9-15). Dieu, créateur de l'univers, n'a rien créé qui ne soit beau et bon, mais il a fait l'homme libre, c'est-à-dire capable de vouloir ou de ne pas vouloir. C'est parce qu'il est libre que l'homme engendre le mal, qui n'est rien tant qu'il ne le fait pas. C'est dans la volonté et la pensée de l'homme qu'est le mal (§ 9). Nous trouvons quelques échos de cette doctrine dans ses commentaires. C'est ainsi qu'il paraphrase les mots καὶ ἀνομήσουσιν ἄνομοι de *Dan.* 12, 10 par οἱ διὰ τοῦ αὐτεξουσίου ἀνομοῦντες (*In Dan.* IV, 59, 6). Il est plus explicite dans son *Commentaire sur les bénédictions de Moïse* : « Sachant bien que la génération des hommes a la foi difficile, voyant qu'ils ont aussi le libre arbitre (τὸ αὐτεξούσιον) et que facilement tout homme est enclin au mal plutôt qu'au bien, pour cela l'Esprit s'efforce, par toutes les Écritures, à faire au sujet du Christ des révélations » (*In ben.*, p. 141). C'est, en effet, parce que l'homme est libre que Dieu lui a donné la loi et a inspiré les prophètes, tout cela par le Verbe qui, par ces moyens, « a détourné l'homme de la désobéissance sans le réduire en esclavage, mais en le conviant à la liberté par un choix volontaire, ἐκουσίῳ προαιρέσει » (*Réfut.* X, 33, 13 ; cf *In Prov.*, fg. 52). Dans cette phrase, les mots

ἐκ παρακοῆς sont une discrète allusion au péché originel. Hippolyte réserve, en effet, ce terme à la faute d'Adam (*De Ant.* III, p. 6, 14; *De univ.*, Holl, 65; *In Dan.* II, 28, 5). Notre premier père, créé incorruptible, a perdu ce privilège, par sa désobéissance, pour lui-même et pour tous ses descendants. L'immense générosité de Dieu offre à tous les hommes, par l'économie de la rédemption, la possibilité de regagner celui-ci, mais dans le respect de leur libre arbitre, qui leur permet de choisir entre la voie du bien, qui mène au royaume du Christ, et la voie du mal, c'est-à-dire le péché, qui conduit au châtiment par le feu.

Un des textes les plus intéressants d'Hippolyte sur le péché est son commentaire sur *Prov.* 30, 15 (selon l'hébreu) : « La sangsue avait trois filles aimées d'amour. Elles ne l'ont pas rassasiée et la quatrième ne (lui) a pas suffi pour dire : Assez ». La sangsue est le péché et ses trois filles sont la débauche sexuelle, l'envie et l'idolâtrie, πορνεία, φθόνος, εἰδωλολατρεία (*In Prov.*, fg. 46).

Les anciens éditeurs, Mai et Achelis, ont changé φθόνος, attesté par tous les témoins, en φόνος pour obtenir les trois crimes considérés comme irrémissibles dans l'antiquité chrétienne. Cette correction semble injustifiée. En effet, φόνος, dans la langue d'Hippolyte, signifie à la fois le meurtre et la peine de mort. Or, à la suite de saint Paul, il reconnaissait la légitimité du droit de glaive (*In ben.*, p. 157-158; cf B. Schöpf, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins*, Ratisbonne, 1958). Conformément à la doctrine exposée dans ce texte, ce qui fait le meurtre, c'est la volonté perverse de l'assassin. Or, au moins habituellement, ce qui pousse au meurtre, c'est la jalousie haineuse, l'envie sordide. *L'homélie sur David et Goliath* mentionne deux fois le crime de Caïn. La première fois (VIII, 2), elle l'accuse d'avoir introduit dans le monde le meurtre, l'envie et l'avarice. La seconde fois, il n'est plus question que de l'envie (X, 4). Les ennemis de Daniel essaient de le faire périr φθόνῳ κινηθέντες... διὰ φθόνου (*In Dan.* III, 19, 4-5). Les juifs ont condamné le Christ, qui n'avait commis aucun péché, φθόνῳ μόνῳ (*In Samsonem*, fg. V).

Ceci dit, Hippolyte n'avait aucune pitié pour les meurtriers. Ceux-ci, même s'ils n'ont pas pu réaliser leur mauvais dessein, méritent la mort et le châtiment éternel. Il approuve donc l'exécution des deux vieillards par le peuple (*In Dan.* I, 33), la condamnation des ennemis de Daniel et de toutes leurs familles à la fosse aux lions par Darius et la pendaison d'Aman par Artaxerxès (III, 30).

Hippolyte continue son commentaire : « En disant « la quatrième », il signifie la concupiscence en général. En effet, de même que le corps est un, mais qu'il a beaucoup de membres, ainsi le péché, qui est un, contient des concupiscences nombreuses et variées, avec lesquelles il tend ses pièges à l'homme » (fg 48). L'explication du v. 16, qui suit immédiatement, nous oriente vers la concupiscence charnelle et nous assure que « celui qui est esclave du péché en toute passion de la chair ne peut absolument pas atteindre la confession et le bain de la régénération ». En effet, Hippolyte ne se sert guère du mot ἐπιθυμία que dans le premier livre de son *Commentaire sur Daniel*, pour désigner la passion coupable des deux vieillards (I, 1, 4; 12, 4; 19, 4, etc). Il est vrai que, dans ce qui reste de ses commentaires, il ne revient pas sur ce sujet. Il n'emploie les mots πόρνη (*De Ant.* XXIX et XXXIV; *In Prov.*, fg. 65), πορνεύω, ἐκπορνεύω (*In Prov.*, fg. 56 et 62), πορνεία (*In Balaam*, fg. 6) qu'au sens métaphorique. Sa critique de la politique de Calliste (*Réfut.* IX, 12, 21-25) montre qu'il n'était pas plus indulgent pour les coupables de fautes sexuelles graves que pour les meurtriers.

Au 3e siècle, le paganisme polythéiste et idolâtre était le plus grave empêchement à la conversion et le plus sérieux danger pour la foi des chrétiens. Hippolyte attribue son invention et sa diffusion au diable (*De univ.*, Malley, fg. I; *In Dan.* II, 27, 10). Le Verbe s'est incarné pour l'ébranler et le détruire (*In principium Isaïae*). Les damnés sont les injustes « qui ont repoussé Dieu et ont vénéré comme dieu les vaines œuvres des mains des hommes, les idoles fabriquées » (*De univ.*, Holl, 13-16). Il assimilait, en effet, dans une certaine mesure, l'hérésie (*In Dan.* II, 30, 5) et même le judaïsme (*In Prov.*, fg. 62) à l'idolâtrie. L'épisode de la statue d'or de Nabuchodonosor et des trois enfants dans la fournaise lui a permis d'exposer quelle doit être l'attitude du chrétien invité, sous peine des châtiments les plus graves, à sacrifier aux idoles (*In Dan.* II, 17-20, 35-37). Il est évident que, pour lui, la moindre participation au culte païen entraînait la damnation.

Hippolyte pouvait ironiser sur la vanité des cultes idolâtriques dénoncée dans l'ancien et le nouveau Testament, et il n'a pas manqué de le faire (*In Dan.* II, 18, 3; 24, 3; 27, 10; III, 14, 4), mais il savait fort bien qu'au moins pour la classe cultivée, l'attachement à ceux-ci provenait surtout de la richesse de la littérature et de la pensée grecques. C'est une des raisons pour lesquelles il a adopté une attitude aussi catégoriquement hostile à l'égard de cette culture. Ses ouvrages apologétiques attachent moins d'importance que ceux de ses prédécesseurs à la mythologie, mais attaquent beaucoup plus vigoureusement les systèmes philosophiques profanes.

Le second danger pour la foi était l'hérésie et n'était pas moins grave que le précédent. Commentant *Prov.* 5, 3 « Ne fréquente pas la femme frivole », Hippolyte reconnaît en celle-ci « l'hérésie et l'idolâtrie » (*In Prov.*, fg. 23). Plus bas, l'une et l'autre sont désignées ensemble par le mot πλάνη, « tromperie » ou « égarement », selon qu'il est employé au sens actif ou au sens passif (fg. 25-26). Ceux qui se laissent séduire par cette tromperie sont détournés de la vie éternelle vers l'Hadès. Deux textes du *Commentaire sur Daniel* emploient le verbe « tuer » pour définir le résultat produit par les prédications hérétiques auprès de leurs victimes (I, 25, 3; II, 30, 5). Il s'agit évidemment de la mort éternelle. Hippolyte a fait ce qu'il a pu pour prémunir les fidèles et aussi les candidats au baptême contre ce danger en écrivant ses deux ouvrages contre toutes les hérésies et son traité contre Marcion.

Il était très sévère pour l'orgueil. Le peuple d'Israël a été abandonné par Dieu parce qu'il s'est enorgueilli de sa puissance militaire (*In ben.*, p. 14, 1; 106, 2-3), de sa circoncision (p. 30, 11-12; 32, 3), de sa loi (p. 48, 2). Ce cas très particulier mis à part, Hippolyte présente l'orgueil comme un vice aristocratique.

Il en parle beaucoup au sujet de deux éminentes personnalités, Nabuchodonosor et l'Antéchrist, incidemment à propos de Balthasar (*In Dan.* III, 14, 4), de Sennacherim (III, 4, 8), d'Antiochus Épiphane (*De Ant.* XLIX), du géant Goliath (*De Dav. et Gol.* VII, 10; VIII, 1, etc). Les deux principaux motifs d'orgueil sont la puissance royale et la puissance militaire. Un troisième est la vaine science profane. Dieu glorifie en tout ses prophètes pour les mettre au-dessus « de toutes les nations barbares et étrangères qui croient s'élever (ἐπαίρεσθαι) par leur sagesse humaine en étudiant les sciences terrestres » (*In Dan.* III, 2, 2). Platon mérite quelque indulgence pour son désir de connaître Dieu, mais son orgueil et sa suffisance (τὴν ὑπερηφανίαν δὲ καὶ αὐταρέσκειαν) ne permettent pas de le louer (*De univ.*, Malley, fg. III, 20).

Il n'aimait pas mieux le mensonge. Il condamne les menteurs (*In Dan.* I, 23, 5), les calomniateurs (I, 20, 5; 27, 2; III, 4, 8), les faux témoins (I, 16, 1; 29, 7), les pseudo-apôtres (*De Ant.* XLIX; *In Dan.* IV, 40, 5). Le diable et l'Antéchrist se partagent

le titre de « trompeur », ὁ πλάνος. Mentionnons, pour finir, l'hypocrisie (*In Dan.* I, 27, 5; III, 22, 3; *In Prov.*, fg. 20).

La cause principale du péché est l'attachement aux biens de ce monde. Pour désigner ce danger, Hippolyte a emprunté à saint Jean l'expression ἐπιθυμία κόσμου (*De Dav. et Gol.* VII, 2; *In ben.*, p. 8, 4; 66, 7 : cf 1 *Jean* 2, 17).

Sur le problème du pardon des péchés commis après le baptême, Hippolyte est très décevant. Dans tout ce qui a survécu de son œuvre, il ne mentionne qu'un seul cas concret de pardon divin obtenu après la conversion pour une faute grave, celui de Nabuchodonosor.

Celui-ci, en effet, n'avait pas seulement commis une faute d'orgueil colossale. Il avait poussé son peuple à l'idolâtrie. Cependant, Dieu eut pitié de lui. Après avoir rabattu son orgueil et lui avoir prouvé la vanité de ses prétentions par le miracle des trois enfants dans la fournaise, il lui imposa la pénitence d'un exil solitaire dans la nature sauvage. Au terme de celui-ci, Nabuchodonosor repentant, humilié et rendant gloire à Dieu, reçut son pardon et retrouva sa dignité royale (*De Ant.* XXIII; *In Dan.* III, 11, 3 et 5).

La façon dont Hippolyte a traité cette histoire semble indiquer qu'il n'ignorait pas la valeur du repentir pour une faute, si lourde soit-elle, commise après la conversion. Cependant, les rares textes qui parlent de la rémission des péchés (*In Dan.* I, 18, 13; *In Psalm.*, p. 177, 12; *In Prov.*, fg. 56) n'évoquent que la conversion et le baptême. Il en est de même pour ceux, un peu plus nombreux, qui parlent du repentir (μετάνοια, μετανοέω : *De Ant.* XLIII et XLVI; *In ben.*, p. 22, 4; 38, 10; 114, 10; 125; *In Samsonem*, fg. II et VI).

Il a amèrement reproché à Calliste sa politique disciplinaire relâchée (*Réfut.* IX, 12, 20-21). Il est très regrettable qu'il n'ait pas profité de cette occasion pour exposer sa propre doctrine sur la pénitence, car son silence sur ce sujet rend très difficile l'interprétation de ce texte. Les défenseurs de Calliste peuvent dire que le crime que lui reproche Hippolyte est d'avoir accueilli avec indulgence les hérétiques qui, la conscience chargée, mais repentants, demandaient à entrer dans l'Église, et, à l'occasion, les fidèles victimes de la sévérité exagérée d'un de ses confrères. Il y a bien un peu de cela, mais il semble que le principal soit ailleurs. Si l'on tient compte de l'argumentation scripturaire de Calliste (*supra* § 8°) et des exemples donnés ensuite, les prêtres célibataires qui se marient, les bigames et trigames qui trouvent le moyen d'entrer dans le clergé, les grandes dames qui s'accommodent d'un concubinage plus ou moins légal (*supra* § 9°, 5), les expressions εἴ τις ἂν ἁμάρτῃ et εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι concernent moins des péchés passés, que leurs auteurs voudraient bien n'avoir jamais commis, que des situations irrégulières, selon les normes d'Hippolyte, et que Calliste tolérait, en laissant à Dieu le soin de séparer le bon grain de l'ivraie. Finalement, ce texte très intéressant pour l'histoire de la discipline ecclésiastique et de la pénitence, nous apprend seulement que la morale d'Hippolyte était plus austère que celle de Calliste. Nous regrettons d'autant plus de n'avoir pas trouvé dans son œuvre la moindre exhortation à la pénitence pour les chrétiens tombés dans le péché après leur baptême.

7) *Dévotions.* — La dévotion envers Dieu et le Christ notre Sauveur anime toute la théologie d'Hippolyte. Ceci mis à part, on ne trouve pas chez lui de dévotions au sens moderne du mot. Cependant, sa vénération pour les plus célèbres personnalités de l'ancien et du nouveau Testament mérite d'être notée, car elle amorce déjà, en quelque façon, les développements ultérieurs du culte des saints. Dans sa description de l'Église (8°), Hippolyte énumère les « arbres » qui ornent ce nouveau paradis. Ce sont la lignée des Pères, les prophètes, les apôtres, les martyrs, les vierges, les docteurs et l'ordre des évêques, prêtres et lévites, (*In Dan.* I, 18, 8). Dans son commentaire sur *Cant.* 1, 3, il donne une liste de bienheureux qui ont ardemment désiré le parfum répandu par le Père, c'est-à-dire le Verbe. Il nomme Noé, Eber, Abraham, Isaac, Jacob, Thamar, Joseph, Moïse, Aaron, Phinées, Josué, David, Salomon, Daniel et ses trois compagnons, Joseph, la Vierge Marie et Marthe (*In Cant.* II, 10-29).

En combinant *Luc* 3, 22-38 et *Mt.* 1, 7-16, Hippolyte a obtenu une liste de soixante patriarches (ou Pères), qu'il cite *In Cant.* XXVII, 11 et *Chron.* 718. Il expose sa théologie du patriarcat à plusieurs reprises, notamment *In Dan.* I, 18, 10, *In Cant.* II, 23 (David) et XXVII, 7-10. Il voyait dans ces soixante patriarches l'instrument par lequel l'œuvre de l'incarnation du Verbe, commencée dès la création du premier homme, s'est poursuivie secrètement pendant toute l'histoire du monde jusqu'à la naissance du Christ.

Le prophétisme occupe une place considérable dans la théologie d'Hippolyte. La *Chronique* (719-720) donne une liste de quarante prophètes d'Adam à Jean-Baptiste et une autre de huit prophétesses, de Sarah à la Vierge Marie. On remarquera la présence dans la première de Noé, Abraham, Isaac, Jacob, Moïse, Aaron, Josué, David et Salomon. L'auteur considérait donc l'ensemble de l'Octateuque et les livres sapientiaux comme des prophéties. Ceci est largement confirmé par ses commentaires bibliques. Si nous considérons seulement les écrits prophétiques proprement dits, nous constatons que le préféré d'Hippolyte était Daniel, prophète et témoin du Christ, seul mentionné, avec ses compagnons, dans la liste de *In Cant.* II, 10-29. *De Ant.* XXXI le dit explicitement : « Daniel, je te louerai au-dessus de tous ».

Les apôtres sont souvent mentionnés avec les prophètes. Une typologie très riche leur est consacrée : les cordages du navire (*De Ant.* LIX), les douze étoiles d'*Apoc.* 12, 1 (*De Ant.* LXI), les corbeilles de la vendange, les douze heures et les douze mois (*In ben.*, p. 98, 171), les chevaux du char du pharaon, la charpente de l'Église (*In Cant.* VIII, 2-9; XVI, 2), etc. Il faut citer *In ben.*, p. 192-193, qui commente *Deut.* 33, 25 : « Fer et airain seront ses bottes. Ou bien il signifie dans ces paroles la force de l'Évangile; ou bien il dit les apôtres, qui furent forts comme le fer, ayant tout enduré vaillamment et, de leur voix vaillante comme l'airain, prêchant l'Évangile du Christ... ». Hippolyte ne nomme fréquemment que Jean et surtout Paul, « l'Apôtre ». Il mentionne les martyres de Pierre et de Paul (*In Dan.* III, 36, 3-4).

Joseph, époux de Marie, est le soixantième patriarche. La généalogie du Christ selon la chair s'est conservée pure et sans tache jusqu'à lui (*In Dan.* I, 13, 6). La liste de *In Cant.* II, 10-29 le décrit : « Huius unguenti cupidus beatus Ioseph consultator Dei (σύμβουλος Θεοῦ) flebat » (II, 27). Il a assisté avec Marie et les apôtres à l'ascension du Christ (*In ben.*, p. 6, 3).

Mais sa gloire d'époux de Marie et de conseiller de Dieu s'efface devant celle de Marie mère du Sauveur. Hippolyte parle très fréquemment de la conception virginale.

Il n'y a pas lieu d'insister ici sur les nombreux textes qui mentionnent la naissance du Verbe incarné « d'une vierge » ou de « la Vierge ». Mais il faut noter ceux qui parlent de Marie (*De Ant.* XLV = *Luc* 1, 41; *In ben.*, p. 6, 3; 76, 12; 108, 6 et 11; *Réfut.*, *passim*), de la Vierge Marie (*In Cant.* XXVII, 1; *Réfut.* VI, 53, 3; VIII 9, 2; X, 16, 2; *Chron.* 718, 720), de la bienheureuse Marie (*In Elcan.*, fg. 2), de la bienheureuse Vierge Marie (*In Cant.* II, 28), de la sainte Vierge (*De Ant.* IV et VIII). Hippolyte parlait sans complexe de l'incarnation du

Verbe. « De hoc unguento cupida facta beata virgo Maria Dei Verbum concipiebat », dit simplement la liste de *In Cant.* II, 10-29. On retrouve la même chose dans *De Ant.* XLV : Jean-Baptiste a tressailli dans le ventre de sa mère, ἐνορῶν τὸν ἐν κοιλίᾳ παρθένου συνειλημμένον Θεοῦ Λόγον; voir aussi *In Elcan.*, fg. 2; *De Ant.* VIII; *In ben.*, p. 108-110, etc.

Le fait que la généalogie du Sauveur aboutisse à saint Joseph ne paraît pas l'avoir gêné. Parlant de la « racine de Jessé », il explique qu'il s'agit de la lignée des Pères, plantée dans la terre comme une racine, et que le rameau qui devait sortir d'elle était Marie, car celle-ci était de la maison et de la tribu de David (*In ben.*, p. 76, 10-12).

Le Verbe est dit quelquefois premier-né, *prototokos*, de la Vierge (*In Dan.* IV, 11, 5; *In ben.*, p. 24; *In Elcanam*, fg. 2; cf *In magnam Odam*, fg. 1). Le contexte montre qu'il s'agit d'un concept purement théologique. Le Verbe devait apparaître premier en tout pour manifester sa toute-puissance au ciel, sur terre et dans l'Hadès. Il devait aussi être premier-né de la Vierge parce qu'il venait renouveler le protoplaste Adam. Voir G. Jouassard, « *Le premier-né de la Vierge* » *chez saint Irénée et saint Hippolyte*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 12, 1932, p. 509-532; t. 13, 1933, p. 25-37. L'emploi de ce terme n'a donc aucun rapport avec le problème de la virginité *post partum* de la sainte Vierge.

Il semble, cependant, qu'Hippolyte, comme son contemporain Tertullien, ait attribué innocemment plusieurs enfants à saint Joseph et à la sainte Vierge. Cela paraît ressortir de son commentaire sur *Deut.* 33, 9 (*In ben.*, p. 150-151).

La liste des bienheureux de *In Cant.* II, 10-29 s'achève par sainte Marthe : « Hoc unguentum cupide ferebat Martha, quod omni precatione et consolatione super Christum aspergebat ». G. Garitte renvoie à *Luc* 10, 38-41, mais il s'agit plutôt de *Jean* 12, 3. Dans ce verset, il est vrai, l'évangéliste parle de Marie. Mais il semble qu'Hippolyte ait eu quelque prévention contre celle-ci, peut-être à cause du passé assez chargé qu'il lui attribuait, à tort ou à raison. Il ajoute sans scrupule le nom de Marthe à celui de Marie-Madeleine dans *Jean* 20, 16, et c'est bien la vierge Marthe et non Marie-Madeleine, pécheresse repentie, qui est présentée comme la nouvelle Ève (*In Cant.* XXV, 2-5).

Malgré sa haute considération pour les martyrs, Hippolyte ne cite expressément que ceux de l'ancien et du nouveau Testament, Jérémie, les Maccabées, Pierre, Paul. Même l'anecdote que lui prête l'*Histoire lausiaque* ne mentionne pas les noms de la vierge de Corinthe et de l'héroïque magistrianos. Des *didaskaloi* qu'il estimait, il ne nomme qu'Irénée dans ses œuvres certainement authentiques, ὁ μακάριος πρεσβύτερος Εἰρηναῖος (*Réfut.* VI, 42, 1).

10° **Les fins dernières.** — La mort est provoquée par la séparation (λύσις) des éléments dont sont composées les créatures. Les êtres créés par Dieu avec un seul élément (τὰ μονοούσια) ne lui sont pas soumis (*Réfut.* X, 32, 2-3). Cette théorie explique le caractère particulier de la mort de l'homme. Le corps, composé de trois éléments, feu, eau et terre, se dissout. L'âme, créée par Dieu avec le seul πνεῦμα, est immortelle. Séparée de son corps, elle descend dans l'Hadès. Le fragment damascénien du *De universo* contient une description imagée de ce séjour des âmes après la mort. C'est un lieu souterrain, inorganisé, c'est-à-dire constitué par les éléments bruts, obscurs, car les rayons du soleil ne l'atteignent pas. Il n'y a qu'une seule entrée, par laquelle passent toutes les âmes, celles des justes comme celles des injustes. Elles sont accueillies par l'archange avec son armée d'anges gardiens, ἄγγελοι φρουροί, et d'anges tortionnaires, ἄγγελοι κολασταί. Les âmes des justes sont conduites à droite vers un lieu éclairé dit « Sein d'Abraham » par des anges complaisants, celles des méchants vers la gauche par des anges tortionnaires, qui commencent à les faire souffrir. Un gouffre profond et infranchissable sépare le lieu réservé aux justes de celui où sont parqués les méchants. Ce dernier côtoie un lac de feu dans lequel, selon Hippolyte, personne n'a été jeté ni ne sera jeté avant le jugement, mais dont le voisinage est déjà une punition pour les méchants. Pendant ce temps, les justes devisent avec les saints et les patriarches des plaisirs de la vie future. Ce schéma, évidemment calqué sur la parabole du pauvre Lazare et du mauvais riche (*Luc* 16, 23-26), suppose un premier jugement divin à l'heure de la mort.

Ceci n'était pas seulement un exposé apologétique destiné à impressionner les infidèles. C'était l'expression même des convictions d'Hippolyte sur le sujet. Les traits principaux de ce schéma se retrouvent, en effet, dans ses commentaires. Dans ceux-ci également, l'Hadès ou Tartare est un lieu souterrain, obscur, dans lequel les âmes des justes et des impies sont gardées par les anges ταρταροῦχοι jusqu'au jour du jugement.

« L'Hadès ne se lasse pas de recevoir les âmes des hommes... Le Tartare, qui se trouve perpétuellement dans un lieu sinistre et obscur, n'est atteint par aucun rayon de lumière » (*In Prov.*, fg. 48). « Les âmes des justes (sont) sous terre » (fg. 71). Le Verbe est juge et roi des choses souterraines (καταχθονίων), « car il a été compté parmi les morts tandis qu'il évangélisait les âmes des morts » (*De Ant.* XXVI). Ces καταχθόνια sont, en effet, « les esprits des anges Tartarouchoi et les âmes des justes » (*In Dan.* II, 29, 11). Pour y aller, il faut descendre, et pour en sortir, monter. C'est ainsi que *Deut.* 33, 13 « Et des sources des abîmes (sourdant) de dessous terre » est appliqué par Hippolyte à la remontée du Christ de l'Hadès : « C'est que des Enfers, comme des abîmes de la mer, de bas en haut, il remontait » (*In ben.*, p. 171; cf *In Cant.* XXI, 2).

Après avoir commenté l'épisode de Daniel dans la fosse aux lions, Hippolyte utilise ce récit pour décrire l'arrivée de l'âme dans l'Hadès :

« Et toi, regarde. Aujourd'hui Babylone c'est le monde. Les satrapes sont ses chefs. Darius est leur roi. La fosse, c'est l'Hadès. Les lions sont les anges tortionnaires. Imite donc Daniel. Ne crains pas les satrapes et ne te soumets pas à l'édit des hommes, afin que, jeté dans la fosse aux lions, tu sois protégé (φρουρηθῇς) par l'ange, que tu apprivoises les bêtes et qu'elles se prosternent devant toi comme devant un serviteur de Dieu » (*In Dan.* III, 31, 2-3).

Les âmes des martyrs sont donc reçues, comme celles des méchants, par les anges tortionnaires. Mais ceux-ci deviennent pour elles doux comme des agneaux. Ceci suppose une même entrée de l'Hadès pour toutes les âmes et un tri effectué dès l'arrivée de celles-ci.

En effet, plusieurs textes d'Hippolyte nous disent explicitement que le sort définitif des hommes est fixé dès leur mort. Dès qu'il rend l'âme, le martyr possède la couronne céleste : « Il n'a plus à être jugé. Il sera juge » (*In Dan.* II, 37, 3-4). Il en est de même pour les impies : « Ceux qui haïssent le Christ et ne croient pas en lui ne ressuscitent pas pour un jugement. Ils sont déjà jugés » (*In ben.*, p. 155). Enfin, « que chacun sache que le jour où il sort de ce monde, il est déjà jugé (*Jean* 3, 18). Pour lui tout est consommé » (*In Dan.* IV, 18, 7).

Dans ses commentaires, Hippolyte ne parle pas du sort des impies entre la mort et le jugement. Mais il dit que ceux-ci seront jetés dans le feu éternel au

moment du jugement (*In Dan.* IV, 14, 3) et même que ce feu ne sera allumé qu'à ce moment-là (*In Dan.* IV, 58, 3; *De Ant.* LXIV). Ceci suppose un état intermédiaire pour les méchants comme pour les justes.

Son commentaire sur *Deut.* 33, 18 mentionne le sort de ces derniers : « Et Moïse dit : « Sois joyeux, Zabulon, en ta sortie »... parce que ceux qui sortent de ce monde-ci en état de sainteté deviennent joyeux à cause de l'espérance de la résurrection des morts. Et ceux qui dans ce sein du Père (le sein d'Abraham) ont trouvé le repos, voici qu'ils sont des fils de résurrection qui sont prêts à hériter l'incorruptibilité dans le Paradis de délices » (*In ben.*, p. 177). Mais ces justes devront attendre patiemment le jour du jugement pour sortir de l'Hadès. Même Jean-Baptiste qui, après sa décapitation par Hérode, est descendu dans cet Hadès comme Prodrome, pour annoncer la venue prochaine du Christ, subit le sort commun. Seul le Christ, prémices de notre résurrection, pouvait devancer l'heure du jugement (*De Ant.* XLV-XLVI).

Cette conception de l'Hadès est strictement occidentale. Elle reparaît, avec quelques variantes, chez Tertullien, Novatien, Commodien, Lactance, Victorin de Pettau (J. Tixeront, *Histoire des dogmes*, 12e éd., t. 1, Paris, 1930, p. 456). A notre connaissance, elle n'a jamais été signalée chez les Pères grecs.

Hippolyte a traité à plusieurs reprises et avec beaucoup de détails les problèmes eschatologiques. Ceci montre qu'au début du 3e siècle cette question agitait les esprits et préoccupait le clergé dans la communauté chrétienne de Rome et, sans doute, dans beaucoup d'autres. L'intérêt porté, bien plus tard, à ces mêmes problèmes par les théologiens byzantins explique pourquoi les textes dans lesquels cet auteur s'est exprimé le plus clairement sur ce sujet, le traité *De Christo et Antichristo*, le *Commentaire sur Daniel*, les dernières pages du traité *De universo*, ont échappé au désastre qui a anéanti la plus grande partie de son œuvre.

Le système eschatologique d'Hippolyte a été fort bien exposé dans plusieurs ouvrages, surtout depuis la découverte du 4e livre du *Commentaire sur Daniel*. Il suffira d'en rappeler brièvement les grandes lignes. Le but poursuivi par l'auteur dans ce 4e livre comme dans le traité *De Christo et Antichristo* paraît avoir été de persuader ses contemporains que la Parousie glorieuse du Christ n'aurait pas lieu avant un assez long délai et serait précédée par des signes non équivoques. Il énumère donc, en interprétant les textes prophétiques, les événements qui doivent prendre place avant le jour du jugement, la chute de l'empire romain, l'avènement de dix démocraties et enfin la dernière semaine d'années (*Dan.* 9, 27). Il ne suggère aucune date précise pour ces événements.

Hippolyte a écrit des pages très vivantes sur l'Antéchrist et sur la grande persécution (*De Ant.* XLVII-LVIII; *In Dan.* IV, 49-55). Il est beaucoup plus bref sur la Parousie glorieuse du Christ, la résurrection des corps et le jugement. Sur ces sujets, très fréquemment mentionnés dans son œuvre, il se contente de citer ou paraphraser les textes bibliques appropriés. Le Christ descendra des cieux « avec la puissance des anges et la gloire paternelle » (*De Ant.* XLIV; *In Dan.* IV, 52, 4), établi par le Père roi et juge de l'univers. Sa venue sera le signal de la résurrection. Les corps ressuscités retrouveront leurs âmes sorties de l'Hadès : ceux des élus seront purs, éclatants, brillants, incorruptibles; ceux des damnés seront juste bons pour le châtiment par le feu et garderont toutes leurs déficiences et toutes leurs infirmités (*In Dan.* IV, 56, 2; *De univ.*, Holl, 66-76). Hippolyte n'a pas dramatisé la scène du jugement, qui, dans son système, n'était que l'exécution des sentences portées à la mort de chacun, c'est-à-dire l'embrasement de l'enfer pour les damnés et l'entrée des élus dans le royaume. Le traité *De universo*, qui s'adresse aux païens, insiste sur l'universalité et la justice de ce jugement (Holl, 83-91).

Le thème de l'enfer est, lui aussi, très sobrement traité dans le *De Christo et Antichristo* et dans les commentaires. La formule la plus fréquente est « le feu éternel ». On trouve aussi « le châtiment éternel par le feu » (*De Ant.* L; *In ben.*, p. 96, 10), « le feu inextinguible et qui ne dort jamais » (*In Dan.* IV, 58, 3). *De Ant.* LXV aligne quelques textes scripturaires sur le sujet : *Is.* 66, 24; *Mt.* 25, 41; *Apoc.* 20, 14; 21, 8; 22, 15. Le traité *De universo* insiste sur la permanence et l'horreur du châtiment (Holl, 91-97). Les anges Tartarouchoi, qui recevaient les âmes des défunts à leur entrée dans l'Hadès, continueront leur tâche auprès des damnés (*Réfut.* X, 34, 2).

Hippolyte était manifestement plus à l'aise pour parler du royaume du Christ réservé aux saints. Il nous en a laissé deux descriptions fort séduisantes, l'une, plus imagée, dans le traité *De universo* (Holl, 92-127), l'autre, qui insiste davantage sur l'aspect moral, en conclusion de son *Commentaire sur les bénédictions de Moïse* (*In ben.*, p. 197-199). L'une et l'autre révèlent la même conception, assez matérielle, d'un monde transformé en nouveau paradis terrestre, vivifié et rendu incorruptible par l'action de l'Esprit Saint, διαυγεῖ τε καὶ καθαρῷ πνεύματι δεδοξασμένη (*De univ.*, Holl., 123), « par l'Esprit qui l'a revivifiée » (*In ben.*, p. 198). Si l'on néglige les détails pittoresques, elles développent particulièrement deux thèmes : 1° L'homme délivré du πόνος, c'est-à-dire de la fatigue du travail et de tout ce qui rend pénible ou entrave l'activité humaine, froid et chaleur, pluie et tempête, obligation de gagner son pain à la sueur de son front (*Gen.* 3, 17) par le travail de la terre. 2° Le passage de la création de la corruption à l'incorruptibilité, fait illustré par la production spontanée de fruits, la suppression du temps, donc des saisons, du jour et de la nuit, des heures, la disparition de la concupiscence et de la génération, et surtout par l'association de toute créature à l'hymne ininterrompu adressé à Dieu par les anges et les élus en communion avec le Christ.

Des compléments bibliographiques figurent au cours de l'article, et notamment à propos des œuvres.

1. **Bibliographie.** — J. A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, t. 5, Hambourg, 1723, p. 203-212; 2e éd. (G. C. Harles), t. 7, 1801, p. 183-198. — C. P. Caspari, *Ungedruckte, unbeachtete und wenig beachtete Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel*, t. 3, Christiana, 1875, p. 377-409, et Bruxelles, 1964. — U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 753-754 (Calliste), 2161-2164 (Hippolyte). — G. Kretschmar, *Bibliographie zu Hippolyt von Rom*, dans *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, t. 1, 1955, p. 90-95.

2. **Présentations générales.** — J. B. Lightfoot, *The Apostolic Fathers*, t. 1, vol. 2, Londres, 1890, p. 317-477. — A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Litteratur bis Eusebius*, t. 1, vol. 2, Leipzig, 1893, p. 605-646; t. 2, vol. 2, 1904, p. 209-255 (réimpr. 1958). — H. Achelis, *Hippolytstudien*, TU 16, 4, Leipzig, 1897. — G. N. Bonwetsch, *Hippolytus*, dans *Realencyclopädie für protestantische Theologie und Kirche*, t. 8, 1900, p. 126-135. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1914 (Darmstadt, 1962), p. 550-610. — A. Amann, *S. Hippolyte*, DTC, t. 6, 1920, col. 2487-2511. — A. Puech, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, t. 2, Paris, 1928, p. 543-577. — J. Quasten, *Patrology*, t. 2, Utrecht, 1953, p. 163-210; *Initiation aux Pères de l'Église*, t. 2, Paris, 1956, p. 193-249. — P.-Th. Camelot,

dans *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 755-760. — F. L. Cross, *The Early Christian Fathers*, Londres, 1960, p. 155-157.

3. **Problème d'Hippolyte.** — I. Döllinger, *Hippolytus und Kallistus, oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des 3. Jahrhunderts*, Ratisbonne, 1853. — G. B. de Rossi, *Bullettino di archeologia cristiana*, série 3, t. 6, Rome, 1881, p. 5-55; série 4, t. 1, 1882, p. 9-76, et t. 2, 1883, p. 60-65. — A. Bellesheim, *Zur Hippolytusfrage*, dans *Der Katholik*, t. 61, 2, 1881, p. 592-606. — P. Allard, *Les dernières persécutions du troisième siècle*, Paris, 1887, p. 324-362; 2e éd., 1898, p. 337-377. — C. Erbes, *Die Lebenszeit des Hippolytus nebst der des Theophilus von Antiochien*, dans *Jahrbücher für protestantische Theologie*, t. 14, 1888, p. 611-656. — K. J. Neumann, *Der römische Staat und die allgemeine Kirche bis auf Diocletian*, t. 1, Leipzig, 1890, p. 257-264; *Hippolyt von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt*, Leipzig, 1902. — G. Ficker, *Studien zur Hippolytfrage*, Leipzig, 1893. — F. X. Funk, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. 2, Paderborn, 1899, p. 161-197.

A. d'Alès, *Le souvenir de saint Hippolyte*, dans *Études*, t. 107, 1906, p. 330-348, 475-490. — M. da Leonessa, *S. Ippolito della Via Tiburtina*, Rome, 1935. — G. Bovini, *Sant'Ippolito della Via Tiburtina. Esame e critica delle antiche testimonianze su Ippolito*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. 19, 1942, p. 36-85; *Sant'Ippolito, dottore e martire del* III *secolo*, Cité du Vatican, 1943. — G. da Bra, *Studio su S. Ippolito dottore*, Rome, 1944. — R. Reutterer, *Der hl. Hippolytus*, Klagenfurt, 1947.

P. Nautin, *Notes sur le catalogue des œuvres d'Hippolyte*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 34, 1947, p. 99-107, 347-359; *Hippolyte et Josipe. Contribution à l'étude de la littérature chrétienne au* III^e *siècle*, Paris, 1947; *La controverse sur l'auteur de l'Elenchos*, RHE, t. 47, 1952, p. 5-43; *Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes*, Paris, 1953; *Encore le problème d'Hippolyte*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 11, 1954, p. 215-218; *L'auteur du comput pascal de 222 et de la Chronique anonyme de 235*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 42, 1954, p. 226-257; *Lettres et écrivains chrétiens des* II^e *et* III^e *siècles*, Paris, 1961, p. 177-207. — H. de Riedmatten, *Hippolyte et Josipe*, dans *Dominican Studies*, t. 1, 1948, p. 168-173. — G. Bardy, *L'énigme d'Hippolyte*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 5, 1948, p. 63-88.

B. de Gaiffier, *Les oraisons de l'office de saint Hippolyte dans le Libellus orationum de Vérone*, RAM, t. 25 (Mélanges M. Viller), 1949, p. 219-224. — G. Oggioni, *La questione di Ippolito*, dans *La Scuola cattolica*, t. 78, 1950, p. 126-143; t. 80, 1952, p. 513-525. — B. Capelle, *Hippolyte de Rome*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 17, 1950, p. 145-174; t. 19, 1952, p. 193-202. — M. Richard, *Comput et chronographie chez saint Hippolyte*, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 7, 1950, p. 237-268; t. 8, 1951, p. 19-50; t. 10, 1953, p. 13-52 et 145-180; *Dernières remarques sur saint Hippolyte et le soi-disant Josipe*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 43, 1955, p. 379-394.

A. Amore, *Note su S. Ippolito martire*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, t. 30, 1954, p. 63-98; *La personalità dello scrittore Ippolito*, dans *Antonianum*, t. 36, 1961, p. 3-28. — C. Pedicini, *Recenti studi su Ippolito di Roma*, dans *Studi romani*, t. 3, 1955, p. 725-736. — J. Barbel, *Zu patrologischen Neuerscheinungen aus den Jahren 1949-1954, Die Hippolytfrage*, dans *Theologische Revue*, t. 51, 1955, p. 101-108. — V. Palachkovsky, *La tradition hagiographique sur saint Hippolyte*, TU 78, Berlin, 1961, p. 97-107. — K. Beyschlag, *Kallist und Hippolyt*, dans *Theologische Zeitschrift*, t. 20, 1964, p. 103-124. — J.-M. Hanssens, *Hippolyte de Rome fut-il novatianiste? Essai d'une biographie*, dans *Archivum historiae pontificiae*, t. 3, 1965, p. 7-29. — C. Dagens, *Autour du pape Libère. L'iconographie de Suzanne et des martyrs romains sur l'arcosolium de Celerina*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 78, 1966, p. 327-381.

4. **Statue.** — F. X. Kraus, *Roma sotterranea*, Fribourg-en-Brisgau, 1879, p. 368-371; *Real-Encyklopädie der christlichen Kunst*, t. 1, Fribourg-en-Brisgau, 1882, p. 660-664. — J. Ficker, *Die altchristlichen Bildwerke im christlichen Museum des Lateran*, Leipzig, 1890, p. 166-175. — A. Harnack, *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*, t. 1, vol. 2, Leipzig, 1893, p. 605-610 (H. Achelis). — H. Achelis, *Hippolytstudien*, TU 16, 4, Leipzig, 1897, p. 3-8. — G. Morin, *La liste épigraphique des travaux de saint Hippolyte au Musée du Latran*, dans *Revue bénédictine*, t. 17, 1900, p. 246-251, et l'échange Batiffol-Morin, t. 17, p. 415, et t. 18, 1901, p. 93-94. — H. Leclercq, *Hippolyte* (statue et cimetière), DACL, t. 6, 1925, col. 2419-2483. — C. Wendel, *Versuch einer Deutung der Hippolyt-Statue*, dans *Theologische Studien und Kritiken*, t. 108, 1937-1938, p. 362-369. — G. Bovini, *La statua di Sant'Ippolito del Museo Lateranense*, dans *Bollettino della commissione archeologica comunale in Roma*, t. 68, 1940, p. 109-128.

5. **Doctrine.** — 1) *Généralités.* — G. P. Strinopulos, *Hippolyts philosophische Anschauungen*, Leipzig, Dissert., 1903. — A. d'Alès, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906; 2e éd., 1929. — G. Bardy, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, Paris, 1935, p. 149-159; 2e éd. par A. Hamman, t. 2, Tournai-Paris, 1968, p. 177-191. — J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai-Paris, 1958, *passim* (table); *Message évangélique et culture hellénistique aux* II^e *et* III^e *siècles*, Tournai-Paris, 1961, p. 235-248.

2) *Trinité et christologie.* — B. Capelle, *Le Logos Fils de Dieu dans la théologie d'Hippolyte*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 9, 1937, p. 109-124. — J. Barbel, *Christos Angelos. Die Anschauung von Christus als Bote und Engel in der gelehrten und volkstümlichen Literatur des christlichen Altertums*, Bonn, 1941 (1964), p. 68-70. — A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo* (= *Estudios valentinianos*, t. 1, 1-2), coll. Analecta gregoriana 99-100, Rome, 1958. — G. Aeby, *Les missions divines de saint Justin à Origène*, coll. Paradosis 12, Fribourg, Suisse, 1958, p. 88-102. — P. Beskow, *Rex gloriae. The Kingship of the Christ in Early Church*, Uppsala, 1962. — A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition from the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, Londres, 1965.

3) *Sotériologie.* — H. Windisch, *Taufe und Sünde im ältesten Christentum bis auf Origenes*, Tübingen, 1908. — A. L. Wintersig, *Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu in der vornicänischen griechischen Theologie*, Munich, 1932. — J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, Paris, 1938, p. 186-191. — K. Prümm, « *Mysterion* » *und Verwandtes bei Hippolyt*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 63, 1939 p. 207-225. — B. Reicke, *The disobedient Spirits and Christian Baptism*, Copenhague, 1946, p. 23-27. — E. Lengeling, *Das Heilswerk des Logos-Christos beim hl. Hippolyt von Rom*, Rome, 1947. — C. M. Edsman, *A Typology of Baptism in Hippolytus*, TU 64, Berlin, 1957, p. 35-40. — D. Ritschl, *Hippolytus' Conception of Deification*, dans *Scottish Journal of Theology*, t. 12, 1959, p. 388-399. — A. Luneau, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des âges du monde*, Paris, 1964. — L. Bertsch, *Die Botschaft von Christus und unserer Erlösung bei Hippolyt von Rom*, Trèves, 1966.

4) *Ecclésiologie.* — G. N. Bonwetsch, *Der Schriftbeweis für die Kirche aus den Heiden als das wahre Israel bis aus Hippolyt*, dans *Theologische Studien Th. Zahn zum 10. Oktober 1908 dargebracht*, Leipzig, 1908, p. 1-22. — P. Galtier, *L'Église et la rémission des péchés aux premiers siècles*, Paris, 1932, p. 168-183. — D. Van den Eynde, *Les normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles*, Louvain, 1933, p. 212-216. — B. Poschmann, *Paenitentia secunda*, Bonn, 1940, p. 348-367. — J. Beumer, *Die altchristliche Idee einer präexistierenden Kirche und ihre theologische Auswertung*, dans *Wissenschaft und Weisheit*, t. 9, 1942, p. 13-22. — G. Bardy, *La théologie de l'Église de saint Irénée au concile de Nicée*, Paris, 1947, p. 98-111. — A. Hamel, *Kirche bei Hippolyt von Rom*, Gütersloh, 1951. — H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953 (1963). — E. Peterson, *Frühkirche, Judentum und Gnosis*, Rome-Fribourg, 1959. — H. Rahner, *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzbourg, 1964. — G. G. Blum, *Apostolische Tradition und Sukzession bei Hippolyt*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 55, 1964, p. 95-110.

5) *Eschatologie.* — L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, p. 271-290. — J. Daniélou, *La typologie millénariste de la semaine dans le christianisme primitif*, dans *Vigiliae christianae*, t. 2, 1948, p. 109-124. — J. A. Fischer, *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, Munich, 1954, p. 35, 76, 92-93, 178-179, 261-264. — C. Pedicini, *Il significato politico della escatologia di Ippolito di Roma*, dans *Annali della Facoltà di lettere e filosofia della Università di Napoli*, t. 4, 1954, p. 97-122.

Marcel Richard.

2. HIPPOLYTE GALANTINI (bienheureux), fondateur de la Doctrine chrétienne, 1565-1619. — Né à Florence, le 14 octobre 1565, Hippolyte Galantini, profondément pieux, fréquentait assidûment les leçons d'instruction religieuse et les prédications et, dès l'enfance, se mit à instruire ses camarades des vérités de la religion et à les attirer aux sacrements.

Quand Alexandre de Médicis, archevêque de Florence (plus tard Léon XI † 1605), réorganisa l'enseignement religieux dans le diocèse, Hippolyte, alors âgé de douze ans, fut désigné comme catéchiste à l'église S. Lucia sul Prato. Il sollicita ultérieurement son admission chez les capucins, mais ceux-ci ne purent acquiescer à son désir en raison de sa santé. Hippolyte continua de travailler avec son père, fabricant de drap. A dix-sept ans il devint président *(guardiano)* de la confrérie de S. Lucia qu'il réorganisa et réforma. Survinrent des difficultés avec les collègues qui le contraignirent à démissionner. D'autres confréries l'élurent successivement à la présidence : celles de S. Domenico in Palazzuolo, de S. Lorenzino, de S. Margherita, de S. Sebastiano dei Bini.

Enfin la générosité des florentins lui permit de se construire, près du couvent franciscain d'Ognissanti, en 1602, un oratoire particulier dont il fit le siège de sa nouvelle confrérie dite « congregazione di S. Francesco della dottrina cristiana », ou plus familièrement *dei Vanchetoni*, chargée tout spécialement de l'instruction religieuse des enfants. Hippolyte lui donna des statuts et imposa à ses membres la Règle du tiers ordre de saint François. Il fonda d'autres oratoires similaires en Toscane : à Volterra, Pistoie, Signa, et jusqu'en Ombrie (Pérouse) et en Romagne (Modène). Épuisé par les privations et les pénitences et miné par ses infirmités, il mourut à Florence, le 20 mars 1619, vénéré de toute la population. Son tombeau devint vite lieu de pèlerinage. Benoît XIV proclama l'héroïcité de ses vertus, le 13 décembre 1756. Léon XII le béatifia, le 12 juin 1825. Sa fête se célèbre le 20 mars.

Considéré comme un champion de l'apostolat des laïques (Léon XI l'appelait *l'apostolo di Firenze*), Hippolyte Galantini n'eut pas d'instruction spéciale, mais acquit grâce à une lecture assidue une vaste connaissance théologique dont il alimenta ses nombreux sermons et ses leçons de religion. Il laissa à sa mort une importante bibliothèque d'ouvrages spirituels annotés de sa main, que son neveu Niccolo Galantini céda en partie (59 volumes) à la confrérie de saint François. Lui-même rédigea des constitutions pour ses confréries, des conseils spirituels à l'usage de ses disciples, et des *Esercizi delle scuole di spirito della congregazione della Dottrina cristiana* (édités à Rome, en 1831, par A. Santelli; voir *Archivum franciscanum historicum*, t. 13, 1920, p. 589-591).

Baldocci Nigetti, membre de la confrérie de saint François, *Vita del B. Servo di Dio Hippolito Galantini, Fiorentino*, biographie de base, faite d'après les pièces du procès ordinaire de béatification, Rome-Florence, 1625 (publie notamment des conseils spirituels d'Hippolyte, p. 230-236); rééd., Rome, 1657. — F. Sorgenti, *Vita del B. Ippolito Galantini, Fiorentino*, Rome, 1825 (en appendice le décret de Benoît XIV proclamant l'héroïcité des vertus et d'autres documents de la cause, dont le bref de béatification, p. 169-179). — D. del Campana, *La biblioteca ascetica del B. Ippolito Galantini*, dans *Studi francescani*, t. 43, 1946, p. 66-72, avec une étude de V. Torelli sur la calligraphie du bienheureux. — C. Hallack-P. F. Anson, *These made peace. Studies in the Lives of the Beatified and Canonized Members of the Third Order of St. Francis of Assisi*, Paterson, 1957, p. 191-195. — *Bibliotheca sanctorum*, t. 5, Rome, 1964, col. 1355-1356. — C. C. Calzolai, *Santi e beati Fiorentini*, Florence, 1965, p. 143-147.

Clément Schmitt.

3. HIPPOLYTE DE JÉSUS (ou Isabelle de Rocaberti), dominicaine, 1551-1624. — Isabelle de Rocaberti naquit le 22 janvier 1551 à Peralada (province de Gérone, Espagne); elle était la fille du vicomte de Rocaberti, Francisco Dalmau. Entrée le 30 septembre 1562 au couvent des dominicaines de Nuestra Señora de los Angeles (Barcelone), elle prit le nom d'Hippolyte de Jésus et fit sa profession le 26 juin 1567; elle fut assez rapidement nommée maîtresse des novices, charge qu'elle assuma longtemps avec grand succès. A une date imprécise, elle fut envoyée, avec la même charge, au monastère de la Magdalena (Barcelone) des religieuses augustines, qui avait besoin d'être réformé; elle y demeura cinq ans. Rentrée dans son couvent, elle s'y distingua par ses vertus, ses charismes et ses écrits. Lors de sa mort, le 6 août 1624, sa renommée fit accourir un grand concours de peuple; son confesseur, le jésuite Santiago Puig, prêcha lors de son enterrement (*Summarium*, p. 31 et 33).

Sa disparition ne diminua pas le renom de sa sainteté; un procès informatif sur ses vertus s'ouvrit à Barcelone le 28 juin 1674. Sa cause de béatification figure encore à l'*Index ac status causarum beatificationis...* (Vatican, 1962, p. 123), mais le procès est arrêté pour les raisons que nous allons évoquer.

Hippolyte de Jésus fut un écrivain très fécond. Les religieuses qui la connurent affirment dans le procès qu'elle dormait peu et qu'une petite table près de son lit lui permettait d'écrire la nuit (*Summarium*, p. 24). Ceci explique peut-être qu'elle ait laissé deux douzaines de gros volumes écrits de sa main (p. 29) sur des thèmes spirituels; c'est en grande partie la matière de ce qu'elle enseignait en catalan (p. 5) à ses novices. Elle n'avait pas reçu une formation sérieuse, mais, à la surprise des religieuses, elle dominait le latin et avait un grand sens doctrinal.

Ses nombreux écrits n'en seraient pas moins demeurés inédits, si un éminent personnage ne s'y était intéressé : son neveu, Juan Tomas de Rocaberti † 1699, maître général des dominicains et, à partir de 1677, archevêque de Valence. Il fut l'éditeur des vingt-deux volumes in-folio de la *Bibliotheca maxima pontificia* (Rome, 1695-1699). Durant son épiscopat à Valence, il s'occupa de promouvoir la cause de béatification de sa tante et d'éditer ses œuvres complètes; pour cette édition, il fut secondé par le dominicain Antonio de Lorea † 1685 qui était un historien expert. Ce même Lorea fut aussi le premier biographe d'Hippolyte de Jésus.

Quétif-Échard, t. 2, col. 715-716. — J. Sagredo, *Bibliografía dominicana de la provincia Bética*, Almagro, 1922, p. 96-98. — C. Fuentes, *Episcopologio dominicano de Valencia*, Valence, 1925, p. 123-138. — A. Collell, *Escritores dominicos del principado de Cataluña*, Barcelone, 1965, p. 244-246.

Pour réaliser rapidement la publication des *Obras* (1679-1685) d'Hippolyte, cinq éditeurs de Valence travaillèrent de front en se répartissant la besogne (la veuve de Benito Macé, Francisco Mestre, Manuel Gomez, Vicente Cabrera et Jaime de Bordazar). L'édition est magnifique et peut-être unique en son genre, grand format et reliure de parchemin. Voici la liste de ces 23 volumes dans l'ordre de la parution :

1. *La admirable vida y doctrina que escribió de su mano*, 4 vol., 1679. — 2. *De los sagrados huesos de Cristo*, 2 vol., 1679 et 1681. — 3. *Templo de Espíritu Santo*, 1680. — 4. *De la penitencia, temor de Dios y meditaciones celestiales*, 1680. — 5. *Tratado del rendimiento del tiempo perdido* (en 4 livres), 1680. — 6. *Tratado de los estados* (en 5 livres : De los Reyes y Prelados eclesiásticos; De Judith, sur les veuves; Diálogo entre las potencias del alma y la imaginación; Diálogo entre el amigo y el amado; 37 lettres sur ce dernier sujet), 1682. — 7. *Tratado dividido en cuatro libros* (Exposición literal y mística de los salmos penitenciales; Preparación para la muerte; Coloquios del alma cristiana con Dios; Fundamento sólido de la oración), 1683.

8. *Exposición de la Regla de san Agustín y otros cinco tratados espirituales* (De la perfección cristiana; Celestiales documentos para la perfección religiosa, 2 traités; Alabanzas de la santa soledad, 2 traités), 1683. — 9. *Comentario y mística exposición del sagrado libro de los divinos Cantares*, 1683. — 10. *La celestial Jerusalem con la exposición del salmo « Super flumina Babilonis » y de otros muchos lugares de la Escritura*, 1683. — 11. *Exposiciones literales y místicas* (des psaumes, leçons et répons de l'office des défunts; des psaumes des heures canoniques), 1683. — 12. *Tratado de los santos ángeles*, 1683. — 13. *Niñez de Cristo*, 1683. — 14. *Memorial de la Pasión de... Jesucristo*, 1683. — 15. *Tratado de las virtudes*, 1684. — 16. *Mística exposición de la Salve Regina*, 3 vol., 1684-1685. — 17. *Libro del reconocimiento de los amigos del cielo*, 1685.

Du contenu doctrinal et spirituel de cette œuvre, il n'y a que peu à dire. Les écrits comme la vie spirituelle d'Hippolyte de Jésus sont marqués par une intense et très affective dévotion au Christ, à la Vierge et aux saints; l'enfance du Christ et sa Passion, y compris ses souffrances physiques qu'elle détaille avec prédilection, semblent avoir été les dévotions dominantes de sa vie religieuse. On constate aussi chez elle un très grand respect pour l'office du chœur et pour les messes dont il lui arriva d'entendre une quinzaine par jour, au dire de témoins. Il semble que sa sensibilité ait été vive, pas toujours très saine peut-être. Il est en tout cas certain que sa vie comme ses écrits se meuvent dans l'extraordinaire d'une manière qui est présentée comme quasi permanente, en dehors de quelques périodes d'épreuves intérieures.

Dans ses ouvrages, on remarque de nombreuses notations apocryphes; par exemple, une lettre écrite par le Christ (dans *Tratado de los estados*, p. 515). L'imagination d'Hippolyte est grande; elle fait parler ses « puissances » entre elles dans le jardin du monastère (*ibidem*, p. 347); elle entretient une correspondance avec le Christ (p. 467 svv); elle écrit au Grand Turc et à tous ses maures pour les convertir à la foi chrétienne (p. 511). Elle est très familière de la Vulgate et son style est agile et étrange, mais tout cela est surchargé de révélations et de visions.

En dépit des approbations prodiguées par les promoteurs de l'édition, la majeure partie des volumes des *Obras* d'Hippolyte fut mise à l'index ainsi que la biographie d'Antonio de Lorea, par des décrets s'échelonnant du 1er décembre 1687 au 22 septembre 1693 (cf *Index librorum prohibitorum*, Vatican, 1940, p. 288 et 413-414). Cette mise à l'index, *absolute* ou *donec corrigatur*, empêcha la diffusion et l'influence des œuvres d'Hippolyte, tout comme elle paralysa le procès de béatification.

Processus beatificationis de Barcelone : Archives de la congrégation des Rites, *Processus* 213-218, et Archives générales des dominicains (Sainte-Sabine, Rome), X 1377 abc. — *Memoriale cum summario pro admissione commissionis beatificationis... Isabellae de Roccaberti*, Rome, 1676.

A côté de son autobiographie (*Su admirable vida y doctrina..*, 4 vol., cités *supra*), Antonio de Lorea, *La venerable madre Hipólita de Jesús y Rocaberti : Epitome de su vida, virtudes y admirables escritos*, Valence, 1679.

J. Dromendari, *Arbol genealógico de la Casa de los vizcondes de Rocaberti*, Gênes, 1676. — *Année dominicaine*, août, t. 1, Lyon, 1898, p. 363-404. — M. Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritores españoles*, t. 2, Madrid, 1905, p. 150-161. — P. Alvarez, *Santos, bienaventurados, venerables... de los Predicadores*, t. 4, Vergara, 1923, p. 98-116. — *Enciclopedia cattolica*, t. 7, 1951, col. 171. — E. Allison Peers, *Studies of the spanish Mystics*, t. 3, Londres, 1960, p. 91-92 et 289-290. — DS, t. 4, col. 1172.

Alvaro Huerga.

HIRNHAIM (Jérome), prémontré, 1637-1679. — Né en 1637 à Troppau, en Silésie, Jérôme Hirnhaim entra chez les prémontrés de l'abbaye de Strahow, où il fit profession en 1659. Docteur en théologie, en droit civil et en droit canonique, il fut nommé professeur de sciences ecclésiastiques au collège norbertin de Prague. Ennemi des expositions abstraites et spéculatives, il voulut une philosophie et une théologie plus concrètes et vivantes. Son anti-intellectualisme le fit pencher vers un certain scepticisme, voire le fidéisme. Les difficultés de l'époque (guerre de Trente ans, etc) le rendirent moins apte à estimer objectivement la culture vraiment humaine. On le nomma le « Pascal de la Bohême ». Il fut un des premiers professeurs de droit canon, devenu une discipline spéciale. Prélat de son abbaye en 1670, Hirnhaim s'acquitta de ses fonctions avec zèle; il fut un promoteur de la discipline conventuelle et de l'esprit religieux. Il voulut pour l'abbaye une bibliothèque importante; il prôna le culte de saint Norbert, dont les reliques étaient à Strahow depuis 1628. Hirnhaim mourut le 27 août 1679.

Trois de ses ouvrages furent édités. 1. *De Typho generis humani, sive scientiarum humanarum, inani ac ventoso tumore, difficultate, labilitate, falsitate, jactantia, praesumptione, incommodis et periculis*, Prague, 1676, in-4°, 448 p. Hirnhaim se plaît à souligner les défauts de toute science humaine, en particulier de la philosophie. Il stigmatise la jactance de trop de philosophes. Ce livre, déféré à l'index, fut condamné le 14 avril 1682, « propterea quod omnia philosophiae fundamenta convellere adnitens, in scepticismum propendere videatur ».

2. *S. Norberti... canonicorum praemonstratensium fundatoris ac patriarchae sermo*, Prague, 1676, in-folio, 775 p. Depuis le moyen âge, les prémontrés aiment à parler d'un *sermon* attribué à leur fondateur. Prenant ce texte comme base, Hirnhaim expose ses idées sur la vie religieuse dans l'ordre. Il cite abondamment l'Écriture, de nombreux textes patristiques, qu'il commente : saint Augustin et saint Bernard ont la

meilleure part. L'ouvrage constitue un véritable traité de la vie religieuse.

S'il insiste sur les vices et si les exposés sont parfois un peu sombres, le but n'en est pas moins positif. Le religieux doit combattre ses défauts pour devenir plus malléable à l'action de la grâce. Sans ordre, Hirnhaim aborde un peu tous les sujets : gouvernement spirituel, profession religieuse, abnégation, pénitence et mortification des sens, perfection religieuse, combat spirituel, conseils évangéliques, vie commune, charité fraternelle et œuvres de miséricorde, état religieux, enfer, jugement et crainte, Parole de Dieu, vie active et vie contemplative, béatitude du ciel, grâce, prière et psalmodie.

3. *Recta vitae via seu devotae meditationes ex sacra Scriptura haustae et in singulos anni dies distributae... quibus accesserunt orationes quaedam selectae ac privilegiatae cum indulgentiarum lucrabilium catalogo*, Prague, 1678, in-12°, 734 pages.

Ces méditations comportent une à deux pages chaque jour, à partir d'un texte de l'Écriture. Sous forme de sentences, sans aucun lien avec l'année liturgique, elles reprennent les thèmes du *S. Norbertus*. Cette édition fut mise à l'index en 1680 « donec corrigatur », sans doute en raison de quelques prières bizarres que contient l'appendice (p. 1-111). Autres éditions : 1678, 1679, 1693, 1698; traductions tchèque et allemande (1726, 1735).

Hirnhaim a composé d'autres ouvrages, restés manuscrits, tels une *Theologia universalis* et des *Annales Strahovienses*.

Fr. E. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 2, vol. 1, Bonn, 1885, p. 416. — L. Goovaerts, *Écrivains... de l'ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1899, p. 389-390; t. 3, 1907, p. 99 svv. — Fr. Ueberweg, *Die Philosophie der Neuzeit..*, 12e éd., Berlin, 1924, p. 342 et 681. — D. J. Klitzner, *Hieronymus Hirnhaim und seine Zeit*, Prague, 1936, ms; *Hieronymus Hirnhaim. Zur deutschen Geist im Barock*, Prague, 1943. — Ed. Winter, *Hieronymus Hirnhaim, O. Praem. Ein Religionsphilosoph im Barock*, dans *Analecta praemonstratensia*, t. 13, 1937, p. 127-132. — A. Huber, LTK, t. 5, 1960, col. 381.

Jean-Baptiste Valvekens.

HIRSCHMENTZL (Chrétien-Geoffroy), cistercien, 1638-1703. — Né le 7 janvier 1638, Chrétien-Geoffroy Hirschmentzl entra en 1656 à l'abbaye cistercienne de Welehrad en Moravie. Après son ordination sacerdotale en 1670, il fut désigné pendant vingt-quatre ans pour le ministère dans diverses paroisses dépendantes de l'abbaye. Rentré dans son monastère, il y fut durant dix ans environ un directeur spirituel estimé. Il mourut le 26 février 1703.

Hirschmentzl est l'auteur de quarante-huit ouvrages historiques et spirituels, dont deux seulement ont été publiés : *Vita SS. Cyrilli et Methodii*, Prague, 1667, et *Rex dolorum sive oratio de passione Jesu..*, Prague, 1677. Ses ouvrages de spiritualité traitent plus spécialement de la formation à la vie monastique ou sont des recueils de méditations sur la passion du Christ.

En voici quelques titres : *Amorosae et dolorosae septuaginta quatuor collectiones* (sic) *sponsi et sponsae, seu meditationes de passione Domini. — Exercitia monastica religiosa, seu Calendarium Bernardinum. — Philosophia monastico-cisterciensis. — Melilegium* (sic) *Bernardinum pro vita contemplativa. — Rudimenta novitiorum pro monachatu regulari. — Oscula sponsae et sponsi, sive Collectiones* (sic) *centum in passionem Christi.*

Les mss d'Hirschmentzl se trouvent rassemblés à la Státní Vedecká Knihovna d'Olomouc (Tchécoslovaquie) sous les cotes M I 396 à 424, et M II 234 à 241.

T. Halusa, *Zur wissenschaftlichen Thätigkeit der aufgehobenen Cistercienserabtei Wellehrad in Mähren*, dans *Studien und Mittheilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienser-Orden*, t. 19, 1898, p. 39-51. — Hurter, t. 4, col. 896.

Edmundus Mikkers.

HOEFFNER (Albéric), cistercien, 1641-après 1700. — Albéric Höffner naquit en 1641. Entré au monastère cistercien d'Heiligenkreuz en Autriche, il y occupa plusieurs charges, avant de devenir prieur claustral, puis, pendant un an, supérieur de Neuberg. Il mourut après 1700. Outre d'excellents ouvrages sur l'histoire de son abbaye, Höffner a laissé un recueil de textes spirituels sur la vie chrétienne et religieuse : *Penarium variis cibariis instructum* (bibl. d'Heiligenkreuz, ms 363, in-4°; texte, 372 p., et table, 58 p.).

B. Gsell, *Verzeichnis der Handschriften in der Bibliothek des Stiftes Heiligenkreuz*, dans *Xenia bernardina*, t. 2, Vienne, 1891, p. 207; *Beiträge zur Geschichte der Cistercienser-Stifte*, *ibidem*, t. 3, 1891, p. 86.

Edmundus Mikkers.

HOEGER (François), jésuite, 1664-1727. — Né le 28 juillet 1664 à Munich, François Hoeger fut admis dans la compagnie de Jésus le 3 octobre 1681. Sommervogel, qui est notre principale source biographique, assure qu'il enseigna la grammaire, les humanités, la rhétorique, la philosophie et la controverse, c'est-à-dire les principales étapes de la formation humaniste de l'époque. Il passa ensuite la plus grande partie de ses années de ministère à prêcher. Il mourut à Munich le 7 avril 1727.

Dans les dix dernières années de sa vie Hoeger publia ses œuvres à Ingolstadt; elles sont toutes du domaine de la prédication : *Das eröffnete Heiligthum zu Heiligmachung der Christen...* (1718, 1724, 1734); — *Die siben Brodt in der Wüsten von Christo gesegnet, dem Volck von der Cantzel gebrochen...* (2 vol., 1720-1721, 1726, 1740); — *Das Evangelium denen Armen und Reichen geprediget...* (2 vol., 1724, 1727); — *Unaufhörlicher Kirchenglantz* (1725, 1740, 1748); — à côté de ces in-folios, qui donnent des textes complets de sermons, la *Sylva cogitationum sacrarum pro cathedra seu conceptus praedicabiles...* (1726, 1739, 1749, 1761) présente des schémas aux prédicateurs.

L'ensemble de l'œuvre oratoire de Hoeger offre des sermons pour tous les dimanches et fêtes de l'année et pour le sanctoral. Il commente généralement l'évangile du jour, soit mot à mot, soit en l'éclairant d'autres passages de la Bible. Sa préoccupation est d'enseigner la morale chrétienne et la pratique religieuse. A l'occasion des fêtes du Christ et de la Vierge, il sait ouvrir les perspectives de la vie spirituelle. Parfois il polémique contre les « esprits forts » et les hérétiques. Sa langue, riche en images et en exemples tirés de la vie courante comme des deux Testaments, a probablement contribué au succès de librairie de ses in-folios. Hoeger n'est pas un auteur spirituel original, mais avant tout un éducateur du peuple chrétien, à la doctrine solide et abordable.

En 1870, dix-huit sermons de Hoeger ont été réédités dans *Sammlung der katholische Kanzelredner Deutschlands* (Schaffhouse). — Sommervogel, t. 4, col. 407-409.

Helmut Engel.

(Fascicules 44-45. — 1er novembre 1968)

HOEHN (Antonin), ermite de Saint-Augustin, 1700-1758. — Né le 15 juillet 1700 à Ochsenfurt, sur le Main, Antonin Hoehn fit profession au couvent des augustins de Wurtzbourg le 14 juin 1719 et fut ordonné prêtre le 23 septembre 1724. Il occupa à Wurtzbourg la charge de maître des novices (1728-1731) et celle de professeur de philosophie (1731-1734); il enseigna ensuite la théologie au couvent de Mayence de 1734 à 1737. Hoehn fut alors appelé aux fonctions de prieur (à Constance, 1737-1743, et à Wurtzbourg, 1743-1749). Longtemps, il fut le confesseur des ursulines de Wurtzbourg (1743-1752), ville où il mourut le 25 novembre 1758.

Dans le domaine historique, Hoehn a composé une *Chronologia provinciae Rheno-Suevicae ordinis... eremitarum S. P. Augustini* (Wurtzbourg, 1744); ce travail, fondé sur des recherches d'archives, est aujourd'hui encore une source importante pour l'histoire de l'ordre augustin, car Hoehn a utilisé des textes actuellement perdus.

Hoehn édita, à l'usage des communautés augustines des deux sexes, une *Auslegung der Regul des... Aurelii Augustini* (Wurtzbourg, 1754, 434 p.). La Règle est divisée en quatre-vingts fragments qui font chacun l'objet d'un commentaire explicatif, parfois assez développé. Hoehn utilise l'Écriture et les Pères, mais aussi les explications données par ses devanciers, comme Hugues de Saint-Victor, Humbert de Romans, Ambroise de Cori (DS, t. 1, col. 429-430) et Alphonse de Orosco (*ibidem*, col. 392-395). Malgré sa science, le travail de Hoehn se soucie aussi de l'application concrète de la Règle dans la vie quotidienne des couvents.

On sait qu'il existe un problème de la Règle augustinienne; Hoehn le tranche dans le sens d'Ambroise de Cori : les trois règles portant le nom d'Augustin sont authentiques; le texte de la troisième (« Haec igitur sunt... »), le seul encore suivi dans l'ordre, a été donné par saint Augustin lui-même comme règle de vie aux moines, aux clercs et aux religieuses. Sur ces questions, voir L. Verheijen, *La Règle de saint Augustin*, Paris, 1967, surtout t. 2, p. 16-17.

Hoehn a traduit en allemand des méditations de Jourdain de Quedlimbourg, *Fünf und sechtzig... Artcul von dem Leyden Jesu Christi* (Wurtzbourg, 1758); il y a joint une courte biographie de l'auteur réalisée à partir des sources.

J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Augsbourg-Ingolstadt, 1768, p. 443 (rééd. anast., Turin, 1963). — J. Lanteri, *Postrema saecula sex religionis augustinianae*, t. 3, Rome, 1860, p. 411. — Cl. Hutter, *Scriptores ordinis eremitarum... Germani..*, dans *Revista agustiniana*, t. 7, Valladolid, 1884, p. 354. — D. Gesterkamp, *Liber mortuorum*, t. 1 *Die Verstorbenen der rheinisch-schwäbischen Augustinerprovinz*, Wurtzbourg, 1969.

Adolar Zumkeller.

HOERMONSEDER (Anselme), ermite de Saint-Augustin, 1686-1740. — Né à Vienne le 2 avril 1686, Anselme Hörmonseder entra au couvent viennois de l'ordre des augustins le 14 juin 1707 et fut ordonné prêtre le 28 août 1709. Lecteur de philosophie chez les augustins de Gratz (1714-1718), il est nommé maître des novices en 1718. Après avoir obtenu un doctorat en théologie à l'université de Vienne, il est régent des études au couvent de Vienne (1725-1729), puis prieur (1729-1731). Il fut ensuite provincial de la province autrichienne de son ordre (1731-1734) et passa les dernières années de sa vie comme prieur à Bruck, sur la Leitha, où il mourut le 15 avril 1740.

Hörmonseder est surtout un théologien. Dans le domaine spirituel, on lui doit en particulier *Himmlische Eremiten-Schar, heiliges Augustiner Jahr, das ist Sittliche Anmerkungen...* (2 vol., Vienne, 1733); cette « année augustinienne » présente, pour chaque jour, une courte biographie d'un membre de la famille augustinienne. Hörmonseder utilise les exemples de ses personnages pour enseigner la vie chrétienne, la manière d'acquérir les vertus et la justice chrétienne (préface). A la fin de chaque biographie, les sources sont indiquées. Douze peintures sur cuivre, dues à l'artiste viennois F. L. Schmitner, illustrent l'ouvrage.

A côté de ce livre de lecture spirituelle, signalons un recueil de poèmes, *Paean centenus seu Poema... de sancta... Catharina* (Posen, 1738, édité avec *Hecatombe theologica*, cité *infra*), et *Kleine Ethic, oder Sittenlehre, die den Menschen unterweiset, wie er seine Affecten zu eigener und anderer Zufriedenheit regiren... solle* (Presbourg, 1739).

Hörmonseder avait laissé des manuscrits intéressant des sujets spirituels, mais ils sont aujourd'hui perdus : *Opus maius de imitatione sanctorum ordinis nostri, Sermones germanica lingua habiti in professione novitiorum, Sermones morales ad novitios annis 1718 et 1719 habiti.*

Les autres ouvrages imprimés d'Hörmonseder concernent la philosophie et la théologie; parmi eux citons : *Plenum gratiae et veritatis, Verbum divinum in plenitudine temporis Homo factum* (Vienne, 1710), sermon de Noël; — *Hecatombe theologica, seu centum quaestiones ex universa theologia augustiniano-aegidiana speculativa...* (Posen, 1737); — *Ordinandus examinatus et approbatus, seu responsa ad quaestiones quae ordinandis proponi solent* (Posen, 1738).

J. F. Ossinger, *Bibliotheca augustiniana*, Augsbourg-Ingolstadt, 1768, p. 443-444 (rééd. anast., Turin, 1963). — Hurter, t. 4, col. 1008. — Fr. Rennhofer, *Die Augustiner-Eremiten in Wien*, Wurtzbourg, 1956, p. 267, 270. — J. J. Gavigan, *De doctoribus theologiae ordinis sancti Augustini in universitate Vindobonensi*, dans *Augustinianum*, t. 5, 1965, p. 320-323.

Adolar Zumkeller.

HOESS (Crescentia, **bienheureuse**), tertiaire régulière de Saint-François, 1682-1744. — Crescentia Höss est née le 20 octobre 1682, à Kaufbeuren en Souabe, diocèse d'Augsbourg, d'une famille profondément religieuse.

Son père Mathias, tisseur de laine, assura difficilement l'éducation de ses huit enfants. Quand Crescentia manifesta le désir d'entrer en religion, il fit opposition faute de ressources. Une première demande d'admission faite, néanmoins, au couvent du tiers ordre régulier de Kaufbeuren aboutit à un refus. La communauté était au complet et l'absence de dot prohibitive. Mais sur l'intervention de Mathias Wörle, bourgmestre protestant de la ville, auprès du ministre de la province franciscaine de Strasbourg, Odoric Schnabel, Crescentia finit par être admise au noviciat, le 16 juin 1703, et à la profession, le 18 juin 1704. Elle fut affectée d'abord aux travaux les plus humbles et eut à souffrir, les premières années, de l'hostilité de la supérieure Thérèse Schmid et de l'incompréhension de ses compagnes.

A la supérieure indigne, déposée en 1707, succéda Jeanne Altwöger (1707-1741), qui reconnut le zèle et la vertu de Crescentia et l'appela aux fonctions de maîtresse des novices, charge qu'elle conserva vingt-cinq ans d'après sa secrétaire Anne Neth (17, 24 ou 28 ans d'après d'autres sources). Elle fut élue supérieure, le 23 juillet 1741, à l'unanimité, et resta en charge

jusqu'à son décès. La communauté connut dès lors un nouvel essor si bien que Crescentia est considérée comme la seconde fondatrice du couvent. Elle mourut le jour de Pâques 5 avril 1744 et fut inhumée dans l'église du couvent où son tombeau devint lieu de pèlerinage. Léon XIII la béatifia, le 27 juillet 1900. Sa fête est célébrée le 7 octobre. Le procès de canonisation est en cours (cf *Acta ordinis Fratrum Minorum*, t. 76, 1957, p. 140-141).

Le renom de sainteté de Crescentia avait passé les limites du diocèse d'Augsbourg, si bien que nombre de princes et princesses, de prélats, de prêtres, de religieux et de religieuses d'Allemagne, d'Autriche, de Hongrie, de Tchécoslovaquie et d'Italie recoururent à elle pour des conseils d'ordre spirituel. Bien que sans culture littéraire ni théologique, elle dicta quelque trois mille lettres à sa secrétaire. La plupart traitaient d'affaires de conscience et furent détruites après sa mort. Il en reste trois cents, de même qu'un *Leidenslied* et son testament spirituel.

I. Jeiler, *Die selige Kreszentia Hoess von Kaufbeuren*, Dülmen, 1884; 10e éd., Werl, 1950; trad. anglaise, New York, 1886; française, Vannes, 1900, et italienne, Quaracchi, 1900. — E. Schlund, *Aus dem Gebetsleben einer Heiligen. Das Gebetbuch der seligen Kreszentia von Kaufbeuren*, dans *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, t. 2, 1927, p. 295-319. — J. Gatz, *Leben der seligen Creszentia von Kaufbeuren*, Munich, 1930; Landshut, 1953. — I. Gobry, *Mystiques franciscains. Florilège*, Paris, 1959, p. 168-170. — *Bavaria franciscana antiqua*, t. 5, Munich, 1961, p. 57-79 *passim*. — J. Gatz, *Briefe von, an und über Creszentia von Kaufbeuren aus der Zeit 1714-1750*, Munich, 1961 (édition d'une importante série de lettres). — R. Lioi, dans *Bibliotheca sanctorum*, t. 7, Rome, 1966, p. 602-603.

Clément SCHMITT.

HOFER (JEAN-BAPTISTE), jésuite, 1677-1760. — Né à Bozen (ou à Ritten?) dans le sud du Tyrol, le 9 août 1677, Jean-Baptiste Hofer entra dans la compagnie de Jésus le 9 octobre 1694. Après ses études, il enseigna durant sept ans la philosophie à l'université d'Ingolstadt; il fut ensuite affecté pendant douze ans aux missions du Tyrol. Il mourut le 17 février 1760 à Hall, près d'Innsbruck.

De son enseignement provient probablement un *Promptuarium philosophicum* qui eut quelque succès (3 vol., Ingolstadt, 1717, 1722, 1732, 1741). Le reste de la production imprimée d'Hofer se rattache à la spiritualité. C'est pour la congrégation mariale de Trente que paraissent successivement : *Saeculum marianum* et *Idea perfecti sodalis olim in... adolescente Joanne Baptista a Schulthaus* (Trente, 1727), puis une *Imago Crucifixi prodigiosis eventibus illustrata* (Trente, 1733; Augsbourg-Innsbruck, 1752; trad. allemande, Augsbourg, 1733); ce dernier ouvrage illustre par des exemples tirés généralement de biographies vingt-huit vérités ou propriétés de la croix du Christ.

Hofer fit paraître une série de quatre triduums de récollection : *Pretium temporis ad pondus aeternitatis appensum* et *Memoria aeternitatis magistra sanctitatis* (Trente, 1747); *Sibi imperare, maximum imperium, Seipsum vicisse victoria praestantissima, Seipsum subjugasse triumphus gloriosissimus* (Augsbourg-Innsbruck, 1752), *Salvatoris mundi in crucem... hodie a christianis rursum crucifigentibus* (Augsbourg, 1752). Ces méditations sont marquées par une forte insistance sur le rôle de la volonté, de la décision, de la pratique, et par une certaine empreinte stoïcienne. Hofer se soucie d'abord et surtout d'arracher l'homme à la domination de ses passions et à le rendre maître de lui-même; mais il le fait en montrant le Christ crucifié et sauveur et il sait toucher le cœur. Ses écrits sont rédigés dans un latin excellent, qui révèle une solide culture classique.

On doit encore à Hofer un *Magisterium divinae sapientiae per bruta hominem erudientis* (Trente, 1735) qui mêle curieusement les mœurs des animaux, les apologues de l'antiquité classique, les traits biographiques des saints, etc, et une *Eclipsis rationis humanae sive extrema dementia ethnicorum in cultu Deorum* (Trente, 1748).

Sommervogel, t. 4, col. 419-422.

Klaus SCHATZ.

HOFFAEUS (HOFER?, PAUL), jésuite, vers 1530-1608. — Né vers 1530 à Münster près de Bingen, Paul Hoffaeus fréquenta à Emmerich (Rhin inférieur) la célèbre école latine alors dirigée par Mathias Bredenbach.

Après deux années d'études philosophiques à l'université de Cologne, il fut, l'un des premiers, reçu parmi les étudiants du collège germanique de Rome. Entré dans la compagnie de Jésus le 18 novembre 1554, il fut ordonné prêtre à Rome le 17 avril 1557 et passa son doctorat en théologie le 1er septembre de la même année.

A l'exception de deux courtes interruptions (1566/67 et 1591/93), Hoffaeus fut dans les charges du supériorat jusqu'à la fin du seizième siècle : recteur de divers collèges (dans les villes de Prague, Vienne, Ingolstadt, Munich, Innsbruck), puis provincial de Germanie supérieure, assistant et admoniteur du général, enfin visiteur des deux provinces des jésuites d'Allemagne. Il passa les dernières années de sa vie au collège d'Ingolstadt, où il mourut le 17 décembre 1608.

Les *écrits* d'Hoffaeus, qui n'ont été publiés qu'en partie, peuvent être classés en trois groupes : controverse théologique, sermons et principalement textes divers concernant la vie et l'institut de la compagnie de Jésus. On doit y ajouter des traductions en allemand, comme celle du *Catechismus romanus* (Dillingen, 1568), qui est la plus importante, et une vaste collection de lettres concernant surtout l'administration de la compagnie (425 lettres conservées). Ne sont probablement pas d'Hoffaeus la traduction allemande de la Bible que lui attribue Sommervogel, et le directoire des *Exercices spirituels* mis à son compte par les *Monumenta ignatiana*, 2e série, *Directoria exercitiorum spiritualium*, Rome, 1955, p. 218-240.

1. Dans le domaine de la *controverse théologique*, l'ouvrage le plus important parut à Munich en 1564, anonymement, sous le titre *Gründtlicher wahrer Bericht*; il étudie la communion sous une seule espèce. Ce livre se distingue par une connaissance approfondie des Pères latins, par la perfection de son style et par une présentation objective et sans passion polémique de la question. La première partie s'attache à démontrer par l'exégèse et l'histoire que la réception de l'eucharistie sous une seule espèce n'est ni contre l'Écriture ni contre la tradition; la seconde partie répond à dix objections.

Réédité en 1565 à Munich, l'ouvrage d'Hoffaeus est probablement en rapport avec la nouvelle politique religieuse d'Albert V duc de Bavière, qui n'appliqua pas dans ses états la permission donnée en 1562 de communier sous les deux espèces.

2. Hoffaeus, qui possédait très bien la langue alle-

mande, fut un *prédicateur* recherché. On a gardé une copie de ses sermons de carême donnés en 1580 sur l'usure (Augsbourg, bibliothèque de la ville); sur ce sujet, il se montre nettement plus moderne et ouvert que beaucoup de ses contemporains, comme aussi à propos des cas de possession diabolique ou de miracle. Nous touchons ici une des causes de divergence entre lui et saint Pierre Canisius † 1597.

D'autre part, un petit livret intitulé *Ein lobsame catholische Frolockung* (Dillingen, 1576) semble se rapporter à un sermon pour la fête de Noël; on a longtemps cru que ce livret était le premier recueil de cantiques publié par des jésuites en Allemagne. Écrit en prose, le texte des phrases est cependant souvent rimé, ce qui lui imprime un caractère de chant populaire; il suit de près le récit évangélique et, malgré sa simplicité, ne manque pas de profondeur théologique et spirituelle.

3. Le troisième groupe d'écrits d'Hoffaeus est de loin le plus volumineux et le plus intéressant pour l'*histoire de la compagnie de Jésus*. Pendant les dix années (1581-1591) qu'il passa à Rome comme assistant du général Aquaviva, il eut à étudier de près tout ce qui dans les archives romaines de la compagnie est relatif à cette période.

En ce qui concerne le droit de l'ordre, Hoffaeus semble avoir joui d'une autorité certaine en raison de sa compétence (étude des bulles, des constitutions, gouvernement des premiers généraux). En dehors de ces collections systématiques des *responsa* d'Hoffaeus, on garde de lui : 1) un aide-mémoire sur l'ensemble du droit de la compagnie; — 2) un mémoire sur les troubles internes de la compagnie en Espagne; — 3) les *Responsiones P. Pauli H. ad dubia circa Examen* (generale) *et Constitutiones, quae cupit magno cum judicio legi, cum non audeat eius per omnia fidere* (Munich, Hauptstaatsarchiv), qui cherchent à résoudre des difficultés de ces textes et des objections soulevées à leur sujet; — 4) *De unione animorum in societate* (1589/90; éd. dans *Archivum historicum societatis Jesu* = AHSI, t. 29, 1960, p. 85-98), où Hoffaeus s'oppose en particulier à un certain nationalisme qui commençait à se faire jour dans la compagnie; — 5) trois mémoires adressés au P. Aquaviva sur le problème du choix des supérieurs et de leur formation (1590?; éd. partielle dans AHSI, t. 26, 1957, p. 45-51).

Dans le deuxième de ces mémoires, Hoffaeus s'oppose à la tendance qui voudrait donner dans la compagnie une part plus importante à la vie contemplative. Quant au temps à consacrer à l'oraison et en ce qui concerne les œuvres de pénitence, il défend le point de vue qu'avait exprimé le général É. Mercurian au jésuite espagnol A. Cordeses (cf DS, t. 2, col. 2310-2322) dans sa lettre de 1574 sur l'oraison propre à la compagnie. Hoffaeus tenait aussi les idées répandues par les jésuites Stefano Tucci † 1597 et Giuseppe Blondo † 1598 en faveur d'une orientation plus contemplative pour une innovation dangereuse en contradiction avec l'idéal de l'ordre.

D'après Hoffaeus, Aquaviva et ses assistants L. Maggio et G. Alarcon étaient eux-mêmes assez favorables à ces tendances. D'où une tension entre lui et eux qui amena en 1591 la déposition d'Hoffaeus de sa charge d'assistant. Lors de la congrégation générale de 1593/94, à laquelle la province de Germanie supérieure avait envoyé Hoffaeus comme délégué, celui-ci, qui s'était parfaitement soumis, fut nommé par le supérieur général visiteur des deux provinces allemandes de l'ordre.

Comme visiteur, Hoffaeus rédigea de nombreux mémoires (visites des maisons, instructions, ordonnances, 1594-1597). A côté de consignes aux vues larges et modernes sur le soin des malades, sur la pauvreté et la simplicité qui, au jugement d'Hoffaeus, étaient menacées par l'envahissement du style baroque, il faut surtout retenir trois instructions destinées au noviciat (trad. allemande dans B. Schneider, *Paul Hoffaeus*, Rome, 1956, p. 40-52) : 1) sur l'oraison des novices; le visiteur insiste sur la progressive assimilation de l'oraison mentale, sans tension de tête, sur la diversité des chemins qui y mènent, sur l'adaptation au caractère de chacun; — 2) sur la mortification et l'abnégation des novices; — 3) sur la vocation et les vertus des frères coadjuteurs.

B. Duhr (dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 23, 1899, p. 605-631) a présenté Hoffaeus comme un caractère mélancolique et pessimiste; il ressort de l'étude des sources que, d'une manière générale, le gouvernement romain de la compagnie était d'accord avec sa manière de voir les problèmes d'alors en Allemagne et de les résoudre. On peut aussi penser qu'Hoffaeus ne serait pas resté si longtemps dans les charges de supérieur si sa manière d'agir avait heurté ses inférieurs. Surtout dans ses écrits qui n'étaient pas destinés à être mis en circulation, il manifeste une jeunesse et une force singulières; la comparaison entre sa correspondance et celle de Pierre Canisius est instructive à ce point de vue. Il a consacré sa vie et ses capacités au service interne de la compagnie. On peut dire que, celle-ci, en Allemagne du sud, lui doit son organisation et la création des conditions préalables nécessaires à l'activité apostolique. Canisius a fondé la compagnie de Jésus en Allemagne; Hoffaeus l'a organisée et développée.

Sommervogel, t. 4, col. 422; t. 9, col. 494. — J.-F. Gilmont, *Les écrits spirituels des premiers jésuites*, Rome, 1961, p. 283-287.

Voir surtout de B. Schneider, *Paul Hoffaeus*, Rome, 1956; *Einer aus der ersten Germanikergeneration, P. Hoffaeus*, dans *Korrespondenzblatt für die Alumnen des Collegium Germanico-Hungaricum*, novembre 1956, p. 77-89; *Der Konflikt zwischen Cl. Aquaviva und P. Hoffaeus*, AHSI, t. 26, 1957, p. 3-56, et t. 27, 1958, p. 279-306; *Petrus Canisius und P. Hoffaeus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 79, 1957, p. 304-330.

Burkhart Schneider.

HOFFELIZE (Hyacinthe d'). Voir Godfroy (Eusèbe), DS, t. 6, col. 563.

HOFFMANN (Georges), jésuite, 1616-1698. — Né à Vienne le 28 mai 1616 (plutôt que 1617), Georges Hoffmann entra le 26 septembre 1633 dans la compagnie de Jésus. Après des études théologiques brillantes, prédicateur célèbre, il prêcha souvent à la cathédrale de Vienne. Il fut nommé en mai 1670 recteur du collège de Krems; resté à Krems, il y mourut le 2 août 1698.

Hoffmann a laissé deux ouvrages de caractère spirituel et des volumes de prédications. Les *Lucubrationes piae* (Linz, 1684), ou huit triduums de six méditations, ont pour thèmes l'obligation pour le religieux de tendre à la perfection, la mortification de l'homme intérieur et de l'homme extérieur, l'acquisition des vertus solides, l'acédie et la ferveur de l'esprit, la rénovation de

l'homme (2), les obstacles au progrès et leurs remèdes, la charité fraternelle. — L'*Apparatus asceticus... ad octiduana exercitia* (Linz, 1684; parut à part et relié avec le précédent) offre trente-deux méditations assez développées pour une retraite de huit jours; le schéma est celui des *Exercices spirituels* ignatiens, mais, comme généralement à cette époque, d'une manière très lâche. En même temps, les titres indiquent que les deux premiers jours sont consacrés à la vie purgative, les quatre suivants à la vie illuminative (ce qui concerne la passion du Christ y est rattaché), et les deux autres à la vie unitive. Dans cette dernière, Hoffmann présente l'amour de Dieu, l'Eucharistie, la charité fraternelle, la mémoire de la présence de Dieu, la conformité avec sa volonté et la persévérance dans le bien. Ces deux ouvrages assez unis de ton, à l'ossature logique trop apparente, utilisent surtout l'Écriture, les saints Bernard et Bonaventure.

Représentent la prédication d'Hoffmann ou en sont tirés : *Hohe Tugend-Schuel* (Passau, 1687), 35 sermons sur la passion et la mort du Christ et sur la compassion de la Vierge. — *Wohlersprieszliche Seelen-Weyde...* (Bamberg, 1692), sermons pour les dimanches de l'année; — *Predigten auf alle Feyertäge der Heiligen...* (Oettingen, 1701).

J. N. Stöger, *Scriptores provinciae Austriacae Societatis Jesu*, Vienne, 1856, p. 147. — Sommervogel, t. 4, col. 424-425; Rivière, col. 518.

Werner Löser.

HOFFMEISTER (Jean), ermite de Saint-Augustin, 1509/10-1547. — Né à Oberndorf sur le Neckar en 1509 ou 1510, Johann Hoffmeister (ou Hofmeister) entra dans l'ordre des augustins à Colmar; il fit ses études à Mayence et à Fribourg-en-Brisgau, puis revint à Colmar comme prieur en 1533. En 1543, il fut nommé provincial des augustins de la province rhéno-souabe et, en 1546, vicaire général de son ordre pour l'Allemagne. Hoffmeister compte parmi les défenseurs les plus en vue de la foi catholique en Allemagne du sud. Sans trêve, il s'appliqua, par sa prédication et ses écrits, à restaurer l'Église dans ces régions et à réfuter les prises de position de la théologie réformée. En 1545, il prêcha pendant la diète d'empire à la cathédrale de Worms et, en 1546, sur la demande de Charles Quint, il prit part au second Colloque de Ratisbonne. Le général de l'ordre, Jérôme Seripando, regretta vivement l'absence d'Hoffmeister au concile de Trente; il mourut en effet le 21 août 1547 à Günzbourg, sur le Danube.

Hoffmeister a beaucoup écrit et publié; on trouvera une liste complète de ses livres dans la monographie que N. Paulus lui a consacrée (citée *infra*). Parmi ses écrits, commentaires scripturaires, recueils de sermons, controverses théologiques, il faut surtout retenir :

1. *Dialogorum libri duo, quibus aliquot ecclesiae catholicae dogmata Lutheranorum et verbis et sententiis roborantur* (Fribourg-en-Brisgau, 1538; souvent rééd.). — 2. *Warhafftige Endeckung unnd Widerlegung deren Artikel, die M. Luther auff das Concilium zu schicken und darauff beharren furgenummen* (Colmar, 1539; rééd. par H. Volz, dans *Drei Schriften gegen Luthers Schmalkaldische Artikel*, coll. Corpus catholicorum 18, Münster, 1932, p. 116-197). — 3. *In D. Pauli ad Philippenses epistolam enarrationes...* (Fribourg-en-Brisgau, 1543). — 4. *Verbum Dei carnem factum, hoc est... Ecclesiae suae unicum... sacrificium... Item expositio precum ac ceremoniarum... in quotidiano sacro* (Mayence, 1545; souvent rééd.). — 5. *Canones, sive claves aliquot ad interpretandum sacras Bibliorum scripturas* (Mayence, 1545; Cologne, 1577). — 6. *Zwo Christliche und nutzliche Predigen in welchen angezeigt, wie sich ein Christenmensch gegen den lieben Heiligen Gottes... halten soll* (Fribourg-en-Brisgau, s d = 1547). — 7. *Loci communes rerum theologicarum, quae hodie in controversia agitantur* (Ingolstadt, 1547; souvent rééd.). — 8. *Homiliae in Evangelia...* (2 vol., s l, 1547; souvent rééd., par exemple, Paris, 1551). — 9. *Predig über die Suntäglichen Evangelien des gantzen Jars* (Ingolstadt, 1548; souvent rééd.); un second volume *(Predig von den lieben Heiligen Gottes)* s'ajoutera à partir de 1549 au premier, mais il est en grande partie l'œuvre de son éditeur Léonard Haller. — 10. *Auslegung des schönen Buchs Tobie... Spiegel der guten Sitten unn waren christlichen Zuchte* (Mayence, 1559). — 11. *Commentaria in Marcum et Lucam evangelistas* (Louvain, 1562; etc).

Plusieurs de ces titres laissent percevoir que les écrits d'Hoffmeister abordent le domaine de la vie chrétienne et de l'ascèse. Ses exposés sont alors très accessibles au peuple sans culture théologique et utilisent largement la Bible. On y remarque assez souvent le penchant d'Hoffmeister pour la controverse et la polémique. Là où il aborde l'enseignement de la foi et des vertus théologales, il le fait volontiers en repoussant l'enseignement luthérien de la foi-confiance *(Fiduzialglauben)* sans les œuvres. Il a alors recours à l'autorité de saint Augustin (vg *Loci communes*, 1547, p. 52). Il a soin aussi de répondre aux reproches de Luther à l'encontre du catholicisme et selon lesquels celui-ci enseignerait une justice par les actions extérieures; c'est l'occasion pour Hoffmeister d'insister sur la disposition intérieure, avant tout sur l'amour de Dieu et celui du prochain qui seuls confèrent une valeur aux actes extérieurs : « Si quelqu'un s'adonne, même avec zèle, au service extérieur de Dieu sans y être poussé par le souci de la gloire de Dieu, c'est de l'hypocrisie » (*Predig über die Suntäglichen Evangelien*, 1548, p. 216).

De même, il enseigne que les bonnes œuvres des justes doivent toute leur force et leur mérite à la grâce et au mérite de Jésus-Christ : c'est une « sentence délicieuse » que celle de saint Augustin disant que Dieu en couronnant nos mérites couronne ses propres dons. D'ailleurs, Hoffmeister dans ses prédications imprimées, tout en maintenant la théologie du mérite, montre qu'on ne saurait se fier à ses bonnes œuvres et qu'il est bien plus vrai et plus grand de se confier à la miséricorde de Dieu. Nos œuvres humaines sont toujours déficientes au regard de la pureté divine, et cependant Dieu ne veut pas les laisser sans récompense; car « c'est par la grâce divine que nos œuvres bien minimes ont tant de prix et qu'elles sont récompensées si largement; non pour leur propre valeur, mais par suite de la miséricordieuse promesse de Dieu » (*Predig.*., p. 39).

En ce qui concerne la communion sous les deux espèces, Hoffmeister estime qu'il est beaucoup plus important d'instruire le peuple chrétien de la manière de communier dignement et avec fruit; il préconise d'assez fréquentes communions. Contre les attaques des réformés au sujet du célibat ecclésiastique et du vœu de chasteté des religieux, Hoffmeister soutient la possibilité, avec la grâce divine, d'une vie consacrée à Dieu et vouée à la virginité; mais cette vie doit encore s'appuyer sur la prière et la mortification.

Prédicateur célèbre, théologien engagé dans les contestations de la Réforme, Hoffmeister est à inscrire au nombre de ces nombreux clercs et religieux qui ont travaillé à la restauration de l'Église de son temps.

Les dictionnaires et encyclopédies catholiques consacrent généralement une notice à Hoffmeister.

N. Paulus, *Der Augustinermönch Johannes Hoffmeister*, Fribourg-en-Brisgau, 1891 (avec une liste exhaustive des œuvres); *Hoffmeister in protestantischer Beleuchtung*, dans *Historische Politische Blätter*, t. 111, 1893, p. 589-609. — H. Jedin, *Girolamo Seripando*, t. 1, Wurtzbourg, 1937, p. 216-220. — K. Schottenloher, *Bibliographie zur deutschen Geschichte im Zeitalter der Glaubensspaltung*, Stuttgart, 1956 svv, n. 8488-8501a et 48849-50. — H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, t. 1-2, Fribourg-en-Brisgau, 1951 et 1957, *passim*. — A. F. Vermeulen, *Der Augustiner Konrad Treger*, dans *Analecta augustiniana*, t. 24-25, 1961-1962, *passim*.

A. Zumkeller, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern*, dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, surtout p. 333-335; *Martin Luther und sein Orden*, dans *Analecta augustiniana*, t. 25, 1962, surtout p. 284-285; *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens..*, Wurtzbourg, 1966, p. 243-244; *Urkunden und Regesten zur Geschichte der Augustinerklöster Würzburg und Münnerstadt*, t. 1, Wurtzbourg, 1966, p. 395-398.

Adolar Zumkeller.

HOGAN (Jean-Baptiste), sulpicien, 1829-1901. — John Baptist Hogan naquit en Irlande, à Bodyke (diocèse de Killaloe), le 24 juin 1829.

Un de ses oncles, curé dans le diocèse de Périgueux (France), se chargea de son éducation et le fit entrer, à quatorze ans, au petit, puis au grand séminaire de Bordeaux. Ayant rapidement terminé le cycle ordinaire des études ecclésiastiques, Hogan les compléta par deux années de théologie au séminaire Saint-Sulpice de Paris, puis passa l'année 1851-1852 au noviciat de la compagnie de Saint-Sulpice; il reçut l'ordination sacerdotale le 5 juin 1852. On lui confia aussitôt l'enseignement de la théologie dogmatique en ce séminaire, puis à partir de 1863 jusqu'en 1884 celui de la théologie morale, auquel s'ajouta pendant treize ans celui de la liturgie.

Tout à sa tâche de professeur et de directeur spirituel, il ne publia rien pendant ces trente années d'enseignement, mais il exerça une profonde influence sur le clergé tant français que britannique et américain qui venait se former à Paris. En spiritualité, il tempérait l'austérité de l'école française par des accents ou des formes de piété plus adaptés à la sensibilité de son époque : « M. Olier était complété par le P. Faber » (P. Battifol). Il fut en relation avec nombre de personnages influents du catholicisme en France (Mgr Dupanloup, Mgr d'Hulst, l'abbé A. de Broglie, Albert de Mun, Léon Ollé-Laprune) et en Angleterre (F. W. Faber, W. Lockhard, N. P. Wiseman, H. E. Manning, J. H. Newman). Pendant la Commune de Paris (avril-mai 1871), emprisonné à plusieurs reprises et libéré grâce à sa nationalité britannique, il s'était dévoué auprès des séminaristes et prêtres incarcérés.

En 1884, il fut chargé de diriger la fondation du séminaire de Boston, aux États-Unis, où il assura aussi une partie de l'enseignement. En 1889, il fut nommé supérieur du séminaire qui se fondait auprès de l'université catholique de Washington; en 1894, il revint au supériorat de Boston. Malade en janvier 1901, il vint se reposer en Europe et, au retour d'un bref voyage en Irlande, il mourut à Paris le 30 septembre 1901.

Très clairvoyant devant les exigences de la pensée contemporaine, il avait exposé ses vues sur la formation intellectuelle des clercs dans une série d'articles publiés dans *American Ecclesiastical Review*, Philadelphie, 1889-1895, et repris en un volume, *Clerical Studies*, Boston, 1898 (traduction française, parue dans *Le Canoniste contemporain*, puis sous le titre *Les études du clergé*, Paris, 1901; trad. italienne, Rome, 1905). Un des hommes les plus attentifs aux besoins des esprits dans l'Église, E. Mignot, archevêque d'Albi, présentait l'ouvrage comme « le programme le plus complet et le plus judicieux des études ecclésiastiques, ou mieux encore l'exposition la plus précise, la plus loyale de l'esprit dans lequel elles doivent être faites à notre époque » (préface à l'éd. française).

On doit aussi à Hogan une série de cinquante méditations : *Daily thoughts for priests*, Boston, 1899 (trad. par J.-M. Grangier, *Pensées de chaque jour à l'usage des prêtres*, Paris, 1902).

Bulletin trimestriel des anciens élèves de Saint-Sulpice, 1901, p. 667-669; 1902, p. 127-132 et 205-209 (donne des notes sur une instruction d'Hogan, *Sur la direction sacerdotale*). — P. Battifol, *M. Hogan*, dans *Revue du clergé français*, t. 31, août 1902, p. 449-463. — *A Garland of affectionate Tributes*, Boston, 1906 (recueil de souvenirs rassemblés par des anciens élèves). — *The Catholic Encyclopedia*, New York, 1910, t. 7, art. *Hogan*, p. 383-384.

Irénée Noye.

HOHENBAUM VAN DER MEER (Hochenbaum, Maurice), bénédictin, 1718-1795. — Issu d'une famille des Pays-Bas fixée à Ingolstadt depuis deux générations, Maurice Hohenbaum naquit le 25 juin 1718 au camp militaire de Sirmium, non loin de Belgrade. Après la mort de ses parents, il entra à l'abbaye bénédictine de Rheinau (diocèse de Constance) en 1730; il y prononça ses vœux de profession le 12 septembre 1734 et fut ordonné prêtre le 15 août 1741. D'abord curé auxiliaire de la paroisse de Rheinau, il fut ensuite professeur dans son abbaye, en particulier de morale. En 1752, il fut nommé directeur de la chancellerie de l'abbaye et, en 1758, prieur et archiviste. Hohenbaum mourut à Rheinau le 18 décembre 1795.

La plus grande partie des œuvres d'Hohenbaum n'a pas été imprimée; elles comprennent au total 92 numéros qui se trouvent aujourd'hui conservés presque intégralement à l'abbaye d'Einsiedeln (Archives de Rheinau).

Dans son *Ethica religiosa ascetico-theologica* (Lucerne, 1747), Hohenbaum, alors « instructor fratrum » et professeur de morale, présente sous forme de thèses théologiques un traité de la vie religieuse. L'ouvrage comporte deux parties; la première, sur les obligations des vœux de religion, étudie la pauvreté, la chasteté, l'obéissance, la stabilité, la conversion des mœurs; la seconde partie discute de l'obligation de la règle religieuse en général, puis de celle de saint Benoît. L'ensemble est nettement plus orienté vers un enseignement éthico-canonique que vers une doctrine spirituelle.

Hohenbaum a publié une *Kurze Geschichte der tausendjährigen Stiftung... Rheinau* (Donaueschingen, 1778; Einsiedeln, ms 878); on garde en particulier de ses travaux d'archiviste un *Millenarium, seu historia monasterii Rhenaugiensis*, daté de 1771 (Einsiedeln, mss 882-887).

I. Fuchs, *Leben und Schriften des P. Moriz Hohenbaum..*, dans *Freiburger Diözesanarchiv*, t. 2, 1877. — R. Henggeler, *Professbuch der Benediktinerabtei... Rheinau*, coll. Monasticon benedictinum Helvetiae, t. 2, abbaye d'Einsiedeln, s d, p. 326-333 et 380-402.

Rudolf Henggeler.

HOHENLOHE (Alexandre-Léopold de), évêque, 1794-1849. — Le prince Alexandre-Léopold de Hohenlohe-Waldenburg-Schillingsfürst naquit le 17 août 1794 à Kupferzell (Wurtemberg); il était le dernier des dix-huit enfants du prince Charles-Albert. Il reçut ses premières leçons d'un prêtre émigré, le père Morel,

puis il fréquenta le Theresianum de Vienne, l'académie de Berne, les grands séminaires de Vienne et de Tyrnau (Hongrie). Il fut préparé au sacerdoce par son oncle, l'évêque auxiliaire François-Charles de Hohenlohe, avec le concours de Jean-Michel Sailer † 1832, et il fut ordonné prêtre à Ellwangen le 16 septembre 1815.

En 1816-17, Alexandre de Hohenlohe doit se disculper à Rome de l'accusation d'avoir administré des sacrements en langue allemande et d'avoir fait partie d'une société biblique protestante. Pendant son voyage de retour, il gagne à Munich la faveur du roi Maximilien Ier et surtout celle du prince héritier Louis. Le rôle qu'il joue dans la réception de deux personnalités protestantes de marque dans l'Église catholique lui vaut en 1819 le reproche de faire du prosélytisme et des attaques violentes dans la presse. Nommé chanoine titulaire à Bamberg, il est incité en 1821, par des guérisons obtenues par les prières d'un paysan, à se livrer à des actes qui font sensation; il se croit une vocation de thaumaturge. Pour esquiver les mesures prises par les autorités bavaroises tendant à l'empêcher d'agir publiquement, Hohenlohe se retire à Vienne en 1822. A Grosswardein (Hongrie), il devient chanoine en 1824, prévôt du chapitre en 1839, et en 1844 vicaire général et évêque titulaire de Sardique. Mais son ardent désir de diriger lui-même un diocèse ne se réalise pas. Maladif depuis 1848, il voyage, instable, à travers le pays. Il mourut le 14 novembre 1849 à Vöslau, près de Vienne.

De son vivant, les guérisons obtenues par les prières de Hohenlohe ont été sujettes à discussion, ainsi que son caractère et l'authenticité de ses meilleurs écrits. Cependant on ne peut dénier au prince-évêque, qui souffrait de divers complexes, d'avoir eu à un haut degré un caractère bon et serviable. Les guérisons attribuées à son intercession déclenchèrent un flot d'écrits polémiques *pro et contra*. Les autorités ecclésiastiques et civiles interdirent au thaumaturge les réunions publiques qui devaient être le théâtre des guérisons. La correspondance n'en augmenta que davantage, surtout avec la France et l'Angleterre. Deux lettres écrites par Jean-Marie Vianney à Hohenlohe sont malheureusement perdues.

La tendance à l'exaltation que révélaient sa prédication et ses entretiens ne se manifeste que rarement dans ses écrits spirituels, qui sont d'ailleurs oubliés de nos jours. La tentative du carmel de Marienthal (Alsace) de faire introduire la cause de béatification de cet homme, pieux à sa manière, devait aboutir à un échec. L'un de ses amis intimes, Jean Forster, curé de Hüttenheim, continua jusqu'en 1875 à appliquer les méthodes de guérison de Hohenlohe.

Parmi les écrits spirituels qui lui sont attribués mais qui ne sont pas tous de lui, on peut retenir : *Der nach dem Geist der katholischen Kirche betende Christ*, Bamberg (1819), 1824; — *Sacerdos catholicus in oratione et contemplatione positus*, Bamberg, 1820, qui est peut-être de J. M. Sailer; — *Andacht, welche in allerlei Leiden..*, communément appelé *Mirakelbüchlein*, Bamberg, 1822; — *Das entstellte Ebenbild Gottes in dem Menschen durch die Sünde*, Ratisbonne-Landshut, 1836; ces prédications de carême sont de Justin Kerner † 1862; — *Mémoires et expériences dans la vie sacerdotale et dans le commerce avec le monde, recueillis dans les années 1815-1834*, Paris, 1836, qui sont écrits par J.-P. Silbert.

Predigten auf das ganze Kirchenjahr, 4 vol., Ratisbonne, 1839-1840; — *Des katholischen Christen Wandel vor Gott*, Innsbruck, 1848; — *Von den sieben leiblichen und geistlichen Werken der Barmherzigkeit*, Innsbruck, 1849; — *Œuvres posthumes du prince Alexandre de Hohenlohe..*, publiées par le carmel de Marienthal, Rome, 1907.

Hohenlohe écrivit aussi des opuscules de tendance politico-religieuse et la biographie de sa mère, la princesse Judith von Hohenlohe (Ratisbonne, 1838).

Le *Sacerdos catholicus in oratione..*, qu'il soit de Hohenlohe ou de Sailer, fut traduit en français sous le titre *Le fidèle au pied de la croix* (Paris, 1823; 5e éd., 1835). En 1826/27, parurent des traductions très libres, adaptations et extraits, des premiers ouvrages de piété de Hohenlohe : *Heures catholiques à l'usage des fidèles*, *Heures catholiques à l'usage de la retraite*, *Le missionnaire des familles chrétiennes*, *Méditations, prières et exercices pour tous les jours de l'année* (2 vol., Paris, 1827), dont il existe des éditions fragmentaires pour l'avent, le carême, *Méditations sur les quatre fins dernières*, etc; ces volumes, qui connurent un réel succès de librairie jusque vers 1835, reprennent sous des titres différents la même matière.

J. M. Sailer, *Der Priester ohne Tadel. Eine Rede bei der Primizfeier*, Munich, 1816 (dans ses *Sämtliche Werke*, t. 20, Sulzbach, 1839, p. 339-352). — C. G. Scharold, *Lebensgeschichte Alexanders F. von Hohenlohe*, Wurtzbourg, 1822. — (Barbier), *Biographie populaire du clergé contemporain par un solitaire*, t. 1, Paris, 1841, p. 325-360. — *Vie du prince Alexandre de Hohenlohe*, par les carmélites de Marienthal, Marienthal, 1892. — L. Sebastian, *Fürst A. von Hohenlohe... und seine Gebetsheilungen*, Kempten-Munich, 1918. — S. Merkle, *Lebensläufe aus Franken*, Munich-Leipzig, 1919. — W. Kosch, *Das katholische Deutschland*, t. 1, Augsbourg, 1933, p. 1700-1701. — B. Bastgen, *Der Heilige Stuhl und A. von Hohenlohe... Nach den Akten des Vatikanischen Geheimarchivs*, Paderborn, 1938. — A. Sonnet, *Wunderheiler und Heilwunder*, Heidenheim, 1960, p. 130.

Voir aussi les articles des dictionnaires : *Nouvelle biographie générale* d'Hofer, t. 23, Paris, 1858, col. 910-911; — *Biographisches Lexikon des Kaiserthums Oesterreich*, t. 9, Vienne, 1863, p. 197-200 (bibliographie des controverses sur les guérisons); — Michaud, *Biographie universelle*, t. 19, Paris, s d, p. 524-526; — *Allgemeine Deutsche Biographie*, t. 12, Leipzig, 1880, p. 683-684; — *Kirchenlexikon*, t. 6, Fribourg-en-Brisgau, 1889, col. 163-166; — LTK, t. 5, 1933, col. 101.

Ignaz Weilner.

HOLCOT (Robert) † 1349, théologien anglais. Voir Robert Holcot.

HOLLEN (Gottschalk), ermite de Saint-Augustin, vers 1411-1481. — Né vers 1411 à Körbecke, près de Soest, Gottschalk Hollen entra encore jeune dans l'ordre des augustins à Herford. Désigné le 9 novembre 1435 pour étudier la théologie à Pérouse, il acquit quelques années plus tard le titre de lecteur en théologie à Sienne. On le retrouve ensuite, et certainement à partir de 1457, professeur de théologie et prédicateur à Osnabrück. Aux environs de 1465, il fut vicaire pour son ordre du district de Westphalie. Hollen mourut au début de janvier 1481 au couvent des augustins d'Osnabrück. Il est théologien et l'un des prédicateurs célèbres de son époque en Westphalie.

Les ouvrages édités d'Hollen sont au nombre de deux : 1) *Praeceptorium divinae legis* (Cologne, 1481, 1484, 1489; Nuremberg, 1497, 1500, 1503, 1521), œuvre volumineuse, composée entre 1461 et 1468, sur les dix commandements; c'est essentiellement une instruction de théologie morale à l'usage des pasteurs. — 2) *Sermonum opus exquisitissimum* (2 vol., Haguenau, 1517 et 1519/20); l'édition comprend 68 et 108 sermons prononcés aux environs de 1470 à Osnabrück. Il s'agit, pour la plupart, de sermons sur les épîtres de l'année liturgique; mais on y trouve vingt sermons sur les évangiles des dimanches, cinq sur la Vierge Marie,

quatre sur la Passion et, en annexe du tome second, seize sermons *De dedicatione Ecclesiae*.

Parmi les œuvres manuscrites authentiques signalons : 1) *Tractatus de septem sacramentis*, partie détachée d'un commentaire sur le 4e livre des *Sentences* et achevé en 1457. — 2) *Sermones* I-XVII *de novissimis*, de la même période, sur la mort, les suffrages pour les défunts, la résurrection, le jugement dernier et le renouvellement du monde. — 3) *Tractatus de officio missae*, sur la substance, la structure, les cérémonies et les prières de la messe; à ce traité sont rattachées organiquement les deux instructions suivantes. — 4) *Tractatus de articulis fidei*, explication de l'importance et de la nécessité du Symbole de la foi, de sa triple formule, de l'acte de foi, etc. — 5) *Sermons* I-X *de oratione dominica*, commentaire des demandes du *Pater* qui met en relief leur importance pour la vie chrétienne. — 6) *Tractatus de septem peccatis mortalibus*, traité ascétique présenté d'une manière accessible et populaire. — 7) *Quinque quaestiones de indulgentiis*; il s'agit de réponses à des questions précises présentées à Hollen à l'occasion de l'année jubilaire 1450.

Il faut considérer comme perdus les écrits suivants : *De sacramento Eucharistiae in Blomenberge* (sans doute une prise de position au sujet d'une hostie miraculeuse dont on parlait alors) et *Tractatus de novem peccatis alienis*.

Sur les œuvres manuscrites, voir A. Zumkeller, *Manuskripte von Werken der Autoren des Augustiner-Eremitenordens..*, Wurtzbourg, 1966, p. 119-122 et 577.

Dans ses sermons imprimés, Hollen se révèle comme un prédicateur proche de la vie du peuple, mais aussi comme un maître expérimenté de la vie chrétienne et spirituelle, comme un directeur au jugement sain et équilibré. Ces textes sont riches au point de vue ascétique; il y traite de la prière, de la louange de Dieu, de la valeur et des fruits de l'eucharistie, des différentes vertus, etc; il sait adapter son enseignement aux principaux états de vie. Tout cela est profondément enraciné dans l'Écriture et dans la tradition, mais Hollen sait aussi le rendre abordable et vivant par des exemples tirés de la vie quotidienne comme de la vie des saints.

L'idéal de la vie chrétienne que présente Hollen est vraiment biblique et catholique; ainsi, par exemple, il insiste sur la première place qu'il faut accorder à la pureté du cœur, par rapport aux œuvres extérieures et aux pénitences diverses; de même, il attribue une valeur plus grande aux œuvres de charité qu'aux œuvres de mortification ou d'abnégation. Le tout doit d'ailleurs être accompli dans l'union intérieure au Christ, avec discrétion et grand égard pour le prochain.

Hollen voit le fondement de toutes les vertus dans la foi conçue par l'amour. La justice du chrétien, fondée dans la grâce du Christ et imprégnée par la charité, se manifeste dans l'abandon du mal et dans l'accomplissement du bien. Selon *Luc* 17, 10, personne ne peut se prévaloir de sa propre justice, parce qu'elle n'est que trop incertaine, pleine de défauts et d'inconstance; cependant, Hollen affirme fermement l'authentique mérite des œuvres accomplies par le chrétien dans la grâce de Dieu.

Un point sur lequel notre prédicateur insiste souvent est la lecture de l'Écriture sainte; il regrette que, de son temps, elle soit peu estimée; il encourage l'utilisation de bonnes traductions. Selon lui, cette lecture augmente la foi, corrige les vices, enseigne la vraie crainte de Dieu, porte à l'imitation des saints personnages de la Bible et nous fait comprendre ce qu'est la miséricorde de Dieu. D'ailleurs, le peuple chrétien a, autant que d'aller à la messe, le devoir d'écouter la Parole de Dieu.

Avec franchise, Hollen sait s'élever contre les abus du clergé, contre les idées des béghards au sujet de la liberté chrétienne, et contre les hussites iconoclastes. On remarque enfin la réserve que garde Hollen vis-à-vis des visions, des révélations privées, des faits extraordinaires.

F. Landmann, *Das Predigtwesen in Westfalen in der letzten Zeit des Mittelalters*, Münster, 1900. — A. Zumkeller, *Die Lehrer des geistlichen Lebens unter den deutschen Augustinern*, dans *Sanctus Augustinus vitae spiritualis magister*, t. 2, Rome, 1959, surtout p. 290-303; *Das Ungenügen der menschlichen Werke bei den deutschen Predigern des Spätmittelalters*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 81, 1959, surtout p. 296-299. — LTK, t. 5, 1960, col. 450. — W. Eckermann, *Gottschalk Hollen... Leben, Werke und Sakramentenlehre*, Wurtzbourg, 1967 (avec bibliographie). — DS, t. 4, col. 1010.

Adolar Zumkeller.

HOLTMAN (Jean), frère de la Vie commune, vers 1490-1540. — Né à Ahaus (Westphalie) vers 1490, Jean Holtman fut *fraterherr* des frères de la Vie commune de Münster; il en fut le *senior*, c'est-à-dire le frère le plus ancien de la maison, depuis 1526 environ jusqu'en 1539; pendant cette période, le recteur de la maison était Rodolphe van Borckloe. En mai 1539, Holtman fut nommé par l'évêque de Münster confesseur et lecteur dans la maison de Niesing (Mariental) des sœurs de Münster; il occupa ce poste jusqu'à son décès le 1er décembre 1540 à Münster.

Nous gardons un ouvrage d'Holtman en moyen-néerlandais : *Van waren geistliken levene eyn korte underwysinge*, qui fut écrit vraisemblablement entre 1530 et 1540. Cette œuvre constitue un document intéressant sur les conceptions religieuses et théologiques de la *Devotio moderna* au début du seizième siècle. En particulier au point de vue de l'orthodoxie de la foi professée, les explications sur les sacrements (p. 242 svv) comme les commentaires sur le *Pater* (p. 195-240) sont pleinement satisfaisants; il est évident qu'Holtman n'a pas été un précurseur de la réforme protestante, cet écrit prouve le contraire.

Cet ouvrage n'a pas été imprimé et l'original a probablement disparu lors de la seconde guerre mondiale. Nous en gardons une copie manuscrite (Bibl. Landesmuseum de Münster, ms 94, — autrefois ms 517 —, 705 p.) qui semble contemporaine de l'auteur; une addition mentionne l'auteur, la date et le lieu de sa mort.

H. Grutkamp, *Johannes Holtman und sein Buch Van waren geistliken levene*, thèse, Münster-Leipzig, 1912. — Compte rendu par K. Löffler, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 34, 1913, p. 414-416. — LTK, t. 5, 1960, col. 456-457.

Wybe Jappe Alberts.

HOLZHAUSER (Holtzhauser, Barthélemy), fondateur des barthélémites, 1613-1658. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *Institut des prêtres séculiers vivant en communauté.*

1. **Vie.** — Né le 24 août 1613 à Laugna (diocèse d'Augsbourg), fils d'un cordonnier, Barthélemy Holzhauser fut élève au collège des jésuites de Neubourg-sur-le-Danube (1628-1633). Étudiant en philosophie et en théologie à l'université d'Ingolstadt (1633-1640; *magister philosophiae* le 9 juillet 1636 et licencié en théologie le 19 juin 1640), il fut ordonné prêtre à la Pentecôte 1639. Membre de la congrégation mariale

des « académiciens » (préfet en 1639-1640), il se soumit à une dure ascèse et, pratiquant lui-même une pauvreté extrême, il exerça d'une manière héroïque l'assistance corporelle et spirituelle en faveur des victimes de la guerre de Trente ans.

En vision, il voit l'Église comme une *Mater dolorosa* sous la croix du Christ, parce que les prêtres et le peuple sont devenus du sel affadi. L'attrait vers la compagnie de Jésus qu'il avait ressenti se relâche. Sous la conduite de son directeur spirituel, le jésuite Georges Lyprand † 1665, Barthélemy « se sent appelé à fonder une communauté de prêtres séculiers qui vivraient réunis et écarteraient les causes essentielles du relâchement des mœurs, l'oisiveté, la trop grande familiarité avec le monde féminin, le gaspillage d'argent en jeux et festins ».

En été 1640, il trouve comme premiers collaborateurs de l'Institut un « bénéficier » d'Ingolstadt et deux curés des environs. Ces derniers, Georges Gündel † 1666 et Michel Kottmair † 1681, succéderont au fondateur à la tête de l'Institut. Holzhauser fonda l' « Institutum clericorum saecularium in commune viventium » le 1er août 1640 dans l'archidiocèse de Salzbourg, épargné par les troubles de la guerre; Holzhauser était alors chanoine-curé de l'église collégiale de Tittmoning (sur la Salzach), laquelle fut, par la suite, entièrement desservie par les prêtres de l'Institut. Jean-Christophe de Lichtenstein, suffragant de Salzbourg et évêque de Chiemsee, nomma Holzhauser, le 1er février 1642, curé et doyen de Saint-Jean de Leogenthal au Tyrol et, en quelque sorte, vicaire général de la partie du diocèse de Chiemsee située dans les Alpes (1642-1655).

Holzhauser se montra un prêtre zélé et un défenseur courageux des droits de son clergé en face du gouvernement du Tyrol dans les querelles concernant le temporel, ce qui l'engagea en de grandes difficultés économiques. Il s'occupa en même temps de l'affermissement et de l'extension de sa communauté, les barthélémites; il fonda une école latine à Tittmoning et un séminaire de clercs à Salzbourg (1643, transféré à Ingolstadt en 1647); il introduisit l'Institut dans les diocèses de Constance (1644) et de Freising (1649), et il prit en charge le séminaire épiscopal de Ratisbonne (1650-1653). Mais il ne réussit pas à implanter l'Institut dans les diocèses de Coire (Feldkirch, 1644), d'Eichstätt, 1648, et d'Augsbourg, 1649. Il tenta d'obtenir pour l'Institut une approbation papale, sur la recommandation de l'électeur Maximilien Ier de Bavière, mais son délégué, Jean-Ulric Rieger, ne rapporta qu'une *confirmatio generalis* accordée par la Congrégation des évêques et réguliers (1647).

Un changement décisif dans les rapports entre l'Institut et l'épiscopat allemand se produisit lorsque les barthélémites furent appelés dans les diocèses de Wurtzbourg et de Mayence par l'archevêque Jean-Philippe de Schönborn † 1673, qui leur confia la direction de ses séminaires (1654 et 1661-1662). Holzhauser se rendit à l'appel de l'électeur en 1655 dans le diocèse de Mayence et fut nommé le 8 avril 1655 curé de Bingen, et le 26 juin 1657 doyen du chapitre régional de Gau-Algesheim. Il mourut le 20 mai 1658; son tombeau se trouve dans l'église paroissiale de Bingen.

Jean Appel, supérieur général de l'Institut (1693-1700), recueillit les écrits de Holzhauser et prépara sa biographie, préludant au procès de béatification que l'*Unio apostolica* en Allemagne et en Autriche aura l'intention, par la suite, de promouvoir (fondation d'un comité Holzhauser en 1927).

2. **Écrits.** — Nous nous en tenons aux écrits connus jusqu'ici et conservés.

1° *Écrits ascétiques.* — 1) *Tractatus de humilitate* (Mayence, 1663 et 1736; Ingolstadt, 1735; trad. allemande, *Büchlein von der Demut*, Augsbourg, 1848). C'est un dialogue entre Dieu et l'âme dans le genre de l'*Imitation de Jésus-Christ*; Holzhauser fait spécialement ressortir la définition de la fausse humilité. — 2) *Epistola fundamentalis... ven. viri B. Holtzhauser... quam ad suos asseclas diversitatibus pressos, iisdem et posteris eorum pro solatio scripsit anno 1644*, Mayence, s d. — 3) *Literae fratribus sacerdotibus Tittmoningam missae* (l'original est anonyme, sans date ni lieu, aux archives de l'État bavarois, Abt. v Oberbayern, Munich GR 685/3). L'*Epistola* donne quatre arguments fondamentaux de la *cohabitatio* fraternelle, et les *Literae* dix *statuta* ou avis sur l'union fraternelle; ces deux écrits s'inspirent des épîtres de saint Paul.

2° *Écrits pastoraux.* — 1) L'œuvre principale de Holzhauser, la loi fondamentale de sa communauté de prêtres, n'est conservée qu'en deux copies (pas tout à fait complètes) : *Corpus Instituti clericorum saecularium in commune viventium, conscriptum per V. D. S. B. Holzhauser, vitae clericalis ad normam ss. canonum restitutorem* (Bibl. de Munich, Clm 24756, in-4°, 213 fol., écrit entre 1668 et 1682) et *Institutum clericorum saecularium in commune viventium a... Bartholomaeo* (Bibl. du séminaire de Dillingen, L 1083, in-4°, 347 pages, écrit en 1695). L'ascèse y est fortement influencée par les Règles des jésuites; la pastorale, y compris la législation du séminaire, par les *Acta Ecclesiae mediolanensis* de saint Charles Borromée; les structures de la communauté des prêtres par les Constitutions ignatiennes.

Le *Corpus Instituti* a été précédé, de façon sommaire, par la *Synopsis Instituti* (1643) et l'*Institutum clericorum saecularium Sedi Apostolicae pro approbatione oblatum anno 1646* (dont les manuscrits sont aux archives consistoriales de Salzbourg).

Des extraits, pas toujours textuels, du *Corpus Instituti* ont été publiés à part; la liste de ces éditions partielles est difficile à dresser, plusieurs de ces textes sont souvent groupés, et l'ensemble a été deux fois publié en recueil. En voici le détail.

a) *Constitutiones et exercitia spiritualia clericorum saecularium in commune viventium* (Cologne, 1662; Wurtzbourg, 1669; Dillingen, 1680; Rome, 1680 et 1684; Mayence, 1716; Ingolstadt, 1755, etc).

b) *Constitutiones iuventutis ad vitam sacerdotalem clericorum in communitate viventium educandae*, toujours joint au précédent; elles furent légèrement modifiées à la suite de l'approbation pontificale du 6 juin 1680.

c) *Instructiones de via perfectionis et principiis practicis pro statu clericali et pastorali* (Rome, 1682 et 1684; Dillingen, 1683).

d) *Constitutiones pro spirituali temporalique directione Instituti clericorum saecularium in commune viventium a Innocentio* XI *approbatae die 17 augusti 1684* (Rome, 1684).

e) *De discretione spirituum*, qui est le 2e chapitre des *Instructiones de via perfectionis* (Rome, 1682; Wurtzbourg, 1684; Mayence, 1737, etc; trad. allemande, *Abhandlung von der Unterscheidung der Geister*, Francfort, 1832).

Deux recueils de ces textes ont été publiés : l'un à Rome, en 1684, qui donne, dans l'ordre, a) b) c) et aussi e), qui est un extrait de c). Ce recueil a été réédité par J.-P.-L. Gaduel,

Opuscula ecclesiastica (Orléans-Paris, 1861), en disposant les textes dans un autre ordre, en supprimant les nombreuses approbations et des prières du *Manipulus piarum precum* de a); Gaduel traduisit en français de nombreux extraits dans *La perfection sacerdotale* (p. 393-468), citée à la bibliographie. Rappelons la brochure de Gaduel : *De la vie commune dans le clergé paroissial. Études sur les Règles et Constitutions de l'Institut des clercs séculiers vivant en communauté*, Orléans, 1853.

f) Une *Synopsis Instituti clericorum saecularium* fut publiée à Rome en 1688 et rééditée en une brochure non paginée à la suite de la *Vita* de Holzhauser, Ingolstadt, 1713. G. A. Valauri en a publié une adaptation en italien, *Sommario dell' Instituto de' Chierici secolari conviventi*, Rome, 1689, qui fut traduite en français, *Abrégé de l'Institut du clergé séculier vivant en communauté*, Liège, 1698.

2) Les *Commentarii in Apocalypsin plane admirabiles* ont un caractère plus pieux que scientifique. Ces commentaires (*Apoc.* 1, 1 à 15, 5), ainsi que les *Visiones*, ont pour base l'ouvrage anonyme *Onus Ecclesiae* (1531 et 1620) attribué à Berthold Pürstinger, suffragant de Salzbourg et évêque de Chiemsee; sa principale source est la collection apocalyptique *Abbas Joachim magnus propheta* (Venise, 1516), qui applique l'*Apocalypse* à l'histoire de l'Église; Holzhauser n'a donc pas cherché à dégager la pensée de saint Jean selon les principes de l'exégèse, mais il l'a interprétée d'après de pieuses méditations. Il ne partage cependant pas le pessimisme de l'*Onus Ecclesiae* : il déclare sa confiance dans le renouvellement de l'Église et du clergé, œuvre à laquelle l'Institut est appelé à collaborer.

On trouve des mss des *Commentarii* dans de nombreuses bibliothèques, telles Munich, Salzbourg, Mayence, Dillingen, etc.

Les *Commentarii* furent publiés pour la première fois à la suite de la *Biographia*, Bamberg et Wurtzbourg, 1784, p. 169-518, et réédités en 1799. Cette édition (Vie et Commentaires) fut traduite en allemand, *Die Erklärung der geheimen Offenbarung..*, Augsbourg, 1813, et rééditée à Ratisbonne, en 1849, et à Vienne, par les Mékhitaristes, en 1850. Des extraits parurent au cours du 19e siècle; les intentions de leurs éditeurs n'étaient pas toutes religieuses. Le commentaire fut traduit en français, et poursuivi jusqu'à la fin du livre de saint Jean, par J.-N. Wuilleret, *Interprétation de l'Apocalypse...*, 2 vol., Paris, Vivès, 1856; 3e éd., 1872.

3° *Écrits visionnaires.* — Les *Visiones ven. servi Dei...* (Bamberg, 1793; Bamberg et Wurtzbourg, 1797; en allemand, *Gesichte..*, Augsbourg, 1799 et 1813) sont des visions et des paroles dans le genre de celles des prophètes de l'ancien Testament; elles blâment les abus qui se produisent dans l'État et l'Église pendant la guerre de Trente ans et proposent d'y remédier en particulier par l'Institut des prêtres séculiers vivant en communauté.

On n'a plus l'original des *Visiones*, transmis personnellement par Holzhauser à l'empereur Ferdinand III et au prince électeur Maximilien 1er en 1646, ni celui de l'*Expositio secretorum*, destinée au confesseur du prince électeur; seule nous reste une esquisse de l'*Expositio secretorum*, datée du 12 novembre 1646, à l'Archiv für Oberbayern à Munich, GR 685/3. L'*Expositio secretorum* cite les *Visiones* d'après les incipits de chaque vision et non d'après les titres. Les plus anciens manuscrits (= copies), par exemple le ms L 1083 du grand séminaire de Dillingen, donnent le texte suivi des *Visiones* et de l'*Interpretatio Apocalypsis* sans titres ni division en chapitres. Dans la mesure où ces derniers se trouvent dans les éditions imprimées, ils ne remontent pas à B. Holzhauser, mais à un rédacteur postérieur.

Récemment encore Fr. Ritter von Lama a édité un *B. Holzhauser, Deutschland, wach auf!* (Allemagne, réveille-toi!), Wiesbaden, 1953, qui remet en valeur la partie essentielle des *Visiones* sous forme d'un appel à la pénitence adressé à l'Allemagne.

3. **L'Institut des prêtres vivant en communauté.** — 1° *Le projet.* — Le *Corpus Instituti* de Holzhauser traite en trois parties de la formation des jeunes aspirants dans les cures et les séminaires, puis de la vie et de l'activité des prêtres dans le ministère, finalement de la prise en charge des prêtres invalides dans les maisons de retraite.

1) La préoccupation principale de l'*Institutum clericorum* est la formation d'un clergé bien instruit, tant au point de vue spirituel que culturel, et soucieux de son apostolat paroissial, surtout à la campagne. Cette formation a pour base un engagement par serment qui porte sur quatre points essentiels : a) la vie commune ou *cohabitatio fraterna* (les prêtres auxiliaires travaillant dans les villages seront rattachés à un centre paroissial); b) la communauté des biens ou *communitas bonorum* (par testament on lègue toute sa fortune, — plus tard, seulement les honoraires —, aux supérieurs de l'Institut, pour les intérêts de la communauté : construction et entretien de séminaires et de maisons de retraite); c) la non-cohabitation avec des femmes, ou *separatio mulierum* (y compris dans les paroisses rurales et les exploitations agricoles); d) l'obéissance envers les supérieurs de l'Institut dans le domaine privé, ou *superioritas directiva*. L'organisation hiérarchique de l'Institut prévoyait des supérieurs locaux (curés), des supérieurs de doyennés, de diocèses et d'archidiocèses; à la tête il y avait un supérieur général, élu à vie (*praeses supremus, director generalis*), soumis directement au pape par serment, comme les autres supérieurs et les membres l'étaient à l'évêque.

2) D'après l'*Institutum iuventutis* chacun veillait au recrutement et à la formation des aspirants dans les cures (en les choisissant parmi les élèves de l'école primaire et du catéchisme), dans les écoles latines (progymnasium) établies par l'Institut dans les doyennés et enfin dans les séminaires que l'Institut a fondés dans les villes possédant un collège de jésuites ou une université, telles Ingolstadt, Wurtzbourg, Mayence, Dillingen, Salzbourg. Le séminaire recevrait trois catégories d'élèves, ceux des classes supérieures des collèges, des étudiants en philosophie et en théologie. Les répétitions et les échanges entre membres de l'Institut assureraient le succès des études.

Pour la formation à la vie intérieure on suivait la *via illuminativa humanistarum*, qui est le chemin élémentaire de la prière, de la foi et de la vie, comprenant aussi l'initiation sexuelle, et la *via purgativa philosophorum* ou l'enseignement des vertus chrétiennes; pour la formation pastorale des théologiens on suivait la *via perfectiva ad vitam activam in saeculo et aedificationem ecclesiasticam*, c'est-à-dire les directives pastorales, les vertus et les devoirs du pasteur, surtout les instructions liturgiques, catéchétiques et homilétiques. Pour la formation spirituelle et pastorale des séminaristes ainsi que pour l'usage courant des pasteurs, Holzhauser composa des instructions (*Corpus Instituti*, 2e p., ch. 6-8). A la demande d'Innocent XI elles furent imprimées (Rome, 1682) sous le titre *Instructiones de via perfectionis et principiis practicis...* et longtemps

utilisées dans les séminaires comme base de la formation pratique du clergé paroissial (en témoignent l'édition et la traduction faites par J. Gaduel, en 1861).

3) L'*Institutum emeritorum et demeritorum* traite de l'occupation des prêtres retirés et propose des mesures pour la correction des insubordonnés. L'Institut, le premier en Allemagne, ouvrit des maisons de retraite pour les prêtres âgés, à Erding (diocèse de Freising), Kösching (diocèse d'Eichstätt) et Marienborn (archidiocèse de Mayence).

2° *La réalisation.* — L'Institut ne réussit pas à s'étendre dans le monde entier, comme le souhaitait le fondateur. L'épiscopat s'inquiétait au sujet des problèmes de juridiction (changement des prêtres à l'intérieur de l'Institut, transfert de fonds dans d'autres diocèses) et au sujet de l'unité du clergé diocésain (scission possible entre « réformés » et « non-réformés »). Le clergé lui-même se méfiait en constatant la tendance de l'Institut à rechercher de riches prébendes estimées utiles en raison de son organisation (*cohabitatio fraterna*) et de ses engagements financiers (soutien des prêtres retraités et de la parenté dans le besoin).

Autour de 1650, dix ans après sa fondation, la communauté des prêtres comptait dans cinq diocèses trente-deux prêtres et une trentaine de séminaristes à Ingolstadt. A la suite de la prise en charge des séminaires de Wurtzbourg et de Mayence le nombre des barthélémites s'éleva, en vingt-cinq ans (1675), à deux-cent-quarante et un prêtres. Le troisième supérieur général, Michel Kottmair (1666-1681), après la suppression de l'Institut dans le diocèse de Wurtzbourg (1679), installa les barthélémites en Autriche et en Hongrie, et il obtint l'approbation pontificale de l'Institut en 1680 (avec l'appui de la cour impériale de Vienne et de l'électeur de Bavière). Son successeur, Étienne Hofer (1681-1693), parvint à transférer les exilés de Wurtzbourg, par Rome, en Pologne, où les barthélémites dirigèrent plusieurs séminaires diocésains et furent assurés de la protection de la diète polonaise (1685).

Sous l'influence de son procureur romain (à partir de 1680) et du cinquième supérieur général, Jean Appel (1693-1700), qui répandit l'Institut en Italie, en Sicile, en Espagne (séminaire de Gerona, 1682) et à Rome, parmi le clergé anglais et irlandais, le désir d'étendre l'Institut dans le monde entier, selon la volonté du fondateur, reprit un nouvel essor. Mais, au 18e siècle, peu à peu, l'Institut n'apparaît plus guère que comme une association de prêtres voulant organiser leur vie sacerdotale et leurs activités selon l'esprit de Holzhauser. Après la mort à Rome, le 15 mars 1781, du douzième supérieur général, Nicolas Zopf, on n'élut pas de successeur. Le séminaire de Salzbourg, auquel il fut interdit d'accepter de nouvelles recrues, s'éteignit (1783). Les séminaires d'Ingolstadt et de Dillingen, qui appartenaient à l'Institut, furent victimes de la sécularisation bavaroise (1803). Les essais tentés au 19e siècle en France (F. Dupanloup à Orléans) et en Allemagne (E. von Ketteler à Mayence) pour faire revivre l'Institut dans sa forme originale, seront voués à l'échec.

Le rayonnement de l'idéal sacerdotal de Holzhauser ne disparut pas pour autant. L'esprit de l'Institut se retrouve actuellement encore, par exemple, dans les communautés de prêtres séculiers qui cherchent à réaliser leur vie et leur action sacerdotales dans l'*Unio apostolica*.

1. *Sources manuscrites.* — Les archives des barthélémites, avec leur catalogue, sont aux archives de Bavière à Munich, Abt. v Oberbayern, GR 685/1-688/23. On y trouve une *Historia Instituti* par L. Kapler. De volumineux matériaux mss pour la vie de Holzhauser et l'histoire de son Institut sont également conservés aux archives consistoriales de Salzbourg, en particulier une *Vita* manuscrite de 1707, aux archives décanales de Saint-Jean au Tyrol, aux archives diocésaines de Munich (Tittmoning), d'Eichstätt (Ingolstadt), dans la bibliothèque de Bavière à Munich (mss des Commentaires de l'*Apocalypse*), du séminaire de Dillingen (en particulier une *Vita* de Holzhauser du 17e siècle) et du séminaire de Mayence (mss des Commentaires de l'*Apocalypse*), etc.

2. *Biographie.* — Une *Brevis delineatio vitae* est en tête de l'édition du *De humilitate*, Mayence, 1663. — *Vita del ven. servo di Dio Bartholomeo Holtzhauser*, Rome, 1704. — *Vita Bartholomaei Holtzhauser*, Ingolstadt, 1707 et 1723, traduction et adaptation de la précédente; Mayence, 1737. — L'édition de Mayence est reproduite à Bamberg, 1784, *Biographia ven. servi Dei B. Holzhauser*, qu'accompagne l'*Interpretatio in Apocalypsin*; rééd., Bamberg-Wurtzbourg, 1799. L'ouvrage (Vie et Commentaires) est traduit en allemand en 1813, à Augsbourg, *Lebensbeschreibung des ehrw. Dieners Gottes B. Holzhauser*, avec *Die Erklärung der geheimen Offenbarung..*, suivi de la traduction des *Visiones : Gesichte...* — Quelques petites biographies parurent au 19e siècle, dont celle de F.-M. Tresvaux, Paris, 1836, d'après la *Vita* italienne.

J.-P.-L. Gaduel, *Vie du vén... Barthélemy Holzhauser*, Orléans-Paris, 1861, qui est un remaniement de la *Vita* de 1704; J.-P.-L. Gaduel et J. Heinrich, *Leben des B. Holzhauser*, Mayence, 1862; 3e éd., 1916. Gaduel réédita la *Vita* sous le titre *La perfection sacerdotale ou la vie et l'esprit du serviteur..*, Paris, 1868, en y ajoutant la traduction de longs extraits des *Opuscula ecclesiastica*. — H. Wildanger, *Der ehrw. B. Holzhauser und sein Weltpriesterinstitut*, Munich, 1916; 4e éd., 1941. — A. Schuchert, *Die Ikonographie des ehrw. Dieners Gottes B. Holzhauser*, dans *Festgabe G. Lenhart*, Mayence, 1939, p. 149-171.

3. *Études.* — P. Hélyot, *Histoire des ordres..*, t. 8, Paris, 1719, p. 119-126. — (J. G. Suttner), *B. Holzhauser und sein Institut im Bistum Eichstätt*, dans *Pastoralblatt des Bistums Eichstätt*, t. 14, 1867, p. 106-160. — C. Wolf, *Die Bartholomiten und ihr Seminar in der Stadt Salzburg*, 33. Progr. des k. k. Staatsgymnasiums in Salzburg, Salzbourg, 1883. — F. X. Girstenbräu, *Das Institut der Bartholomäer und ihr Seminar in Dillingen*, Dillingen, 1888. — C. Braun, *Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diözese Würzburg seit ihrer Gründung bis zur Gegenwart*, t. 2, *1632-1840*, Mayence, 1897, p. 98-150. — J. N. Kisslinger, *Das Institut der Bartholomäer in der Erzdiözese München und Freising*, dans J. Schlecht, *Wissenschaftliche Festgabe zum 1200jährigen Jubiläum des hl. Korbinian*, Munich, 1924. — E. Reckers, *Geschichte des Kölner Priesterseminars bis zum Untergang der alten Erzdiözese*, Cologne, 1929. — M. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen*, t. 2, Paderborn, 1934, p. 595-598.

P. Broutin, *L'œuvre pastorale et spirituelle de Barthélemy Holzhauser*, NRT, t. 90, 1958, p. 510-525. — M. Vandewynckele, *B. Holzhauser et l'Institut des clercs séculiers vivant en commun*, Dissert. dactyl., Faculté de théologie de Lille, 1958. — A. P. Brück, *Das Priesterseminar der Bartholomiten in Mainz, 1662-1803*, dans *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte*, t. 15, 1963, p. 33-94; tirage à part, Spire, 1963.

M. Arneth, *B. Holzhausers Jugend- und Studienjahre. Mit einer Einleitung über das Werden der Holzhauserbiographien*, Diss., Innsbruck, 1929, inédit; *B. Holzhauser und sein Weltpriesterinstitut*, Wurtzbourg, 1959, dont plusieurs chapitres ont été publiés dans *Geist und Leben* en 1958; *Das Ringen um Geist und Form der Priesterbildung im Säkularklerus des siebzehnten Jahrhunderts*, 2e partie, 1e section : Das Institut der in Gemeinschaft lebenden Weltgeistlichen des B. Holzhauser, édition en préparation; voir aussi les exposés parus dans *Unio apostolica*, t. 14, 1929, p. 108-112, et dans *Jahrbuch des histor. Vereins Dillingen*, t. 59/60 (1957/58), Dillingen, 1960, p. 78-96.

Kirchenlexikon, t. 6, 1889, col. 183-196. — DHGE, t. 6, 1932, col. 1039-1041 : Bartholomites. — *Catholicisme*, t. 1,

1948, col. 1269; t. 5, 1959, col. 826-827 (M. Vandewynckele). — LTK, t. 2, 1958, col. 8 : Bartholomäer; t. 5, 1960, col. 458 : Holzhauser. — DS, t. 2, col. 1163-1165 (Vie communautaire); t. 3, col. 1824 (Dupanloup); t. 6, col. 29-30 (Gaduel).

4. Il conviendrait ici de dresser la liste des membres de l'Institut de Holzhauser qui furent des auteurs spirituels. On ne peut recueillir que des renseignements partiels faute de recherches systématiques. Signalons au moins quelques ouvrages qui ont été les plus utilisés dans l'Institut ou qui furent composés par ses membres.

Jean Udalric Rieger † 1659, *Vita clericorum saecularium in communi viventium a Barth. Holzhausero... coepta* (Munich, 1653). — J. Castañiza, o s b, à qui on attribuait alors le *Combat spirituel* de L. Scupoli, *Pugna spiritualis, sive de perfectione vitae christianae tractatus aureus. Ad usum clericorum saecularium in commune viventium*, Cologne, 1663. — André Birnbeck † 1679, *Seminarium virtutum..*, Augsbourg, 1669; 3e éd., 1750; *Irriguum virtutum superius et inferius..*, Augsbourg, 1672; 3e éd., 1764; *Tractatus de clericorum ac praecipue sacerdotum et pastorum dignitate..*, Wurtzbourg, 1676. —Anonyme, *Theologia ascetica sive schola spiritualis.., praesertim membris Instituti clericorum saecularium in communi viventium proposita*, Munich, 1735, publié avec *Palma... id est examina particularia..*, et *Tyrocinium seminaristicum* à l'usage des « alumni clericorum saecularium in communi viventium »; rééd., Ingolstadt, 1770. — *Duplex spiritualis octiduana solitudo..*, Ingolstadt, 1770.

Un *Catalogus defunctorum* des membres de l'Institut de 1640 à 1735 a été publié à Mayence en 1736.

Michael Arneth.

HOMÉLIAIRES

— I. *Caractères généraux.* — II. *Homéliaires latins.* — III. *Homéliaires orientaux.*

I. CARACTÈRES GÉNÉRAUX

Littré écrit « homiliaire », mais des auteurs modernes (G. Morin, A. Wilmart et d'autres) ont adopté « homéliaire », qui rappelle le vieux mot *omelia*. Anciennement, on disait simplement « homélies » *(omeliae Patrum)*, et « homéliaire » *(omiliare)* ne semble avoir été forgé qu'assez tard.

1. **Homélies.** — Le grec ὁμιλία signifie réunion et, par suite, entretien d'ordre religieux, par opposition à λόγος. En Orient, est ὁμιλία tout entretien spirituel prononcé devant une assemblée chrétienne, même les instructions de Macaire l'égyptien à ses moines (ὁμιλίαι πνευματικαί). Les latins parleraient plutôt ici de *Conlationes* (Jean Cassien) ou d'*Instructiones* (Eucher, Colomban).

Pour eux, le correspondant d'ὁμιλία, c'est d'abord *tractatus*. Augustin parle des « *tractatus populares* (= qui proferuntur in populis) quos graeci homilias vocant » (*Ep.* 224, 2, PL 33, 1001, et *Enarr. in psalmos* 118, prooem., CC 40, p. 1665; Isidore, *Etymologiae* VI, 8, 2, PL 82, 237-238). Le *tractatus* est un exposé complet et suivi, « unius rei multiplex expositio », dit Isidore (8, 3, 238a), qui se poursuit parfois pendant plusieurs jours. En général, les *tractatus* forment donc un groupe, plus ou moins important, sur le symbole de foi, les mystères chrétiens (Zénon de Vérone, Gaudence de Brescia) ou un livre de l'Écriture, objet de la *lectio continua* (Chromace d'Aquilée sur Matthieu, Jérôme et Hilaire sur les Psaumes, Augustin sur Jean), mais l'exposé scripturaire suivi s'appelle aussi, et de plus en plus régulièrement, *expositio*, *explanatio* ou *commentarius*.

Tractatus tend donc à s'effacer devant *sermo*, qui a une signification beaucoup plus souple, car le « sermon » est davantage indépendant de la lecture liturgique, et il peut être isolé. Si l'on dit encore *Tractatus seu sermones* (Zénon, Gaudence), « au cours du 4e siècle, *sermo* devient le terme le plus usuel et le plus universel pour la prédication quelle qu'elle soit » (Ch. Mohrmann, *Études..*, t. 2, p. 71).

Omelia passe alors en Occident par l'intermédiaire des traductions (Jérôme, Rufin); Gennade et Cassiodore l'emploient plusieurs fois, et les collections de Césaire d'Arles en font l'équivalent de *sermo*. Avec les « Homélies » de Grégoire le Grand, surtout ses « Homélies sur les Évangiles » que suivront celles de Bède, le mot recouvre un exposé complet, phrase après phrase, de la lecture liturgique et tout spécialement de l'évangile du jour. C'est exactement l'ancien *tractatus*, mais les positions de *sermo* sont désormais trop solides pour pouvoir être ramenées en arrière. Les *Homéliaires* d'Alain de Farfa et de Paul Diacre donneront le titre d'*omelia* à des « sermons » d'Augustin et de Léon pape aussi bien qu'à des « homélies » d'Origène ou de Grégoire. Inversement, *sermo* peut y désigner une « homélie » ou même un extrait de commentaire scripturaire. La distinction des genres n'est donc pas prise en considération par le vocabulaire usuel. Dans les anciens homéliaires occidentaux, *omelia* et *sermo* sont devenus pratiquement synonymes.

2. **Homéliaires.** — Tout recueil d'homélies ou sermons n'est pas un homéliaire. Recueillis par des tachygraphes ou rédigés *(dictare)*, sermons et homélies d'un même auteur sont facilement groupés en « collections » plus ou moins homogènes : homélies de Jean Chrysostome sur divers sujets, *orationes* de Grégoire de Nazianze, traduites par Rufin, collections multiples d'Augustin ou de Césaire d'Arles, etc. Certains groupements se feront aussi par sujets, et non plus par auteurs, par exemple sur un apôtre ou sur la Vierge.

Une collection prend le nom d'homéliaire, lorsque, en correspondance avec le sacramentaire, elle est ordonnée suivant le cycle de l'année liturgique et l'englobe en son entier. D'abord restreint, ce cycle se complète et s'élargit progressivement. Il faut songer aussi aux jours ordinaires et aux sujets de circonstance. On aura donc, au début, des homéliaires qui n'ont que partiellement une ordonnance liturgique et comportent, par manière d'annexe, des homélies et sermons sur divers sujets : jeûne, aumône, etc.

Posée cette structure fondamentale, le contenu de l'homéliaire peut être très variable. Il n'est pas, cependant, indifférent, et il faut se garder de confondre un homéliaire avec un lectionnaire qui contient les lectures *scripturaires*, ou un légendier, qui renferme les « légendes » des saints, bien que la distinction des genres ne soit pas toujours rigoureusement respectée. L'homéliaire, lui, est consacré aux lectures *patristiques*. Primitivement, un seul auteur, tel Augustin, a pu suffire à les fournir, mais on fera bien vite appel à l'ensemble des « Pères catholiques et orthodoxes », dont on recherche avec soin les écrits « authentiques ». Puisque les « homélies » recouvrent un genre assez mal défini, les compilateurs leur demanderont aussi bien des extraits de commentaires scripturaires ou d'autres ouvrages que des homélies et des sermons proprement dits. Les fêtes des saints amèneront également à concéder quelque place à leurs légendes, mais on pourra avoir des « homéliaires-légendiers » qui font à peu près part égale aux « homélies » et aux « légendes ». Les apocryphes eux-mêmes réussiront parfois à s'y faire admettre, surtout pour les fêtes de la Vierge (*Transitus*, pseudo-Matthieu).

Ainsi composé, l'homéliaire est susceptible de recevoir des utilisations diverses. Il peut servir aussi bien à inspirer les prédicateurs populaires, qu'à nourrir la méditation personnelle ou à fournir des lectures appropriées pour la conférence spirituelle ou la lecture de table. Il n'est jamais à fin unique, mais il ne devient proprement « homéliaire liturgique » que lorsqu'il est employé pour la lecture liturgique, à la messe ou à l'office. Ce genre de lectures impose un choix : on ne peut tout lire à l'assemblée et tout n'est pas à y lire. Le choix du texte et de sa longueur revient, de droit, au président, qui peut aussi s'en remettre à la discrétion du lecteur désigné. La libre initiative, cependant, fera progressivement place à la réglementation, et les lectures seront alors fixées d'avance.

3. **Spiritualité.** — Les homéliaires intéressent d'abord l'historien de la spiritualité, parce qu'ils sont à plusieurs fins et que celles-ci sont spirituelles : méditation personnelle, lectures communes en conférence ou à table, prédication populaire et surtout lecture liturgique, tant à la messe qu'à l'office. Tout se ramène, d'ailleurs, à la vie liturgique, car la lecture privée ou commune en est à la fois la continuation et la préparation, tandis que la prédication s'en fait l'écho. C'est d'abord dans la liturgie et par elle que l'on se nourrit de la Parole de Dieu. Qu'il s'agisse des Pères ou de l'Écriture, c'est toujours la Parole de Dieu que l'on « entend », pour la recevoir et la garder. Dans la mesure où il est « liturgique », et il l'est toujours à quelque titre, l'homéliaire joue un rôle décisif dans la formation spirituelle et son développement.

Sur tous les mystères chrétiens et les thèmes de la vie spirituelle, il instruit et édifie, puisqu'il englobe toute l'année liturgique et qu'il rassemble homélies, sermons, commentaires scripturaires et récits hagiographiques. Bien que les écrits de spiritualité pure y aient peu de place, tout le contenu de l'homéliaire est spirituel, et l'on y trouve pratiquement exposé, d'après les Pères, tout ce qui concerne la vie spirituelle. A sa manière, l'homéliaire est un livre d'initiation spirituelle, une sorte d'*enchiridion asceticum* avant la lettre, mais il a cette énorme supériorité qu'il contient les textes au complet, ou à peu près, et que l'on prend le temps de les écouter et de les lire.

Les textes, au surplus, sont sélectionnés en fonction de cette fin spirituelle. Le compilateur, en général, n'est pas un simple copiste : il choisit et il ordonne à son gré les éléments dont il entend disposer. C'est pourquoi il y a tant d'homéliaires différents, même pour un seul monastère, comme, par exemple, au Mont-Cassin. Chacun a sa physionomie spirituelle propre, et cela n'est pas sans importance pour l'histoire des « écoles » de spiritualité. Si tel sermon, en effet, est retenu de préférence à un autre ou affecté à tel jour plutôt qu'à tel autre, ce n'est pas sans raison, au moins dans la plupart des cas. Pris dans sa composition d'ensemble, l'homéliaire reflète une mentalité particulière, une orientation spirituelle déterminée, dont il est instructif de suivre les manifestations diverses. Par contre, les constantes ne sont pas moins importantes à relever, car ces textes que l'on retrouve à peu près partout forment le fonds commun et permanent de la vie spirituelle. Autrement dit, puisqu'il s'agit des écrits des « Pères catholiques et orthodoxes », on y lit la plus pure spiritualité traditionnelle de l'Église.

D'autre part, quand on recherche à quelles sources tel auteur a pu puiser, les homéliaires sont à consulter en premier lieu, puisqu'ils ont été ses livres d'initiation à la doctrine spirituelle des Pères. C'est là qu'il a entendu d'abord leurs « leçons ». De même, pour essayer de mesurer l'influence qu'il a pu exercer à son tour, il est bon de se demander si tel de ses ouvrages ne serait point passé, au moins en partie, dans les homéliaires et s'efforcer d'en suivre la trace. Bref, les homéliaires sont d'excellents témoins de la vie spirituelle, parce qu'ils en sont à la fois les colporteurs et les pourvoyeurs.

II. HOMÉLIAIRES LATINS

1. **Origines.** — L'homéliaire dérive des anciennes collections de sermons, qui lui ont fourni ses matériaux et sa première structure liturgique. A cet égard, l'Afrique paraît avoir joué un rôle considérable, grâce à deux points principaux de diffusion : Naples et Arles. Augustin, dont le *De doctrina christiana* a tracé les règles de la prédication, n'a pas seulement été lu, il a été beaucoup imité, et d'abord en Afrique. Pour que ses sermons soient plus immédiatement utilisables par le clergé, on en fit des sortes de condensés, que l'on eut bientôt l'idée d'ordonner suivant le cycle de l'année liturgique. Nous savons par Gennade (*De viris illustribus* 78, éd. E.C. Richardson, TU 14, 1896, p. 88) que Victor de Cartenna, vers le milieu du 5e siècle, a composé des homélies *(homelias)* pour l'édification des frères. Surtout, nous possédons encore les *Homiliae seu sermones* LXXX du pseudo-Fulgence (5e-6e siècle); le cadre général est liturgique (PL 65, 855-954), mais le but est encore directement spirituel, « ad potanda vestra pectora » (858b; cf DS, t. 5, col. 1614).

Des compilations de ce genre sont passées en Italie, par l'entremise d'africains exilés. On en discerne la trace dans des homéliaires anciens, et la collection « campanienne », dont le cadre est liturgique, a dû être importée en Campanie vers le milieu du 5e siècle (CC 41, p. XII-XIII). Sur le rôle d'Arles, les renseignements sont encore plus précis. Suivant le continuateur de Gennade, en effet, Honorat, évêque de Marseille, à la fin du 5e siècle, « in homiliarum modum *ad utilitatem legentium* multa composuit », et les prêtres du ministère y trouvaient une *summa docendi* (c. 100, TU 14, p. 97). L'orientation pastorale s'affirme donc, à côté de la lecture personnelle. Elle est plus nette encore chez Césaire d'Arles † 542. Son prédécesseur Hilaire (vers 429-440) passe pour avoir déjà composé des « omeliae in totius anni festivitatibus expeditae » (*Vita* 11, PL 50, 1232a). Cette ordonnance liturgique est, en tout cas, adoptée par la collection césairienne dite « germanique », ou « omeliae a S. Augustino episcopo editae ad populum anni per circulum totum » (CC 103, p. LXII-LXX), et, avec un cycle moins développé, par celle de Wurtzbourg (p. XLIII-XLV). L'évêque précise, au surplus, que ces « admonitiones simplices » sont destinées aux paroisses, « quas in festivitatibus maioribus sancti presbyteri vel diacones debeant commissis sibi populis recitare » (*sermo* 2, p. 18). Ailleurs, il insiste pour que les diacres ne soient pas exclus de ce ministère : « Non est incongruum vel indignum, si homelias sanctorum Patrum publice in ecclesia praecipiatur etiam diacono recitare » (*sermo* 1, 15, p. 11). Il fera adopter ce point de vue par le concile de Bazas, en 529 (*can.* 2, CC 148A, p. 79). Les relations de l'Espagne avec Arles expliquent que l'homéliaire de Tolède porte plusieurs fois ces rubriques : *Sermo... legendus ; sermo legendus ad missam ;*

sermo ad missam; homelia legenda in quotidiano. Au 9e siècle, des conciles recommanderont que cette lecture se fasse en langue vernaculaire.

Entre-temps, au 6e siècle, saint Benoît assure aux *omeliae* ou *expositiones Patrum* une destination nouvelle : « Codices autem legantur in vigiliis divinae auctoritatis tam veteris Testamenti quam novi, sed *et expositiones earum* quae a nominatis et orthodoxis catholicis Patribus factae sunt » (*Regula* 9). Les homéliaires déjà constitués étaient tout désignés pour fournir ces lectures *(lectiones)* de l'office de matines. Il faudra tout de même les adapter plus directement à ce nouvel usage, en choisissant leurs éléments en conséquence. Les *omeliae Patrum* vont donc connaître un essor considérable, surtout en milieux monastiques. Les vieux coutumiers et les premiers Ordinaires nous apprendraient beaucoup sur leur utilisation pratique.

2. **Homéliaires patristiques.** — Parce que les *Omeliae Patrum* sont à usage multiple, il paraît plus objectif de ne pas chercher à les grouper suivant leur destination. A défaut du nom de leur auteur, ces recueils sont désignés d'après la provenance ou la localisation du manuscrit qui les a conservés. Même si celui-ci est relativement tardif, l'analyse révèle d'ordinaire une structure de base beaucoup plus ancienne, souvent africaine. Évidemment, la liste suivante n'est pas complète. Pour le détail on se reportera principalement au récent ouvrage de Réginald Grégoire, *Les homéliaires du moyen âge.*

1° *Saint-Pierre de Rome* (6e siècle). Il peut être à peu près reconstitué à partir de manuscrits plus tardifs et de l'homéliaire d'Alain, qui en a incorporé la substance (R. Grégoire, p. 8 et 231-236).

2° *Vérone* (Bibl. capit. ms LII). Assez restreint (30 pièces), bien qu'il englobe toute l'année liturgique, il reflète sans doute un ancien homéliaire romain (R. Étaix, *Revue bénédictine*, t. 73, 1963, p. 288-306; R. Grégoire, p. 8).

3° *Fleury-sur-Loire.* Le manuscrit a été écrit vers 750, mais la structure de l'homéliaire semble remonter au 6e siècle et dénote une influence africaine (R. Grégoire, p. 8 et 115-131).

4° *Wolfenbüttel 4096* (9e siècle, Wissembourg). Il se compose fondamentalement d'un homéliaire africain très ancien, qui a gagné l'Allemagne en passant par l'Italie (G. Morin, *Miscellanea agostiniana*, t. 1, Rome, p. 424-435; R. Grégoire, p. 115-116).

5° *Vatican lat. 3828.* Copié en France, au 10e siècle, ce manuscrit représente un vieil homéliaire romain, mais il a une source africaine encore plus ancienne. J.-P. Bouhot l'étudie (R. Grégoire, p. 2, note 7).

6° *Vienne 1616* (8e-9e siècles). Le manuscrit vient du nord de l'Italie et l'homéliaire a pu être composé vers 650-750, mais son fonds primitif semble être un recueil africain du 6e siècle (R. Grégoire, p. 132-160).

7° *Tolède.* Constitué dans la seconde moitié du 7e siècle, il fait de nombreux emprunts aux collections de Césaire. L'indication *ad missam* y est fréquente (R. Grégoire, p. 161-185 et 197-230, avec publication des derniers inédits).

8° *Agimond* (début 8e siècle). Compilé par le prêtre romain Agimond pour la basilique des Saints-Philippe-et-Jacques (aujourd'hui des Douze-Apôtres), ce très copieux homéliaire utilise des recueils d'origine africaine; de là sa parenté avec Mont-Cassin 12 et l'homéliaire de Saint-Pierre. Deux seulement des trois volumes qui le composaient ont été conservés (Vatican, lat. 3835 et 3836 = II et III). Ils n'en comportent pas moins quelque trois cents pièces au total (J. Löw, dans *Römische Quartalschrift*, t. 37, 1929, p. 15-39; R. Grégoire, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 82, 1968, p. 259-305.

9° *Alain de Farfa* († vers 770). Entreprise sous l'abbatiat de Fulcoald (744-757) et probablement achevée avant qu'Alain ne devînt abbé (761), la compilation dépend directement de l'ancien homéliaire de Saint-Pierre.

Elle se divise en deux parties : hiver (94 titres, englobant souvent plusieurs pièces) et été (109 titres). Le prologue en précise le but immédiat : simplifier le travail des prédicateurs, « ut quisquis.., ad confirmandam fidei stabilitatem, *promere volucrit sermonem*, laborem sibi amputet » (R. Grégoire, p. 24). Le recueil n'en sera pas moins utilisé pour les « leçons » de l'office. Sa diffusion fut rapide, notamment en Bavière (Ratisbonne, Benediktbeuern, Tegernsee), mais on le retrouve aussi à Saint-Paul de Besançon (Troyes 853), et l'homéliaire d'Éginon de Vérone (avant 799) l'a reproduit à peu près tel quel (R. Grégoire, p. 17-70 et 231-236). Cf DS, t. 1, col. 268-269.

10° *Paul Diacre* († après 798) : « Omeliae sive tractatus beatorum Ambrosii, Augustini, Hieronimi, Leonis, Maximi, Gregorii et aliorum catholicorum et venerabilium Patrum, legendi per totius anni circulum ». L'homéliaire fut compilé, après 786 et avant 801, à la demande expresse de Charlemagne, désireux de mettre entre les mains de ses prêtres, clercs et moines, un texte correct pour les « ad nocturnale officium... lectiones » (PL 95, 1159-1160). Il comporte, lui aussi, deux parties (110 et 134 pièces), avec un commun des saints reporté à la fin (II, 100-134).

En plus de sa destination directe et de son mode d'ordonnance liturgique, il se distingue de celui d'Alain en admettant Bède parmi les « Pères ». Il fait aussi une place beaucoup plus large, non seulement à Grégoire le Grand, mais aussi aux orientaux, Origène et Jean Chrysostome, représentés surtout, il est vrai, par des apocryphes, soit vingt-quatre pièces, contre seulement deux sermons de Jean Chrysostome dans l'homéliaire d'Alain (I, 90-91), auxquels s'ajoute, parmi les sermons de Léon pape, la version latine du Περὶ Πάσχα de Méliton (I, 83). Les pièces hagiographiques, par contre, n'y sont guère plus nombreuses, mais elles concernent plusieurs saints (I, 29, 31, 32; II, 94b), tandis qu'Alain se limitait à saint Martin (II, 76-78). Surtout, fait nouveau, elles sont à lire pendant l'office, et non plus seulement à la messe.

Cet homéliaire est, de beaucoup, le plus répandu, et le bréviaire romain en est encore aujourd'hui tributaire. La plupart des homéliaires composites l'ont pris pour cadre, en le complétant à l'aide d'Alain ou d'autres collections (R. Grégoire, p. 71-114).

11° *Alcuin* † 804. L'homéliaire d'Alcuin, s'il a jamais existé, est introuvable, et les identifications proposées jusqu'ici se sont avérées inexactes (*Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 204 et 217). Celui qui a été publié sous son nom n'est qu'un Paul Diacre fortement interpolé. On en peut consulter une mauvaise édition dans PL 95, 1059-1566. Cf DS, t. 1, col. 297.

12° *Ottobeuren* (début 9e siècle) : « Incipiunt omelias (!) anni circuli quae legendae sunt ». D'écriture bénéventaine et très incorrect, le manuscrit, qui a beaucoup voyagé, est aujourd'hui à Rome, Vitt. Em. 1190. Apparenté à ceux de Fleury et de Wolfenbüttel, l'homéliaire utilise aussi des collections de saint Césaire et les homélies de saint Grégoire (R. Grégoire, p. 142-160).

13° En complément des grandes collections patristiques *per anni circulum*, on en fera d'autres pour les seules féries de carême *(De quadragesima)* : Munich, Clm 14386 (9e siècle, Saint-Emmeran), Zurich, Rheinau 12 (10e siècle), Cambrai 544 (11e siècle, Cathédrale), etc. Par la suite, elles seront souvent intégrées à l'ensemble de l'homéliaire.

3. **Homéliaires carolingiens.** — Le recueil *ad praedicandum populo* que Raban Maur adresse à Haistulfe, archevêque de Cologne (814-826), relève encore du genre adopté par Césaire (PL 110, 9-134). Il en est à peu près de même pour celui de Saint-Père de Chartres. En dehors de là, les homéliaires carolingiens sont rédigés pour la lecture personnelle, et non pour l'usage liturgique ou la prédication. C'est pourquoi ils s'occupent aussi bien des épîtres (pseudo-Bède) que des évangiles, ou des deux à la fois (Smaragde et compilations diverses). Surtout, ils adoptent le genre « homélie », tel qu'il avait été pratiqué par Grégoire le Grand et Bède : exposé complet et suivi de la lecture liturgique.

Les procédés de composition sont, toutefois, différents. Au début du 9e siècle, les *Explanationes lectionum seu epistolarum* du pseudo-Bède combinent, à peu près à part égale, l'homélie et le sermon. Les homéliaires bavarois (Mondsee et dérivés), consacrés aux seuls évangiles, s'en tiennent, à peu près uniquement, à l'homélie, qui n'est qu'un centon d'écrits patristiques. Vers l'année 820, les *Collectiones epistolarum et evangeliorum de tempore et de sanctis* de Smaragde (PL 102, 13-552) rassemblent également des textes de provenance diverse, mais en les disposant à la manière des « chaînes exégétiques ». Enfin, l'homéliaire que Raban entreprend, en 854 et 855, pour l'édification personnelle de l'empereur Lothaire, ne retient plus qu'une seule source pour chaque homélie, mais il puise aussi bien chez Alcuin et le pseudo-Bède, voire dans ses propres commentaires, que chez les Pères (PL 110, 135-468, n'en est que la deuxième partie).

La formule la plus neuve et la plus caractéristique vient de l'école exégétique d'Auxerre : non plus emprunt littéral aux écrits patristiques, mais rédaction originale d'un texte nouveau. L'initiateur du genre est maître Haymon (DS, t. 7, col. 91-97). Il sera suivi par son meilleur disciple, Héric (col. 282-285) et par d'autres, qui n'auront pas le même talent.

4. **Homéliaires médiévaux.** — La grande période des homéliaires occidentaux est le 11e-12e siècle. Dans la plupart des cas, ces somptueux volumes, soigneusement copiés et de grand format, sont manifestement destinés à la lecture *in choro*.

Souvent d'ailleurs, quand elles ne le sont pas dans le texte (*lectio prima*, etc), les *lectiones* de l'office sont indiquées en marge par des chiffres romains (I, II, etc), ou bien un *Dimitte* désigne l'endroit où doit s'arrêter le lecteur. On rencontre cependant des rubriques comme celles-ci : *Ad collationem* (Mont-Cassin 108, p. 570); *Legitur ad mensam cum sequentibus* (Mont-Cassin 99, p. 467); *Legatur ad mensam* (Benevento, IV, 12, f. 187); *Hec omelia legatur ad mensam fratrum in refectorium* (Mont-Cassin 115, p. 1). Parfois, la lecture commencée au chœur doit se poursuivre en réunion *(collatio)* ou au réfectoire, *donec finiatur*, précise, par exemple, l'*Ordo* de Bernard, chanoine du Latran, avant 1145 (éd. L. Fischer, n. 250).

La plupart de ces homéliaires médiévaux sont des homéliaires patristiques complétés par des éléments plus récents. Là où l'autorité de Charlemagne l'a fait s'imposer, l'homéliaire de Paul Diacre sert généralement de base, mais les additions sont en nombre très variable. Il n'y en a que quelques-unes dans Einsiedeln 41-42 (10e siècle), alors qu'elles forment presque la moitié de l'homéliaire de Maria-Laach, Berlin, theol. f. 269 et 270 (12e siècle). Les *Dicta authentica Patrum* ne sont plus seuls à y pourvoir. A Saint-Corneille de Compiègne, par exemple, Haymon d'Auxerre est mis à contribution (Paris, B. N. lat. 16819), et les homéliaires espagnols de Silos ou de Burgos utilisent beaucoup Smaragde (R. Étaix, dans *Hispania sacra*, t. 12, 1959, p. 213-224). Le développement du sanctoral réclame, au surplus, des pièces nouvelles. Deux sermons pour la Toussaint (pseudo-Bède, *Hom.* III, 70 et 71) sont presque aussitôt admis à peu près partout (*Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 211-212), et le fameux sermon du pseudo-Jérôme sur l'Assomption connaît encore un plus large succès (*Clavis*, n. 633, 9). Une curieuse méprise a pu faire également que le commentaire de Jean Scot Érigène sur le prologue de saint Jean (PL 122, 283-296) devienne une *omelia Origenis*. Cependant, c'est bien sous leur propre nom que des sermons de Fulbert de Chartres, d'Odilon de Cluny, de Pierre Damien et d'autres passent dans les homéliaires liturgiques.

La tendance semble particulièrement accentuée dans les homéliaires français : Cluny (Paris, B. N. nouv. acquis. lat. 1455 et 1436), Corbie (lat. 11700-11704, 12046 et 12406-12408), Saint-Amand (Valenciennes 112, 178, 179 et 220), Saint-Germain-des-Prés (B.N. lat. 12405, 11750, 12601 et 13570), Saint-Martial de Limoges (lat. 3785), etc. Il y a, cependant, la contrepartie, et c'est en Bourgogne(?), vers la fin du 11e siècle, qu'est formée la collection des *Sermones sanctorum catholicorum Patrum*. Il en subsiste une douzaine d'exemplaires et ce représentant de la pure tradition sera utilisé par l'homéliaire cartusien. A la Grande Chartreuse, en effet, on s'en tient strictement aux anciennes *Omeliae Patrum*. Il n'y a point place non plus pour la fantaisie, et le même recueil est imposé à tout l'ordre (R. Étaix, dans *Sacris erudiri*, t. 13, 1962, p. 67-113). Sur ce point, les cisterciens adopteront une mesure analogue, avec leur exemplaire-type, établi entre 1185 et 1191 et conservé par Dijon 114.

La tradition anglo-saxonne du 12e siècle, qui se rattache à une souche italienne, s'est également conservée assez pure : homéliaire de Rochester (Vatican, lat. 4951) et collection des cathédrales de Salisbury, 109, Hereford, O.3.1, et Worcester, F. 93 (C. Lambot, dans *Revue bénédictine*, t. 64, 1954, p. 3-8). C'est toutefois l'Italie qui offre le plus vaste champ d'investigation et, en dépit d'adaptations, garde davantage les traits caractéristiques des anciens homéliaires.

On peut signaler ceux de Bobbio (Turin, B.N., G. v. 13), Farfa (Rome, Vitt. Em., Farfa 32), Nonantola (Vitt. Em., Sessor. 31), San Salvatore di Settimo (Sessor. 8) ou San Eutizio di Norcia (Rome, Vallicelliana A. 9). A Rome même, la basilique du Latran possède toujours son homéliaire du 12e siècle (A. 77), mais ceux de l'hôpital voisin sont passés à l'Archivio di Stato de Rome, *Ospedale San Salvatore* 994-996 (11e siècle). Le *Liber A* de Sainte-Marie-Majeure, utilisé naguère par Fr. Liverani, est aujourd'hui Vatican, *S. Maria Magg.*, BB IV 11 (11e siècle), et la Bibliothèque Vaticane a également recueilli un copieux homéliaire en quatre volumes (lat. 1267-1270) qui paraît provenir d'un monastère de la ville.

Florence est particulièrement riche. La Bibliothèque laurentienne en garde un grand nombre du 12e siècle provenant de la Toscane. Presque tous sont analysés dans le catalogue

d'A. Bandini : Plut. XIV, 1; XVI, 41 et 42; XVII, 37 à 42; XVIII, 24; S. Croce, XXX sin. 1, 2 et 4; XXXIII, sin. 4; Aedil. 136, 138, 141 et 142; Mugel. 14; Conv. Soppr. 296, 299, 301, 304, 366 et 631. Malgré leur diversité, ils forment un groupe au contenu assez caractéristique. E. B. Garrison a signalé de nombreux autres homéliaires de même origine et de même provenance (*Studies in the History of Mediaeval Italian Painting*, 4 vol., Florence, 1953-1962).

Plus considérable encore est le lot d'homéliaires en écriture bénéventaine. Le plus ancien est Madrid, B. N. 194, qui provient du Mont-Cassin et n'a que la partie d'hiver. L'abbaye en possède encore une vingtaine du 11e siècle, tous décrits dans le catalogue : cod. 98-104, 106-117, 462 et 534, les cod. 305 et 310 venant de S. Maria di Albaneto. Il faut y ajouter Vatican, lat. 4222 (fin 11e siècle), mais l'inventaire reste à faire pour Benevento, Bibl. capit., III, 8; IV, 10, 12 et 18; Naples, B. N. VI. B. 2 (Troja), et Rome, Vallicelliana, A. 16. Malgré l'homogénéité du groupe, il est impossible d'en discerner l'archétype. Il reste encore à la base de l'homéliaire de Ferdinand Ier d'Aragon, récemment décrit par M.-Th. d'Alverny.

Ce magnifique essor n'aura pas de lendemain, car les bréviaires, qui se veulent pratiques, ne conserveront que les *lectiones* de l'office, devenues de plus en plus courtes et désormais fixées une fois pour toutes. Toutefois, le vieil homéliaire reste encore utilisé au chœur et peut-être quelque moine ou clerc continue-t-il de lui demander, au moins de temps à autre, un complément de lecture spirituelle.

1. *Généralités.* — A. Bugnini, *Omiliario*, dans *Enciclopedia cattolica*, t. 9, 1952, col. 120-123. — B. de Gaiffier, *La lecture des Actes des martyrs dans la prière liturgique en Occident*, dans *Analecta bollandiana*, t. 72, 1954, p. 134-166. — P. Salmon, *L'Office divin*, coll. Lex orandi 27, Paris, 1959. — Ph. Rouillard, *Homélie, Homiliaire*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 829-831, 840-842. — P. Siffrin, *Homiliar*, LTK, t. 5, 1960, col. 465-466. — Ch. Mohrmann, *Études sur le latin des chrétiens*, t. 2, Rome, 1961, p. 63-72. — H. Marot, *La place des lectures bibliques et patristiques dans l'office divin*, dans *La prière des Heures*, coll. Lex orandi 35, Paris, 1963, p. 149-165. — Jean Leclercq, *La liturgie et les paradoxes chrétiens*, coll. Lex orandi 36, Paris, 1965, p. 205-227.

2. *Homéliaires patristiques.* — C. Lambot, *Les sermons de saint Augustin pour les fêtes des martyrs*, dans *Analecta bollandiana*, t. 67, 1949, p. 249-266; *Sermon inédit de S. Augustin... dans un homiliaire de type ancien*, dans *Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 187-199; surtout *La tradition manuscrite des sermons de S. Augustin pour la Noël et l'Épiphanie*, *ibidem*, t. 77, 1967, p. 217-245. — Réginald Grégoire, *Les homéliaires du moyen âge. Inventaire et analyse des manuscrits*, coll. Rerum ecclesiasticarum documenta. Fontes VI, Rome, 1966.

3. *Homéliaires carolingiens.* — H. Barré, *La lettre du pseudo-Jérôme sur l'Assomption est-elle antérieure à Paschase Radbert?*, dans *Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 203-225; *L'homiliaire carolingien de Mondsee*, *ibidem*, t. 71, 1961, p. 71-107; *Les homéliaires carolingiens de l'école d'Auxerre*, coll. Studi e Testi 225, Città del Vaticano, 1962. — J. Lemarié, *Homélies inédites de saint Chromace d'Aquilée*, dans *Revue bénédictine*, t. 73, 1963, p. 192-194 et 199-200; *Un nouveau sermon de S. Chromace et fragments provenant d'homiliaires bavarois*, *ibidem*, t. 76, 1966, p. 7-40.

4. *Homéliaires médiévaux.* — P. Salmon, *La liturgie langroise au XIe-XIIe siècle, d'après le ms 789 de Paris*, dans *Miscellanea L. C. Mohlberg*, t. 1, Rome, 1948, p. 443-450. — C. Lambot, *La tradition manuscrite anglo-saxonne des sermons de saint Augustin*, dans *Revue bénédictine*, t. 64, 1954, p. 3-8. — B. de Gaiffier, *L'homiliaire-légendier de Valère (Sion, Suisse)*, dans *Analecta bollandiana*, t. 73, 1955, p. 119-139. — G. G. Meersseman, *Der Hymnos Akathistos im Abendland*, coll. Spicilegium friburgense 2, t. 1, Fribourg, Suisse, 1958, p. 3-14. — R. Étaix, *Homiliaires wisigothiques provenant de Silos à la Bibliothèque nationale de Paris*, dans *Hispania sacra*, t. 12, 1959, p. 213-224; *L'homiliaire conservé au Museo diocesano de Gerona*, dans *Analecta sacra tarraconensia*, t. 34, 1961, p. 47-55; *L'homiliaire cartusien*, dans *Sacris erudiri*, t. 13, 1962, p. 67-112.

M.-Th. d'Alverny, *L'homéliaire de Ferdinand Ier d'Aragon (Paris, B.N. lat. 813-814)*, dans *Studi... in onore di Tammaro de Marinis*, t. 2, Vérone, 1964, p. 33-60. — H. Barré, *Un homéliaire bénéventain du XIe siècle (Vatican, lat. 4222)*, dans *Mélanges E. Tisserant*, coll. Studi e Testi 236, t. 6, Città del Vaticano, 1964, p. 89-119. — J. Lemarié, *Quatre homiliaires du XIIe siècle de la région bolonaise*, dans *Miscellanea liturgica* (Mélanges G. Lercaro), t. 1, Rome, 1966, p. 3-40 (tirage à part); *Nouveaux manuscrits de Catalogne, témoins des sermons de S. Chromace*, dans *Revue bénédictine*, t. 76, 1966, p. 314-321. — P. Salmon, *L'Office divin au moyen âge*, coll. Lex orandi 43, Paris, 1967.

Henri Barré.

III. HOMÉLIAIRES ORIENTAUX

Les caractères fondamentaux des homéliaires orientaux ne diffèrent pas notablement de ceux des homéliaires latins d'Occident. Mais, vu l'absence presque totale d'études scientifiques sur les recueils homilétiques d'Orient, on se limitera à donner des indications qui serviront de base à des recherches ultérieures. Dès lors, il ne s'agira pas d'énumérer les nombreux auteurs d'homélies ou de sermons qui se présentent dans les collections de textes; comme en Occident, l'homéliaire dépend des collections scripturaires (lectionnaires, commentaires exégétiques), liturgiques (qui en fournissent le cadre général) et surtout patristiques. On ne signalera que quelques collections liturgiques d'homélies; une énumération exhaustive est prématurée, tant que les inventaires préliminaires n'ont pas été accomplis. Sont donc exclus : les écrits exégétiques ou dogmatiques proprement dits (apologétiques, polémiques) qui se présentent sous forme d'homélies et de florilèges homilétiques non destinés explicitement au culte liturgique; les chaînes exégétiques ou ascétiques (y compris les florilèges) qui ont repris de nombreux textes homilétiques patristiques ou médiévaux; les actes conciliaires orientaux qui, plus que leurs équivalents d'Occident, transmettent parfois des textes homilétiques patristiques; le *corpus* homilétique de chaque Père oriental considéré isolément. Ces quatre genres ne doivent être pris en considération que s'ils se rattachent à ce qui est qualifié très précisément comme « homéliaires liturgiques », car ceux-ci principalement ont exercé un rôle notable dans l'histoire de la spiritualité.

1. **Homéliaires arabes.** — Georg Graf a traité, de façon excellente, de la littérature arabe chrétienne, sous divers aspects (biblique, patristique, hagiographique, canonique, liturgique) en plusieurs volumes très denses : *Geschichte der christlichen arabischen Literatur* (coll. Studi e Testi 118 et 133, Città del Vaticano), 1 *Die Uebersetzungen*, 1944; 2 *Die Schriftsteller bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts*, 1947. Il s'agit toutefois d'une vue générale qu'il faudrait désormais compléter par un inventaire analytique des manuscrits des fonds arabes; on y trouvera cependant quelques indications, notamment sur la diffusion des écrits patristiques en version arabe, grâce à une vaste enquête qui a concerné divers secteurs du monde chrétien (melkites, coptes, etc). Pour les homéliaires proprement dits, tout est encore à faire; J.-M. Sauget prépare

l'analyse de quelques homéliaires arabes de la bibliothèque ambrosienne de Milan.

2. **Homéliaires arméniens.** — Le dépouillement des homéliaires arméniens n'a pas été entrepris. On sait que « le vieux lectionnaire arménien reflète les usages liturgiques de l'Église de Jérusalem au 5e siècle » (A. Renoux, *Un manuscrit du lectionnaire arménien de Jérusalem (cod. Jérus. arm. 121)*, dans *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 361). Ce lectionnaire, connu par Paris, Bibl. Nat. arm. 44 (10e siècle), a été décrit par F. C. Conybeare, *Rituale Armenorum being the Administration of the Sacraments and the Breviary rites of the Armenian Church*, Oxford, 1906, p. 516-527; un autre témoin de l'antique liturgie hiérosolymitaine est le ms Jérusalem, Saint-Jacques, arm. 121, écrit en 1192, mais c'est un lectionnaire biblique.

Un homéliaire, suivi de martyrologe, du 14e siècle a été étudié par J. Muyldermans (*Les manuscrits arméniens 120 et 121 de la Bibliothèque nationale de Paris*, dans *Le Muséon*, t. 74, 1961, p. 75-90). Le manuscrit 120, utilisé notamment par les mss Venise, Mékhitaristes 210 et 232, présente une collection où se côtoient Eusèbe de Césarée, Sévérien de Gabala, Grégoire de Nazianze, Grégoire le Thaumaturge, Théodote, Épiphane de Chypre, Cyrille d'Alexandrie, Pierre de Siounie, Antipater de Bostra, Basile, Jean Chrysostome, Éphrem, etc.

Une étude comparée des divers fonds arméniens anciens (Berlin, Londres, Paris, Tübingen, Vienne, Vatican, etc) préciserait davantage la place de l'Arménie dans la littérature homilétique et ascétique; voir déjà I. Hausherr (art. Arménie, DS, t. 1, 1937, col. 862-876) et B. Botte (*Le lectionnaire arménien et la fête de la Théotocos à Jérusalem au 5e siècle*, dans *Sacris erudiri*, t. 2, 1949, p. 111-122).

A l'article de I. Hausherr, ajouter, à propos de Théophile (col. 865) : S. Der Nersessian, *A Homily on the Raising of Lazarus and the Harrowing of Hell*, dans *Biblical and Patristic Studies in memory of Robert Pierce Casey* (éd. J. Neville Birdsall et Robert W. Thomson, Fribourg-en-Brisgau, 1963, p. 219-234), qui signale et édite (en version anglaise) une homélie arménienne attribuée à Théophile, traduite d'un original grec attribué à Eusèbe (d'Émèse?). Il existe d'ailleurs 26 homélies arméniennes sous le nom de Théophile.

3. **Homéliaires byzantins.** — La physionomie si variée des homéliaires byzantins provient surtout des divers calendriers liturgiques utilisés, c'est-à-dire qu'ils se différencient selon leur destination liturgique concrète : usage quotidien ou destination festive. De toute façon, la compilation de l'homéliaire byzantin répond à un besoin pratique et possède une raison d'être principale, unique même, si l'on se fie au jugement de Ch. Martin (*Aux sources de l'hagiographie et de l'homilétique byzantines*, dans *Byzantion*, t. 12, 1937, p. 352). Elle reflète donc l'évolution historique et surtout la structure de l'année liturgique byzantine; on sait que celle-ci s'étend du 1er septembre au 31 août. Secondairement, l'homéliaire byzantin remplit une fonction d'édification spirituelle; il ne semble pas non plus qu'à ses origines il ait été destiné à faciliter la prédication des clercs. L'Hypotypose du monastère du Stoudion (Byzance) prescrit, pour le carême, de lire, les mercredis, vendredis et dimanches, après matines, « la catéchèse de notre père théophore Théodore », et cette lecture est suivie d'une exhortation de l'abbé (16; PG 99, 1709c; cf 36, 1717c). Il s'agit sans doute des 134 sermons catéchétiques de Théodore Studite (PG 99, 509-688); on y ajoutait peut-être aussi la Διδασκαλία χρονική (*Catechesis chronica*; PG 99, 1693-1704).

Le plus ancien manuscrit de la liturgie byzantine, probablement du 7e siècle, est le Vatican, Barberini gr. 336 (cf A. Strittmatter, *The « Barberinum S. Marci » of Jacques Goar*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 47, 1933, p. 329-367; A. Jacob, *L'Euchologe de Porphyre Uspenski, Cod. Leningr. gr. 226 (xe siècle)*, dans *Le Muséon*, t. 78, 1965, p. 173-214). La rareté des documents qui nous attestent la liturgie byzantine antérieure au 7e siècle ne permet pas de préciser l'état des compilations homilétiques byzantines primitives, si, du moins, elles ont existé avant cette époque; et dans ce cas, si l'on peut prendre exemple de ce qui, à la même époque, se présente en Occident, on peut présumer que l'état interne des homéliaires byzantins immédiatement antérieurs au 7e siècle reproduit celui des premières compilations contemporaines ou de peu postérieures à la grande efflorescence de l'époque patristique et des controverses théologiques des 4e et 5e siècles. Certaines homélies groupées forment un dossier patristique, à destination théologique : ce pourrait être une sorte d'*enchiridion patristicum*. On citera seulement celui qui a été rappelé par F. Cavallera (*Le dossier patristique de Timothée Aelure*, dans *Bulletin de littérature ecclesiastique*, t. 9, 1909, p. 342-359) et celui de Léonce de Byzance (R. Devreesse, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 10, 1930, p. 545-576).

La structure des homéliaires byzantins est généralement nette et se rattache aux quatre groupes suivants qu'il serait d'ailleurs imprudent de vouloir considérer comme des blocs monolithiques; ils ont été patiemment scrutés par Albert Ehrhard, *Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, TU 50-52, 1937-1952. La structure biblique de l'année liturgique byzantine, qui se reflète dans la composition des homéliaires, a été éditée par J. Mateos, *Le Typicon de la Grande Église* (OCA 165 et 166, 1962 et 1963; cf P.-M. Gy, *La question du système des lectures de la liturgie byzantine*, dans *Miscellanea liturgica... Giacomo Lercaro*, t. 2, Rome, 1967, p. 251-261, et la bibliographie).

1° *Panégyriques.* — Collections pour les fêtes du Christ et des saints (par exemple les mss Grottaferrata, Abbaye, B. α. LV, palimpseste du 8e-9e siècle; Escurial M. 236 (Φ III 20), de la seconde moitié du 9e siècle). Le panégyrique (πανηγυρικὸν Βιβλίον) est une collection hagiographique d'homélies, qui se rapproche d'un martyrologe. Le premier panégyrique connu est celui d'Eusèbe de Césarée † 339 qui dépend des plus anciens calendriers chrétiens d'Orient. Le lien entre l'homilétique et l'hagiographie, — dans le genre des homéliaires-légendiers occidentaux —, est caractéristique; s'y ajoutait aussi une destination ascétique. A ce titre il faut citer la compilation que rédigea, par ordre de l'empereur Constantin Porphyrogénète (912-950), le diacre-bibliothécaire Évaristos : de caractère homilétique elle est destinée au cycle sanctoral annuel. Elle semble disparue, mais sa dédicace subsiste. Évariste y précise que son travail a un but d'édification spirituelle, même s'il prétend avoir réalisé une œuvre scientifique : on ne voit d'ailleurs pas pourquoi les deux orientations se contrediraient (texte dans A. Smith Lewis et M. Dunlop Gibson, *Forty one Facsimiles of dated christian arabic Manuscripts with text and english translation*, coll. Studia sinaïtica 12, Cambridge, 1907) texte arabe, photocopie et transcription, p. 26-27;

traduction anglaise, p. 28; d'après le ms Sinaï, arabe 420, daté de 1219). La connaissance du calendrier byzantin est indispensable pour établir l'inventaire des homéliaires; l'ordre du calendrier festif a été fixé à Byzance vers les 7e-8e siècles (entre 650 et 750), sans doute après le concile *in Trullo* (692), qui provoque une nouvelle distribution des lectures liturgiques (cf S. Salaville, *La formation du calendrier liturgique byzantin d'après les recherches critiques de Mgr Ehrhard*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 50, 1936, p. 312-323). Certains manuscrits ont conservé un usage primitif, voisin de l'antique usage romain : par exemple le ms Vatican grec 1641.

V. Laurent (*L'homiliaire marial du Coislin gr. 274 et l'activité paléographique du métropolite de Méthymne Gabriel Summaripa*, dans *Revista Arhivelor*, t. 6, 1945, p. 145-155) a décrit un panégyrique « marial » déjà signalé par Ehrhard (*op. cit.*, t. 2, 1938, p. 205). C'est un recueil du 17e siècle, qui transmet actuellement des pièces pour les fêtes de la Nativité, de la Présentation, de la Purification, de l'Assomption et de la Dormition.

Les panégyriques se présentent, d'après Albert Ehrhard, sous une quadruple forme : ils sont annuels ou semestriels selon qu'ils donnent des textes pour toute l'année ou pour un semestre; ils sont « spéciaux » *(Spezialpanegyriken)* s'ils sont destinés à des fêtes du Seigneur et de la Vierge Marie, ou également s'ils sont composés à l'aide de textes provenant d'un seul auteur; une autre catégorie enfin est celle des panégyriques italo-grecs. Leur formation est certes ancienne, même si les plus anciens témoins manuscrits qui les conservent ne sont guère antérieurs au 9e siècle.

2° *Homéliaires.* — Il n'existe aucun travail sur les collections homilétiques byzantines au sens strict, c'est-à-dire pratiquement au sens courant dans le monde occidental. En général, les manuscrits, comme en Occident, sont des recueils patristiques disposés en fonction de l'année liturgique grecque, et ils mêlent les textes destinés aux fêtes mobiles et aux fêtes fixes. Selon F. Halkin, « tous ces documents homilétiques relèvent de l'hagiographie, en ce sens du moins qu'ils se rencontrent à chaque pas dans les ménologes manuscrits et qu'ils occupaient dans la liturgie byzantine exactement la même place que les Vies de saints... Au contraire, les homélies pour le carême, Pâques, l'Ascension, la Pentecôte, et les autres dimanches de l'année liturgique étaient habituellement groupées dans les πανηγυρικά, surtout dans ceux qu'Ehrhard appelle *homiliaires* » (*Bibliotheca hagiographica graeca*, t. 1, Bruxelles, 1957, p. VI et note 4). Les prologues des homélies sont souvent transférés d'une homélie à une autre ou même supprimés; cet astucieux camouflage donne parfois l'illusion trompeuse de découvrir des textes inédits. Ces modifications avaient une justification « kérygmatique » : on s'autorisait à modifier une tradition textuelle en vue de l'adapter à de nouvelles exigences. Les plus anciens homéliaires remontent à la fin du 9e siècle; c'est notamment le cas du ms Salonique Blatées, 6 (7), qui contient 60 pièces et envisage toute l'année liturgique. On y trouve Jean Chrysostome, Amphiloque d'Iconium, Éphrem, Basile de Séleucie, Astérius d'Amasée, Athanase, Léonce de Constantinople, Grégoire de Nysse, Georges de Césarée, André de Crète; c'est tout un défilé de patristique orientale qui était donc introduit dans le cycle des lectures liturgiques non-bibliques. Si cet homéliaire se présente en un volume, d'autres sont composés de plusieurs tomes, en général deux; et la séparation entre les deux est soit le dimanche des Rameaux (par exemple dans le ms Vatican, grec 564), soit le premier dimanche de carême (Milan, Ambrosienne, grec 66 (A 173 sup.) du 11e siècle).

L'œuvre homilétique de Proclus de Constantinople, prédicateur de la première moitié du 5e siècle, montre l'usage des homélies transmises simultanément par le double canal des manuscrits liturgiques et par d'autres non-liturgiques (tels les Actes conciliaires d'Éphèse). Elle a été récemment analysée par F.-J. Leroy (*L'homilétique de Proclus de Constantinople. Tradition manuscrite, inédits, études connexes*, coll. Studi e Testi 247, Città del Vaticano, 1967).

Certaines homélies en sont transmises en des versions souvent fort anciennes : on possède par exemple une version latine, mutilée, dans l'homéliaire latin d'Agimond écrit à Rome au début du 8e siècle (Vatican, latin 3836, f. 55r-57v; pour la présence de la patristique grecque en Occident, on consultera A. Siegmund, *Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche bis zum zwölften Jahrhundert*, Munich, 1949), d'une homélie en l'honneur de Marie, transmise également dans une version syriaque et dans une version géorgienne. Cette homélie de Proclus, si répandue, prouve « qu'il existait une fête de la Vierge étroitement liée à la Nativité du Seigneur à Constantinople, avant le concile d'Éphèse (431) » (F.-J. Leroy, *op. cit.*, p. 66). Ainsi les homéliaires peuvent-ils utilement contribuer à éclairer l'histoire du culte et de la dévotion.

Un autre exemple intéressant est celui de Filagate de Cérami. Le sort de son homéliaire est fort curieux. Prédicateur à la cathédrale de Rossano, ainsi qu'à Reggio Calabria et à Palerme au début du 12e siècle, Filagate laisse une œuvre homilétique transmise actuellement par une centaine de manuscrits. Dans la seconde moitié du 13e siècle, un exemplaire en fut porté à Constantinople et son contenu disposé selon un ordre liturgique déterminé, c'est-à-dire selon le calendrier byzantin. Cette classification permet donc de retrouver deux recensions différentes selon le calendrier liturgique utilisé; si la byzantine dépend du cycle liturgique, la recension italo-grecque donne un ordre qui semble chronologique. L'homéliaire de Filagate présente ainsi un exemple intéressant d'homélies adaptées à des contingences pastorales particulières; il a été étudié par Giuseppe Rossi Taibbi (*Sulla tradizione manoscritta dell'omiliario di Filagato da Cerami*, Istituto siciliano di studi bizantini e neoellenici, Quaderni 1, Palerme, 1965).

Un témoin tardif de la production homilétique italo-grecque est Angelo Calabro, hiéromoine de San Salvatore de Messine à la fin du 15e et au début du 16e siècle. Son œuvre, encore inédite et très influencée par la prédication latine contemporaine, se présente sous une forme « scolastique » : chaque homélie est introduite par un groupe de questions sur le texte biblique à commenter, suivies d'une série de réponses. Une édition en sera donnée par Enrica Follieri, ainsi que des sermons italo-grecs anonymes, du 13e-14e siècle, conservés dans le ms Vatican grec 1275 (cf E. Follieri, *Alcune reliquie dell'omiletica italo-greca*, dans *Byzantino-Sicula*, Istituto siciliano.., Quaderni 2, 1966, p. 18-21).

3° *Ménologes.* — Les ménologes sont des compilations de caractère plus hagiographique qu'homilétique, destinés à la lecture spirituelle et ordonnés selon les mois de l'année liturgique, d'où leur nom μὴν — λόγος. Il ne faut pas les confondre avec les *synaxaires*, qui sont

des recueils hagiographiques résumés (qui se rapprochent ainsi des martyrologes romains), ni avec les calendriers proprement dits. Le ménologe le plus célèbre et le plus influent est incontestablement celui de Siméon Métaphraste, de la fin du 10e siècle; un des plus remarquables du point de vue de la décoration est celui de l'empereur Basile II (976-1025), conservé à la Bibliothèque vaticane (Vat. grec 1613; éd. P. Franchi de' Cavalieri, Turin, 1907). La collection de Métaphraste ne supplanta pas entièrement les compilations antérieures; et même, après elle, on trouve des ménologes non métaphrastiques et d'autres qui empruntent à Métaphraste l'une ou l'autre *Vie*. Certains manuscrits présentent un mélange de ménologe et d'homéliaire : ainsi le ms Athos, Dionys. 130 (écrit en 1537) offre un ensemble de notices métaphrastiques et non-métaphrastiques, mais surtout une majorité de textes d'auteurs qui vont du 11e au 15e siècle : Michel Psellos, Théophylacte de Bulgarie, Jean Zonaras, Théodore Prodromos, Michel Choniatès, Germain II de Constantinople, Nicéphore Blemmyde, Maxime Planude, Nicéphore Chumnos, Théodore Métochite, etc. Ces livres liturgiques, qui sont surtout destinés aux monastères, sont une source importante pour l'histoire des traditions cultuelles de l'Église byzantine.

Pour Siméon Métaphraste, on se reportera à A. Ehrhard, *Die Legenden-Sammlung des Symeon Metaphrastes*, dans *Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom*, Fribourg-en-Brisgau, 1897, p. 46-82; *Les Ménologes grecs*, dans *Analecta bollandiana*, t. 16, 1897, p. 311-329; *Forschungen zur Hagiographie der griechischen Kirche vornehmlich auf Grund der hagiographischen Hss von Mailand, München und Moskau*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 11, 1897, p. 67-205, 531-533; on en lit un texte dans PG 114-116. — Pour le ménologe en général, O. Volk, LTK, t. 7, 1962, col. 276 et la bibliographie. On a pu prouver que 149 *Vies* avaient été rédigées par Siméon Métaphraste lui-même sur la base de documents antérieurs (H. Delehaye, *Synopsis metaphrastica*, publiée avec la 2e éd. de la *Bibliotheca hagiographica graeca*, Bruxelles, 1909, p. 267-292).

4° *Collections mixtes.* — Le caractère homilétique est presque totalement supplanté par les productions hagiographiques. Ce genre de livres liturgiques est le plus fréquent à mesure que l'on avance dans le temps. Il ne faut pas le confondre avec le *typikon*, qui rassemble des prescriptions liturgiques et disciplinaires en des proportions variables. Il équivaudrait partiellement à l'*ordo* de la messe et de l'office; son intérêt est de nous informer sur la structure de l'année liturgique byzantine. Mais le *typikon* contient parfois des homélies patristiques; on en trouvera des exemples chez A. Ehrhard, *Ueberlieferung..*, t. 1, p. 39-51 (cf A. Baumstark, *Das Typikon der Patmos-Handschrift 266 und die altkonstantinopolitanische Gottesdienstordnung*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 6, 1926, p. 98-111). Une étude d'ensemble des divers *typika* byzantins reste encore à faire.

Il n'existe pas de bibliographie sur l'homilétique byzantine sous l'angle de la spiritualité et de l'ascétique. On trouvera des indications dans les manuels de patrologie et dans les encyclopédies (au nom des Pères byzantins), ainsi que dans les études sur la tradition manuscrite des homélies patristiques (vg H. Hennephof, *Das Homiliar des Patriarchen Neilos und die chrysostomische Tradition. Ein Beitrag zur Quellengeschichte der spätbyzantinischen Homiletik*, Leyde, 1963). Dans le tome 3 de la *Bibliotheca hagiographica graeca* (Bruxelles, 1957) on a dressé des listes d'homélies grecques. Pour l'homilétique mariale grecque, voir D. M. Montagna, *La liturgia mariana primitiva*, dans *Marianum*, t. 24, 1962, p. 84-128.

4. **Homéliaires coptes.** — Le domaine de l'homilétique copte est presque entièrement inconnu. On sait toutefois que la patristique syriaque y a exercé une profonde influence; celle-ci a été constatée ailleurs encore, c'est-à-dire en liturgie, et ceci souligne le manque relatif d'originalité de la tradition copte.

Voir E. Hammerschmidt, *Die koptische Gregoriosanaphora. Syrische und griechische Einflüsse auf eine ägyptische Liturgie*, Berlin, 1957; *Koptischbohairische Texte zur ägyptischen Gregoriosanaphora*, dans *Oriens christianus*, t. 44, 1960, p. 88-111.

Un recueil d'homélies monophysites du 15e-16e siècle, attribué à Jean l'Orthodoxe, est conservé dans des manuscrits de Paris (cf C. Conti Rossini, *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, Paris, 1914, n. 233) et de Londres (W. Wright, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum acquired since 1847*, Londres, 1877, ms CCCXLIII Orient 786).

Quelques études de détail permettent une orientation très limitée. Max Wurmbrand a étudié *Le « Dersâna Sanbat ». Une homélie éthiopienne attribuée à Jacques de Saroug*, dans *L'Orient syrien*, t. 8, 1963, p. 343-361 (avec publication du texte, p. 362-394, d'après le ms Tel-Aviv, Bibl. Faitlovitch 34). Il faut signaler surtout le remaniement falacha (c'est-à-dire en un sens non chrétien) d'une homélie syriaque authentique de Jacques de Saroug, que l'on possède ainsi selon trois formes particulières (syriaque, arabe et éthiopienne); M. Wurmbrand, *Homélie de Jacques de Saroug sur la mort d'Aaron*, dans *L'Orient syrien*, t. 6, 1961, p. 255-278.

Une information subsidiaire se lit chez G. Graf, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, t. 1, p. 449; I. Guidi, *Storia della letteratura etiopica*, Rome, 1932; sur la situation et les caractéristiques de la spiritualité éthiopienne copte, voir A. Guillaumont, art. COPTE, DS, t. 2, 1953, col. 2266-2278. Sur le cas précis de la Semaine sainte, O.H.E. Burmester, *The Homilies or Exhortations of the Holy Week Lectionary*, dans *Le Muséon*, t. 45, 1932, p. 21-70. Cf B. Velat, art. ÉTHIOPIE, DS, t. 4, col. 1453-1477.

5. **Homéliaires géorgiens.** — M. Tarchnišvili a décrit l'évolution de l'homélie géorgienne; on s'y référera (*Geschichte der kirchlichen georgischen Literatur*, coll. Studi e Testi 185, Città del Vaticano, 1955, p. 424-429). Il décrit d'abord un homéliaire géorgien palimpseste de la première moitié du 8e siècle, dont certaines pièces n'ont pas d'autre témoin, et traite ensuite des auteurs les plus fréquemment utilisés par les compilateurs d'homéliaires (Grégoire le Thaumaturge, Eusèbe de Césarée, Éphrem, Athanase d'Alexandrie, Basile le Grand, Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nysse, Mélétius d'Antioche, Sévérien de Gabala, etc). A partir du 11e siècle, l'homilétique géorgienne subit l'influence de la littérature métaphrastique; il faut signaler parmi les prédicateurs David de Tbet'i, Euthyme et Georges d'Iviron, Théophile et Éphrem Mcire. En général, il y a relativement peu d'œuvres proprement géorgiennes; la majorité sont des traductions du grec (et d'œuvres latines par l'intermédiaire du grec), du syriaque, de l'arménien et de l'arabe. Certaines œuvres attribuées explicitement à Jean Chrysostome n'ont pas été retrouvées dans la tradition manuscrite grecque. Il faut signaler enfin l'existence d'un *corpus* homilétique éphrémien en version géorgienne (cf J. Kirchmeyer, DS, t. 4, 1960, col. 820-

821). L'orientation générale de l'homéliaire géorgien est la forme spirituelle et ascétique; son représentant le plus caractéristique est le ms géorgien 36 du Sinaï.

Autres indications bibliographiques dans G. Garitte, art. Géorgie, DS, t. 6, 1965, col. 244-256 (avec signalement de catalogues de manuscrits).

6. **Homéliaires syriaques.** — Les rapports entre la prédication synagogale et la tradition syriaque ont déjà été souvent rappelés par A. Baumstark, R. Bloch, P.-E. Gemayel, G. Khouri-Sarkiss, R. Le Déaut. « La tradition chrétienne syriaque est en continuité étroite avec l'ancienne tradition juive palestinienne » (R. Le Déaut, *La nuit pascale*, coll. Analecta biblica 22, Rome, 1963, p. 57). Dans le culte synagogal, la lecture liturgique de la *Torah* (accompagnée d'un *Targum*, c'est-à-dire d'une explication) et de la *Haftarah* (lecture d'un extrait d'un livre prophétique) était suivie d'une *havannah*, instruction (appelée parfois aussi *haggadah*, interprétation). Cette homélie s'orientait souvent vers l'édification et quittait donc le strict domaine de l'interprétation du texte. « Les homélies synagogales occupaient une telle place dans la célébration du sabbat, que les expressions « célébrer le sabbat » et « prêcher ou écouter une homélie le jour du sabbat » devinrent presque synonymes, comme l'attestent maints passages de la littérature rabbinique » (K. Hruby, *Le sabbat et sa célébration d'après les sources juives anciennes*, dans *L'Orient syrien*, t. 8, 1963, p. 71). Cette dépendance, qui est continuité, explique bien des traits des compositions homilétiques syriaques. La structure biblique syriaque a été décrite par A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends*, Münster, 1921.

La méconnaissance de la littérature patristique syriaque en Occident était presque totale lorsque, à la fin du 17e siècle et au début du 18e, Eusèbe Renaudot fit connaître divers textes orientaux, parmi lesquels les auteurs syriaques n'étaient pas oubliés. Ce retard explique le degré longtemps peu avancé de la culture patristique syriaque en Occident; et il faut d'ailleurs remarquer que, parmi les Pères orientaux, ceux des chrétientés syriaques sont encore les plus favorisés après les Pères grecs.

La littérature grecque fut réellement connue en Occident; elle provoqua même une école de copistes « gréco-lombarde » dont sont témoins des manuscrits bibliques et patristiques, surtout aux 10e et 11e siècles (P. Batiffol, *Librairies byzantines à Rome*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. 8, 1888, p. 297-308). Les manuscrits bilingues (gréco-latins) ne sont pas rares; les plus notoires sont des psautiers, et dans de nombreux sacramentaires un texte liturgique comme le symbole de foi est attesté successivement en latin et en une transcription phonétique (c'est-à-dire en caractères latins) du grec ce qui n'empêche pas de trouver occasionnellement le texte grec lui-même.

Parmi les Pères les plus connus alors en Occident, il faut mentionner (après les apocryphes bibliques) Athanase, Basile, Cyrille d'Alexandrie, Eusèbe de Césarée, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse. Chose intéressante : saint Éphrem posséda un *corpus* latin dès le plus haut moyen âge, et il fut connu même en des recueils qui ont pu servir au culte; sa célèbre homélie *de die iudicii* (ou *de fine mundi*) se répandit tant sous le patronyme authentique que sous le patronage d'Isidore de Séville, ainsi qu'en fait foi notamment le ms Saint-Gall 108, du 8e siècle (A. Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, Bonn, 1922, p. 37; *Clavis*, 1961, n. 1143; DS, t. 4, col. 816).

Les collections homilétiques syriaques à usage liturgique n'ont pas encore été totalement recensées. Pourtant elles présentent un intérêt multiple : si l'examen des homélies apporte une contribution précieuse à l'histoire de la théologie et de la liturgie, ainsi qu'à l'établissement du texte biblique syriaque (cf Pl. Berasategui, *Les versions de la Bible en usage dans les églises de langue syriaque*, dans *L'Orient syrien*, t. 1, 1956, p. 44-65), elles permettent surtout d'éclairer le problème de la tradition homilétique tant syriaque que byzantine; la graphie elle-même des manuscrits est un appoint original et presque totalement inédit à l'histoire de la culture (cf J. Leroy, *Deux scribes syriaques nommés Bākōs*, dans *L'Orient syrien*, t. 7, 1962, p. 106).

Dans la liturgie syriaque, comme dans la liturgie latine, l'homélie était utilisée tant à l'office qu'à la messe.

« Pour se reposer un peu du chant des psaumes et des hymnes, on trouvait convenable de lire des sermons. Ce sermon en syriaque, appelé *mimro*, est bien spécial. Narratif ou instructif, ou les deux à la fois, il est rédigé en forme métrique, sinon en vers. Les auteurs les plus célèbres des *mimré* sont saint Éphrem, Balaï, Cyrillonas et les différents Isaac. Ces *mimré* étaient généralement fort longs; on en connaît un, composé par Isaac d'Antioche sur la fameuse addition au Trisagion « qui a été crucifié pour nous », qui compte plus de deux mille vers; à Jacques de Saroug on attribue 760 *mimré* dont plusieurs ont plus de mille vers.

Il est évident que toutes ces pièces ne sont pas d'égale valeur, et il faut croire que certains syriens préféraient à ces élucubrations, parfois fastidieuses, les homélies des grands Pères grecs des 4e, 5e et 6e siècles. En tout cas, ils traduisirent, pour l'usage liturgique, les homélies de saint Jean Chrysostome, de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, qu'on trouve déjà dans un manuscrit du 6e siècle au couvent de Notre-Dame des syriens en Égypte. Ils traduisirent évidemment les discours de saint Cyrille d'Alexandrie et les homélies cathédrales de Sévère d'Antioche. Ces textes en prose furent réunis dans un livre appelé *turgomo* et ordonnés selon l'année ecclésiastique; quoique jusqu'ici on n'ait découvert aucun exemplaire de ce livre, on ne peut douter de son existence. Au 8e-9e siècle, les deux genres sont mêlés dans les homéliaires; tantôt les Pères grecs sont mieux représentés, et tantôt les auteurs de langue syriaque. Dès la fin du 9e siècle, on signale un livre composite, dans lequel, aux homélies, se mélangent les hymnes et c'est au livre de cette espèce que se rattache pour la première fois le nom de *Fanqitho*, outre le nom de *Houdra* qu'il porte parfois aussi » (A. Raes, *Les deux composantes de l'office divin syrien*, dans *L'Orient syrien*, t. 1, 1956, p. 69).

L'influence de l'homilétique byzantine ici encore est notable. « Il existe en syriaque un certain nombre, pas tellement considérable d'ailleurs, de traductions de collections grecques homilétiques dont les manuscrits sont au moins contemporains, parfois antérieurs, à nos plus anciens témoins byzantins, et qui ont sur ceux-ci le double avantage et de nous livrer des collections notablement plus complètes et de mettre en plus vive lumière leur fonds original grec » (Ch. Martin, dans *Byzantion*, t. 12, 1937, p. 355). Ces traductions sont originaires d'un milieu syrien et remontent à une haute antiquité (cf Ch. Martin, *Un florilège grec d'homélies christologiques des* IVe *et* Ve *siècles sur la Nativité* (*Paris, gr. 1491*), dans *Le Muséon*, t. 54, 1941, p. 21). Le fait est illustré notamment par une homélie grecque, conservée dans des manuscrits du 9e siècle, dont subsiste une version syriaque dans des témoins d'origine monophysite du 7e siècle : elle permet de reporter probablement la date des premières collections homi-

létiques, tant byzantines que syriaques, vers le 7e siècle (E. Honigmann, *La date de l'homélie du prêtre Pantaléon sur la fête de l'Exaltation de la Croix (VIIe siècle) et l'origine des collections homiliaires*, dans *Bulletin... des Lettres..*, Académie royale de Belgique, t. 36, 1950, p. 547-559). Deux compilations syriaques, attestant ce cas d'emprunt à des collections byzantines, ont été analysées par J.-M. Sauget, *Deux homéliaires syriaques de la Bibliothèque vaticane*, OCP, t. 27, 1961, p. 387-424; il s'agit des mss syriaques 368 (Bibl. vaticane; milieu du 8e siècle) et 369 (première moitié du 9e et d'origine probablement monophysite).

Des cas analogues avaient été décrits par T. Jansma (*Une homélie sur la chute d'Adam*, dans *L'Orient syrien*, t. 5, 1960, p. 159-182, 253-292, et *Une homélie anonyme sur la création du monde*, p. 385-400). Jansma a voulu prouver l'originalité du texte syriaque pour une homélie conservée uniquement en syriaque (*Une homélie anonyme sur l'effusion du Saint-Esprit*, *ibidem*, t. 6, 1961, p. 157-178); thèse qui fut réfutée par J.-M. Sauget (*art. cit. supra*, p. 409) d'après le ms Vatican syr. 368, f. 122v-125r. A la même catégorie de textes d'origine byzantine conservés en version syriaque, se rattache celui qui a été édité, de façon très défectueuse, par P. Krüger, *Eine bisher unbekannte Homilie des hl. Johannes Chrysostomus in syrischer Uebersetzung*, dans *Oriens christianus*, t. 51, 1967, p. 78-100; cf J.-M. Sauget, *Remarques à propos de la récente édition d'une homélie syriaque attribuée à S. Jean Chrysostome*, OCP 34, 1968, p. 133-140.

L'influence byzantine sur le calendrier maronite a été également constatée : dans le ms Vatican syr. 313, sur un ensemble de 420 commémoraisons 369 concordent avec l'usage byzantino-melkite et 14 sont d'origine jacobite (J.-M. Sauget, *Le calendrier maronite du manuscrit Vatican syriaque 313*, OCP 33, 1967, p. 223-224). Inversement, « la tradition homilétique syriaque est restée hermétiquement fermée aux orateurs d'époque byzantine, comme Léonce de Byzance ou André de Crète » (Ch. Martin, dans *Byzantion*, t. 12, 1937, p. 357).

Comme dans les homéliaires latins, les attributions sont souvent fallacieuses. Telle homélie de Jean Chrysostome passe sous le nom de Grégoire d'Antioche (Vat. syr. 368, f. 98r-105v; PG 88, 1848-1866); telle autre se présente en version grecque sous le nom de Grégoire le Thaumaturge (Vat. syr. 369, f. 33r-36r; PG 10, 1177-1189) et en texte latin sous celui de Grégoire d'Antioche (PG 88, 1865-1872; pour ce texte, cf BHG, n. 1926). Les auteurs les plus employés sont Cyrille d'Alexandrie, Jacques d'Édesse, Jacques de Saroug, Jean Chrysostome, Grégoire de Nazianze, Proclus de Constantinople, Sévère d'Antioche, Sévérien de Gabala, Théodore d'Ancyre (cf A. Baumstark, *Festbrevier und Kirchenjahr der syrischen Jakobiten*, coll. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3, Paderborn, 1910, p. 53-68, où sont envisagés les « nichtbiblischen Lesestücke (das Homiliar) » des jacobites, d'après des manuscrits de Berlin et du British Museum de Londres). Un mélange de traditions jacobites et de textes byzantins a aussi été remarqué par A. Baumstark : « Aus original aramäischen und graeco-syrischen Bestandteilen gemischten Homiliars » (p. 60) dont un témoin, qui peut originairement se rattacher au 12e siècle, est notamment le Vatican syr. 117 (contenu : 227 pièces).

Un autre genre est celui qui, dès la fin du 9e siècle, mêle les « instructions » *(madrashé)* et les « chants » *(sugyatha)*. On le connaît, par exemple, par les mss Add. 14515, 14516 et 17190 du British Museum de Londres. Ces collections révèlent, par leur ordonnance, une destination presque exclusivement liturgique et chorale. Souvent, des textes proprement homilétiques ont été versifiés et rythmés; comme tel, le fait ne semble pas avoir son équivalent exact dans l'homilétique latine, même si les auteurs monastiques comme Bernard de Clairvaux et Aelred de Rievaulx se sont préoccupés de la facture littéraire (particulièrement de l'euphonie et du rythme) de leurs sermons (dont certains sont sans doute des compositions plus littéraires que d'authentiques pièces oratoires). Cette combinaison d'homéliaire et d'hymnaire est « un essai de formation d'un bréviaire complet » (J. Puyade, *Composition interne de l'office syrien*, dans *L'Orient syrien*, t. 3, 1958, p. 49).

Il faut encore signaler les manuscrits jacobites de Saint-Marc de Jérusalem, décrits et reconstitués selon leur ordre original par A. Baumstark (*Die liturgischen Handschriften des jakobitischen Markusklosters in Jerusalem*, dans *Oriens christianus*, t. 9, 1911, p. 300-310).

Le ms 43, du 12e siècle, « a réussi à conserver le tiers de son contenu primitif. A l'origine on pouvait y compter plus de 328 homélies, dont 175 pour les fêtes mobiles et fixes de l'année liturgique, de novembre à la fête de la Croix, puis le reste, pour les saints apôtres, martyrs, prophètes, patriarches, moines, etc. Si son âge est relativement récent, il est cependant tout à fait précieux parce qu'il est l'unique représentant d'un type d'homiliaire purement syrien, type qui a dû précéder les 7e et 8e siècles, époque où le monde gréco-syrien a déversé en Mésopotamie les homélies des Pères grecs mêlées à celles des Pères syriens » (J. Puyade, *art. cit.*, p. 47).

L'influence hiérosolymitaine se dénote même si l'on envisage les homélies sous un autre angle, tel celui de la liturgie (E. C. Ratcliff, *A Note on the anaphoras described in the liturgical homilies of Narsai*, dans *Biblical and Patristic Studies..*, *op. cit.*, p. 235-249). On constate que les homélies 17, 21 et 32 décrivent une anaphore, et elles témoignent d'une tradition syrienne de plus en plus influencée par Jérusalem; la plus archaïque serait celle de l'homélie 32. Narsaï s'inspire de la 5e homélie mystagogique de Cyrille de Jérusalem, mais selon Ratcliff cette homélie serait lacuneuse et aurait décrit primitivement une liturgie autre que celle qui s'y lit maintenant. Pour mesurer les différences existant entre Antioche, Byzance et Jérusalem, consulter les tables des homélies dominicales de Sévère d'Antioche prêchées de 512 à 518 (PO 29, p. 50-62; cf A. Baumstark, *Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518*, dans *Römische Quartalschrift*, t. 11, 1897, p. 31-66, et t. 13, 1899, p. 305-323).

Bibliographie des homéliaires syriaques. — Certains Pères ont déjà fait l'objet d'études sérieuses : Éphrem, Narsaï, Sévère d'Antioche (pour la tradition de ses *Homélies cathédrales*, voir l'excellent exposé de M. Brière, PO 29, 1, 1960, p. 17-50). On n'étudie pas ici la tradition des homélies comme telles; pour la patristique syriaque, une information de base est fournie par I. Ortiz de Urbina, *Patrologia syriaca*, Rome, 1965. A la bibliographie déjà citée, on ajoutera les études suivantes : H. Beguin, *Un recueil d'homélies du IXe siècle en langue syriaque*, dans *Revue des études orientales*, t. 22, 1920-1921, p. 363-372, et t. 23, 1922-1923, p. 82-91; E. Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, 1899 (fonds actuellement à Tübingen). Parmi les témoins analysés par le catalogue de Sachau, on notera surtout le ms 220 (p. 113-121). La reconstitution de l'état primitif de cet homéliaire, ainsi que celle des mss Vatican syr. 253 et Londres, British Museum 12965, est entreprise par J.-M. Sauget (*Le Muséon*, t. 81, 1968, p. 297-349).

Il faut aussi se référer aux éventuels catalogues des fonds syriaques manuscrits (Léningrad, Londres, Paris, Rome, etc); voir encore les indications de D. Hemmerdinger sur les versions grecques et latines d'Éphrem (DS, t. 4, 1960, col. 800-819; et *L'authenticité sporadique de l'Éphrem grec*, dans *Akten des Internationalen Byzantinischen Kongresses*, Munich, 1960, p. 232-236). Il y aurait un travail intéressant à accomplir au sujet de la collection des 52 homélies d'Éphrem traduites du

grec en arabe et conservées dans des manuscrits du 10e siècle. Divers textes de l'homéliaire Londres, British Museum Add. 17181 (6e siècle) ont été et seront édités par F. Graffin; voir déjà *L'Orient syrien*, t. 7, 1962, p. 178-222 (deux homélies sur la pécheresse); d'autres, du ms Add. 17189, l'ont été par T. Jansma (par exemple, *L'Orient syrien*, t. 6, 1961).

Réginald Grégoire.

HOMME. — Écrire un article « Homme » dans un Dictionnaire est une entreprise qui présente actuellement bien des difficultés et des écueils. Écueils à éviter d'abord : dans les dimensions restreintes d'un article, il n'est pas question d'offrir une collection exhaustive de monographies sur les multiples aspects du problème, histoire des religions, apports des sciences humaines (ethnologie, sociologie, psychanalyse, histoire, etc), voire même les différents discours anthropologiques élaborés par la tradition chrétienne (stoïcisme et platonisme des Pères, anthropologie thomiste, etc) ou l'anthropologie biblique. Si ces écueils sont faciles à éviter, il est une difficulté qui ne peut être trop facilement surmontée : à l'heure où les sciences humaines mettent en valeur les conditionnements de l'homme, est-il possible de parler encore d'anthropologie rationnelle?

Ce sont là quelques-uns des problèmes qui ont présidé à l'élaboration de cet article et qui permettent de justifier les options prises. La brève étude sur l'homme primitif est là comme un coup de sonde du côté des sciences humaines. L'étude sur l'homme dans le Christ est moins un essai d'anthropologie biblique qu'une présentation de l'existence chrétienne, de la relation qui dans le Christ peut s'établir entre le croyant et Dieu. Enfin les réflexions d'un philosophe sur l'homme ne prétendent ni dépasser les interrogations présentes ni faire le point sur elles, mais « tracer une piste », en manifestant les catégories fondamentales de l'existence humaine et en les confrontant à l'existence chrétienne. — I. *Chez les primitifs.* — II. *L'homme dans le Christ.* — III. *Réflexions actuelles sur l'homme.*

I. CHEZ LES PRIMITIFS

L'anthropologie des primitifs se situerait, au mieux, en marge ou en appendice des représentations de l'être humain et de sa fonction dans le tout, que l'on trouve dans l'ancien Testament ou chez les grecs avant Platon (R. B. Onians). En tous ces cas, elle se traduit très difficilement dans le système de valeurs et de concepts de notre philosophie traditionnelle. Il y a plus qu'une différence de concepts, c'est une autre manière, existentielle et expérientielle, de voir l'homme dans son être et sa fonction.

1. **L'être humain.** — Les mots corps et âme n'y ont pas le sens que nous leur donnons, ou plus exactement n'y ont pas d'équivalent. On connaît la réponse célèbre des Canaques de Nouvelle-Calédonie à M. Leenhardt qui leur demandait ce que les Blancs leur avaient apporté : « le corps ». Et quand les ethnographes parlent de populations qui reconnaîtraient dans l'homme jusqu'à douze âmes, il est impossible de prendre ce mot dans son sens habituel.

En essayant de résumer cette phénoménologie difficile, il nous faut noter d'abord que le corps n'est ni une prison dont l'âme attendrait d'être libérée ni ce co-principe dont l'âme se sépare à la mort, en attendant que, après une période d'existence en situation violente ou anormale, elle se réunisse de nouveau à lui. La vie avec un corps est un moment ou une expérience transitoire du moi; le corps est un instrument, un organe dont le moi se sert à l'un de ses stades d'existence; l'existence du moi n'y est pas liée, même avant la mort, mais il est l'une de ses nombreuses « appartenances » dont parle L. Lévy-Bruhl. Dans le sommeil, le rêve et certaines activités magiques, le moi peut voyager et agir loin de son corps vivant. Mais tout ce que subira le « corps » pendant ce temps-là affectera son double lointain et tout ce que cette « âme » en voyage expérimentera se répercutera sur son « corps ». Même après la mort, la destruction du corps ou la privation de sépulture atteignent l'âme dans son existence propre. Le corps n'est que l'un des nombreux aspects ou l'une des appartenances du moi. De même les nombreuses âmes ne sont que des manifestations ou aspects du moi, au même titre que le corps, distinctes mais solidaires. Le souffle s'en va à la mort : le moi perd alors une de ses manifestations, qui se réintègre dans l'univers tout en continuant à lui appartenir dans son nouvel état. De même pour l'ombre. On peut encore distinguer le tempérament, thumos chez les grecs, ou le fantôme, manifestation du moi après la mort. Enfin le moi ou un certain aspect du moi d'un ancêtre peut se réincarner après sa mort dans un de ses descendants ou dans un animal, sans cesser pour autant de résider au pays des morts. L'état de défunt lui-même est une situation du moi, réalisée par les rites, qui ont précisément pour but de transformer le mort en défunt, c'est-à-dire de lui donner un statut nouveau et précis, plus ou moins définitif, dans l'autre vie. Plus encore : un vivant peut perdre son « âme », volée ou mangée par un sorcier, sans cesser pour cela de vivre, au moins pendant un certain temps; ou bien pour assurer sa sécurité un individu peut placer son âme dans un objet ou un animal (nagualisme), mais si cet objet ou cet animal sont détruits il ne tardera pas à mourir.

On ne peut donc raisonner sur les représentations des primitifs en leur appliquant nos concepts ou en les traduisant dans notre vocabulaire. Le corps, avant ou après la mort, le souffle, le tempérament personnel, l'ombre, la conscience, l'intelligence, le fantôme, le double, sont des aspects du moi qui le manifestent à des moments déterminés de son existence et qui sont unis entre eux, même quand ils sont dispersés dans le temps et dans l'espace, par un même principe, le moi. Le moi est donc capable de multiprésences simultanées et solidaires, mais dont aucune ne le contient exclusivement. Ces formes sont des « appartenances », comme le nom, les cheveux ou les os, qui font penser à lui, mais aussi permettent d'agir sur lui comme elles lui permettent d'être présent et agissant. Si on voulait parler d'âme et de corps, c'est le moi et la personne qu'il faudrait entendre par là et chacun des éléments devrait être regardé comme une de ses manières d'être. Chacune de ses manifestations, corps ou âme, est lui, au point que la destruction de l'une d'elles est une destruction du moi sous cette forme-là, c'est-à-dire la suppression de la possibilité de se manifester sous cette forme-là ou à ce niveau-là.

Pour comprendre de telles conceptions, il ne faut pas chercher leur source dans des raisonnements ou des déductions logiques. Par exemple, on ne peut pas dire que l'idée de survie après la mort ait été suggérée aux primitifs par une exigence de justice qui leur ferait

espérer une autre existence où seraient compensées sous certaines conditions les déficiences de l'existence d'ici-bas. On sait qu'en général, à part les avantages que comporte la physiologie du corps, les défunts retrouvent dans l'au-delà les mêmes conditions d'existence que de ce côté-ci : le riche sera riche, le lépreux sera lépreux (sauf quand les maladies incurables sont considérées comme chose de Dieu, car alors ils vont dans la maison de Dieu), les esclaves seront esclaves, etc. L'essentiel est de se retrouver dans le groupe en y reprenant sa fonction. Il y a une certitude de survivance collective qui n'est sans doute que le sentiment que ce qui existe ne peut cesser d'exister. Seuls en effet sont exclus de cette survivance collective ceux qui dans cette vie ont porté atteinte à l'existence du groupe, tels les sorciers, ou ceux qui ont été abandonnés par le groupe, tels les morts privés de sépulture. Au fond, la survivance est une expérience où être présent dans la pensée, l'héritage, l'hérédité, le souvenir, c'est être présent objectivement, où exister c'est être perçu.

Un autre aspect de la survie peut aider à comprendre ces représentations. On parle souvent d'une seconde mort. Au bout d'un certain temps les défunts auxquels personne ne pense plus ou dont le souvenir précis s'évanouit des mémoires, en général au-delà de la quatrième génération, se dissolvent dans une sorte de masse anonyme ou dans le cosmos. On retrouve ici cette notion de manifestation qui est essentielle à cette anthropologie. Ce qui est présent à la conscience des vivants est considéré comme vivant de la manière dont cela est perçu. C'est un trait général de la logique des primitifs. Ils partent d'un autre point de vue que nous et s'y maintiennent. Ce qui les intéresse ce ne sont ni les essences ni les définitions. Toute leur pensée est centrée sur l'existence, ses manifestations et ses conditions, et surtout sur les comportements que ces manifestations exigent de nous. On ne peut traduire leurs conceptions que comme une phénoménologie existentielle.

2. **La condition humaine.** — L'homme n'est pas le centre de l'univers et il n'est pas la mesure des choses. Qu'on pense seulement au totémisme. Cependant, comme c'est lui-même qui pense sa fonction, non comme individu mais comme personne, c'est-à-dire comme individu essentiellement socialisé, il voit sa fonction comme essentielle à la marche du cosmos. Il en est l'élément le plus faible et le plus précaire, mais il est conscient de son ordre, donc responsable. Il est vrai que les cosmogonies sont couronnées par l'apparition de l'homme et même que beaucoup de cosmogonies ne sont que des anthropogonies. Le héros civilisateur ou démiurge a pour fonction de rendre le cosmos habitable par les hommes. Mais, outre que le héros est lui-même un homme, l'homme-type, il peut apparaître bien après la première humanité. Il est l'organisateur et le prototype de la vie humaine telle que nous la vivons, nous qui voyons et pensons. Et toute notre pensée n'a d'autre objet que de découvrir comment nous sommes insérés dans ce monde et comment nous devons nous y insérer, sous peine de compromettre l'ordre dans lequel nous sommes placés et donc notre existence même. Bien plus, à un stade de réflexion existentielle plus complexe, tel que les cosmogonies mexicaines, le souci des dieux en créant les hommes est de trouver un être qui les serve et assure leur bien-être. La pensée des primitifs s'absorbe donc dans l'attention à connaître et comprendre à chaque moment la conjoncture cosmique pour découvrir le rôle qu'ils doivent à ce moment-là jouer, ce qu'ils doivent faire à la lumière des faits. Ce qui est ne les intéresse pas en soi, mais seulement dans la mesure où cela détermine un comportement. Ici se pose le problème de l'opposition entre religion et magie.

La magie, selon nous, est un savoir et un savoir-faire qui prétend soumettre les éléments à la volonté des hommes. Elle prétend connaître des lois et des techniques qui permettraient de régir toutes les puissances selon le caprice de l'homme. Mais l'un des aspects les plus frappants des sociétés primitives est leur horreur de la sorcellerie, qui n'est autre chose que l'application de la magie à la poursuite de fins individuelles considérées comme antisociales, en entendant le social comme une solidarité qui inclut le cosmos. D'autre part, la magie n'est que l'application d'une conception du monde qu'elle respecte avec autant de méticulosité et d'humilité que la science. L'homme ne domine qu'en se soumettant très exactement aux lois de l'univers tel qu'il le connaît. C'est pourquoi les dieux révèlent et acceptent la magie quand ils savent que l'homme la pratiquera dans l'ordre. La magie, celle qui ne dévie pas vers la sorcellerie, a donc un aspect religieux, qui est soumission à un ordre dans lequel régner c'est servir. Nous opposons magie et religion en voyant dans la première une conception du monde énergétique et impersonnelle, tandis que la seconde voit dans l'ordre du monde l'effet d'une volonté personnelle et libre. Les deux aspects ne sont pas incompatibles, pas plus que ne le sont religion et science. Il n'est pas nécessaire de concevoir l'ordre voulu de Dieu comme statique et nominaliste.

Le sentiment d'appartenir à un tout s'exprime d'abord par la soumission de l'individu à la société, au groupe. On a dit et répété depuis Auguste Comte que chez les primitifs l'individu n'existe pas comme tel, qu'il n'existe que comme membre du groupe. On s'est trompé en concluant qu'ils manquaient de personnalité : leurs descendants actuels voient au contraire dans le personnalisme l'expression la plus juste de leur sentiment d'être. En fait, si l'individu n'existe pas pour eux c'est qu'ils ne le voient que comme personne, c'est-à-dire comme individu doué de relations et de responsabilités dans la collectivité, donc de fonction. L'idée de droits et de devoirs est remplacée chez eux par l'idée de fonction, responsabilité que l'on ne choisit pas mais que l'on assume scrupuleusement, parce que l'existence du tout en dépend. Cela va jusqu'à l'apparente inexistence de la conscience personnelle, en ce sens qu'un individu qui est accusé de perturber par son existence ou son comportement la sécurité du groupe en subit la sanction, même capitale, sans discuter, alors même qu'il n'a aucunement conscience d'avoir fait ce qu'on lui reproche. Cela n'est pas tout à fait exact cependant, car il y a une limite à cette passivité, et c'est précisément l'appel au jugement de Dieu sur le fond de la conscience, « Dieu me voit », au moment même où l'on accepte le jugement du groupe.

Mais la tendance profonde du primitif est bien de ne se sentir exister que par et pour le groupe. Pour définir cette morale de groupe, il faut ajouter que le groupe tel que le conçoit le primitif ne comprend pas seulement les hommes vivants, morts et à naître, mais encore des animaux, la végétation, les éléments

et tout le cosmos. C'est très frappant dans l'organisation clanique, qui est tellement caractéristique que certains proposent de remplacer le terme équivoque de primitifs par celui de peuples claniques, qui est cependant trop ambigu pour les non-spécialistes comme pour les ethnologues. Le clanisme est un système précis, qui se réalise de façons très diverses, mais dont la structure fondamentale est commune à presque tous les primitifs. Le groupe humain est un ensemble dont chaque segment ou sous-groupe a des solidarités précises avec des rites saisonniers, avec un aspect animal ou végétal de son environnement, avec les morts et avec le paysage. Chaque individu est membre organique du groupe qui est lui-même un organe du Tout. La somme de ces solidarités tisse un réseau qui embrasse tout l'univers connu. Cet univers est senti comme un grand corps vivant dans lequel le comportement de chaque groupe et de chaque individu favorise ou compromet l'existence de la totalité. Les actions ordinaires deviennent des rites et les rites sont des réactualisations symboliques et réelles de la cosmogonie dans laquelle s'expriment la participation et l'appartenance de l'homme au Tout. Chaque comportement reproduit un modèle universel et l'ensemble des modèles constitue l'ordre de l'univers. Les termes de corps cosmique et mystique reviennent spontanément dès que l'on veut expliciter cette manière de voir l'existence et ses liaisons. En fait, la parabole des membres et du corps est un thème très ancien qui ne se trouve pas seulement chez les anciens romains.

On peut dire que l'opposition (dialectique) de l'individu et du groupe, de l'homme et de l'univers, bien qu'elle existe au fond et débouche sur l'idée de Dieu, ne s'est pas développée aux niveaux ethnologiques des cultures humaines. Les primitifs appartiennent à un premier moment qui est orienté en sens inverse de l'individualisme des grandes cultures. On n'y réfléchit pas sur la nature des êtres, et l'idée de l'homme ne se dégage pas nettement des autres catégories du créé. La raison n'en est pas l'incapacité de concevoir des vues globales sinon abstraites de l'univers, mais l'orientation foncièrement existentialiste. L'homme y prend conscience de lui-même dans le souci d'assurer son existence et sa coexistence dans le Tout. Aussi note-t-il toutes ses expériences sans les réduire en système théorique. La cohérence qui vient de l'homogénéité objective des expériences lui suffit. Il l'a même exprimée dans ses archétypes et ses mythes, qui résument ses expériences. Il est avant tout imprégné du sentiment qu'il fait partie d'un tout solidaire, qui a ses lois et lui impose des fonctions, tout comme lui-même est un ensemble de manifestations diverses et solidaires. Il sait même qu'au-delà du Tout il y a un centre de référence dont tout dépend, mais qui n'entre en jeu que lorsque l'homme a épuisé tous les moyens d'intégration que lui enseigne l'expérience consignée dans la tradition. Il peut entrer en dialogue avec Dieu, parce que, comme lui, il est à la fois immergé dans le tout et le dépasse. Sa dignité consiste dans l'exactitude et la loyauté avec lesquelles il réalise sa fonction de membre du corps mystique. C'est un homme communautaire, en étendant la communauté bien au-delà des hommes.

Un des aspects les plus étonnants de cette conception organique de l'univers est la place que la mort rituelle tient dans ces sociétés. D'une part, le roi, étant l'organe central du groupe et donc du cosmos, doit être mis à mort et remplacé par un plus jeune dès que diminue sa vitalité, qui est celle du peuple tout entier. D'autre part, des rites de mise à mort accompagnent toutes les étapes et mutations de l'individu, du groupe ou de leur univers : mises à mort et nouvelles naissances symboliques des jeunes dès qu'ils accèdent à la maturité, des chefs, des prêtres, des chamanes à leur entrée en fonction : ce sont les initiations; mises à mort symboliques ou réalistes d'hommes, d'animaux ou même de plantes, à chaque passage de la nature d'un cycle à l'autre, ou à chaque crise de la société ou de la nature : ce sont les célébrations mystériques. Cette actualisation de la participation de l'homme à ce qui constitue l'essentiel du biologique, la liaison réciproque de mort et de nouvelle vie, appliquée à tout le cosmos, n'est pas propre aux sociétés agraires, qui l'ont exprimée dans la parabole du grain. Elle se trouve très fréquente et très dramatique dans des sociétés qui n'ont jamais connu l'agriculture et spécialement dans la composition et la symbolique des peintures préhistoriques. C'est l'expression et la consécration du point central de la vision de l'homme et du monde comme unité organique où l'homme se voit élément participant, collectivement et par là individuellement responsable comme membre conscient du corps cosmique. C'est la perception empirique d'un fait et l'adhésion active à une situation; sans en connaître la raison profonde ni la structure ontologique réelle : ces hommes ne pouvaient pas savoir si cet ordre vital est divin et si Dieu participe à ce corps. Ils ont seulement pris au sérieux l'évidence des solidarités physiques et morales et toutes leurs dimensions.

Lucien Lévy-Bruhl, *L'âme primitive*, Paris, 1927. — G. Dieterlen, *Les âmes des Dogons*, coll. Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie 40, Paris, 1941. — Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, 1947. — A. Hultkrantz, *Conceptions of the Soul among the North American Indians*, Stockholm, 1953. — R. B. Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate*, 2e éd., Cambridge, 1954 (1e éd., 1951). — C. J. Bleeker, en collaboration, *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions*, Leyde, 1955. — H. Maurier, *Christianisme et croyances Mossi. L'homme, corps et âme*, dans *Studia missionalia*, t. 14, Rome, 1964, p. 172-238.

African Worlds. Studies in the cosmological Ideas and social Values of African Peoples, présenté par Daryll Forde, Londres, 1954 (dernière réimpression, 1965). — Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957; *Naissances mystiques. Essai sur quelques types d'initiation*, Paris, 1959. — Paul Radin, *Le monde de l'homme primitif*, Paris, 1962.

Joseph Goetz.

II. L'HOMME « DANS LE CHRIST »

Préliminaires. — 1° *Limites du sujet.* — Ce chapitre n'entend pas proposer, à proprement parler, l'esquisse d'une anthropologie chrétienne, ni même une description de ce qu'on a parfois appelé « l'homme biblique » (cf A. Gelin, dans *Lumen vitae*, t. 10, 1955, p. 45-56). Les dictionnaires et vocabulaires bibliques proposent déjà de telles présentations dont certains aspects ont aussi été étudiés dans le Dictionnaire (Chair, Cœur, Corps, Esprit, etc). Ce dernier, en outre, a déjà consacré plusieurs articles aux grandes données de la vie chrétienne (Baptême, Charité, Église, Espérance, Esprit Saint, Eucharistie, Évangile, Foi, etc). Il ne peut être question de reprendre, fût-ce de façon synthétique, les

points développés dans ces études auxquelles le lecteur se référera utilement.

Sans ignorer ces divers aspects de l'existence chrétienne, le présent chapitre étudiera en quelque sorte leur fondement, à savoir *la relation qui, dans le Christ, s'établit entre le croyant et Dieu*, et qui, au sens strict, caractérise et constitue l'homme chrétien, l'homme de la nouvelle alliance.

2° *Méthode et plan.* — Depuis les origines chrétiennes, chaque époque a connu des théologiens et des saints qui s'efforcèrent de scruter et de vivre cette relation du croyant à Dieu. A ce sujet, la pensée des Pères de l'Église et des grands spirituels mériterait de retenir l'attention. Pour garder à ce chapitre de justes proportions, on se limitera ici aux données du nouveau Testament, et plus particulièrement à l'enseignement de saint Paul. Cette option a d'ailleurs été inscrite dans le titre de ce chapitre, puisque l'expression « dans le Christ » est la traduction de la formule paulinienne ἐν Χριστῷ. Elle se justifie par l'ampleur et le contenu des épîtres de l'Apôtre qui fut souvent amené, de par la situation particulière de son ministère parmi les Gentils, à rappeler, face aux juifs et aux païens, l'originalité et la nouveauté radicale de l'être chrétien : « Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une créature nouvelle » (2 *Cor.* 5, 17; cf *Gal.* 6, 15; pour les données évangéliques, voir *supra*, art. Évangile, t. 4, col. 1747-1772).

Ce chapitre comprendra trois parties. On rappellera d'abord le dessein de Dieu sur l'homme, tel qu'il est évoqué dans les premiers chapitres de la *Genèse*, dont la pensée et même les notions ont profondément inspiré la théologie paulinienne. La deuxième partie précisera comment le Christ a réalisé ce dessein en sa personne. On pourra alors, et de manière plus détaillée, montrer comment c'est dans son union au Christ que le chrétien réalise sa vocation d'homme. D'où le plan : 1. *La vocation de l'homme, d'après Genèse 1-2.* — 2. *Le Christ, vérité de l'homme.* — 3. *Le chrétien image de Dieu dans son union au Christ.*

1. LA VOCATION DE L'HOMME, D'APRÈS GENÈSE 1-2

1° Selon **le récit yahviste** (*Gen.* 2), l'homme, c'est-à-dire le genre humain *(ădâm)*, est placé au centre de la création, et l'image du potier, employée par l'auteur, exprime toute la sollicitude de Dieu à son égard (*Gen.* 2, 7). Tout a été créé pour lui : sous la forme du jardin d'Éden, la terre est confiée à sa garde et à son labeur (2, 15), les animaux lui sont soumis puisque l'homme leur impose un nom, ce qui est le signe d'une prise de possession (2, 20). Seul l'homme n'a pas été confié à la domination de l'homme, et les rapports du couple sont fondés sur l'égalité et l'amour (2, 18-25). La relation de l'homme à la création terrestre, dont Dieu le constitue maître, n'épuise pas la vocation de l'homme. Sa condition en ce monde est essentiellement fondée sur sa situation au regard de Dieu. Tiré de la terre, l'homme est chair, faiblesse, et, de lui-même, il ne peut que retourner à la terre (*Gen.* 6, 3); s'il subsiste, c'est que Dieu lui a insufflé la vie qui fait de lui un être vivant : « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être (ou « une âme » = *néphèsh*) vivant » (2, 7). L'existence de l'homme est suspendue à l'esprit de vie qui vient de Dieu, elle dépend également de son obéissance à la Parole de celui qui l'a créé : s'il n'observe pas le commandement de son Créateur, il mourra (2, 17), c'est-à-dire que la vie qui le fait être reviendra à Dieu, sa source, tandis que l'homme retournera à la terre d'où il a été tiré (*Gen.* 3, 19; cf *Job* 10, 9-12; *Sag.* 15, 7-11).

2° Plus récent, **le récit sacerdotal** (*Gen.* 1) reprend les grandes lignes de la précédente narration et les expose de façon plus théologique, si l'on peut dire, réagissant peut-être contre les anthropomorphismes du rédacteur yahviste, comme le pensent certains exégètes (ainsi P. Humbert). Amour privilégié de Dieu pour l'homme, seigneurie de celui-ci sur la création, dépendance vis-à-vis de son Créateur, ces thèmes du premier récit se retrouvent ici et se cristallisent autour de la notion d'image de Dieu :

> Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance, et qu'il domine sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel, les bestiaux, toutes les bêtes sauvages et toutes les bestioles qui rampent sur la terre ». Dieu créa *(bara')* l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, il le créa homme et femme. Dieu les bénit et leur dit : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre et soumettez-la; dominez sur les poissons de la mer, les oiseaux du ciel et tous les animaux qui se meuvent sur la terre » (1, 26-28).

L'attention que Dieu met à créer l'homme ne s'exprime plus, dans ce récit, par le geste du potier (*Gen.* 2, 7), elle est suggérée par le double emploi du verbe *bara'* (et peut-être aussi par le pluriel « Faisons... à notre image », pluriel de réflexion qui soulignerait le soin que mit le Créateur à former son chef-d'œuvre). On sait que la Bible réserve exclusivement à Dieu le verbe *bara'* : lui seul en est sujet. Ce mot signifie originellement : « faire voir du neuf, de l'inédit », ce qui est le propre de Dieu. Or on remarque que dans le récit sacerdotal ce verbe solennel se trouve utilisé cinq fois. Par son usage en *Gen.* 1, 1, repris sous forme d'inclusion en *Gen.* 2, 4a, l'auteur présente l'ensemble de l'œuvre des six jours comme la merveille de Dieu; en *Gen.* 1, 21, à propos de la formation des « grands serpents de mer », il entend couper court aux récits cosmogoniques anciens présentant la création comme une lutte des dieux contre des monstres déjà existants. En *Gen.* 1, 27, où elle revient deux fois, la mention de ce verbe entend donc attirer l'attention du lecteur sur la beauté et la signification particulière de la création de l'homme.

L'homme jouit en effet d'une dignité spéciale parmi toutes les créatures, parce qu'il ressemble à Dieu. Celui qui versera son sang portera atteinte à l'image de Dieu! (*Gen.* 9, 6). Les mots traduits par « image » et « ressemblance » correspondent respectivement à l'hébreu *çèlèm* et *demûth*. Le premier signifie une représentation extérieure et implique une similitude physique. Le second suppose aussi une ressemblance, mais plus générale; il vient donc préciser que si l'homme est créé à l'image de Dieu, il ne s'agit pas d'une identité substantielle : créé à l'image de Dieu, l'homme n'est pas Dieu, il est sa créature et dépend de lui. On se gardera de voir dans cette ressemblance une similitude d'ordre physique; les conclusions de la philologie doivent être nuancées car, comme l'a remarqué J. J. Stamm, la mentalité hébraïque ne faisait pas comme nous la distinction entre corps et esprit, extérieur et intérieur (*Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament*, Zollikon, 1959, p. 11, 17-18). Cette « ressemblance » signifie que l'homme est, comme Dieu et seul parmi

les créatures terrestres, une personne à qui le Créateur s'adresse et qui lui répond (cf *Gen.* 1, 28-30; 2, 7). L'homme est donc la plus belle des créatures terrestres parce qu'il est le partenaire de Dieu, il porte l'effigie divine que le péché ne pourra pas effacer (*Gen.* 9, 6), et qu'il transmettra à ses descendants (5, 1-3).

Cette dignité ressort également de la mission que Dieu confie à l'homme. On remarquera combien *Gen.* 1, 26-28 (texte cité plus haut) lie étroitement en l'homme le fait d'être image de Dieu à sa domination sur toutes choses (voir également *Ps.* 8, 4-7). L'homme est ainsi mis à part : il est sur terre le délégué du Créateur, celui qui le re-présente. Dieu est le maître de toutes choses sur la terre et au ciel, il confie à l'homme la domination des créatures terrestres en lui demandant de soumettre tout. En donnant la vie, l'homme imitera le Dieu qui donne la vie à toutes choses, il remplira la terre; en soumettant tout, il imitera le Dieu Seigneur du ciel et de la terre.

3° **Résumé et conclusion.** — Selon les récits de la *Genèse*, la vocation de l'homme, image de Dieu, est de représenter Dieu dans le monde. Cette tâche comporte un double aspect : — par leur amour mutuel, l'homme et la femme donnent la vie et « remplissent la terre »; — l'homme devra dominer le monde et se le soumettre, car tout a été créé pour lui. Cette double tâche par laquelle l'homme « imite » Dieu, source de vie et souverain de l'univers, est indissolublement liée dans la Bible à la situation de l'homme devant son Créateur. C'est comme créature qu'il peuple la terre et se la soumet; cela signifie qu'il accomplit sa mission au service de Dieu à qui, finalement, il doit soumettre et ramener toutes choses. L'homme est créé libre; mais il doit demeurer dépendant de celui qui lui donne la vie; s'il peut soumettre toutes choses, il doit lui-même se soumettre à son Créateur et obéir à sa Parole. Par la création, Dieu, dans son amour, fait alliance avec l'homme, il en fait son ami, son partenaire. Mais Dieu reste Dieu, et cette alliance est liée à l'hommage que l'homme rend à son Créateur, à son obéissance à l'égard de la volonté souveraine du maître de toutes choses.

On sait comment Adam, ancêtre et figure de l'homme, selon le concept biblique de personnalité incorporante (J. de Fraine, *Adam et son lignage*, Bruges-Paris, 1959), a répondu à l'appel de Dieu. En refusant la seigneurie de Dieu il a vu se dissoudre sa propre seigneurie, comme l'enseigne encore la *Genèse* en un langage imagé : l'harmonie du couple humain et de sa fécondité semble atteinte (*Gen.* 3, 12 et 16), l'amour mutuel se change en aversion (4, 7-8), la nature devient comme hostile à son maître et l'asservit (3, 15 et 17-18); l'homme découvre alors ce qu'il est sans le souffle de celui dont il a enfreint la volonté : il retourne à la glaise d'où il fut tiré (3, 19).

Cette vocation qu'Adam et sa race ne surent réaliser, le Christ devait l'accomplir. Sauveur de l'homme, il lui rend accès au Père; « Fils de l'homme », il accomplit en sa personne la mission que Dieu avait proposée à Adam et à ses descendants. Bien plus, sa mort et sa résurrection révèlent le mystère, caché de toute éternité, auquel Dieu destinait l'homme (*Éph.* 1, 9), car en définitive Adam n'était que la figure de celui qui devait venir (*Rom.* 5, 14).

2. LE CHRIST, VÉRITÉ DE L'HOMME

Le Fils de Dieu n'est pas seulement venu révéler Dieu dont il est la Parole (*Jean* 1, 1). « Le Christ Jésus, homme lui-même » (1 *Tim.* 2, 5), a révélé ce qu'est l'homme en réalisant dans sa vie et sa pâque sa destinée originelle. Ceci ressort plus particulièrement de la lecture des épîtres de saint Paul, notamment des passages que l'Apôtre a consacrés au Christ « dernier Adam » et « image de Dieu ».

1° **Le Christ dernier Adam.** — L'expression elle-même (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ) se lit en 1 *Cor.* 15, 45; elle souligne que le Christ est l'Adam des temps derniers qu'il est venu instaurer, le chef de la communauté eschatologique. Mais le thème se rencontre également en d'autres passages, tels *Rom.* 5, 12-21; 1 *Cor.* 15, 20-28.

1) *Rom. 5, 12-21.* — Adam, chef de l'humanité sortie des mains de Dieu, portait en lui la destinée de tous ses descendants : il a entraîné dans le péché et la mort tous ceux qui sont nés de lui. A l'instar du premier homme, le Christ est lui aussi chef d'une humanité nouvelle, et son obéissance portera des fruits dont bénéficieront ceux qui naîtront à la vie nouvelle que sa pâque a méritée pour des multitudes :

> Comme la faute d'un seul a entraîné sur tous les hommes une condamnation, de même l'œuvre de justice d'un seul procure à tous une justification qui donne la vie. Comme en effet par la désobéissance d'un seul la multitude a été constituée pécheresse, ainsi par l'obéissance d'un seul la multitude sera-t-elle constituée juste (*Rom.* 5, 18-21).

Cette obéissance est l'obéissance de la croix, acceptation de la volonté de Dieu qui a envoyé « son propre Fils avec une chair semblable à celle du péché, et en vue du péché », afin de « condamner le péché dans la chair » (*Rom.* 8, 3). Cette obéissance du Christ est la réplique de l'homme Jésus (*Phil.* 2, 7-8), égal au Père (*Phil.* 2, 6), à la désobéissance de celui qui voulut s'égaler à Dieu (*Gen.* 3, 5). Dieu a répondu à l'amour de son Fils en le « faisant Seigneur » (*Actes* 2, 36; *Phil.* 2, 9-11). Mais cette exaltation ne concerne pas seulement le Christ pris individuellement, elle porte en germe la résurrection de multitudes, comme le souligne fortement 1 *Cor.* 15.

2) *1 Cor. 15.* — Le parallélisme antithétique entre Adam et le Christ est évoqué à deux reprises dans ce chapitre consacré à la résurrection des morts (versets 20-28 et 40-48; — pour éviter de donner ici un trop long commentaire de ces pages de l'Apôtre, les idées en ont été synthétisées dans un ordre qui ne reprend pas le fil du texte paulinien).

> Le premier homme, Adam, a été fait âme vivante; le dernier Adam est un esprit qui donne la vie (πνεῦμα ζωοποιοῦν). Mais ce n'est pas le spirituel qui paraît d'abord; c'est le psychique, puis le spirituel. Le premier homme, issu du sol, est terrestre; le second homme, lui, vient du ciel. Tel a été le terrestre, tels seront aussi les terrestres; tel le céleste, tels seront aussi les célestes (15, 45-48).

Adam a été créé « âme vivante ». De lui-même, il est de la terre, il ne subsiste que par le souffle venu d'en haut (*Gen.* 2, 7). Du fait de sa résurrection, le Christ échappe à la condition terrestre du premier Adam; en son humanité glorifiée, il est constitué source de vie pour tous ceux qui constitueront la race du dernier et définitif Adam. En lui-même, il est principe de la vie d'en haut : il est désormais « du ciel », c'est-à-dire de Dieu, jusqu'en son humanité. Par sa pâque il a, en son corps, arraché le monde à lui-même et l'a établi dans une relation nouvelle avec son Créateur, relation fondée sur un don nouveau qui vient de Dieu, qui est Dieu : l'Esprit

vivifiant. Désormais, la vie de l'homme, c'est l'Esprit, et c'est le Christ, unique source de l'Esprit : « Le Seigneur c'est l'Esprit » (2 *Cor.* 3, 17; cf *Jean* 3, 5-8; voir DS, t. 4, col. 1253).

Cette force de l'Esprit que le Christ Seigneur possède en lui est destinée à tous les hommes qu'elle doit rassembler dans l'amour, en un seul Corps : l'Église, Corps du Christ (1 *Cor.* 12). Elle concerne aussi tout l'univers, affirme saint Paul (*Phil.* 3, 20-21). Ce point a été clairement exposé en un texte qui fait suite, lui aussi, à un passage concernant Adam et le Christ (1 *Cor.* 15, 20-22). Au règne de la mort instauré par Adam, le Christ substitue le règne de la vie qui triomphera définitivement « à la fin » :

> Puis ce sera la fin, quand il remettra la royauté au Dieu et Père, lorsqu'il aura aboli toute principauté, toute domination et toute puissance. Car il doit régner « jusqu'à ce qu'il ait mis tous les ennemis sous ses pieds ». Le dernier ennemi aboli sera la mort. Car (Dieu) « a tout mis sous ses pieds ». Mais quand on dit que « tout » a été soumis, il est clair que c'est en exceptant Celui qui lui a soumis tout. Or lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même sera aussi soumis à Celui qui lui a soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tout (1 *Cor.* 15, 24-28).

En écrivant ces lignes, où il cite le *Ps.* 8, 7, apparenté à *Gen.* 1, 27-28, saint Paul a manifestement pensé aux premiers récits de la *Genèse*. Le Christ accomplit la mission que le Créateur avait confiée à l'homme : il domine toutes choses, même les malheurs qu'avait entraînés la chute d'Adam, même la mort; et tout ce que Dieu lui a remis (« Tout a été créé pour lui », dit encore *Col.* 1, 16), le Christ le lui rapporte et se soumet lui-même. Il répond ainsi à l'appel qu'Adam ne sut entendre, c'est pourquoi, ressuscité comme prémices, il entraînera à sa suite dans le Royaume ceux qui auront reçu de lui le don de l'Esprit (1 *Cor.* 15, 20-22).

2° Le Christ, Image de Dieu. — Comme dans le récit de *Gen.* 1, la pensée de saint Paul sur la vocation de l'homme peut se cristalliser autour du thème de l'image de Dieu.

Créé à l'image de Dieu, comme à sa ressemblance, Adam n'était pas Dieu. Le Christ est « le Fils bien-aimé du Père » (*Col.* 1, 13), et comme tel il est de toute éternité « Image du Dieu invisible » (*Col.* 1, 15), celui en qui l'on peut « contempler comme en un miroir la gloire du Seigneur » (2 *Cor.* 3, 18; cf *Sag.* 7, 26). Dès lors le Christ apparaît comme la vérité de l'homme, non seulement parce qu'il réalise sa vocation, mais aussi parce qu'il lui révèle le dessein éternel auquel Dieu le destine : la véritable image de Dieu que l'homme est appelé à resplendir est celle du Fils, celle de l' « homme céleste » c'est-à-dire de l'homme-selon-Dieu (1 *Cor.* 15, 49). On voit par là comment la première création n'était que l'annonce de cette création nouvelle en laquelle elle se réalise pleinement. Adam n'était que le type de celui qui devait venir; créé à l'image de Dieu et reflet de sa gloire (*Gen.* 1, 26; cf 1 *Cor.* 11, 7), il préfigurait celui qui serait, en son corps d'homme, l'image parfaite de Dieu et la présence authentique de sa gloire. Le Christ réalise en sa personne ce que Dieu voulait faire de l'homme : une image de lui-même.

En créant l'homme à son image, Dieu lui avait aussi confié la soumission de toutes choses : il devait peupler l'univers dans l'amour et s'en rendre le maître. Le Christ, Homme nouveau, rassemble tous les hommes dans l'amour (*Éph.* 2, 15) et les unit par l'Esprit, en son Corps qui est l'Église (1 *Cor.* 12). Image du Dieu invisible, « il acquiert en tout la primauté » (*Col.* 1, 17); « Premier-né d'entre les morts » et « Tête de l'Église » pour que se constitue « cet Homme parfait qui réalise la plénitude du Christ » (*Éph.* 2, 15), il reçoit de Dieu le « plérôme », c'est-à-dire la puissance de prendre possession de l'univers et de « réconcilier tous les êtres pour lui » (*Col.* 1, 19-20).

Conclusion. — Le Christ, dernier Adam, homme « définitif », est la vérité de l'homme dont la vocation est de reproduire l'image du Fils afin que celui-ci devienne « l'aîné d'une multitude de frères » (*Rom.* 8, 29). Par sa mort et sa résurrection, le Christ est devenu l'Homme nouveau selon Dieu. Pour accomplir le dessein de Dieu (*Éph.* 1, 2-14), l'homme devra suivre la même route que son Chef et Seigneur; c'est pourquoi l'existence de l'homme « dans le Christ » doit être une existence « pascale », un passage quotidien de la mort à la vie.

3. LE CHRÉTIEN IMAGE DE DIEU DANS SON UNION AU CHRIST

L'œuvre de grâce qui s'est accomplie dans le Christ concerne une humanité nouvelle qui naît en lui et se répand dans le temps et l'espace, et c'est par le baptême que l'homme reçoit ce qui lui est acquis dans la pâque du Sauveur, s'intègre à son Corps et devient un homme nouveau. Cette participation au mystère de la mort et de la résurrection du Christ ne concerne pas seulement l'instant du baptême, mais toute l'existence du chrétien, au cours de laquelle il devra continuellement « dépouiller le vieil homme » et « revêtir l'homme nouveau » (*Col.* 3, 9-10) en marchant à la suite du Christ, en l'imitant. De la sorte, il se rendra apte à accomplir dans le monde le dessein de Dieu sur l'homme.

1° La naissance de l'homme nouveau. — Pour accéder au salut, les hommes doivent s'assimiler au Christ afin de bénéficier de l'œuvre qu'il a accomplie en leur nom au titre de dernier Adam. Cette union se réalise par la foi et par le baptême.

Par la foi, parce que l'homme est esprit et qu'il s'agit avant tout d'un changement dans l'ordre de l'esprit : il faut passer du péché à l'amitié divine, ce qui requiert une réponse du cœur, de l' « homme intérieur », à l'amour divin qui est au principe du salut :

> Que le Père daigne, selon la richesse de sa gloire, vous armer de sa puissance par son Esprit, pour que se fortifie en vous l'homme intérieur, que le Christ habite en vos cœurs par la foi, et que vous soyez enracinés, fondés dans l'amour (*Éph.* 3, 16-18).

La foi sera la réponse de l'homme à l'appel que Dieu lui lance par la prédication apostolique. Dans la mort et la résurrection de son Fils, Dieu a révélé en plénitude (*Hébr.* 1, 1-3) son dessein d'amour sur les hommes livrés à l'emprise du péché, enfermés sur eux-mêmes et par suite voués à la mort. Dans le Christ ressuscité, en effet, la Sagesse de Dieu a été manifestée sans voile au regard des hommes, et les apôtres, qui se sont laissés transformer par la puissance de l'Esprit qui émanait du corps du « Seigneur de gloire », ont reçu mission de resplendir cette lumière nouvelle par la Parole, afin d'appeler les hommes à participer au mystère de vie qui les transfigure (2 *Cor.* 3, 18 à 4, 6) : c'est l'adhésion à la Parole (*Jacq.* 1, 18), la remise de son être à Dieu, l'abandon de son autonomie, l'acceptation joyeuse d'être sauvé par pure grâce, par un Autre, c'est tout cet

engagement de foi qui justifie et donne accès au Père (*Rom.* 1, 17; 4, 24; *Éph.* 2, 8-10, 17-18).

L'adhésion de foi ne fait pas nombre avec *le baptême* (*Éph.* 4, 5; *Gal.* 3, 26-27; *Héb.* 10, 22) : c'est l'homme tout entier qui doit s'agréger au Seigneur. Parce qu'il est corps aussi, la rédemption doit atteindre jusqu'à sa corporéité, elle doit être « rédemption du corps » (*Rom.* 8, 23). C'est en professant leur foi au cours du rite baptismal (*Éph.* 5, 26; *Mt.* 28, 19) que les croyants adhèrent au Christ par tout leur être, car s'ils s'unissent alors au Christ dans l'acte de sa pâque, ils revivent mystiquement son « passage » avec toutes les conséquences qu'il comporte : ils ne forment alors « qu'un même être » avec lui en sa mort et en sa résurrection :

Ignorez-vous que, baptisés dans le Christ, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle (*Rom.* 6, 3-4; cf *Col.* 2, 12-13).

Et l'Apôtre poursuit (*Rom.* 6, 5-11), en des phrases très étudiées dont la disposition typographique adoptée essaie de rendre la structure (les mots en italiques soulignent la construction parallèle de ce passage conçu comme un diptyque) :

A *a*) *Car si* c'est un même être *avec le Christ* que nous sommes devenus par la ressemblance de sa mort (entendons : le rite baptismal), *nous* le serons *aussi* par une résurrection semblable,
b) *sachant que* notre vieil homme a été crucifié avec lui, afin que fût réduit à l'impuissance le corps de péché, pour que nous cessions d'être asservis au péché,
c) *car celui qui est mort* est affranchi du péché.
B *a*) *Mais si* nous sommes morts *avec le Christ*, nous croyons que *nous* vivrons *aussi* avec lui,
b) *sachant que* le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus, la mort n'exerce plus de pouvoir sur lui,
c) *car celui qui est mort*, est mort au péché une fois pour toutes, mais sa vie est une vie à Dieu. Et vous de même regardez-vous comme morts au péché, et vivants pour Dieu dans le Christ Jésus.

L'enseignement de ce passage a été très heureusement dégagé par Y. Trémel en ces lignes :

La perspective morale domine tout le passage, mais l'exigence de vie se fonde sur un fait acquis, sur une réalité ontologique pour ainsi dire : le chrétien est « *dans le Christ Jésus* »; sa vie, son être lui appartiennent. Et cette situation résulte d'un acte passé qui fonde cette conséquence durable; elle s'origine dans un événement unique, qui s'est produit « une fois pour toutes ». Dans l'histoire du salut, l'événement décisif, c'est la mort et la résurrection du Christ. Dans la vie de chaque chrétien, l'acte unique qui le fait entrer dans le mystère rédempteur, c'est le baptême. A la double étape du mystère du Christ, d'une part crucifixion-mort-ensevelissement et d'autre part retour à la vie, correspond un double aspect dans le salut chrétien, d'une part crucifixion-mort-ensevelissement du vieil homme asservi par le péché et d'autre part résurrection à une vie nouvelle. A travers cette double étape, le chrétien devient « *un même être avec le Christ* » (*Le baptême incorporation du chrétien au Christ*, dans *Lumière et vie* 27, 1956, p. 88).

« Baptisés dans le Christ », les chrétiens ont « revêtu le Christ » (*Gal.* 3, 26-27) et sont introduits dans l'amitié de Dieu, car toutes leurs fautes sont pardonnées (*Col.* 2, 13). Mais le baptême n'opère pas seulement la réconciliation des hommes avec Dieu, il les unit aussi entre eux dans l'amour, en supprimant les divisions qui les opposaient jadis :

Vous êtes tous fils de Dieu par la foi au Christ Jésus. Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ : il n'y a ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus (*Gal.* 3, 26-28; cf *Col.* 3, 11).

Par la foi et le baptême, le croyant passe du péché à la justice, de la loi de contrainte à la liberté de la grâce : il passe de la mort à la vie. Non qu'il échappe à la mort, mais l'ayant subie avec le Christ en croix, il est introduit dans « une nouveauté de vie » (*Rom.* 6, 4). La chair est dépouillée, le « vieil homme » né d'Adam est mis à mort et enseveli; un homme nouveau voit le jour, créé à l'image du Christ, parce qu'animé de la vie même de l'Esprit (*Rom.* 8, 9-11). Par leur union au Christ pascal, les chrétiens sont créés fils de Dieu, ils ont part à l'héritage de vie et forment un peuple nouveau uni dans la charité et constituant le Corps du Christ dont le principe vital est l'Esprit donné d'en haut (1 *Cor.* 12, 13; *Tite* 3, 5-6; 1 *Pierre* 2, 1-12; 3, 18 à 4, 2).

2° **La croissance de l'homme nouveau.** — Le baptême est un acte unique de la vie du croyant qui permet de rejoindre l'acte unique qui, dans l'histoire du salut, marque l'avènement des derniers temps : la mort et la résurrection du Christ. La vie chrétienne est donc marquée en son point de départ par une conversion : le chrétien se détourne du monde de péché pour s'attacher au Christ en sa mort, ce qui signifie que la vie chrétienne est marquée de façon indélébile du signe de la croix. Mais ce que les baptisés sont devenus ainsi mystiquement, il leur faut encore le devenir tout au long de leur existence terrestre. « Créés dans le Christ Jésus » (*Éph.* 2, 10), ils doivent sans cesse « faire exister » dans leur existence quotidienne cette création qui n'est pas *de* ce monde, et cela *dans* ce monde.

L'agir moral du chrétien est déterminé par l'*être* nouveau qu'il a reçu au baptême. Sacramentellement le croyant est mort à la vie de l'ancien monde, il est né à une vie nouvelle. Moralement il doit faire croître l'homme nouveau de façon lente et laborieuse (comme une longue « marche », selon une image qu'affectionne saint Paul; cf *Rom.* 6, 4; 8, 4; 14, 15; etc) : le salut est possédé, mais en espérance; l'Esprit est donné, mais comme des arrhes; la vie nouvelle est acquise, mais la mort et la résurrection sont encore à venir (cf 2 *Cor.* 1, 22; 5, 5; *Éph.* 1, 14). Dans la mesure où le monde ancien continue d'exister conjointement à l'ordre nouveau inauguré par la résurrection du Christ, l'ancien principe de péché demeure dans l'homme conjointement au principe nouveau. Les baptisés doivent donc rejeter les vices, car ils se « sont dépouillés du vieil homme avec ses agissements »; il leur faut pratiquer les vertus, puisqu'ils sont « revêtus de l'homme nouveau ». Ces deux aspects ont été réunis par saint Paul en un texte dont les précédentes expressions sont extraites, et qui mérite de retenir particulièrement l'attention. Il s'agit de *Col.* 3, 5-14 dont les versets 9 et 10 (en italiques) constituent la charnière :

Mortifiez donc vos membres qui sont de la terre : fornication, impureté, passion coupable, mauvais désirs, et la cupidité qui est idolâtrie, voilà qui attire la colère divine sur les fils de désobéissance, parmi lesquels, vous aussi, vous marchiez autrefois, vivant dans de tels désordres. Eh bien! à présent, vous aussi rejetez tout cela : colère, emportement, malice, outrages, vilains propos doivent quitter vos lèvres.
Ne vous mentez plus les uns aux autres, ayant dépouillé le vieil homme avec ses pratiques, et ayant revêtu le nouveau qui, pour une connaissance, se renouvelle à l'image de celui qui l'a créé.

Là il n'est plus question de grec ou de juif, de circoncision ou d'incirconcision, de barbares, de scythes, d'esclave, d'homme libre : il n'y a que le Christ qui est tout en tout. Vous donc, les élus de Dieu, ses saints et ses bien-aimés, revêtez des sentiments de tendre compassion, de bienveillance, d'humilité, de douceur, de patience ; supportez-vous les uns les autres et pardonnez-vous mutuellement, si l'un a contre l'autre quelque sujet de plainte ; le Seigneur vous a pardonné, faites de même à votre tour. Et puis, par-dessus tout, la charité en laquelle se noue la perfection!

1) *Dépouiller le vieil homme.* — Au baptême, les « pratiques » sont mises à mort avec le vieil homme (cf *Gal.* 5, 24) : le vieil homme, c'est l'homme du monde de péché, celui du régime de la loi, confiant en lui-même et dans ses agissements qui ne sont pas de Dieu mais sont « prescriptions et doctrines des hommes », pauvres règles qui font figure de sagesse mais qui, en fait, « n'ont aucune valeur pour l'insolence de la chair » (*Col.* 2, 20-23). Tout cela est mort d'un coup au baptême, et c'est pourquoi, paradoxalement, le croyant doit peu à peu le faire mourir dans sa vie de chaque jour. Comme l'enseigne l'Apôtre, faire exister dans sa vie ce dépouillement baptismal, c'est « mortifier » ce qui en soi est « de la terre », c'est chasser de sa vie le mensonge. Mensonge et pratique terrestre, tels sont les deux armes du vieil homme qu'il faut continuellement déposer.

Les pratiques sont l'apanage de ce que saint Paul appelle « les membres qui sont de la terre », c'est-à-dire ces domaines de l'activité du chrétien qui ne sont pas encore évangélisés, où le souffle de l'Esprit n'a pas encore pénétré. Et le verbe « mortifier » souligne le labeur que prend cette lutte : si l'on tue d'un seul coup le corps entier, on mortifie tel ou tel membre, on fait mourir peu à peu les agissements inspirés du péché et de la « chair » (entendue au sens paulinien, correspondant à l'hébreu *basar* : l'homme considéré dans sa faiblesse et dans sa condition périssable marquée du péché). Saint Paul énumère alors deux listes de vices qui caractérisent pour lui ces pratiques des membres charnels, qu'il stigmatise aussi de façon globale par la notion de mensonge (*Col.* 3, 9) que l'on doit prendre ici en un sens très général : mentir, c'est nuire, agir mal.

Le mensonge, dans les épîtres de saint Paul, est, en effet, synonyme d'iniquité, d'injustice, voire de péché (cf *Rom.* 3, 7). En *Rom.* 1, 24-25, l'Apôtre fustige les païens que « Dieu a livrés selon les convoitises de leur cœur à une impureté où ils avilissent eux-mêmes leur propre corps; eux qui ont échangé la vérité de Dieu contre le mensonge, adoré et servi la créature de préférence au Créateur ». La racine du mensonge est bien là : dans le refus de fonder son existence sur Dieu, pour se donner des idoles faites de main d'homme, qu'il s'agisse des faux dieux ou de l'argent, comme le laisse entendre *Col.* 3, 6, où la cupidité est appelée « idolâtrie » (cf *Apoc.* 21, 8). Le mensonge est fondamentalement refus d'accepter la volonté de Dieu, il est désobéissance : sur ceux qui désobéissent à la vérité et qui sont dociles à l'injustice, se déchaînent la colère et l'indignation de Dieu (*Rom.* 2, 8). — Ces idées évoquent bien *Col.* 3, 5-9, où le vieil homme est qualifié de « fils de désobéissance » ; elles se situent tout à fait dans le contexte de l'épître où saint Paul entend dénoncer la méconnaissance du dessein de Dieu, révélé en Jésus-Christ, chez ceux qui suivent toutes sortes de règles pouvant faire figure de sagesse, mais qui, en définitive, rendent esclaves des « éléments du monde » (cf *Col.* 2, 20-23).

C'est cette vie de pratiques mensongères, dont le centre de gravité n'est plus Dieu mais « les choses de la terre » (*Col.* 3, 2), que le croyant doit rejeter quotidiennement, pour faire place à l'homme nouveau, tendu vers la « vraie connaissance » (3, 10), « dans un élan de soumission à la vérité » (*Gal.* 5, 7).

2) *Revêtir l'homme nouveau.* — En opposition aux pratiques pécheresses et au mensonge, c'est par les notions de connaissance et d'image de Dieu que saint Paul définit la condition de l'homme nouveau : les croyants ont revêtu l'homme nouveau « qui, pour une connaissance, se renouvelle à l'image de celui qui l'a créé » (*Col.* 3, 10).

Le chrétien est un homme en quête d'une connaissance. C'est là ce qui caractérise son comportement; saint Paul présente cette connaissance comme le but (ἵνα) du renouvellement du baptisé, ce vers quoi il tend, ce qui donne un sens à sa vie. Le terme rendu par « connaissance » (ἐπίγνωσις) et que l'on pourrait traduire aussi par « connaissance d'un ordre supérieur », « vraie connaissance », se rencontre trois fois dans les premiers chapitres de l'épître aux Colossiens (1, 9, 10; 2, 3). Il signifie tout à la fois la connaissance de la volonté de Dieu (1, 9, 10) et l'intelligence de son mystère et de son dessein, que procure le Christ, sagesse de Dieu (2, 3; cf *Éph.* 1, 9-10). Dire que le Christ donne la connaissance du mystère de Dieu, c'est affirmer qu'en le rencontrant, l'homme se voit révéler l'amour que Dieu lui porte (*Éph.* 2, 4) : quand il s'unit au Christ et a part à sa vie, sa destinée trouve son sens, le sens que dans son amour Dieu lui a donné. Cette connaissance n'est pas à concevoir comme un savoir sur Dieu; elle a une signification existentielle pour tout l'homme; elle exige un don de sa personne à Dieu qui l'appelle en Jésus-Christ (1, 18) et en qui il se donne à lui (3, 19). En bref : « connaître Dieu », c'est se « laisser connaître par lui » (*Gal.* 4, 8), entrer dans son dessein d'amour, conformément au sens biblique de connaître qui signifie avoir l'expérience concrète d'une réalité. Le Christ permet de connaître Dieu parce qu'en s'unissant à lui on vit Dieu et l'on connaît sa volonté, non pas parce que le Christ révélerait mystérieusement ce qu'il convient de faire, mais parce qu'en adhérant à lui on se remet totalement à Dieu, on fait de lui le pôle de sa vie. Tel est le sens de la notion de connaissance mentionnée en *Col.* 3, 10. Au baptême, le chrétien rencontre Dieu dans le Christ et lui voue son être. La connaissance est le fruit d'un « renouvellement », car elle grandit à mesure que le cœur de l'homme se laisse transformer par cette vie nouvelle, et elle parviendra à sa plénitude au-delà de la mort, quand l'homme partagera le sort des saints dans la lumière (*Col.* 1, 12, 14). Pour le moment, sa vie est encore « cachée » (3, 3), et c'est pourquoi saint Paul dit aussi que ce renouvellement concerne l' « homme intérieur », l'homme en ses dimensions religieuses, qui, sous l'action de l'Esprit (*Éph.* 3, 16), « se renouvelle de jour en jour » aux yeux de Dieu, alors qu'aux yeux des hommes il paraît tomber en ruine (2 *Cor.* 4, 16). Parce que le Christ vit en lui par l'Esprit, le baptisé se nourrit (« se remplit », *Col.* 1, 9) de cette connaissance de l'amour du Christ « qui surpasse toute connaissance » (*Éph.* 3, 19).

C'est par *un renouveau « à l'image de celui qui l'a créé »* que le baptisé espère atteindre cette intimité divine. Dans l'ordre du salut, décrit parallèlement à celui de la première création, en *Col.* 1, 15-20, le Christ est commencement, principe (1, 18). Pour se renouveler, le chrétien doit porter l'image du Christ : sous la nouvelle alliance,

on ne peut porter l'image de Dieu qu'en se renouvelant selon le Christ, image du Dieu invisible (1, 15) et Fils bien-aimé « en qui nous avons la rédemption » (1, 13-14). On perçoit dès lors la nature de la relation qui rattache la croissance dans la connaissance au fait de porter l'image de Dieu. Le renouvellement progressif du chrétien est fonction de son assimilation au Christ : c'est dans la mesure où sa conduite morale est la manifestation de la vie du Christ qui l'anime, que le baptisé réalise le dessein de Dieu sur lui. L'allusion aux récits de la *Genèse* est manifeste. Adam avait été créé à l'image de Dieu; en voulant goûter le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, contre la volonté de Dieu (*Gen.* 2, 17; 3, 6), c'est-à-dire en voulant s'approprier le secret des desseins de Dieu, loin de devenir l'égal de Dieu comme il le pensait (*Gen.* 3, 5), il avait été chassé d'auprès de lui et livré au péché et à la mort. Avec le Christ, suggère saint Paul, l'homme se trouve engagé dans un processus inverse. En lui il a la vie, reçoit l'Esprit qui le transforme à l'image du Fils, reflet du Père. Et comme le Christ est celui en qui se trouvent « les trésors de la sagesse cachée depuis des siècles », en s'efforçant de faire de sa vie une vie selon le Christ, le croyant devient une image de Dieu de plus en plus ressemblante et s'achemine dans l'épreuve vers la gloire où il connaîtra Dieu face à face (1 *Cor.* 13, 12); la perfection de l'image l'aura conduit à la plénitude de la connaissance, la grâce qui œuvre de façon cachée en son cœur s'épanouira en gloire (cf 1 *Jean* 3, 2).

3° **Imiter le Christ.** — Entre le don de la grâce et celui de la gloire se déroule l'existence humaine, ce temps de mûrissement du germe de vie semé au cœur du croyant. Concrètement, c'est par l'imitation du Christ que celui-ci réalisera, sous la mouvance de l'Esprit, son destin de chrétien. Et la règle d'or de cette imitation est la loi de l'amour : l'amour du Christ pour son Père et pour les hommes a été pleinement manifesté dans le don de sa vie sur la croix; la réalité chrétienne de la vie des hommes doit, elle aussi, se mesurer à la place que l'amour tient dans leur existence qui, dès le baptême, porte le sceau de la croix du Christ. Cet enseignement ressort de l'ensemble des épîtres pauliniennes comme de tout le nouveau Testament, mais c'est également la perspective de la suite du passage analysé (*Col.* 3, 11-14). Unis dans le Christ qui est devenu « tout » pour eux (*Col.* 3, 11), c'est en lui que les croyants vont puiser les réalités du monde nouveau : pour eux, revêtir l'homme nouveau, c'est en quelque sorte revêtir « les sentiments qui sont dans le Christ Jésus » (*Phil.* 2, 5). Au reste, les titres par lesquels saint Paul désigne les chrétiens, — élus, saints et aimés de Dieu, *Col.* 3, 12 —, sont repris de l'ancien Testament où ils concernent le peuple de Dieu, et des évangiles où ils sont attribués au Christ (*Luc* 23, 35; *Jean* 1, 34. — *Marc* 1, 24; *Luc* 4, 34; *Jean* 6, 69. — *Mt.* 3, 17; 17, 5 et parall.). Saint Paul entend ainsi souligner que les chrétiens forment le nouveau peuple élu, l'« Israël de Dieu » (*Gal.* 6, 16) qui est l'Église, peuple qui porte les titres qui de droit reviennent au Christ.

On peut remarquer en outre que toutes les vertus mentionnées en *Col.* 3, 12-14 se rattachent à la miséricorde : de même que Dieu a fait miséricorde aux hommes, les croyants doivent, pour vivre selon le Christ, faire miséricorde, afin d'imiter Dieu : « Le Seigneur vous a pardonné, faites de même à votre tour » (3, 13). Toutes ces recommandations sont reprises globalement dans l'injonction : « Et puis, par-dessus tout, la charité! » (3, 14). Celle-ci est comme un dernier vêtement qui recouvre tous les autres, fait reconnaître les chrétiens (cf *Actes* 4, 32) et se trouve à la source de leur comportement. L'amour est le propre de Dieu (1 *Jean* 4, 7-8 et 16) et c'est en donnant sa vie pour les hommes que le Fils, image du Père, a révélé au monde l'amour de Dieu pour tous. Imiter Dieu qui est Amour, c'est imiter le Christ, aimer comme le Christ a aimé (cf le commandement nouveau en *Jean* 13, 34-35; 15, 12, 17; etc). Vivre Dieu, pour un chrétien, c'est aimer comme Dieu aime, grâce au don de l'Esprit qui fait monter à ses lèvres le cri même de Jésus à son Père : « Abba! Père! » (*Gal.* 4, 6). Ainsi, cet amour, « lien de la perfection » et sommet de l'imitation divine, donne au chrétien une connaissance par une sorte de connaturalité. Nul ne connaît l'amour que celui qui aime; et c'est le cas des chrétiens à qui Dieu donne de vivre et d'aimer comme il vit et aime : ce n'est qu' « étroitement rapprochés dans l'amour », qu'ils « parviennent au plein épanouissement de l'intelligence qui leur fera pénétrer le mystère de Dieu » (*Col.* 2, 2-3).

Dans un monde voué au péché et à la mort, cette imitation de Dieu-fait-homme des douleurs prendra la forme d' « une marche dans l'amour à l'exemple du Christ, qui nous a aimés et s'est livré pour nous » (*Éph.* 5, 1-2). Baptisé dans la mort du Christ, le croyant doit lui devenir conforme dans la mort par la communion à ses souffrances (*Phil.* 3, 10), il complétera ainsi en sa chair ce qui manque aux épreuves du Christ (*Col.* 1, 24). Mais « la légère tribulation d'un moment » lui prépare « une masse éternelle de gloire » (2 *Cor.* 4, 17). Si l'homme extérieur paraît tomber en ruine (2 *Cor.* 4, 16), la résurrection marquera le logique aboutissement de la docilité du baptisé à la vie de l'Esprit qui en lui mettait au monde de façon cachée l'homme nouveau pour la vie éternelle. Alors il deviendra en sa plénitude humaine une créature nouvelle. Jusque dans son corps il sera lumière et vivra de la vie du Christ qui se sera emparé de lui, grain semé dans la mort, pour le créer homme céleste (1 *Cor.* 15, 36, 49; cf 2 *Cor.* 13, 4; *Jean* 12, 24-26). En ce jour il parviendra à la pleine connaissance du mystère de Dieu, car il sera totalement renouvelé à l'image de son Créateur (*Col.* 3, 10).

4° **Vivre du Christ dans un monde en attente.** — Saint Paul ne spécule pas sur la terre et les cieux nouveaux. On se gardera d'en conclure qu'il ne s'intéresse pas à la destinée du monde, ce serait négliger l'un des aspects de sa théologie, marquée par la conception biblique du monde (rencontrée plus haut), selon laquelle le cosmos, étant la demeure des hommes, participe à leur destinée. Pour l'Apôtre, le monde est en attente, mais ce qu'il attend c'est la rédemption de l'humanité (*Rom.* 8, 19-23). D'autres passages des grandes épîtres ont évoqué la primauté cosmique du Christ (1 *Cor.* 3, 23; 8, 6; 15, 24-28), mais c'est dans l'épître aux Colossiens que saint Paul a exposé le plus clairement sa pensée (*Col.* 1, 15-20), dans son souci de répondre aux erreurs qui mettaient en cause le triomphe total du Christ, au profit des puissances et des éléments du monde (cf *Col.* 2, 8-23).

C'est comme « Tête de son Corps » qui est l'Église (*Col.* 1, 18), que le Christ unifie et rectifie le monde séparé de Dieu, si bien que la mise en valeur de la création par les hommes qui forment l'Église, prépare la création nouvelle où le Christ sera « tout en tout » (3, 11). Comme l'humanité, l'univers est donc en attente d'un renouvel-

lement. Sans doute n'y a-t-il pas pour lui la même tension que pour les hommes, et quand Paul écrit qu'il « gémit », il projette dans cet univers physique la tension qui se réalise éminemment dans l'être moral, en l'homme. Mais l'allusion de *Rom.* 8, 22 n'en est pas moins claire, même si on ne doit pas la majorer : l'univers, par l'intermédiaire du Christ, est objet de rédemption, et il revient aux hommes d'être les artisans de cette œuvre, par leur action dans ce monde sorti des mains de Dieu pour leur être confié : « Tout est à vous, mais vous êtes au Christ, et le Christ est à Dieu » (1 *Cor.* 3, 22-23). Il ne peut donc être question, pour un chrétien, de s'évader du monde, il doit au contraire s'y intégrer pour le mettre en valeur. Il se gardera cependant d'oublier que s'il veut par son labeur et sa science se soumettre l'univers, il doit rendre son action conforme à la rédemption de l'homme à laquelle est liée celle du monde. C'est dire que celui-ci doit être mis au service de la vie nouvelle reçue du Christ, organisé de telle sorte que l'Amour de Dieu s'enracine au cœur des hommes, et finalement ordonné à la gloire du Créateur. Tout appartient à l'homme, mais il est au Christ en qui il trouve sa référence à Dieu, et c'est dans cette référence qu'il comprendra la vérité et l'ordre ultime de l'univers qui lui a été remis pour qu'il le peuple et le soumette. Il doit savoir aussi que cette prise de possession sera marquée du signe de la croix, car le monde des hommes est déchiré par la haine, et le péché s'acharne contre ce qui vient « d'en haut ». C'est en mourant à la chair et en ressuscitant par l'Esprit que le Christ a réconcilié le monde (2 *Cor.* 5, 19). De même, c'est par une mort à la chair et une conduite selon l'Esprit que l'homme « dans le Christ » œuvrera en ce monde, s'il veut lui dévoiler son sens et lui révéler l'Amour de Dieu qui, ici-bas, a pris les traits d'un crucifié. Le baptême n'ôte pas les chrétiens du monde, mais les y enfouit comme un ferment de vie : en constituant un Corps uni au Christ dans l'amour et voué à l'amour des hommes, ils doivent être des signes de la valeur que l'univers a acquise dans le Seigneur, et des prophètes de l'espérance que le monde des hommes porte en lui, alors qu'il aspire inconsciemment à la « révélation des Fils de Dieu » (*Rom.* 8, 19).

On n'a retenu ici que les ouvrages de base, les études synthétiques et les monographies faisant le point sur une question importante. La plupart des travaux cités sont des instruments de travail parus récemment et pourvus de bibliographies ou de notes très documentées.

1. *Exposés d'ensemble.* — Ils figurent notamment dans les articles de dictionnaires ou de vocabulaires bibliques ou théologiques. Outre les articles de Kittel (Ἀδάμ, Ἄνθρωπος, Εἰκών, etc), on peut mentionner A. Gelin, art. *Homme.* Anthropologie biblique, dans *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 876-879; J. Schmid, art. *Anthropologie* (biblische), LTK, t. 1, 1957, col. 604-615; X. Léon-Dufour, art. *Homme*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 441-450; V. Warnach, art. *Homme* (biblique), dans l'*Encyclopédie de la foi*, t. 2, Paris, 1965, p. 245-261. — Sur le thème de l'image, voir F. Lakner, art. *Gottebenbildlichkeit*, LTK, t. 4, 1960, col. 1087-1092; H. Gross, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, dans *Lex tua Veritas* (Festschrift H. Junker), Trèves, 1961, p. 89-100; S. Otto, art. *Image*. Étude biblique, dans l'*Encyclopédie de la foi*, t. 2, p. 272-279. — On pourra également utiliser, à l'aide des index, les deux volumes très fouillés de L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, coll. Théologie 43 et 48, Paris, 1960, 1961.

2. *La vocation de l'homme (Ancien Testament).* — Les commentaires du livre de la *Genèse* et les théologies de l'ancien Testament font une large part à ce sujet. De façon plus simple mais précise, on trouvera une présentation des récits des origines dans les deux ouvrages suivants destinés au grand public : O. Semmelroth, *Le monde, création de Dieu*, Paris, 1964, et J. de Fraine, *La Bible et l'origine de l'homme*, Paris, 1961. Cet auteur a également précisé la notion biblique de « personnalité incorporante » dans *Adam et son lignage*, Paris, 1959; voir également E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers*, coll. Lectio divina 25, Paris, 1959, qui présente la place qu'occupe l'univers dans le dessein de Dieu et son rôle dans le salut de l'homme. — Tous ces points sont également abordés dans les travaux consacrés au thème de l'image de Dieu. En plus des études mentionnées plus haut, voir par exemple : J. J. Stamm (non catholique), *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen im Alten Testament*, Zollikon, 1959, et la contribution de E. Jacob (non catholique) au Congress Volume Oxford 1959 (*Supplements to Vetus Testamentum*, t. 7), Leyde, 1960, qui élargit les perspectives en dégageant « les bases théologiques de l'éthique de l'ancien Testament », p. 39-51.

3. *Le chrétien et le Christ (Nouveau Testament).* — La condition du chrétien et son rapport au Christ sont des sujets qui sont l'objet d'innombrables publications. Parmi les ouvrages fondamentaux consacrés à l'ensemble du nouveau Testament, il faut citer C. Spicq, *Théologie morale du nouveau Testament*, coll. Études bibliques, 2 vol., Paris, 1965; dans cette somme, les thèmes abordés dans l'article ont été plus particulièrement étudiés au t. 1, p. 61-109, 281-393, et au t. 2, p. 481-566, 688-744. Voir aussi R. Schnackenburg, *Le message moral du nouveau Testament*, Le Puy, 1963; I. de La Potterie et S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien*, coll. Unam Sanctam 55, Paris, 1965 (recueil d'études concernant surtout les enseignements de S. Jean et de S. Paul); Anselm Schulz, *Nachfolgen und Nachahmen*, Munich, 1962, et l'art. *Imitation*, étude biblique, dans l'*Encyclopédie de la foi*, t. 2, p. 280-285; C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le nouveau Testament*, coll. Lectio divina 29, Paris, 1961, 2e partie : l'homme et le chrétien (ch. 4 : l'anthropologie néo-testamentaire; ch. 5 : l'homme, image de Dieu), p. 111-213; G. Lindeskog (non catholique), *Studien zum neutestamentlichen Schöpfungsgedanken*, t. 1, Upsal-Wiesbaden, 1952; Y. Congar, *Jésus-Christ*, Paris, 1965 (voir particulièrement la 1e partie : Le Christ image du Dieu invisible, p. 9-50, et la 3e : Le Christ Seigneur, p. 143-247).

Les rapports du chrétien au Christ selon saint Paul, déjà abordés dans les travaux précédents, sont le sujet de deux ouvrages de base : J. Dupont, Σὺν Χριστῷ. *L'union avec le Christ suivant saint Paul*, Louvain, 1952, et L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, coll. Lectio divina 33, Paris, 1962; voir également B. Rey, *Créés dans le Christ Jésus. La création nouvelle selon saint Paul*, coll. Lectio divina 42, Paris, 1966, livre dont les idées directrices ont été exposées dans les colonnes précédentes.

4. *Études particulières.* — L'opuscule de H. Mehl-Koehnlein (non catholique), *L'homme selon l'Apôtre Paul*, Neuchâtel, 1951, dégage les grandes lignes de l'anthropologie paulinienne. Les thèmes de l'image de Dieu et de l'imitation du Christ sont abordés avec détail dans J. Jervell (non catholique), *Imago Dei. Gen. 1. 26f. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den paulinischen Briefen*, Göttingen, 1960 (majore démesurément l'influence de la gnose), et E. Larsson (non catholique), *Christus als Vorbild*, Upsal, 1962 (n'offre pas d'aperçu synthétique, mais intéressant par ses analyses des textes pauliniens, surtout ceux concernant le baptême). Les grands passages christologiques de l'Apôtre et la dimension cosmique de l'œuvre du Christ ont été étudiés dans l'ouvrage important de A. Feuillet, *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les épîtres pauliniennes*, coll. Études bibliques, Paris, 1966; voir aussi P. Benoît, *Corps, Tête, Plérôme dans les épîtres de la captivité*, dans *Revue biblique*, t. 63, 1956, p. 5-44, repris dans *Exégèse et théologie*, Paris, t. 2, 1961, p. 107-153.

Art. Chair, enseignement de l'Écriture, DS, t. 2, col. 439-443. — Charité dans la Bible, t. 2, col. 508-523. — Cor et Cordis affectus, t. 2, col. 2278-2281. — Corps, t. 2, col. 2342-2345. — Corps mystique, t. 2, col. 2378-2397. — Église, *Ecclesia* dans l'Écriture et les premiers temps apostoliques, t. 4, col. 370-384;

Figures de l'Église, col. 384-401. — Esprit Saint dans l'Écriture, t. 4, col. 1246-1257; dans la liturgie, col. 1283-1296; âme de l'Église, col. 1296-1302. — Évangile, le nouveau Testament, t. 4, col. 1747-1762; spiritualité évangélique, col. 1765-1772. — Fin de l'homme, t. 5, col. 339-355. — Foi et Esprit de foi, t. 5, col. 529-613. — Grace, t. 6, col. 703-750. — Image et ressemblance, Laicat, etc.

Bernard Rey.

III. RÉFLEXIONS ACTUELLES SUR L'HOMME

Qu'est-ce que l'homme? Aristote répondait : animal rationnel. Mais cette réponse est un programme de recherche plus que l'aboutissement d'une réflexion, car qu'est-ce que l'animal et qu'est-ce que la raison? Aujourd'hui d'ailleurs la question « qu'est-ce que l'homme » serait critiquée par plusieurs dans sa racine même : elle suppose qu'il y a une *nature*, une *essence* de l'homme. Or beaucoup le contestent pour des raisons diverses. A tout le moins, et quoi qu'il en soit de cette discussion philosophique, l'homme est devenu terriblement problématique. Que valent les entreprises de sa conscience qui réfléchit et cherche à faire la clarté, si elles sont secrètement conduites par son inconscient?

Et a-t-il le pouvoir de se faire librement, si les conditionnements les plus subtils et les plus efficaces s'exercent sur ses centres de décision? Dans l'état actuel de leurs disciplines respectives, le psychanalyste, le sociologue, l'ethnologue, le linguiste, etc, opposent des préalables précis au philosophe qui continue de penser que les hommes peuvent se rendre maîtres de leur langage par leur pensée consciente, accéder à une vérité imprescriptible, et se faire progressivement libres sujets dans une histoire qui a un certain sens.

Entre la naïveté qui ignorerait ces préalables et le désarroi, étroit est le chemin. C'est une piste à tracer. Le premier pas qu'on y fait est un acte d'espérance; cet acte naît d'une certitude ténue mais ferme : je ne suis pas seulement le jouet très perfectionné de forces anonymes; de mes conditionnements mêmes j'apprendrai l'art difficile de me faire homme. On fait un pas, puis un autre, et l'on découvre, à l'expérience, que le terrain se prête à la pénétration.

Comme il n'y a de compréhension de l'homme que dans sa genèse sociale, une première partie exposera les rapports fondamentaux qui structurent cette genèse, et une seconde, les différentes sphères de la société qu'ils engendrent.

Cet exposé devra tout à la pensée du Père Gaston Fessard, jésuite, auquel nous avons choisi de nous référer, plutôt que de rédiger un compendium, fatalement terne, de résultats glanés de tous côtés. Le Père Fessard ne décrit pas des situations psychologiques, il analyse des relations dialectiques, dont chacune ne vaut que jointe aux autres et dans le devenir qu'elles commandent toutes ensemble. Ainsi, quand il écrit à un endroit « l'homme domine encore la femme », il faut entendre que ce rapport de domination intervient comme une composante parmi d'autres dans le devenir dialectique qui conduit l'homme et la femme à leur reconnaissance mutuelle dans l'égalité.

Une troisième partie expliquera comment l'expérience de la contingence qui se vit à tous les niveaux de l'existence humaine peut conduire à la reconnaissance de Dieu comme principe et fondement de tout ce qui est. Enfin, nous montrerons comment l'on accède à l'expérience chrétienne, dont nous analyserons sommairement le contenu : le chrétien, comme chrétien, ne vit pas une autre existence que celle de tous les hommes, mais il la vit selon le renoncement évangélique, c'est-à-dire selon la mort et la résurrection du Christ.

1. LES RAPPORTS FONDAMENTAUX

Un individu existe comme être humain dans et par le réseau de ses relations, qui le font être lui-même en étant, en quelque manière, « toute réalité ». Cette vue n'est pas une affirmation à priori et gratuite. Elle ressort d'une certaine lecture réfléchie et méthodique de la réalité humaine, même considérée dans la seule sphère, encore bien abstraite, de la connaissance sensible et intellectuelle. L'homme, les hommes ont vocation à être chacun « toute réalité ». Cette vocation palpite au cœur de l'individu le plus proche de l'animalité, sous la forme du *désir universel*, qui n'est pas, soulignons-le, élan psychologique mais dynamisme de l'existence.

Le petit d'homme se distingue de l'animal en ce que l'animal éprouve des besoins spécifiques qui le portent vers tels et tels objets de la nature et non pas tels autres, tandis que le petit d'homme fait le « geste de prendre tout ce qui tombe sous sa main pour le porter à sa bouche ». Pour le porteur de cette « négativité » universelle, le monde, c'est-à-dire l'ensemble de la nature et des autres individus humains, est son monde, sa chose.

A partir de ce désir universel se noue un des rapports fondamentaux entre les hommes : la dialectique du maître et de l'esclave, qui accomplit moins le désir qu'elle ne commence à le faire passer par des médiations. Brutale ou aménagée, immédiate ou convertie, cette dialectique agit dans toutes les relations humaines, même celles de l'amitié et de l'amour. Exposons-la brièvement, sans nous imaginer toutefois qu'elle puisse jamais être vécue selon son schématisme abstrait; il s'agit d'une parabole : la comprendre, c'est rejoindre par le moyen des images les situations concrètes les plus diverses.

Deux individus mus par le même désir se rencontrent. « Chacun portant la main sur l'autre, fatalement ils entrent en lutte; et en lutte à mort, chacun n'étant pour l'autre que l'objet d'un brutal désir de consommation ». Si la lutte aboutit au meurtre de l'un par l'autre, elle reste un fait divers sans signification humaine : le vainqueur reste animal. Mais elle peut avoir une autre issue :

« L'un peut être pris d'angoisse devant la mort qui le menace, l'autre s'exalter au contraire en face d'un tel risque. Si bien que le premier, hypnotisé par sa vie à sauver, demandera grâce par des gestes suppliants. Tandis que le vainqueur puisera dans les yeux atterrés de son vaincu un sentiment nouveau, une conscience de soi qu'il ignorait encore. Ces yeux, en effet, reflètent l'image de sa liberté, ces gestes implorants reconnaissent son pouvoir de donner la vie ou la mort. La fin véritable de la lutte à mort tient tout entière dans cette *reconnaissance*. Car grâce à elle, le vainqueur prend véritablement conscience de soi... Ainsi, pour ne point perdre un tel bénéfice, il fait grâce de la vie au vaincu et se contente de l'enchaîner. Dès lors l'un sera l'*esclave* dont l'autre sera le *maître*. Celui-ci existera désormais, à ses propres yeux, *pour soi*, tandis que l'esclave n'existera que pour le maître, *pour un autre* » (G. Fessard, *De l'actualité historique*, t. 1, Paris-Bruges, 1960).

Pour l'exposé de la dialectique maître-esclave nous citons des extraits des pages 142-146. On trouvera les mêmes textes dans les articles parus dans les *Recherches de science religieuse*, t. 35, 1948, sous le titre *Le mystère de la société. Recherches sur le sens de l'histoire*, p. 31-38.

Ce rapport maître-esclave se retrouve analogiquement

« à la base de tous les rapports sociaux. Au fond de chacun d'eux, si ténu, si pacifique qu'il apparaisse, il est toujours question pour l'individu de sa vie et de sa liberté, parce que l'enjeu en est chaque fois son désir d'être et d'être tout ».

La création d'un lien social entre maître et esclave ne constitue que le premier temps de la dialectique qui se joue entre eux. La victoire du maître, en effet, ne le dispense pas d'avoir à manger pour vivre. Et « s'il veut vraiment profiter de son esclave.., il lui faut le nourrir. Plutôt que de se fatiguer pour l'entretenir, mieux vaut évidemment desserrer ses liens, le domestiquer et de son labeur tirer le maximum de profit en lui laissant tout juste le nécessaire à sa subsistance. Voilà donc l'esclave condamné au *travail* pour le compte du maître. Mais travailler, c'est transformer la nature, l'humaniser, et en retour être par elle naturalisé, universalisé... » : le travail servile va renverser la situation relative du maître et de l'esclave et faire tomber celui-là dans la dépendance de celui-ci.

L'esclave, en effet, a demandé grâce par attachement à la vie naturelle et crainte de la mort : maintenant l'angoisse que « fait peser sur lui le maître pour obtenir son obéissance va lui apprendre que cette vie naturelle est en réalité sans valeur pour lui et que la liberté seule vaut la peine de vivre ». En outre, la contrainte qui le maintient au travail contredit peu à peu ses tendances naturelles et le force à devenir à son tour maître de soi. Enfin, il devient habile à l'ouvrage et « commence de connaître à la fois la nature et son propre pouvoir » : il devient *intelligent*. « En d'autres termes, c'est pour lui que naissent ensemble, que *connaissent* l'un à l'autre et l'un par l'autre l'univers qui s'humanise et l'homme qui s'universalise ».

« Le maître, au contraire, reste un animal mû par ses désirs, et qui ignore le monde humain aussi bien que sa propre essence universelle... Il peut bien continuer de s'approprier les produits du travail servile, il n'en est pas moins tombé dans la dépendance de son esclave ».

Ainsi dans l'existence sociale des hommes la dialectique du maître et de l'esclave se perpétuerait indéfiniment en s'inversant et en se reproduisant simplement à des niveaux de complexité croissante, si elle jouait seule, à l'état pur. Mais les rapports sociaux ne se réduisent pas à des affrontements où chacun cherche à s'imposer à l'autre par la force de ses bras, la puissance de son intelligence, le ton de la voix ou même un simple regard. Ils sont également constitués par une autre dialectique, qu'il nous faut à présent dégager.

La dialectique du maître et de l'esclave contient deux rapports remarquables : un rapport de l'homme à l'homme, qui se noue dans la lutte et que nous appellerons rapport *politique*, et un rapport de l'homme à la nature, qui s'accomplit par le travail et que nous appellerons rapport *économique*. Le premier est confisqué par le maître et à son profit; le poids du second retombe sur l'esclave et à ses dépens. Et l'un se trouve disjoint de l'autre, sans que rien, dans le cadre de cette dialectique, ne permette de surmonter leur opposition. Or dans l'existence réelle les choses ne se passent pas de cette manière sommaire ni ne restent figées dans ces unilatéralismes.

Toute société, de la plus restreinte à la plus large, famille, entreprise de production, état, est constituée selon des rapports politiques et des rapports économiques, qui sont imbriqués les uns dans les autres, et tendent même plus ou moins à être ordonnés les uns aux autres comme moyen et fin. Telle est du moins leur *vérité*. La dialectique du maître et de l'esclave, prise isolément, nous livre seulement l'*apparence* du politique et de l'économique. Apparence du politique : le pouvoir oppresseur du maître tel qu'il résulte de la lutte à mort et s'exerce à des fins égoïstes. Apparence de l'économique : le travail de la production, sous la contrainte, en vue de la satisfaction des besoins matériels. Quant à leur vérité, elle était suggérée par Karl Marx, par exemple, réfléchissant sur ce que serait la société communiste : le pouvoir politique, devenu « pouvoir public », perd son caractère oppressif parce que, précise G. Fessard, « il se met au service des individus associés en vue de la production », donc au service de l'économique. A l'inverse, l'économique est alors une association des travailleurs « où le libre développement de chacun devient la condition du libre développement de tous » *(Manifeste communiste)*, c'est-à-dire le moyen d'un progrès dans l'épanouissement de la liberté de chacun s'exprimant dans et par sa relation aux autres libertés. Or le rapport d'une liberté à une autre liberté est un rapport politique. Nous avons donc ici la vérité de l'économique : moyen au service du politique.

Il serait illusoire de s'imaginer que toute société humaine réalise à la perfection la *vérité* de ses rapports politiques et de ses rapports économiques. Cette vérité est toujours à faire, mais elle est au fondement, principe d'un effort permanent de *conversion*, qui fasse passer le politique et l'économique du plan de l'apparence où le maintiennent souvent volonté de puissance et égoïsme, au plan de la vérité, par le moyen d'une subordination réciproque : « le pouvoir politique se subordonnant à la production, donc à l'économique, comme la production économique au développement de la liberté de tous et de chacun, donc au politique ». Et G. Fessard de conclure : « L'unité de la société humaine et son progrès ne sont possibles que dans la mesure où politique et économique se mettent en interaction réciproque, chacun se faisant alternativement moyen et fin par rapport à l'autre ».

C'est alors qu'il fait remarquer qu'au cœur des relations humaines, une autre dialectique réalise précisément la conversion et la mise en interaction de tous les éléments dont la dialectique maître-esclave produit la dissociation, c'est la dialectique de l'homme et de la femme, non moins universelle que l'autre et plus fondamentale. Dans un texte d'une extrême pénétration, mais qui est resté isolé dans son œuvre, Marx écrivait :

> Le mystère du rapport de l'homme à l'homme *(Mensch)* trouve son expression non équivoque, décisive, manifeste, sans voiles, dans le rapport de l'homme *(Mann)* à la femme, et dans la manière dont sont compris leur rapport générique, naturel et immédiat. Le rapport immédiat, naturel, nécessaire de l'homme à l'homme *(Mensch)* est le rapport de l'homme *(Mann)* à la femme. Dans ce rapport générique naturel, le rapport de l'homme *(Mensch)* à la nature est immédiatement son rapport à l'homme *(Mensch)*, de même que le rapport de l'homme à l'homme *(Mensch)* est immédiatement son rapport à la nature, sa propre détermination naturelle (*Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, dans *Marx-Engels-Gesamtausgabe*, 1. Abteilung, t. 3, Berlin, 1932, p. 113; trad. franç. E. Bottigelli, *Manuscrits de 1844*, coll. Œuvres complètes de K. Marx, Paris, 1962, p. 86).

« Texte capital, où se trouve dévoilé par Marx le point de coïncidence immédiate, naturelle et nécessaire du double rapport constitutif de la réalité humaine,

alors que partout ailleurs ce rapport apparaît irrémédiablement disjoint sous la forme du politique et de l'économique ».

Traçons le schème de cette dialectique de l'homme et de la femme (nous utilisons ici les p. 163-170 du tome 1er *De l'actualité historique* de G. Fessard). Elle se déroule elle aussi en deux moments qui peuvent être appelés également : lutte, puis travail.

Lutte d'abord. Elle surgit du désir qui pousse les deux êtres, mâle et femelle, à se chercher pour satisfaire leur besoin fondamental, — celui que Marx appelle le « besoin de l'homme en tant qu'homme » —, besoin que leur nature *sexuelle*, c'est-à-dire dédoublée, ne leur permet pas de satisfaire directement. Quoique fondé lui aussi sur l'élan d'un désir qui tend à l'infini, ce besoin est bien différent de celui qui pousse à s'affronter les antagonistes de la lutte à mort. Ceux-ci n'aperçoivent chacun en l'autre qu'une *chose*, un *objet* à s'approprier, consommer, nier. Au contraire, l'homme et la femme sont portés par leur désir à chercher en l'autre le *sujet*, le *moi* qui peut affirmer leur propre subjectivité, si bien que leur réciprocité accordée aboutisse à l'union.

Or, précisément, pour que cette union soit non seulement l'effet d'une attirance biologique, mais le fruit d'une élection psychique, il faut que l'essence propre de leur désir se révèle au cours d'une compétition qui est une véritable *lutte amoureuse*. Brutale ou affinée, cette lutte amoureuse est en son fond l'inverse de la lutte à mort. Car, pour chacun des partenaires, il ne s'agit pas de prouver sa valeur en risquant sa vie malgré ou plutôt grâce à de mutuelles menaces de mort : il s'agit au contraire, par des assurances réciproques de vie, de provoquer l'autre à manifester la valeur qu'il attribue à son partenaire en se donnant à lui.

Si l'homme et la femme réussissent à se donner de leur don une assurance mutuelle et égale, ils peuvent alors s'étreindre et se fondre en un acte qui fonde leur unité. L'homme *possède*, ou plutôt, selon l'expression biblique, *connaît* la femme, comme la femme l'homme, et tous deux *co-naissent* à l'être nouveau et à l'unité supérieure que leur confère l'amour, en même temps qu'ils s'approprient l'un l'autre, l'un *à* l'autre comme l'un *par* l'autre.

Dans la dialectique du maître et de l'esclave, la connaissance apparaissait à la fin du second temps. Ici, au contraire, elle a lieu au terme du premier et elle est l'unité de l'homme avec l'homme, alors que là elle n'était qu'unité de l'homme à la nature (par le travail). Premier témoignage de l'inversion réelle et fondamentale qu'opère la dialectique de l'homme et de la femme. Signalons aussi que cette analyse de la lutte amoureuse n'a pas une portée moins universelle ni une vérité moins profonde que celle que nous avons reconnue à la lutte à mort. Car toute unification entre volontés humaines, non seulement individuelles mais aussi collectives, trouve son type parfait dans cette conjonction de l'homme et de la femme. En effet, quel qu'en soit l'occasion ou l'objet immédiat, un « contrat », une « alliance » ne réalisent jamais l'unité des « parties » en présence, sans être précédés d'une « lutte » dont le but est toujours d'échanger la promesse d'un don réciproque, et où l'initiative virile de l'une appelle chez l'autre la réponse d'un accueil féminin.

Dès que l'homme et la femme se sont « connus », commence le second temps de la dialectique, qui peut s'appeler aussi : *travail*.

De même que l'esclave tombé au pouvoir du maître se voit obligé sous ses ordres de transformer la nature, la femme, fécondée par la puissance virile de l'homme, entre en « travail » pour réaliser le dessein que leur amour mutuel a conçu : donner un être objectif à leur unité. Travail bien différent, à la vérité, de celui de l'esclave. Car, au lieu de sentir son être dissous par l'angoisse de la mort, la femme voit plutôt son existence affermie par la promesse de vie qu'elle porte en son sein. Au lieu d'avoir à réfréner ses désirs, elle les sent au contraire se dilater à l'infini. Au lieu enfin de donner sa forme à la nature et de voir le fruit de son travail, sitôt produit, soustrait par le maître à sa jouissance, la femme donne sa matière à l'être humain qu'elle porte longuement en ses entrailles et qui ne pourra jamais en être complètement détaché. Cependant, comme l'arrachement de l'objet œuvré est nécessaire pour que soit créée la distance nécessaire à la réflexion et que l'esclave connaisse ainsi son être universalisé et objectivé dans la nature humanisée, de même il faut que le travail de la femme s'achève par un enfantement qui sépare d'elle le fruit de ses entrailles. Moment solennel pour l'homme autant que pour la femme, car l'un et l'autre aperçoivent alors dans l'enfant, non plus seulement la nature *humanisée*, source de jouissance pour le maître et de connaissance pour l'esclave, mais la nature *hominisée*, où se reflète avec le lien de leur amour la parfaite unité du double rapport de l'homme à l'homme et de l'homme à la nature.

Aussi le lien social qui les soude désormais l'un à l'autre n'est plus seulement la reconnaissance de fait comme entre maître et esclave, ni même la reconnaissance égale et réciproque, mais cette reconnaissance de droit objectivée dans une substance vivante qui est en même temps conscience de soi. Leur reconnaissance atteint à la perfection : unissant celle du fait et celle du droit en les mettant en interaction, elle est *reconnaissance d'amour* : c'est-à-dire née de l'amour et engendrant l'amour.

La reconnaissance de fait est celle qui intervient entre maître et esclave par le *fait* de la force qui s'impose. Dans la rencontre de l'homme et de la femme il y a également un fait qui s'impose, même si c'est par l'attrait mutuel et non par la force : ils sont homme et femme et ces deux déterminations les constituent dans un rapport de fait. En outre, chacun a tel caractère, telles qualités et tels défauts qui vont inévitablement le constituer, sous un aspect ou sous un autre, en position de force ou de faiblesse (timidité, etc). Le fait de leur attrait mutuel se transforme, par le mouvement de leurs libertés, en une première reconnaissance d'amour (échange des promesses); elle va se concrétiser au mariage dans une reconnaissance de droit (égalité et réciprocité) qui trouve même une expression juridique (contrat). Cette égalité et cette réciprocité sont bien les œuvres de l'amour, mais elles ne sont pas encore toutes pénétrées par lui. La perfection de la reconnaissance d'amour advient au cours d'une histoire dont un moment essentiel est celui où ils deviennent père et mère. Ils sont alors constitués dans une égalité et une réciprocité bien plus solides et bien plus objectives que celle d'un contrat juridique, leurs différences de fait étant maintenues et devenant même plus que jamais le chemin de leur mutuel amour.

Dans la dialectique du maître et de l'esclave, la « reconnaissance » apparaissait à la fin du premier temps, de la lutte à mort. Ici, au contraire, elle a lieu

en conclusion du second, du « travail », et elle est reconnaissance d'amour alors que là elle n'était que reconnaissance de fait. Voilà un nouveau et plus important témoignage de l'inversion que réalise la dialectique de l'homme et de la femme.

Observons encore toute la portée et la vérité de cette seconde analyse. Nulle unification des volontés humaines collectives ou individuelles, qui ne s'achève par un travail d'enfantement. L'accord réalisé par un contrat ou une alliance se traduit aussitôt par une collaboration qui vise à mettre au jour une œuvre où prend corps l'unité des partenaires. Qu'elle prenne la forme d'un simple acte économique, ou d'une institution juridique, ou d'un « ordre nouveau » politique, cette œuvre se détache de ceux qui ont collaboré à l'engendrer, vit de sa vie propre, comme l'enfant, et devient pour ses « auteurs » le nœud où ils communient dans une même connaissance et jouissance. Il en est de même pour les rapports quotidiens les plus fugitifs, gestes ou dialogues, dans la mesure même où ils sont les épisodes d'innombrables luttes amoureuses entre les êtres.

Arrêtons ici ces analyses et comparons les deux dialectiques. Tous les éléments constitutifs du politique et de l'économique, que la première présentait disjoints et opposés, apparaissent au contraire réconciliés et unifiés dans la seconde. L'homme y domine encore la femme, mais sa puissance, en s'exerçant, obtient immédiatement le bien qui leur est commun à tous deux. La femme y transforme aussi la nature, mais son travail produit non moins immédiatement une nouvelle liberté qui, dès son apparition, fonde cette société rêvée par Marx, où « le libre développement de chacun conditionne le libre développement de tous ». Dans l'enfant, fruit de la « possession » comme de la « connaissance » réciproques de l'homme et de la femme, « l'existence est en même temps communauté ». Réussissant ainsi, à l'état embryonnaire, l'interaction du politique et de l'économique, la dialectique homme-femme est l'exacte réplique de la dialectique maître-esclave, qui les met au contraire en opposition.

Bien plus, la première fonde la valeur explicative de la seconde, comme seule aussi elle révèle le mode selon lequel peut s'accomplir le progrès social et historique de la réalité humaine. La dialectique homme-femme est la forme même en laquelle peut apparaître l'unité des oppositions dont la dialectique maître-esclave explique l'origine. Présupposant l'unité « immédiate, nécessaire et naturelle » du double rapport de l'homme à l'homme et de l'homme à la nature, elle est la *condition de possibilité* de toute scission entre ces termes; et, par son développement, elle est en même temps *condition d'actualité* de leur réconciliation, puisqu'elle révèle cette même unité, une fois devenue *médiatisée*, *libre* et *vraiment humaine*, bref spirituelle. Aussi, toujours présente à chacun des termes dissociés, tels que maître et esclave, elle agit en eux, sans même qu'ils l'aperçoivent, pour diriger leur lutte vers sa solution. C'est pourquoi, l'esclave n'est pas seul à progresser; pendant qu'il devient par exemple serf, sujet, citoyen, le maître de son côté devient seigneur, prince, état... Nous aurons à voir la forme que prend en regard le rapport homme-femme aux principaux degrés de la genèse de l'humanité. Mais dès maintenant, dès le premier degré, il apparaît que ce rapport est en quelque sorte le *module* de *la conversion dialectique* qui permet de surmonter à chaque fois les divisions autrement insolubles.

2. LES SPHÈRES DE LA SOCIÉTÉ HUMAINE

Les rapports fondamentaux qui se nouent dans les deux dialectiques de l'homme et de la femme, du maître et de l'esclave, engendrent les diverses sphères de la société humaine. La première est la famille.

La genèse concrète de l'humanité ne se réalise pas sans que se produise entre ces deux dialectiques une continuelle *interférence* ou *contamination* des deux mouvements qui leur sont propres... Or, une analyse assez simple montrerait que le résultat nécessaire, — et effectivement atteint au bout de combien de millénaires! — de cette contamination, est d'objectiver la reconnaissance d'amour qui a lieu entre homme, femme et enfant, sous la forme de trois relations nouvelles : *paternité*, *maternité*, *fraternité*. Relations qui vont lui permettre par degrés de se dilater à l'infini. Le père, en effet, est encore maître, mais un maître dont le pouvoir se met naturellement au service de la communauté familiale pour en assurer l'existence; comme la mère est encore servante, mais servante-épouse qui gère l'économie, — la « loi du foyer » —, et l'oriente spontanément vers le développement de la liberté, vers l'éducation des enfants; enfin, pendant que la multiplicité des frères et sœurs distend en quelque sorte l'unité ponctuelle du couple dont ils sont le fruit, leur fraternité surmonte peu à peu la division sexuelle en leur chair même, comme en témoigne le triomphe universel de la *prohibition de l'inceste*, et elle commence d'ouvrir et d'universaliser la reconnaissance égale et réciproque qui existait déjà entre le père et la mère, trouvant en même temps, dans son unité originelle, le fondement ontologique d'un dépassement de cette reconnaissance de droit, vers une reconnaissance d'amour qui enferme tous les membres de la communauté familiale. Paternité, maternité, fraternité, voilà trois axes essentiels de toute société humaine. Grâce à eux, politique et économique peuvent être mis en relation dans des groupes de plus en plus étendus (*De l'actualité historique*, t. 1, p. 170-171).

La seconde sphère de l'existence humaine est celle de la société économique : rapport de l'homme à l'homme par le moyen du rapport de l'homme à la nature (travail, production des biens, échanges, répartition). La société économique s'enracine jusque dans la relation première de l'homme et de la femme et dans la famille, mais elle se développe selon son dynamisme et ses structures propres qui ne sont pas simple extension du dynamisme et des structures de l'être familial.

L'homme s'y universalise en se naturalisant, tandis qu'à l'inverse la nature est humanisée par le travail. Toutefois, la médiation du travail ne produit pas vraiment la synthèse homme-nature. Ce n'est jamais qu'une nature humaine abstraite que l'homme objective dans l'univers, la nature humaine telle que l'abstrait la raison scientifique et technique. En outre, l'individu qui a, par le travail, à produire dans l'objectivité son propre être universel et social n'est pas directement au contact de cet être sien, universel et social : de lui-même comme individu au travail à lui-même comme être « générique », — c'est-à-dire comme être humain universel et social ou encore comme société existant réellement en même temps qu'à promouvoir encore —, il faut un médiateur qui lui signifie quel est cet être humain universel et social et qui le lui rende présent en sorte qu'il le promeuve. Ce médiateur est le pouvoir politique, qui définit, pour un moment donné, quel est dans une société donnée le bien commun, c'est-à-dire ce que les individus au travail peuvent réaliser de leur propre être universel, social. Le politique est déjà à la racine du travail humain sous la forme de la contrainte que le maître exerce sur l'esclave :

apparence du politique. Le politique se retrouve au terme de l'analyse de la société économique la plus élaborée : pouvoir public au service des hommes au travail; vérité du politique. Ceci peut être mis en relief d'une autre façon : l'analyse technique des processus économiques, de la conjoncture et des possibilités que révèle en elle la prospective fait ressortir que l'économique ne s'achève pas en lui-même, en une rationalité autonome; une politique économique est précisément une politique, c'est-à-dire que l'analyse technique des conditionnements et des possibilités renvoie à des choix que la technique ne peut pas effectuer; les choix dépendent des décisions de l'homme, du politique par conséquent.

La troisième sphère de l'existence humaine est la société politique. « La catégorie de maître y réapparaît dans l'état et fonde son pouvoir de contrainte. Mais la paternité ne cesse point d'agir pour transformer ce pouvoir d'oppression en pouvoir public. De plus, la *fraternité* impose à l'état, comme norme du droit qu'il promulgue, la reconnaissance égale et réciproque dont elle est le type, et en outre elle fournit au peuple la forme de l'idéal qu'il doit poursuivre. Enfin la *Mère-patrie*, en devenant peu à peu *Nation*, joue pour le peuple le même rôle que la femme au sein de la communauté familiale ». A travers bien des conflits, le peuple devient Nation, et celle-ci fait prendre conscience à ses membres de leur unité entre eux et avec la nature (la terre de la patrie). Poursuivant le rôle de la mère entre le père et les frères, elle remplit la même fonction médiatrice entre le politique (à savoir l'État) et l'économique (à savoir la *Société* constituée par les membres de la Nation, au travail).

« Mais cette unité du politique et de l'économique au sein de la Nation n'est encore qu'une unité *particulière*. Il y a plusieurs nations et le politique et l'économique, relations de soi universelles, apparaissent alors comme deux voies opposées par lesquelles chaque nation se tend vers l'unité de l'humanité » (*De l'actualité historique*, t. 1, p. 171-172). Les développements nationaux et internationaux des rapports politiques et économiques ont acheminé l'humanité, à travers toutes sortes de contradictions, vers une situation d'interdépendance qui est comme le symptôme d'une unité planétaire encore à produire.

3. L'EXPÉRIENCE DE LA CONTINGENCE

Cette interdépendance des nations rend plus aigu le déchirement actuel de l'humanité en groupes rivaux. Ce déchirement est la forme la plus universelle de la contradiction qui sévit depuis toujours au cœur de l'existence humaine. Le monde et l'homme sont contingents : ils ne sont pas à eux-mêmes leur propre origine et sont donc finitude. La finitude, l'être humain l'expérimente depuis l'aube de son histoire : il la découvre dans la simple rencontre avec son semblable. Chacun est pour l'autre une limite, ce qui donne lieu à leur affrontement, dans la violence, manifeste ou déguisée. La finitude ne doit pas être confondue avec la violence, mais elle est la condition qui la rend possible. La violence s'est introduite dans les rapports humains et les hommes ne trouvent pas en eux-mêmes le principe de sa conversion définitive en raison. Même dans la dialectique de l'homme et de la femme, qui est la dialectique de la réconciliation pourtant, chaque partenaire reste à tout le moins tenté par la violence qui menace toujours, du seul fait de la limite que chacun est pour l'autre. Et quand bien même ils parviennent, par un amour heureux, à maîtriser leur volonté de puissance et leur appétit de jouissance, ils ont encore à accepter la souffrance de se trouver extérieurs l'un à l'autre, chacun en sa finitude. A moins qu'elle ne leur soit le chemin même qui les conduise à reconnaître au milieu d'eux la présence de Dieu, origine, lien et fin.

Dans la société économique et politique, les contradictions qui affectent la finitude humaine et qui la révèlent ne sont pas moins flagrantes. Elles culminent dans les tensions qui règnent entre nations et les conflits qui parfois les déchirent, incapables qu'elles sont de surmonter leur volonté de puissance et de régler les différends qui opposent le bien commun de chacune au bien commun de toutes (voir G. Fessard, *Autorité et bien commun*, Paris, 1944). Une réflexion approfondie sur l'existence et le sens de tels conflits permettrait d'y découvrir, vécue par tous au niveau d'une histoire devenue mondiale, la contradiction reconnue depuis toujours par les philosophes, quoique de façon généralement plus abstraite, la contradiction existentielle par excellence, qui est la contingence radicale du monde et de l'homme dans le monde. Quand bien même ces redoutables conflits historiques trouveraient leur solution soit par l'établissement mondial d'une société de l'abondance, soit par une extension universelle des systèmes socialistes, il ne serait pas épargné à l'homme de faire l'expérience de sa propre finitude et de sa contingence; expérience qui serait cruelle à proportion même de la réussite qu'elle supposerait, dans l'ordre des rapports de l'homme à l'homme et de l'homme à la nature.

Saisie dans sa signification métaphysique, cette expérience de la contingence deviendrait le signe d'un dépassement nécessaire de l'horizon du monde humain par une affirmation de l'absolu comme fondement, à la fois transcendant et immanent, de l'unité de l'homme et de l'homme, et de l'homme et de la nature. Puis, d'une métaphysique de l'absolu, l'expérience et la réflexion humaines passeraient dans le domaine de la religion. Enfin, dans la religion, la raison découvrirait la place, le rôle et la signification singulière de la religion historique du Dieu fait homme.

Revenant alors aux problèmes que pose la situation des hommes dans leurs rapports internationaux, il ne serait pas difficile d'en découvrir la signification et d'en entrevoir la solution.

« Sous les espèces d'une suprématie du politique et de l'économique, il s'agit en réalité pour l'homme de son attitude vis-à-vis du *Tout de l'être*, c'est-à-dire de Dieu. Par sa volonté de puissance (exprimée dans le politique), l'homme vise à une transcendance absolue, à être comme Dieu. Tandis que par son appétit de jouissance (qu'il tente de satisfaire par l'économique), il rêve d'une immanence absolue, d'un être-univers. Pour mettre en interaction ces deux attitudes opposées et pour que l'unité humaine soit possible, (il faudrait remarquer) que se joue une dialectique entre le Tout de l'être et l'homme, analogue à celle de l'homme et de la femme : la *dialectique de Dieu et de l'humanité*. Présente en nous et par là intérieure à toutes celles qui se déroulent dans les événements temporels, cette dialectique les dirige aussi et devient du même coup le principe d'une nouvelle genèse de l'humanité, genèse encore historique quoique n'étant plus seulement naturelle, mais proprement *surnaturelle*, et vraiment spirituelle » (*De l'actualité historique*, t. 1, p. 173 svv).

De cette dialectique la religion d'Israël et le christianisme sont la révélation.

4. L'EXISTENCE CHRÉTIENNE

La vie selon la foi en Jésus-Christ commence par une expérience de l'Esprit Saint, comme pour les habitants de Jérusalem qui écoutèrent les apôtres au matin de la Pentecôte. Déjà la simple interrogation sur le sens de l'existence procède d'une telle expérience : nul ne vient à Dieu, même à Dieu comme la raison peut le reconnaître, sans être éclairé et attiré par l'action de Dieu au fond du cœur. Se poser une question sur le sens du tout de la vie, c'est être prévenu par cette action. A fortiori l'homme qui croit en Dieu et qui le cherche encore ne vient à Jésus-Christ que poussé par l'Esprit. Cette visite de l'Esprit Saint peut prendre les formes les plus variées : une rencontre, un mot entendu, un livre lu, un acte de charité dont on est le témoin ou le bénéficiaire... Mais finalement et quelle qu'elle soit, elle place toujours l'homme qui la reçoit devant un fait aussi irrécusable qu'inexplicable et qui, de près ou de loin, concerne l'existence des chrétiens dans le monde, c'est-à-dire de l'Église. Devant un tel fait la tentation est grande de le réduire, autant que possible, à du bien connu, pour qu'il ne pose plus aucune question. Ainsi firent ceux des témoins de la Pentecôte, qui estimèrent que « ces hommes étaient pleins de vin doux » (*Actes* 2, 13) et se débarrassèrent par un bon mot d'une question encombrante. Mais ceux qui se laissent interpeller par le fait irrécusable et inexplicable en viennent à interroger l'Église en la personne d'un de ses membres, qui leur rend compte du fait en le référant à l'histoire de Jésus. Car tous les faits relatifs à l'existence des chrétiens dans le monde s'originent à Jésus-Christ. « Hommes d'Israël, écoutez ces paroles, Jésus le Nazaréen... » : tel est le début du discours de Pierre en réponse à ceux qui s'étonnaient de ce qu'ils voyaient au jour de la Pentecôte (*Actes* 2, 22).

Celui qui cherche Dieu est alors mis en présence du « fait Jésus », et le champ d'une recherche précise s'ouvre pour sa raison. Cette recherche est possible, car Jésus de Nazareth fournit ses titres. Il s'est adressé à l'intelligence du peuple d'Israël, en fonction de la longue histoire que celui-ci avait vécue, et ce qu'il leur dit s'adresse, à travers eux, à l'intelligence des hommes de tous les temps. Au cours de son histoire, le peuple d'Israël s'était fait une certaine idée de Dieu, de lui-même et de la vie; il a jugé des œuvres et des paroles de Jésus en fonction de son expérience. Ceux qui devinrent les disciples ont conclu qu'il était bien le Messie, et ils comprirent ensuite, à la faveur des événements (mort et résurrection), que ce Messie était le propre Fils de Dieu.

Leurs raisons de croire peuvent devenir celles de qui s'est senti interpellé par un fait irrécusable au sujet de l'existence des chrétiens, aujourd'hui. Sa recherche le conduit à l'adhésion : il entre dans la vie selon la foi. Dans la foi, il continue de se nourrir de la Parole de Dieu, il se familiarise avec les Écritures et il apprend d'elles en quoi consiste l'existence chrétienne. L'Évangile le met en alerte au sujet du Royaume de Dieu venu à nous par Jésus-Christ, et qui désormais « est parmi nous ».

Le chrétien ne peut pas ne pas remarquer les appels que lance le Seigneur en vue du Royaume : « Il y en a qui se sont rendus eux-mêmes eunuques en vue du Royaume des cieux. Comprenne qui pourra » (*Mt.* 19, 12); déclaration dans laquelle la tradition, à la lumière de l'exemple du Maître, a reconnu un appel à la chasteté.

« Si tu veux être parfait, va, vends ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres.., puis viens, suis-moi » (*Mt.* 19, 21) : appel à la pauvreté qui, sous cette forme, semble se limiter à quelques-uns qui sont invités à se rendre libres pour suivre Jésus comme messagers de la Bonne Nouvelle. Mais cet appel se double d'une mise en garde contre la richesse, qui concerne tout le monde : « Comme il est difficile à ceux qui ont des richesses de pénétrer dans le Royaume des cieux! » Et finalement c'est à tous qu'il s'adresse : « Vendez vos biens et donnez-les en aumônes » (*Luc* 12, 33).

Enfin le disciple de Jésus est introduit au cœur du mystère du Fils de l'homme quand il s'entend dire que celui qui voudra être le premier se fera l'esclave de tous. Le mystère du Fils de l'homme, c'est de faire la volonté de son Père : « Ce n'est pas ma volonté que je cherche, mais la volonté de celui qui m'a envoyé » (*Jean* 5, 30). Or, la volonté de celui qui l'a envoyé, c'est que le Fils donne sa vie pour un grand nombre. « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (*Marc* 10, 45). Il appelle à servir comme il sert, dans l'obéissance au Père, à se faire l'esclave de tous, comme lui qui, « de condition divine, s'anéantit lui-même prenant condition d'esclave, obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix » (*Phil.* 2, 6-8). « Vous savez que ceux qu'on regarde comme les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous : au contraire, celui qui voudra être le premier parmi vous se fera l'esclave de tous » (*Marc* 10, 42-44).

Réfléchissant à ce triple appel, le chrétien ne peut pas ne pas y reconnaître la charte même de son existence paradoxale. Par la chasteté, la pauvreté et l'humble service des frères dans l'obéissance au Père, il se laisse atteindre au cœur par le renoncement évangélique et par la mort du Christ; mourant ainsi avec le Christ, il ressuscite avec lui. Il n'y a pas de catégorie de l'existence chrétienne qui ne soit déjà catégorie de l'existence humaine; il n'y a pas de structures de l'existence chrétienne qui ne seraient pas structures de l'existence commune à tous. Le chrétien, comme chrétien, tend simplement à vivre, selon une modalité qui lui est propre, ce que vivent tous les hommes : il le vit selon la mort et la résurrection du Christ.

Nous avons vu que l'homme se manifeste et se fait homme dans l'existence, selon un triple dynamisme qui se développe en trois activités essentielles et produit la société humaine :

1) le désir amoureux qui porte l'être humain vers son semblable : l'homme vers la femme et la femme vers l'homme. Ce désir est à l'origine de la société conjugale et familiale.

2) le pouvoir de s'approprier l'univers naturel qui est le prolongement de son corps. A mesure que par le travail il entre en possession du monde, l'homme consolide son individualité dans l'existence et constitue la société économique : production, échanges, appropriation, consommation.

3) la volonté d'indépendance, par laquelle l'homme affirme sa liberté en face de son semblable, et son pouvoir de se conduire lui-même par sa raison; par elle

il assume des responsabilités et exerce une autorité en vue du bien commun. Cette volonté est à l'origine de la société politique.

Trois passions et trois péchés peuvent naître de ces trois « pulsions » quand elles viennent à se dérégler : la convoitise charnelle et la luxure, la soif des richesses et l'égoïsme, enfin la volonté de puissance et l'orgueil de l'esprit.

En recommandant le renoncement, le message de Jésus non seulement vise ces trois péchés capitaux, mais encore nous atteint au cœur de notre existence en ce qu'elle a de naturellement bon, pour nous faire nous dépasser nous-mêmes vers l'Amour qui est vie de la Sainte Trinité.

La chasteté est un renoncement qui renouvelle le cœur pour l'amour de Dieu et des créatures. La pauvreté est un renoncement à la possession des biens qui instaure un nouveau rapport à l'égard des richesses du monde. L'obéissance est un renoncement à la volonté propre qui fait adhérer à la volonté de Dieu et entrer dans la liberté vraie.

Cette existence chrétienne selon l'appel évangélique est mort et résurrection : vie à travers la mort. Le chrétien qui se laisse envahir par ce mystère éprouve peu à peu combien cette mort est libératrice et chemin vers une existence réconciliée. L'existence humaine en effet est, dans chacune de ses sphères, marquée par la contradiction. Dans la relation de l'homme et de la femme, l'antinomie de l'amour (volonté désintéressée de bien pour l'autre) et du désir (qui contient une volonté intéressée de possession pour soi) ne se résout que difficilement et jamais définitivement tant que Dieu n'est pas reconnu comme le lien concret de ceux qui s'aiment. Dans la société économique, du seul fait de la complexité indéfinie des circuits d'échange, du fait aussi de l'appétit de jouissance qui fausse les processus, le travail de production peut aboutir et aboutit en fait au désordre et à la frustration. Quant à la société politique, dans les nations et entre nations, elle est affectée par les violentes contradictions auxquelles donnent lieu la volonté de puissance de chacune et l'incapacité de toutes à résoudre les conflits qui opposent le bien commun de chacune au bien commun des autres. Or l'existence selon l'Évangile est, pour tous ceux qui en font l'expérience en leur vie, une résolution progressive des antinomies de l'existence humaine et l'accomplissement même de ses valeurs par le moyen d'un renoncement à une certaine façon de les réaliser immédiatement.

En effet, en ouvrant aux perspectives de l'amour dans la chasteté parfaite, l'existence selon l'Évangile résout progressivement l'antinomie persistante qui travaille sourdement la relation de l'homme et de la femme dans la sexualité. En appelant à la pauvreté qui dépouille de tout pour une totale remise de soi-même à Dieu, elle libère de l'appétit de jouissance qui pousse à la production effrénée et à la possession avide des richesses dans la société économique. Enfin, en invitant à l'humble service selon l'Évangile, l'existence chrétienne tranche à la racine les entreprises de la volonté de puissance.

Il ne s'agit pas de tirer immédiatement de l'Évangile une « politique chrétienne » ni un système d'économie; il s'agit d'expérimenter dans la vie empirique la liberté des ressuscités, même si les institutions résistent à la loi de mort et de renaissance qui est la condition de cette liberté.

La liberté des ressuscités! Le chrétien goûte alors la grande joie d'aimer comme le Christ a aimé, d'être pauvre et de servir. Il est pauvre, mais voilà qu'il possède la terre. Il n'a plus de volonté propre, mais voilà que Dieu en personne fait pour lui tout ce qu'il veut. Il cherche uniquement le Royaume de Dieu et sa justice, mais le reste lui est donné par surcroît. Ainsi se fait l'homme!

Conclusion. — Dans la constitution pastorale *Gaudium et spes*, le concile du Vatican II a, somme toute, proposé à tous les hommes les éléments d'une anthropologie définie au plan de la raison et au plan de la foi, et il a indiqué les grandes tâches humaines de notre temps. L'intention du concile était pastorale et son enseignement ne revêt aucune forme systématique. Cependant on y retrouve, notamment dans la seconde partie, les structures essentielles selon lesquelles l'homme se fait lui-même en produisant la société.

Cette deuxième partie est annoncée en termes modestes : « De quelques questions particulièrement urgentes de ce temps ». En fait, elle traite de problèmes qui se posent aux points essentiels de chaque existence humaine : mariage et famille, culture, société économique, société politique.

Qu'est-ce que l'homme? « C'est dans ta nature, ô Dieu éternel, que je connaîtrai ma propre nature » (sainte Catherine de Sienne, *Oratio* 24; citée par Paul VI, homélie du 7 décembre 1965, AAS, t. 58, 1966, p. 58). Aussi bien ne faut-il pas chercher à répondre pleinement à la question. Mais nous pouvons déterminer des lignes de conduite précises, fondées sur la connaissance des relations essentielles selon lesquelles nous sommes constitués dans l'existence; et de la sorte, prenant appui sur nos conditions, nous pouvons nous faire, tous ensemble, un peu plus hommes, c'est-à-dire plus libres et plus vrais avec les autres et avec Dieu.

Édouard Pousset.

HOMME INTÉRIEUR. — « L'homme intérieur » et « l'homme extérieur » sont des expressions qui font partie du vocabulaire chrétien depuis saint Paul. Nous nous proposons de faire une enquête sur le sens de ces mots chez quelques auteurs particulièrement importants de la tradition spirituelle; enquête non exhaustive, est-il besoin de le dire? D'autre part, notre recherche se bornera à l'étude des utilisations explicites de l'expression et ne fera pas entrer en ligne de compte les expressions équivalentes.

Comme il est évident, ce sens, — ou ces sens, car les utilisations qui sont faites de « l'homme intérieur » chez le même auteur ne sont pas toujours cohérentes —, est souvent en rapport direct avec la conception que se fait cet auteur de la structure de l'âme et du processus de la divinisation de l'homme. Nous toucherons donc constamment aux questions qui ont déjà été abordées dans les articles *Structure de l'*Ame (DS, t. 1, col. 433-469), Con (t. 2, col. 2278-2307), Divinisation (t. 3, col. 1370-1459), Esprit (t. 4, col. 1233-1246), Homme (t. 7, col. 622-637); ou qui le seront dans des articles à venir, comme Intériorité, Introversion.

1. *Saint Paul.* — 2. *L'âge patristique.* — 3. *Du moyen âge au 16e siècle.* — 4. *Le 17e siècle.* — *Conclusion.*

1. SAINT PAUL

Dans l'Écriture, seul saint Paul utilise, par trois fois, l'expression « homme intérieur ». Avant d'en préciser

le sens, il convient de remarquer que les évangiles rapportent des enseignements du Christ où se retrouve la distinction intérieur-extérieur de l'homme (vg *Marc* 7, 21; *Mt.* 6, 4 et 18; *Luc* 11, 39). D'autre part, les commentateurs des trois textes pauliniens qui parlent de l'homme intérieur (ὁ ἔσω ἄνθρωπος) se sont attachés à retrouver cette expression, ou d'autres très proches, dans la littérature antérieure ou contemporaine.

Ainsi Platon parle de l'ὁ ἐντὸς ἄνθρωπος, qui lutte contre ces bêtes féroces que sont les instincts mauvais (*République* IX, 589a), et lui donne donc une nette signification d'intériorité, de conscience morale (cf Ê. des Places, *Lexique de Platon*, coll. Les belles lettres, t. 1, Paris, 1964, p. 183-184). Il en est de même dans la littérature rabbinique et chez Philon, dans les textes hermétiques et chez les stoïciens; plus tard, Plotin parlera de l'homme intérieur dans deux passages importants (*Ennéades* I, 1, 10, et V, 1, 10). E.-B. Allo pense que cette expression renvoie à une idée devenue commune chez les penseurs du monde hellénistique et déjà au temps de saint Paul (*Seconde épître aux Corinthiens*, coll. Études bibliques, Paris, 1937, p. 137).

Sans discuter la question de savoir où Paul a trouvé cette expression d' « homme intérieur », nous chercherons à préciser le sens qu'il lui donne à partir des contextes où elle se trouve employée.

1) *Rom.* 7, 22 : « Je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres... ».

2) *Éph.* 3, 16 : « Que (le Père) daigne, selon la richesse de sa gloire, vous armer de puissance par son Esprit pour que se fortifie en vous l'homme intérieur... ».

3) 2 *Cor.* 4, 16 : « C'est pourquoi nous ne faiblissons pas. Bien au contraire, encore que l'homme extérieur en nous s'en aille en ruines, l'homme intérieur se renouvelle de jour en jour » (l'expression d'homme extérieur qui est ici opposé à l'homme intérieur est un apax dans l'Écriture).

1° *Romains* 7, 22 se situe dans un passage sur la division de l'homme (7, 14-25), généralement interprété comme décrivant l'homme sous l'empire du péché, non encore justifié et rénové par l'Esprit. Sa division, son impuissance consistent en ce qu'il est partagé entre, d'une part, la loi de Dieu et la loi de la raison, et, d'autre part, la « loi de ses membres » charnels et la loi du péché (v. 22-23). L'homme intérieur se complaît dans les deux premières et subit l'esclavage des deux autres. Remarquons que saint Paul ne dit pas, n'insinue même pas que l'homme extérieur se complaise dans la loi de la chair et dans la loi du péché; il se contente de montrer l'homme intérieur comme cette part de l'homme « naturel » qui est accordée à l'Esprit et à la loi divine, avec ses facultés dites supérieures de jugement droit et de conscience morale qui sont sensibles au vrai et au bien. « Gouverné par la raison (νοῦς), il a le cœur incliné vers l'observation de la volonté divine et se soumet avec joie à son autorité » (C. Spicq, cité *infra*, p. 151). Selon saint Paul, l'homme nouveau, la nouvelle créature est tout autre chose : on pourrait la définir ici comme l'homme intérieur libéré de ses divisions, régénéré, habité et transformé par l'Esprit Saint (cf *Rom.* 8).

2° *Éphésiens* 3, 16. — La première partie de cette épître expose le mystère du salut donné en Jésus-Christ, l'Homme nouveau dont le Corps mystique intègre tous les membres saints de la maison de Dieu. C'est dans la prière qui conclut cette partie qu'apparaît l'expression « homme intérieur »; Paul ne le montre pas ici, comme dans *Rom.* 7, livré à la division, mais vivant déjà par l'Esprit le mystère du salut. Le sens des versets 14-17 suggère un double mouvement, d'abord descendant du Père vers l'homme, puis remontant de l'homme vers le Père : du Père vient le don de la richesse, de la gloire, de la puissance (termes bibliques dont la signification est assez semblable quand ils s'appliquent à Dieu); ce don divin, par le moyen de l'Esprit, est fait au chrétien « selon l'homme intérieur », et l'on peut penser que Paul explique ce qu'il entend par là quand il poursuit : « que le Christ habite en vos cœurs par la foi » (v. 17a). Dès lors, l'homme intérieur devenu spirituel, le cœur croyant, est établi dans l'amour et devient capable de saisir et connaître ce qu'est l'Amour du Christ et la plénitude de Dieu (v. 17b-19) : telle est la remontée de l'homme vers Dieu (cf Ch. Masson, *L'épître de saint Paul aux Romains*, coll. Commentaires du Nouveau Testament 9, Neuchâtel-Paris, 1953, p. 179-182).

Dans ce passage si riche et sur l'interprétation duquel les exégètes diffèrent, ne serait-ce qu'en raison des diverses constructions grammaticalement possibles, l'homme intérieur signifie l'homme considéré dans son intériorité personnelle la plus profonde, là où l'Esprit régénérateur l'anime, où le Christ habite par la foi, où naît l'Amour qui vient du Christ. L'expression est donc prise dans un sens à la fois semblable et différent en *Rom.* 7 et ici. Sens semblable parce que, dans les deux passages, il s'agit de cette part intime et secrète de l'homme par où il est esprit, capable de Dieu; mais points de vue différents : en *Rom.* 7, l'homme intérieur divisé, l'esprit impuissant contre la chair et le péché, est polarisé et retenu captif par sa lutte même au niveau de la chair et du péché; tandis que en *Éph.* 3, libéré par l'Esprit, l'homme intérieur est appelé à pénétrer toutes les dimensions du mystère de Dieu. Ce qui semble signifier que le règne de l'Esprit Saint en l'homme nouveau fait entrer celui-ci en possession des zones les plus hautes, ou les plus profondes, de son « homme intérieur », zones inaccessibles tant qu'il n'est pas régénéré.

3° 2 *Corinthiens* 4, 16. — Ici encore, Paul parle de l'homme intérieur devenu spirituel et il le fait dans une perspective eschatologique. Il le distingue de l'homme extérieur qui « s'en va en ruines »; cet homme extérieur exprime pour saint Paul, non seulement le corps, mais tout ce qui est lié à la vie de ce corps « psychique », mais tout le domaine de l'activité au dehors, le rapport au monde visible (cf v. 18) et concret, tout ce qui d'une personne humaine apparaît aux yeux d'autrui. L'homme intérieur, ici, est au contraire l'esprit « renouvelé de jour en jour » et déjà saisi par les réalités invisibles et éternelles.

Ce passage suggère un double mouvement, simultané et inverse, de diminution et de croissance, qui n'est pas sans évoquer *Phil.* 2, 7-9 (« Le Christ s'anéantit lui-même.., obéissant jusqu'à la mort... Aussi Dieu l'a-t-il exalté »). L'apôtre, en effet, participant au mystère du Christ, reproduit en sa propre vie le passage du Christ de ce monde à son Père, à travers la mort, avec la même fécondité (2 *Cor.* 4, 7-15). Dans le passage qui nous occupe, l'homme intérieur n'évoque donc pas tant une partie de l'âme, et la distinction d'avec l'homme extérieur ne renvoie pas d'abord à une différence de niveau d'intériorité; il s'agit de la personnalité

de l'apôtre « vue du dehors ou vue du dedans » (cf E.-B. Allo, cité *supra*, p. 137), vivant *in via* la régénération de l'homme nouveau.

On voit que dans les trois emplois ci-dessus analysés, l'expression paulinienne d'homme intérieur est susceptible de nuances qu'imposent les contextes. Elle a pourtant une signification fondamentale constante, celle de l'homme comme esprit avec ses facultés qui, au niveau de sa conscience personnelle, le mettent en rapport avec le vrai et le bien. Dans cette distinction d'avec l'homme extérieur, il n'y a pas de trace de dualisme. Pour Paul, c'est l'homme tout entier qui est devenu vieil homme, homme charnel, par le péché, comme c'est aussi l'homme tout entier qui est appelé à devenir un homme nouveau, une nouvelle créature par et dans le Christ. Mais c'est dans l'homme intérieur que se trouvent les secrètes accointances avec le dessein salvifique de Dieu; c'est aussi dans l'homme intérieur que commencent à se manifester la foi et la vie selon l'Esprit, donc le Salut et la régénération. Notons enfin que Paul ne met pas en rapport l'homme intérieur et l'homme créé selon l'image de Dieu, rapprochement que fera Origène.

Faute de monographies sur l'homme intérieur, se reporter aux commentaires scripturaires et aux études sur l'anthropologie paulinienne; ainsi en français : C. Spicq, *Dieu et l'homme selon le nouveau Testament*, coll. Lectio divina 29, Paris, 1961, p. 147-179 : l'anthropologie paulinienne; ou, plus ancien, F. Prat, *La théologie de saint Paul*, t. 2, 13e éd., Paris, 1929, p. 58-64, 486-492. — Ἄνθρωπος, dans Kittel, t. 1, p. 366; Ἔσω, t. 2, p. 696-697.

2. AGE PATRISTIQUE

Pour illustrer l'âge patristique, nous choisissons d'abord Origène († vers 253) comme tête de file d'un courant théologique et spirituel considérable, en particulier en Orient, puis Jean Cassien († v. 435) comme représentant de la spiritualité monastique, enfin Augustin † 430 comme père de l'Occident spirituel.

1° Origène. — L'expression « homme intérieur » est assez fréquemment employée par Origène; elle est utilisée le plus souvent dans le contexte de sa théologie de l'homme créé à l'image de Dieu et en particulier dans les textes où il commente le double récit de la création ou s'y réfère; ainsi, par exemple, dans le prologue de son *Commentaire sur le Cantique* (GCS 8, p. 63-67), ce double récit est interprété à la lumière de la doctrine paulinienne de l'homme intérieur.

L'homme intérieur est le lieu du κατ' εἰκόνα, c'est-à-dire cette partie supérieure de l'âme, siège du λόγος (raison) particulier à chacun avec ses facultés de connaissance, de jugement et de bien moral, et dans sa zone la plus haute, siège du νοῦς (*mens*, intelligence) qui est sous l'influence du Πνεῦμα divin : « C'est en l'homme intérieur que se tiennent le siège des vertus, la totalité de l'intelligence et de la science, que s'opère le renouvellement de l'image de Dieu » (*Hom. in Numeros* 24, 2, GCS 7, p. 227-229). Quand il est régénéré, l'homme intérieur devient l'homme nouveau, non plus charnel, mais spirituel, image de Dieu.

Dans l'œuvre d'Origène, le passage le plus développé sur l'homme intérieur, et aussi l'un des plus synthétiques des différents aspects de son anthropologie spirituelle, est la seconde partie de l'*Entretien avec Héraclide* (n. 11 et 16-23, éd. J. Schérer, SC 67, Paris, 1960; cf introduction, p. 37-43). Il y présente et applique le principe de la structure analogique des deux hommes : « Tout comme l'homme extérieur a pour homonyme l'homme intérieur, ainsi en va-t-il de ses membres; et l'on peut dire que chaque membre de l'homme extérieur se retrouve... dans l'homme intérieur » (n. 16, p. 88-89; cf n. 11, p. 79). On a donc ici un des fondements de la doctrine des sens spirituels d'une part, et, d'autre part, de l'interprétation allégorique de l'Écriture. A ces deux niveaux intérieur et extérieur en l'homme correspondent deux vies, charnelle et spirituelle; deux intelligences (ψυχή et νοῦς), deux amours (ἔρως et ἀγάπη). « Toute la gamme des opérations humaines subira chez Origène cette loi du dédoublement, qui sera comme l'écho de la théologie du visible et de l'invisible » (O. Rousseau, introduction aux *Homélies sur le Cantique*, SC 37 bis, Paris, 1966, p. 21).

La vocation de l'homme intérieur est de devenir un parfait israélite, c'est-à-dire, selon l'étymologie du mot Israël, capable de voir Dieu (*Hom. in Leviticum* 14, 3, GCS 6, 1, p. 484). Chez l'homme pécheur, « la rénovation de l'homme intérieur en tant qu'il est raisonnable et intelligent, consiste dans la connaissance de Dieu et l'habitation du Saint-Esprit » (*Hom. in Ep. ad Romanos* 7, 4, PG 14, 1110b); tous doivent donc travailler à retrouver en eux l'homme intérieur, à l'instar de la femme de l'Évangile (*Luc* 15, 8) qui balaie sa maison pour y retrouver la drachme perdue (*Hom. in Genesim* 13, 4, GCS 8, p. 119).

Autres passages d'Origène utilisant l'expression « homme intérieur » : *Hom. in Genesim* 1, 13 et 15; GCS 6, 1, p. 15 et 19. — *Hom. in Exodum* 2, 2; 8, 6; 9, 4; 10, 3; GCS 6, 1, p. 157, 230, 243, 248. — *Hom. in Leviticum* 1, 1, et 3, 7; GCS 6, 1, p. 280 et 312. — *Hom. in Jeremiam* 1, 13, GCS 3, p. 10-11. — *Comment. in Ep. ad Romanos* 1, 19, et 2, 13, PG 14, 871a et 912d-913. — *De principiis* IV, 3, 7, et 4, 9; GCS 5, p. 333 et 363. — *Contra Celsum* 2, 48; 6, 63; 7, 38; 7, 46; GCS 1, p. 170, et GCS 2, p. 134, 188, 197; etc. Sur les éditions utilisées, voir DS, t. 2, col. 1772.

H. Rahner, *Das Menschenbild des Origenes*, dans *Eranos-Jahrbuch*, t. 15, 1947, p. 197-248. — H. Crouzel, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, 1956, surtout p. 150, 156-157, etc.

Si l'on admet l'authenticité de deux fragments datables du 4e siècle et publiés par F. Diekamp (dans *Orientalia christiana analecta*, t. 117, Rome, 1938, p. 5-8), *Athanase d'Alexandrie* † 373 utilise le thème de l'homme intérieur et de l'homme extérieur; dans un contexte de doctrine morale plus que métaphysique, il établit un parallélisme parfait entre les deux hommes, doués chacun des cinq sens; les autres activités ou propriétés du corps deviennent à leur tour symboliques d'activités ou propriétés de l'homme intérieur. Cette doctrine permet également à Athanase de comprendre symboliquement le langage de l'Écriture, comme « Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur » (*Ps.* 34, 8). Ces deux fragments sont fort proches de l'*Entretien d'Origène avec Héraclide*.

Grégoire de Nysse († après 394) emploie lui aussi l'expression « homme intérieur ». Par exemple : *De instituto christiano* (éd. W. Jaeger, t. 8, 1, Leyde, 1952, p. 59, 11); — *De perfectione* (*ibidem*, p. 183, 9 = PG 46, 260c); — *De virginitate* 23, 7 (*ibidem*, p. 342, 7 = PG 46, 413); cf 20, 1 (p. 324-325 = 397); *Epist.* II, 17 (t. 8, 2, 1959, p. 18 = PG 46, 1013c); — *In Canticum* 1 et 14 (t. 6, 1960, p. 21 et 399 = PG 44, 769c et 1061c);

— *Ad Ablabium. Quod non sint tres Dei* (t. 3, 1, 1958, p. 37, 2). Cf *Traité de la virginité*, éd. M. Aubineau, SC 119, Paris, 1966, p. 557, note 5.

Sur l'anthropologie de Grégoire de Nysse, voir J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique*, coll. Théologie 2, 2e éd., Paris, 1954, p. 35-45 : l'homme intérieur.

2° **Jean Cassien,** dans la préface de ses *Conférences*, situe ainsi cet ouvrage par rapport à ses *Institutions cénobitiques* : « Du côté extérieur et visible de la vie des moines, dont s'occupaient nos premiers écrits, passons aux dispositions de l'homme intérieur, qui sont invisibles au regard » (SC 42, Paris, 1955, p. 75; cf déjà *Institutions* II, 9, 1 et 3, SC 109, Paris, 1965, p. 72-74). De fait, les *Institutions* traitent des activités de la vie monastique et du combat extérieur du moine contre les vices capitaux; ce combat, c'est au fond l'ascèse qui impose au corps et à tout le comportement extérieur du moine la discipline capable de les régler. Par contre, les *Conférences* mettent régulièrement l'accent sur l'esprit qui anime le moine, sur ses pensées, désirs et affections, sur la pureté du cœur, et elles traitent du progrès dans la vie proprement spirituelle.

Dans les différents passages où Cassien l'utilise, l'expression « homme intérieur » renvoie essentiellement à « celui qui se livre au travail tout intérieur de la lutte contre les pensées » mauvaises du cœur (J. Leroy, *Le cénobitisme chez Cassien*, RAM, t. 43, 1967, p. 155, n. 95). Elle n'est pas définie explicitement, ni approfondie du point de vue de la théologie spirituelle, ni intégrée dans une doctrine d'ensemble sur l'anthropologie, qui n'existe pas chez cet auteur. Mais elle est toujours contre-distinguée de ce qui apparaît au dehors, au regard d'autrui, de ce qui peut être contrôlé de l'extérieur; elle conserve ainsi un sens assez précis. Elle vient, semble-t-il, naturellement sous la plume de Cassien et doit être comprise facilement par ses lecteurs comme la distinction fondamentale des deux domaines du combat spirituel.

Chez l'abbé Sérénus, « le vice impur était mort dans son homme intérieur; il voulait maintenant que cette mort s'étendît à son homme extérieur », au point de ne plus être sujet aux mouvements physiques de la chair (*Conférences* VII, 2, 1, SC 42, p. 245; cf *Institutions* V, 11, 1, SC 109, p. 206).

« Si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre » (*Mt.* 5, 39); cette autre joue n'est pas la gauche, comme le penserait un exégète. Pour Jean Cassien, « que l'homme intérieur présente aussi à frapper sa joue droite en consentant humblement à l'affront... Car il ne faut pas que l'homme intérieur s'émeuve, même silencieusement, du coup reçu par l'homme extérieur » (*Conférences* XVI, 22, 2, SC 54, Paris, 1958, p. 241).

Autres emplois. — *Institutions* : II, 14 (SC 109, p. 84); V, 13 et 21 (p. 210 et 228); XII, 11, 3 et 29, 2 (p. 464 et 494). — *Conférences* : III, 7 et 8 (SC 42, p. 150 et 151); IV, 19 (p. 182); V, 9 (p. 197); VI, 10, 1 (p. 229); VII, 2, 3; 3, 1; 5, 6; 8, 1; 15; 16; 21 (p. 246, 251, 254, 259, 260, 263); VIII, 3 (SC 54, p. 12); IX, 21 (p. 58); XXII, 3, 6, 14, 15 (SC 64, p. 117, 123, 133, 134); XXIII, 1, 11 (p. 138, 153); XXIV, 3, 4 (p. 174, 175).

Sur Jean Cassien, voir DS, t. 2, col. 214-276, surtout col. 220 et 225.

3° **Augustin.** — Une étude complète de la conception augustinienne de l'*homo interior* exigerait d'amples développements : c'est un de ces points centraux à partir desquels pourrait se comprendre toute la pensée d'Augustin. Il suffira ici d'indiquer les sources de la doctrine, d'en fixer les orientations capitales, de présenter un ensemble de textes (non exhaustif) et une bibliographie succincte.

Augustin subit en ce domaine une double influence. Néoplatonicienne d'abord. Chez Plotin (*Ennéades* V, 1, 10, 6-10), il a lu que l'Un, l'Intelligence et l'Ame sont en nous, c'est-à-dire dans l'homme intérieur (ὁ εἴσω ἄνθρωπος). Chez Porphyre, peut-être dans le traité *Sur le précepte : connais-toi toi-même* et dans le *De regressu animae*, sûrement dans les Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, il a trouvé l'idée que l'homme doit rentrer en lui-même pour échapper à l'indigence et à l'effusion dans la multiplicité, et s'unir ainsi à l'Être et au Tout (ch. 37, éd. B. Mommert, Leipzig, 1907, p. 33, 2-34, 3; ch. 40, 3-5, p. 36, 11-38, 22). C'est cette influence néoplatonicienne qui agit seule dans les écrits de Cassiciacum (*De ordine* I, 1, 2-3, PL 32, 979; automne 386).

Mais, après avoir lu les *libri platonici*, Augustin se met à la lecture de saint Paul (*Confessions* VII, 21, 27, PL 32, 747-748) et très vite les thèmes néoplatoniciens du recueillement et de l'union aux réalités spirituelles se conjuguent avec les thèmes pauliniens de l'homme nouveau, réformé à l'image de Dieu (cf *De quantitate animae* 28, 55, PL 32, 1066-1067; écrit en 388). Dès son retour en Afrique, en 389, la rédaction du *De Genesi contra manichaeos* l'amène à commenter *Gen.* 1, 26; il interprète ce texte, pour réfuter l'accusation manichéenne de matérialisme, en disant que l'homme fait à l'image de Dieu doit être compris de l'homme intérieur : « secundum hominem interiorem dici, in quo et ratio et intellectus » (*De Genesi contra manichaeos* I, 27, 28, PL 34, 186; cf *De Genesi liber imperfectus* 16, 60, PL 34, 243; *De Genesi ad litteram* III, 20, 30-32, 292-293). A la même époque, le *De magistro* affirme que Dieu doit être cherché et prié « in ipsis rationalis animae secretis, qui homo interior vocatur » (1, 2, PL 32, 1195) et il cite à l'appui *Éph.* 3, 16-17. Dans le même sens, mais en soulignant plutôt l'inspiration néoplatonicienne, doit se comprendre le texte célèbre du *De vera religione* : « Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat veritas » (39, 72, PL 34, 154).

La prédominance des thèmes pauliniens s'affirme par contre dans un texte synthétique des *83 Quaestiones* : on sait que ces « questions » résument des entretiens tenus au monastère de Thagaste et datent des années 388-391. Dans la *quaestio* 51 (PL 40, 32-34), Augustin, partant de 2 *Cor.* 4, 16, se demande si c'est l'homme intérieur ou l'homme extérieur qui est fait à l'image de Dieu (*Gen.* 1, 26). La réponse est nuancée. Tout en donnant sa préférence à une solution dans le sens de l'homme intérieur, Augustin s'efforce néanmoins de montrer que l'homme extérieur lui-même n'est pas étranger à la similitude divine, soit parce que toute créature porte la trace de la bonté divine qui l'a faite, et le corps humain plus que les êtres matériels puisqu'il possède à la fois l'être et la vie, soit parce que le corps humain est soumis à l'esprit : la station droite est le signe de cette supériorité par rapport au corps animal et de cette adaptation à l'esprit, puisqu'elle le rend capable de contempler le ciel et les réalités supérieures (thème très ancien qui remonte à Anaxagore et qui, par le *Protreptique* d'Aristote, — cf fragment 11, dans R. Walzer, *Aristotelis dialogorum fragmenta*, Florence, 1934, p. 49 —, avait dû passer dans l'*Hortensius* de

Cicéron). Mais l'intérêt de la *quaestio* 51 est que, dans la ligne directe de la pensée paulinienne, l'*homo interior* y est mis en relation avec l'homme rénové, opposé au vieil homme (*Col.* 3, 9-10; *Éph.* 4, 23-24), et l'homme céleste à l'image du Christ, opposé à l'homme terrestre à la ressemblance d'Adam (1 *Cor.* 15, 49). L'homme intérieur coïncide de surcroît avec l'*homo spiritualis*, car l'homme seul, par son esprit (*spiritus*, identique ici à *mens*), est vraiment à l'image de Dieu et adhère à la Vérité *nulla interposita creatura* (*quaest.* 51, 4, PL 40, 33-34; dans le même sens, *Confessions* XIII, 22, 32-23, 33, PL 32, 858-859).

Comme l'on voit, Augustin donne dès lors la préférence à une interprétation théologique et éthique (opposition homme rénové-vieil homme), sans abandonner cependant l'interprétation métaphysique (homme intérieur comme lieu de la vérité, comme âme et esprit; homme extérieur comme corps). La doctrine de la *quaestio* 51 sera reprise point par point, à l'époque de la maturité, vers 415, dans le *De Trinitate* (I, 1 svv, PL 42, 983 svv; cf *Epist.* 147, écrite vers 413 à Paulina, I, 2, PL 33, 597) et le *De anima et ejus origine* (IV, 14, 20, PL 44, 536-537).

Un aspect complémentaire de l'*homo interior* augustinien est sa liaison, et même son identification avec *cor*, qui est pour Augustin le centre intime de la personne, le point où se rencontrent toutes ses puissances et d'où rayonnent toutes les activités, le lieu où Dieu se découvre et se rejoint, où il est aimé et goûté (cf par exemple, *Epist.* 147, 17, 41, à 20, 48). Le cœur ainsi compris, et c'est le sens biblique, est le foyer même de l'intériorité. De même que l'homme extérieur peut atteindre par les sens du corps les réalités corporelles, ainsi l'homme intérieur peut atteindre par les sens du cœur, ou sens spirituels, les réalités spirituelles et Dieu lui-même qui en est le sommet et la source (cf *Confessions* X, 6-8; *In Joannem* VIII, 9; *Sermo* 28, 2).

Dans cette ligne, Augustin parle de l'œil du cœur (*In psalmum* 26, sermo 2, 15, PL 36, 206) ou l'œil de l'esprit (*De gratia Christi* 15, 16, PL 44, 369), de la cécité du cœur (*In Joannis ev.* I, 19, PL 35, 1388; *In psalmum* 118, sermo 18, 3, PL 37, 1552), de l'oreille du cœur (*In Joannem* I, 19, PL 35, 1388; *In psalmum* 147, 5, PL 37, 1917), de la bouche du cœur (*In psalmum* 125, 5, 1660), de la langue du cœur (8, 1662), du chant du cœur (*In psalmum* 86, 1, 1101), du « contactus spiritualis de corde mundo », celui que le Christ attend de Marie-Madeleine (*In Ep. Joannis ad Parthos* III, 1, PL 35, 1998).

L'homme intérieur, c'est donc pour Augustin l'homme authentique, l'homme en ce qu'il a de meilleur, de plus profond et de plus élevé. Par ce retour à l'authenticité, l'homme est immédiatement conjoint aux réalités spirituelles; retrouvant ainsi les traits de son Archétype divin, à l'image duquel il a été créé, l'homme est illuminé par la Vérité transcendante qui règle ses pensées, et animé par l'Amour qui inspire et règle ses actions. Mais, en se concentrant ainsi sur lui-même et sur Dieu dont il perçoit la présence, l'homme n'est pas cependant enfermé dans un solipsisme décevant ou un théocentrisme exclusif. La saisie authentique de la création et la rencontre du Créateur le renvoient à la création tout entière et au monde des hommes en particulier, bien que ces aspects ne soient pas explicitement inclus dans l'idée de l'homme intérieur.

Voir surtout : E. Dinkler, *Die Anthropologie Augustins*, Stuttgart, 1934. — P. Blanchard, *L'espace intérieur chez saint Augustin d'après le livre* X *des Confessions*, dans *Augustinus Magister*, Paris, 1954, p. 535-542. — A. Maxsein, *Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus*, Salzbourg, 1966.

Aimé SOLIGNAC.

3. DU MOYEN AGE AU 16e SIÈCLE

1° **Le 12e siècle.** — Nous nous arrêterons seulement à Guillaume de Saint-Thierry, dont certains écrits seront largement diffusés sous le nom de saint Bernard, et à Richard de Saint-Victor, bon représentant de l'école des victorins.

1) *Guillaume de Saint-Thierry* † 1148 (cf DS, t. 6, col. 1241-1265) présente l'ensemble de la vie spirituelle selon trois degrés qui sont le plus nettement et le plus souvent exprimés par les mots « homme animal », « homme rationnel » et « homme spirituel ». Ces expressions sont essentielles à sa pensée et elles gardent habituellement les mêmes sens; ceci est particulièrement évident dans l'*Epistola ad fratres de Monte Dei*. C'est dans ce contexte que Guillaume utilise les expressions *homo interior*, *homo exterior*. Elles ne comportent pas, de soi, une signification d'ordre spirituel, mais font partie de la manière dont Guillaume se représente la structure de l'homme.

L'*homo exterior* est une expression qui synthétise cette partie de l'âme appelée *anima* et qui est liée au corps, qui l'anime avec tout son agir et qui en est dépendante; l'*homo exterior* est une donnée de fait qui demeure tout au long de l'existence humaine, tandis que l'*homo animal* (parfois aussi *carnalis*; vg *Ænigma fidei*, PL 180, 402d) exprime l'état d'infirmité, d'aveuglement et d'impuissance qui est celui de l'homme encore sous l'esclavage de son corps, de ses sens, de leurs passions, et qui n'est pas encore devenu rationnel ni spirituel.

Quant à l'*homo interior*, c'est cette partie de l'âme appelée *animus* qui est en affinité avec les réalités invisibles, avec l'esprit *(intellectus, mens)*.

Dans le premier état « animal », appuyé sur une foi simple et conduit par l'obéissance, l'homme extérieur est formé au plan de l'agir, de la vie active, à la lutte pour la répression des vices et l'acquisition des vertus. Ainsi exercé et ordonné, l'*homo animal* accède à « la substance de l'homme intérieur » (*De natura et dignitate amoris* 9, PL 184, 385d); l'*animus* doit être alors, par l'étude et la méditation de la révélation, soumis à la lumière de la foi, à la recherche de la connaissance de la vérité et au désir du bien. L'*animus* est la faculté qui anime l'*homo interior* et Guillaume définit celui-ci comme le lieu de la rénovation de l'image : « in interiore ergo homine, similitudo ista est qua renovatur homo de die in diem in agnitione Dei, secundum imaginem ejus qui creavit eum » (*Ænigma fidei* 6, PL 180, 399b; cf *Ep. ad fratres de Monte Dei* 213, éd. J.-M. Déchanet, Paris, 1956, p. 126). Mais la restauration progressive de l'image dans l'homme intérieur (cf *Gen.* 1, 26 : premier récit de la création), la naissance de l'*homo rationalis*, ne sont pas encore sa vivification par le souffle divin (cf *Gen.* 2, 7 : second récit de la création), la naissance de l'*homo spiritualis* (*Ænigma fidei* 84, PL 180, 433d-434a).

Ce troisième stade du progrès spirituel, que l'homme ne peut que préparer et désirer, est tout entier sous le signe du don gratuit de l'Esprit Saint. L'*homo spiritualis* naît et s'épanouit dans l'homme intérieur; la connaissance de l'homme rationnel devient sagesse;

le bien qu'il désirait lui est donné dans l'amour; etc. Dans l'*intellectus* de l'homme devenu spirituel, s'éveille ce que Guillaume appelle le « major et dignior sensus intellectus » (*Speculum fidei*, PL 180, 390d; cf 390d-391c; l'*Expositio super Cantica*, n. 1, parle de *sensus vitae* équivalemment); ce sens de l'esprit est directement mû par l'Esprit Saint.

Les expressions *homo interior*, *homo exterior*, sont encore utilisées par Guillaume au sujet des différents degrés de la connaissance de la sainte Trinité (*Ænigma fidei* 20 et 84, PL 180, 405c et 433d-434a), à propos de l'exégèse spirituelle de *Romains* 7, 24-25 (*De natura et dignitate amoris* 14, PL 184, 389b) et pour expliquer le retentissement de l'amour et de la sagesse divine sur l'agir, le visage, le corps et les sens (glorification de l'*homo exterior*) chez l'homme spirituel (23, 38 et 43, PL 184, 394c, 403c, 405d). Dans ces passages, Guillaume reste fidèle à sa conception des trois étapes ou états spirituels de l'homme. On sait que sa doctrine comme sa formulation s'inspirent de celles d'Origène, et aussi d'ailleurs son exposé des sens spirituels (vg *De natura et dignitate amoris* 15-20, PL 184, 390c-392d; *Expositio super Cantica*, *passim*).

Au sujet de l'influence d'Origène sur Guillaume, voir DS, t. 6, col. 1253; introduction de J.-M. Déchanet à son édition de l'*Exposé sur le Cantique*, SC 82, Paris, 1962, p. 30-42; J. Walsh, *Guillaume... et les sens spirituels*, RAM, t. 35, 1959, p. 27-42.

Sur les trois étapes majeures du progrès spirituel chez Guillaume, voir DS, t. 6, col. 1256-1259.

2) Saint *Bernard* † 1153 emploie assez rarement l'expression « homme intérieur » et ne lui accorde pas un relief appréciable.

Elle apparaît quand il cite 2 *Cor.* 4, 16 (*De gratia et libero arbitrio* 4, 12, et 14, 49, PL 182, 1008c et 1028b; *Epist.* 254, PL 182, 462a); il lui donne ailleurs le sens de conscience (*Sermones in Cantica* 82, 6, PL 183, 1180b), distingué de l'homme spirituel (24, 6, 897a); l'homme intérieur est dit orné de la *fides* et de l'*intellectus* (16, 2, 849d). Enfin, Bernard l'oppose à l'homme extérieur sans plus d'explication, dans le *Sermo de diversis* 32, 1 (PL 183, 624d).

3) *Richard de Saint-Victor* † 1173. — Les victorins aiment ce jeu dialectique qui distingue, voire oppose les deux voies ou les deux pôles de l'activité de l'esprit : ce qui est extérieur (*foris*, *exterius*, *extrinsecus*...) et ce qui est intérieur (*intus*, *interius*, *intrinsecus*...). Richard de Saint-Victor surtout présente à ce sujet une doctrine cohérente. On en trouverait les éléments plus chez Guillaume de Champeaux † 1121 que chez Hugues de Saint-Victor † 1141. Quoi qu'il en soit de la personnalité de l'auteur des *Quaestiones in epistolas Pauli* (pseudo-Hugues), les définitions qu'il donne sont valables pour les victorins : « Homo exterior dicitur quod habemus commune cum animalibus, homo interior quod commune possidemus cum angelis. Vetus autem homo pertinet ad utrumque; non enim solus homo exterior, sed etiam interior vetus est per culpam » (*Quaestiones in ep. ad Romanos* 158, PL 175, 471; cf *Quaestiones in ep. 2 ad Corinthios* 12, 547). L'intériorité n'est donc pas la spiritualité en quête de soi et de Dieu; c'est une réalité de l'homme qui peut être bonne ou mauvaise. Si nous voulons en juger, ouvrons « la bouche (ou désir) de l'homme intérieur » et constatons s'il a « faim des biens charnels et temporels ou des biens spirituels et célestes » (Richard, *Adnotatio in psalmum* 80, PL 196, 327ab). De même, l'œuvre de l'homme extérieur peut être bonne ou mauvaise (*De eruditione hominis interioris* II, 8, PL 196, 1306cd; *Benjamin major* V, PL 196, 193a; Hugues de Saint-Victor, *De arca Noe* IV, 8, PL 176, 674b-675a).

L'homme intérieur correspond à *cor*, à ce qui est invisible et qui est cristallisé en l'homme par la *mens* : « Mens est principale hominis interioris » (Richard, *De eruditione..*, I, 19, PL 196, 1261b; cf *Adnotatio in psalmum* 80, 327b). Cette *mens* saisit sa relation aux objets qui lui sont propres par les visions ou contemplations de ses yeux, comme la tête de l'homme extérieur appréhende par le regard l'univers visible (*Explicatio in Cantica* 15, PL 196, 450ab; cf 398d et 1133d). « Duo sunt interioris hominis oculi... Unus est oculus discretionis, alter oculus circumspectionis » (*Adnotatio in psalmum* 118, PL 196, 359ab). On sait l'importance que Richard accorde à la discrétion que symbolise Joseph : « Debet hic noster Joseph totum interioris et exterioris hominis statum et habitum in quantum possibile est plene cognoscere » (*Benjamin minor* 70, PL 196, 51a; *Benjamin major* II, 17, 97cd).

Ce que la discrétion révèle, et règle si c'est nécessaire, c'est l'harmonie excellente qui accorde l'homme extérieur et l'homme intérieur. L'interconnaissance, l'interactivité, l'interinfluence des deux hommes sont telles que la perfection normale de l'un exige celle de l'autre (*Benjamin major* II, 17, PL 196, 97-98; *Adnotatio in psalmum* 40, 322bc; *De exterminatione mali..*, II, 6 et 7, 1092ab et 1094b; *De statu interioris hominis* I, 24, 1133c), perfection que la résurrection rendra définitive (cf 1093a et 407a).

L'harmonie entre l'homme extérieur et l'homme intérieur est anagogique; il y a hiérarchie : « Invisibilia intus sunt; visibilia foris sunt. Ergo invisibilia supra sunt, visibilia subtus » (Hugues de Saint-Victor, *In Ecclesiasten hom.* 12, PL 175, 191d; cf *De sacramentis* I, 6, 6, PL 176, 268b; Richard, *In Cantica*, prologue, PL 196, 407a). Ici, la discrétion fait place à la sagesse qui lit dans (*intelligere*) l'extériorité le signe de l'intériorité. « Vide quomodo secundum qualitatem hominis exterioris describitur tibi status hominis » (*De statu interioris hominis* I, 1, PL 196, 1117d-1118a; cf 34, 1141b). Il ne s'agit pas d'une simple comparaison; l'harmonie qui unit l'homme extérieur (avec le cosmos visible) à l'homme intérieur (avec le cosmos invisible) a la force du « symbole » (*In Apocalypsim* I, 1, PL 196, 686-687c). Le deuxième mode de vision de l'homme extérieur « est débordant de la force d'un sacrement céleste, intus magna mysticae significationis virtus continetur » (*ibidem*). Dès lors, la démarche noétique conforme à cette harmonie existentielle est une *investigatio*. C'est au troisième genre de la contemplation que se manifeste le mieux la charnière qui joint l'homme extérieur et l'homme intérieur; le premier y sert de « guide » à l'autre, comme Ève à Adam (*Benjamin major* II, 18, PL 196, 99a; cf 13, 16 et 17, 90d, 95bc, 96).

Il y a péché lorsque l'harmonie hiérarchique est troublée, la signification abolie. La mortification consiste à remettre l'homme extérieur à sa place, avec discrétion « ne, si nimis affligat.., opprimat adjutorem » (*Benjamin major* II, 17, PL 196, 97d; cf *Adnotatio in psalmum* 40, 321-322).

Si l'homme extérieur est vestige de l'homme intérieur, celui-ci est, par la *mens*, l'image de Dieu. Dès

lors la vie spirituelle va exiger non seulement l'assoupissement de l'homme extérieur qui ne doit pas entraver l'élan de l'homme intérieur vers Dieu, mais aussi le sommeil de cet homme intérieur dans l'*excessus mentis*, lors de la division de l'*anima* et du *spiritus* par le glaive de l'Esprit divin (*De exterminatione mali..*, III, 18, PL 196, 1114-1116; cf 16, 1111c; *Benjamin major* II, 17, 97d; *De eruditione hominis interioris* II, 35, 1333a).

Voir DS, t. 4, col. 2116-2120. — R. Javelet, *Image et ressemblance au douzième siècle*, 2 vol., Paris, 1967, *passim*.

Robert JAVELET.

2° **Le 13e siècle.** — Avec l'épanouissement de la scolastique, le vocabulaire se précise et se spécialise. Comme bien d'autres expressions de la tradition patristique qui s'originent dans l'Écriture sainte, celles d'homme intérieur et d'homme extérieur ne font plus partie des schèmes reçus et utilisés habituellement par les théologiens scolastiques. Lorsqu'ils s'en servent, c'est le plus souvent parce qu'ils les rencontrent dans saint Paul.

1) Ainsi, saint *Thomas d'Aquin* † 1274, dans la *Somme théologique* (1a q. 75 a. 4 ad 1), s'oppose à ce qu'on identifie *homo interior* et *anima* : l'*homo interior* en est la *pars intellectiva* et se distingue de la *pars sensitiva cum corpore* qu'est l'homme extérieur. Une fois cette précision apportée, il reprend son vocabulaire habituel. Dans ses commentaires pauliniens, ou bien saint Thomas n'arrête pas son attention sur les passages qui parlent de l'homme intérieur (*In ep. ad Ephesios*, c. 3, lectio 4), ou bien il définit cette expression par *ratio* et *mens* (*In ep. ad Romanos*, c. 7, lectio 4; cf *In ep. 2 ad Corinthios*, c. 4, lectio 5). Notons que ces mêmes commentaires offrent des développements sur l'*homo carnalis* et l'*homo spiritualis*; ce dernier est ainsi défini : « pars animae... quae... a Spiritu Dei et illuminatur secundum intellectum et inflammatur secundum affectum et voluntatem » (*In ep. 1 ad Corinthios*, c. 2, lectio 3; cf *In ep. ad Romanos*, c. 7, lectio 3).

Dans la 2a 2ae (q. 25 a. 7c) un passage précise comment l'homme bon doit s'aimer lui-même en utilisant la notion d'homme intérieur : « Boni diligunt seipsos quantum ad interiorem hominem : quia etiam volunt ipsum servari in sua integritate; et optant ei bona eius, quae sunt bona spiritualia; et etiam ad assequenda operam impendunt; et delectabiliter ad cor proprium redeunt, quia ibi inveniunt et bonas cogitationes in praesenti et memoriam bonorum praeteritorum et spem futurorum bonorum, ex quibus delectatio causatur. Similiter etiam non patiuntur in seipsis voluntatis dissensionem, quia tota anima eorum tendit in unum ».

2) Chez saint *Bonaventure* † 1274, l'expression paulinienne est tout aussi rarement utilisée et aussi peu centrale que chez saint Thomas. Même dans ses ouvrages de caractère spécifiquement spirituel, il se sert habituellement d'*anima*, *mens*, *cor*, etc, mais peu d'*homo interior*.

Dans son *Commentaire des Sentences*, il définit pourtant ce dernier : « (Paulus) interiorem autem hominem vocat ipsum spiritum rationalem secundum quem habet circa coelestia seipsum occupare... Homo (interior) habet potentias animae per quas convertitur ad spiritualia » (II, dist. 24, pars 2, dubium 3). Dans ses sermons, l'opposition des deux hommes apparaît parfois (vg sermon 2 pour le 1er dimanche du carême, dans *Opera omnia*, t. 9, Quaracchi, 1901, p. 208a); elle se trouve encore dans un passage interpolé de la *Vitis mystica* (c. 5, t. 8, 1898, p. 169, note = PL 184, 648b).

Sans reprendre l'expression d'homme intérieur, le *Breviloquium* (pars 2, c. 11 *De productione hominis quantum ad totum conjunctum*; t. 5, 1891, p. 229-230) présente une double structure de l'homme : il est doué de deux « sensus, scilicet interior et exterior, mentis et carnis », ordonnés à la connaissance du « livre intérieur » et du « livre extérieur » (*Éz.* 2, 9; *Apoc.* 5, 1) de la création. Le livre intérieur s'ouvre au sens intérieur et lui révèle la Sagesse, les réalités invisibles, spirituelles et éternelles. Bonaventure explique ensuite, mais toujours sans employer l'expression « homme intérieur », comment la créature remonte à Dieu selon trois modes (« per modum vestigii, imaginis ut intelligens, et similitudinis ut justus »), qui déterminent trois sortes de conformité avec Dieu (inferior, interior et superior) et trois sortes de vision de Dieu (carnis, rationis et contemplationis).

Ainsi, chez saint Bonaventure comme chez saint Thomas, l'homme intérieur n'est l'objet d'aucune réflexion théologique ou spirituelle un peu développée; il ne fait pas partie de leurs catégories habituelles de pensée.

3) Contemporain de Bonaventure et franciscain comme lui, *David d'Augsbourg* † 1272 a laissé un *De exterioris et interioris hominis compositione* (éd. Quaracchi, 1899), qui fut largement répandu si l'on en juge par le grand nombre des manuscrits qui nous sont parvenus. Le genre et le contenu de cet ouvrage ont déjà été exposés (DS, t. 3, col. 42-44; cf t. 2, col. 592-593 et 1970). Il suffit de noter ici que, aussi bien dans la première partie *(Formula de compositione hominis exterioris ad novitios)* que dans la seconde *(Formula de interioris hominis reformatione)*, l'expression que nous étudions est peu utilisée; lorsqu'elle l'est, son sens général, comme d'ailleurs le plan même de l'ouvrage, est proche de ce que nous avons dit à propos de Jean Cassien : elle fournit d'abord et surtout une distinction commode.

In priori formula... de exterioris hominis compositione, aliquam formam (novitiis) proposui, secundum quam se regerent tam in domo quam extra. Nunc de interioris hominis, id est mentis, reformatione, ad quam omnis vera religio ordinari debet, aliqua eisdem... tradere dispono... Ideo, quamdiu religiosus nondum coepit intelligere et sapere quae sunt spiritus Dei, sed in exterioribus adhuc putat totum consistere... animalis dicitur (II, pars 1, préface, p. 65).

Interior reformatio in spiritu mentis consistit, quia et interior homo et imago Dei est mens rationalis; exterior homo est corpus... Interior autem homo in bonis de die in diem renovatur et proficit in similitudinem eius ad cuius imaginem creatus est (*ibidem*, c. 6, p. 88).

Ayant exposé ces données générales, David utilise par la suite le vocabulaire plus précis des trois puissances, par exemple pour expliquer la lutte contre les péchés capitaux. Dans son troisième livre *(De septem processibus religiosorum)*, qui est le plus riche parce qu'il y aborde les sujets les plus spirituels, David ne se sert plus de l'expression « homme intérieur ».

3° **Le 14e siècle.** — A côté des grands représentants de la mystique rhénane et de la mystique des Pays-Bas, dont on sait l'influence considérable dans les siècles suivants sur la spiritualité chrétienne, on trouve des auteurs spirituels qui témoignent de la tradition antérieure. Ainsi Henri de Friemar l'ancien, ermite de Saint-Augustin, † 1340, compile les deux grands ouvrages de Jean Cassien dans son *De perfectione spirituali interioris hominis* (ms. Cf DS, t. 7, col. 191); son confrère Hermann de Schildesche † 1357

organise son *De claustro animae* (ms. Cf DS, t. 7, col. 302) en deux parties : l'une sur *l'homo interior*, l'autre sur l'*homo exterior*. Si l'influence de Hugues de Fouilloy † 1172/74 est manifeste dans cet ouvrage, il semble que Hermann conçoit ces deux expressions à la manière de David d'Augsbourg. Mais ces ouvrages, qui n'ont pas été imprimés, sont éclipsés, surtout si l'on en juge avec le recul du temps, par les puissantes synthèses d'un Eckhart ou d'un Ruusbroec.

1) *Eckhart* † 1327/28. — Chez Maître Eckhart, la part de l'homme, le « lieu » où s'opère la divinisation de l'homme, le siège de son unité avec Dieu, sont définis par deux expressions équivalentes quant à l'essentiel de la réalité qu'elles expriment : d'abord le *Grunt der Sêle*, le fond de l'âme, garde généralement une signification assez précise et il en a été traité en détail (DS, t. 5, col. 650-661). La seconde expression est l'homme intérieur, *inner Mensch*, qui est susceptible de recevoir, d'après le contexte où on la trouve, bien des nuances.

La signification de l'homme intérieur chez Eckhart a été évoquée à l'article Divinisation (DS, t. 4, col. 1432-1439, surtout 1436) : c'est dans l'homme intérieur que le Père engendre le Fils, que se restaure l'image de Dieu, que s'établissent l'unité et l'égalité avec Dieu. *L'inner Werk* l'œuvre intérieure, est la part que l'homme prend à sa divinisation; elle consiste, non dans des actes extérieurs vertueux, mais en une tendance, une aspiration et finalement en une adhésion dans la foi à Dieu présent en l'homme intérieur. Dans la vie spirituelle pratique, le croyant, à mesure de son progrès et de la naissance de Dieu en lui, pénètre dans les profondeurs de son être et dans cette même mesure y est davantage uni à Dieu. Chez Eckhart, tout ceci est présenté comme une expérience possible, du moins dans ses écrits de caractère non spéculatif. Il parle même de cette œuvre intérieure comme d'un état permanent d'adhésion à l'Être divin dans la nudité intérieure; pour l'expliquer, il la compare à la pesanteur innée et permanente de la pierre, soit que cette pierre tombe, soit qu'elle reste immobile (*Das Buch der göttlichen Tröstung*, DW, t. 5 *Traktate*, p. 39; trad. Aubier, p. 85-86).

L'enseignement spirituel d'Eckhart sur l'homme intérieur est surtout présenté dans le traité *Von dem edeln Menschen* (DW, t. 5 *Traktate*, notamment p. 109-113; trad. Aubier, p. 105-112), le traité *Von Abegescheidenheit* (*ibidem*, p. 419-422) et deux sermons latins (7 et 22; LW, t. 4, p. 75 svv et 190 svv).

Mais Eckhart utilise encore l'expression « homme intérieur » dans ses ouvrages plus particulièrement spéculatifs. Dans le cadre de sa théologie apophatique, il cite assez souvent le « Noli foras ire, in teipsum redi, in interiore homine habitat Veritas » de saint Augustin (*De vera religione* 39, 72; cf *supra*, col. 656) en remplaçant d'une manière significative *Veritas* par *Deus*. Tandis qu'Augustin orientait le croyant vers l'homme intérieur pour qu'il y rencontre le Dieu-Vérité et comprenne ainsi ce qu'il est, Eckhart suit Denys l'Aréopagite (*De divinis nominibus* 1, 6, PG 3, 596) et sa théologie négative : ce n'est pas tant le Dieu-Vérité que l'homme intérieur rencontrera que la présence du Dieu-Être « in abditis intimis et supremis ipsius animae » (*Expositio in Ioannem*, codex Cusanus 21, f. 123rb). C'est l'*esse* qui est intime à Dieu et que l'homme participe, et « c'est dans cette ligne qu'il faut chercher Dieu, qui reste le *Deus absconditus*, pour autant qu'il soit l'*Esse* » (V. Lossky, cité *infra*, p. 30). Si l'Être divin est ineffable, innommable, il n'est pas étranger à qui le cherche; il y a une secrète parenté entre Dieu et la créature humaine.

Cette parenté ne se situe pas dans l'homme extérieur (« Fait partie de l'homme extérieur tout ce qui, bien qu'inhérent à l'âme, est lié et mêlé à la chair et agit en coopération avec le corps », *Von dem edeln Menschen*, cité *supra*, p. 109), ni même au niveau de l'agir vertueux, mais à la racine de l'être de l'homme; c'est donc par une rentrée en ses profondeurs que l'homme approche le mystère du Dieu Vivant (cf *Expositio Iª libri Genesis*, LW, t. 1, p. 95-96, n. 298-300).

D'ailleurs, certains textes d'Eckhart établissent nettement en Dieu même l'homme intérieur : « Nullo modo est in tempore aut in loco, sed prorsus in eternitate. Ibi Deus et solus Deus, ibi oritur Deus quia ibi est... Ibi homo interior spaciosissimus est, quia magnus sine magnitudine » (*Sermo* 7, LW, t. 4, p. 79; cf *Sermo* 22, p. 193); il est une essence participant de l'essence divine et dont on peut se demander comment elle peut être rejointe par l'homme existant *in via*, vivant éloigné dans la *regio dissimilitudinis*.

Sur un autre plan, on retrouve le même schème de pensée, et la même distance, quand Eckhart parle du Verbe intérieur et du Verbe extérieur de Dieu. Le Verbe intérieur, c'est le Fils, produit par un acte divin inséparable de l'essence de Dieu et sans lequel Dieu ne saurait être ce qu'il est; par cet acte, il exprime et dit parfaitement ce qu'il est. Le verbe extérieur, c'est le monde créé, sorte de lointaine traduction extériorisée par laquelle le Père laisse transparaître au dehors quelque chose de ce qu'il est (cf *Liber parabolarum Genesis*, ch. 1, LW, t. 1, p. 479-481; ch. 2, p. 575-578).

Il y a chez Eckhart une sorte d'analogie, de structure identique, entre le rapport homme intérieur-homme extérieur et le rapport Verbe intérieur-verbe extérieur; parce que Dieu ne fait qu'une seule chose, il existe donc une parenté entre le Verbe intérieur de Dieu et l'homme intérieur, parenté que la théologie de l'image permet de comprendre. Cette parenté, cette structure analogue se situent sur un plan ontologique, et une telle spéculation ne saurait contenter le mystique qui cherche Dieu, car elle laisse demeurer la distance et la dissemblance radicale entre Dieu et la créature, son œuvre extérieure (cf *Sermo* 9, LW, t. 4, p. 92, n. 96). Cette distance et cette dissemblance, seule la grâce les abolit. Pourquoi l'homme *in via* peut-il recevoir cette grâce? La réponse se trouve dans le Verbe incarné qui réunit en lui l'œuvre intérieure et l'œuvre extérieure de Dieu, l'éternel et le temporel, l'incréé et le créé. Comment l'homme *in via* vit-il cette grâce? Il la reçoit « in abdito animae », dans le fond de l'âme, dans son homme intérieur, qui passe ainsi, pourrait-on dire, de la puissance active à l'acte.

Cette présence de Dieu en l'homme s'opère donc essentiellement et d'abord au niveau le plus profond de son être, au-delà des puissances ou facultés supérieures; elle donne à l'âme, avec la justification, « d'être un avec Dieu, et la vie en Dieu et avec Dieu » (*Sermo* 9, *ibidem*, p. 94, n. 99). Son effet premier est de réordonner l'homme à Dieu dans son fond, puis, par la coopération vertueuse de l'homme, de le convertir dans ses puissances supérieures et enfin de leur soumettre les inférieures (cf *Liber parabolarum Genesis*, ch. 3, LW, t. 1, p. 612-618, n. 143-148).

Pendant que, par le progrès des effets de la grâce, l'homme extérieur, tout en demeurant dans le temps et la dissemblance inévitable, se réordonne à Dieu par ses œuvres, l'homme intérieur grâcié vit de Dieu seul, habite l'éternité, entre dans la ressemblance avec le Verbe intérieur de Dieu, devient un et égal avec Dieu. Toutes ces expressions renvoient à une même réalité, la divinisation. Celle-ci n'envahit tout l'homme que dans la gloire, mais elle est déjà instaurée en l'homme intérieur, puisque celui-ci a ses racines en Dieu. En dehors de ce point secret de contact, où il ne saurait pénétrer que par une expérience mystique, le croyant doit se contenter d'une connaissance de Dieu à posteriori, à partir de son œuvre extérieure, connaissance toujours insuffisante, défigurée et inapaisée de « Celui dont le Nom est au-dessus de tout nom ».

D'après ces quelques notations, on remarquera une variété de sens dans l'emploi de l'expression « homme intérieur »; disons en bref que, dans ses œuvres plus spéculatives, Eckhart a tendance à situer en Dieu l'homme intérieur, à l'identifier avec l'homme divinisé, tandis que, dans ses ouvrages plus directement ordonnés à la vie spirituelle pratique, l'homme intérieur naît avec la recherche de Dieu par le détachement, l'humilité, le dépouillement intérieurs et qu'il se fortifie dans l'adhésion intérieure et la soumission à la volonté de Celui qui est en lui.

Voir surtout V. Lossky, *Théologie négative et connaissance de Dieu chez Maître Eckhart* (Paris, 1960, voir la table à « homme intérieur ») et les références au DS données au début de ce paragraphe. L'article *Eckhart* (DS, t. 4, col. 93-116) offre un cadre général et précise (col. 114) les éditions et traductions utilisées ci-dessus; voir aussi t. 3, col. 1436-1437.

2) Jean *Tauler* et Henri *Suso*, disciples d'Eckhart, utilisent eux aussi l'expression « homme intérieur », mais peu souvent et dans une optique de vie spirituelle.

Ainsi Tauler dans son sermon 15 (*Clarifica me, Pater, claritate..*, trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 1, Paris, 1927, p. 74-82); les chapitres 27 et 30 de la compilation que sont les *Institutions* du pseudo-Tauler exposent quelques points de la structure de l'âme humaine, où l'on retrouve les expressions *homo internus, exterior homo* (éd. L. Surius, Cologne, 1548, p. 55, 59; trad. L. Chardon, 2e éd., Paris, 1665, p. 312-314, 339-340).

Voir DS, t. 3, col. 1440-1442. — D. M. Schlüter, *Philosophische Grundlagen der Lehren J. Taulers*, dans *Johannes Tauler, ein deutscher Mystiker..*, Essen, 1961, p. 122, 161. — I. Weilner, *Johannes Taulers Bekehrungsweg*, Ratisbonne, 1961, p. 80-101 : Der innere Mensch, et p. 101-124 : Der Seelengrund.

Quant à Suso, voir, par exemple, *Vie*, 2e partie, ch. 49, et la 9e lettre (dans *Heinrich Seuse. Deutsche mystische Schriften*, éd. G. Hofman, Dusseldorf, 1966, p. 169 et 395). Cf art. Henri Suso, DS, t. 7, col. 246-255 en particulier.

3) *Jean Ruusbroec* † 1381 emploie couramment et sans justification préalable, dans ses diverses œuvres, les termes d'homme intérieur et d'homme extérieur, auxquels correspondent ceux de vie intérieure et de vie extérieure. Il les reçoit d'une longue tradition patristique, monastique et scolastique qui s'est élaborée à partir de la notion paulinienne de l'*homo interior*, à la fois dans la spéculation psychologique et spirituelle d'origines diverses et d'après l'expérience des spirituels et des mystiques. Quant à lui, Ruusbroec assigne à ces termes un sens qui se nuance, au sein de la synthèse doctrinale et vécue de sa spiritualité complexe, selon des considérations théologiques, psychologiques et spirituelles multiples.

En effet, cette spiritualité considère l'homme situé dans ses relations diversifiées avec le cosmos, le monde « extérieur », et avec Dieu. Ce double rapport, que l'homme doit intégrer harmonieusement dans le développement de sa personnalité une et complexe, n'implique pas une vue dualiste de l'univers, mais souligne la complexité fondamentale de la réalité concrète, qui fait de l'homme cet habitant aux confins de deux mondes. Dans les perspectives de Ruusbroec, qui sont profondément aristotéliciennes, bien que parfois exprimées dans des énoncés platoniciens, l'homme est essentiellement composé de corps et d'âme, à travers lesquels il entre en contact aussi bien avec le monde « extérieur » qu'avec Dieu.

a) *L'homme extérieur.* — Pour Ruusbroec, le monde extérieur est tout cet univers dont l'existence est engagée dans la matière et qui se développe indéfiniment à travers l'humanité. Il implique l'ordre de la nature et de la surnature. En lui, le Dieu transcendant s'est incarné et sa présence se prolonge dans l'Église pour former son corps mystique et transformer l'humanité par la foi et les sacrements, qui dans leur matérialité signifiante apportent la grâce. C'est dans ce vaste monde extérieur que l'homme extérieur doit définir son attitude : esprit engagé dans la matière, dépendant d'elle et appelé à l'organiser, il doit reconnaître ce monde comme fondé par Dieu; il doit s'en servir *(uti)* à sa gloire selon les commandements de Dieu et de l'Église. Dans cette attitude loyale aussi bien envers les conditions propres de ce monde qu'envers la loi de sa nature humaine et les exigences de la transcendance divine, il reconnaît Dieu comme principe premier, régulateur suprême et fin dernière. Ainsi l'activité humaine dans le monde est-elle pénétrée et dominée par cette vue, que l'homme porte sur Dieu, principe de sa moralité. Dieu y est présent, puisqu'il y est adoré dans l'humble service et l'obéissance comme principe et maître régulateur et qu'il y est reconnu dans l'intention droite comme fin dernière.

b) *L'homme intérieur.* — Par ailleurs, dans son ouverture spirituelle sur Dieu, l'homme en son propre « intérieur » peut atteindre Dieu comme objet de son activité spirituelle. Dans la vie intérieure, Dieu est reconnu, non plus comme règle d'une activité concernant le monde, mais comme l'objet propre des facultés spirituelles de connaissance et d'amour. Cette différenciation des deux « vies » implique que cette activité n'est pas d'abord morale, mais ontologique et psychologique. En effet, l'homme vertueux ne peut pas se soustraire à ses obligations dans le monde, mais il doit intégrer ce monde de telle manière qu'il garde toute sa liberté spirituelle pour s'engager également dans les perspectives divines, en s'attachant à Dieu comme fin en soi de ses activités spirituelles. La vie extérieure n'est blâmable que si elle est viciée en elle-même ou si elle reste enfermée dans un attachement illégitime et égoïste, ce qui constitue le péché.

Dans la vie intérieure, l'homme doit développer son union à Dieu. Cette union est présentée par Ruusbroec comme une ascension complexe aux multiples aspects : à partir de l'unité de ses facultés inférieures (unité du « cœur ») qui trouvent Dieu à travers le monde matériel dans une subjectivité mêlée de sensibilité, l'homme est élevé à l'unité de ses facultés supérieures, qui atteignent Dieu dans une relative indépendance de la matière, afin d'entrer dans l'union essentielle; dans

cette union, Dieu s'unit sans moyen dans l'essence même de l'âme, en sa plus haute réceptivité, qui est en même temps l'activité suprême de l'esprit.

Dans cette vie intérieure dont Dieu est l'objet, on distinguera donc deux degrés majeurs de l'union à Dieu : selon que l'âme s'unit à Dieu avec ou sans moyen.

Tandis que le terme de vie intérieure reçoit son sens fondamental de son opposition à la vie extérieure telle que nous l'avons définie, Ruusbroec l'emploie aussi, en en restreignant le champ d'application, pour désigner l'union avec moyen dans ses phases successives. Il réserve le terme de vie contemplative ou divine à l'union essentielle sans moyen.

c) Cette spiritualité est évidemment marquée par l'*introversion*, au sens ontologique du mot. Il y a en effet une intériorisation spirituelle progressive par retour en soi, recueillement des forces et de l'attention vers un centre toujours plus personnel et plus réceptif, et par une ascension (ou descente) vers Dieu présent au fond de l'être (= essence, au sens ruusbroeckien). Toutefois, si cette introversion s'exprime en termes psychologiques qui rappellent les spéculations intellectualistes, platoniciennes ou autres, elle se fait concrètement sous l'action de la grâce, dans un climat de purification spirituelle et sous l'impulsion effective de l'amour, qui se développe dans les antithèses vitales d'humilité et de liberté.

Par ailleurs, l'introversion appelle toujours son aspect complémentaire, qui pousse l'homme uni à Dieu à se mettre à son service avec toutes ses énergies humaines dans la « vie commune » : synthèse progressive et jamais achevée de l'action et de la contemplation. Ruusbroec exprime cet idéal dans le prologue de *La pierre brillante* : « L'homme qui veut atteindre l'état le plus parfait dans la sainte Église doit être un homme zélé et vertueux, un homme spirituel et intérieur, un homme élevé dans la contemplation, et un homme commun tourné vers le monde ».

Cette perfection ne s'acquiert que par l'effort généreux et toujours renouvelé vers un but insaisissable : « Dans cette union entre Dieu et l'âme, le désir (de progresser) est chaque fois incité et poussé vers de nouveaux actes intérieurs; et par cette activité l'esprit monte indéfiniment vers une nouvelle union. Ainsi l'activité et l'union se renouvellent sans cesse, et ce renouvellement dans l'activité et dans l'union, voilà ce qu'est la vie spirituelle (intérieure) » (*ibidem*, ch. 2).

Principaux passages des œuvres de Ruusbroec où il est traité de « l'homme intérieur » (nous nous référons à l'édition de la Ruusbroec-Genootschap, *Jan van Ruusbroec Werken*, t. 1 et 3, Tielt, 1944 et 1947; et à la traduction française des bénédictins de Wisques, t. 1, 3e éd., Bruxelles-Paris, 1921, et t. 3, 1920) : *Die geestelike Brulocht*, livre 2 (t. 1, p. 143-238) = *L'ornement des noces spirituelles* (t. 3, p. 83-206). — *Vanden blinckenden Steen* (t. 3, p. 5-6, 14-22) = *L'anneau ou la pierre brillante* (t. 3, p. 232-234, 242-257). — *Vanden seven sloten* (t. 3, p. 102-108) = *Les sept clôtures* (t. 1, p. 175-183). — *Een spieghel der eeuwigher saligheit* (t. 3, p. 198-217) = *Le miroir du salut éternel* (t. 1, p. 123-135). — *Van seven trappen* (t. 3, p. 235-263) = *Les sept degrés de l'échelle d'amour spirituel* (t. 1, p. 225-256).

L. Reypens, *Ruusbroec's mystieke leer*, dans *Jan van Ruusbroec. Leven-Werken*, Malines-Amsterdam, 1931, p. 151-177. — P. Henry, *La mystique trinitaire du bienheureux Jean Ruusbroec*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 40 (= Mélanges J. Lebreton), 1951/52, p. 335-368, et t. 41, 1953, p. 51-75.

A. Ampe, *Kernproblemen uit de leer van Ruusbroec*, coll. Studiën en tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf, 4 vol., Tielt, 1950-1957; *De vrijheid en de ootmoed bij Ruusbroec*, OGE t. 30, 1956, p. 400-421; *De structuur van de « eenicheit des herten » volgens Ruusbroec*, OGE, t. 31, 1957, p. 150-186; *La théologie mystique de l'ascension de l'âme selon...Ruusbroec*, RAM, t. 36, 1960, p. 188-201, 303-322. — DS, t. 1, col. 453-456; t. 3, col. 1443-1445. Albert Ampe.

4) Eu égard à son énorme influence, notons que l'*Imitatio Christi* utilise, mais rarement, l'expression « homme intérieur »; quand elle le fait, c'est ordinairement dans le sens général et, somme toute, courant de l'homme recueilli au-dedans de soi en présence de Dieu, là où le Christ vient le visiter, là d'où l'homme peut aborder les « interiora Jesu Christi »; le ch. 1er du livre 2 est à cet égard un bon exemple de la doctrine de l'*Imitation* (voir aussi ch. 5 et 6 : « Ambulare cum Deo intus, nec aliqua affectione teneri foras, status est interni hominis »). Une fois, l'homme intérieur est mis en rapport avec l'image de Dieu : « Quanto igitur natura amplius premitur et vincitur, tanto maior gratia infunditur, et quotidie novis visitationibus interior homo secundum imaginem Dei reformatur » (livre 3, ch. 54 *in fine*).

4° **Au 16e siècle.** — 1) Plus directement dépendant de Jean Ruusbroec et chaînon important entre celui-ci et la spiritualité française du 17e siècle, le bénédictin *Louis de Blois* † 1566 (DS, t. 1, col. 1730-1738) prend soin, dans la préface du plus doctrinal de ses écrits spirituels, l'*Institutio spiritualis* (Louvain, 1551), de présenter sommairement la structure de l'âme telle qu'il la suppose dans son enseignement (cf DS, t. 1, col. 458-459) : l'*anima* proprement dite, avec ses sens extérieurs (corporels) et ses passions, le *spiritus*, avec ses trois puissances qui sont comme des sens « spirituels », enfin la *mens*, « apex spiritus, Deiformis animae fundus, simplex animae essentia, imagine Dei insignita ». Après quoi, il remarque que les expressions scripturaires *homo interior* et *exterior* recouvrent ce schéma; l'homme extérieur se réfère au corps et aux puissances inférieures de l'*anima* (passions) qui sont dépendantes du corps dans leurs opérations; l'homme intérieur, c'est « le fond de l'âme avec ses puissances supérieures ». Mais ces expressions ne sont guère utilisées par Louis de Blois dans son œuvre.

2) Sans nous y attarder, signalons encore quelques auteurs de grande importance dans l'histoire religieuse et spirituelle et qui ont utilisé les expressions que nous étudions.

Didier *Érasme* † 1536, dans son *Enchiridion militis christiani* (Anvers, 1503; Strasbourg, 1522, p. 31a-39b), parle de l'homme intérieur et de l'homme extérieur en se référant essentiellement à saint Paul qu'il interprète très librement; on relève dans son texte des accointances nettes avec l'exégèse allégorique à la manière de saint Augustin ou de saint Bernard. Il fait équivaloir l'homme intérieur avec l'homme spirituel, nouveau, et l'homme extérieur avec l'homme charnel, le vieil homme; ces expressions renvoient donc pour lui à une signification d'abord spirituelle. Ensuite, Érasme expose sa conception de la structure de l'homme (*caro*, *anima*, *spiritus*; p. 39b-41b) en invoquant l'autorité d'Origène.

En ce qui concerne les deux grands réformateurs protestants, on se reportera, pour Luther † 1546, à l'étude de H. Bornkamm (*Aeusserer und innerer Mensch bei Luther und den Spiritualis-*

ten, dans *Imago Dei. Beiträge zur theologischen Anthropologie G. Krüger...dargebracht*, Giessen, 1932, p. 85-109). — En ce qui concerne Jean Calvin † 1564, voir son *Commentarius in epist. ad Ephesios*, ch. 3, 16 (« Homo interior Paulo animam significat et quidquid ad spiritualem animae vitam pertinet »), son 19e sermon sur les Éphésiens (ces deux textes dans l'éd. du *Corpus Reformatorum. Ioannis Calvini opera omnia*, t. 51, Brunswick, 1893, col. 186 et 479-482) et son *Commentarius in epist. ad Romanos*, ch. 7, 22 (*ibidem*, t. 49, 1892, col. 133-134).

4. LE 17e SIÈCLE FRANÇAIS

1° Déjà évidente au 16e siècle, *la fortune du mot « intérieur »*, employé comme adjectif ou comme substantif, devient extraordinaire au 17e.

Par exemple, on parlera, avec Benoît de Canfield † 1610, de l'intérieure opération de Dieu (*Reigle de perfection*, éd. Douai, 1632, p. 21), de la volonté intérieure de Dieu (p. 45, 54, 198, etc), de la « vie intérieure ou contemplative » (p. 199, 276-277); avec le cardinal de Bérulle † 1629, d'occupations intérieures lettre 154; *Œuvres*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1492), de voie intérieure et extérieure (*Opuscule de piété* 125, col. 1157), etc; (avec Constantin de Barbanson † 1631, de tranquillité, d'exercice, d'état intérieurs (*Les secrets sentiers de l'amour divin*, Cologne, 1623). Jean-Jacques Olier † 1657 ouvre son *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (ch. 2-3, Paris, 1657) en distinguant les mystères extérieurs et les mystères intérieurs du Christ. Dès 1608, le célèbre jésuite Pierre Coton † 1626 publie l'*Intérieure occupation d'une âme dévote* (cf DS, t. 2, col. 2425). Bernardin de Paris † 1685 intitule deux de ses ouvrages *Le religieux intérieur* (Paris, 1663) et *L'intérieur de Jésus-Christ en l'eucharistie* (Paris, 1671), tandis que Louis-François d'Argentan publie les œuvres de Jean de Bernières-Louvigny sous le titre *Le chrestien intérieur ou la conformité intérieure...* (Paris, 1661). La liste serait immense des titres de livres spirituels qui recourent à ce terme.

1) A cette époque, tout devient « intérieur », ce mot fait partie du langage commun avec les imprécisions que cela comporte. Dans l'expression qui nous occupe, « homme intérieur », il semble que, lorsqu'on la rencontre, l'accent soit porté sur l'intériorité de la conscience morale et spirituelle et qu'elle revête de ce fait un sens très compréhensif : elle tend à signifier l'équivalent d'homme spirituel, de chrétien en chemin vers la perfection, d'homme d'oraison. Mais elle suggère toujours plus ou moins un trait majeur : le chrétien dont on dira qu'il est un homme intérieur s'est engagé dans une religion intérieure par les voies de l'introversion.

Cependant une étude attentive de la doctrine de tel ou tel auteur qui utilise notre expression avec quelque précision et permanence révélerait les nuances et les particularités propres qu'il lui donne. Nous tenterons plus loin cette étude pour quelques spirituels. Ceci n'empêche que « l'homme intérieur » ait surtout, à cette époque, un sens général et commun.

2) Voici d'abord quelques titres d'ouvrages où apparaît notre expression; elle n'y a qu'une signification très vague et, souvent, elle n'est pas même reprise dans le corps du livre.

Martin Niger (Lenoir), ermite de Saint-Augustin, *Le tableau raccourci de l'homme intérieur* (Rouen, 1605). — Cornélius Jansénius, évêque d'Ypres, *Oratio de interioris hominis reformatione habita in monasterio Affligemensi* (Anvers, 1624; trad. franç., Paris, 1644). — Vincent de Rouen, tertiaire régulier de Saint-François, *Exercices de l'homme intérieur* (Paris, 1650). — Pierre-Thomas de Sainte-Marie, carme déchaux, *Les délices de l'homme intérieur, ou le Cantique des cantiques exposé...* (Rouen, 1653). — Cyprien de la Nativité de la Vierge, carme déchaux, *Exercices de l'homme intérieur*, que nous n'avons pas vu (Paris, 1660; cf DS, t. 2, col. 2671). — Timothée Brianson de Raynier, minime, *L'homme intérieur ou l'idée du parfait chrétien*, Aix, 1662. — Nicolas Robine, augustin, *Exercices de l'homme intérieur dans la pratique de l'oraison mentale* (2 vol. de méditations, Paris, 1691). — Dominique Ricci, dominicain, *Homo interior juxta doctoris angelici doctrinam... ad explodendos errores Michaelis de Molinos* (3 vol., Naples, 1709). — Plus tard, Ch. Le Gac, *Manuel de l'homme intérieur* (Saint-Brieuc-Paris, 1819).

3) Par contre, on remarque que les *théologiens* de l'ascèse et de la mystique n'emploient pas la notion d'homme intérieur; ainsi les grands théologiens carmes. Quand Jacques Alvarez de Paz † 1620 l'utilise (*De exterminatione et promotione boni*, Lyon, 1613; livre 2, 2e et 3e parties : De mortificatione hominis exterioris, ...interioris), il le fait dans le sens de Jean Cassien, qu'il cite, mais ces expressions sont surtout une distinction commode et il n'y revient guère dans le corps de son ouvrage; la mortification de l'homme intérieur sera étudiée sous les angles de l'amour de soi, de la volonté et du jugement propres, des passions, des pensées, etc. D'une manière très différente, certes, de celle des théologiens carmes, Jean-Pierre Camus † 1652 expose sa conception de la structure de l'âme sans recourir à la distinction d'homme intérieur et extérieur (*Traité de la reformation intérieure* et *De la sindérèse*, Paris, 1631).

4) Parmi ceux qui se préoccupent de préciser le *vocabulaire* des auteurs spirituels antérieurs, le jésuite Maximilien Sandaeus † 1651, dans sa précieuse *Pro theologia mystica clavis* (Cologne, 1640, p. 228-232; cf p. 208, 254-257), étudie les différents sens de l'expression *homo interior*, en particulier chez les rhéno-flamands; mais il ne sera pas imité par son confrère Antoine Civoré (*Les secrets de la science des saints*, Lille, 1651, p. 259-303 : définitions de termes mystiques), ni, plus tard, par le carme déchaussé Honoré de Sainte-Marie (*Tradition des Pères... sur la contemplation*, t. 1, Paris, 1708, 2e partie, p. 247-341 : Des termes de la théologie mystique), qui ne retiennent pas notre expression.

2° Après ces remarques d'ordre général, il reste à présenter comment quelques *auteurs spirituels* utilisent la notion d'homme intérieur.

1) Pour le récollet *Maximien de Bernezay* (DS, t. 5, col. 1643-1644), « le nom même d'homme intérieur, que l'Apôtre a mis en usage et dont nous nous servons encore aujourd'hui pour exprimer la pureté de la vie chrétienne, marque assez que l'on n'a jamais distingué... l'homme intérieur vivant au dedans de luy-même de l'esprit et de la vie de Jésus-Christ, de ce que l'on appelle l'homme chrétien » (*Traité de la vie intérieure*, 3e éd., Orléans, 1686, préface; permis d'imprimer de 1685).

Au chapitre premier, Maximien insiste : l'homme extérieur « est appelé par saint Paul le vieil homme, l'homme de péché, l'homme animal.., esclave de ses passions et de ses sens..; l'homme intérieur... est appelé l'homme du ciel.., le nouvel homme formé sur l'idée du nouvel Adam qui est Jésus-Christ... animé de son esprit et vivant intérieurement de sa vie; en un mot, l'homme intérieur est une image si accomplie de Jésus-Christ qu'il exprime en soy-même tous les traits de ses perfections » (p. 1-2; cf p. 129).

Henri-Marie Boudon † 1702 présente la même conception

synthétique de l'homme intérieur dans *L'homme intérieur ou Vie du V. P. Jean Chrysostome* (Paris, 1684, ch. 1er : De l'homme intérieur).

2) Tandis que Maximien de Bernezay et Boudon n'ont guère le souci de nous expliquer avec précision la structure de l'âme, l'augustin déchaussé de la province du Dauphiné *Alippe de la Vierge Marie* prend ce soin au début de son ouvrage : *L'homme intérieur selon l'esprit du Bx François de Sales* (Lyon, 1657).

L'âme remplit en l'homme corporel le triple office de lui donner la vie végétative, sensitive et raisonnable; « mais outre cette vie intérieure et naturelle qui consiste aux opérations de l'âme, il y en a une autre qui est spirituelle et surnaturelle », « qui fait l'homme intérieur et spirituel » et « par laquelle il connaît et aime son Dieu ». « En effet, comme l'âme est la vie du corps humain.., de même... Dieu est la vie de l'âme. Il est bien vrai que l'homme éloigné de Dieu et privé de la grâce ne laisse pas pourtant de vivre d'une vie naturelle tant extérieure qu'intérieure parce qu'il a son âme; mais nonobstant il ne peut être appelé homme intérieur ou spirituel pour autant que Dieu s'est retiré de lui » (p. 4-5).

Ceci admis, il suit que l'homme intérieur ainsi compris doit prendre pour modèle de sa vie spirituelle celle de Dieu selon l'exemplaire que nous révèle celle de Jésus-Christ (discours 2 et 3). On le voit, pour Alippe, l'homme intérieur, c'est l'homme modelé sur Jésus-Christ et vivant de sa vie et de son esprit. L'un des intérêts de son ouvrage est de bien souligner, à la différence de ceux de beaucoup de ses contemporains pour qui la vie chrétienne et spirituelle semble se borner à l'oraison et aux autres exercices de dévotion, que toutes les actions, toutes les circonstances de l'existence humaine, même les plus matérielles, doivent être vécues et animées par cet « homme intérieur » (cf les 94 pratiques proposées dans la 3e partie). Dieu, vie de l'âme, doit envahir tout l'homme par l'intermédiaire des opérations de l'âme; tel est l'homme intérieur.

3) Plus intéressante pour notre enquête, parce que plus cohérente, la doctrine de *Jean Aumont* dans *L'ouverture intérieure du Royaume de l'Agneau occis dans nos cœurs* (Paris, 1660); le « pauvre villageois sans autre science ni estude que celle de Jésus crucifié » semble bien avoir eu connaissance de l'un ou l'autre texte de la mystique rhénane ou néerlandaise.

Il consacre quelques pages (p. 156-158) à l'explication de la structure de l'homme : composé de deux parties, « l'une extérieure et matérielle telle qu'est le corps, et l'autre intérieure et spirituelle, sçavoir l'âme... Chacune de ces deux parties tient dans soi comme deux étages subordonnés (sens extérieurs, sens intérieurs ou passions, d'une part; puissances spirituelles et centre de la substance de l'âme, d'autre part). Et Dieu estant le centre du centre de la substance (de l'âme), les sens du corps en sont par conséquent les plus éloignés de Dieu, estant la circonférence superficielle et la plus distante par dissemblance de ce centre divin ».

D'autre part, *L'ouverture intérieure du Royaume de l'Agneau...* est présentée comme la délivrance progressive de sept esclavages : après ceux des actes peccamineux et de l'attachement aux biens de la terre, viennent les attaches aux plaisirs des sens extérieurs, des sens intérieurs (passions de l'âme), à l'emploi propriétaire des puissances, à sa propre vie; ces quatre esclavages se rapportent exactement aux quatre étages de l'homme. Le septième esclavage est l'attache aux dons divins qui sont donnés à la substance de l'âme (cf l'image initiale de l'ouvrage, et p. 122-129, 366-368, etc).

En tout cela, il n'est guère question de l'homme intérieur; mais Aumont se sert fréquemment de cette expression dans le courant de son œuvre pour lui faire signifier le centre de l'âme. « Nous ne sommes chrétiens qu'autant que nous savons converser dans notre homme intérieur avec Jésus-Christ notre cher exemplaire » (p. 12); « Le monde de la grâce étant le cœur et l'intérieur de l'homme, c'est par le cœur et le fond intérieur de l'homme qu'il faut aller à Dieu pour Dieu » (p. 576).

D'autres fois, par un glissement du contenant au contenu, Aumont en vient à écrire que l'homme intérieur, c'est le fond du cœur avec Jésus-Christ (p. 96, 198), que « l'homme intérieur, c'est l'homme du dedans, c'est l'homme nouveau.., c'est Jésus-Christ et en lui tout l'homme renouvelé » (p. 390), que Jésus est « l'intérieur de son homme intérieur » (p. 479), que « la Divinité s'est faite centre de l'homme » (p. 329).

Car, « si vous voulez sçavoir le lieu destiné de sa Majesté pour opérer toutes ces merveilles, c'est le fond de votre cœur, par où vous devez passer au cœur mort de Jésus pour entrer enfin au cœur vivant de sa Divinité, centre divin de votre centre spirituel » (p. 486).

L'homme sans Dieu est donc une âme dispersée hors de son centre, une âme sans centre ou sans vie et, dès lors, son « homme intérieur » n'est plus sur le plan métaphysique qu'un cadre vide et sur le plan spirituel qu'un néant.

4) Jean-Joseph *Surin* † 1665 n'utilise pas les expressions d'homme intérieur et extérieur dans son chapitre sur l'« économie de l'âme » (*Catéchisme spirituel*, éd. Paris, 1657, 5e partie, ch. 5); il le fait par contre dans sa description du « vrai intérieur » (*Guide spirituel*, 2e partie, ch. 8, éd. M. de Certeau, coll. Christus 12, Paris, 1963, p. 129-134; texte repris dans certaines éd. du *Catéchisme spirituel*, vg Paris, 1683, t. 2, 8e partie, ch. 8). Dans ce texte, Surin énonce « trois choses propres à l'homme intérieur » : *a*) estimer peu les choses extérieures; *b*) avoir beaucoup d'emploi et d'exercices au-dedans de soi-même, dans les facultés intérieures de l'âme, comme l'attention à la présence de Dieu, aux mouvements intérieurs, comme « quelque besogne ou entreprise pour le règlement de son âme »; *c*) demeurer avec Dieu dans la maison intérieure. Celle-ci a des étages inférieurs et supérieurs, dont le plus haut et le plus noble est l'intime ou le centre de l'âme.

Rien en tout cela qui rende caractéristique la notion d'homme intérieur chez Surin; le terme même n'est d'ailleurs pas fréquemment employé dans son œuvre (voir, par exemple, *Les fondements de la vie spirituelle*, Paris, 1667, livre 1, ch. 1; livre 4, ch. 2 et 4). On doit en dire autant du maître de Surin, Louis Lallemant (*Doctrine spirituelle*, 5e principe, ch. 2, art. 2) et du disciple de celui-ci, Jean Rigoleuc (*Le pur amour*. ch. 1 De la garde du cœur; dans P. Champion, *La vie du P. J. Rigoleuc... avec ses traités*, Paris, 1686; rééd. A. Hamon, Paris, 1931, p. 184).

François *Guilloré* † 1684 trace un portrait de l'homme intérieur sur le modèle du Christ au Saint-Sacrement (*Conférences spirituelles*, t. 2, livre 2, conf. 3; 2e éd., Paris, 1689, p. 223-254); il en développe les caractères suivants : recueillement dans la solitude du cœur, « spiritualité » (= l'esprit domine le corps, les sens et les passions), destruction de l'amour de soi, union « indissoluble, captivante, dépendante et secrète » à Dieu qui est vie et fin de l'âme.

Chez ces quelques auteurs jésuites que nous venons de citer, l'homme intérieur est l'objet de descriptions; cette expression désigne le chrétien qui s'avance dans le chemin de la perfection, de la vie spirituelle par les moyens que lui fournit l'introversion. Chez Jean-Nicolas *Grou* † 1803, on trouve un sens un peu différent : le chrétien doit être un homme intérieur, parce que l'Évangile requiert du disciple du Christ, par-delà

l'observation extérieure des préceptes, le don de son cœur, la droiture d'intention, l'adhésion intérieure de la personne humaine à la personne du Christ.

Conclusion. — Au terme de cette enquête et compte tenu des nuances propres à chaque auteur étudié, il semble que l'expression « homme intérieur » a été employée chez les spirituels dans des sens et des manières qui sont susceptibles d'un double classement.

1) Le premier classement se situe au niveau de la plus ou moins grande précision de l'expression. — *a*) Chez Jean Cassien et David d'Augsbourg, l'homme extérieur, c'est l'homme tel qu'il apparaît et agit au dehors; l'homme intérieur, ce sont les pensées, sentiments, désirs, tout ce qui est invisible au regard d'autrui. Les deux expressions s'opposent comme le dedans et le dehors, le visible et l'invisible. La distinction est élémentaire, commode, pratique, elle s'inspire davantage du sens commun que d'une conception quelconque philosophique ou théologique.

b) Chez la plupart des auteurs spirituels du 17e siècle français l'homme intérieur peut être regardé comme signifiant l'équivalent d'homme d'oraison, d'homme nouveau, de chrétien spirituel, etc. « L'homme extérieur », qui est employé beaucoup moins fréquemment, est assimilé parfois à l'homme pécheur, au vieil homme, à l'homme charnel. Cette double assimilation, qui ne peut pas se recommander purement et simplement de saint Paul, est particulièrement nette chez Maximien de Bernezay et chez Boudon. De la même façon, on tendra généralement à identifier la vie intérieure et la vie spirituelle. Ces usages du langage portent en eux-mêmes l'idée que le progrès dans la vie spirituelle, dans la perfection de la vie chrétienne est en étroite dépendance du progrès dans l'intériorisation, dans l'introversion.

c) Chez la plupart des auteurs antérieurs, l'*homo interior* reçoit un sens plus précis, en dépendance de leur conception de la structure de l'âme.

2) C'est ici qu'intervient le second classement qui s'impose : dans les utilisations qui en sont faites, « l'homme intérieur » reçoit une signification soit spirituelle, soit métaphysique.

a) Chez les spirituels du 17e siècle dont nous venons de parler, l'homme intérieur renvoie le plus souvent à l'ordre spirituel. — *b*) Au contraire, il a une signification d'ordre métaphysique dans les définitions qu'en donnent et les emplois qu'en font Guillaume de Saint-Thierry, Richard de Saint-Victor, Thomas d'Aquin, Louis de Blois; « l'homme intérieur » est alors un concept qui exprime une partie intégrante de la structure de l'âme, quelles que soient les divergences dans la manière de se la représenter.

Notons qu'Origène peut-être, Augustin sûrement utilisent la notion d'homme intérieur dans ses deux significations spirituelle et métaphysique; c'est le contexte qui permet de distinguer. Quant à Eckhart et, dans une certaine mesure, Jean Ruusbroec, leurs conceptions philosophiques, théologiques et spirituelles sont si synthétiques qu'il serait hasardeux de les faire entrer sans nuance dans notre classement; leur pensée a tendance à présenter comme une même et unique réalité l'être de l'homme et sa perfection spirituelle.

3) On peut se demander enfin si la notion métaphysique d'homme intérieur, partie intégrante de la structure de l'âme telle que nous la voyons utilisée par certains auteurs chrétiens, se retrouve, mais sous un vocabulaire différent, dans la philosophie moderne.

a) Pour celle-ci, dans le domaine de la psychologie, on qualifiera d'intérieur « tout ce qui n'existe qu'en tant que connu par la conscience ou qui est relatif à la conscience » (A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 7e éd., Paris, 1956, p. 329-330); on dira extérieur « ce qui nous paraît avoir une existence indépendante de la connaissance que nous en avons » (*ibidem*). En ce sens, tout ce qui affecte la conscience psychologique, idées, sentiments, etc, constitue un premier niveau d'intériorité, le plus superficiel.

b) Mais l'homme, dans son intelligence et son affectivité profonde, a prise sur ces données intérieures et ces objets extérieurs : il a le pouvoir de prendre du recul par rapport à elles, de les relativiser, de les juger, de s'en servir, de les dépasser; bref, il jouit d'une liberté de réflexion, de choix et d'action vis-à-vis de son monde intérieur. Cette liberté définit un nouveau et second niveau d'intériorité, plus profond que la simple conscience psychologique : c'est le niveau de la réflexion, de la délibération, du jugement qui s'exercent en fonction du vrai, du bien, du beau.

c) Mais ce niveau plus intérieur n'est pas encore celui de notre être et de notre liberté d'esprit en leur racine. Notre être et notre liberté ne se confondent pas avec notre réflexion qui délibère et qui juge, même si c'est par notre réflexion, c'est-à-dire indirectement, que nous parvenons à les rejoindre et à nous les exprimer, dans certaines limites. Le « fond de l'âme », comme disent certains spirituels, n'est pas de l'ordre de la conscience psychologique ou réflexive et c'est pourtant ce qui en nous est le plus nous-mêmes. De là montent les décisions secrètes qui infléchissent nos délibérations conscientes, de là montent le vouloir radical et l'amour. Là demeure Dieu. Des auteurs modernes désigneraient ce niveau le plus intérieur de l'être humain par le terme d'*existence*, l'existence en sa source jaillissante, en deçà de la conscience.

C'est dans ce cadre général des trois niveaux majeurs d'intériorité qu'il faut replacer aujourd'hui l'*homme intérieur* des auteurs spirituels. Pour eux cette expression renvoie d'abord au second niveau. Aucun d'entre eux ne situe l'homme intérieur au plan de la simple conscience psychologique; on se gardera donc de l'interpréter au niveau psychologique, ou dans un sens introspectif (l'introspection étant la pure observation d'une conscience par elle-même). Parler d'homme intérieur, c'est pour eux, en définitive, orienter vers le niveau le plus intime, le centre le plus profond, le fond de l'âme, où l'homme est appelé à s'établir pour s'y unir à Dieu présent et pour vivre sous la mouvance de l'Esprit Saint son existence entière, action comme contemplation. Cette orientation est cohérente avec la doctrine paulinienne de l'homme intérieur, même si elle n'en reprend pas toutes les nuances.

Les paragraphes concernant saint Augustin, Richard de Saint-Victor et Jean Ruusbroec ont été respectivement rédigés par A. Solignac, R. Javelet et A. Ampe.

André Derville.

HONCALA (Antoine), prêtre, 1484-1565. — Né à Yanguas (Soria, Espagne) en 1484, Antonio Honcala fit des études en philosophie, en langues orientales et en théologie à l'université de Salamanque. Ordonné prêtre, il fut précepteur du prince don Felipe, le futur

Philippe II, et professa à Salamanque jusqu'en 1528. Il devint chanoine de la cathédrale d'Avila et rencontra à ce titre François de Borgia en mai 1554. Honcala mourut, après une vie fort charitable, le 2 septembre 1565. François Ribera rapporte que Thérèse d'Avila vit son âme monter au ciel sans passer par le purgatoire, eu égard à sa parfaite chasteté (*Vida de Santa Teresa de Jesús*, livre 4, ch. 5; cf J. Vandermoere, *Acta sanctae Teresiae..*, Bruxelles, 1845, p. 553, n. 41).

Honcala est un polygraphe, dont N. Antonio (*Bibliotheca hispana nova*, t. 1, Madrid, 1783, p. 129-130) détaille le contenu des ouvrages; nous nous bornons ici à énumérer les titres : *Gramatica propaegnia*, s l n d. — *Epinicion Abulae dictum pro victoria Carolo Imperatori..*, Alcala de Hénarès, 1536. — *Brevis, eximius tamen et compendiosus de decimis ecclesiasticis tractatus*, Alcala, 1540. — *Index locupletissimus in universa opera... divi Hieronymi..*, Alcala, 1545. — *Opuscula septendecim... nunc primum edita*, Salamanque, 1553 (N. Antonio mentionne une éd., Alcala, 1551); le traité *De decimis* y est repris; les autres traités sont d'ordre canonique, scripturaire, moral et pastoral.

Dans le domaine scripturaire, Honcala a édité des *Commentaria in Genesim* (in-folio, Alcala, 1555) et laissé manuscrites des *Enarrationes sacrae* (12 vol., Bibl. nat. de Madrid, mss 7923-7934), où il explique selon l'ordre alphabétique tous les mots qui figurent dans la Bible. Honcala, qui aimait les jésuites, leur en légua le manuscrit (cf lettre de Balthasar Alvarez à François de Borgia, 18 septembre 1565, dans MHSI, *Sanctus Franciscus Borgia*, t. 4, Madrid, 1910, p. 93-95).

Seul ouvrage de Honcala qui touche au domaine spirituel, son *Pentaplon christianae perfectionis* (Alcala, 1546) est destiné à don Felipe; le premier livre, *Antitheton*, expose les degrés par lesquels, selon qu'on prenne le chemin du plaisir ou celui de la vertu, on parvient à une mort misérable ou à une vie bienheureuse. Le deuxième livre, *Stauricon*, parle des sacrements cachés dans la croix du Christ. Le troisième raconte des miracles obtenus grâce au signe de la croix. Le quatrième reproduit l'*Epinicion*. Le dernier livre, *Eulogion*, traite des bénédictions spirituelles.

G. Gonzalez Davila † 1658, *Teatro eclesiástico*, t. 2, Madrid, 1647, p. 241. — J. Martin Carramolino, *Historia de Avila..*, t. 1, Madrid, 1872, p. 402, 415. — A. Gonzalez Gomez, *Hijos ilustres de Soria..*, Soria, 1912, p. 86-90. — E. Esperabé Arteaga, *Historia pragmática e interna de la universidad de Salamanca*, t. 2, Salamanque, 1917, p. 298, 360.

Silverio de Santa Teresa, *Historia del Carmen Descalzo*, t. 1, Burgos, 1935, p. 331. — V. Muñoz Delgado, *La lógica nominalista en la universidad de Salamanca (1510-1530)*, Madrid, 1964, p. 83-85 (cf *Salmanticensis*, t. 14, 1967, p. 182 et 200).

Isaias Rodriguez.

HONGRIE. — Des communautés chrétiennes ont dû exister dans les territoires qui forment la Hongrie moderne à la faveur de l'occupation romaine, à partir du 1er siècle. Les invasions successives des peuples barbares, dès le 4e siècle, n'en ont guère laissé de traces. Pendant quelques années, les troupes de Charlemagne réapparaissent dans la région lorsqu'elles repoussent au-delà du Danube les Avars, mais on ne saurait parler alors d'une christianisation du pays. Quelques décennies plus tard, les saints Cyrille et Méthode traversent la région (860). Bientôt, vers 896, survient l'invasion des tribus magyares; refoulé de Germanie à la bataille d'Augsbourg (955), le peuple magyar s'installe définitivement dans la plaine du moyen Danube et y domine les tribus locales, descendantes des invasions successives.

C'est pourquoi l'on peut dire que l'histoire du christianisme dans ces régions commence vraiment avec la conversion du peuple magyar. Cette histoire comporte une coupure nette : la longue occupation par les turcs de la majeure partie du pays à la suite du désastre de Mohacs (1526). Nous traiterons donc l'histoire spirituelle de la Hongrie chrétienne en deux parties principales : I. *Moyen âge.* — II. *Temps modernes.*

I. MOYEN AGE

Nous ne possédons pas d'étude qui mette en lumière les traits majeurs de la spiritualité du peuple hongrois au cours de son histoire. Nous essayerons de donner ici une idée des influences spirituelles qui s'exercèrent sur lui aux premiers temps de sa conversion et de la vie chrétienne telle qu'elle se manifeste dans le cours du moyen âge.

Le plus fréquemment, les titres des ouvrages et articles rédigés en hongrois seront traduits en français; cette traduction sera mise entre guillemets.

Sur les débuts de l'Église et sur saint Étienne : *Emlékkönyv Szt. István..*, ouvrage collectif, 3 vol., Budapest, 1938. — B. Homan, *König Stephan*, Breslau, 1941 (en hongrois, Budapest, 1938). — L. Vetö, *Vom Aufbau der Kirche in Ungarn*, Hambourg, 1955. — A. L. Gabriel, *The Conversion of Hungary to Christianity*, New York, 1962. — DHGE, t. 15, 1963, col. 1235-1237 : S. Étienne (bibliographie).

1. Influence occidentale. — Selon l'opinion courante, les hongrois se seraient convertis sous l'influence germanique. Cependant, l'activité missionnaire d'un Pilgrim † 991, évêque de Passau, et d'un Wolfgang, moine venu d'Einsiedeln, ne fut que transitoire et, du point de vue de la politique ecclésiastique, le rôle de Gisèle, nièce de l'empereur bavarois Henri II et femme du premier roi Étienne de Hongrie, ne fut pas prépondérant. Par contre, il apparaît que les relations avec les régions qui forment aujourd'hui la France et la Belgique sont plus notables. En voici quelques exemples. Saint Étienne, roi de 997 à 1038, apôtre des hongrois jusqu'alors païens, organisateur de l'Église hongroise, a entretenu des relations étroites avec les milieux ecclésiastiques de ces pays : il était en correspondance épistolaire avec les saints abbés de Cluny Odilon † 1049 et Hugues † 1109; ce dernier, accompagné du moine Jotsaldus, a visité la Hongrie, et l'histoire de ce voyage écrite par Jotsaldus nous est conservée.

D'autre part, pendant la première moitié du 11e siècle, plusieurs évêques de Hongrie viennent des pays francs : Liduinus de Bihar, Georges de Kalocsa qui parcourut en compagnie du pape Léon IX (1049-1054) la Hongrie, l'empire franc, la Bourgogne et la Lorraine, Bonipert de Pécs, sont d'origine franque.

En 1047, la cathédrale de Verdun ayant brûlé, vingt-quatre chanoines du chapitre vont s'établir définitivement en Hongrie. Notons encore qu'à partir de la conversion de la Hongrie au christianisme, les pèlerins français allant en Terre sainte et utilisant la voie terrestre seront très bien reçus : au temps de saint Étienne, on peut citer en exemple deux groupes importants de ces pèlerins sous la conduite respective du duc d'Angoulême et du duc de Normandie (cf P. Rado, *La liturgie romaine de la Hongrie médiévale*, dans *Nouvelle revue de Hongrie*, t. 67, 1942, p. 423-424).

1° Liturgie. — Autre trait marquant de l'influence franque dans la christianisation du pays : la vénération des saints. Germain Morin, le premier, s'en aperçut quand il découvrit trois livres liturgiques hongrois

des 11e-12e siècles. A propos du sacramentaire du monastère bénédictin de Béla (ms Zagreb, M. R. 126, datable de la fin du 12e siècle), il écrit : « Nous trouvons ici, de façon inattendue, nombre de messes propres de saints locaux de France, de la Normandie en particulier... Qui jamais se serait attendu à trouver tous ces saints français au calendrier d'un monastère hongrois à cette époque reculée? » (*Manuscrits liturgiques hongrois des 11e et 12e siècles*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 6, 1926, p. 63-64).

Voici quelques-unes de ces fêtes :

Hilaire (13 janvier), Maur (de Glanfeuil, le 14), Prolectus (= Prix de Clermont, le 25); Vaast d'Arras, le 7 février; en juillet, la translation de saint Martin de Tours (le 4), Arnoul de Metz (le 18), Wandrille abbé de Fontenelle (le 21), Samson de Dol (le 28); en août, la Transfiguration de Notre-Seigneur (le 6), Audoenus (Ouen de Rouen, le 24), Julien de Brioude (le 28); en octobre, Germain d'Auxerre, Remi et leurs compagnons (le 1er), Pardulphe abbé de Saint-Pierre de Guéret (le 7); le 13 novembre, Brictius évêque de Tours et, le 18, l'octave de saint Martin. Parmi les messes votives, viennent de France celles de sainte Hélène, vénérée au diocèse de Reims, de saint Gilles de Provence, du roi Sigismond de Bourgogne « pour ceux qui souffrent des fièvres », celle de saint Fiacre de Meaux (K. Kniewald, *Das Sanctorale des ältesten ungarischen Sakramentars*, dans *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 15, 1941, p. 10).

Parmi les codices liturgiques de l'époque des rois de la maison des Arpads (1000-1301), deux nous étaient connus avant la découverte des trois manuscrits de G. Morin; depuis, trois autres ont été trouvés par K. Kniewald. Or, l'on constate que tous sont d'origine franque (P. Rado, *De originibus liturgiae romanae in Hungaria saeculi* XI, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 73, 1959, p. 299-309) et non germanique. A travers ces livres, la vénération des saints francs est restée en usage jusqu'aux 14e-16e siècles. Il faudra attendre le 17e siècle pour que la vieille liturgie soit remplacée : le cardinal Pierre Pazmany introduira la liturgie romaine en 1632.

J.A. Jungmann a encore précisé que l'*Ordo missae* du moyen âge hongrois se rattache avec une étonnante fidélité au type surnommé *Ordo* du Rhin; cet *ordo* était utilisé vers l'an mil en Normandie, en Lorraine et sur le territoire de l'actuelle Belgique (*Missarum solemnia*, 3e éd., t. 1, Vienne, 1962, p. 122-125).

Toutes ces constatations permettent de penser que l'Église de Hongrie fut irriguée à travers sa liturgie par le courant spirituel d'origine franque.

2° Monachisme. — 1) L'étude des livres liturgiques nous permet de constater encore l'importance des relations de la Hongrie avec le mouvement de réforme monastique qu'anima Richard de Saint-Vanne † 1046. La première Bible utilisée en Hongrie, la *Bible-Radon*, vient de Saint-Vaast d'Arras, de même que le célèbre *codex-Pray*; or ce monastère fut l'un des centres de la réforme de Richard, lequel en fut abbé quatre ans après avoir été élu abbé de Saint-Vanne de Verdun (1005; Hugues de Flavigny, *Chronicon* II, 10, dans MGH *Scriptores*, t. 8, Hanovre, 1848, p. 377). Le plus ancien livre écrit en Hongrie, l'*Evangelistarium Szelepcsényi*, se rattache à Liège, dont Richard avait réformé l'abbaye Saint-Laurent (*Vita Richardi*, c. 12, dans MGH *Scriptores*, t. 11, 1854, p. 286). L'exemplaire type des deux plus importants sacramentaires hongrois, le célèbre *Sacramentarium* de sainte Marguerite ou *Codex-Hahoti*, vient du monastère de Fontenelle fondé par saint Wandrille et dont le restaurateur, Richard II duc de Normandie, traversa la Hongrie avec son armée lors de son voyage vers la Terre sainte; or Fontenelle était alors, au dire de Hugues de Flavigny (*Chronicon* II, 10, *loco cit.*; cf *Gallia christiana*, t. 11, Paris, 1759, p. 175-177), un des monastères se rattachant à la réforme de Richard. Notons aussi qu'à la fin du 11e siècle le *Pontificale de Hartwick*, destiné à la ville de Györ, est originaire de la région de Rouen.

Pour plus de détails, voir P. Rado et son étude sur « le plus ancien livre liturgique de Hongrie : l'évangéliaire de l'archevêque Szelepcsényi », dans *Magyar Könyvszemle*, 1939, p. 352-412 (résumé en français, p. 413-415).

2) Mais l'Église naissante de Hongrie fut en rapport direct avec la personne de *Richard de Saint-Vanne* dont la figure domine la première moitié du 11e siècle (H. Dauphin, *Le bienheureux Richard..*, Louvain-Paris, 1946). Très actif, grand voyageur, remarquable organisateur (cf *Vita Richardi*, c. 9, dans MGH *Scriptores*, t. 11, p. 284), instigateur d'une réforme bénédictine à l'exemple de celle de Gorze (DS, t. 1, col. 1417), son influence sur la spiritualité hongroise ne fut pas seulement possible ou probable, elle est une réalité.

Non seulement il fut l'un des familiers de l'empereur Henri II, qui lui bâtit son monastère de Verdun, mais il visita la Hongrie à quatre reprises. En allant et en revenant de Terre sainte (1026 et 1027), il fut l'hôte de saint Étienne. Aller visiter le tombeau du Christ en passant par la « Pannonie » était alors une nouveauté, puisque le christianisme était tout récent « en Hongrie et en Slavonie » (*Gesta episcoporum Angolesmensium*, c. 25, cité dans MGH *Scriptores*, t. 4, Hanovre, 1841, p. 145, note 59). Richard effectua ses deux derniers voyages en Hongrie en 1035 en compagnie d'Eberwinus, abbé de Saint-Martin de Trèves (Hugues de Flavigny, *Chronicon* II, 23, *ibidem*, t. 8, p. 397).

3) Nous retrouvons l'influence du monachisme occidental à propos de saint *Gérard de Csanad* † 1046. Ce vénitien, élu abbé de Saint-Georges de Venise en 1012, se démet de son abbaye, part en 1015 pour la Terre sainte, mais une tempête interrompt son voyage, il entre en Hongrie où saint Étienne sait le retenir. Il fut l'un des principaux conseillers du roi et le fondateur de la hiérarchie ecclésiastique dans la partie orientale de la Hongrie. On a présenté ses œuvres dans sa notice (DS, t. 6, col. 264-265; ajouter à la bibliographie : G. Silagi, *Untersuchungen zur Deliberatio supra hymnum trium puerorum..*, Munich, 1967). Or, Gérard, qui fit un voyage en France, a pu connaître Richard de Saint-Vanne; il note avoir écrit un ouvrage intitulé *De divino patrimonio* (non encore retrouvé) et que ce livre se trouve entre les mains de « l'abbé Richard, homme immaculé du Christ, *vir divinitus eruditus* » (I. Batthyany, *Sancti Gerardi episcopi Chanadiensis scripta et acta, hactenus inedita..*, Carlsbourg, 1790, p. 84).

Gérard écrivit cet ouvrage vers la fin de sa vie et il est impossible que cet « abbé Richard » soit autre que le réformateur de Saint-Vanne (M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 2, Munich, 1923, p. 75). D'autre part, le *De divino patrimonio* était dédié « au prêtre André », qui est probablement le prieur de Fleury-sur-Loire † 1056 (*ibidem*, p. 241 et 244; U. Chevalier, *Bio-bibliographie*, t. 1, col. 222); or Fleury était en contact avec le mouvement de Gorze et avec les monastères réformés par Richard.

4) Ces influences occidentales se retrouvent dans le domaine de l'art hongrois. L'architecture religieuse

au 11e et au début du 12e siècle utilise fréquemment les plans des églises lombardes; à partir du début du 12e siècle, l'influence de la sculpture toulousaine (Saint-Sernin, Moissac) est assez nette. Il semble que l'art bourguignon et normand parvienne en Hongrie en même temps que les cisterciens, et peut-être grâce à eux (G. Entz, *L'architecture et la sculpture hongroises à l'époque romane dans leurs rapports avec l'Europe*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 9, 1966, p. 1-11, 209-219).

2. **Influence orientale.** — 1° MONACHISME. — Une seconde influence spirituelle s'exerce sur la chrétienté hongroise, celle de l'Église byzantine; elle parvient dans les plaines danubiennes, soit au travers des frontières communes (au sud et à l'est de la Hongrie), soit par l'intermédiaire des moines grecs établis en Italie.

L'influence byzantine se manifeste tout d'abord par l'implantation en Hongrie des mouvements pénitentiels et érémitiques. Le grand ermite d'Italie du sud, saint Nil de Rossano ou de Grottaferrata († vers 1005) était connu et vénéré par saint Romuald, fondateur des camaldules † 1027 (DS, t. 2, col. 50-52). Gérard de Csanad entretenait avec Romuald des relations amicales et ceci explique son attachement aux ordres érémitiques. Quand il eut achevé son préceptorat auprès du fils de saint Étienne, Émeric, il vécut plusieurs années dans un ermitage des forêts sauvages des monts Bakony. La vie religieuse de caractère érémitique se maintint en Hongrie jusqu'au milieu du 13e siècle et c'est alors que fut fondé le seul ordre qui soit d'origine hongroise, l'ordre de saint Paul ermite (cf M. Heimbucher, *Die Orden und die Kongregationen*, 3e éd., t. 1, Paderborn, 1933, p. 588-589).

L'influence byzantine se manifeste encore dans l'existence des « monastères doubles » (*monasterium duplex*) qu'on trouve en Hongrie jusqu'au 14e siècle. A la différence des monastères doubles qui, dans les régions occidentales, regroupaient sous une même direction une communauté masculine et une communauté féminine, ceux dont nous parlons abritaient une même communauté formée de religieux grecs, généralement sous la règle de saint Basile, et des moines bénédictins. Comment de tels monastères s'installèrent-ils en Hongrie? L'explication pourrait être la suivante. Le monastère romain des saints Alexis et Boniface, sur l'Aventin, était un de ces monastères gréco-latins et c'est là que vécut cinq ans Adalbert de Prague † 997. Lorsque celui-ci quitta Rome pour regagner Prague et de là entreprendre ses voyages missionnaires dans l'Europe du nord, il emmena avec lui douze moines de ce monastère double. Ceux-ci fondèrent d'abord le monastère de Brevnovo en Bohême (993), puis celui de Pannonhalma en Hongrie occidentale (994). Ce dernier monastère fut le premier centre missionnaire et spirituel au début de la christianisation du peuple hongrois.

D'autre part, saint Étienne, mais déjà peut-être son père Geyza qui avait été baptisé à la fin de sa vie, a fait bâtir dans la vallée de Veszprem un monastère pour des religieuses grecques; il fut dédié à Marie Théotocos et sa lettre de fondation est rédigée en grec. Plus tard, nous voyons se fonder sous les rois Arpads un grand nombre de monastères grecs ou gréco-latins : par exemple Visegrad, Saint-Nicolas de Paszto, où fut éditée par Cerbanus, avec les encouragements de l'abbé de Pannonhalma, une traduction latine de Jean Damascène et de Maxime le confesseur (cf J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du 12e siècle*, 2e éd., Bruxelles-Paris, 1948, p. 393-404). Un autre monastère s'élevait à Zebegény, face à Visegrad et près d'Esztergom, mais de l'autre côté du Danube; des religieux grecs y vivaient sous la règle de saint Basile.

D'autres monastères furent fondés plus à l'intérieur du pays, comme le monastère double de Saint-Démétrius sur la Save (Mitrovica). A Tihany, près du lac Balaton, vivaient dans des grottes des ermites grecs sous l'autorité d'un higoumène et sous le patronage de saint Nicolas; le même saint protégeait le monastère des basiliens de Madocsa et celui de Szeged. Le nom de saint Pantaléon est resté dans celui du village de Pentele où jadis s'élevait un monastère grec fort célèbre.

2° Au tournant du 11e-12e siècle, certaines TRADITIONS LITURGIQUES GRECQUES sont adoptées en Hongrie. Ainsi, dans l'Agenda pontifical du *codex-Hartwick* écrit pour la cathédrale de Györ, nous trouvons une *Benedictio aquae more grecorum* (cf aussi le codex de Zagreb, M.R. 165; Polycarpe Rado, *Enchiridion liturgicum*, 2e éd., t. 2, Rome, 1961, p. 1133). L'influence byzantine se manifeste également dans la présence de certaines fêtes. Celle de saint Élie est mentionnée dans le *Sacramentarium* de sainte Marguerite au 11e siècle, dans le *codex-Pray* au 12e, ainsi que dans dix autres missels hongrois du moyen âge (P. Rado, *Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae*, Budapest, 1947, p. 195). La fête de la Présentation de Marie (21 novembre) est signalée pour la première fois en Europe dans le *codex-Pray*, et c'est là une influence byzantine directe (Menyhért Zalan, *Das älteste Vorkommen des Festes Praesentatio Mariae im Abendland*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 41, 1927, p. 18). Ce fait n'est pas étonnant si l'on se souvient que ce *codex-Pray* fut écrit à la fin du règne de Béla III et que ce dernier avait été élevé à la cour de l'empereur Manuel Comnène; or, c'est cet empereur qui érigea la Présentation de Marie au rang des fêtes publiques obligatoires en 1166 (P. Rado, *Enchiridion liturgicum*, t. 2, p. 1357).

Un dernier trait souligne les rapports entre la Hongrie et Byzance, en même temps que la *xénophilie* des princes hongrois : de même que saint Étienne fit édifier des maisons de pèlerins à Rome, à Constantinople et à Jérusalem, une de ses descendantes, Prisca, fille du roi Ladislas et femme de l'empereur Jean Comnène, développa dans la capitale de l'empire grec la plus grande fondation charitable et hospitalière de tout l'Orient au monastère du Pantocrator. Morte en 1134, cette impératrice est honorée comme sainte sous son nom grec d'Irène par les chrétiens orientaux (cf G. Moravcsik, « La fille de Ladislas et le monastère du Pantocrator », Budapest-Constantinople, 1923).

E. von Ivanka, *Griechische Kirche und griechisches Mönchtum im mittelalterlichen Ungarn*, OCP, t. 8, 1942, p. 183-194. — G. Moravcsik, « Byzance et la Hongrie », Budapest, 1953; *Die byzantinische Kultur und das mittelalterliche Ungarn*, Berlin, 1956. — G. Gyoerffy, *Das Güterverzeichnis des griechischen Klosters zu Szavaszentdemeter... aus dem 12. Jahrhundert*, dans *Studia Slavica*, Académie des sciences de Hongrie, t. 5, 1959, p. 9-74. — A. Tautu, *Griechische Klöster im mittelalterlichen Ungarn*, dans *Acta historica*, t. 4, 1965, p. 43-66. — J. Kloczowski, *L'érémitisme dans les territoires slaves occidentaux*, dans *L'Eremitismo in Occidente nei secoli* XI *e* XII, coll. Miscellanea del centro di studi medioevali 4, Milan, 1965, p. 330-354.

Il est hors de doute que d'autres influences s'exercèrent sur le christianisme en Hongrie : celle des slaves du nord, celle des peuples germaniques, — on sait que des groupes de saxons s'établirent dans la Szepesség et en Transylvanie —, ou celle des émigrés wallons. Nous avons préféré montrer avec quelques détails par quelles personnes et de quelle manière la chrétienté hongroise a été nourrie, surtout à ses débuts, par les apports de l'Orient grec et de l'Occident français.

3. **Les manifestations de la vie chrétienne.** — 1° La LITURGIE catholique était chose nouvelle pour le peuple hongrois récemment « converti » par décision royale. Cette liturgie fut imposée d'une manière rigoureuse : la patiente éducation des consciences individuelles était inconnue à cette époque et en cette région. Il fallait se bien conduire, sous peine de châtiment : un décret de saint Étienne déclare : « Le dimanche, que tous se rassemblent à l'église, petits et grands, hommes et femmes, excepté ceux qui gardent les feux ». Ceux qui n'observeront pas cette décision, « qu'ils soient battus et rasés » (Décret I, 8; dans A.F. Gombos, *Catalogus fontium historiae hungaricae*, t. 3, Budapest, 1938, p. 2173). Toujours par décret, Étienne décida que dix villages devaient se grouper pour construire une église.

1) La *messe* se répandit rapidement à travers le moyen âge; on en a un signe dans les nombreuses fondations de messes pour les morts. Ainsi, en 1135, un *comes curialis* nommé Kujar et son frère Oboncus fondent une messe pour le salut de leur âme. En 1156, l'archevêque Martyrius fonde une « messe solennelle » en l'honneur de la Vierge Marie : on la célébrait chaque samedi devant son autel à Esztergom (G. Fejér, *Codex diplomaticus..*, 46 vol., Budapest, 1829-1844; t. 2, p. 86 et 141). En Hongrie comme ailleurs au moyen âge, ce fut une coutume de célébrer de nombreuses messes pour le repos de l'âme des morts; on connaît des testaments fondant une messe quotidienne pendant vingt-cinq ans (L. Pasztor, « La vie religieuse des hongrois au temps des Jagellons », Budapest, 1940, p. 82).

On composa des explications de l'Eucharistie pour en faciliter la compréhension aux clercs comme aux fidèles; le symbolisme y est généralement exagéré, selon le goût du temps. La plus ancienne de ces explications se trouve dans le sacramentaire du *codex-Pray* (cf S. Balint, « Les fêtes de notre peuple », Budapest, 1938, p. 52-53). Deux autres du 15e siècle sont conservées au Musée national de Budapest (Codices latini medii aevi, ms 212, f. 99-122, et ms 410, f. 107-124); la première explique le canon de la messe et s'achève avec une *Nota de decem virtutibus missae* d'après saint Bernard; la seconde était destinée aux futurs clercs du célèbre collège du *Corpus Christi* d'Esztergom. Les grands prédicateurs franciscains de la fin du 15e siècle ont aussi laissé des explications de la messe.

Ainsi Pelbart de Témesvar † 1504 dans ses sermonnaires ou dans son *Rosarium theologiae aureum* (livre 4, 7 chapitres sur l'*Eucharistia* et un sur la *Missa*); cet ouvrage fut achevé par son confrère Oswald Laskay, ou Lasco. Le 79e des *Sermones dominicales*, ou *Biga salutis*, publiés sous le nom de l'énigmatique Michel de Hongrie et qui sont attribués par M. Böröcz au même Oswald Laskay (« Les franciscains dans la littérature hongroise du moyen âge », Pécs, 1911, p. 113-115), est lui aussi une explication de la messe à l'usage des fidèles. On sait que ces livres de Pelbart et de Laskay ont été très répandus par l'imprimerie naissante (Hain-Copinger, n. 9051-9056, 12548-12566, et *Supplément*). On trouve, cette fois en langue hongroise, des commentaires du même genre dans les manuscrits d'origine monastique (cf le t. 7 de la coll. philologique et linguistique de Budapest, *Nyelvemléktar*, p. 250-255).

La messe était parfois célébrée en plein air. Vers la fin du 11e siècle, le saint roi Ladislas (1077-1095) permet qu'on la célèbre exceptionnellement sous la tente (Décret I, 29, éd. Gombos, citée *supra*); son successeur Coloman élargit la permission : « causa necessitatis aliqua existente » (Décret I, 68). La participation extérieure des fidèles s'exprimait dans la procession à l'autel pour l'offrande des dons; mais, tandis que dans le reste de l'Europe, au 11e siècle, les participants n'offraient plus guère que de l'argent (J.A. Jungmann, *Missarum sollemnia*, éd. allemande de 1962, t. 2, p. 13-16), on observe que le roi Ladislas ordonne encore vers la fin de ce siècle que les fidèles offrent sur l'autel trois pains et un cierge par village (Décret I, 11, § 1).

2) A l'occasion des grandes fêtes, le peuple chrétien assistait dans l'église même, généralement après les matines et avant la grand'messe, à des *célébrations* qu'on appellerait aujourd'hui para-liturgiques. Par exemple, la tradition s'instaura de chanter solennellement la généalogie du Christ selon saint Matthieu avant la messe de minuit, — usage venu de France. On chantait ensuite en l'honneur de Marie *Théotokos* et on achevait par un *Te Deum*. La description de cette tradition se retrouve dans presque tous les livres liturgiques du moyen âge hongrois (P. Rado, *Enchiridion liturgicum*, t. 2, p. 1125).

Le 27 décembre, fête de saint Jean, les vignerons faisaient bénir leur vin (t. 2, p. 1129); le 6 janvier, on représentait un jeu liturgique, l'*Officium stellae*, dont l'auteur est Jean d'Avranches, évêque de Rouen du 11e siècle (t. 2, p. 1137). Nous connaissons encore les jeux liturgiques qui se donnaient à Pâques, par exemple la *Tombe de Notre-Seigneur*, qui est encore en usage aujourd'hui. Le *codex-Pray*, de la fin du 12e siècle, décrit ainsi l'un de ces jeux archaïques : Pierre et Jean se présentent devant le tombeau; ils y sont reçus par deux diacres figurant les deux anges. Le dialogue s'engage : « Qui cherchez-vous dans la tombe, disciples du Christ? » Et le jeu se poursuit suivant le récit évangélique; un *Te Deum* le clôt (P. Rado, *Enchiridion liturgicum*, t. 1, p. 47-48).

La vénération du Saint-Sang était également parmi les dévotions populaires au moyen âge. Cette fête, selon les livres liturgiques, était célébrée le 8 août dans le diocèse d'Esztergom dès le 14e siècle. Une relique du Saint-Sang était conservée à l'abbaye de Bata (aujourd'hui Bataszék) et les fidèles y venaient en longues processions; c'est là que communia le roi Louis II, la veille de la bataille de Mohacs (1526). On vénérait aussi le Saint-Sang à Györ (*ibidem*, t. 2, p. 2300).

2° LA DÉVOTION MARIALE est un des traits caractéristiques de la chrétienté hongroise, et cela dès la conversion du peuple au catholicisme. Saint Étienne, qui possédait une culture européenne et était très instruit de sa religion, a offert son royaume à la Vierge : c'est un fait historique que le saint roi sur son lit de mort (1038) a prononcé ces paroles : « Regina coeli, imperatrix inclita mundi, tuo patrocinio sanctam ecclesiam.., regnum cum primatibus et populo supremis precibus committo » (cité dans Gombos, *Catalogus fontium..*, t. 3, p. 2604).

1) *Aux 11e et 12e siècles.* — Il est vraisemblable que ce culte marial qui se développe en Hongrie se rattache au mouvement marial inspiré par Cluny et

qu'il vise à un approfondissement à la fois humain et chrétien comme à la réforme du clergé. On sait que saint Odilon a composé un hymne marial; de même Fulbert de Chartres † 1028 (DS, t. 5, col. 1605-1611), qui était en correspondance suivie avec le premier évêque de Pécs, Bonipert. Telle doit être la première source de la dévotion mariale en Hongrie.

La deuxième source est saint Gérard de Csanad, qui, bien que venant d'Italie, se rattachait au mouvement de Cluny. On sait qu'il a composé des sermons sur la Vierge dont il nous reste des fragments (cf DS, t. 6, col. 265). Dans son diocèse, il a élevé un autel à la Mère de Dieu (Gombos, *Catalogus..*, t. 3, p. 2428). Selon l'avis de G. Schreiber (*Die Wochentage im Erlebnis der Ostenkirche*, Cologne, 1959, p. 209-210), la dévotion du samedi consacré à la Vierge serait partie de Hongrie pour s'étendre à toute l'Europe. Nous retrouvons les indices de cette dévotion, comme d'ailleurs ceux de l'Office de la Sainte Vierge, dans les *Vitae* de saint Gérard.

La troisième source est, à la cour d'Étienne, la présence de la reine, la bienheureuse Gisèle † 1095. Elle y vécut quarante-cinq ans et acquit une profonde influence sur son mari. On sait qu'elle avait été élevée au monastère de Gandersheim, qui fut illustré au 10e siècle par la moniale poétesse Hroswitha, auteur d'un poème sur la Vierge Marie.

Dans la suite de l'histoire, on voit les rois hongrois édifier des sanctuaires marials : Geyza 1er † 1077, l'église de Vac (Gombos, *Catalogus..*, t. 1, p. 636-638); saint Ladislas, les cathédrales de Varad et de Zagreb, laquelle devint le sanctuaire national des croates. Voir M. Waczulik, « Le culte de la sainte Vierge au premier siècle de notre christianisme », dans *Regnum*, année 1938/39, p. 67-70.

Dans les livres liturgiques aussi, nous trouvons les signes du développement de la dévotion mariale. Dans le sacramentaire de Zagreb, écrit probablement pour l'abbaye de Hahot entre 1083 et 1092, les fêtes mariales sont celles de l'Église universelle. Mais on y trouve également des préfaces propres pour la Présentation au Temple, l'Assomption et la Nativité de la Mère de Dieu (F. Kühar, « Le culte marial dans notre liturgie aux 11e et 12e siècles », Budapest, 1939, p. 6 et 9). Le *codex-Pray*, écrit entre 1192 et 1195, donne une fête, le 8 décembre, pour la *Conceptio sanctae Mariae Virginis*, ce qui à cette date est chose nouvelle, en Occident du moins. Cette fête, comme celle de la Présentation de Marie au Temple évoquée plus haut, révèle une influence byzantine.

2) *13e-15e siècles.* — On sait qu'en 1242 une invasion tartare, courte mais violente, dévasta complètement la Hongrie. Le roi Béla IV, qui régna de 1235 à 1270, reconstruisit le royaume et la dynastie des Arpads connaît alors son second âge d'or. Nous en avons un indice dans le nombre de personnages de la famille royale qui sont canonisés (cf G. Tarczai, « Les saints de la dynastie des Arpads », Budapest, 1930).

Déjà au 11e siècle, trois saints l'illustrent : le roi Étienne † 1038, son fils Émeric † 1031, puis le roi Ladislas † 1095. Deux siècles plus tard, ce sont les femmes qui sont saintes : Agnès de Prague († vers 1280), fille de Constance de Hongrie et nièce de Béla III; Élisabeth la Grande, dite de Hongrie ou de Thuringe, † 1231, sœur de Béla IV. Trois filles de ce roi sont canonisées : Marguerite † 1270, dominicaine, « l'offrande propitiatoire de la nation hongroise », Cunégonde † 1292 et Yolande † 1299 qui épousèrent deux princes polonais. A la génération suivante, deux autres Élisabeth sont saintes, la première qui meurt vers 1320 était la fille d'Élisabeth la Grande, la seconde † 1338 était fille du roi André III.

Le culte marial était très en honneur à la cour de Béla IV † 1270, qui fut aussi grand protecteur des frères mineurs; il leur donna l'église d'Esztergom dédiée à la Vierge et voulut y être enseveli avec son épouse. Ses deux filles mariées à des princes polonais continuèrent dans leur nouvelle patrie les pratiques de leur dévotion mariale; on sait que Cunégonde aimait réciter les sept mystères douloureux et les sept joies de la Vierge (*Annales Polonorum* IV, ad annum 1278, dans MGH *Scriptores*, t. 19, Hanovre, 1866, p. 641-642). Marguerite, petite encore, entraînait ses compagnes vers l'église « pour saluer Madame notre Mère »; elle se préparait aux fêtes mariales par des « vigiles », pratique traditionnelle au moyen âge : elle récitait un millier d'*Ave Maria* et jeûnait (« La légende de Marguerite », dans Gombos, *Catalogus..*, t. 2, p. 1497). C'est à l'époque des derniers Arpads qu'apparaissent les premiers hymnes en l'honneur de la Vierge rédigés en langue hongroise. R. Gragger (*Eine Altungarische Marienklage*, coll. Ungarische Bibliothek, 1e série, t. 7, Berlin, 1924) a découvert en 1923 à Louvain un vieux codex, jadis utilisé en Hongrie, sur les feuilles duquel est notée une traduction hongroise du *Planctus beatae Virginis et Matris in Passione Filii* de Godefroy de Saint-Victor († v. 1194; cf DS, t. 6, col. 552-553).

Au 14e siècle, les rois issus de la maison d'Anjou continueront la tradition mariale de la Hongrie. Nous noterons seulement à leur sujet qu'ils fondèrent des lieux de pèlerinage hors de Hongrie : Mariazell en Styrie est bâti par Louis le Grand (1342-1382) et c'est lui qui offre le tableau de la Vierge noire au sanctuaire polonais de Czenstochowa (L. Pasztor, cité *supra*, p. 130); il fonde aussi une chapelle hongroise à Aix-la-Chapelle et l'orne de statues des saints de son pays. Une source allemande nous apprend que des pèlerins nombreux venaient tous les sept ans de leur lointaine Hongrie pour y « visiter la Vierge Marie » (*ibidem*, p. 125-128); ce pèlerinage était encore en usage au 16e siècle.

La place de la Vierge dans les dévotions populaires était éminente dans le moyen âge finissant.

L'*Ave Maria* était connu en Hongrie dès le 13e siècle, mais divers manuscrits nous conservent des variantes, en particulier en ce qui concerne la seconde partie de la prière. A la même époque s'instaure l'usage de le réciter quand sonnaient les cloches, le soir. Callixte III ordonna de faire de même à midi, en mémoire de la victoire remportée à Belgrade sur les turcs (1456).

Toute proche de la dévotion mariale, celle envers sainte Anne est nettement attestée : on la priait en utilisant l'*Ave Maria*, dont on se contentait de changer les noms de personnes. La plus ancienne messe connue en Europe en l'honneur de cette sainte se trouve dans le *codex-Pray*, du 12e siècle (P. Rado, *Enchiridion liturgicum*, t. 2, p. 1380). La Sainte-Anne sera aux siècles suivants une fête « aux lettres rouges ».

C'est au 15e siècle qu'avec Alain de la Roche † 1475 (DS, t. 5, col. 1431-1432) la « couronne de la Sainte Vierge » va prendre la forme d'une dévotion organisée, d'où sortiront le rosaire et ses confréries; mais la récitation de ces couronnes de la Vierge était déjà populaire dans la Hongrie de cette époque. Les confréries du rosaire s'y développeront rapidement; en 1491, l'église des dominicains de Kolozsvar s'augmente d'une chapelle dédiée au rosaire; il en est de même à Buda et à Kassa (DHGE, t. 1, 1912, col. 1306-1312; L. Pasztor, p. 30-31).

Parallèlement, les manuscrits nous conservent de belles méditations sur les mystères du rosaire; mais, antérieurement déjà, on y trouve vénérées et commen-

tées les joies de Marie (au nombre de 5, 7 ou 12), dévotion plus ancienne encore que celle des douleurs de la Vierge.

Notons enfin la place que tinrent au moyen âge les pèlerinages aux sanctuaires marials, par exemple à Mariazell, Aix-la-Chapelle, Trèves, Czenstochowa (L. Pasztor, p. 112, 129-130), et les confréries vouées à la Sainte Vierge; celles-ci existaient, nous le savons, dans des villes comme Pozsony, Sopron, Selmecbanya, Körmöczbanya, Késmark, Kassa, etc.

3° Littérature spirituelle. — Dans le courant du moyen âge, la Hongrie n'a vu paraître aucun écrivain spirituel notable; il faut attendre la fin du 15e siècle pour trouver les franciscains Pelbart de Témesvar et Oswald Laskay, qui ne sont pas de premier plan. Il existe cependant une littérature spirituelle conservée par les manuscrits qui ont survécu à l'invasion tartare (1241) et à l'occupation turque (16e-17e siècles); ils nous révèlent les sources auxquelles s'alimentaient les moines et les gens cultivés.

On y trouve un fonds traditionnel de textes latins : Écriture sainte, écrits des Pères, *Vitae* des saints, prières et hymnes, etc; donc une littérature assez semblable à celle qu'on trouve dans les monastères d'Occident. D'autre part, les plus anciens textes spirituels en langue hongroise y sont conservés. Quelques-uns apparaissent dans les marges de manuscrits latins : ils traduisent tel passage de l'Écriture, d'hymne ou telle prière, peut-être en vue de leur utilisation au cours de la liturgie. Plus tardivement, on trouve des traductions, rarement intégrales, de livres bibliques (Prophètes, Psaumes, Cantique des cantiques, Job, les évangiles), de saint Jérôme (lettre à Eustochie), le *De modo bene vivendi*, attribué à saint Bernard mais qui est de Thomas de Froidmont. Ensuite, apparaissent d'assez nombreux textes franciscains (*Vitae* de saint François, Bonaventure, David d'Augsbourg), dominicains (*Vitae* de saint Dominique, Humbert de Romans, Henri Suso, Jacques de Voragine), chartreux (Denys le chartreux, Ludolphe de Saxe) et, bien entendu, l'*Imitatio Christi*.

Quant aux compositions originales de quelque importance, elles sont rares. L'*Institutio morum ad Emericum ducem* (texte dans AS, 2 septembre, Anvers; 1746, p. 543-546; trad. franç. dans *Nouvelle revue de Hongrie*, t. 59, 1938, p. 130-139), qu'on attribue à saint Étienne et qui a pu être inspirée par lui, est une sorte de « Miroir des princes ». Puis viennent les *Vitae* des saints hongrois et, à la fin de notre période, les franciscains Pelbart et Oswald qui seront diffusés par l'imprimerie. La littérature proprement spirituelle née de la Hongrie du moyen âge est donc peu considérable.

4° Le christianisme a joué un rôle tout particulier dans l'unification de la Hongrie et la *naissance de la conscience nationale*. On trouvait sur son territoire un fonds de population autochtone slave, des peuplades roumaines dans les montagnes de l'est, des allemands et des wallons dans les villes. La dynastie des Arpads a su peu à peu unifier ces éléments disparates au creuset d'une même foi. Quand, par exemple, on retrouve dans les livres liturgiques des comtés slaves ou saxons de Transylvanie le culte des saints rois de Hongrie, il faut y voir, entre autres choses, un signe du rattachement de ces populations au royaume. Quand le roi Louis d'Anjou rattache la Dalmatie au royaume de Hongrie (1357), un prêtre dalmate transcrit de suite les saints hongrois dans ses missels (P. Rado, art. cité *supra*, dans *Nouvelle revue de Hongrie*, t. 67, 1942, p. 425). Au moyen âge, la religion chrétienne est en symbiose avec la royauté et le peuple, en Hongrie peut-être plus nettement qu'ailleurs. Au 18e siècle, on tentera une explication historico-doctrinale du caractère essentiellement apostolique et marial de la Hongrie (voir col. 695).

4. **Développement des ordres religieux.** — Tous les historiens du moyen âge hongrois reconnaissent le rôle primordial que remplit le monachisme dans la christianisation, mais aussi dans l'organisation civile, légale et dans la culture du pays. Autant que cela est possible, nous donnons ici une idée des débuts et du développement des principaux ordres religieux, mais bien des documents ont disparu dans les invasions successives qui ont marqué l'histoire du moyen âge hongrois.

1° Bénédictins. — Les origines de l'ordre en Hongrie ont été évoquées plus haut, à l'occasion de saint Adalbert de Prague et des monastères doubles. L'abbaye mère fut et reste Pannonhalma, dont la construction commença en 996 et dont le premier abbé fut Anastase, un des compagnons d'Adalbert; elle essaima et, sous le roi Étienne Ier, furent fondés les monastères de Pecsvarad, Zobor, Szalavar, Bakonybel ou Beel (1037); on sait aussi que Gérard de Csanad fonda des abbayes dans son diocèse. Après le règne du saint roi, les constructions se poursuivent et de nouveaux centres bénédictins apparaissent : Tihany, Visegrad, Pagrany, etc. Notons la fondation en 1091, sous le roi Ladislas, du monastère de Saint-Gilles de Somogyvar par des moines venus de l'abbaye Saint-Gilles du Gard. Au total, on a pu dénombrer quatre-vingts monastères bénédictins ayant existé au moyen âge hongrois. Le deuxième concile de l'Église hongroise, en 1114, qui est un document fort révélateur des problèmes auxquels elle devait faire face, décidait que « regulam beati Benedicti omnes monachi sciant et intelligant » (c. 36; Mansi, t. 21, col. 97-112); ce qui évoque sûrement le nécessaire progrès dans la vie monastique, mais pourrait aussi viser à une unification des différents monastères vivant sous la *Règle* de saint Augustin ou sous celle de saint Basile au profit de l'ordre bénédictin.

Voir les nombreux documents latins réunis par L. Erdelyi, etc, dans *A Pannonhalmi Szent Benedek-Rend Törtenete*, 14 vol., Budapest, 1902-1912. — L. Erdelyi, « Histoire de l'abbaye de Tihany », Budapest, 1908. — P. Schmitz, *Histoire de l'ordre de saint Benoît*, surtout t. 1-2, Maredsous, 1942 (cf les tables du t. 7, 1956, p. 462, 498, etc).

Le premier volume de la *Monasteriologia regni Hungariae* de D. Fuxhoffer (2e éd. par M. Czinar, Vienne, 1869), consacré aux bénédictins, reste utilisable; son second volume concerne les autres ordres religieux dont nous allons parler.

2° Les cisterciens apparaissent en Hongrie dès 1142, lorsque des moines d'Heiligenkreuz s'établissent à Czikador. C'est à partir de 1179 que les fondations se multiplient : à cette date, treize moines de Pontigny fondent Egres; en 1182, Clairvaux est la mère de Zirc, la *nova Claravallis*, dans la forêt de Bakony; l'année suivante, Pierre, abbé de Cîteaux, visite les maisons cisterciennes hongroises. En 1184, Béla III assure l'établissement de moines venant de Troisfontaines à Szentgottard (*Notitia historica de ortu et progressu abbatiae...B.M.V. ad sanctum Gotthardum dictae*, Vienne,

1764), et de moines d'Acey à Pilis. Au total, treize monastères existent en 1263, sans compter des établissements moins importants. Selon la *Monasteriologia* de Fuxhoffer, une trentaine d'abbayes et de prieurés isterciens sont dénombrés au cours du moyen âge.

R. Békefi, *A Magyarországi cziszterczi Rend milleniumi Emlékkönyve*, Budapest, 1896. — T. Hümpfner, *Les fils de saint Bernard en Hongrie*, Budapest, 1927 (en français). — K. Horvath, *Zirc Története*, Veszprem, 1930. — E. Willems, *Esquisse historique de l'ordre de Citeaux*, 2 vol., Abbaye de Val-Dieu, 1957-1958 (voir table).

3° Les premiers PRÉMONTRÉS, venant de l'abbaye mère de Prémontré, s'établissent entre 1162 et 1172 au diocèse de Varad, mais ils arrivèrent probablement plus tôt en Hongrie. Leur première maison fut vouée à saint Étienne premier martyr. Bientôt après, un groupe venant de Riéval, en Lorraine, fonde successivement Nagyolasz, Garab et Bozok. A la mort de Béla III (1196), on compte sept abbayes; au cours du 13e siècle, trente autres se fondent.

Voir surtout N. Backmund, *Monasticon Praemonstratense*, t. 1, Straubing, 1949, p. 415-474, 487 (carte), 515; bibliographie, p. 426-429. — Dans les *Analecta Praemonstratensia*, les articles de A. Horvath (t. 7, 1931, p. 183-201; t. 8, 1932, p. 253-256; t. 13, 1937, p. 54-62) et de K. Juhasz (t. 38, 1962, p. 275-282; cf t. 39, 1963, p. 174-175). — Dans la revue hongroise *Gödölloi Ertesitö*, les articles de A. Oszvald (année 1938/39, p. 3-38; 1939/40, p. 151-167; 1941/42, p. 276-283), et ses « Additions à l'histoire des prémontrés de Hongrie au temps des Arpads », Budapest, 1957.

3° LES ORDRES MILITAIRES. — D'après Fuxhoffer (t. 2, p. 134 svv), les hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem eurent dix-neuf commanderies en Hongrie; les templiers en eurent treize et, lors de leur suppression au début du 14e siècle, se réunirent aux hospitaliers. Quant à l'ordre teutonique, il n'eut qu'une maison qui existait à Borza au début du 13e siècle (E. Strehlke, *Tabulae ordinis Theutonici*, Berlin, 1869, p. 156-159).

4° AUGUSTINS. — Différents groupes de chanoines réguliers vivant sous la règle augustinienne, une dizaine de prieurés ou de chapitres selon Fuxhoffer (t. 2, p. 183 svv), sont dénombrés dans le moyen âge en Hongrie. Plus importante semble avoir été l'implantation de l'ordre des ermites de Saint-Augustin; ils forment une province hongroise en 1262 avec une vingtaine de maisons.

F. Fallenbüchl, « Les ermites de Saint-Augustin en Hongrie », Budapest, 1943; — le même et G. Ring, *Die Augustiner in Ungarn vor der Niederlage von Mohacs 1526*, dans *Augustiniana*, t. 15, 1965, p. 131-174. — Voir aussi J. Udvardy, *Étienne de l'Ile † 1382, ermite de Saint-Augustin, archevêque de Kalotcha*, *ibidem*, t. 6, 1956, p. 322-335.

5° DOMINICAINS. — Au chapitre de 1221, tenu à Bologne en présence de saint Dominique, un découpage de l'Europe selon les principales régions prévoit une province dominicaine hongroise; mais, à cette date, il n'y existe aucune maison. Cependant Paul de Hongrie et quatre frères sont alors envoyés dans cette région frontière de l'Europe chrétienne. Avant l'invasion tartare de 1241/42, on connaît douze couvents de l'ordre; en 1277, il existait trente couvents d'hommes et deux de femmes. Une liste complète datée de 1303 dénombre trente-quatre couvents dans la province hongroise désormais indépendante. Vers la fin de la période qui nous occupe, c'est-à-dire avant le désastre de Mohacs (1526), leur nombre monte à quarante.

DS, t. 5, col. 1510-1513. — N. Pfeiffer, *Die ungarische Dominikanerordensprovinz, 1221-1242*, Zurich, 1913. — B. Ivanyi, *Bilder aus der Vergangenheit der ungarischen Dominikanerprovinz..*, dans *Mélanges Mandonnet*, t. 2 (coll. Bibliothèque thomiste 14), Paris, 1930, p. 437-478. — A. Harsanyi, « Les dominicains en Hongrie avant la Réforme », Debrecen, 1938. — J. Szalay, « Activité pastorale des dominicains de Szombathely, 1638-1938 », Szombathely, 1938.

6° FRANCISCAINS. — Après le chapitre d'Assise de 1219, une expédition d'un groupe de franciscains vers la Hongrie échoue. Dirigée par Césaire de Spire, une autre expédition, partie d'Italie en 1221, arrive en Bavière, là elle se fractionne en plusieurs groupes dont l'un descend le Danube et parvient en 1233 en Hongrie, où il essaime rapidement. C'est ainsi qu'en 1238 la province hongroise est constituée. D'après les tableaux établis par H. Holzapfel (*Manuale historiae ordinis fratrum minorum*, Fribourg-en-Brisgau, 1909, p. 144), cette province aurait compté, d'une manière à peu près stable entre 1282 et 1390, entre quarante et cinquante *loci*, formant huit custodies. La première maison de clarisses serait celle de Tyrnau, établie en 1238. Notons que les saints Jean de Capistran † 1456 et Jacques de la Marche † 1476 prêchèrent en Hongrie.

J. Karacsonyi, « Histoire de l'ordre de saint François en Hongrie jusqu'en 1711 », 2 vol., Budapest, 1923-1924 (cf RHE, t. 20, 1924, p. 339). — Gratien de Paris, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des frères mineurs au 13e siècle*, Paris-Gembloux, 1928, p. 518-519. — F. Monay, *De provincia Hungarica ordinis fratrum minorum conventualium..*, Rome, 1953; en hongrois, « Notes sur l'activité littéraire des frères mineurs conventuels de Hongrie et de Transylvanie », Rome, 1953 (cf *Miscellanea franciscana*, t. 53, 1953, p. 526-528).

7° ORDRE DE SAINT-PAUL, premier ermite : F. Orosz, *Synopsis annalium eremi-coenobiticorum... ordinis sancti Pauli..*, Sopron, 1747. — E. Kisban, « Histoire de l'ordre hongrois des Paulins », 2 vol., Budapest, 1938. — St. Nowak, *I monachi di san Paolo*, dans M. Escobar, *Ordini e congregazioni religiose*, t. 1, Turin-Milan, 1951, p. 425-437.

8° CHARTREUX. — L. Dedek-Crescens, « Les chartreux en Hongrie », Budapest, 1889.

9° TRINITAIRES. — F. Fallenbüchl, « Les trinitaires en Hongrie », Budapest, 1940.

Polycarpe RADÓ.

II. TEMPS MODERNES (1526-1940)

1° **Le siècle du déclin** (1526-1607). — La défaite de Mohacs fut un désastre pour le royaume hongrois; il y perdit la majeure partie de son territoire et son unité. La partie centrale fut occupée par les turcs, la partie orientale devint la principauté indépendante de Transylvanie payant tribut aux turcs, le nord et l'ouest de la Hongrie médiévale eut pour souverain Ferdinand Ier de Habsbourg. Ce fut aussi un désastre pour la population, dont une partie s'enfuit du pays, une autre fut emmenée en esclavage. C'en fut un enfin pour la religion catholique; non seulement une partie de la hiérarchie hongroise périt à Mohacs (l'archevêque primat Ladislas Szalkai, l'archevêque franciscain Paul Tomori qui commandait les troupes

et cinq autres évêques, sans compter nombre de prêtres et de religieux), mais le désordre fut une conséquence de la défaite : sièges épiscopaux non pourvus de titulaires, biens d'Église saisis par les seigneurs, etc (cf Stephanus Brodarics, évêque de Vac, *De conflictu hungarorum cum turcis apud Mohacz*, Cracovie, 1527; St. Nemeskürty, « Ceci arriva après Mohacs », Budapest, 3e éd., 1968).

Les chrétiens furent eux aussi atteints dans leur foi : la religion du moyen âge hongrois avait intimement lié la confiance en Dieu, en Marie protectrice du royaume, à la prospérité et à l'indépendance nationale; la foi fut ébranlée. La papauté n'avait pas fait grand-chose pour secourir le pays menacé; un roi chrétien comme François Ier était même l'allié des turcs (Ligue de Cognac, 1526)! C'est dans ce climat de désastre et de malaise que se développèrent les idées et la prédication des réformateurs. Nombre de prêtres et de religieux, voyant la décomposition interne de la nation, mus par un sincère désir de réforme chrétienne, commencèrent par se joindre au mouvement. Ce n'est qu'ensuite qu'apparaîtront clairement les divergences dogmatiques, la scission du monde chrétien et les affrontements des guerres de religion.

En attendant, nombre de jeunes hongrois allaient étudier dans des universités comme Wittenberg ou Genève et en revenaient convertis aux idées des novateurs dont ils se faisaient les propagandistes. En Hongrie, le clergé séculier et régulier était comme en léthargie : baisse des vocations, nombreux abandons, couvents dépeuplés. Les seigneurs passés à la réforme chassaient les religieux et se saisissaient de leurs biens, églises, maisons, écoles, etc. Les rois consentaient tacitement à ce que les seigneurs appliquent le principe « Cuius regio eius religio » et entraînent les serfs.

1° Réformateurs protestants. — Les premiers propagateurs de la réforme protestante furent souvent d'ex-religieux, comme les anciens dominicains Georges, Ambroise et Conrad Reich, ou les anciens franciscains Jean Surdaster, Étienne Kopacsi, Étienne Szegedi-Kis, Michel Sztaray, Adam Szkarosi-Horvath. D'anciens prêtres séculiers aussi, comme Jean Henckel, Conrad Cordatus, Jean Sylvester, Mathias Dévai-Biro, Émeric Ozorai, François David, Émeric Bebek, etc. Ils utilisèrent largement l'édition, et les œuvres publiées alors sont ou polémiques ou ironiques.

Ainsi le petit catéchisme de Mathias Dévai-Biro (*De praecipuis articulis christianae doctrinae*, Bâle, 1530), l'ecclésiologie d'Émeric Ozorai (*De Christo et ejus Ecclesia, item de Antichristo ejusque ecclesia*, Cracovie, 1535), le *Liber brevis de doctrina christiana* (Cracovie, 1538) d'Étienne Galszecsi. Les pièces de Michel Sztaray tournaient en ridicule le clergé catholique (*Comoedia de matrimonio sacerdotum*, Cracovie, 1550; *Comoedia lepidissima de sacerdotio*, Ovar, 1559, en hongrois), et les chants épiques d'Adam Szkarosi-Horvath avaient pour thème principal la lutte contre les oppresseurs, magnats, prélats, l'Église, les turcs.

Le grand théologien protestant de cette époque hongroise est Étienne Szegedi-Kis. Son *Assertio de vera Trinitate* (Genève, 1573) polémique contre catholiques et anti-trinitaires; il attaque la papauté dans son *Speculum romanorum pontificum* (Bâle, 1584); ses *Loci communes de Deo et homine* (Bâle, 1585; 5 éd.) sont une synthèse dogmatique; quant à ses *Tabulae analyticae*, publiées à Londres (1593), Bâle et Schaffhouse (1592), elles sont une encyclopédie biblique.

Autre théologien, cette fois calviniste, Thomas Félegyhazy † 1586 publia une *Doctrina fidei christianae* (Debrecen, 1579) qui eut cinq éditions coup sur coup. Mais le plus vigoureux ennemi du catholicisme fut Pierre Melius-Juhasz † 1572; il demandait que les « prêtres de Baal » soient exterminés; c'est lui qui organisa l'église calviniste de Hongrie.

2° La défense catholique. — C'est avec Nicolas *Olah* † 1568 que commence à se manifester un sursaut des catholiques. Olah, secrétaire de la reine Marie, sœur de Charles Quint et veuve de Louis II de Hongrie, l'accompagne lorsqu'elle devient régente des Pays-Bas; il n'est d'abord qu'un simple humaniste. Disciple, puis ami d'Érasme, il suit l'évolution de celui-ci lorsqu'il prend ses distances par rapport à Luther; Olah perçoit vite le danger que court la foi traditionnelle. Il revient en Hongrie intérieurement transformé. Archevêque d'Esztergom en 1554, il lutte, par voie de procès, pour reconquérir les biens ecclésiastiques et exige qu'ils soient utilisés en vue de leur fin propre; il contrôle l'orthodoxie du clergé. D'autre part, il édite un *Rituale Strigoniense* qui comporte une claire exposition et une apologie de la foi catholique. Il appelle la compagnie de Jésus, convoque un synode national à Nagyszombat (= Tyrnau) en 1561, ouvre un séminaire selon l'esprit du concile de Trente pour former le clergé (1566).

Ces initiatives sont partielles, souvent traversées d'oppositions, voire d'échecs (par exemple, incendie du séminaire); mais l'impulsion était donnée. L'évêque de Pécs, Nicolas *Telegdi* † 1586, qui fut l'administrateur de l'archidiocèse d'Esztergom, est le premier représentant de la littérature anti-protestante en Hongrie; ayant acheté une imprimerie, il édite, outre ses sermons apologétiques, ses ouvrages de combat. A sa suite, André *Monoszlay* † 1601, évêque de Veszprem, publie des défenses de la vénération des saints, du culte des images, du libre arbitre, et généralement des points contestés par la prédication protestante.

Il faut faire une place à part au laïc Luc *Pécsi* († vers 1600); maître de chapelle, notaire de profession, il édite des livres spirituels.

Tous les ouvrages cités ci-dessous ont été édités à Tyrnau.

N. Telegdi, « Réponse au livre de Pierre Bornemisza intitulé Explication... » (1580); — même date : *Scriptum breve in quo demonstratur quod Papa non est Antichristus* (en hongrois) et *Ordinarium Officii divini secundum consuetudinem... ecclesiae Strigoniensis*; — « Quelques raisons pour lesquelles N. Telegdi ne peut accepter la doctrine de M. Luther » (1581).

A. Monoszlay, « Apologie des articles de la foi catholique et chrétienne » (1588); — « De l'invocation aux saints » (1589); — « De la vénération des images saintes » (même date); — en latin, *Brevis et catholica confutatio impiorum novorum Articulorum* (1595); — « De la grâce de Dieu » (1600).

St. Somogyi, *Elegia* sur la douleur devant la disparition de l'ancienne foi (1584).

Luc Pécsi, « De la fin de la congrégation érigée pour l'adoration de la Sainte Trinité » (1590); — traduction des *Soliloques* de saint Augustin (1591); — « La couronne véritable des vierges chrétiennes » (1591); — « Miroir de la campagne chrétienne », ou manière chrétienne de se battre (1595); — « Médecine utile contre les maladies spirituelles actuelles » (1597); — « Des sept œuvres de miséricorde » (1597).

Dans les anciens manuscrits de Hongrie, on trouvait déjà des traductions partielles de la *Bible*. L'avènement de l'imprimerie favorisa évidemment sa diffusion. Après la publication de diverses traductions, en parti-

culier du nouveau Testament (vg saint Paul traduit par B. Komjati, Cracovie, 1533; le nouveau Testament, par G. Pesthi, Vienne, 1536, puis par Jean Sylvester, Ujsziget, 1541), Étienne Szanto, dit *Arator*, jésuite, traduit l'ancien Testament; mais sa traduction reste inédite. Elle sera utilisée par son confrère Georges Kaldi, qui donne la première édition catholique d'une traduction intégrale de la Bible (Vienne, 1626). Du côté des protestants, le travail avait été mené à bien par Gaspard Karoli et avait paru à Vizsoly en 1591.

Mais le travail de ces hommes n'empêche pas le 16e siècle hongrois d'être le siècle d'un recul désastreux du catholicisme. Tous les établissements monastiques bénédictins, cisterciens et prémontrés disparurent. Il en fut de même des couvents dominicains. Quant aux franciscains, qui possédaient, en 1526, 70 maisons peuplées de 1500 membres, ils ne comptaient plus en 1605 que 5 couvents et 30 religieux. Si l'estimation de N. Telegdi, selon laquelle les catholiques n'atteignent plus qu'un pour cent de la population, est exagérée, il est à peu près sûr qu'à la fin du siècle 80 à 85 pour cent des hongrois étaient ralliés au protestantisme.

Ch. Péterffy, *S. Concilia ecclesiae romanae catholicae in regno Hungariae*, 2 vol., Presbourg, 1741-1742. — St. Székely, « Sur la traduction hongroise de la sainte Écriture », Budapest, 1920. — L'ouvrage collectif sur le catholicisme en Transylvanie : *Az erdélyi katolicizmus multja és jelene*, Dicsöszentmarton, 1925. — T. Klaniczay, « La naissance et le développement de la littérature baroque hongroise », Budapest, 1961.

Fr. Both, « La vie et l'œuvre de Nicolas Telegdi », Budapest, 1910. — Fr. Szemes, *Oláh Miklós*, Budapest, 1936. — A. Peisch, *Monoszlai András*, Budapest, 1941. — J. Peteri, « Les premiers jésuites en Hongrie, 1561-1567 », Rome, 1963.

Sur le protestantisme en Hongrie : *Monumenta ecclesiastica... innovatae in Hungaria religionis..*, 5 vol., Budapest, 1902-1912. — E. Zovanyi, « La Réforme en Hongrie », Budapest, 1922. — E. Révész, « Histoire du protestantisme en Hongrie », Budapest, 1925. — E. Solyom, « Luther et la Hongrie », Budapest, 1938. — J. Horvath, « Sous le signe de la Réforme », Budapest, 1953. — M. Bucsay, *Geschichte des Protestantismus in Ungarn*, Stuttgart, 1959. — T. Klaniczay, « Littérature réformée en Hongrie », Budapest, 1961.

2. **La restauration catholique** (1608-1700). — 1° On peut dater de 1608, année qui voit se tenir le concile national de Tyrnau et paraître les *Additifs* des États généraux de Hongrie favorables au catholicisme, le début de la restauration catholique. L'activité du cardinal François Forgach † 1615, archevêque d'Esztergom, est aussi déterminante. Originaire d'une famille calviniste, converti, élève du Collège romain, où saint Robert Bellarmin a sur lui une influence profonde, Forgach revint de Rome avec l'esprit de la réforme catholique. Il fut un évêque de combat (C. Ackermann, « Le cardinal F. Forgach », Budapest, 1918).

C'est également dans ces premières années du siècle que les jésuites commencent à travailler avec des moyens importants. Nous avons déjà signalé la traduction de l'ancien Testament d'Arator † 1622; ce jésuite fut aussi le fondateur du collège hongrois de Rome, un polémiste célèbre, un missionnaire qui parcourut la Hongrie et la Transylvanie. De même, son confrère G. Vasarhelyi † 1623, qui missionna dans la Hongrie occupée par les turcs; il édita sa prédication et donna une traduction hongroise du *Catéchisme* de saint Pierre Canisius (Sommervogel, t. 1, col. 506-507; t. 8, col. 480-481). Voir V. Fraknoi, « Un jésuite hongrois du 16e siècle » (= Arator), Budapest, 1888.

2° La plus grande figure de la restauration catholique fut le cardinal Pierre Pazmany (1570-1637). D'origine calviniste, converti par l'influence de sa mère catholique et d'Arator à l'âge de treize ans, il entre dans la compagnie de Jésus à dix-sept ans, étudie à Vienne et à Rome. Pendant près de dix ans, il enseigne à l'université de Gratz, puis il est, en 1616, archevêque primat d'Esztergom. On souligne ici deux aspects seulement de son influence : son œuvre écrite et son rôle d'organisateur.

Une édition des *Omnia opera* par l'université de Budapest (16 vol., 1894-1911, 1936) répartit les ouvrages en trois séries (les ouvrages en latin, en hongrois et la correspondance). Les *Opera latina* (6 vol.) publient les cours de Gratz; la philosophie et la théologie de Pazmany s'inspirent de saint Thomas et des docteurs jésuites, surtout de Suarez, mais il sait garder son indépendance vis-à-vis de ses maîtres, quant à certaines opinions ou au cheminement de la pensée.

Les écrits en hongrois présentent d'abord des ouvrages de polémique ou d'apologétique contre la doctrine des réformateurs, comme par exemple Étienne Magyari ou Pierre Alvinczy; on y remarque une réfutation point par point du « Credo de Jean Calvin ». Plus important, l'*Hodoegus* ou « Guide vers la Vérité divine » (Tyrnau, 1613) est une sorte de somme théologique à l'usage des laïcs cultivés, qui aborde les points dogmatiques controversés en particulier et qui utilise la méthode positive plus que la polémique rationnelle. L'ouvrage s'apparente à ceux de Bellarmin, Hosius, Du Perron, Stapleton, etc, et il domine la production théologique de cette époque en Hongrie. Mais c'est aussi une œuvre littéraire qui ne perd pas de vue la sensibilité et la mentalité hongroises, qui fait preuve d'une culture remarquable et d'un style fort beau (S. Sik, « Pazmany, l'homme et l'écrivain », Budapest, 1939; voir aussi F. Riedl, « Cours universitaires sur la littérature du 17e siècle », éd. K. Csoma, Budapest, 1907). L'influence de l'*Hodoegus*, et des autres ouvrages de Pazmany qui viennent le renforcer, fut considérable; on peut dire qu'il a dominé le protestantisme sur le plan intellectuel. Il ne suscita aucune réfutation de la part de théologiens réformés en Hongrie. Celle qu'écrivit Frédéric Balduinus, professeur de théologie synthétique à l'université de Wittenberg, parut en latin dix ans après l'*Hodoegus*, n'eut que peu d'échos et fut, de plus, réfutée à son tour par Pazmany.

Il écrivit aussi sur la vie spirituelle : une traduction de l'*Imitatio Christi* (1604), un « livre de prières » (1606) encore en usage, une « vie d'Ignace de Loyola » (1609) et quatre volumes de sermons (1636). Ces derniers, qui couvrent 1629 pages, ont été édités par le cardinal à la fin de sa vie pour aider les prédicateurs, prêtres ou non, trop peu nombreux, trop peu savants, trop peu saints pour annoncer la Parole de Dieu (voir l'intéressante préface sur la prédication). Les sermons de Pazmany ont les mêmes qualités que ses autres écrits, en particulier la richesse intérieure de son âme croyante transparaît à travers l'abondance de la matière utilisée : Bible, Pères, exemples historiques ou de la vie quotidienne. En spiritualité, il est très marqué par les *Exercices spirituels* de saint Ignace; sa culture est à la fois classique et nourrie par les traditions hongroises.

Son activité épiscopale s'inspire constamment de l'unité avec Rome. Il attache beaucoup d'importance à ses relations avec le clergé, réunit plusieurs synodes

et s'occupe du renouveau liturgique selon l'esprit du concile de Trente. Il favorise le renouveau des ordres religieux, ouvrant de larges terrains d'action aux jésuites, soutenant la renaissance des franciscains et des paulins. Défenseur des biens de l'Église, il les utilise exclusivement pour des buts religieux, fondant de nombreux couvents, monastères, collèges ou écoles. Pour la formation du clergé, il augmente le nombre des places disponibles au collège germano-hongrois de Rome, construit un séminaire hongrois à Vienne, le *Pazmaneum* (1623), et un autre à Tyrnau, l'*Albertinum*. Sa plus importante fondation fut celle de l'université de Tyrnau en 1635, qui se transporta ensuite à Budapest. Le prestige, l'activité, la personnalité de Pazmany lui ont mérité le titre de *Restitutor Hungariae catholicae*.

V. Fraknoi, « Pazmany et son temps », 3 vol., Budapest, 1868-1872; « Pierre Pazmany », Budapest, 1886. — J. Kornis, *Le cardinal Pazmani*, Paris, 1937. — J. Félegyházy, *La philosophie de Pazmany*, Budapest, 1937. — M. Erdös, *Pazmany's Hodoegus. Methode und Bedeutung*, Esztergom, 1941. — N. Oery, *Doctrina Petri...Pazmany de notis Ecclesiae*, Chieri, 1952; voir ses articles dans la revue *Katolikus Szemle* (t. 3, 1951, p. 26-34; t. 9, 1957, p. 157-166).

Sommervogel, t. 6, col. 404-413, t. 9, col. 760-761.

F. Kazy, *Historia universitatis Tyrnaviensis*, Tyrnau, 1735. — C. Rimely, *Historia collegii Pazmaniani*, Tyrnau, 1865. — E. Hermann et E. Artner, « Histoire de la faculté de théologie », Budapest, 1938.

3° A la suite de Pazmany, se développa ce qu'on peut appeler son école; nous en citons quelques représentants dans le domaine spirituel. — G. *Draskovich* † 1635, évêque, fondateur des collèges jésuites de Györ et de Sopron, restaurateur des dominicains à Szombathely, *Origo, regulae et indulgentiae sodalitatis B. Mariae Virginis de Assumptione*, Tyrnau, 1628. — Martin *Kopchanyi-Pap*, franciscain, † 1638, publie en hongrois un « Miroir de pénitence pour les religieux » (1630), une vie de la Vierge Marie, des méditations sur la passion du Christ (Vienne, 1634). — Mathias *Hajnal*, jésuite, † 1644, est un précurseur de la dévotion au Sacré-Cœur : « Livre de prières et de méditations en l'honneur du Sacré-Cœur de Jésus » (1629; cf Sommervogel, t. 4, col. 27-28).

Michel *Veresmarti* † 1645, prédicateur calviniste converti par Pazmani, devint prêtre et ardent apôtre parmi ses anciens coréligionnaires; il a publié en 1611 l'histoire de sa conversion, qui est un document très intéressant. — Jean *Nadasi*, jésuite, † 1679, est le plus fécond auteur spirituel de cette époque hongroise; il a écrit soixante ouvrages en latin et en hongrois, dont certains eurent jusqu'à vingt éditions; il fut aussi traduit dans les principales langues européennes. Signalons, par exemple, *Annus coelestis*, *Mensis divini amoris*, *Maria mater agonizantium*, *Pharetra spiritus*, etc (Sommervogel, t. 5, col. 1520-1537; t. 9, col. 710-711; Rivière, col. 604). — Nettement plus tard, François *Otrokocsi-Foris* † 1718 fut un propagateur de l'union entre les chrétiens et un apologiste fécond (*Apologeticum*, Tyrnau, 1694; *Roma civitas Dei sancta*, 1698). Son *Ambulantium coram Deo perfectio* est un petit traité de théologie ascétique (Tyrnau, 1699; paru aussi en hongrois; cf DTC, t. 11, 1932, col. 1669-1671).

Autres auteurs spirituels (les ouvrages sont publiés à Tyrnau) : Jean *Rudinai*, « Pèlerinage spirituel », 1609. — Adalbert *Weidenfeld*, *Fortitudo athletarum Christi*, 1629; *Annus angelicus*, 1654. — Gaspard *Filz*, *Manuale parochorum*, 1675. — Émeric *Kiss*, jésuite, † 1683, « Guide vers la vraie foi », 1681; ouvrages d'apologétique et de controverse anti-calviniste. — Mathias *Sambar*, jésuite, † 1685, « Epitome de la piété mariale », 1648; « Trois questions salutaires », 1661; apologétique et controverse anti-calviniste. — Pierre *Agoston*, jésuite, † 1689, « Jésus-Christ trésor de l'âme », 1671; « Le Pèlerin recueillant la myrrhe, ou description des sept stations de la passion et de la mort du Christ », 1672; « La gloire céleste », 1674; etc. — Étienne *Tarnoczi*, jésuite, † 1689, « La rose mystique, ou couronne de la B. Vierge Marie... », 1676; « L'œil perspicace, ou De la présence de Dieu en toutes choses », 1685; traduction en hongrois de la *Manuductio ad coelum* du cardinal Jean Bona (1675) et du *De arte moriendi* de saint Robert Bellarmin (1680); des vies des saints rois de Hongrie.

4° Poésie et chant religieux. — Trois grands poètes hongrois méritent d'être nommés dans une histoire spirituelle de leur pays, parce que leur œuvre est en rapport avec la spiritualité. Valentin *Balassa* † 1594, converti, mort au combat contre les turcs près d'Esztergom, est le premier des poètes lyriques hongrois qui ait exprimé dans ses vers sa foi, son amour et ses sentiments intérieurs devant Dieu. Nicolas *Zrinyi* † 1664, lui aussi héros de la lutte contre les turcs, connu de l'Europe entière, a fait de son poème sur le siège de Szigeti une épopée dont la thèse de fond est la suivante : Dieu punit nos péchés par les turcs; si nous nous convertissons, il nous relèvera. Sa muse est Marie, la grande souveraine de la Hongrie, qu'il prie comme une puissante intermédiaire auprès de son fils en faveur de son peuple. Étienne *Gyöngyösi* † 1704, converti, est lui aussi un poète épique, mais aux accents déjà romantiques; signalons ici ses quinze chants sur les mystères du rosaire.

Le chant religieux tient une grande place dans la vie chrétienne hongroise; au cours de la messe, par exemple, on suit volontiers le déroulement du mystère en chantant des prières en hongrois. Le 17e siècle a vu une vaste production de ces chants : les recueils de Benoît Kisdy (*Cantus catholici*, Tyrnau, 1651), de Léonard Szegedy (*Cantus catholici latino-hungarici*, Kassa, 1674), du franciscain de Transylvanie Jean Kajoni (*Cantionale catholicum*, Csisomlyo, 1676) et du chanoine Georges Naray (*Lyra coelestis*, Tyrnau, 1695).

5° Les missions. — Les territoires occupés par les turcs et la Transylvanie étaient en fait des terres de missions. Il s'y développa une activité missionnaire sous la direction de la congrégation de la Propagande. Les hommes qui s'y adonnèrent sortaient du collège Urbain VIII de Rome ou appartenaient à des ordres religieux, jésuites (comme M. Sambar, M. Csete, É. Kiss, etc), paulins (vg J. Vinoviczay, G. Cseppelényi), franciscains (le célèbre D. Kelemen), etc (voir F. Galla, « L'apostolat missionnaire de la restauration catholique », Budapest, 1946).

6° Du fait du manque de prêtres, un institut, nommé *Licentiatus*, fut créé; ses membres étaient des hommes mariés qui, après avoir reçu une certaine formation, remplissaient une partie du ministère sacerdotal : ils baptisaient, bénissaient les corps lors des funérailles, présidaient aux mariages, lisaient épître et évangile de la Messe et prêchaient aux fidèles rassemblés le dimanche; ils dirigeaient les prières, les chants et les litanies (cf C. Juhasz, « L'institut Licentiatus en Hongrie », Budapest, 1921; *Laien im Dienst der Seelsorge während der Türkenherrschaft*, Münster, 1960).

7° En 1686, la capitale du royaume, Buda, fut libérée du joug turc, et bientôt après toute la Hongrie. Les luttes meurtrières de deux siècles qui aboutirent à cette victoire avaient cependant dépeuplé le pays, en particulier la population d'origine magyare. Par contre, les minorités, ruthènes, valaques, slaves du sud, qui avaient beaucoup moins pris part aux combats, s'étaient développées. Or ces populations étaient de foi orthodoxe. C'est pourquoi, rois, primats et épiscopat, de nombreux religieux s'occupèrent, à des titres divers, de la réunion de ces peuples au catholicisme romain. La totalité des ruthènes et environ le tiers des valaques revint ainsi à l'unité avec Rome (cf N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam historiam ecclesiae orientalis in terris coronae sancti Stephani*, t. 1-2, Innsbruck, 1885; S. Szantay, « L'Unionisme », Miskolc, 1932).

8° Notons enfin une manifestation de l'unité étroite de l'épiscopat hongrois avec le Saint-Siège. Lorsque parvint sur les rives du Danube la teneur de la *Déclaration du clergé de France sur la puissance ecclésiastique*, rédigée par Bossuet et dont on sait le gallicanisme, l'archevêque primat Georges Szelepcsényi réunit quelques évêques et abbés et adressa aux catholiques hongrois un mandement censurant cette *Déclaration* (1684). La longue polémique que suscita cette prise de position n'entre pas dans le cadre de cet article (M. Szvorényi, *Synopsis... decretorum synodalium pro ecclesia hungaro-catholica*, Veszprem, 1807, p. 108; V. Davin, *Quarante-cinq assemblées de la Sorbonne pour la censure du primat et des prélats de Hongrie*, Paris, s d [1903]).

3. **La période baroque**, 1700-1780. — Du fait de la longue occupation turque, l'âge baroque s'est développé plus tard en Hongrie que dans le reste de l'Europe centrale. Si en 1700 l'ensemble du territoire hongrois est libéré, les ruines sont immenses; il fallut d'abord reconstruire matériellement et spirituellement. On voit donc s'élever cathédrales, églises, écoles, séminaires, couvents, se fonder des instituts religieux, s'organiser de nouveaux diocèses (sept au cours du 18e siècle); quatre diocèses particuliers sont établis pour les fidèles de rite grec qui se réunissent à Rome.

1° Parmi les traits spirituels qui marquent cette époque, il faut noter les COURANTS D'IDÉES, à la fois doctrinaux et historiques, sur la vocation chrétienne de la Hongrie. C'est ainsi que l'on met en valeur l'idée du règne marial dans la vie religieuse et nationale : Marie, la « Grande Dame des hongrois », est en relation spéciale avec la nation (cf L. Németh, « La conception de l'état comme royaume de Marie à l'âge baroque », dans la revue hongroise *Regnum*, 1941). De même, la théorie qui voit dans la couronne sacrée envoyée par le pape Sylvestre II au premier roi Étienne le symbole signifiant à la fois l'essence et la constitution du royaume hongrois (cf St. Egyed, « Notre constitution », Budapest, 1943); de même encore on tire de l'exclamation du même pape au sujet de saint Étienne : « Ego tantum apostolicus sum, ille autem verus apostolus Christi » (*Vita sancti Stephani regis*, par Hartwick, dans *Scriptores rerum hungaricarum*, éd. Szentpétery, t. 2, Budapest, 1938, p. 414), la doctrine du « Royaume apostolique », en particulier pour fonder les droits royaux sur l'Église hongroise.

2° Parmi les nombreux AUTEURS qui éditent des ouvrages de dévotion ou de spiritualité, les jésuites sont les plus typiques. — Martin *Szentivanyi* † 1705, qui travailla beaucoup à la réunion des orthodoxes des régions orientales, a composé pour eux comme pour les protestants neuf ouvrages, d'où l'apologétique et la controverse ne sont pas absentes (Sommervogel, t. 7, col. 1763-1775). — Gabriel *Hevenesi* † 1715 a déjà été présenté plus haut (DS, t. 7, col. 431-433); son existence se déroula en partie en Autriche, mais le genre de ses productions est très représentatif de celles de l'époque. — Étienne *Szabo* † 1753 a laissé un livre sur la dévotion mariale et deux recueils de sermons pour les dimanches de l'année (Sommervogel, t. 7, col. 1737-1739).

François *Faludi* † 1779, qui fut un temps pénitencier à Rome, enseigna ensuite en Hongrie, dirigea l'imprimerie des jésuites à Tyrnau, où il édita ses propres ouvrages. On y remarque ceux dans lesquels il présente l'idéal de l'homme chrétien et humaniste et il enseigne comment se conduire droitement et noblement. Il s'inspire, quand il ne les traduit pas, du jésuite anglais William Darrell (*The Gentleman instructed*, 2e éd., Londres, 1704) dans son « Homme noble conduit vers la divine Bonté et la vie bienheureuse », Tyrnau, 1748 (il sera complété par « La femme noble... » et « Le jeune homme noble... »). Son « Homme sage » (Tyrnau, 1778) s'inspire, lui, de l'*Oraculo manual* du jésuite espagnol Balthazar Gracian (DS, t. 6, col. 763-767). Signalons encore ses « Nuits d'hiver » (1787) et ses poèmes qui ont grande importance dans l'histoire de la poésie hongroise (voir T. Gyarfas, *Faludi Ferenc*, dans la revue *Irodalomtört*, Közlemények, 1910; J. Szauder, dans le « Lexique de la littérature hongroise », Budapest, 1963).

François II *Rakoczi* † 1735, prince de Transylvanie, tient une grande place dans l'histoire hongroise en raison de son rôle dans l'insurrection du pays, lors de la guerre de succession d'Espagne. Mais il est aussi une haute figure spirituelle. Vaincu, il dut s'exiler et vint en France; laissant la politique, il vit en 1715 chez les camaldules de Grosbois où il s'initie à la vie spirituelle. Pendant les vingt dernières années de sa vie, il mène la même existence recueillie à Rodosto, en territoire turc. « Il fut l'un des plus profonds catholiques hongrois, homme quasi saint, adonné pleinement à la vie spirituelle » (A. Zolnai, « Rakoczi écrivain », dans *Rákóczi Emlékkönyv*, Budapest, 1935, p. 291).

Nous gardons de lui une *Confessio peccatoris*, dont l'original provenant de Saint-Germain des Prés (ms 2146) se trouve à la Bibliothèque nationale de Paris (trad. franç. par le camaldule Ch. Jourdain, Bibl. munic. de Troyes, ms 2144); cet ouvrage est composé à l'imitation des *Confessions* de saint Augustin, mais on y trouve, à côté de données biographiques, des notes sur la Bible, des réflexions sur la philosophie et sur l'histoire, des remarques sur la vie contemplative et sur l'ascèse (cf F. Brisits, « Saint Augustin et les Confessions de François Rakoczi », Budapest, 1914). Cet ouvrage a été édité en français à Budapest en 1876 en même temps que les *Aspirations d'un prince chrétien*; celles-ci sont des notes spirituelles : prières, réflexions, aspirations, repentirs, etc; on y trouve l'expression de la vie spirituelle du prince.

L'*Officium Rakoczianum* (Tyrnau, 1726; 10 éd. latines et 7 hongroises) est un recueil de prières, de méditations et d'exercices de dévotion qui sont en partie de la plume de Rakoczi, en partie choisis par lui. D'autre

part, la bibliothèque municipale de Troyes garde trois manuscrits du prince, qui proviennent de Grosbois : *Meditationes de anno spirituali... 1723* (ms 2145), *Meditationes super Genesim, Exodum.., Deuteronomium* (ms 2146), et une traduction partielle de ces dernières (ms 2147).

Parmi les autres ouvrages de Rakoczi, signalons l'édition par S. Karolyi de sa *Correspondance* (2 vol., Budapest, 1938), les *Mémoires du Prince Rakoczi* (dans l'*Histoire des révolutions de Hongrie* de l'abbé Brenner, t. 5-6, La Haye, 1739), son *Testament politique et moral* (La Haye, 1751), et son *Traité de la puissance* (mêmes lieu et date) qui expose sa théorie politico-religieuse inspirée par la *Politique tirée de l'Écriture sainte* de Bossuet.

J. Karacsonyi, « Les Confessions de François Rakoczi », dans *Katholikus Szemle*, Budapest, 1903. — G. Fraknoi, « La vie religieuse et les œuvres de F. Rakoczi », *ibidem*, 1904. — A. Marki, « François II Rakoczi », 3 vol., Budapest, 1907-1910. — A. Zolnai, « Rakoczi fut-il janséniste? », Szeged, 1927. — É. Pillias, *Études sur François II Rakoczi*, coll. Bibliothèque des études hongroises 8, Paris, 1939.

4. **Les « lumières »** (*Aufklärung* et joséphisme), 1780-1870. — Les idées du siècle des lumières, en particulier celles qui venaient de France et de la maçonnerie, se répandirent rapidement de l'Europe occidentale jusqu'en Hongrie par le relais de Vienne. La langue française, largement comprise par les classes supérieures et cultivées de l'Europe, était le véhicule privilégié des nouveaux courants d'idées. Ainsi, la bibliothèque du comte Hedervary possédait 6000 livres consacrés à ces idées nouvelles, sur les 15000 qu'elle comptait. Contre le théisme et l'incroyance, luttèrent des professeurs de l'université de Pest, laquelle avait quitté Tyrnau en 1774 : les jésuites Louis Csapodi † 1801 et Jean-Baptiste Molnar † 1804, le chanoine Mathias Zsigovics; mais c'est Léon Szaicz † 1792, servite de Marie, qui eut le plus d'influence par ses prédications et ses ouvrages, en particulier le recueil intitulé *Igaz Magyar* (« Le vrai hongrois », 4 vol., Paris et Berlin, 1786-1790). Il faut aussi mentionner Basile Alexovits † 1796, ermite de Saint-Paul, prédicateur à l'église de l'université de Pest (« Sermons dominicaux », 4 vol., Pest, 1791; « De la lecture sans frein des livres », Pest, 1792).

Dans les écoles secondaires, après la disparition des jésuites, ce sont les clercs réguliers de Saint-Paul et les piaristes qui forment la jeunesse. Ils ne s'opposent pas radicalement aux idées du siècle, mais cherchent à les concilier avec le christianisme authentique. Parmi les piaristes, citons Alexis Cörver † 1747, Jean Cörver † 1773, Antoine Bajtay † 1773, Charles Koppi † 1801, Alexis Horanyi † 1809, Bernard Benyak † 1829, etc (Th. Vinas, *Index bio-bibliographicus...Scholarum piarum*, 3 vol., Rome, 1908-1911; St. Gerencser, « Les lumières en Hongrie et les Écoles pies », dans *Regnum*, Budapest, 1943).

L'anti-christianisme militant des idées nouvelles provoqua un rapprochement entre catholiques et protestants. L'opuscule du pasteur Gédéon Deaky (« L'autel de l'honneur », Pest, 1814) en est un exemple; l'auteur y exalte le pape Pie VII comme héros de la foi dans sa lutte contre Napoléon. Ladislas Kamanhazy, évêque de Vac, fait don d'une grosse somme d'argent pour la construction du temple calviniste de Pest. Plus intéressant, naît alors en Hongrie un mouvement pour l'unité des Églises chrétiennes, dont les principaux promoteurs du côté catholique sont André « Pazmandi » Horvath † 1839, poète et curé de paroisse, Jean Horvath † 1834, évêque de Szekesfehervar, et surtout Isidore Guzmics † 1839, abbé bénédictin de Bakonybel; ce dernier écrivit beaucoup pour la cause de l'unité, tant dans son périodique, « Le magasin ecclésiastique », que dans ses livres (vg « L'Église unique du Salut est-elle possible? Existe-t-elle? », Pest, 1822).

Cependant le système de gouvernement de Joseph II, qu'on appelle le joséphisme, apparenté au gallicanisme et au fébronianisme, causa de graves et durables préjudices à la vie et au gouvernement de l'Église.

C'est ainsi que par son édit de tolérance (1781), l'empereur donne une entière liberté aux non-catholiques, que, par l'institution du Placet royal, il s'arroge le droit d'autoriser ou d'interdire la diffusion des lettres pontificales, qu'il dissout presque tous les ordres religieux (sauf les franciscains, les piaristes et les pères de la Miséricorde). Cent trente-quatre maisons de religieux et six de religieuses sont fermées.

Joseph II enlève aux] évêques leurs petits séminaires et les remplace par quatre séminaires généraux (Pozsony, Pest, Eger, Zagreb) qui donnent une formation inspirée du joséphisme et du rationalisme. Dans l'administration de leur diocèse, les évêques dépendent du Conseil ecclésiastique royal; leurs relations directes avec Rome sont interdites; ils durent, par exemple, s'arroger le droit de donner les dispenses réservées au Siège apostolique. La législation civile du mariage fut en plusieurs points différente de la législation ecclésiastique. L'empereur alla jusqu'à donner des prescriptions minutieuses et tatillonnes sur les surplis, les ornements, les cierges, la sonnerie des cloches et les processions en dehors des églises (voir A. Meszlényi, « L'époque du joséphisme en Hongrie », Budapest, 1934).

Après la mort subite de Joseph II (1790), bien que son successeur Léopold II ait révoqué ces ordonnances fâcheuses et néfastes, l'esprit et les pratiques du joséphisme demeurèrent, retardant ainsi une bien nécessaire renaissance religieuse. Donnons-en un exemple : le concile national de l'Église hongroise de 1822 se vit refuser par l'empereur François la permission de transmettre ses décrets à l'approbation de Rome, comme aussi celle de les appliquer (C. Nagy, « Histoire des conciles nationaux en Hongrie », Budapest, 1943).

Les nouveaux développements de la vie politique (1825-1849) restreignirent davantage encore l'influence du catholicisme, tandis que la dépendance de l'Église par rapport à l'État demeurait.

Cette situation suscita chez certains catholiques un mouvement en faveur de l'autonomie de la religion en son domaine, qui resta sans effet réel (E. Török, « Le mouvement pour l'autonomie catholique en Hongrie », Budapest, 1943). Cependant, le concordat de 1855 entre le Siège romain et l'empire mit fin aux pratiques et à l'esprit du joséphisme dans les relations entre les deux pouvoirs spirituel et temporel. Sous l'influence des Lamennais, Montalembert, etc, un courant de catholicisme libéral, semblable à celui de France, se répandit en Hongrie. Son principal représentant fut le baron J. Eötvös † 1871, qui fut ministre des Cultes (cf son ouvrage « Les idées dominantes du 19e siècle », Pest, 1854, et la même année en allemand à Vienne et Leipzig).

Le principal centre de défense de l'orthodoxie catholique fut la faculté de théologie de l'université de Pest (E. Hermann et E. Artner, « Histoire de la faculté de théologie », Budapest, 1938); parmi ses professeurs qui luttèrent contre le joséphisme, François Hovanyi † 1871 (« Éléments du catholicisme supérieur », Pest, 1853) est le principal. — A. Grynaeus † 1859, outre deux volumes d'excellents sermons, écrivit en latin sur les questions pastorales (*Paedagogia sublimior theoretica et applicata*, Pest, 1852; *Munus pastoris propheticum*, 1853; *Munus pastoris sacerdotale*, 1854;

Munus regiminis pastoralis, 1854); — Paul Palasthy † 1898, *Theologia morum catholica* (2 vol., Ratisbonne, 1861); il fut rédacteur du périodique *Religio*. — Jean Nogall † 1899, directeur spirituel, professeur, puis évêque de Nagyvarad où il fonda l'institut Saint-Vincent pour recueillir les orphelins; parmi ses nombreux écrits : « Le guide du chemin », Pest, 1851; « Le culte de la B. Vierge Marie », 4e éd., Eger, 1884; « La science des saints », 2e éd., Budapest, 1896; Nogall édita encore deux collections : la « Bibliothèque d'édification spirituelle » et « Trésor spirituel ».

Dans le domaine théologique, l'érudit Augustin Roskovanyi † 1892, qui devint évêque de Vac puis de Nyitra, fut l'éditeur de 68 volumes de sources théologiques, aujourd'hui encore utilisés, sur les questions du primat et de l'infaillibilité pontificale, de l'indépendance de l'Église par rapport au pouvoir civil, de l'Immaculée Conception, du célibat ecclésiastique, etc (LTK, t. 9, 1964, col. 52-53).

5. **L'essor catholique** (1870-1940). — Au début de cette période, la situation spirituelle du catholicisme hongrois, comme les rapports de l'Église et de l'État, fut assez difficile. Le catholicisme eut beaucoup à souffrir de la politique de *Kulturkampf* suivie par le gouvernement libéral; celui-ci réussit à imposer sa législation du mariage civil, par exemple (G. Salacz, « Histoire du Kulturkampf en Hongrie », Vienne, 1938). Les reculs de l'Église provoquèrent une réaction salutaire. En ce qui concerne l'action politique, un parti populaire catholique s'organisa en 1895 sous la direction du comte Ferdinand Zichy † 1911. Par la suite, Alexandre Giesswein † 1923 développa un socialisme chrétien (1905).

1° Courants spirituels. — L'essor spirituel du catholicisme hongrois se manifeste d'abord dans la vigueur des courants de dévotion, fondés sur le dogme, qui se diffusent largement dans le peuple chrétien. Le culte de l'*Eucharistie*, par exemple, inspire, en même temps qu'il en est soutenu, la société eucharistique des prêtres, les pieuses unions de l'autel pour les laïcs, de nombreux livres de dévotion, les cérémonies cultuelles en l'honneur de l'Eucharistie, le mouvement en faveur de la communion fréquente, etc. Le livre de prières et de méditations du curé Michel Varga, « L'Adoration perpétuelle » (Vac, 1898) eut huit éditions en dix ans; un bulletin mensuel, « L'Adoration perpétuelle » paraît à partir de 1900. Le congrès eucharistique international de Budapest en 1938 eut un grand retentissement. Cf L. Nagy, « L'Eucharistie, source de vie de la Hongrie », Kalocsa, 1937.

En même temps, une intense dévotion envers le *Sacré-Cœur* se développe (J. Zadori, « Histoire et fondement théologique du culte du Sacré-Cœur », Esztergom, 1878; V. Csavossy, « La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus », Budapest, 1916).

La dévotion envers la *Sainte Vierge* demeure une caractéristique de la vie chrétienne en Hongrie; elle est favorisée par de multiples associations et congrégations mariales, en particulier celles du Rosaire. Les miracles et le message de Lourdes eurent un écho considérable. Le pape Léon XIII, à l'occasion du millénaire de l'Église hongroise (1896), lui accorda une nouvelle fête mariale, celle de Marie *magna domina hungarorum*, fixée le 8 octobre.

Autre courant caractéristique de l'essor spirituel, l'intérêt et le souci des *missions* chez les infidèles; il suscite une abondante littérature et des sociétés missionnaires; les franciscains, les jésuites et la société du Verbe Divin fournissent la majeure partie des missionnaires en pays lointains.

2° Ordres et congrégations religieuses. — Les institutions religieuses d'hommes connaissent un renouveau et un accroissement remarquables. Se développent alors en Hongrie bénédictins, cisterciens et prémontrés, dominicains, franciscains, conventuels et capucins, les Écoles Pies, les jésuites et les servites; des congrégations d'origine française (lazaristes, frères des Écoles chrétiennes), les salésiens, les pères du Verbe Divin s'y enracinent; l'ordre de saint Paul premier ermite, d'origine hongroise, se développe à nouveau, comme aussi les basiliens, de rite grec.

Ces religieux contribuent dans une très large mesure à l'activité multiforme de cette époque; les franciscains surtout dans le domaine pastoral, les bénédictins dans la rénovation de la vie liturgique, les piaristes dans les écoles, les jésuites dans le domaine de la vie spirituelle.

Du côté des institutions féminines, il faut souligner la multiplication progressive des couvents et maisons.

Il existe en Hongrie au début du 20e siècle douze congrégations d'origine étrangère et dix d'origine locale. Parmi les premières, citons les religieuses réparatrices, les ursulines les chanoinesses de Saint-Augustin, les dames anglaises, celles du Sacré-Cœur et de Sion, les sœurs du Bon-Pasteur, les visitandines. Méritent une mention particulière les filles de la charité de saint Vincent de Paul, qui compteront 89 maisons et plus de 2000 membres; elles font un énorme travail d'éducation des filles dans les écoles, dans les hôpitaux et par leur action sociale très différenciée.

A leur côté, il y a les fondations hongroises : les sœurs de la miséricorde de Szatmar (1842), celles de Notre-Dame de Kalocsa (1860), les filles de Saint-François d'Assise (1881), les sœurs de Sainte-Élisabeth, celles de l'*Annuntiata*, et une sorte d'institut séculier fondé en 1921 par le jésuite François Biro pour l'action sociale : les filles du Cœur de Jésus.

3° Associations de laics. — Un grand nombre d'unions et de groupes divers naissent à cette époque qui sont destinés aux laïcs, comme les cercles catholiques pour la formation de la conscience chrétienne, *Credo* (association de piété), les unions de jeunes ouvriers *(Legényegyletek)*, la fédération étudiante Saint-Émeric, les Centuries du Cœur *(Sziogarda)* qui réunissent un nombre considérable d'enfants. Ces mouvements ont leur branche masculine et leur branche féminine. Signalons encore les associations de Saint-Étienne pour l'édition de livres catholiques, Saint-Ladislas pour aider la vie spirituelle des hongrois vivant hors du pays, Saint-Thomas d'Aquin, Cardinal-Pazmany, etc. L'union *Regnum marianum* regroupe les prêtres séculiers travaillant à Budapest à l'apostolat auprès des jeunes; elle édite une presse spécialisée pour ce public.

4° Littérature chrétienne et spirituelle. — A côté de la société Saint-Étienne fondée en 1848 pour développer le livre catholique, apparaissent au 20e siècle les éditions Korda et Saint-Jean-Bosco. Les presses sortent de nombreuses éditions de l'Écriture sainte, de livres de prières, de missels, de cantiques, des méditations et des vies de saints. Des traductions hongroises mettent à la portée des catholiques les œuvres des maîtres de la vie spirituelle, comme Augustin, l'*Imitation de Jésus-Christ*, François de Sales et Alphonse Rodriguez, Pascal et Bossuet; plus proches

de notre temps, le cardinal Newman, dom Marmion, les jésuites Anton Huonder et Raoul Plus, Romano Guardini, sont les plus traduits. Il ne fait pas de doute que la vitalité de l'édition catholique est un signe de l'essor spirituel en Hongrie.

Comme dans le reste de l'Europe, les questions de théologie spirituelle suscitent des études : celles de J. Tiefenthaler (*Aszkézis és misztika*, Budapest, 1930), du jésuite L. Müller (*Aszketika*, 2e éd., 1940, et *Misztika*, 1934, à Budapest); le manuel de A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, est traduit par L. Czumbel (Tournai, 1932). Proches de ce domaine de théologie spirituelle, Fl. Kühar publie une « Introduction à la psychologie religieuse » (Budapest, 1926) et une équipe édite quatre volumes d'hagiographie : « Les vies des saints » (Budapest, 1933).

5° Figures spirituelles. — Il faut enfin évoquer les figures marquantes du catholicisme hongrois dans les premières décennies du 20e siècle. Charles *Kanter* † 1920 est le grand apôtre de l'Eucharistie dans la capitale (J. Tiefenthaler, « L'apôtre de Budapest », Budapest, 1942). — Ladislas *Babura* † 1930 exerça une profonde influence sur le clergé comme directeur spirituel au séminaire central de la capitale; il écrivit aussi des ouvrages d'hagiographie. — Le jésuite François *Biro* † 1938 fut un animateur et organisateur d'institutions catholiques (l'institut des filles du Cœur de Jésus, le journal *A Szív*, la maison d'édition Korda, le collège Ward, l'institut théologique de Szeged). — Son confrère Adalbert *Bangha* † 1940 fut un meneur d'hommes et le maître à penser de l'action catholique; il publia « Les principaux caractères de la vie de l'Église » (3e éd., Budapest, 1924), « La chrétienté victorieuse du monde » (1938), etc. Il fut l'un des fondateurs de la revue jésuite *Magyar Kultura*, dirigea la rédaction de l'encyclopédie *Katolikus Lexikont* (4 vol., Budapest, 1930-1932) et rédigea avec A. Ijjas une histoire de l'Église universelle (8 vol., Budapest, 1937-1942). — L'évêque transylvain Charles G. *Majlath* † 1940 fut un éducateur de la jeunesse et un confesseur infatigable.

Tihamer *Toth* † 1939 eut une influence européenne. Professeur puis évêque, éducateur et orateur, ses livres sur la formation de la jeunesse ont été traduits dans les principales langues.

Nous citons ici les traductions françaises : *La chaste adolescence*, Louvain, 1931; *Les dix commandements de Dieu*, 2 vol., Mulhouse, 1933; *Le Christ et la jeunesse*, Mulhouse, 1935; *Le Christ et les problèmes de notre temps*, Paris, 1935; *Le symbole des apôtres*, 6 vol., Mulhouse, 1935; *Le caractère du jeune homme*, Mulhouse, 1937; *La religion et la jeunesse*, mêmes lieu et date; *L'éducation du jeune homme*, Mulhouse, 1938; *Mariage et famille* et *Dans la belle nature de Dieu*, Mulhouse, 1939.

Antoine *Schütz*, des Écoles pies, † 1952, professeur à l'université de Budapest, est un théologien soucieux de synthétiser la doctrine des Pères et les apports de la théologie moderne (*Theologia dogmatica*, 2e éd., 2 vol., Budapest, 1937); il eut le mérite de mener à bien l'édition des œuvres complètes d'Ottokar Prohaszka, dont nous parlons plus loin (25 vol., Budapest, 1928-1929). — Théologien lui aussi, le dominicain Alexandre *Horvath* † 1956 enseigna à Rome, Fribourg (Suisse) et Budapest la doctrine thomiste :

Die Metaphysik der Relationen, Gratz, 1914; *Die Weltanschauung des hl. Thomas..*, Budapest, 1924; *Eigentumrecht nach dem hl. Thomas..*, Gratz, 1929; *La sintesi scientifica di S. Tomaso..*, Turin, 1932; *Heiligkeit und Sünde im Lichte der thomistischen Theologie* (coll. Divus Thomas 1), Fribourg, Suisse, 1943; *Synthesis theologiae fundamentalis*, Budapest, 1946; *Studien zur Gottesbegriff*, 2e éd., Fribourg, Suisse, 1954.

Alexandre *Sik* † 1963, professeur, puis provincial des piaristes, est à signaler aussi pour ses livres, ses conférences données dans l'église de l'université de Budapest et pour ses poèmes. Son « Pazmany, l'homme et l'écrivain » (Budapest, 1939) est remarquable.

Mais la figure qui domine cette dernière période de l'histoire spirituelle hongroise est celle d'Ottokar *Prohaszka*. Professeur, orateur fascinant, écrivain remarquable, directeur spirituel, puis évêque de Szekesfehervar (Albe-Royale), il mourut en 1927. Nous avons signalé plus haut l'édition de ses œuvres complètes en 25 volumes par A. Schütz. La personnalité de Prohaszka est difficile à cerner parce que ses richesses sont multiples; son unité se situe dans sa vie spirituelle profonde qui inspirait ses écrits comme ses actes et ses paroles. Mais cette vie spirituelle fut admirablement servie par la beauté de sa langue, la profondeur de ses vues, l'ampleur de son intelligence. Pour nous en tenir à ses écrits, qui seraient tous à citer, son « Idéologie triomphante » (Budapest, 1903) est à la fois, dans une prose incomparable, un hymne, une philosophie, une sagesse et une voie spirituelle, qui sont animés et dominés par le mystère du Christ présent et vainqueur. Ses « Méditations sur les évangiles » (Budapest, 1908) soulignent l'intériorité de l'Esprit Saint et la nouveauté de la manière évangélique de penser et de juger. Les deux volumes de ses « Soliloques » (Budapest, 1929) sont un journal personnel, où Prohaszka notait ses pensées et ses réactions devant les personnes et les événements; on est frappé de le voir situer toute chose par rapport à l'éternité de Dieu et dépasser ses anxiétés et angoisses dans une adhésion plus profonde à son Seigneur. Enfin, « Vers la Source des eaux vives » (Szekesfehervar, 1927) traite de la théologie et du culte du Sacré-Cœur d'une manière très personnelle. De son vivant, Prohaszka eut une influence féconde par le prestige de sa personnalité intellectuelle et spirituelle; il ramena beaucoup d'âmes à la foi chrétienne. Son héritage littéraire reste une source de vie spirituelle et constitue l'œuvre la plus remarquable de la chrétienté hongroise dans la première moitié du 20e siècle.

Voir les études, publiées à Budapest en hongrois, de E. Nemethi (1927), F. Brisits (1927) et A. Sik (1939). — A. Sik, *Un grand mystique hongrois, O. Prohaszka*, dans *Nouvelle revue de Hongrie* (publiée à Budapest, en français), t. 55, 1936, p. 228-240. — G. Maggi, *Un grande mistico ungherese, O. Prohaszka*, dans *Thabor*, t. 5, 1950, p. 357-366.

1. *Sources.* — C. Péterffy, *Sacra concilia ecclesiae romanae catholicae in regno Hungariae*, 2 vol., Presbourg, 1741-1742. — *Acta sanctorum Hungariae*, 2 vol., Tyrnau, 1743. — G. Fejer, *Codex diplomaticus Hungariae..*, 43 vol., Budapest, 1829-1844. — *Monumenta Hungariae historica*, surtout les séries *Diplomata* (26 vol., Pest, 1857-1878) et *Scriptores* (32 vol., 1857-1875). — A. Theiner, *Vetera monumenta historica Hungariam sacram illustrantia*, 2 vol., Rome, 1859-1860. — V. Fraknoi, *Monumenta vaticana historiam regni Hungariae illustrantia*, 6 vol., Budapest, 1884-1891. — J. Danko, *Vetus hymnarium ecclesiasticum Hungariae*, Budapest, 1893. — I. Szentpétery, *Scriptores rerum hungaricarum*, 2 vol., Budapest, 1937-1938. — A. F. Gombos, *Catalogus fontium historiae hungaricae tempore regum de Arpad*, 3 vol., Budapest, 1937-1938.

Voir aussi E. Bartoniek, « Un catalogue des éditions des sources de l'histoire hongroise », Budapest, 1929; — Mezey-

Bolgar, *Codices latini medii aevi Bibliothecae universitatis Budapestinensis*, Budapest, 1961; — G. Borsa, *Buchdrucker des 15. und 16. Jahrhunderts in Ungarn*, Heidelberg, 1965.

2. *Généralités.* — La meilleure *histoire* de la Hongrie est celle de B. Homan et J. Szekfu, « Histoire hongroise », 5 vol., Budapest, 1928-1934; les deux premiers volumes, dus à B. Homan et consacrés au moyen âge, ont été traduits en allemand (2 vol., Berlin, 1940-1943). — En français, É. Sayous, *Histoire générale des hongrois* (2 vol., Paris, 1876; 2e éd. revue, 1900) a vieilli; — F. Eckhart, *Introduction à l'histoire hongroise* (Paris, 1928, abondante bibliographie) et *Histoire de la Hongrie* (1932), ne dit rien de l'histoire de l'Église; — E. Tersen, *Histoire de la Hongrie* (coll. Que sais-je?, Paris, 1955); H. Bodgan, *Histoire de la Hongrie* (même coll., 1966).

La *Revue des études hongroises* (t. 1-13, 1923-1935) donne d'excellents comptes rendus des ouvrages parus sur son sujet; — la *Revue de Hongrie* (t. 1-45, 1908-1931), devenue *Nouvelle revue de Hongrie* (t. 46, 1932, svv), est d'intérêt général; on y trouve des articles sur des sujets d'histoire religieuse et spirituelle; ces deux dernières revues ont paru en français à Budapest.

Sur la *littérature*, la revue *Irodalomtörténet*, dirigée par Z. Alszeghy (t. 1, 1924, svv); — J. Pinter, *Magyar Irodalomtörténet* (9 vol., 1930-1941), et les divers ouvrages de J. Horvath.

3. *Histoire de l'Église de Hongrie.* — En hongrois, celles de K. Lanyi et F. Knauz (2 vol., Gran, 1866-1869), de L. Balics (3 vol., Budapest, 1885-1890), de J. Karacsonyi (Nagyvarad, 1915) vont des origines aux temps modernes; de même en français, É. Horn, *Le christianisme en Hongrie* (Paris, 1906). — Voir aussi C. Wolfsgruber, *Kirchengeschichte Oesterreichs-Ungarn*, Vienne, 1909.

DTC, t. 7, 1922, col. 41-61. — *Enciclopedia cattolica*, t. 12, 1954, col. 765-792. — LTK, t. 10, 1965, col. 488-494. — Les chroniques de la RHE, surtout jusqu'en 1940, renseignent sur les ouvrages d'histoire ecclésiastique intéressant la Hongrie.

4. *Ordres religieux.* — Voir les bibliographies données *supra*, col. 686-688. — Sur les jésuites : *Fontes rerum transylvanicarum. Epistolae et acta jesuitarum..*, 4 vol., Vienne-Leipzig, 1911-1914; — L. Velics, *Vázlatok a Magyar Jezsuiták Multjából*, 3 vol., Budapest, 1912-1914; — A. Meszlényi, *A Magyar jezsuiták a 16. században*, Budapest, 1930; — M. Toth, « L'activité littéraire des jésuites hongrois, 1853-1934 », Budapest, 1942; — les deux ouvrages collectifs (B. Bangha, etc), « L'ordre des jésuites depuis quatre cents ans » et « Profils de cent jésuites » (Budapest, 1940 et 1941); — L. Polgar, *Bibliographia de historia societatis Jesu in regnis olim corona hungarica unitis (1560-1773)*, Rome, 1957; — L. Lukacs et L. Polgar, *Documenta romana historiae societatis Jesu in regnis olim corona hungarica unitis*, Rome, 1959; — MHSI. *Monumenta antiquae Hungariae*, t. 1, 1550-1579, éd. L. Lukacs, Rome, 1969.

Sur les Écoles pies : deux ouvrages collectifs édités à Budapest par G. Balanyi, etc, « Piaristes hongrois remarquables aux 19e et 20e siècles », (1942) et « Histoire de la province hongroise des piaristes » (1943).

5. *Travaux divers.* — J. Simor, *Epistolae pastorales et instructiones selectae... 1857-1882* (5 vol., Esztergom, 1882-1883). — L. Abafi, *Geschichte der Freimaurerrei in Oesterreich-Ungarn* (5 vol., Budapest, 1890-1899). — B. Zolnai, « Le jansénisme en Hongrie » (Budapest, 1920). — A. Wolkenberg, « Le livre de la mission catholique mondiale », Budapest, 1929 (sur les missions). — O. Malnasi, « La vie et l'époque du cardinal Kalocsa » (Budapest, 1933). — G. Franz, *Liberalismus. Die deutschliberale Bewegung in der habsburgische Monarchie* (Munich, 1955). — L. Nagyfalusy, *Le culte de la Sainte Vierge en Hongrie*, dans *Maria. Études...* sous la direction de H. du Manoir, t. 4, Paris, 1956, p. 643-670. — A. Revesz, « Quelques chapitres de la politique ecclésiastique à l'époque de Bach », Budapest, 1957. — *La renaissance et la Réformation en Pologne et en Hongrie* (ouvrage collectif, Budapest, 1963). — G. Adrianyi, *Die Stellung der ungarischen Kirche zum oesterreichischen Konkordat von 1855*, Rome, 1963. — Etc.

Voir aussi les études paraissant dans les revues : *Antik Tamulmanyok* (Études anciennes), *Acta historica academiae scientiarum hungaricae*, *Szazadok* (Siècles), *Teologia* et *Vigilia*.

Joseph FÉLEGYHÁZY.

HONNEUR DE DIEU. — La doxologie qui conclut les prières eucharistiques associe les idées d'honneur et de gloire : « Per Ipsum, cum Ipso et in Ipso, est tibi Deo Patri, in unitate Spiritus Sancti, omnis honor et gloria ». Elle est inspirée de *Rom.* 16, 27 et de 1 *Tim.* 1, 17. L'*Apocalypse* la rapporte à la liturgie céleste dans la louange du Dieu Seigneur (4, 11), de l'Agneau immolé (5, 12), du Père et de l'Agneau tout ensemble (5, 13; 7, 12), ajoutant à honneur et gloire d'autres termes (4, 11 : gloire, honneur, puissance; 5, 12 : puissance, richesse, sagesse, force, honneur, gloire, bénédiction; 5, 13 : bénédiction, honneur, gloire et puissance; 7, 12 : bénédiction, gloire, sagesse, action de grâces, honneur, puissance et force) qui laissent entendre que ces formules amplifient par redondance le sentiment d'exultation des adorateurs plutôt qu'elles ne traduisent des aspects déterminés de la louange divine. Comme on le verra, l'idée d'*honneur de Dieu* occupe, tant dans l'Écriture que dans la littérature spirituelle, une place relativement restreinte par rapport à l'idée de *gloire de Dieu*. Notre étude se bornera à la notion d'honneur de Dieu, en la distinguant autant que possible de celle de gloire de Dieu. Cf art. GLOIRE DE DIEU, DS, t. 6, col. 421-494.

1. *L'Écriture.* — 2. *La littérature patristique.* — 3. *La systématisation des scolastiques.* — 4. *La littérature spirituelle.* — 5. *Fondement théologique et rôle dans la vie spirituelle.*

1. **Écriture Sainte.** — 1° Les termes *honneur*, *honorer* ont pour équivalents directs en latin *honor*, *honorare*, *honorificare*, et en grec τιμή, τιμᾶν. Mais déjà dans la Septante τιμή correspond à douze termes de la langue hébraïque, et τιμάω à six (dans Kittel, t. 8, 1966, p. 170-182); τιμή rend fréquemment *cabod*, dont l'équivalent ordinaire est δόξα; τιμάω rend plusieurs fois le verbe *cbd* au piel, par exemple *Ex.* 20, 12, et *Deut.* 5, 6 (« Tu honoreras ton père et ta mère »), *Prov.* 3, 9 (« Honore Dieu du fruit de tes labeurs »), *Isaïe* 29, 13 (« Ce peuple m'honore des lèvres »). De même dans la Vulgate latine, δόξα est souvent rendu par *honor* et non par *gloria*, δοξάζειν par *honorare* ou *honorificare*, par exemple *Esther* 4, 17c (hébreu); *Mal.* 1, 6; *Actes* 12, 23; *Rom.* 15, 6-7; 1 *Pierre* 4, 11; *Apoc.* 17, 7. Il ne convient donc pas de s'appuyer outre mesure sur un inventaire lexicographique pour déterminer le contenu conceptuel des termes *honneur* et *gloire*.

2° En fait, dans les textes scripturaires et quand il s'agit de l'honneur *de Dieu*, τιμή est presque toujours associé à δόξα. Dans l'ancien Testament, ces deux termes n'apparaissent que dans la prière psalmique : *Ps.* 28, 2, et 95, 7 (cependant *Dan.* 7, 14 : au Fils de l'homme sont données ἡ ἀρχὴ καὶ ἡ τιμὴ καὶ ἡ βασιλεία); dans le nouveau Testament, ils ne sont utilisés que dans les doxologies (*Rom.* 16, 27; 1 *Tim.* 1, 17; *Apoc.* 4, 9; 4, 11; 5, 12-13; 7, 12). Le verbe τιμάω, par contre, est employé seul, mais rarement : *Prov.* 3, 9, et *Isaïe* 29, 13 (où il s'agit plutôt de gloire); *Jean* 5, 23 : « afin que tous *honorent* le Fils comme ils *honorent* le Père; qui n'*honore* pas le Fils n'*honore* pas le Père »; *honorer* dans ce cas signifie « reconnaître en vérité Dieu comme Père et son envoyé comme Fils ». On peut dire en

conséquence que le langage de l'Écriture emploie presque uniquement l'idée d'*honneur de Dieu* dans la prière, particulièrement dans la doxologie, en l'associant à l'idée de gloire. En outre, l'*honneur de Dieu* est toujours l'honneur *rendu à Dieu*; il n'est jamais question d'un honneur qui aurait Dieu comme sujet (sinon en *Jean* 8, 49, mais il s'agit de l'honneur rendu au Père par le Christ en son humanité). Tandis que *gloria Dei* ou *Domini* peut être une désignation de Dieu lui-même (*Ex.* 16, 10, et 24, 16; *Lév.* 9, 6, et 9, 23, etc), *honor Dei* n'est jamais employé dans ce sens; quand Dieu parle, il dit parfois « *ma* gloire » (*Isaïe* 42, 8; 43, 7; 48, 11; 66, 19; *Éz.* 39, 21), il ne dit jamais « *mon* honneur ».

3° L'emploi des termes *honneur*, *honorer* est d'ailleurs rare dans les livres sacrés antérieurement au contact de la culture juive avec la culture alexandrine; à ce propos, J. Schneider (τιμή-τιμάω, dans Kittel, p. 172) note qu'il n'y a pas dans le vocabulaire hébraïque d'équivalent précis du verbe τιμάω, sinon dans le quatrième précepte du décalogue (*Ex.* 20, 12) ou dans de rares allusions à des actes déshonorants commis par tel ou tel personnage (cf *Gen.* 38, 23; 1 *Sam.* 15, 30; 2 *Sam.* 6, 20). Alors que la notion de *gloire* est une notion-clé de la pensée hébraïque, la notion d'*honneur* fait figure d'élément importé.

Dans la langue grecque, les termes τιμή-τιμάω, quand ils s'appliquent à une personne, désignent primitivement, selon un aspect extérieur et visible, les louanges, acclamations, hommages et prévenances mérités par des dons exceptionnels ou des actions d'éclat; ensuite le concept d'honneur sert à désigner la valeur intérieure, la vertu; ce processus d'intériorisation du concept atteint son maximum dans la morale aristotélicienne avec l'idée de magnanimité (*Éthique à Nicomaque* IV, 7-10, 1123a 3-1125b 25). La magnanimité (μεγαλοψυχία), est la qualité d'une âme qui s'estime faite pour la grandeur; le magnanime est incapable de petitesse et de mesquinerie tout comme d'orgueil et de démesure : il agit par honneur et mérite l'honneur. L'idée d'honneur a ainsi évolué de l'extérieur vers l'intérieur, du physico-social au moral (J. Schneider, *art. cit.*, p. 170-172); le contenu du mot τιμή subit une évolution sémantique analogue à celle du mot ἀρετή, qui signifie d'abord force virile *(virilitas)*, ensuite force morale *(virtus)*.

2. **La littérature patristique.** — Les Pères, dans leur ensemble, ne font pas de distinction nette entre honneur de Dieu et gloire de Dieu; ils situent l'honneur de Dieu dans la confession de sa gloire créatrice, dans le culte, dans la justice et la sainteté de l'existence chrétienne (DS, t. 6, col. 458-463). Il existe cependant, chez les Pères latins, un courant de pensée qui, sous l'influence de Cicéron en particulier, cherche à définir la situation de la religion par rapport à la philosophie et à établir, du même coup, le droit de Dieu à recevoir un honneur spécial de la part de l'homme.

1° *Lactance* † 325, dans ses *Institutions divines*, montre que la philosophie *(sapientia)* et la religion *(religio)* doivent aller ensemble et même s'unifier dans le culte d'un Dieu unique (IV, 3, PL 6, 453) qui « mérite vraiment le nom de père » et qui « est aussi nécessairement seigneur » : « Il doit être appelé père parce qu'il nous dispense de grands et multiples bienfaits; seigneur parce qu'il détient la plus haute puissance pour châtier et punir » (454c). Curieusement, pour Lactance, c'est de la sagesse que relève notre attitude de fils à l'égard de Dieu tandis que la religion nous fait ses serviteurs, mais l'une et l'autre sont inséparables.

Par là, il apparaît combien sont unies entre elles sagesse et religion. La sagesse concerne des fils, et elle exige l'amour; la religion concerne des serviteurs, et elle exige la crainte. En effet, comme les fils doivent aimer leur père et l'*honorer*, ainsi les serviteurs doivent servir leur seigneur et le révérer. Quant à Dieu, qui est unique, parce qu'il tient le double rôle du père et du seigneur, nous devons à la fois l'aimer parce que nous sommes fils, et le craindre parce que nous sommes serviteurs. Par suite, la religion ne peut être séparée de la sagesse, ni la sagesse disjointe de la religion; car Dieu doit être connu *(intelligi)*, ce qui relève de la sagesse, et honoré, ce qui relève de la religion. Mais la sagesse précède et la religion suit, parce que connaître Dieu vient d'abord, et l'honorer ensuite (IV, 4, 456b-457a).

Lactance finit cependant par inclure la sagesse dans la religion, dont il propose une définition nouvelle : « Hac enim conditione gignimur, ut generanti Deo nos justa et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur. Hoc vinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus : unde ipsa religio nomen accepit » (IV, 28, 535-536). Cette définition, à partir du verbe *religare*, va concurrencer dans la tradition la définition de Cicéron, que Lactance critique explicitement. Jérôme s'inspire effectivement de la conception de Lactance (*In Amos* III, 9, 6, PL 25, 1090a). Augustin l'adopte d'abord dans le *De vera religione* (55, 111, PL 34, 171b), reprend celle de Cicéron dans la *Cité de Dieu* (X, 3, 2, PL 41, 280d) pour revenir finalement à celle de Lactance dans les *Rétractations* (I, 13, 9, PL 32, 605c).

2° *Augustin* lui-même, traitant du culte des anges dans la *Cité de Dieu*, note que le terme λατρεία, bien qu'il soit habituellement rendu par *servitus* chez les auteurs latins, ne désigne pas n'importe quel culte, mais seulement le culte et le service de Dieu (X, 1, 2, PL 41, 278a). De même le terme θρησκεία, qui semble réservé au culte de Dieu, ne peut être traduit sans ambiguïté par le seul terme *religio*, qui signifie aussi les marques de respect *(observantia)* dans les relations humaines *(propinquitatis humanae)*. Quant au terme εὐσέβεια, il a, même dans le grec, un sens plus large que « culte de Dieu »; c'est pourquoi les écrivains sacrés lui préfèrent θεοσέβεια (1 *Tim.* 2, 10; cf Augustin, *Enchiridion* 1, 2, citant *Job* 28, 28), mais ce terme ne peut être rendu que par *Dei cultus* (*Cité de Dieu* X, 1, 3, 279ac). Par cette analyse lexicographique, Augustin cherche visiblement à dégager le culte de Dieu et l'honneur qui doit lui être rendu tant des honneurs et marques de respect que les hommes se doivent entre eux que des cultes païens et, particulièrement, des « théurgies » autorisées par Porphyre.

On reviendra plus loin sur d'autres textes augustiniens qui permettront de donner un fondement traditionnel à l'idée d'honneur de Dieu. Pour l'instant, il suffit de noter dans quelle ambiance culturelle Lactance et Augustin proposent leur conception de la religion. Les *Institutions divines* et la *Cité de Dieu* ne s'adressent pas seulement aux chrétiens mais encore à l'élite cultivée du monde païen; Lactance et Augustin ont une intention apologétique et sociale à la fois : ils cherchent quelle place doit prendre le culte de Dieu dans la vie personnelle et sociale; ils entendent ainsi donner droit de cité au culte chrétien qu'ils présentent comme le seul qui soit digne de Dieu. Ils n'hésitent donc pas à se servir des concepts et de la terminologie

de la culture gréco-latine. Il est significatif que les *Institutions divines* se situent au moment où la liberté du culte chrétien va être autorisée par Constantin (313) et la *Cité de Dieu* au moment où le sac de Rome par Alaric (410) réveille les préventions païennes contre le christianisme et rend nécessaire une nouvelle justification du culte chrétien.

3° Nous exposons ici la doctrine de saint *Anselme de Cantorbéry* † 1109, bien qu'elle ne relève pas de l'époque patristique.

L'honneur de Dieu tient une place non négligeable dans l'argumentation serrée du *Cur Deus homo* (I, 13-15). D'après Anselme, il serait contraire à la justice divine « que Dieu remette le péché par la seule miséricorde, sans qu'on lui rende aucunement l'honneur qu'on lui a enlevé » (*Pourquoi Dieu s'est fait homme*, I, 12, éd. et trad. R. Roques, SC 91, Paris, 1963, p. 266-267); en effet, remettre ainsi le péché *sine satisfactione* serait laisser passer un désordre, soustraire le péché à la loi et privilégier l'injustice sur la justice (p. 268-269), car « rien n'est moins tolérable dans l'ordre de l'univers que d'accepter que la créature enlève à son Créateur l'honneur qui lui est dû et ne lui rende pas ce qu'elle lui enlève » (13, p. 272-273). C'est pourquoi, Dieu doit défendre « l'honneur de sa dignité » et le défendre « intégralement » (p. 274-275); et comme « il est impossible que Dieu perde son honneur, ou bien le pécheur s'acquitte librement de sa dette, ou bien Dieu la lui reprend de force » (14, p. 276-277). Sans doute, Anselme admet-il que « l'honneur de Dieu ne peut être accru ni diminué par rien », cependant si la créature « ne veut pas ce qu'elle doit, elle déshonore Dieu autant qu'il est en elle » (15, p. 278-279); elle introduit ainsi un désordre objectif dans l'univers et, s'il le laissait subsister, « Dieu semblerait en défaut dans sa propre organisation de l'univers » (p. 280-281).

Anselme comprend donc l'honneur de Dieu comme une exigence suprême de la justice divine, mais il le voit surtout sous l'aspect du péché qui le compromet du dehors et exige une *satisfaction* telle que seul l'Homme-Dieu pourra l'accomplir; en outre, il semble faire de Dieu à la fois le sujet et le défenseur de *son* honneur. Cette conception négative et subjective semble unique dans l'histoire de l'idée d'honneur de Dieu; les auteurs postérieurs ne retiendront du *Cur Deus homo* que l'idée d'une satisfaction nécessaire pour le péché de l'homme, sans la rattacher, comme saint Anselme, à l'honneur divin.

3. **La systématisation des scolastiques.** — C'est à la *vertu de religion* que les scolastiques, saint Thomas et Suarez par exemple, rattachent l'honneur de Dieu et intègrent cette idée à l'ensemble du savoir théologique. Leur spéculation se situe dans le prolongement direct des idées de Lactance et d'Augustin; ils se réfèrent souvent aux textes de ces deux auteurs, devenus des lieux théologiques; en outre, ils font intervenir comme eux les méthodes et les catégories de la rhétorique et de la philosophie, beaucoup plus qu'ils ne s'inspirent de l'Écriture.

1° Saint *Thomas d'Aquin* parle de l'honneur de Dieu à propos de la vertu de religion (*Somme théologique*, 2ª 2ae q. 81 a. 4). Or cette vertu est elle-même une partie de la vertu de justice; celle-ci a été précédemment définie comme « perpetua et constans voluntas jus suum unicuique tribuendi » (q. 58 a. 1); les diverses parties de cette vertu sont en conséquence distinguées d'après les catégories de personnes qui détiennent des droits et vis-à-vis desquelles l'homme a par conséquent des devoirs : la *religion* concerne les droits de Dieu et les devoirs envers Dieu (q. 81), la *pietas* les devoirs envers parents et supérieurs (q. 101), l'*observance* les devoirs envers les personnes constituées en dignité (q. 102).

Ces distinctions reprennent une classification que l'on trouve avec les mêmes détails chez Cicéron (*De inventione* II, 53-54, 160-162, éd. Teubner, Leipzig, 1915, p. 148-149), qui lui-même les emprunte pour l'essentiel à la classification des vertus dans la *Rhétorique* d'Aristote (I, 9, 1366b 1-19). Dans la q. 81, a. 1, saint Thomas recourt en outre, d'après Isidore de Séville (*Étymologies* X, 234), aux définitions cicéronienne et augustinienne de la religion, et, dans la suite de son exposé, il s'inspire de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote.

Dans l'article 4 de la question 81, saint Thomas montre que la religion est une vertu distincte de toutes les autres, parce qu'elle est ordonnée à un bien spécifique, lui-même distinct des autres biens. C'est ici qu'intervient l'honneur de Dieu : « Le bien que regarde la religion, c'est de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Or, on doit honneur à quelqu'un à raison de son excellence. Mais c'est une excellence unique que celle de Dieu... Aussi lui doit-on un honneur spécial ».

Saint Thomas explique dans l'article 5 pourquoi la religion n'est pas une vertu théologale *(virtus theologica)* : son objet premier et immédiat n'est pas Dieu lui-même, mais le culte qui lui est rendu; la *religio* porte sur le *quod offertur*, non sur le *cui offertur*; Dieu n'est donc pas l'objet de la vertu de religion, mais sa fin (vertu morale).

L'article 7 enfin montre que l'honneur rendu à Dieu n'ajoute rien à Dieu, mais réalise plutôt la perfection de l'homme en son intellect. Saint Thomas mentionne alors incidemment l'idée de gloire de Dieu et retrouve ici, transitoirement, l'inspiration biblique : « Nous rendons à Dieu révérence et honneur non pour lui-même, car en lui-même il est comblé d'une gloire à laquelle la créature ne peut rien ajouter, mais pour nous-mêmes : en effet, par le fait que nous rendons à Dieu révérence et honneur, notre esprit se soumet à lui, et c'est en cette soumission que consiste sa perfection ».

La systématisation de saint Thomas paraît aujourd'hui insatisfaisante; réduire la vertu de religion aux actes qu'elle comporte, c'est laisser échapper l'intention formelle qui les spécifie, c'est-à-dire leur rapport à Dieu comme créateur et seigneur, et ce rapport semble bien d'ordre théologal. Cette systématisation reste dans l'ordre d'une théologie philosophique fondée sur la raison; la source de la spéculation de saint Thomas est ici d'ailleurs plus philosophique que scripturaire.

2° François *Suarez* semble avoir ressenti certaines insuffisances des thèses thomistes, bien qu'il hésite à s'en écarter. Il a traité de l'honneur de Dieu d'abord dans les *Commentaires sur la 3ª pars* de saint Thomas à propos de l'adoration due à l'humanité du Christ (*Disp.* LI, sect. 1, éd. Vivès, t. 18, Paris, 1860, p. 540 svv). D'après lui, le concept d'honneur est plus étendu que celui d'adoration.

Suarez s'appuie sur un texte d'Augustin : « Honorat enim omnis qui adorat, non autem adorat omnis qui honorat » (*Contra sermonem arianorum* 23, 19, PL 42, 700a), pour montrer qu'il y a entre ces deux concepts la différence du genre à l'espèce : « Honor ut sic est quoddam signum bonitatis ejus qui honoratur...; adoratio vero includit honorem et addit submissionem et recognitionem excellentiae ejus qui adoratur » (t. 18, p. 541a).

Suarez définit ensuite les termes *colere*, *venerari* et *honorare*, qu'il dit pratiquement équivalents, et *gloria*, *laus*, *reverentia*.

Suarez reprend à nouveau la question de l'honneur de Dieu dans le traité 1 du *De religione*. Le ch. 1 du premier livre est une étude, plus complète que celle de saint Thomas, sur l'étymologie et la signification du mot *religio*. Le ch. 3 cherche dans quelle mesure Dieu est l'objet de la religion; se distançant ainsi de saint Thomas, Suarez admet que Dieu puisse en être l'*objectum proximum*, non pas *absolute*, car la religion n'atteint Dieu que par la médiation d'un acte cultuel, mais *respective*, en ce sens que, même si elle passe par la médiation d'une *operatio*, la religion ne s'y arrête pas, « per illam transit in Deum » (ch. 3, n. 5-6, p. 9b-10a) : si la vertu de religion n'atteint immédiatement que la relation à Dieu, le terme de cette relation est atteint cependant de façon indirecte par la médiation de la relation elle-même (ch. 3, n. 6, p. 10a).

Suarez conçoit donc de façon dynamique le rapport de l'homme à Dieu que comporte la religion, de manière que Dieu y soit compris comme son terme. Il maintient cependant la distinction de saint Thomas, reprise par Cajetan, entre le *quod affertur* et le *cui affertur* (ch. 5, p. 12-13) et fait consister l'objet matériel de la religion « vel omnino vel principaliter in aliquibus actionibus humanis quibus honorem et reverentiam Deo deferimus » (ch. 7, n. 1, p. 16a). Dans le ch. 3 du livre 3, il examine les arguments qui permettraient de donner à la religion la valeur d'une vertu théologale (n. 1-2, p. 44), mais il se range finalement à la solution de saint Thomas (ch. 3, n. 5, p. 45).

4. **Les auteurs spirituels.** — Nous donnerons simplement le résultat de quelques sondages. Nous laisserons de côté les interférences socio-politiques du souci de l'honneur de Dieu qui a parfois donné lieu à une répression légale de l'hérésie, du sacrilège et du blasphème (cf *Catholicisme*, t. 2, 1949, col. 81-83; LTK, t. 4, 1960, col. 1117-1119); voir aussi DS, art. Réparation. Plusieurs notations de l'art. Gloire de Dieu (col. 467-494) intéressent l'honneur de Dieu, car « l'influence du milieu culturel et sociologique » peut jouer dans le sens d'une assimilation de la gloire de Dieu à la gloire du « prince »; dans cette perspective, la gloire se distingue difficilement de l'honneur.

1° Saint *Bonaventure* parle à maintes reprises de l'honneur de Dieu. Dans le *Breviloquium*, par exemple, il dit que les trois premières demandes du *Pater* « pourvoient à l'honneur divin et aux biens de la patrie : savoir, l'intelligence de la vérité, la révérence de la majesté et la concorde de la volonté » (5, 10; *Opera omnia*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 264a; trad. V.-M. Breton, *S. Bonaventure*, Paris, 1943, p. 418). D'après le *De triplici via*, « le devoir d'honorer Dieu » exige le culte de latrie, « qui consiste en premier lieu à s'incliner en révérence et adoration devant Dieu » (II, 3-4; t. 8, 1898, p. 8b-9a; trad., p. 128). Le Christ lui-même, « en tant que Maître principal, doit être principalement honoré, écouté, interrogé »; honoré en ce sens qu'il faut lui reconnaître la dignité du magistère suprême, et que cet honneur lui doit être donné « non seulement de bouche et de parole, mais en réalité, par l'imitation » (*Sermo* 4, 20; t. 5, p. 572b; trad. p. 382).

2° Dans son florilège de textes de saint *Ignace de Loyola, L'honneur et service de Dieu selon saint Ignace* (Paris, 1944), Paul Doncœur note que la ligne de la spiritualité ignatienne « est marquée par deux sommets », « la passion de l'honneur de Dieu », « l'amour éperdu de Jésus-Christ », et il ajoute :

> Une fois reconnue la souveraine majesté de Dieu, Ignace transporte et exalte au service du Roi des rois le don chevaleresque qu'une âme espagnole avait fait à son Prince. Pour lui, il s'était jeté au fort des combats vers la mort. Brisé dans cet élan, mais illuminé des splendeurs qu'il découvre par delà la gloire des armes, il se dresse devant nous comme un plus fier champion, au service d'un plus noble seigneur. L'Honneur de Dieu!... Toute sa vie désormais serait brûlée d'un désir plus ardent que celui qui jetait vers les Indes les *conquistadores* (p. 20-21).

Ces lignes s'inspirent de la contemplation du Règne dans les *Exercices spirituels*, qui est fondamentale pour saisir la spiritualité d'Ignace. Le sens ignatien de l'honneur de Dieu prend sans doute son point de départ de l'idée médiévale de l'honneur du chevalier à l'égard de son « prince », mais cette idée est transformée et purifiée par le *compagnonnage* du Christ dans l'honneur qu'il rend à son Père. L' « Éternel Seigneur de toutes choses » auquel Ignace fait son oblation devant sa « glorieuse Mère et tous les saints et saintes de la cour céleste », c'est en effet le Christ. C'est vis-à-vis du Christ que les âmes nobles et généreuses « veulent s'attacher davantage et se signaler en tout service » (*Exercices*, n. 97). Par suite, les deux « sommets » n'en font en réalité qu'un seul : honneur de Dieu et « suite » ou « compagnonnage » du Christ se confondent en une même attitude de générosité. En particulier, si « le service de Dieu est inséparable du service des hommes » (DS, t. 6, col. 491), ou, selon la formule préférée d'Ignace, inséparable de « l'aide des âmes », c'est parce que ce service est en continuité avec le service du Christ qui glorifie le Père en accomplissant son œuvre, c'est-à-dire en « manifestant son nom aux hommes » (*Jean* 17, 4-6). Pour Ignace, la médiation entre le service de Dieu et le service des hommes n'est pas d'ordre spéculatif, mais d'ordre mystique et personnel : elle se fait dans la connaissance intérieure, l'amour et la « suite » de Jésus-Christ (*Exercices*, n. 104). Par là s'explique l'équivalence entre la formule *ad majus Dei obsequium* (tout aussi fréquente que *ad majorem Dei gloriam*) et la formule *ad majus animarum auxilium*; le terme *obsequium* rend habituellement le « serviçio » de l'original castillan (vg *Examen général* I, 13; *Constitutions* II, 1, 1; VII, 1, 1 et B; 1, 3; 1, 4-5 et G, etc), mais inclut l'idée d'*hommage* et celle de service. Ainsi, parce qu'il passe par le Christ, le sens ignatien de l'honneur de Dieu se confond avec le sens biblique de la gloire de Dieu; la preuve en est que tous les textes cités par P. Doncœur à propos de l'honneur de Dieu associent toujours les deux termes, y ajoutant souvent celui de *charité* (vg p. 140, 141, 145, 158, 181).

Il faut aussi mentionner une autre attitude intérieure d'Ignace en présence de Dieu, celle qui s'exprime particulièrement dans les dernières pages du *Journal spirituel* (trad. M. Giuliani, coll. Christus 1, Paris, 1959, p. 100-109) par les mots *acatamiento*, *reverençia*, *amor reverençial*, *humildad amorosa*; il s'agit d'un sentiment mystique d'adoration qui enveloppe et déborde l'exigence de l'honneur de Dieu. Ce sentiment toutefois n'est pas sans rapport avec le service des hommes; la preuve en est qu'il intervient et s'intensifie dans le *Journal spirituel* au moment précis où Ignace rédige les documents qui concernent les « missions »,

c'est-à-dire ce qui deviendra la septième partie des *Constitutions*.

3° Jean *Calvin* † 1564 a un sens aigu de la majesté de Dieu, de sa souveraineté, de sa gloire (cf art. Gloire de Dieu, DS, t. 6, col. 468). L'honneur de Dieu occupe donc une place centrale dans sa doctrine : « Il appert que nous sommes tous creez à ceste fin que nous cognoissions la majesté de nostre Créateur; l'ayant cogneue, que l'ayons sur tout en estime et que nous l'honorions de toute crainte, amour et reverence » (*Premier catéchisme*, 1537, dans *Opera omnia*, t. 22, Brunswick, 1880, col. 33). Le *Second catéchisme*, 1541, précise le lien entre connaissance et honneur : l'honneur est l'aspect pratique de la connaissance et en vérifie l'authenticité.

Quelle est la vraye et droicte congnoissance de Dieu? — Quand on le congnoist afin de l'honnorer. — Quelle est la manière de le bien honnorer? — C'est que nous ayons toute nostre fiance en luy; que nous le servions en obeissant à sa volunté; que nous le requerions en toutes noz necessitez, cherchant en luy salut et tous biens; et que nous recongnoissions tant de cueur que de bouche que tout bien procede de luy seul (t. 6, 1867, col. 9).

Dans l'*Institution chrestienne* (d'après l'éd. de 1560 qui reprend et amplifie les précédentes), Calvin, comme Thomas d'Aquin et plus tard Suarez, rattache d'abord l'honneur de Dieu à la justice et à la religion.

Certes le premier fondement de iustice est l'honneur de Dieu (éd. latine : *Dei cultus*) : lequel renversé, toutes les autres parties sont dissipées comme les pieces d'un edifice ruiné... Ce seroit donc en vain que nous pretendrions iustice sans religion : tout ainsi comme si quelcun vouloit faire une belle monstre d'un corps sans teste. Combien qu'à dire vray, religion non seulement est le chef de justice et vertu, mais est quasi l'ame, pour luy donner vigueur (II, 8, 11, t. 3, 1865, col. 426).

La principale partie de iustice est de rendre à Dieu l'honneur qu'il merite (III, 3, 7, t. 4, 1866, col. 75).

La fin unique et perpetuelle de iustice et droicture est que Dieu soit honnoré : tout ce qui tend ailleurs, à bon droit, perd le nom de droiture (III, 14, 3, t. 4, col. 274).

On se méprendrait cependant sur la vraie pensée de Calvin si l'on donnait à ce rapport entre honneur et justice un sens exclusivement moral et juridique; la justice n'est jamais pour lui une vertu naturelle, elle exprime ce que doit être la relation de l'homme à Dieu en tant qu'il est Seigneur et Père.

Les tiltres de Père, de Dieu et de Seigneur luy sont tellement propres, que quand il en est fait mention, il faut que nostre cœur soit touché de la recognoissance de sa maiesté (II, 8, 35, t. 3, col. 453).

Car Dieu a en soy la reverence tant d'un pere que d'un maistre; pourtant quiconque le voudra droitement honnorer, s'estudiera de se rendre envers luy fils obeissant, et serviteur prompt à faire son devoir. L'obeissance qui luy est rendue comme à nostre pere, il l'appelle par son prophete, Honneur. Le service qui luy est fait comme à nostre maistre, il l'appelle Crainte (cf *Mal.* 1, 6)... Toutesfois, combien qu'il les distingue, il les confond au commencement, comprenant l'un et l'autre sous le mot d'Honnorer. Parquoy la crainte de Dieu nous soit une reverence meslée de tel honneur et crainte. Et n'est point de merveille si un mesme cœur reçoit ensemble ces deux affections (III, 2, 6, t. 4, col. 43-44).

Puisqu'il est maître et père, Dieu mérite que lui soit donné un honneur généreux et gratuit : « Il veut estre honnoré, aymé d'un franc courage et approuve un serviteur, lequel quand toute esperance de loyer luy seroit ostée, ne laisseroit point neantmoins de le servir » (III, 16, 2, t. 4, col. 305).

Quand il parle de l'honneur de Dieu, Calvin reste donc fondamentalement dans la tradition de l'Écriture, des Pères et des théologiens; il y met toutefois une intransigeance et même une violence qui s'expliquent sans doute par l'indignation qu'il éprouve devant l'impiété et l'immoralité de ses contemporains : il est temps que l'on restaure l'honneur de Dieu pour prévenir la juste vengeance que Dieu tirerait lui-même.

Il n'est point question ici de s'endormir et ne faut point user de grace; comme nous avons accoustumé de faire bon marché de l'honneur de Dieu, nous laissons couler tout cela, et semble que ce n'est rien. Or, au contraire, nous voyons comme il met ici toutes les villes en ruine, si son honneur y a esté violé. Et ainsi cognoissons qu'il n'est plus question de nager entre deux eaux, comme on a de coustume, si on veut garder la religion en son entier, mais que les sacrilèges, c'est-à-dire les outrages qui se font à la maiesté de Dieu, doivent estre punis (*Sermon* 89 *sur le Deutéronome*, t. 27, 1884, col. 266).

4° Saint *François de Sales*, en tête de la *Défense de l'Estendart de la sainte Croix* (Lyon, 1600), place un avant-propos qu'il intitule *De l'honneur de Dieu et de sa jalousie*; il s'agit d'un ouvrage plus théologique et apologétique que spirituel (c'est une réponse au *Brief Traitté* du ministre génevois Antoine de la Faye); il mérite attention par la vigueur et la fermeté tant du style que de la doctrine :

Comme Dieu tout puissant est la première cause de toute perfection, aussi veut-il que toute la gloire luy en revienne... L'honneur et gloire ne logent pas parmi les creatures pour y sejourner et vivre, mays seulement par maniere de passage : leur propre domicile, c'est la divinité, comme aussi c'est le lieu de leur naissance (*Œuvres*, t. 2, Annecy, 1892, p. 5-6).

François de Sales conteste la distinction établie par son adversaire entre l'honneur « civil ou politique » et « l'honneur religieux » (p. 8). François distingue, lui, l'honneur souverain et l'honneur subalterne.

Il y a honneur souverain et subalterne : l'un et l'autre doit estre rendu à Dieu, mays en differente façon; car l'un luy doit estre porté, et l'autre rapporté.

1. L'hommage ou honneur souverain, absolu et premier, vise immediatement a Dieu, et luy doit estre porté a droit fil... Le souverain honneur n'est que pour la souveraine excellence; qui l'addresseroit ailleurs seroit inepte et idolatre.

2. ... Comme l'honneur souverain ne peut avoir pour objet qu'une excellence souveraine, aussi l'honneur subalterne ne peut avoir pour objet que l'excellence subalterne... Tant s'en faut, donques, que ce soit idolatrie de donner aucun honneur religieux aux creatures, qu'au contraire il y a un honneur religieux qui ne se peut donner qu'aux creatures, et seroit blaspheme de le porter a Dieu : c'est l'honneur subalterne qu'on doit aux saints et aux personnes ecclesiastiques...

3. Et neanmoins cest honneur subalterne qui ne peut estre porté a ceste souveraine excellence, luy peut tousjours et doit estre rapporté, comme a sa source et a son origine... (p. 11-12).

La substance spirituelle de cet avant-propos passera plus tard dans les ch. 11-14 du dixième livre du *Traitté de l'amour de Dieu*; le souci de l'honneur de Dieu y prend le nom de *zèle*; il découle de l'amour du prochain, qui n'est lui-même qu'une forme de l'amour de Dieu (*Œuvres*, t. 5, 1894, ch. 14, p. 214-217); ce zèle qui est « ardeur et vehemence d'amour » a cependant besoin d'être réglé sagement, « autrement il violeroit les termes de la modestie et de la discretion » (ch. 15, p. 218).

5° On s'attendrait à voir les auteurs *jansénistes* faire une place de choix à l'honneur de Dieu. Il ne le semble pas; du moins ont-ils le souci de référer cet honneur à l'amour et à la gloire divine. Ainsi Pierre Floriot († 1691; DS, t. 5, col. 512-514) dans sa *Morale chrétienne* (Paris, 1672) :

> Toute sa gloire, c'est-à-dire le culte, l'hommage et l'adoration que nous luy devons, consiste uniquement dans la sainteté de notre vie et de nos mœurs (p. 300)... De cet amour (de Dieu) dépend la sanctification du nom de Dieu, c'est-à-dire tout l'honneur, tout le culte et le service que nous devons à Dieu. Car il faut supposer, selon le langage des Saintes Écritures, que louer, honorer, glorifier, magnifier Dieu, l'adorer, luy faire hommage et sanctifier son nom sont termes synonymes qui signifient une même chose (p. 306).

C'est seulement dans la « seconde génération » que l'on insiste sur le respect et même la crainte devant la majesté divine; par exemple Jacques-Joseph Duguet († 1733; DS, t. 4, col. 1759-1769).

> On discerne à bien des marques si l'amour de Dieu est entré dans le cœur et l'a renouvellé. Mais la plus certaine est que l'homme commence à s'oublier, et les biens presens; qu'il découvre dans Dieu une grandeur et une majesté qui l'effraye utilement; qu'il soit plein de terreur pour sa sainteté, et qu'il ne connaisse d'autre mal que celuy de luy déplaire (*Traitté sur la prière publique*, Paris, 1707, p. 72).
>
> Dans le même sens, *Traitté sur les dispositions pour offrir les saints Mystères* (*ibidem*, p. 33) : « La première disposition d'un prêtre est d'être pénétré de religion et de crainte de Dieu et d'être saisi de frayeur quand il pense à l'honneur qu'il a de s'approcher de luy de si près ».

L'idée d'honneur n'est pas tout à fait absente de la *littérature contemporaine*. Certains écrivains, comme Albert Camus (*L'homme révolté*, Paris, 1951, p. 228), sont plus sensibles aux déformations que cette idée a subies, spécialement en ce qui concerne l'honneur dans l'obéissance politique ou militaire; mais d'autres, comme Georges Bernanos (*Les grands cimetières sous la lune*, Paris, 1938, p. 98 et p. 359), voient dans l'honneur une exigence d'absolu qui n'a rien perdu de sa valeur à condition qu'elle soit dégagée des compromissions. Une pièce de Jean Anouilh s'intitule précisément *Becket ou l'honneur de Dieu* (Paris, 1959); le thème de la pièce, du moins un des thèmes principaux, est la transformation qui se fait en Thomas Becket lorsque celui-ci, déjà chancelier, nommé archevêque de Cantorbéry et primat d'Angleterre, se sent alors investi par l'honneur de Dieu et contraint de le défendre :

> Je me suis senti chargé de quelque chose tout simplement, pour la première fois, dans cette cathédrale vide, quelque part en France, où vous m'avez ordonné de prendre ce fardeau. J'étais un homme sans honneur. Et tout d'un coup, j'en ai eu un, celui que je n'aurais jamais imaginé devoir devenir mien, celui de Dieu. Un honneur incompréhensible et fragile, comme un enfant-roi poursuivi (p. 180).

Pour l'auteur, l'honneur de Dieu reste un symbole; il n'a que la valeur d'un élément dans une idéologie; Thomas Becket est un moment ou une figure du conflit entre le relatif et l'absolu. Jean Anouilh présente ici l'honneur de Dieu comme une force qui intervient parfois dans l'histoire pour arracher aux compromis des passions et rappeler les exigences de la justice et du respect des hommes.

5. **Fondement théologique et rôle dans la vie spirituelle.** — De notre enquête concluons qu'il convient, d'une part, de tenir compte de l'association de l'idée de l'honneur de Dieu et de celle de la gloire de Dieu dans la Bible et chez les auteurs spirituels, et, d'autre part, éviter de lier trop étroitement l'honneur de Dieu aux catégories de la pensée philosophique ou sociologique. Le souci de l'honneur de Dieu, tel qu'il est vécu par le croyant, semble d'ailleurs déborder le contenu de la vertu de religion, du moins telle que l'ont comprise les scolastiques.

1° La raison fondamentale de l'association, et de la distinction entre l'honneur de Dieu et la gloire de Dieu semble la double appellation de Dieu que nous trouvons dans la Bible : Κύριος ὁ Θεός, *Deus Dominus*. Alors que la gloire de Dieu se réfère au terme *Deus* et « désigne l'être même de Dieu en tant qu'il se manifeste et se communique sans cesser d'être transcendant » (DS, t. 6, col. 421), l'honneur de Dieu se réfère plutôt à la « seigneurie » de Dieu, c'est-à-dire à Dieu comme maître souverain des œuvres qu'il a créées. Dans l'ancien Testament, le terme *adonay* (pluriel d'intensité pour *adoni*, « mon seigneur ») signifie que Dieu est Seigneur de tout l'univers et « traduit la confiance que mettent les serviteurs de Dieu en son absolue souveraineté » (P. Ternant, art. *Seigneur*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 1004); c'est seulement lorsque le nom de Yahvé ne fut plus prononcé par respect dans le culte liturgique que le terme *adonay* servit également à traduire le tétragramme divin, et que Yahvé fut traduit dans la Septante par Κύριος (cf dans Kittel, t. 3, 1950, p. 1038-1094).

On explique ainsi comment la formule *gloria Dei* peut être interprétée en faisant de *Dei* aussi bien un génitif subjectif qu'un génitif objectif, c'est-à-dire à la fois comme la gloire de Dieu en lui-même et comme la gloire qui lui est rendue par les créatures : fondée sur l'Être divin en lui-même, cette gloire est indépendante de la création; au contraire, la seigneurie divine se comprend par rapport à cette création qu'elle suppose au moins comme possible : c'est pourquoi, dans la formule *honor Dei*, *Dei* n'est qu'un génitif objectif; l'honneur de Dieu, comme on l'a vu plus haut, ne désigne dans la Bible que l'honneur *rendu à Dieu*.

2° A l'appellation *Deus Dominus*, le nouveau Testament ajoute l'appellation *Pater* qui évoque l'amour de Dieu pour ses créatures et celui qui lui est donné en retour par les créatures spirituelles : amour, gloire et honneur de Dieu correspondent ainsi aux trois aspects sous lesquels nous connaissons Dieu, le nommons et nous référons à lui; c'est pourquoi ces trois attitudes se trouvent si souvent associées dans la littérature spirituelle.

3° Déjà les Pères de l'Église avaient remarqué cette triple association. Irénée parle à plusieurs reprises du *Deus Dominus* (*Adversus haereses* II, 1, 1, éd. W. Harvey, t. 1, Cambridge, 1857, p. 251; III, 6, 1-3, t. 2, p. 20-24) : « Celui-là est le Démiurge, qui est *Père* selon l'amour, qui est *Seigneur* selon la puissance, et qui, selon la sagesse, nous a *créés* et *façonnés* » (V, 17, 1, t. 2, p. 369).

Augustin note que l'expression *Dominus Deus* apparaît pour la première fois (du moins dans le texte de la Septante qu'il connaissait) en *Gen.* 2, 15, au moment où « le Seigneur Dieu prit l'homme qu'il avait

fait et le plaça dans le paradis pour le cultiver et le garder »; sans doute, ajoute-t-il, Dieu est seigneur des créatures qui sont mentionnées auparavant, mais il convenait que cette expression fût d'abord employée au sujet de l'homme « ad eum admonendum quantum ei expediat habere Dominum Deum, hoc est sub ejus dominatione obedienter vivere » (*De Genesi ad litteram* VIII, 11, 24, PL 34, 382b).

En *De Trinitate* V, 16, 17 (PL 42, 921a), Augustin voit en *dominus* une *appellatio relativa* qui n'a pas valeur éternelle puisque la créature n'est pas éternelle; dans la *Cité de Dieu* cependant (XII, 16, PL 41, 365c), il n'ose pas dire *Deum aliquando dominum non fuisse*, mais avoue ne pas voir comment concilier la valeur éternelle de la seigneurie divine avec la temporalité de la créature. Un texte du *Contra Faustum* (III, 3, PL 42, 216b) unit cette fois les trois appellations : « Ipsum quippe habemus *et Deum et Dominum et Patrem* : *Deum*, quod ab ipso, etiam ex hominibus parentibus, conditi sumus; *Dominum*, quod ei subditi sumus; *Patrem*, quod ejus adoptione renati sumus ».

4° Ces remarques d'ordre théorique permettent déjà de comprendre l'honneur de Dieu comme la relation fondamentale de la créature spirituelle à Dieu en tant qu'elle le reconnaît et se rapporte à lui comme Seigneur. Dans l'ordre pratique, cette relation se traduit en diverses attitudes que l'on peut ordonner ainsi :

— une *attitude intérieure* qui correspond à la prise de conscience et à l'acceptation délibérée de la seigneurie divine; cette attitude enveloppe l'adoration (cf art. ADORATION, DS, t. 1, col. 210-229), mais aussi la révérence intérieure et le respect;

— un *comportement extérieur*, qui traduit en gestes visibles l'attitude intérieure, soit par les actes du culte personnel et liturgique, soit dans l'ensemble de l'existence vécue en conformité avec la volonté divine;

— une *conduite sociale* : puisque l'homme reconnaît Dieu non seulement comme son Seigneur, mais comme Seigneur de toutes choses et de tous les hommes, il se sent obligé à agir de telle sorte que l'ensemble des hommes partagent avec lui cette reconnaissance vécue de la seigneurie de Dieu; cette conduite sociale correspond à ce que François de Sales appelle le *zèle* et dont le concile du Vatican II affirme la nécessité (Décret *Apostolicam actuositatem*, prooem., 2).

Ces distinctions, qui n'ont pas d'autre but que de clarifier les idées et de systématiser les notions, s'effacent plus ou moins dans la vie concrète : l'âme authentiquement religieuse ne sépare pas, dans son idée de Dieu, le Dieu, le Seigneur et le Père, pas davantage dans son attitude vécue vis-à-vis de lui. La relation filiale à Dieu comme Père, parce qu'elle est la relation d'amour, est sans conteste la plus haute; elle enveloppe et couronne la relation glorificatrice au Dieu créateur et la relation honorificatrice au Dieu seigneur; elle ne les supprime pas cependant. Dans son dialogue avec le Père, l'homme religieux garde sans cesse le sentiment qu'il reste créature et serviteur. Loin de diminuer l'amour, ce sentiment l'épure et lui donne ampleur et profondeur; il fait saisir, par une sorte de contraste, la libéralité et la gratuité de l'amour divin, et provoque en réponse un amour qui se modèle sur celui de Dieu, également libéral et gratuit. Dans cette perspective, l'honneur de Dieu, inséparable de l'amour et de la gloire, dépasse l'ordre des vertus morales et se situe dans l'ordre théologal : l'honneur de Dieu exprime la foi, s'appuie sur l'espérance et s'accomplit dans la charité.

Les études déjà signalées ci-dessus ne seront plus mentionnées dans cette bibliographie.

1. *L'honneur en général.* — La littérature sur l'honneur est particulièrement abondante. Nous nous bornons à quelques titres.

1° les encyclopédies (vg *Judentum Lexicon*, LTK, *Catholicisme*).

2° *Histoire de l'idée d'honneur.* — 1) *Antiquité* : W. Wenske, *Plato und der Ruhm*, Kiel, 1937. — F. Stippel, *Ehre und Ehrerziehung in der Antike*, dans *Kulturphil., philosophiegeschichtliche und erziehungswissenschaftliche Studien*, t. 7, 1959. — 2) *Moyen âge* : W. Gehl, *Ruhm und Ehre bei den Nordgermanen*, dans *Neue deutsche Forschungen*, t. 6, 3, 1937. — H. Reinecke, *Untersuchungen zum Ehrbegriff in den deutschen Dichtungen des 12. Jahrhunderts..*, Wurtzbourg, 1937. — G. Cohen, *Histoire de la chevalerie en France au moyen âge*, Paris, 1949. — J.-P. Ritter, *Ministérialité et chevalerie, dignité humaine et liberté dans le droit médiéval*, Lausanne, 1955.

3) *16e siècle* : Arlette Jouanna, *Recherches sur la notion d'honneur au 16e siècle*, dans *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, t. 15, 1968, p. 597-623 (bibliographie). — 4) *17e-18e siècles* : Louis-S. de Sacy, *Traité de la gloire*, Paris, 1715. — P. Bénichon, *Morales du grand siècle*, Paris, 1948. — H. Brossard, *L'honneur du monde et les moralistes chrétiens au 17e siècle en France*, 2 vol., thèse dactyl., Paris, 1960. — H Morel, *La fin du duel judiciaire en France et la naissance du point d'honneur*, dans *Revue d'histoire du droit..*, t. 42, 1964, p. 574-639.

3° *Dans la morale et la philosophie.* — J. Eckstein, *Die Ehre in Philosophie und Recht*, Leipzig, 1889. — F. Eiselen, *Wesen und Wert der Ehre*, Francfort, 1894. — F. Kattenbusch, *Ehren und Ehre*, Giessen, 1905. — L. Jeudon, *La morale de l'honneur*, Paris, 1911. — E. Terraillon, *L'honneur, sentiment et principe de morale*, Paris, 1913. — A. Gay, *L'honneur, sa place dans la vie morale*, Paris, 1913. — F. Klose, *Die Bedeutung von « honos » und « honestum »*, Ohlau (Schleswig), 1933.

4° *Dans la théologie.* — O. H. Nebe, *Die Ehre als theologisches Problem*, Berlin, 1936. — R. Egenter, *Von christlicher Ehrenhaftigkeit*, Munich, 1937. — H. E. Hengstenberg, *Von der Ehre, sofern sie den Christen angeht*, Dülmen, 1937.

2. *L'honneur de Dieu.* — 1° Les encyclopédies (vg LTK, *Sacramentum mundi*).

2° *La seigneurie de Dieu.* — W. Baudissin, *Kyrios als Gottesname in Judentum und seine Stelle in der Religionsgeschichte*, 4 vol., Giessen, 1929. — T. Paffrath, *Gott Herr und Vater, Gnadenführung der biblischen Offenbarung*, Paderborn, 1930. — H. Kittel, *Die Herrlichkeit Gottes. Studien zur Geschichte eines neutestamentlichen Begriffs*, Giessen, 1934. — L. Cerfaux, *Le nom divin Kyrios dans la Bible grecque*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 20, 1931, p. 27-51 (= *Recueil Cerfaux*, t. 1, Gembloux, 1954, p. 137-172); *Kyrios dans les citations pauliniennes de l'ancien Testament*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. 20, 1943, p. 5-17 (= *Recueil Cerfaux*, t. 1, 173-188). — L. Cerfaux et J. Tondriau, *Le culte des souverains dans la civilisation gréco-latine*, Paris-Tournai, 1957.

3° *Chez les théologiens et les auteurs spirituels.* — Luis de La Palma † 1641, *Camino espiritual*, Alcala, 1626 (rééd., coll. Bibliotheca de autores españoles 145, Madrid, 1962), liv. 2, ch. 17-19 sur l'honneur du monde et l'honneur de Dieu. — J. E. Nieremberg † 1658, *De adoratione in spiritu et veritate*, Anvers, 1631. — Julien Hayneufve † 1663 (DS, t. 7, col. 97-107), *Le grand chemin qui perd le monde..*, sur les trois concupiscences, *passim*; « de la convoitise de l'honneur » à « l'honneur de Dieu ». — Charles Drelincourt † 1669, pasteur, *De l'honneur qui doit être rendu à la... Vierge Marie*, Charenton, 1634; *De l'honneur qui est dû aux rois et à Jésus-Christ, le roi des rois*, Charenton, 1643; ouvrages de polémique. — Hyacinthe de Neufchâtel († ap. 1674; DS, t. 7, *infra*), *La liturgie ou messe intérieure..*, 1e partie : Entretiens sur l'honneur de Dieu, Paris, 1644. — Héliodore de Paris, capucin, † 1690 (DS, t. 7, col. 144-145), *Discours sur les sujets les plus ordinaires du monde..*, t. 4 *De l'honneur*, Paris, 1686 (rééd., 1866) : De l'honneur particulier, du prochain, dû aux personnes

d'autorité, aux parents, enfin De l'honneur dû à Dieu (p. 708-771).

Nicolas Malebranche † 1715, *Traité de morale*, 2e p., ch. 2, dans *Œuvres complètes*, t. 11, Paris, 1966, p. 157-167. — Ambroise Paccori † 1730, janséniste, *De l'honneur qu'on doit à Dieu dans ses mystères et dans ses saints les jours consacrés à son culte*, Paris, 1726.

E. Doumergue, *Jean Calvin*, t. 4, Lausanne, 1910, ch. 1 L'honneur de Dieu. — J. Boisset, *L'honneur de Dieu*, Valence, 1943; *Jean Calvin et la souveraineté de Dieu*, Paris, 1964. — G. Delling, *Der Gottesdienst im Neuen Testament*, Göttingen, 1952. — H. Urs von Balthasar, *Die Gottesfrage des heutigen Menschen*, Vienne, 1956; trad. R. Givord, *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*, Paris, 1958.

Aimé Solignac.

1. HONORAT D'ARLES ou de Lérins (**saint**) † 429 ou 430. — Honorat est connu par l'éloge funèbre composé par son disciple Hilaire (cf *supra*, col. 464). La pièce ne dit pas le lieu de naissance de celui qu'elle célèbre, la Gaule ne fait aucun doute pour des raisons fort bien vues par Tillemont (*Mémoires..*, t. 12, p. 675). Baptisé adolescent, Honorat renonce au monde et accompagné de Venant, un de ses frères, se rend en Grèce d'où l'arrachent et la mort de Venant et son propre état de santé. Revenu en Gaule, Honorat se retire dans celle des îles de Lérins qui aujourd'hui porte son nom, il y fonde un monastère qui ne tarde pas à attirer de fortes personnalités, tel saint Eucher (DS, t. 4, col. 1653-1660). Bientôt les deux hommes reçoivent de Jean Cassien une série de conférences : on sait que la treizième est à l'origine des positions provençales sur la doctrine de la grâce. Les historiens, faute de documents, se demandent depuis longtemps si Honorat donna à son monastère une *Règle* écrite ou simplement orale.

Cela se déroula avant 426, date de la mort de Patrocle, évêque d'Arles. Nous savons, en effet, qu'immédiatement après l'intermède d'un nommé Euladius ou Helladius, le choix d'un successeur de Patrocle au siège d'Arles se porta sur l'abbé de Lérins. Honorat ne fut pas longtemps évêque : en 430, au plus tard, et dès le début de l'année, il s'éteignit.

Ni les louanges d'Hilaire, ni celles de Jean Cassien ou d'Eucher ne permettent de qualifier la sainteté d'Honorat. Concorde et simplicité ont marqué son épiscopat. L'hospitalité semble avoir été sa loi à Lérins. Son zèle et sa charité envers Hilaire furent admirables. Si aucun écrit de lui ne nous est parvenu, il n'en est pas moins l'exemplaire même du moine devenu évêque : « floruit igitur sub ipso Christi ecclesia, sicut monasterium ante florucrat » (*Sermo de vita Honorati* 28).

S. Hilaire d'Arles, *Sermo de vita Honorati* : AS, t. 2, Anvers, 1643, p. 15-26; PL 50, 1249-1272; éd. S. Cavallin, *Vitae sanctorum Honorati et Hilarii*, Lund, 1952, p. 49-78; de larges extraits du *Sermo* sont traduits en français par L. Cristiani, cité *infra*. — Les conférences 11 et 17 de Jean Cassien sont dédiées à Honorat et Eucher, cf préface des *Conférences*, SC 54, 1958, p. 98-99.

P. Meyer, *La vie latine de S. Honorat*, dans *Romania*, t. 8, 1879, p. 481-508. — L. Pierrugues, *Vie de S. Honorat..*, Paris, 1874. — F. Bonnard, *S. Honorat de Lérins*, Tours, 1914.

Tous les historiens de Lérins font large place à Honorat. — S. Lenain de Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique..*, t. 12, Paris, 1707, p. 464-486 et 674-681. — P. Goux, *Lérins au 5e siècle*, Paris, 1856. — L. Alliez, *Histoire du monastère de Lérins*, t. 1, Paris, 1862, ch. 1. — *Histoire littéraire de la France*, t. 2, Paris, 1865, p. 155-161. — A. C. Cooper-Marsdin, *The History of the Islands of the Lerins..*, Cambridge, 1913, ch. 8. — L. Cristiani, *Lérins et ses fondateurs*, Saint-Wandrille, 1946. — P. Cousin, *Précis d'histoire monastique*, Paris, 1956, p. 120-122, 127. — *Catholicisme*, t. 5, 1958, col. 918-919. — LTK, t. 5, 1960, col. 472-473. — É. Griffe, *La Gaule chrétienne à l'époque romaine*, t. 2 *L'Église des Gaules au 5e siècle*, 2e éd., Paris, 1966, p. 236, 241-244.

DS, t. 1, col. 1627 *Vita;* sur la législation lérinienne, t. 2, col. 217, 267, 984, et t. 3, col. 1073; notice d'Eucher, t. 4, col. 1653-1660.

Maurice Jourjon.

2. HONORAT DE BIALA ou de Nowe Miasto, capucin, 1829-1916. — Wenceslas Kozminski, né à Biala-Podlaska le 16 octobre 1829, entra chez les capucins de Pologne en 1848. Confesseur, directeur d'œuvres, prédicateur, il est surtout un apôtre de l'eucharistie et de la dévotion mariale. Ardent patriote et défenseur de l'unité romaine, il utilisa la *Règle* du tiers ordre franciscain pour fonder de multiples œuvres de charité et d'apostolat. Au milieu d'une vie extraordinairement mouvementée, il fonda vingt-six congrégations religieuses ou « instituts séculiers » avant la lettre, dont quinze lui survécurent (treize féminines et deux masculines), telles les Filles du Cœur très pur de Marie (1884), les Filles des Sept-Douleurs de Notre-Dame (1881), les Filles de Marie Immaculée (1891) et les Sœurs de Saint-Félix (1855). Il dut se défendre contre ceux qui l'accusaient de soutenir la secte des mariavites. Nommé en 1895 commissaire général des capucins de Pologne, il le resta jusqu'à sa mort, survenue à Nowe Miasto le 16 décembre 1916. La Pologne entière fêta son centenaire (1929), et le procès diocésain en vue de sa béatification fut ouvert le 7 avril 1959.

Honorat publia en polonais vingt-six ouvrages religieux (piété, hagiographie, prédication et défense religieuse), qui sont encore lus, mais dont aucun n'a été traduit en français. Un des plus importants est son *S. François et ses disciples* (5 vol., Varsovie, 1901). Il publia dans les *Études franciscaines* un article sur *La situation religieuse en Russie* (t. 15, 1906, p. 262-276, 443-453).

Ernest-Marie de Beaulieu, *Un héros de la Pologne moderne, le P. Honorat de Biala, capucin*, Toulouse, 1932. — B. Litwinski, *Le P. Honorat de Biala, capucin*, Varsovie, 1938 (en polonais). — Giuseppe da Bra, *I capuccini in Polonia. P. Onorato da Biala*, dans *Italia francescana*, t. 14, 1939, p. 255-267; cf t. 23, 1948, p. 142-145.

Jacques de Blois, *Le Mariavitisme en Pologne*, dans *Études franciscaines*, t. 19, 1908, p. 113-133. — *Analecta ordinis minorum capuccinorum*, t. 33, 1917, p. 144-146; t. 46, 1930, p. 188-196; t. 65, 1949, p. 188-190. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 769-770.

Sur les congrégations fondées par Honorat : *Seraphisches Weltapostolat*, t. 3, 1927, p. 116-120. — L. Mroczek, *Cultus Mariae Immaculatae et congregationes religiosae originis polonae*, dans *Virgo Immaculata*, t. 14, Rome, 1957, p. 432-442. — DHGE, t. 17, 1968, col. 24-25 (Filles du Cœur très pur de Marie); col. 69 (Filles de Marie Immaculée); col. 84-85 (Filles des Sept-Douleurs).

Willibrord Ch. van Dijk.

1. HONORÉ DE CANNES, capucin, 1632-1694. — Ange Raymond, né en 1632, entra chez les capucins de la province de Saint-Louis d'Avignon en 1649. A partir de 1660, il parcourut à peu près toute la France comme prédicateur de missions populaires. Il mourut à la mission de Toulon, le 14 janvier 1694.

Honoré de Cannes tenait la méditation, dirigée par un des prédicateurs, comme une des pièces maîtresses

de la mission; il organisa des retraites spécialisées, pour les fidèles comme pour le clergé; il fonda des retraites périodiques et des méditations quotidiennes en bien des paroisses; enfin il écrivit plusieurs ouvrages de piété, que débitait un libraire qui l'accompagnait dans ses déplacements. Alors que ses sermons ne nous sont pas parvenus, nous connaissons ses livres spirituels, dont quelques-uns ont inspiré Jean-Baptiste de la Salle et d'autres.

1° *Manuel très utile pour bien faire la confession générale avec un examen des péchés de tous les états et conditions* (anonyme), Lyon et Paris, 1677; ce livre est destiné aux pécheurs repentants, à l'occasion de la mission (il y a un examen pour le clergé). Détaillé, il est pratique mais aussi doctrinal et empreint d'une certaine psychologie. Il est également utile à l'historien pour connaître les mœurs et l'état moral du temps. — 2° *Régime de vie spirituelle pour conserver et augmenter le fruit de la mission comprenant tout ce qu'il faut faire et éviter après sa conversion pour y persévérer jusque à la mort*, Lyon, 1679; ces moyens sont : la retraite annuelle, la confession et direction de conscience mensuelle, la messe hebdomadaire et la prière quotidienne. — 3° *Pratique de l'oraison mentale*, Paris, 1680; Lyon, 1684, 1707; Toulouse, s d. L'auteur emploie indifféremment les mots « oraison » et « méditation ». Il déclare : « J'établis sur trois principes la facilité qu'il y a de la faire (l'oraison) : le premier est l'assistance spéciale du Saint-Esprit, le second est qu'elle s'accommode avec toute sorte d'états, le troisième est l'aide et le secours que les livres (de méditations) nous donnent pour sa pratique » (Lyon, 1684, p. 37). Il renvoie à la méthode de saint François de Sales, qu'il expose : la préparation, la méditation (considération sur des mystères de la foi et paroles de l'Évangile) avec des affections et résolutions, les deux étant fruits des considérations, enfin la conclusion (action de grâces, etc) avec un bouquet spirituel (ch. 5-9).

4° Divers opuscules sont aussi mentionnés dans les lettres patentes de 1683, mais n'ont pas été identifiés; peut-être sont-ils insérés dans les *Exercices spirituels à l'usage des missionnaires* (Poitiers, s d; encore édité en 1767), qui est un eucologe et un recueil de cantiques.

Dans la *Vie*, citée *infra*, consulter l'étude sur les sources, p. 123-130; en retenir surtout les *Annales des capucins de Provence*, mss, et les *Mémoires* de Joseph Grandet, écrits en 1714 et publiés par G. Letourneau en 1893 sous le titre d'*Histoire du séminaire d'Angers* (DS, t. 6, col. 769-770). Plusieurs *Relations* de missions prêchées par Honoré et ses confrères ont été imprimées; on en trouve de larges extraits dans la *Vie*.

Henri de Grèzes, *Vie et missions du P. Honoré de Cannes*, Paris, 1895. — Raoul de Sceaux, *Le Père Honoré de Cannes, capucin missionnaire au* XVII[e] *siècle*, dans *XVII[e] siècle*, n. 41, 1958, p. 349-374. — DS, Albert de Paris, t. 1, col. 286-287; cf col. 354.

Willibrord Ch. van Dijk.

2. HONORÉ DE CHAMPIGNY. Voir Honoré de Paris.

3. HONORÉ DE PARIS, capucin, 1566-1624. — Charles Bochart de Champigny, né à Paris le 18 janvier 1566, fit ses études au collège de Clermont, et entra chez les capucins de Paris en 1587, où il reçut le nom d'Honoré. Benoît de Canfield est l'un de ses co-novices (DS, t. 1, col. 1446). Étudiant à Rome et à Venise, — Laurent de Brindes y est son professeur —, il revint en France, fut ordonné prêtre en 1595, et commença d'entrer dans les charges : définiteur (1597, 1602, 1605, 1616, 1619, 1620), maître des novices (1598), provincial (1600, 1612, 1621, 1624), commissaire général en Flandre (1602 et 1615), en Lorraine (1607, 1624) et à Lyon (1618), définiteur général (1617), gardien (1605, 1616, 1619, 1620). Il eut une activité débordante, fondant onze couvents dans sa province de Paris, réglant maint litige, prêchant fréquemment et directeur spirituel réputé. Avec de grands spirituels du temps, tels Jacques Gallemant, Ange de Joyeuse, Joseph de Paris, il prend part à la réforme de grandes abbayes de femmes : Montivilliers (1602), Saint-Paul-lez-Beauvais (1605), Amiens (1605?), Vernon (1615), le Val-de-Grâce et Montmartre à Paris, et il participe à la fondation des calvairiennes (1615). Procureur des missions des capucins au Maragnan (Brésil, 1612-1614), il joue un rôle dans la fondation de la congrégation de la Propagande (1622) et dans l'organisation des missions anti-protestantes en France. Il meurt à Chaumont-en-Bassigny, le 26 septembre 1624. A peine est-il mort qu'on songe à sa béatification, mais les premiers procès seront déclarés informes et invalides, et la cause est pendante à Rome depuis sa reprise en 1858.

Honoré n'a laissé qu'un seul ouvrage : l'*Académie évangélique pour l'instruction spirituelle de la jeunesse religieuse et vrayement chrestienne, es exercices propres pour réparer es ames la beauté de l'image divine deffigurée par le péché. Instituée par Jésus-Christ en la montaigne du Caluaire et restituée par le glorieux Père S. François au mont d'Alverne : Diuisée en trois Traictez, auec une très-nécessaire préparation à la practique d'iceux*, Paris, 1622, in-12°, XII-744 plus 26 pages de tables (réédition par Flavien de Blois, sous le titre abrégé *Académie évangélique ou école théorique et pratique de la perfection évangélique*, Le Mans, 1894, petit in-8°, XVII-576 p.; l'éditeur rajeunit la langue).

Le mot « académie » signifie ici « école », et le Calvaire est cette unique école, ce qui est illustré par le frontispice dû à L. Gautier. Le but de toute sanctification étant de réparer dans l'âme l'image de Dieu, on envisage d'abord comment Dieu dispose l'homme à recevoir cette image, comment il opère en l'âme par la vocation : consolations sensibles, travail dans l'entendement et la volonté, goûts spirituels, paroles intérieures. On envisage alors comment le maître des novices coopère à l'œuvre divine, en excitant en l'âme le sentiment de la suavité de Dieu, en amenant le disciple à une simplicité d'enfant, à l'amour de la solitude et du silence, et en lui montrant les rapports de l'oraison et de l'action. Ainsi se termine la préparation générale.

Le premier traité est consacré à la réparation de l'image extérieure par l'imitation de Jésus-Christ. On y présente trois manières d'oraison selon les trois parties de l'instruction, mais tout de suite le disciple est plongé dans la vie affective « réduisant toute sorte de méditation à l'amour » (ch. 3), et conduisant à agir selon la volonté de Dieu. C'est l'étude de la dévotion sensible, avec considération de la pénitence en Jésus-Christ (introversion, soupirs, aversion des créatures), puis la considération de l'amour en Jésus-Christ, avec application par les vertus ascétiques; enfin la considération de trois unions de l'âme à Dieu : par grâce et charité, par intention droite et par la pratique de ce qui précède. Le deuxième traité s'attache à la réparation de l'image divine à l'intérieur, dans l'enten-

dement, la mémoire et la volonté, par la « considération » (c'est toujours le vocabulaire d'Honoré) des vertus du Christ en son entendement, au calvaire; d'où examen de la vie contemplative, de l'oraison qui lui est propre, où l'âme se tient « entre action et passion, entre agir par ses actions et être agie par l'opération de Dieu » (ch. 3). La foi contemple alors les perfections divines. Des exercices semblables occupent la mémoire en mettant en œuvre l'espérance, et la volonté par la charité. L'action du Saint-Esprit y « dispose » (d'où étude des dons en regardant leur action en Jésus crucifié). Honoré conclut : « purification ou simplification » des puissances de l'âme pour arriver à simplifier l'intention (ch. 33). Le troisième traité s'applique à la réparation de l'image divine dans l'essence de l'âme, et c'est la vie unitive. Honoré est loin d'affirmer qu'alors la pratique des vertus est inutile; au contraire, elles peuvent et doivent se pratiquer. Mais l'oraison est une « oraison jouissante qui amène à la parfaite réparation de l'image de Dieu par l'union intime qui se fait entre eux » (ch. 9).

Honoré de Paris est un classique, et les auteurs qu'il cite (de préférence saint Bernard et saint Bonaventure) sont des plus propres à l'avoir rendu tel. Optat de Veghel (DS, t. 5, col. 1374) a raison de dire qu'il « s'insère dans la tradition de saint Bonaventure et de Harphius » ou encore de montrer qu'il dépend des mêmes sources que Benoît de Canfield plutôt que de Benoît lui-même. Il faut aussi noter le refus d'illuminisme, en particulier dans la vie suréminente (cf 3e partie, ch. 2), et la parfaite sagesse du cheminement continu de l'ascèse avec la mystique. Il ne faut sans doute pas voir ici qu'une question d'école mais, compte tenu de la date de l'ouvrage dans la vie de son auteur, le fruit d'une expérience personnelle et de la conduite des autres.

La bibliothèque provinciale des capucins de Paris possède de nombreuses notes manuscrites et des documents sur Honoré de Paris. On a tenté de recueillir la correspondance d'Honoré; il n'en reste que des bribes. Quelques lettres et autres textes spirituels sont publiés par F. Mazelin, cité *infra*.

1. *Vie.* — Henry de Calais, *Histoire de la vie, mort et miracles du R. Père Honoré Bochart de Champigny, capucin*, Paris, 1649; rééd., 1864. — A. Olgiati de Côme, *Annali dell' Ordine dei Frati Minori Capuccini..*, t. 3, 2e partie, Milan, 1711, p. 337-359. — *Documents historiques sur... Honoré de Paris... et la ville de Chaumont*, Paris, 1864. — F. Mazelin, *Histoire du vénérable... Honoré de Paris..*, Paris, 1882. — *Le vénérable Père Honoré de Paris, capucin*, Chaumont, 1950. — Sur la famille Bochart, voir *Dictionnaire de biographie française*, t. 6, 1954, col. 743-745.

Hébert, curé de Mandres, a laissé manuscrite une *Vie abrégée du P. Honoré de Champigny*.

2. *Études.* — L. Prunel, *Sébastien Zamet*, Paris, 1912, p. 360-364. — H. Bremond, *Histoire littéraire..*, t. 2, Paris, 1916, *passim* (voir table). — Optat de Veghel, *Benoît de Canfield*, Rome, 1949, p. 424, 473 et *passim*. — Godefroy de Paris, *Les Frères Mineurs Capucins en France. Province de Paris*, t. 2, Paris, 1950, ch. 27-28. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 771-772. — *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 921. — Silvino da Nadro, *Acta et decreta causarum... capuccinorum*, Rome, 1964, p. 742-757; et *Bibliotheca sanctorum*, t. 9, Rome, 1967, col. 1206-1207. — Raoul de Sceaux, *Les Frères Mineurs Capucins de la Province de Paris*, t. 3 (suite à l'ouvrage de Godefroy, cité plus haut), Paris, 1967, *passim*.

Willibrord Ch. VAN DIJK.

4. HONORÉ DE SAINTE-MARIE, carme déchaussé, 1651-1729. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Blaise Vauzelle naquit à Limoges, le 4 juillet 1651. Après de brillantes études littéraires, il entra chez les carmes déchaussés de Toulouse, où il fit profession le 8 mars 1671 sous le nom d'Honoré de Sainte-Marie. Tout en étant chargé de cours en divers couvents de la province d'Aquitaine, il continua ses études. Les 13 et 14 août 1686, il soutint une thèse de philosophie, puis, trois ans plus tard, une thèse de théologie. Il demanda à être envoyé aux missions. Il obtint de partir pour Malte, où il fut élu sous-prieur. Après quelques années, il revint dans sa province d'Aquitaine, reprit l'enseignement de la philosophie et de la théologie, et fut successivement prieur, définiteur provincial, puis visiteur des trois provinces de France. Il mourut à Lille, le 3 novembre 1729.

2. Œuvres. — La vaste érudition d'Honoré de Sainte-Marie et ses ouvrages, nombreux, variés, importants, lui valurent une place qui n'est pas médiocre dans la vie littéraire et religieuse de son temps. Honoré est à la fois un auteur spirituel et un controversiste. Ses écrits ont pour objet la mystique, la critique historique et le jansénisme. A l'intérieur de ces trois catégories, qui répondent assez mal au contenu des livres, nous présentons ceux-ci dans l'ordre chronologique. Disons tout de suite qu'une étude de la pensée et de l'influence d'Honoré fait grandement défaut.

Ses deux thèses furent publiées. La première, à Clermont-Ferrand, en 1686, *Philosophiae disputationes*. A la suite de ce travail, il ajouta un parallèle entre la philosophie thomiste et celles de Descartes et de Gassendi. Cette comparaison lui permit de souligner à quel point ces dernières étaient peu conformes à l'enseignement de l'Écriture, des Pères et des conciles.

Sa thèse de théologie, *Expositio symboli apostolorum dogmatica, historico-haeretica, historico-positiva, scholastica..*, fut publiée à Perpignan, en 1689, et dédiée aux chanoines d'Elne.

1° ŒUVRES SPIRITUELLES. — 1) Le *Traité des indulgences et du jubilé, ou Du trésor spirituel de l'Église..*, fut imprimé à Bordeaux, en 1701. De nombreuses éditions suivirent, à l'occasion de jubilés, et en particulier à Clermont-Ferrand et à Malines, 1725, à Paris, 1745, et à Besançon.

2) En 1701 aussi, chez S. Boé, à Bordeaux, une *Dissertation apologétique, ou Réfutation de ce qu'on impose aux mystiques dans quelques extraits tirez depuis peu du Livre de l'Examen de la théologie mystique...* Cet *Examen de la théologie mystique*, ouvrage de Jean Chéron, provincial des grands carmes de Bordeaux, avait paru à Paris, chez E. Couterot, en 1657. Chéron voulait mettre ses lecteurs en garde contre les dangers d'une fausse mystique, mais il le faisait, à tout le moins, maladroitement. Un franciscain bordelais fit paraître, en 1701, un ensemble d'extraits, qui, en dehors de leur contexte, apparurent schématisés et offrirent des positions plus déformées encore que celles de Chéron. L'œuvre, ainsi présentée, devenait inacceptable. Honoré entreprit de défendre les mystiques et la vie mystique, contre lesquels son antagoniste franciscain a dit, selon lui, ce qui ne convient qu'aux quiétistes.

Dans la *Préface* de son ouvrage, Honoré prétendait défendre la mystique, et « non pas la mysticité condamnée et réprouvée par l'Église ». Ce travail se divise en deux parties. Dans la première, il s'efforce de montrer en quoi les extraits qu'il combat sont étrangers, et même injurieux à l'Église et aux papes, et en quoi ils s'opposent à la tradition et aux écrits des Pères. Dans la seconde partie, il réfute quelques-unes des propositions du livre du franciscain. La table des chapitres

annonce un nouvel ouvrage, faisant le point sur la tradition de l'Église dans le domaine de la contemplation.

3) Ce travail fut précédé par les *Theologicae propositiones circa Scripturam sacram* (Toulouse, 1706). Le but de ces propositions était de tenter d'éclaircir des difficultés chronologiques, rencontrées depuis l'origine du monde jusqu'à Jésus-Christ, ainsi que des questions mal définies concernant l'inspiration, les traditions divines ou l'ancien Testament.

4) La *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation, où l'on explique ce qui regarde le dogme et la pratique de ce saint exercice*, parut en 1708, à Paris, chez J. de Nully. Dans les deux volumes de l'ouvrage, Honoré reprend le problème précédemment traité au sujet de Chéron, mais sur un plan plus vaste. Le débat soulevé à la suite des *Extraits* publiés par le franciscain bordelais avait eu un tel retentissement que ces assertions « ont laissé des préjugés si peu favorables à la véritable spiritualité, qu'on ne peut presque plus parler de la vie mystique qu'on ne passe dans l'esprit de plusieurs personnes pour quiétiste ou visionnaire » (préface, p. III). Aussi, Honoré s'attache-t-il à montrer que la contemplation a existé dès l'origine de l'Église, répondant ainsi à ceux qui prétendaient qu'il n'y avait aucune trace de l'exercice de la contemplation chez les Pères, et que l'on avait seulement commencé à en parler au 12e siècle. Il combat cette erreur, et cherche en même temps à instruire les personnes désireuses de connaître les voies de la contemplation. Pour y parvenir, il souligne que, depuis un siècle, beaucoup d'auteurs ont écrit sur ce sujet, mais la plupart l'ont fait sans compétence, portant ainsi tort aux véritables mystiques. C'est pourquoi il se propose de découvrir les sources de la théologie mystique, d'en établir le « dogme », et de montrer que, par une tradition suivie depuis les apôtres, l'exercice de la contemplation est aussi ancien que l'Église. Il ne cherche pas à faire un traité complet de spiritualité mystique, mais, en s'appuyant sur les témoignages des Pères et des auteurs ecclésiastiques, à préciser les principes, définition, divisions, termes, degrés, effets et pratiques de l'exercice de la contemplation. Ayant établi ces principes, il veut les confronter avec ceux des théologiens modernes de la mystique véritable. Il débute par une table chronologique (86 pages) des auteurs qui composent la tradition de la contemplation, dans laquelle il donne une idée des différents ouvrages composés sur la spiritualité. La *Tradition* est ensuite divisée en trois parties; chacune d'elles, en chapitres, articles et, parfois, en paragraphes.

a) La première partie tend à justifier la doctrine mystique sur la contemplation. Le chapitre 1er définit la contemplation : « un regard simple et amoureux de Dieu et de ses mystères, par le secours de sa grâce, ou des dons du Saint-Esprit » (p. 2). Par ce « regard simple », Honoré signifie que la contemplation ne rencontre aucun acte discursif, différent en cela de la méditation. Dans les onze premiers siècles de l'Église, les auteurs n'ont pas fait de distinction entre contemplation acquise et contemplation infuse. Aussi, Honoré se contente de définir la contemplation générale, telle qu'elle fut en usage depuis les apôtres jusqu'à son temps. Il montre la différence qui existe entre la contemplation chrétienne et certaines philosophies qui s'en distinguent à la fois dans leurs principes, leurs moyens et leur fin. Pour l'auteur, il existe cinq manières de contempler : 1) la contemplation des choses corporelles ou sensibles; 2) des choses spirituelles; 3) des vérités hors des sens ou pure contemplation; 4) de la divinité environnée de lumières ou de la contemplation de Dieu dans les ténèbres; 5) l'union parfaite. Honoré indique les degrés qui conduisent à ces divers états, et les fruits que le contemplatif en retire. La troisième considération, ou pure contemplation de Dieu, se fait par *affirmation*, quand on considère les perfections trouvées dans les créatures au degré infini où elles existent en Dieu, et par *négation*, lorsque l'on éloigne de Dieu tout ce que l'esprit humain peut comprendre de plus grand et qu'on lui attribue quelque chose de supérieur à tout cela. D'après les Pères, cette seconde forme serait plus parfaite. Dans la cinquième manière, Honoré indique ce qu'est l'union parfaite, comment toutes les puissances sont unies à Dieu et de quelle manière Dieu montre à l'âme ce qui se passe en elle. Il explique la nature et l'essence de l'union parfaite.

Le but de l'auteur n'est pas de préciser si les expressions employées chez les Pères, et au 17e siècle encore, sont les mêmes en tout temps, mais de montrer que la doctrine des théologiens modernes est conforme à celle des auteurs ecclésiastiques et des Pères. Puis il retrace l'histoire de la contemplation à partir du « sommeil extatique » d'Adam, tel que les Pères l'interprètent. Il explique ensuite comment, dans le nouveau Testament, les apôtres ont appris de Jésus la doctrine de la contemplation et ont admiré l'exemple de la Vierge, et les ont transmis à l'Église. Honoré présente enfin « les sentiments des auteurs ecclésiastiques touchant la contemplation », siècle par siècle, depuis Philon jusqu'aux « 34 articles dressez à Issi par de très sçavans et très sages prélats » (p. 104-246).

b) La deuxième partie développe plusieurs des points abordés dans la précédente. Elle comporte une précieuse analyse et justification de l'ensemble des termes du vocabulaire des mystiques (p. 248-341), un exposé des états et degrés de la contemplation, en particulier de la contemplation acquise (p. 353-373), une dissertation sur Jésus-Christ, objet de contemplation, « fondement, progrès et consommation de la vie unitive » (p. 395-430), une explication des cinq manières de contempler (p. 431-551), enfin une ébauche de traité des sens spirituels (p. 551-587).

c) La troisième partie (tome 2) a peut-être moins d'unité que les autres, mais autant d'importance. Elle a tout d'abord un aspect pratique : dispositions à la contemplation, « manière » de passer d'un degré à un autre. Elle s'interroge ensuite sur la contemplation et l'état passifs, sur le discernement des motions de l'Esprit et les dons mystiques (sagesse, entendement, science). Vient alors un chapitre sur les épreuves ou « nuits » (p. 287-319). Puis Honoré disserte sur « la perfection du christianisme », selon qu'elle est poursuivie dans « la voie ordinaire » ou dans « la voie mystique » (p. 320-386). Le reste du volume est peut-être aujourd'hui la partie la plus originale. Honoré relève et explique 43 propositions (jusqu'à saint Thomas d'Aquin) et 10 comparaisons (de Harphius, Thérèse d'Avila, etc) « touchant la vie intérieure et la contemplation », tirées des Pères et qui font difficulté (p. 386-542). Enfin, après une dissertation sur l'*apatheia* telle que l'entendaient les anciens, un dernier chapitre traite de « l'autorité des théologiens mystiques et de la lecture de leurs livres » (p. 589-643).

d) En 1714 fut publié à Paris, chez J. de Nully, le tome 3 de la *Tradition des Pères*, qui portait en sous-

titre *Les motifs et la pratique de l'amour de Dieu, avec la réfutation des maximes fausses et pernicieuses des nouveaux mystiques sur le pur amour*. A partir de la théologie de la charité, Honoré établit et justifie la notion d'amour pur d'après les auteurs spirituels et les théologiens. A l'article 12 du chapitre 2, qui traite des « suppositions impossibles », il distingue, à l'aide de l'*Instruction sur les états d'oraison* de Bossuet, le « sacrifice absolu » du bonheur éternel, que revendiquent certains faux théoriciens, et l'abandon total de soi à Dieu. Honoré poursuit son exposé en établissant « l'inséparabilité des motifs de l'amour de Dieu considéré comme bon en lui et comme bon par rapport à nous » (ch. 4, art. 6, p. 293-303). En plusieurs articles du chapitre 5, l'auteur explicite les rapports essentiels entre la contemplation et la charité, laquelle est « le principe des lumières de la contemplation » (p. 390). L'ouvrage s'achève par un chapitre sur « la pratique du pur amour de Dieu ».

La connaissance tout à fait exceptionnelle de la tradition mystique, y compris de la spiritualité thérésienne, et la maîtrise de la science théologique d'Honoré de Sainte-Marie font de cet ouvrage un « monument » de grande valeur pour son époque. L'historien de la spiritualité comme le théoricien de la mystique auront toujours profit à le consulter.

5) Jean de Nully publia à Paris, en 1708, un ouvrage anonyme, qui est d'Honoré : *Problème proposé aux sçavans touchant les livres attribués à S. Denys l'Aréopagite, où l'on demande s'il faut dire que cet auteur a tiré ses principes... de S. Clément d'Alexandrie et de S. Grégoire de Nysse, ou si ces deux Pères ont pris de lui*. Honoré montre qu'avant le 5e siècle les livres de Denys, de Clément et de Grégoire sont fort peu connus, et leurs noms rarement cités. Mais, à partir du 5e siècle jusqu'à Érasme, aucun doute ne subsiste plus et l'on reconnaît à Denys la paternité des écrits qui portent son nom.

Dans sa préface, Honoré admet l'ancienneté des textes, reçus avec respect par l'Église et conservés avec soin, parce que considérés comme propres à soutenir la foi et à confondre l'hérésie. Il ne prend cependant pas parti sur leur authenticité. Il se borne à rapporter les arguments favorables au Denys du premier siècle et, avec la même objectivité, ceux favorables à un auteur du 4e ou du 5e siècle. Le *Problème* cherche ainsi 1) à établir si Clément et Grégoire sont réellement tributaires de Denys, ou bien si un auteur postérieur n'aurait pas cru trouver dans leurs œuvres ce qui n'était que du Denys; 2) à donner les arguments favorables à l'authenticité dionysienne; 3) à exposer les raisons contraires.

Quoi qu'il en soit, l'auteur des œuvres « dionysiennes » montre comment Dieu dépasse toutes nos pensées, en son excellence, mais comment cette transcendance divine ne nous empêche pas de parvenir à la connaissance de Dieu et de nous unir à lui. Cinq principes élèvent progressivement à la plus haute connaissance et à l'union parfaite avec Dieu.

6) Le 26 décembre 1726, Jean de la Croix fut canonisé. A cette occasion, Honoré composa une *Vie de S. Jean de la Croix*, publiée à Tournai, en 1727.

2° Critique historique. — Déjà certains ouvrages d'Honoré pouvaient relever de cette rubrique, par exemple les *Theologicae propositiones* et le *Problème proposé aux sçavans*. Ils ne présentaient pourtant pas l'importance de ceux que nous groupons ici.

1) La parution des trois volumes des *Réflexions sur les règles et sur l'usage de la critique touchant l'histoire de l'Église, les ouvrages des Pères, les Actes des anciens martyrs, les Vies des saints..*, s'échelonne entre 1713 (t. 1, Paris; t. 2, 1717) et 1720 (t. 3, Lyon). C'est à certains égards le travail principal d'Honoré, « ouvrage, dit Moréri, rempli de recherches, dissertations curieuses, savantes, et la plupart sur des points importants ». Les *Réflexions* furent traduites en latin par le carme Marc de Saint-François (*Animadversiones in regulas et usum critices*, Venise, 1738-1739; rééd., 1751 et 1768), en espagnol et en italien. Honoré a relevé, dans ces volumes, l'absence de critique dont font preuve les historiens les plus célèbres. Il dénonce les erreurs qui ont pu s'ensuivre chez Tillemont, Launoy, Baillet, Ellies Dupin, et d'autres. Toutefois, la seconde partie de l'ouvrage montre une certaine crédulité et oublie les règles critiques qui viennent d'être exposées! A tout le moins, reconnaissons qu'Honoré présente les principes généraux qui permettent de faire progresser la critique historique; c'est pourquoi son œuvre a été accueillie avec intérêt.

L'ouvrage est divisé en sept dissertations. Dans la première, après avoir considéré la nature, la nécessité et les avantages de la critique, Honoré la définit : « L'art de juger des faits qui composent l'histoire, des ouvrages d'esprit, des différentes leçons qui s'y rencontrent, de leurs sens, de leur style et de leurs auteurs » (t. 1, p. 1). Il fait ensuite une courte étude de la critique, depuis Aristote jusqu'à son temps. Puis, il se limite aux matières ecclésiastiques : Écriture sainte, Tradition, Pères de l'Église, historiens, vies des saints et des martyrs. Il passe en revue les différentes éditions de la Bible et celles de divers ouvrages anciens. Il a le mérite de faire très exactement connaître les sources dans lesquelles il s'est documenté.

Dans la deuxième dissertation, Honoré examine les principales règles en vigueur, et leur application en certains livres supposés apocryphes ou simplement douteux et sur des manuscrits. Il note les variations d'un historien à l'autre. Il rappelle, enfin, qu'il convient de tenir compte de la vigilance de l'Église pour discerner les vraies et les fausses traditions, et d'ajouter foi aux travaux des Pères. Il souligne, dans la troisième dissertation, la nécessité d'utiliser les règles fixées par la critique pour éviter les conjectures arbitraires (fausse datation, argument du silence, etc) qui favorisent les interprétations subjectives.

La quatrième dissertation s'intéresse surtout aux Actes des martyrs. Honoré estime que les règles utilisées pour définir ces Actes prêtent à tromper plus qu'à éclairer, et il en donne des exemples. La cinquième dissertation est une attaque contre Richard Simon qui ambitionnait de donner une traduction de la Bible plus exacte que toutes les autres. Honoré voudrait montrer que la tentative de Simon est téméraire et peu orthodoxe. Il remarque, dans la sixième dissertation, que les impies et les hérétiques ont abusé de la critique pour combattre la foi. Honoré ne nie pas pour autant les abus, d'où qu'ils viennent, et la nécessité d'y remédier. A titre d'exemple, il étudie l'introduction de la foi en Gaule et ses premiers apôtres.

La dernière dissertation enseigne les moyens qui peuvent faire progresser la critique. Honoré établit huit règles qui permettraient de juger des traditions et des usages des églises. Il propose de définir exactement le vocabulaire, puis de déterminer le degré d'autorité du témoignage de chaque auteur, ce qu'il convient de retenir ou ce qu'il faut rejeter. Enfin, il s'appuie sur l'autorité des écrivains anciens, que l'Église a soigneusement étudiés et dont elle a confirmé la valeur par la tradition et l'usage. Honoré, en proposant des règles dignes d'attention, a révélé les défauts de la critique de son temps; ce qui obligea ses contemporains à se justifier et à reconnaître que leurs positions étaient parfois difficiles à soutenir.

Dans le tome 2, l'auteur s'attache à définir les règles à suivre pour discerner les véritables traditions des erreurs anciennes, et il fait l'application de ces règles à plusieurs points de l'histoire du Christ.

Il invite les critiques à donner leurs preuves. Parmi ses dissertations, il traite de la chapelle de Lorette, de l'adoration des mages, mise en question par R. Simon. Honoré s'élève contre les prétentions de Bernard Lamy, au sujet de la dernière Pâque. Une autre dissertation a pour sujet la défense du pain azyme, contre les assertions de Jacques Sirmond et du cardinal Bona. Enfin, il réfute l'explication donnée par Jean Hardouin au sujet d'une inscription visible au bas d'une copie de la sainte Face, qui se trouve à Montreuil, près de Laon, dans l'église de l'abbaye, Cf DS, t. 5, col. 30.

Les réflexions du tome 3 ne sont pas moins instructives que les précédentes. L'auteur perfectionne sa méthode, et son style est meilleur. Il tient à préciser sa pensée et à éclaircir quelques difficultés soulevées à la lecture de son second volume. L'ouvrage traite de la mort de Jésus-Christ, de la liturgie du baptême, de la messe, de l'usage des langues sacrées réservées à la liturgie. Il y est longuement traité du discernement des vraies reliques.

2) Les *Dissertations historiques et critiques sur la chevalerie ancienne et moderne, séculière et régulière* (Paris, 1718; traduction italienne, Brescia, 1761) sont divisées en deux livres : le premier traite, en onze dissertations, des origines et des progrès des ordres et religions militaires; le second tome, composé de sept dissertations, parle de questions concernant la chevalerie en particulier; l'ouvrage est orné de très belles estampes et abondamment annoté.

3) La *Dissertation sur l'inscription de la Sainte Face de Montreuil...* (Paris, 1718) est une brochure de 28 pages qui répond à *L'explication grecque de l'inscription de la Véronique*, de Jean Hardouin. Ce qu'Honoré avait dit dans le tome 2 de ses *Réflexions critiques* ayant été attaqué dans les *Mémoires de Trévoux*, il entreprit de se défendre.

4) Honoré a encore rédigé et publié vers 1726 une *Dénonciation de l'Histoire ecclésiastique de l'abbé de Fleury au clergé de France*. Elle fut plusieurs fois rééditée, notamment à Malines en 1727 et dans la *Continuation de l'Histoire...* (t. 51, Augsbourg, 1772, p. 603-709). Honoré y réfute les erreurs et méprises de Claude Fleury.

3° Jansénisme. — Honoré de Sainte-Marie n'a pas craint de prendre vigoureusement à partie dans la querelle janséniste, avec une certaine modération toutefois, les principaux chefs du mouvement.

1) Ses *Difficultés proposées à l'auteur de l'Examen théologique où l'on fait voir l'équité de la Constitution Unigenitus et l'on justifie l'Instruction pastorale...* comportent quatre volumes : deux furent publiés en 1720, les suivants en 1722, sans nom de lieu ni d'éditeur. Nicolas Petitpied est l'auteur de l'*Examen théologique de l'Instruction pastorale, approuvée dans l'Assemblée du clergé.., pour l'acceptation de la bulle..*, 2 parties en 3 vol., 1715-1716, et rééd. augmentée, 1717-1718, qu'Honoré utilise. Notre carme combat la doctrine janséniste de la grâce nécessitante, de la non-résistance à la grâce, de la grâce comparée aux miracles dus à la puissance de Dieu; les tomes 3 et 4 sont consacrés au salut universel en Jésus-Christ. Les propositions condamnées de Quesnel et les assertions de l'*Examen* y sont constamment visées et réfutées.

A la fin du tome 1, une « Dissertation de la délectation victorieuse » est paginée à part (67 p.); à la fin du tome 2, une « Dissertation où l'on fait voir que le Père Quesnel n'a point reconnu de grâce suffisante » (149 p.); le tome 4 comprend une « Dissertation historique et dogmatique sur les disputes du 9e siècle » (p. 261-458).

Certains bibliographes ont attribué l'*Examen théologique* au bénédictin écossais vivant à Ratisbonne, Marien Brockie, qui aurait publié un ouvrage sous le même titre à Erfurt en 1720; ainsi, Hurter (t. 4, col. 1167), Mangenot (DTC, t. 7, col. 92, notice d'Honoré). La confrontation des *Difficultés* et des *Observations*, que nous présentons ci-dessous, avec l'*Examen* ne laisse aucun doute : l'auteur de l'*Examen* a « composé son ouvrage sous les yeux du P. Quesnel » (*Observations*, p. 265-266). Ces *Observations*, malgré quelques réserves ou silences, tel celui de L. Willaert, dans sa *Bibliotheca janseniana belgica*, t. 2, Bruxelles, 1950, n. 9404, qui n'identifie pas l'auteur, sont bien l'œuvre d'Honoré. Nombre d'auteurs, de Moréri à Carreyre (DTC, t. 12, 1933, col. 1349), n'hésitaient pourtant pas. A la fin de l'ouvrage, Honoré, à propos des « erreurs dans l'Examen théologique de M. Petit Pié » renvoie aux 4 tomes des *Difficultés proposées*, qui sont les siennes.

2) Dans ses *Observations dogmatiques, historiques, critiques sur les ouvrages, la doctrine et la conduite de Jansénius, Saint-Cyran, Arnauld, Quesnel, Petitpied, etc* (Ypres, 1724), nous retrouvons les mêmes adversaires et les mêmes arguments. — 3) Un autre ouvrage de défense, la *Justification des lettres en forme de bref de S.S. Benoît* XIII *adressées à tous les professeurs de l'Ordre de S. Dominique, sur les calomnies répandues contre la doctrine de S. Augustin et de S. Thomas*, fut édité à Bruxelles, en 1725. — Combattant toujours le jansénisme, Honoré fit paraître ensuite 4) une *Lettre d'un théologien à un abbé* (sur la bulle *Unigenitus*), et 5) une *Seconde lettre d'un théologien à un abbé*, Douai, 1726, à la suite d'un miracle qui eut lieu à Paris, l'année précédente, pendant la procession de la Fête-Dieu.

6) Approuvées par l'évêque de Bruges, Henri-Joseph Vansusteren, parurent à Bruxelles, chez F. Foppens, en 1727, les *Dissertations choisies sur les contestations au sujet de la bulle Unigenitus*. Après avoir fait quelques remarques sur l'infaillibilité de l'Église en la personne du pape, et avoir montré la différence entre infaillibilité de croyance et infaillibilité de décision, l'auteur expose, dans la première dissertation, trois principes : a) l'Église ne peut faillir dans sa croyance; b) des doctrines erronées se trouvent dans les livres condamnés par la bulle; c) si la bulle n'est pas reçue dans toute l'Église, tous les évêques, au moins, en ont eu connaissance. Le premier principe est un article de foi. Le second est notoire. Quant au troisième, il est d'évidence publique. La deuxième dissertation démasque les faux-fuyants qui conduisent les hérétiques à refuser la bulle. La troisième expose le fanatisme de ceux qui refusent la bulle. D'après l'auteur d'une lettre anonyme adressée à l'évêque de Soissons, le pape est identifié à l'Anté-Christ. C'est pour démonter cette imposture qu'Honoré veut faire la lumière sur cette question. Dans sa quatrième dissertation, il relève les principales équivoques concernant la grâce répandues dans les livres de Jansénius. La cinquième et dernière dissertation traite des rapports qui existent entre fidèles et hérétiques, et cherche à savoir si les hérétiques doivent conserver leur juridiction.

Si l'œuvre d'Honoré de Sainte-Marie est en partie dépassée, il n'en reste pas moins que son érudition extraordinaire dans le domaine de l'histoire ecclésiastique et spirituelle, ses connaissances théologiques sérieuses et son sens averti de la critique historique mériteraient mieux que l'oubli dans lequel il est tombé.

Les carmes de Lille conservaient autrefois plusieurs ouvrages mss d'Honoré de Sainte-Marie.

Sur ses œuvres, analysées plus haut, consulter les comptes rendus des périodiques de l'époque. — *Mémoires de Trévoux*, juillet 1701, p. 81-84 *(Dissertation apologétique)*; février 1709, p. 201-224 *(Tradition sur la contemplation)*; mai 1709, p. 743-777 *(Problème de Denys)*; août 1713, p. 1305-1336; janvier 1718, p. 83-117; novembre et décembre 1722, p. 1991-2013 et 2033-2050 *(Réflexions sur la critique)*; septembre 1721, p. 1505-1572 *(Chevalerie)*. — Le *Journal des savants* en ses éditions de Paris et d'Amsterdam rend compte des mêmes ouvrages : t. 41, Amsterdam, 1708, p. 299-311 *(Tradition)*; t. 53, 1713, p. 609-620; t. 62, 1717, p. 551-560; t. 63, 1718, p. 9-20 *(Réflexions)*; t. 68, 1720, p. 39-49, 131-140 *(Chevalerie)*, etc.

A propos de la *Dissertation apologétique*, voir sur J. Chéron : M. de Certeau, *Le Père Maur de l'Enfant-Jésus*, RAM, t. 35, 1959, p. 266-303, *passim*, et l'édition du *Guide spirituel* de Surin, introduction, p. 39-50, et *passim* (sur Honoré, p. 270).

Il existe peu de renseignements sur Honoré, en dehors de ceux que nous lisons, toujours les mêmes, dans les bibliographies courantes. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum... carmelitarum excalceatorum..*, Bordeaux, 1730, p. 197-206. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca..*, t. 1, 1752, col. 664-665. — L. Moréri, t. 6, 1759, p. 66-67. — L.-M. Chaudon, *Dictionnaire historique des auteurs ecclésiastiques*, t. 3, Lyon, 1767, p. 32-33. — J.-C. Favre, *Continuation de l'Histoire ecclésiastique de Fleury*, t. 51, Augsbourg, 1772. — Michaud, *Nouvelle biographie générale*, t. 25, 1858, col. 83. — H. Hurter, t. 4, 1910, col. 1163-1168. — *The Catholic encyclopedia*, t. 7, 1910, p. 451-452 (B. Zimmerman). — *Études carmélitaines*, t. 6, 1921, p. 37-39. — DTC, t. 7, 1921, col. 91-93 (notice d'Honoré par E. Mangenot); t. 12, 1933, col. 1349 (notice de Petitpied par J. Carreyre). — *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 921-922 (P. Serouet).

DS, t. 1, col. 742 (apatheia); t. 2, col. 200, 203, 1643-1644, 1767 (contemplation); t. 2, col. 821-822 (Chéron); t. 3, col. 1453 (divinisation); t. 4, col. 1386-1387 (état passif); t. 4, col. 2150-2151 (extase).

Janine Roux.

1. HONORIUS DE L'ASSOMPTION, carme déchaussé, 1639-1716. — Giulio Carlo Guidetti, né en 1639 à Alassio (Savone), entra chez les carmes déchaussés de la province lombarde; il fit profession à Milan, en 1656, sous le nom d'Onorio dell' Assunta. Il remplit successivement les charges de provincial, à plusieurs reprises de définiteur général, puis de supérieur général de l'ordre (1689); il fut aussi consulteur des congrégations des Rites et de l'Index, et visiteur. Il mourut à Rome le 15 janvier 1716, après avoir publié des ouvrages de piété, nourris de spiritualité biblique.

1° Le premier de ses ouvrages, *L'anima divota verso l'Eterno Verbo Bambino Giesù* (Milan, 1678), contient des « contemplations des amabilités et des souveraines prérogatives » de l'Enfant Jésus, pour les chrétiens « qui se préparent à la naissance de l'Enfant, à l'adorer dans la crèche, à lui offrir des présents avec les mages et à vénérer amoureusement le très saint Nom de Jésus ».

2° *Le novene per apparecchio dell'anima divota alle principali feste di Nostro Signore, di nostra Signora e di altri santi* (Bergame, 1683; 2e éd., Parme, 1702) présentent des textes de l'Écriture et des Pères, rédigés dans le style prolixe et imagé de l'époque, où le sens accommodatice est privilégié. Ce sont les mêmes défauts que l'on retrouve dans les autres œuvres, précieuses à tant de titres, qui expriment d'ailleurs une doctrine traditionnelle et commune.

3° *La sublime contemplazione e sicura pace in Christo Giesù Crocefisso* (Rome, 1700); ce sont des méditations et des élévations, vigoureuses et ardentes, sur la Passion, qui en montrent la place dans les diverses situations de la vie spirituelle.

4° *Le divote meditazioni della institutione dell'Eucaristico Sagramento e della passione e morte del nostro divin Redentore Christo Gesù*, 2 vol., Rome, 1703-1704. Ces méditations sont précédées d'un petit traité sur l'oraison, où, entre autres choses, est présentée et défendue la contemplation acquise. Onorio s'efforce de faire pratiquer la méditation de telle sorte qu'elle « dispose et conduise à la contemplation » (p. 40). Pour y parvenir, la sensibilité y a sa place nécessaire, encore faut-il la purifier. En présentant les mystères de la passion et de la mort du Christ, il insiste « sur les représentations des souffrances physiques, sur la face douloureuse et digne de compassion, pour que cette vue s'imprimant dans l'imagination et le souvenir émeuve et touche la sensibilité, afin que, en harmonie avec les autres mouvements de l'esprit, l'affliction soit le fait de tout l'être » (p. 40).

5° *La prudenza di spirito vera conduttrice dell'uomo all'eterna vita et alla sicura pace della contemplazione divina per il camino della meditazione di sette massime di verità*, 3 parties en 2 vol., Rome, 1707. Ces grandes vérités, thèmes de méditations pénétrantes, sont : le péché, la vanité humaine, la mort, le jugement, l'enfer, Dieu repos de l'âme, la dignité et la grandeur de l'homme capable de Dieu. C'est peut-être l'œuvre d'Onorio la plus solide et la plus intéressante, comme forme et contenu, encore que la doctrine en soit traditionnelle.

Relevons enfin deux ouvrages posthumes : 6° *Le direzioni eccelse del cuore umano*, Rome, 1718; c'est une exposition morale et mystique, verset par verset, des psaumes 53, 118 et du *Magnificat*. — 7° La *Scala mistica dell'umiltà, che appoggia al cielo e a Dio, per la novena del glorioso patriarca S. Benedetto*, Rome, 1724, fut composée par Onorio pour les bénédictines de Santa Maria dell' Immacolata Concezione in Campo Marzio, dont il s'occupait.

Cosme de Villiers, t. 1, col. 665. — Barthélemy de Saint-Ange et Henri du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum ordinis carmelitarum excalceatorum*, t. 1, Savone, 1884, p. 274-275. — Valentino di S. Maria, *L'Immacolata Concezione e la congregazione d'Italia dei carmelitani scalzi*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 7, 1956, p. 75-76.

Ermanno Ancilli.

2. HONORIUS « AUGUSTODUNENSIS », 1080? - après 1153. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine, sources et influence.*

1. **Données biographiques.** — « Nul écrivain du moyen âge n'est plus profondément mystérieux que celui-ci », écrit É. Amann en essayant de définir la personnalité et la vie d'Honorius, au début de l'excellent article qu'il lui consacre (DTC, t. 7, col. 140).

« Il a enveloppé sa propre personne dans un brouillard presque impénétrable », écrit de même M. Manitius en tête

du chapitre concernant Honorius dans son « Histoire de la littérature latine du moyen âge ». C'est en effet un lieu commun chez les historiens de la littérature médiévale : quand ils ne qualifient pas cet auteur de « mystérieux », ils le jugent « énigmatique ». Honorius paraît avoir été lui-même à l'origine de cette légende de mystère et s'être créé une personnalité intrigante. Lorsque les manuscrits de ses œuvres citent son nom, ils l'accompagnent parfois des épithètes *solitarius* et *inclusus*. Qui pouvait bien être cet auteur ermite ou reclus, retranché du monde? Pourquoi sortait-il de son isolement pour adresser aux hommes de son temps des ouvrages au reste fort répandus? Cette qualité de reclus étonne sans doute nos contemporains plus que ceux d'Honorius, mieux accoutumés à ce genre de vie religieuse. Il semble, d'autre part, que pour plusieurs de ses ouvrages, Honorius ait voulu garder l'anonymat afin de mettre son travail à l'abri des attaques que la haine ou l'envie de ses adversaires pouvaient lui attirer; ceci n'est pas fait pour mieux éclairer la personnalité de notre auteur.

Une seule fois, Honorius a paru vouloir donner les plus grandes précisions sur son identité. C'est à la fin d'un de ses opuscules, le *De luminaribus Ecclesiae, sive de scriptoribus ecclesiasticis* (PL 172, 232-234), où il dresse l'inventaire des auteurs ecclésiastiques depuis le début de l'ère chrétienne jusqu'au règne d'Henri v d'Allemagne (1106-1125) : il clôt son énumération par une notice sur ses propres ouvrages et il s'intitule lui-même alors *Honorius Augustodunensis ecclesiae presbyter et scolasticus*.

Encore reste-t-il à savoir quelle est l'*ecclesia Augustodunensis* dont il se prétend le prêtre et l'écolâtre. Est-ce l'église d'Autun, comme les critiques modernes l'ont d'abord cru? Honorius fut-il « Honorius d'Autun », comme on l'a souvent appelé? Cette interprétation est invraisemblable : il n'y avait pas d'école ni par conséquent d'écolâtre à Autun au début du 12e siècle; de plus, toute l'activité connue d'Honorius se situe en Grande-Bretagne et en Allemagne et, dans les ouvrages où il est amené à parler d'histoire ou de géographie, pas une seule fois n'apparaît la Bourgogne; c'est à peine si la France est citée, alors qu'il s'étend volontiers sur tout ce qui touche l'Allemagne. Les historiens ont voulu en conclure qu'*Augustodunum* représentait Augst ou Augsbourg. Certains voulaient croire aussi qu'Honorius avait écrit et vécu à Mayence. Mais la plus grande part de l'activité littéraire d'Honorius se situe de toute évidence à Ratisbonne, où le portail de l'église Saint-Jacques a été sculpté comme pour illustrer les allégories dont Honorius traite dans son commentaire sur le *Cantique des cantiques*. L'érudit allemand J.A. Endres, qui y a pris garde, a pu démontrer en outre que certaines œuvres d'Honorius étaient dédiées à des abbés de Saint-Jacques de Ratisbonne et qu'il est tout à fait probable qu'Honorius appartenait lui-même à ce monastère : c'était une fondation britannique de *Schottenmönche*, c'est-à-dire, de bénédictins d'origine celtique, et la vie religieuse pouvait y prendre des formes telles que le terme de « solitaire » ou de « reclus » convenait à ses membres et au genre d'existence qu'ils menaient, proche de celui des chartreux. Endres, avec ingéniosité, s'efforce de montrer que le nom d'*Augustodunum*, c'est-à-dire « la colline de l'empereur », pouvait fort bien s'appliquer au monastère de Ratisbonne, étant donné le rôle plus ou moins légendaire que Charlemagne avait pu jouer dans sa fondation.

Quoi qu'il en soit réellement de cette appellation d'*Augustodunum*, le fait qu'Honorius ait vécu à Ratisbonne et ait appartenu à un monastère britannique s'accorde bien avec ce que l'on peut tirer de ses premières œuvres, tant de leur contenu que de leurs préfaces. Il paraît bien établi en effet qu'Honorius a été dans sa jeunesse l'élève de saint Anselme, à Cantorbéry. C'est ce qui ressort très nettement de l'étude attentive de son premier opuscule, l'*Elucidarium*. Honorius a écrit ce traité dans les toutes premières années du 12e siècle : il était donc né vers 1080. Il s'y montre le disciple d'Anselme et, comme un peu plus tard il appelle les chanoines de Cantorbéry ses frères, on peut penser qu'il était lui-même britannique, instruit à Cantorbéry, puis parti en Allemagne dans un monastère de bénédictins celtiques. C'est à Ratisbonne qu'il a écrit la plus grande partie de son œuvre, pour être utile, comme il le dit, aux pauvres clercs de cette région peu favorisée de l'Allemagne et qu'il a dédié quelques-uns de ses principaux traités à Christian, abbé irlandais du monastère de Saint-Jacques de 1133 à 1153, et à son successeur, à qui il dédie son commentaire du *Cantique* : Honorius devait être alors assez âgé. On ne sait quand il est mort. On peut être assuré que sa production littéraire, au reste très féconde, s'est étendue sur toute la première partie du 12e siècle et même peut-être au-delà. Nous connaissons assez précisément la liste de ses ouvrages.

Tout compte fait, nous sommes assez bien renseignés sur l'origine de cet auteur, sur l'époque, les lieux et le milieu où il a vécu et travaillé; nous connaissons bien son œuvre. On souhaiterait volontiers que tous les écrivains du moyen âge soient aussi peu mystérieux que cet « énigmatique » Honorius.

2. **Œuvres.** — Dans son dernier traité, le *De luminaribus Ecclesiae*, où, comme nous le disions plus haut, Honorius a donné son nom et ses titres, il s'est aussi préoccupé de nous fournir lui-même le catalogue de ses écrits. En s'appuyant sur le contenu et sur les préfaces des écrits en question, les critiques modernes ont pu reconnaître que la liste qu'Honorius nous donne ainsi est à peu près complète et correspond à un ordre chronologique exact. Nous ne pouvons mieux faire que la reproduire, en traduction française :

> Honorius, prêtre et écolâtre de l'église d'Augustodunum, publia, en un volume non négligeable, l'*Elucidarium* (1), qu'il partagea en trois livres, le premier sur le Christ, le second sur l'Église, le troisième sur la vie future; un ouvrage sur sainte Marie, qui s'intitule *Sigillum Sanctae Mariae* (2); un sur le libre arbitre qu'on nomme l'*Inevitabile* (3); un livre de sermons qui porte le titre de *Speculum Ecclesiae* (4); un autre sur l'incontinence des prêtres qui s'appelle l'*Offendiculum* (5); la *Summa totius* (6), une histoire générale; la *Gemma animae* (7), sur les offices divins; le *Sacramentarium* (8), sur les sacrements; le *Neocosmum* (9), sur les six premiers jours; l'*Eucharistion* (10), sur le corps du Seigneur; la *Cognitio vitae* (11), sur Dieu et la vie éternelle; l'*Imago mundi* (12), sur l'organisation du globe; la *Summa gloria* (13), sur le pape et l'empereur; la *Scala caeli* (14), sur les degrés des visions; le *De anima et de Deo* (15), quelques extraits de saint Augustin mis en forme de dialogue; l'*Expositio totius Psalterii cum canticis* (16), admirable; il a expliqué le *Cantique des cantiques* (17) si bien qu'il semble ne pas avoir été expliqué auparavant; il a expliqué les Évangiles (18) que saint Grégoire n'a pas expliqués; il a écrit la *Clavis physicae* (19), sur la nature; la *Refectio mentium* (20), sur les fêtes du Seigneur et des saints; le *Pabulum vitae* (21), sur les principales fêtes; le présent livre *De luminaribus Ecclesiae* (22). Il a fleuri sous Henri v. Qui écrira après lui? La postérité verra bien (PL 172, 232-234).

Cette simple énumération nous montre que, si Honorius ne paraît pas peu fier de son œuvre, il faut avouer

qu'elle est nombreuse et variée. Honorius mérite assez le titre de polygraphe. On remarque aussi son goût pour les métaphores pittoresques, qui lui offrent des titres imagés : c'était la mode de l'époque.

Il nous faut reprendre tous ces écrits pour en définir le contenu et la valeur. Nous le ferons en les classant selon la nature de leur sujet et en indiquant pour chacun le numéro permettant de le retrouver dans la liste chronologique ci-dessus rapportée.

1° Certains n'ont aucun rapport avec la spiritualité. C'est notamment l'ouvrage historique, *Summa totius* (6), qui n'est encore que partiellement édité et qu'Honorius présente lui-même comme une histoire universelle, *de omnimoda historia*. C'est aussi l'ouvrage scientifique, l'*Imago mundi* (12) : il s'agit d'une encyclopédie en trois livres, le premier consacré à la description du monde, à la géographie, à la météorologie et à l'astronomie; le second consacré au temps et à ses divisions; le troisième à ce qui a meublé le temps, c'est-à-dire l'histoire, et Honorius y reprend le texte de sa *Summa totius*; les sources, pour le reste, sont les sources traditionnelles en ces matières, Isidore de Séville pour le premier livre, Bède le vénérable pour le second. Nous ne nous arrêterons guère sur le catalogue de la littérature ecclésiastique que représente le *De luminaribus Ecclesiae* (22), ni même sur un ouvrage de politique comme la *Summa gloria* (13), où Honorius prend la défense du pape dans la querelle du Sacerdoce et de l'Empire.

L'*Offendiculum* (5), « la Cause de scandale », publié par I. Dieterich (MGH *De lite*, t. 3, Hanovre, 1897, p. 29-80), nous rapproche sensiblement du domaine religieux, car il s'agit là non seulement de discipline ecclésiastique, mais de doctrine : suivant de près l'*Offendiculum sacerdotum* de saint Anselme, Honorius prêche en faveur de la réforme de Grégoire VII contre le concubinage des prêtres et discute la question de savoir si la messe célébrée par les prêtres coupables est valable ou si leur consécration n'est pas une simple fiction que Dieu ne saurait authentifier.

2° Les ouvrages de *liturgie* nous font entrer directement dans la vie religieuse sans toucher pour autant à la vie spirituelle. C'est d'abord le *Sigillum Mariae* (2), où Honorius justifie le choix des textes adoptés pour la liturgie de l'Assomption, notamment, selon Bède, celui du *Cantique des cantiques*, qui symbolise les rapports du Christ et de la Vierge. La *Gemma animae* (7) donne la signification des divers éléments de l'office divin, des vêtements et du mobilier liturgiques, en suivant l'enseignement donné à ce sujet par Isidore de Séville, Amalaire de Metz et le contemporain d'Honorius, Rupert de Deutz. Le *Sacramentarium* (8) traite pratiquement des mêmes sujets et reprend les enseignements de Pierre Damien, Robert de Liège et Bruno d'Asti.

3° Dans le *Speculum Ecclesiae* (4), Honorius présente un recueil de *sermons* pour toute l'année liturgique. Cet ouvrage, dont la publication dans Migne (PL 172, 813-1108) est complétée par J. Kelle (dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, t. 145, n. 8, 1902, p. 2-19), n'est, de l'aveu d'Honorius, qu'une compilation d'auteurs patristiques, d'Ambroise à Grégoire le Grand. La *Refectio mentium* (20) et le *Pabulum vitae* (21), inédits, n'étaient que des compléments au *Speculum Ecclesiae*.

4° Le *Neocosmos* (9) ouvre la série des *commentaires de l'Écriture* : il s'agit là d'un commentaire littéral et mystique de la création en six jours, selon la tradition augustinienne, à laquelle Honorius ajoute des emprunts à Rupert de Deutz. L'*Expositio totius Psalterii cum canticis* (16), dont la *Patrologie latine* donne une partie parmi les œuvres d'Honorius (t. 172, 269-312) et deux autres dans l'édition du commentaire sur les psaumes de Gerhoh de Reichersberg (PL 193, 1315-1372, et 194, 485-730), est une reprise des anciens commentateurs du psautier.

En revanche, le *Commentaire du Cantique* (17) présente une interprétation originale sur les rapports du Christ et des hommes. Honorius utilise les quatre sens de l'Écriture, historique, allégorique, tropologique et anagogique, en les appliquant successivement à chaque verset (PL 172, 347-496).

Quant au commentaire sur les Évangiles (18), il est perdu; il était destiné à compléter celui que Grégoire le Grand avait composé sur les évangiles de l'année liturgique.

5° Abordons enfin les ouvrages spécialement consacrés à la *doctrine*. C'est par un traité de ce genre qu'Honorius a inauguré, tout jeune, sa longue carrière d'écrivain : l'*Elucidarium* (1) est un exposé systématique du dogme chrétien (PL 172, 1109-1176); il s'organise en trois livres. Dans le premier, *de divinis rebus*, un maître éclaire son disciple sur Dieu, sa nature, la création et la chute des anges, la création et la chute de l'homme, la rédemption par l'incarnation et la passion du Christ; le deuxième livre, *de ecclesiasticis rebus*, explique ce qu'est la vie des hommes, des bons et des méchants, marquée par les étapes de la vie, que représentent les sacrements, sur le chemin du salut ou de la damnation; enfin le troisième livre, *de futura vita*, est consacré aux fins dernières, le purgatoire, l'Antéchrist, le jugement, l'enfer et les béatitudes de la vie éternelle. Honorius présente une doctrine essentiellement augustinienne, appuyée sur l'enseignement des Pères de l'Église, mais néanmoins profondément influencée par saint Anselme de Cantorbéry. Les vérités chrétiennes étaient traitées jusque-là par les maîtres au hasard des commentaires qu'ils faisaient de l'Écriture ou dans des monographies portant sur tel problème particulier. L'*Elucidarium* est le premier témoin d'une systématisation de la doctrine, ici purement dogmatique, à laquelle la scolastique donnera, au cours des 12e et 13e siècles, les développements que l'on sait.

Comme l'*Elucidarium*, la *Cognitio vitae* (11) (publiée parmi les œuvres d'Augustin, PL 40, 1003-1032; à compléter par Endres, *Honorius Augustodunensis*, Appendix 1, p. 138-140) est un exposé composé et synthétique des vérités théologiques sur Dieu, le monde, le mal, l'homme, son âme et ses fins dernières. A l'influence de saint Anselme s'ajoute dans ce traité la référence à la doctrine de Jean Scot (*De divisione naturae*).

A côté de ces traités généraux, Honorius a consacré plusieurs écrits doctrinaux à des questions particulières. L'*Inevitabile* (3) a été écrit deux fois. La première forme, publiée par Kelle (dans *Sitzungsberichte der Wiener Akademie*, t. 150, n. 3, 1904, p. 9-33), a été revue par Honorius; le texte publié par Migne (PL 172, 1191-1223) présente cette seconde version. Dans la première, Honorius avait parlé du libre arbitre selon la doctrine augustinienne; ensuite, il tient compte de la doctrine que saint Anselme a fait connaître dans son *Dialogus de libero arbitrio* et son *Tractatus de concordia*

praescientiae et praedestinationis nec non gratiae Dei cum libero arbitrio et qui fait plus grand le rôle de la liberté humaine. L'*Eucharistion* (10) est consacré à la présence réelle du Seigneur dans l'Eucharistie, vivement affirmée par l'auteur, qui traite ensuite des effets du sacrement et des conditions nécessaires à la validité de la consécration, notamment à propos des mauvais prêtres.

Le *De anima et de Deo quaedam ex Augustino excerpta sub dialogo exarata* (15), encore inédit, peut être littérairement intéressant; il ne peut pas avoir l'originalité des deux derniers ouvrages, de nature philosophique, qu'Honorius signale dans son catalogue. La *Scala caeli* (14) présente une théorie de la connaissance, directement tirée de Jean Scot. Enfin la *Clavis physicae* (19), encore inédite (sauf quelques fragments publiés par Endres dans son *Honorius Augustodunensis*, p. 140-145), met en forme de dialogue le *De divisione naturae* de Jean Scot.

Tels sont les ouvrages nommément signalés par Honorius dans le *De luminaribus Ecclesiae*. Malgré la longueur de cette liste, il nous faut attribuer encore à Honorius plusieurs œuvres qu'il n'a pas voulu ou qu'il n'a pas pu mentionner, soit parce qu'elles ne lui paraissaient pas importantes, soit parce qu'elles ont été écrites après le *De luminaribus Ecclesiae*. Nous pouvons passer rapidement en revue celles dont l'attribution n'est pas douteuse et qui ne sont pas simplement la reprise partielle d'un des traités déjà analysés ci-dessus. Le *Liber de haeresibus* n'est que la suite et l'antithèse du *De luminaribus Ecclesiae*. Le *Liber duodecim quaestionum* discute de la préséance à établir entre les chanoines réguliers et les ordres monastiques. C'est à la vie monastique que s'intéresse encore le traité *Utrum monachis liceat praedicare*, publié par Endres (*Honorius Augustodunensis*, p. 147-150); il défend le droit des moines, s'ils sont prêtres, de collaborer à l'apostolat au même titre que les prêtres séculiers. Le *De vita claustrali* complète le traité précédent. Le *De libero arbitrio* précise la position d'Honorius en faveur des thèses anselmiennes sur la grâce et la liberté. Le *De animae exilio et patria* explique l'importance des arts libéraux dans la formation intellectuelle de l'homme. Les *Quaestiones octo de angelo et homine* ont plus d'importance théologique; elles reprennent les questions déjà débattues dans l'*Elucidarium* : la création de l'homme ne servait-elle qu'à combler le vide laissé parmi les élus par la révolte des mauvais anges? Le Christ se serait-il incarné si l'homme n'avait pas péché?

Ces derniers ouvrages n'ajoutent pas grand-chose à l'œuvre qu'Honorius a définie dans son propre catalogue; ils permettent néanmoins de mesurer plus précisément l'étendue de cette œuvre et surtout le nombre important des ouvrages qui la constituent et témoignent de l'activité de leur auteur. Encore faudrait-il mentionner quelques adaptations en allemand de ses textes latins, dont il peut bien être l'auteur.

3. **Doctrine, sources et influence.** — Le nombre et la variété des traités d'Honorius, ses propres affirmations dans les préfaces de ses ouvrages nous le montrent comme un vulgarisateur. Il a écrit pour transmettre à ses contemporains, et plus particulièrement aux pauvres clercs de la haute vallée du Danube, dénués de bibliothèques, l'essentiel de ses connaissances. Son œuvre, dans son ensemble, est de nature encyclopédique : elle ne prétend pas à l'originalité; elle vise l'instruction; elle met à la disposition de ses lecteurs, sous la forme la plus pratique, le plus grand nombre de renseignements. L'originalité d'Honorius, comme de tous les encyclopédistes, se situe donc dans la forme beaucoup plus que dans le fond. Notons en effet qu'il est bon écrivain, sa langue est claire; elle est aisée; elle use, selon le goût de l'époque, d'un rythme, d'effets sonores tels que la rime, d'images et de métaphores pittoresques, qui lui donnent une couleur et des caractères particulièrement marquants. L'emploi fréquent du dialogue donne de la vie aux traités les plus théoriques. Saint Anselme avait donné l'exemple. C'est une forme très « pédagogique », propre à frapper l'imagination et à soutenir la mémoire.

L'originalité d'Honorius se manifeste aussi dans l'art de la synthèse. Il est probable qu'au moins dans ses premiers ouvrages, la synthèse était l'œuvre de ses maîtres, surtout de saint Anselme. L'*Elucidarium* n'est que le reflet ou l'écho de l'enseignement que ce maître incomparable prodiguait oralement à ses disciples. Il est vraisemblable qu'Anselme, ce père de la scolastique, a su le premier organiser la matière de l'enseignement théologique et qu'on lui doit la première mise en forme de la doctrine, qu'il professait devant ses disciples et qu'Honorius a transcrite. Il est à peu près certain qu'Honorius en a tiré pour lui-même une utile leçon et que ses traités postérieurs sont le fruit d'une organisation plus originale.

Bon nombre de ses travaux ont eu un succès considérable : son influence a été très grande sur toute la pensée quotidienne, sur l'imagination des hommes au moyen âge. Il n'a pas été un grand penseur, mais il a fortement marqué la pensée de ses contemporains et de leurs descendants. Il fut le témoin fidèle de la culture et de l'humanisme des toutes premières années du 12e siècle. Tout ce qu'il avance procède de l'enseignement traditionnel du haut moyen âge pour les diverses disciplines. Il professe en théologie un augustinisme orthodoxe. Mais il est très sensible aux courants d'idées qui se sont développés durant la période immédiatement antérieure à la sienne : la querelle bérengarienne sur l'Eucharistie, la réforme disciplinaire de Grégoire VII trouvent chez lui un écho passionné. Il est surtout le disciple fidèle d'Anselme, dont les opinions novatrices sur le rôle de l'incarnation et de la rédemption ou sur le libre arbitre caractérisent ses écrits théologiques. Il est un témoin assez touchant de cette époque capitale dans l'histoire des idées : l'usage de la raison pour justifier la foi vient pénétrer, sans encore l'effacer, une représentation imagée et sensible des dogmes et des vérités de la foi fondée jusqu'alors exclusivement sur une interprétation assez littérale de l'Écriture.

Au cours de sa carrière d'écrivain, Honorius apprit à connaître d'autres penseurs. C'est d'abord son contemporain, Rupert de Deutz, dont l'influence est manifeste dans le *Neocosmos* ou la *Gemma animae*. C'est surtout Jean Scot, le grand philosophe du 9e siècle. A partir du moment où Honorius a rencontré dans ses lectures l'œuvre de Jean Scot et en particulier le *De divisione naturae*, il s'en est pénétré et il en a nourri plusieurs de ses traités philosophiques, sans prendre garde à ce que la doctrine de Jean Scot, dont le rationalisme le séduisait certainement, pouvait avoir de dangereux pour l'orthodoxie par un panthéisme latent, dont la *Cognitio vitae* se fait l'écho complaisant.

Honorius n'a pratiquement pas collaboré à l'extraordinaire mouvement d'idées qui a caractérisé le

12e siècle. Il est resté en dehors de l' « actualité ». Au fait, n'était-il pas « reclus »? Il était en tout cas éloigné des lieux où la philosophie évoluait. Mais il montre bien ce que fut la pensée préscolastique, héritière d'une très riche tradition, inquiète des possibilités de la raison en présence de problèmes encore mal définis, que les philosophes des 12e et 13e siècles travailleront à préciser. Interprète d'une pensée ancienne, bientôt dépassée par les spéculations des maîtres, théologiens et philosophes, Honorius restera longtemps l'inspirateur des gens simples, prolongeant jusqu'à la fin du moyen âge les représentations propres aux penseurs des 10e et 11e siècles. Tant il est vrai que la pensée de tous les jours retarde sur les réflexions du monde savant!

Les œuvres d'Honorius sont à lire dans PL 172; on a indiqué es éditions particulières des textes qui n'y figurent pas. — L'*Elucidarium* a fait l'objet d'une édition critique publiée en appendice de *L'Elucidarium et les Lucidaires* (coll. Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, Paris, 1954), par Y. Lefèvre.

La meilleure étude sur Honorius reste celle de É. Amann (DTC, t. 7, 1922, col. 139-158); elle donne la bibliographie antérieure et se réfère à l'importante monographie de J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis* (Kempten-Munich, 1906).

F. Bliemetzrieder, *L'œuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine. Honorius*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 5, 1933, p. 275-291. — E. Rooth, *Kleine Beiträge zur Kenntnis des sog. Honorius..*, dans *Studia neophilologica*, t. 12, 1939/40, p. 120-135. — M. Grabmann, *Eine stark erweiterte und kommentierte Redaktion des Elucidarium des Honorius..*, dans *Miscellanea G. Mercati*, t. 2, Vatican, 1946, p. 220-258. — E. M. Sanford, *Honorius Presbyter and Scholasticus*, dans *Speculum*, t. 23, 1948, p. 397-425.

R. Bauerreiss, *Honorius von Canterbury (Augustodunensis)..*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 67, 1956, p. 306-313. — P. Rousset, *A propos de l'Elucidarium d'Honorius..*, dans *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, t. 52, 1958, p. 223-230. — H. Riedlinger, *Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters*, Münster, 1958, voir la table. — H. Menhardt, *Der Nachlass des Honorius..*, dans *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*, t. 89, 1958, p. 23-69; *Die Mandragora im Millstätter Physiologus, bei Honorius... und im St. Trudperter Hohenliede*, dans *Festschrift Ludwig Wolff*, Neumünster, 1962, p. 173-194.

H. de Lubac, *Exégèse médiévale* (coll. Théologie 41, 42 et 59, Paris, 1959, 1961 et 1964, voir la table). — V. I. J. Flint, *The Original Text of the Elucidarium... from the Twelfth Century English Manuscripts*, dans *Scriptorium*, t. 18, 1964, p. 91-94. — M.-O. Garrigues, *Honorius Augustodunensis et la Summa Gloria* (thèse de l'École des Chartes, 1967). — C. A. Volz, *Honorius Augustodunensis. Twelfth Century Enigma, Dissert. Abstracts* A 27 (1966-1967), n. 1745.

Voir aussi M. Manitius, t. 3, 1931, p. 364-376; — J. de Ghellinck, *L'essor de la littérature latine au XIIe siècle*, t. 1, Paris, 1946, p. 113-118; — LTK, t. 5, 1966, col. 477-478.

Dans les *Recherches de théologie ancienne et médiévale* : t. 12, 1940, p. 236-237; t. 13, 1946, p. 162-164; t. 25, 1958, p. 62.

DS, t. 1, col. 312 *(Allégorie)*, 587 *(Anges)*; t. 2, col. 101 *(Cantique)*, 280 *(Catéchismes)*; t. 3, col. 30 *(Danse)*, 132 *(Del Rio)*, 320 *(Denys)*, 1691 *(N.-D. des Sept-Douleurs)*; t. 4, col. 49 *(Ecclésiaste)*, 70, 80, 82 *(Échelle spirituelle)*, 195 *(Écriture)*, 869, 871, 878 *(Épiphanie)*, 1893 *(Exemplum)*; t. 5, col. 366 *(Fins dernières)*.

Yves Lefèvre.

HOORNAERT (Hector), chanoine, 1851-1922. — Prêtre du diocèse de Bruges, Hector Hoornaert, né à Courtrai le 1er octobre 1851, a été un des plus actifs collaborateurs de son évêque, Mgr Waffelaert (1847-1931), en son effort de rénovation des études de théologie spirituelle et mystique parmi le clergé. On lui doit en particulier une traduction française des œuvres spirituelles de saint Jean de la Croix. Faite sur la première édition critique espagnole, celle du carme déchaussé Gérard de Saint-Jean de la Croix (Tolède, 1912; cf DS, t. 6, col. 279-280), cette traduction tient compte des améliorations apportées au texte espagnol par l'édition critique. Elle est, par surcroît, dotée de bonnes introductions historiques et théologiques. De ce chef, elle a généralement été considérée en son temps comme la meilleure, tout au moins pour l'étude scientifique de la doctrine du saint. On notera cependant deux points. 1° La valeur de la traduction d'Hoornaert reste fonction de celle du texte de l'édition critique espagnole. Or ce texte est susceptible d'amélioration (cf *Études carmélitaines*, t. 9, 1924, p. 147-148). 2° La traduction elle-même prête à observation. On lui a reproché « çà et là, quelque tendance à la paraphrase et l'effacement de certaines nuances » sans compter plusieurs contre-sens (voir J. de Tonquédec). Ces imperfections ont été autant que possible corrigées dès la seconde édition, revue et complétée par H. Hoornaert lui-même. C'est donc cette dernière édition, ou ses tirages postérieurs, que l'on utilisera de préférence.

La première édition de la traduction de Jean de la Croix parut à Bruges en trois volumes : 1) *La montée du Carmel*, 1915; 2) *La nuit obscure et la vive flamme d'amour*, 1916; 3) *Le Cantique spirituel. Sentences et avis spirituels*, 1918. La seconde édition (1922-1923) compte quatre volumes, *La montée du Carmel* se répartissant en deux volumes. Hector Hoornaert étant mort à Bruges le 3 septembre 1922, c'est son neveu, le chanoine Rodolphe Hoornaert, qui a assuré la parution des deux derniers volumes.

Notice biographique et bibliographique (avec portrait) assez étendue sur Hector Hoornaert, dans De Seyn, *Dictionnaire biographique des sciences, des lettres et des arts en Belgique*, t. 2, Bruxelles, 1936, p. 573; notice nécrologique, RAM, t. 4, 1923, p. 103; brèves notices sur l'oncle et le neveu, dans *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 938-939, et DTC, tables, col. 2116.

Recension, avec critiques, de la première édition, par J. de Tonquédec, *Une nouvelle traduction des œuvres de saint Jean de la Croix*, dans *Revue apologétique*, t. 28, 1915, p. 165-169. Observations sur la seconde édition par R. Garrigou-Lagrange, VS, t. 8, 1923, p. 313-315.

Ne pas confondre les chanoines Hector et Rodolphe Hoornaert avec le jésuite Georges Hoornaert. Né à Liège le 10 juillet 1876 et mort à Bruxelles le 7 novembre 1950, *Georges Hoornaert* dut son rayonnement apostolique non seulement à ses prédications auprès du clergé, mais aussi à ses écrits riches, faciles et vivants, tels : *Le combat de la pureté*, Bruxelles, 1922; *A propos de l'Évangile*, 1927; *Face au devoir*, *Cinquante méditations*, 2 vol., 1936. Ces ouvrages qui connurent plusieurs éditions et traductions en diverses langues ne font pas oublier de nombreuses brochures et quelques productions hagiographiques.

Charles Martin.

HOPIL (Claude), poète mystique, vers 1580/85-mort après 1633. — 1. *Œuvres*. — 2. *Doctrine*.

1. **Œuvres.** — Claude Hopil est sans doute né à Paris; il signe toutes ses œuvres « parisien »; dans son premier ouvrage, il se dit très jeune. Il avait des frères et des sœurs. Peut-être était-il clerc ou religieux, bien

que ses livres ne mentionnent jamais d'approbation de supérieurs ecclésiastiques ou religieux. Jusqu'ici on ne sait rien d'autre de sa vie, bien qu'il dût, semble-t-il, être mêlé d'assez près au courant mystique du début du 17e siècle. On connaît actuellement cinq ouvrages de lui.

1° *Œuvres chrestiennes, avec un Meslange de poësie*, 2 vol. reliés ensemble, Paris, 1603.

Le premier volume, dédié au père de Claude, est édité chez M. Guillemot, 107 f.; le second, dédié à sa mère, édité chez F. Julliot, 83 f. Cette banale œuvre de jeunesse comprend des élégies, sonnets, stances, odes sur des thèmes religieux (premier volume) et profanes (second volume), avec quelques pièces traduites de l'italien. Une édition lyonnaise parut l'année suivante, dédiée à son frère « fermier général des gabelles du sel de la ferme du Lyonnais ».

2° *Les douces extases de l'âme spirituelle, ravie en la considération des perfections de son divin Espoux, ou exposition mystique et morale du Cantique des cantiques..*, Paris, S. Huré, 1627. L'exposé, en prose, est suivi (p. 422-480) de poésies qui reprennent des thèmes mystiques du *Cantique*, telles l'*Epithalame des nopces de Jésus-Christ et de l'âme son espouse* (cf DS, t. 4, col. 908-909), le *Cantique mystérieux de la lumière*, le *Cantique de l'éternité* et quatre *Cantiques des montagnes*.

3° *La couronne de la Vierge Marie composée de douze estoiles, ou traité spirituel auquel sous les noms de douze belles vertus est parlé de toute la vie de la saincte Mère de Dieu*, Paris, 1629, 241 p. Cet ouvrage, qui n'est signalé nulle part, est à la bibliothèque des jésuites de Chantilly. Dans le cadre de la vie de la Vierge, telle qu'elle est racontée par les Évangiles, les récits apocryphes et les romans pieux, Hopil décerne à la Vierge « la sacrée couronne des douze conseils évangéliques ». En réalité, il applique ici à Marie le *Cantique des cantiques*, « fait principalement pour elle » (p. 117, 142), surtout en deux chapitres plus importants qui traitent de la foi et de la dévotion. Il se plaît à montrer la Vierge « desnuée de toutes choses fors que du seul Dieu qui est toutes choses » (p. 26) et il exprime, en une phrase incorrecte mais pleine de délicatesse, ce que dut réaliser pour elle, — et ce que réalise pour toute âme —, la présence de Jésus : « En le regardant, il la purifiait, ornait, embellissait et emparadisiait son âme » (p. 36). L'ouvrage se clôt sur des prières et des litanies à la Vierge, et une manière de réciter le rosaire.

4° *Les divins eslancemens d'amour exprimez en cent cantiques faits en l'honneur de la Très Saincte Trinité, avec les célestes flammes de l'espouse saincte. Et cantiques de la vie admirable de saincte Catherine de Sienne*, Paris, S. Huré, 1629, 368 p.

L'*Epistre* dédicatoire à André Broé est consacrée « à la louange du Ternaire »; elle cite Aristote, Platon, Sénèque, le *De Trinitate* de saint Augustin et les *Hiérarchies* du « divin sainct Denys » (cf p. 297). Elle annonce « cinquante cantiques de la saincte Trinité », mais l'ouvrage contient cent poèmes. Les cantiques sont numérotés, quelques-uns ont un titre : De la très saincte Trinité, Vol d'esprit, De l'éternité, Du paradis terrestre, Des montagnes, De la saincteté. Le « Cantique de... Catherine de Sienne » (p. 346-368) est une sorte de vie spirituelle rimée, en grande partie légendaire. Pour J. Rousset, les *Divins eslancemens*, « c'est le chef-d'œuvre, et qui suffit à faire de Claude Hopil un vrai et beau poète religieux » (*Nova et vetera*, p. 264).

5° *Le Parnasse des odes ou chansons spirituelles accommodées aux airs de ce temps, pour la récréation et contentement des âmes dévotes et vertueuses*, Paris, S. Huré, 1633, 344 p.

Ces « chansons mystiques », comme les appelle encore Hopil, sont présentées dans un cadre mignard de « bergeries » et de « cantiques champêtres ». Elles n'en développent pas moins des thèmes familiers à l'auteur, plus proches toutefois du *Cantique des cantiques* que de la ténèbre dionysienne. Ces quelques titres le laissent entendre et en montrent en même temps la profondeur : Mystique mort d'amour, De la blessure du divin amour, Du sacré côté de Jésus, De la vraie réjouissance de l'âme en Dieu, Du vol de l'âme aimante en Dieu, Complainte de l'âme absente de Dieu, De l'heureux retour de l'Époux, Que Dieu est le vrai repos de l'âme, Que Jésus est le vrai Roi de l'âme et sa lumière, Que l'homme ne peut voir Dieu en ce monde, Cantique des perfections de la Vierge, Cantique de la gloire de Dieu.

D'après Goujet et Brunet, Hopil aurait encore publié en 1629 un ouvrage intitulé *Les doux vols de l'âme amoureuse de Jésus exprimés en cinquante cantiques spirituels, très propres à enflammer les âmes à la dévotion et à l'amour de Dieu* (Paris, chez J. Juste), dédié à Jean Le Coq, sieur de Corbeville, conseiller au Parlement de Paris. Y aurait-il confusion avec les *Divins eslancemens* ou s'agirait-il bien d'un autre ouvrage?

2. **Doctrine.** — Le nom d'Hopil est à peine connu. On cherche encore son identité et la liste complète de ses œuvres. Il n'est donc pas temps de s'interroger sur l'ensemble de sa doctrine. Le poète a jusqu'ici retenu l'attention : un poète « métaphysique » qui fait pendant aux poètes métaphysiques anglais, ses contemporains, un poète mystique, qui traite des thèmes familiers aux maîtres de la mystique, un poète enfin en qui on peut reconnaître les procédés et les formes littéraires de la poésie baroque du début du 17e siècle, mais aussi le souffle poétique de saint Jean de la Croix et de ses meilleurs traducteurs, tel Cyprien de la Nativité (cf DS, t. 2, col. 2670-2672).

Laissant aux historiens de la littérature la tâche de poursuivre leurs analyses et leurs recherches, présentons quelques constatations à la lecture des deux principaux ouvrages de Claude Hopil. Vingt-cinq ans après ses *Œuvres chrestiennes*, Hopil écrit désormais avec une clarté d'expressions, une maîtrise de pensée, une fermeté doctrinale étonnantes. La doctrine des *Douces extases* et des *Divins eslancemens* mériterait d'être particulièrement étudiée, d'autant que, au-delà de tout souci didactique, Hopil semble bien vouloir présenter son expérience personnelle : « Je n'ai pas, à vrai dire, exposé les paroles des Cantiques, mais je me suis seulement expliqué moi-même par les paroles des Cantiques » (*Douces extases*, Épître).

1° *Le commentaire du Cantique.* — Dans son commentaire, Hopil suit manifestement les *Sermones in Cantica* de saint Bernard (celui-ci s'arrête au verset 3 du chapitre 3; Hopil mène son commentaire jusqu'au bout). En certains paragraphes, pour certaines explications, en certaines formules, le parallèle est frappant. Hopil cite d'ailleurs fréquemment Bernard et « les docteurs mystiques ». Tous les deux s'attachent au sens spirituel du *Cantique*. Cependant, Hopil en restreint le champ d'application : délibérément, il parle du « colloque de Dieu avec l'âme » (Épître), mais n'effleure qu'à l'occasion les thèmes de l'Église et de la Vierge : « Laissant bien souvent aux plus doctes le sens mystique touchant l'Église et la Vierge, je suivray tousjours celuy qui concerne l'âme spirituelle et dévote » (p. 70).

Au gré du texte qu'il commente, Hopil parle de la conversion et du cheminement spirituel (p. 152-157); il

fait sa place à l'ascèse, qui comprend mortification, oraison et purifications choisies par Dieu, et qui implique « le consentement du cœur » et la « pure intention », « âme de nos œuvres » (p. 53, 67, 181, 208). Pour lui, « jamais la vie contemplative et l'active ne se doivent séparer, ains légitimement succéder l'une à l'autre » (p. 253, 364). L'âme parvient à la connaissance de Dieu par la méditation de la Croix et de la Passion, et par la vie eucharistique; ce sont là comme trois « midis ». « La méditation de la Croix et Passion est la plus seure voye pour arriver à la montagne de la contemplation.., afin d'aller après l'Espoux au mont de Thabor » pour être « spirituellement transfiguré avec luy », et de là, comme lui, « descendre après en Hierusalem pour aller souffrir la mort pour le salut du monde (p. 92, 100).

Hopil se plaît à définir et à expliquer ce qu'est la vie retirée dans le côté transpercé du Christ (p. 69, 126-133), la recherche constante de Dieu au-delà des « essences créées, sensibles, raisonnables et intelligentes » (p. 161-167), le sentiment de présence (p. 120), la quiétude et l'oraison de recueillement mystique (p. 109-113, 227-229), les blessures d'amour (p. 211-216), l'extase et l'ivresse spirituelle (p. 96-98, 308-310), enfin le mariage spirituel et l'union avec la sainte Trinité (p. 203-206, 298-302, 408-410). Ces dons et grâces suprêmes sont réservés « pour la Mère de Dieu et pour la seule espouse.., c'est-à-dire pour l'âme, laquelle, estant dénuée de toute autre affection, ayme Dieu purement, uniquement et parfaictement, sans images, sans objet sensible et sans moyen » (p. 29).

Tel est bien le *pati divina* de Denys l'Aréopagite, auquel Hopil se réfère plusieurs fois (p. 25, 117); telles furent les faveurs des Catherine de Sienne et de Gênes, et de Thérèse d'Avila, comme il le rappelle à maintes reprises. Tel fut enfin l'épanouissement de la vie mystique en la Vierge : « Elle souffrait heureusement les choses divines, qui est l'estat le plus parfaict de l'âme, selon les docteurs mystiques. De sorte qu'en elle s'accomplissaient ces paroles mystérieuses, *patitur Deum, feriatur, sabbatisat* » (*La couronne..*, p. 56).

2° *Sources d'inspiration.* — Diverses sources, d'importance inégale, s'unifient dans la doctrine des *Divins eslancemens*.

1) L'inspiration profonde demeure toujours celle du *Cantique*; les principaux thèmes, comme aussi le vocabulaire, affleurent d'ailleurs fréquemment : la quête du Bien-aimé, les alternances de présence et d'absence, le repos dans le côté du Sauveur, qui est le « miroir » de la Trinité.

2) Hopil s'appuie manifestement aussi sur la psychologie et la théologie de saint *Augustin*. A la Trinité sainte, par exemple, répond « la petite Trinité » des trois facultés humaines, en chacune desquelles se reflète ce qui est le propre de chacune des trois Personnes du Ternaire. Ce thème est à maintes reprises développé par Hopil (vg p. 15, 18, 46, 49, 93, 139).

3) *Théologie négative.* — Le commentaire proprement dit du *Cantique* ne s'appuie guère sur la théologie négative, comme le font les *Divins eslancemens*. On relève des allusions au pseudo-Denys dans *Les douces extases* comme dans *La couronne* (p. 186 : Denys, « surnommé le divin pour sa grande science et sapience »), et des cris poignants témoignent d'une « inquiétude » devant l'éternité de Dieu, qui attire et fait craindre :

> Admire ce grand Dieu (mon âme ne t'eslance
> Dans l'occulte cachot de son éternité).
> Si fais, eslance toy, c'est ta fin infinie;
> Non, ne t'eslance pas, tu ne la sçaurais voir.
> Si fais, eslance toy, c'est ta joye et ta vie;
> Non, ne t'eslance pas, qui la peut concevoir?
> (*Douces extases*, Cantique de l'éternité, p. 470).

Les poèmes les plus caractéristiques des *Divins eslancemens* amplifient cette « inquiétude » en commentant des thèmes de la mystique dionysienne. Nous y trouvons le vocabulaire et la doctrine de la théologie négative, tels que les transmettent Denys et ses disciples, depuis les mystiques rhéno-flamands jusqu'à Harphius et Bérulle. Hopil a-t-il lu Denys dans le texte, ou dans des traductions et paraphrases latines ou françaises récentes, comme celles de Pierre Lansellius (1615), de Jean Goulu (1608 et 1629) ou de Charles Hersent (1626; cf DS, t. 7, col. 372)? On ne sait.

Il évoque l'Essence, la Cause, l'Acte simple et pur, l'Objet, l'Être, l'Être sur-étant. Il contemple l'Un et les Trois, le Ternaire, le Tout. Mais « Dictes, qu'est-ce que Dieu?.. / Je puis, non ce qu'il est, mais ce qu'il n'est, escrire » (II, p. 12). Telle est l'entrée dans « la docte » ou « la simple ignorance » (cf DS, t. 3, col. 1497-1501). Hopil emploie toutes les métaphores classiques des dionysiens pour parler de la connaissance et de la vue de Dieu : ténèbres, nuit, brouillard (« mystique » ou « divin brouillats »), nuage, ombre, rayon ténébreux, cachot, etc. Au mieux, l'âme peut-elle entrevoir quelque chose de Dieu, comme dans un miroir, mais « ce miroir est obscur » (XI, p. 45) et « je cherche à tastons » (XXIII, p. 84).

4) *Inspiration « sanjuaniste »*. — Nous ne sommes plus tout à fait dans l'ambiance dionysienne, lorsque dans les cantiques sur le « vol d'esprit » Hopil énumère ce qu'il a vu, en extase. Bien des fois, il a supplié : « Tirez un peu le voile... » (XI, p. 42; XXIV, p. 90). Lorsqu'il « voit », que voit-il? « J'ay tout veu, sans rien voir... / Dans un nuage espais, tout rempli de mystère, / J'ay veu, dans mes excès, le glorieux Ternaire ». Mais comment? « Avec les yeux de Dieu, ceste Cause des causes / Les miens ayant ravis » (XVI, p. 61-62; cf XXIV).

A cette inspiration du *Cantique* se mêle ici l'inspiration carmélitaine. Hopil connaît Thérèse d'Avila, sa vie et son œuvre. L'influence thérésienne n'est sans doute pas très profonde (l'âme « meurt de ne mourir pas », p. 26, 64, etc). Hopil a-t-il lu Jean de la Croix, ce n'est pas sûr. Pourtant, son insistance sur la nuit de la foi (« Nuict plus claire qu'un jour... », LXXV, p. 257), sur « le rien parlant au Tout » (X, p. 41; LV, p. 192), sur les Trois (« J'adore ce beau Trois qui n'est qu'un en essence », LXVI, p. 230), sur la recherche de l'Aimé « en l'heure de midy » (« Fay que par un pertuis mon Soleil j'entrevoye », XI, p. 44), résonne d'accents sanjuanistes.

5) *Le Christ et la Trinité.* — Le rôle de la médiation du Christ, dans la doctrine d'Hopil, est majeur : médiateur de contemplation, chemin qui conduit à la vision du Père, il est le « milieu » par excellence : « je voy tout en Jésus » (XLVII, p. 166), dans le Christ eucharistique, souffrant et transpercé (« J'entre par son costé dans le sein de la vie », XVIII, p. 70, etc). En bref, il est « le miroir » (XVII, p. 64), ou encore : « Le Verbe est la claire verrière, / Qui fait voir la lumière en sa propre lumière » (*Douces extases*, Cantique mystérieux à la lumière, p. 456-457). La « nuict de la foi » n'en demeure pas moins obscure, mais il faut « adorer

en foy le secret du mystère / Jusqu'à tant qu'il soit jour » (XIV, p. 53).

La poésie religieuse de Claude Hopil est considérée comme un chef-d'œuvre. Ses poèmes révèlent sans doute son expérience. Poète de la contemplation et de la nuit, il est aussi le poète de la recherche mystique de Dieu et de la vie théologale en la Trinité. Mais on ignore l'influence de cet homme et de son œuvre dans le mouvement littéraire et spirituel de son temps. Puisse Hopil trouver les historiens et les commentateurs qu'il mérite!

Cl.-P. Goujet, *Bibliothèque française*, t. 15, Paris, 1753, p. 210-212. — J.-Ch. Brunet, *Manuel du libraire*, t. 3, Paris, 1862, col. 303.

Alan M. Boase, *Poètes anglais et français de l'époque baroque*, dans *Revue des sciences humaines*, 1949, p. 155-184. — Jean Rousset a publié des textes commentés d'Hopil : *La poésie baroque au temps de Malherbe : la métaphore*, dans XVII^e *siècle*, avril 1956, surtout p. 357-359; *Un poète théologien et mystique du* XVII^e *siècle*, dans *Nova et vetera*, t. 32, 1957, p. 265-278; *Les images de la nuit et de la lumière chez quelques poètes religieux*, dans *Cahiers de l'association internationale des études françaises*, n. 10, mai 1958, surtout p. 62-68; *Anthologie de la poésie baroque française*, t. 1, Paris, 1961, p. 19, 24, 60; t. 2, p. 182-205, 253-254, 301-302 et 325. — Jean Wahl a également publié des poésies de C. Hopil, sous le titre *Beau tout sans dépendance et milieu sans milieu*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, t. 70, 1965, p. 129-139.

Sur les commentateurs du *Cantique* au 17^e siècle, voir DS, t. 2, col. 105-107; sur l'influence de Denys l'Aréopagite au 17^e siècle, DS, t. 3, col. 410-429.

André RAYEZ.

HOPKINS (GERARD MANLEY), jésuite et poète, 1844-1889. — 1. *Vie.* — 2. *Attitudes religieuses et thèmes principaux.*

1. Né le 28 juillet 1844 à Stratford, Essex, Angleterre, de parents bourgeois qui appartenaient à la Haute Église Anglicane, Gerard M. Hopkins fit ses premières études à Highgate Grammar School. Ensuite, bénéficiant d'une bourse, il passa à Balliol College, Oxford, où il fit ses études classiques et en sortit avec la mention la plus honorable. C'est là que, grâce surtout à son amitié avec E. B. Pusey et H. P. Liddon, il prit connaissance du Mouvement d'Oxford dans ses dernières étapes. En octobre 1866, sur sa propre demande, il fut reçu dans l'Église catholique par John Henry Newman. Il entra dans la compagnie de Jésus en 1868 et fut ordonné prêtre en 1877. Après avoir exercé le ministère paroissial à Oxford et à Liverpool, il enseigna le latin et le grec aux grands élèves de Stonyhurst College. En 1884, il fut nommé à la chaire de grec à University College, Dublin, poste qu'il occupa jusqu'à la fin de sa vie. Il mourut de fièvre typhoïde le 8 juin 1889. On l'enterra dans le cimetière de Glasnevin.

2. Deux traits surtout le montrent marqué par l'Angleterre de l'époque victorienne : son attachement à son pays et au devoir. Son sens de l'honneur et de la loyauté était très vif. Son journal intime et ses lettres le révèlent homme d'une sincérité et d'une simplicité des plus grandes. Sa conscience, qui était d'une délicatesse extrême, le rendait scrupuleux en matière d'obéissance et il demandait toujours les permissions nécessaires. Il résumait sa vie en écrivant : « Je n'ai jamais vacillé dans ma vocation, mais ma vie n'a pas été à la hauteur de celle-ci ».

En philosophie, Hopkins était platonicien, ou plutôt il développa un platonisme teinté par la tradition augustinienne et franciscaine. En 1872, pendant ses années de philosophie au scolasticat des jésuites, sa découverte personnelle de l'idée de *haecceitas* dans l'œuvre de Duns Scot fournit à ses vues esthétiques l'apport philosophique dont il avait besoin. En même temps, Duns Scot lui offrait une dialectique personnelle suivant laquelle la volonté a une part décisive dans la recherche de la vérité. C'est de Duns Scot aussi qu'il tint ses idées sur l'incarnation et la mariologie. Ce mélange de scotisme et de spiritualité ignatienne est à la base de ses intuitions poétiques les plus profondes.

Ses œuvres de jeunesse trahissent un penchant pour l'ascétisme, qu'une certaine méfiance des sens rapprochait du puritanisme. W. H. Gardner, son troisième éditeur, classait ainsi ses poèmes de l'âge mûr : « Poèmes de la Nature et de Dieu » (1876-1879), « Poèmes de Dieu et de l'Homme » (1879-1885), « Poèmes de Désolation et de Guérison » (1885-1889). Hopkins partageait avec saint Paul et saint Bonaventure une vue sacramentelle de la nature. Tout comme le psalmiste il affirmait que « The world is charged with the grandeur of God » (« Le monde est *chargé* de la grandeur de Dieu »). Le Dieu de Hopkins est « beauty's self and beauty's giver » (« la beauté en soi et source de toute beauté »), mais en même temps il parle de « la grâce, la meilleure beauté de Dieu » (« God's better beauty grace »). Il chante dans ses poèmes les attributs divins, sa justice, sa miséricorde, son amour paternel, mais surtout la révélation faite dans le Christ pour mener les hommes à l'union amoureuse avec lui. Il traite aussi du problème du mal, de la relation entre nature et grâce en tous ses aspects. Il reconnaît la Trinité immanente dans la création et l'habitation divine dans l'homme. Il se montre en avance sur son époque par la façon dont il entrevoit certaines vérités, telles que le corps mystique, le sacerdoce de tous les fidèles et le développement du dogme. A la différence de beaucoup de ses contemporains, il fondait ses idées théologiques sur l'Écriture. Le Sacré-Cœur, les anges gardiens, la Sainte Vierge et plusieurs saints et martyrs anglais étaient ses dévotions préférées.

Ses poèmes reflètent non seulement ses centres d'intérêt sociaux, philosophiques et artistiques, mais aussi son souci pastoral de prêtre. Les poèmes de ses dernières années, — qu'on appelle les sonnets « terribles » —, sont uniques dans la poésie religieuse d'Angleterre. Son âme inquiète et exigeante y cherche en luttant, seule, la paix, la patience et une évasion hors du moi. La frustration, la sécheresse spirituelle et la désolation qui pesaient sur lui apparaissent dans les images choisies avec précision, et la tension pathétique presque insupportable ne se résout que dans une re-découverte personnelle du *fiat voluntas tua.*

Le thème le plus important qui domine son œuvre est celui du grand sacrifice que lui imposait, croyait-il, la vie religieuse à la suite de la kénose subie par le Christ dans son incarnation. « C'est l'incarnation », dit-il, « qui détermine ma vie dans presque tous ses détails quotidiens ». Il considérait « le sacrifice » comme « l'acte le plus élevé de la religion »; il écartait ainsi la gloire personnelle et, il le savait bien, la reconnaissance que sa poésie méritait. Son journal intime, ses sermons et ses autres écrits spirituels manifestent les idées et les intuitions géniales que révèle sa poésie. Comme le Christ, son destin était de réussir par un échec apparent.

La bibliographie concernant Hopkins est considérable. — 1) Jean-Georges Ritz dans sa thèse, signalée ci-dessous, donne

successivement la liste chronologique des poèmes et fragments de poèmes (p. 667-672), l'état des manuscrits (p. 673-678), signale toutes les additions (p. 678-681), les biographies (p. 681-682), enfin les études critiques (p. 682-709). — 2) Edward H. Cohen, *Works and criticisms of Gerard Manley Hopkins : a comprehensive bibliograhy*, Washington, 1969. — 3) Consulter des revues qui se sont spécialisées dans la bibliographie d'Hopkins, comme *Modern Philologie* et *Philological Quarterly*, etc. De nombreuses thèses ont déjà été consacrées à Hopkins.

1. *Éditions* (publiées à Londres). — 1° *Œuvres poétiques.* — *Poems of Gerard Manley Hopkins*, éd. Robert Bridges, 1918; 2e éd., introduction par Charles Williams, 1930; 3e éd. augmentée, notes et introduction biographique par W. H. Gardner, 1948 (5e réimpression revue, avec de nouveaux poèmes, 1956); 4e éd., comprenant tous les poèmes et fragments déjà publiés avec notes et une nouvelle introduction biographique et critique par W. H. Gardner et N. H. MacKenzie, 1967.

2° *Autres œuvres.* — *The Letters of Gerard Manley Hopkins to Robert Bridges* († 1930), éd. Claude Colleer Abbott, 1935 (réimpr., 1955). — *The Correspondence of Gerard Manley Hopkins and Richard Watson Dixon* († 1900), éd. C. C. Abbott, 1935 (réimpr., 1955). — *The Note-Books and Papers of Gerard Manley Hopkins*, éd. Humphry House, 1937. — *Further Letters of Gerard Manley Hopkins including his Correspondence with Coventry Patmore*, éd. C. C. Abbott, 1938 (2e éd. révisée et augmentée, 1956). — *The Journals and Papers of Gerard Manley Hopkins*, éd. Humphry House et Graham Storey, 1959. — *The Sermons and Devotional Writings of Gerard Manley Hopkins*, éd. Christopher Devlin, 1959. Ces deux derniers ouvrages reprennent et complètent les *Note-Books*.

3° *Traductions.* — En allemand, par W. Clemen et U. Hopkins : *Gedichte, Schriften, Briefe*, Munich, 1954. — En français : par P. Leyris, *Putride pâture*, dans *Dieu vivant*, n. 3, 1945, p. 51-59, et deux lettres, *ibidem*, n. 11, 1948, p. 27-42; *Reliquiae. Vers, proses, dessins*, Paris, 1957; *Le naufrage du Deutschland*, Paris, 1964; par J. Mambrino, *La Sainte Vierge comparée à l'air que nous respirons*, dans *Christus* n. 3, 1954, p. 7-15. — En italien : A Guidi, *Gerard Manley Hopkins. Poesie e prose scelte del diario, delle prediche e della corrispondenza*, Parme, 1965.

2. *Quelques études biographiques et critiques.* — Nous ne retenons ordinairement pas les articles de revues.

G. F. Lahey, *Gerard Manley Hopkins. A Life*, Londres, 1930. — E. E. Phare (Madame Duncan-Jones), *The Poetry of G. M. Hopkins*, Cambridge, 1933. — John Pick, *G. M. Hopkins Priest and Poet*, Londres, 1942; 2e éd., 1966. — W. H. Gardner, *G. M. Hopkins, 1844-1889*, 2 vol., Londres, 1944-1949. — The Kenyon Critics, *G. M. Hopkins*, Norfolk, Connecticut, 1945. — André Bremond, *Le charme et la raison*, Le Puy, 1945, p. 49-86 : La poésie naïve et savante de Gérard Hopkins (paru dans *Études*, t. 221, 1934, p. 23-49). — W.A.M. Peters, *G. M. Hopkins. A Critical Essay towards the Understanding of his Poetry*, Londres, 1948. — *Immortal Diamond*, recueil collectif de jésuites, éd. par Norman Weyand, Londres, 1949, importante bibliographie.

Alan Heuser, *The Shaping Vision of G. M. Hopkins*, Londres, 1958. — Davis A. Downes, *G. M. Hopkins. A Study of his Ignatian Spirit*, Londres, 1960. — Robert Boyle, *Metaphor in Hopkins*, Chapel Hill, 1961. — H. Urs von Balthasar, *Herrlichkeit*, t. 2 *Fächer der Stile*, Einsiedeln, 1962, p. 717-766. — P. A. Orr, *The Artistic Principles of G. M. Hopkins*, Notre Dame, 1964. — *Hopkins. A collection of critical Essays*, éd. Geoffrey H. Hartman, Englewood Cliffs, N. J., 1966.

Jean-Georges Ritz, *Robert Bridges and Gerard Hopkins, 1863-1889. A Literary Friendship*, Londres, 1960; *Le poète Gérard Manley Hopkins, S. J. (1844-1889). Sa vie et son œuvre*, thèse, Paris, dans *Travaux et jours*, n. 14-15, 1964, p. 3-23. — Alfred Thomas, *Hopkins the Jesuit : the years of training*, Londres, 1969.

Alfred THOMAS.

HORLOGES SPIRITUELLES. — On appelle « horloges spirituelles » des exercices de dévotion comportant des prières ou des thèmes de méditation rattachés à toutes les heures ou du moins à certaines heures de la journée. En formant ainsi une sorte de cadran religieux qui rythme les étapes du jour, ces « horloges » aident le chrétien à sanctifier le temps et à s'élever vers Dieu par des actes qui ravivent l'intention et l'attention.

Les exercices des « horloges spirituelles » étaient donc liés à la mesure du temps; celle-ci fut calculée d'abord d'après le cours des astres, puis par des instruments techniques. Il serait hors de propos de décrire ici les différents stades de la division du temps chez les anciens, d'après l'alternance de la lumière et de l'obscurité, de la chaleur et du froid, enfin de la division de la nuit et du jour en veilles et en heures. Des instruments de plus en plus précis et perfectionnés servirent à ponctuer la division du temps : clepsydre, cadran solaire, sablier, enfin les horloges. Vitruve, mort vers l'an 26 avant J.-C., est sans doute l'un des premiers techniciens qui aient décrit différentes sortes d'horloges (*De architectura*, liv. 9, ch. 7-8). Apparaissent tour à tour les horloges solaires et les horloges hydrauliques, comme celles que Cassiodore, au 6e siècle, installe dans son monastère de Vivarium (*De institutione divinarum litterarum* 30, PL 70, 1146ab). Le mouvement d'horlogerie proprement dit est connu en Occident à partir du 13e siècle. On édifie alors des horloges monumentales; les horloges d'appartement et les montres deviennent familières dès le 16e siècle, tandis que le mathématicien hollandais Christian Huyghens † 1695 inventait l'horloge à balancier (*Description de l'horloge à pendule*, dédiée en 1637 aux états de Hollande), qu'il présentait dans son principal traité, *Horologium oscillatorium* (1673).

C'est dans ce cadre que le genre dévotionnel que nous étudions évolue et qu'il s'épanouit au 17e siècle. Tout au long de l'histoire des « horloges » la coïncidence de la prière avec les heures prend un relief saisissant et comporte un symbolisme d'une haute valeur religieuse. Les heures cosmiques marquant les étapes du jour et du temps deviennent les heures mystiques de l'âme et jalonnent les étapes de son voyage vers le Jour éternel.

M. Planchon, *L'horloge. Son histoire rétrospective, pittoresque et artistique*, Paris, 1923. — *Histoire générale des sciences*, sous la direction de R. Taton, 4 vol., Paris, 1957-1964 (tables).

1. *Origines.* — 2. *A l'époque patristique.* — 3. *Au moyen âge.* — 4. *« Horloges de la Passion ».* — 5. *Popularité des « horloges spirituelles ».* — 6. *Conclusion.*

1. Origines. — L'exercice des « horloges spirituelles » répond, à sa manière, au commandement du Seigneur et en même temps traduit le mouvement naturel de l'âme qui se tourne vers Dieu dans les moments importants de la vie, du temps, du jour.

Le psalmiste exprimait déjà le désir et le besoin de « bénir Yahvé en tout temps » (*Ps.* 34). Le Christ, les apôtres et les évangélistes à sa suite demandaient aux chrétiens de « prier en tout temps et sans cesse » (*Luc* 18, 1, et 21, 36; *Éph.* 6, 18, et 1 *Thess.* 5, 17; etc).

Si les anciens divinisaient les heures, les peuples religieux en firent des moments privilégiés de prière. « Les fenêtres de la chambre haute de Daniel étaient orientées vers Jérusalem, et trois fois par jour il se mettait à genoux, priait et louait Dieu » (*Daniel* 6, 11) : entre l'aube et le lever du soleil, à l'heure du sacrifice de l'après-midi vers trois heures et le soir. Jésus lui-

même fut fidèle à cet héritage de son peuple. Par ailleurs, les évangiles précisant les instants et les heures des faits saillants de la vie du Christ, le souvenir en resta profondément gravé dans la mémoire et le cœur des apôtres et des fidèles, et ce souvenir se mêla aux prières des heures juives traditionnelles. Les premières communautés chrétiennes, guidées par les apôtres, observèrent d'abord les heures de la tradition juive, comme le constatent les *Actes*. Peu à peu l'usage chrétien déborda cet héritage, et les heures de prière se multiplièrent : on prie par exemple à midi et pendant la nuit (cf *Actes* 10, 9; 12, 5; 16, 24, etc). Voir Mgr Cassien et B. Botte, *La prière des heures*, coll. Lex orandi 35, Paris, 1963.

Les apocryphes renchérirent en multipliant détails et précisions fantaisistes. Ce qui était peut-être le signe d'une curiosité malsaine, mais aussi d'un attachement authentique, même s'il s'exprimait gauchement. Parmi les apocryphes, il conviendrait de réserver une place spéciale au *Testament d'Adam*. Cet apocryphe, de date imprécise (5e-6e siècle? certains morceaux paraissent antérieurs), comporte une liturgie des heures de nuit et de jour assez singulière. La nuit, les douze heures sont consacrées à la louange que rendent à Dieu les éléments, les animaux, les esprits, anges et démons, enfin les hommes. Pendant les douze heures du jour, la prière et la louange alternent. Ce texte a quelque ressemblance avec un autre, analogue, d'Apollonius de Tyane (1er-2e s. après J.-C.), sans qu'il soit possible de préciser leur parenté.

Édition syriaque avec traduction latine par M. Kmosko, dans *Patrologia syriaca*, t. 2, Paris, 1897, col. 1307-1360; suivie d'une édition grecque avec traduction latine des *Apotelesmata* d'Apollonius de Tyane, col. 1363-1392, par F. Nau. — Cf J.-B. Frey, *Le Testament d'Adam*, DBS, t. 1, 1928, col. 117-125.

2. **A l'époque patristique.** — Au-delà de la période apostolique le chrétien d'une part prend de plus en plus conscience du sens spirituel des heures du jour et d'autre part la liturgie des heures s'organise dans l'Église.

1° *Sens spirituel des heures du jour.* — Dès la première moitié du troisième siècle, des auteurs comme Tertullien et Hippolyte de Rome (ou un pseudo-Hippolyte) précisent, même si les divergences sont notables, le rapport entre les heures du jour et les événements de la vie du Christ et de l'Église naissante.

Tertullien rapporte à tierce la descente du Saint-Esprit, à sexte, la crucifixion, les ténèbres et la vision de Pierre, à none la mort du Christ et la montée de Pierre et de Jean au temple (*De oratione* 25, PL 1, 1192-1193; *De jejunio* 10, PL 2, 966-967). D'après la liturgie dite d'Hippolyte, la troisième heure est celle de la crucifixion; c'est aussi l'heure où l'on déposait sur l'autel les pains de proposition, figure du corps et du sang du Christ. La sixième heure est celle des ténèbres, d'après les synoptiques, ou de la crucifixion selon Jean. La neuvième heure commémore le côté percé par la lance ou l'heure du trouble et de l'horreur universels. Enfin, la prière vespérale et celle de la nuit évoquent l'image de la résurrection et la venue de l'Époux. La prière de l'aurore rappelle la louange du Fils au Père au matin de la résurrection, et aussi la psalmodie des apôtres.

Voir J.-M. Hanssens, *La liturgie d'Hippolyte*, coll. Orientalia christiana analecta 155, Rome, 1959.

Cyprien † 258, en recommandant le rythme ternaire des heures de prière et en les rapprochant des événements qui viennent d'être évoqués, souligne bien que les chrétiens étaient soucieux du sens spirituel de leurs prières, « horarum spatia jampridem *spiritaliter* determinantes adoratores Dei » (*De oratione dominica* 34-35, PL 4, 541-542). A rapprocher de l'explication *carnaliter* et *spiritualiter* de l'Écriture faite dans la catéchèse de Jérusalem à la fin du 4e siècle (Éthérie, *Journal de voyage*, n. 46, 2, éd. H. Pétré, SC 21, 1948, p. 256).

L'orientation et le sens de la prière des heures ne changeront guère désormais. Les auteurs postérieurs pourront apporter sans doute des applications nouvelles, et ils n'y manqueront pas, ils ne feront cependant que développer le genre de la prière des heures du jour et de la nuit et le transformer en exercice dévotionnel proprement dit.

Le *De virginitate* du pseudo-Athanase (12, PG 28, 265ab) pour les vierges vivant dans le monde, les *Regulae fusius tractatae* de saint Basile pour les moines (37, 3-4, PG 31, 1013b-1016b) prescrivent des heures de prière avec le rappel déjà classique des événements de la vie du Christ. Mais d'autres auteurs élargissent ce cadre et le symbolisme du jour et des heures. Pour Zénon de Vérone † vers 380, par exemple, « le jour tout entier se rapporte au sacrement de la résurrection du Seigneur, lui qui est tout en tous, vraiment éternel et le jour sans nuit », et les apôtres, autour de lui, sont représentés par les douze heures (*Tractatus* II, 45, PL 11, 502ab). Pour saint Ambroise † 397 aussi, le jour c'est le Christ, mais le temps du monde est également comme un seul jour dont les douze heures sont les siècles. L'évêque de Milan divise alors l'histoire universelle en périodes correspondant aux heures du jour (*Expositio Evangelii secundum Lucam* VII, 222-223, PL 15, 1759bc).

Au-delà de Jean Cassien († vers 430) qui semble n'avoir ici aucune originalité, Pierre Chrysologue († vers 450) revient à l'idée du Christ jour éternel : « Après les temps prolongés de la nuit sombre, le jour éternel, notre Christ, a rayonné de lumière par l'éclat désiré de son aurore, pour marquer nettement ses douze heures dans ses douze apôtres » (*Sermo* 170, PL 52, 645a).

Peut-être pourrions-nous évoquer encore le *Journal* d'Éthérie. A la fin du 4e siècle, en effet, ce *Journal de voyage* et de pèlerinage met en relief, chez les chrétiens et les pèlerins de Jérusalem, le souci de commémorer les événements historiques de la vie du Christ et de l'Église naissante. La pieuse femme montre en toute simplicité la ferveur des chrétiens à vénérer les lieux mêmes où vécut le Seigneur et à y commémorer les événements aux heures mêmes où ils s'y déroulèrent, sans préjudice du programme de la prière journalière publique ou privée. Ces commémoraisons s'étaient souvent transformées en jours de fête ou se célébraient aux jours de fête. L'Épiphanie, la Présentation, le Lazarium, le dimanche des palmes, la grande semaine, la semaine de Pâques, la Pentecôte, sont, entre autres, des moments chargés de souvenirs que l'on commémore sur les lieux des événements et, ajoute Éthérie à propos de la Pentecôte, « de manière à être à Sion (église bâtie sur le lieu du Cénacle) juste à la troisième heure », et l'on chantait, répète inlassablement notre pèlerine, « des hymnes et des antiennes appropriées au lieu et au jour » (Éthérie, *Journal de voyage*, *passim*).

2° *L'office des heures.* — C'est dans ce contexte de division du temps et d'une prière adaptée à chacune de ces divisions qu'il conviendrait de présenter les « heures »

de l'*office ecclésial et monastique*, si nous ne devions réserver ce thème aux articles Heures (livres d') et Office divin.

L'office choral rythme, en effet, par une prière appropriée les différents moments de la journée et de la nuit. Par l'un ou l'autre aspect, l'office est déjà, avant la lettre, une « horloge spirituelle ». Sous l'aspect du langage tout d'abord. Très tôt, on appelle *hora* ou *hora canonica*, la prière psalmodiée ou récitée à des heures déterminées (« orationum canonicas horas implere », relève A. Blaise au 6e siècle, chez Martin de Braga, *Dictionnaire... des auteurs chrétiens*, Strasbourg, 1954, p. 394), tandis qu'en Orient Ὡρολόγιον désigne le livre liturgique qui contient l'ordinaire de l'office canonial.

Les textes mêmes de l'office, aussi bien en Occident qu'en Orient, indiquent, en effet, le ou les mystères chrétiens qui se rattachent à chaque heure, ou sont censés s'y rattacher. L'esprit des heures est là, et c'est ce que retiendra avant tout l'usager des « horloges spirituelles ».

Dans l'office tel qu'il est constitué par la *Règle* bénédictine, par exemple, les vigiles nocturnes expriment le mystère de la nuit et la notion de veille et de vigilance évangéliques. Le caractère des laudes s'affirme dans le choix des psaumes du matin ou de la lumière, qui évoquent le Christ-Lumière. Les petites heures suivent le cours de plus en plus ardent du soleil et de la charité et rendent Dieu présent aux affaires à traiter. Nous demandons, à la fin du jour, la lumière du cœur et la purification de l'âme, avant d'être enveloppé dans la lumière divine et y reposer.

La liturgie de l'office de Constantinople se plaît à rattacher directement chacune des heures aux mystères du Christ, passion, mort, résurrection et gloire. L'office de minuit, qui est une veille, dit l'attente du Christ : « Voici que le Fiancé arrive au milieu de la nuit » (*Mt.* 25, 6), et l'attente de la lumière de la gloire éternelle, « car c'est vous (le Christ) qui êtes la lumière véritable qui illumine et sanctifie toute chose ». Aux matines et à prime, on salue et on exalte la lumière de l'aurore et celle des commandements de Dieu. Et si, comme en Occident, tierce rappelle la mission du Saint-Esprit, sexte commémore la crucifixion, et none la mort du Christ en croix détruisant ainsi la mort. Avec la fin du jour, l'office devient un appel à la miséricorde du Seigneur et un élan vers le repos en lui. Cf Ὡρολόγιον τὸ μέγα, Rome, 1876; F. Mercenier et F. Paris, *La prière des Églises de rite byzantin*, t. 1, Amay-sur-Meuse, 1937.

3. **Moyen âge.** — Le genre dévotionnel que nous étudions se diversifie au fur et à mesure que l'office divin est de plus en plus l'affaire des moines, des chanoines et des clercs élevés aux ordres majeurs. Les fidèles, si l'on ose dire, ramassent les miettes! C'est au cours du moyen âge que se dessine cette séparation. Si nous essayons de suivre au long des siècles médiévaux ces deux courants, nous découvrons, à des stades divers d'évolution, différentes sortes d'« horloges spirituelles ».

1° Mettons tout de suite à part et en vedette un texte précieux d'Alcuin † 804 sur les « *heures* » *d'un laïc*. En deux lettres adressées à Charlemagne Alcuin présente un « breviarium, commatico sermone, qualiter homo laicus, qui adhuc in activa vita consistit, per dinumeratas horas has Deo supplicare debeat ». Et il explique à l'empereur les événements que rappellent les heures canoniales : les nocturnes, le jugement à cause du texte « Media nocte clamor factus est » (*Mt.* 25, 6); l'office du matin, le verset du psalmiste « In matutinis meditabor in te » et aussi la résurrection du Seigneur; prime, la condamnation du Christ; tierce, le cri des juifs demandant la crucifixion, et la descente du Saint-Esprit; sexte, la crucifixion, et l'ascension; none, la mort du Christ, et la montée de Pierre et Jean au temple; vêpres, la sépulture, et la scène des disciples d'Emmaüs; complies enfin, l'apparition aux disciples les portes fermées (MGH *Epistolae karolini aevi*, t. 4, Berlin, 1895, p. 462-464). Que ne savons-nous ce qu'en retint dans sa vie courante le « bienheureux » Charlemagne! C'était aussi l'époque où l'archidiacre Pacifique de Vérone † 844 composait un *carmen* sur l'*horologium nocturnum*.

2° *Au 12e siècle.* — En ce siècle, si riche en personnalités religieuses, la mystique de l'horloge spirituelle apparaît multiforme. Sans nous attarder aux applications des heures, désormais classiques, aux divers événements de la vie du Christ et de l'Église, retenons quelques traits plus originaux.

Disons en passant que certains auteurs spirituels médiévaux s'intéressent aux instruments qui donnent les heures. Un pseudo-Honorius Augustodunensis, dans le *De solis affectibus* (PL 172, 101-116), étudie les cadrans solaires et montre comment compter les intervalles des heures (ch. 18-19, 106d-107a, 112ac), ou encore Hermann Contract † 1054 dans ses travaux sur l'astrolabe (PL 143).

Saint Pierre Damien † 1072 décrit une sorte d'horloge psalmique, à la fois matérielle et spirituelle, qui peut servir à décompter les heures d'après le nombre de psaumes récités. « Que le moine prenne l'habitude de psalmodier, s'il veut pouvoir reconnaître chaque jour les heures, afin que, chaque fois que la clarté du soleil ou la variété des étoiles sont cachées par l'épaisseur des nuages, il se constitue une manière d'horloge d'après la quantité de psalmodie qu'il aura récitée » (*De perfectione monachi*, c. 17 De significatione horarum, PL 145, 315cd).

1) L'une des nombreuses horloges spirituelles que nous a laissées Honorius Augustodunensis raconte l'histoire du monde et des âges de l'humanité, qui est l'*histoire de la rédemption*.

« L'office du matin nous rappelle le temps où nos premiers parents louaient Dieu dans le paradis. Prime indique le temps où Abel, Énoch et les autres justes rendaient à Dieu leurs louanges. Tierce évoque le temps où Noé et d'autres bénissaient Dieu à la sortie de l'arche. Sexte annonce le temps où Abraham et les autres patriarches glorifiaient Dieu. None montre le temps où les prophètes magnifiaient Dieu sous la loi. Vêpres rappelle le temps où les apôtres et leurs successeurs chantaient des hymnes à Dieu. Complies annonce le temps où les justes rendront grâces à Dieu dans les derniers temps sous l'Antéchrist » (*Gemma animae*, lib. 2 De horis canonicis 53, PL 172, 632d-633b; cf le *Sacramentarium* d'Honorius, ch. 60, 777bd).

Hugues de Saint-Victor † 1141, lui aussi, divisait l'histoire universelle en larges périodes qu'il rattachait aux différentes heures : « Le temps de la nuit va d'Adam à Noé... A complies, la joie des saints sera complète au jour de la rétribution générale » (*Speculum de mysteriis Ecclesiae*, ch. 3 De officiis horarum canonicarum, PL 177, 346bc).

Dans son poème *De septem horis canonicis*, aux hexamètres souvent harmonieux, un pseudo-Hildebert de Lavardin † 1133 met en parallèle, à chaque heure, les plus importants événements de l'histoire du monde et

ceux de la Passion (*Carmina miscellanea* 130, PL 171, 1438d-1439d). Cf DS, t. 7, col. 502-504.

2) Le théologien Jean Beleth † 1182, professeur à l'université de Paris, établit une horloge des *âges de la vie humaine* : « Les laudes du matin représentent l'enfance, prime le bas âge, tierce l'adolescence... » (*Rationale divinorum officiorum* 28, PL 202, 39cd), tandis que Honorius, déjà cité, l'adaptait à la vie du prêtre : « ... A sexte nous évoquons la jeunesse *(juventutem)* pendant laquelle nous avons été promus au diaconat ou à la prêtrise... Par none, nous marquons la vieillesse dans laquelle la plupart des membres du clergé reçoivent des dignités ecclésiastiques, comme des charges plus lourdes... » (*Gemma animae* 2, 54, PL 172, 633bd).

3) Aelred de Rievaulx † 1166 (DS, t. 1, col. 225-234) nous présente une horloge de *la vie spirituelle* d'après les quatre petites heures. C'est un fait assez rare, qu'il convient de souligner. Il consacre prime à la conversion, tierce à la confession des péchés, sexte à la perfection de l'action, et none à la rémunération et à la vision trinitaire.

« Prions à l'heure de prime pour persévérer vers le Seigneur, une fois convertis; à l'heure de tierce, afin que purifiés par la confession nous ne soyons plus souillés désormais; à l'heure de sexte pour ne pas défaillir dans les labeurs de cette vie; à l'heure de none, afin que ce que nous voyons maintenant dans un miroir et en énigme, nous le voyions un jour face à face » (*Sermones inediti*, In solemnitate Petri et Pauli, éd. C. H. Talbot, Rome, 1952, p. 128).

4) Les *mystères de la vie du Christ* demeurent le thème habituellement retenu.

Signalons toutefois certaines horloges spirituelles qui insistent davantage soit sur l'ensemble de la vie du Christ, telle celle d'Adam Scot † 1186 (*Liber de ordine canonicorum* 9, 7-8, PL 198, 526b-527b; DS, t. 1, col. 196-198), soit sur les mystères du Christ et de l'Église, comme le font Hugues de Saint-Victor † 1141 (*Speculum..*, 3, PL 177, 340d-341a) ou Alain de Lille † 1202/3 (*Contra haereticos* 1, 70, PL 210, 372bc; DS, t. 1, col. 270-272), soit sur une série particulière d'événements : la Passion (Rupert de Deutz † 1135, *De divinis officiis* 1, 1-8, PL 170, 13a-16a; Beleth, *Rationale..*, 28-29, PL 202, 40ad; « Honorius », *Gemma..*, 55, PL 172, 633d-634a, et *Sacramentarium* 58, 776d-777a) ou la résurrection et les apparitions du Seigneur (« Honorius », *Gemma..*, 57, 634ab).

Retenons enfin une horloge spirituelle qui a pour thème central la Vierge Marie. Guibert de Gembloux † 1121 se plaît à décrire l'horloge du jour qui est Marie, en commentant le verset « haec est dies quam fecit Dominus » (*Ps.* 117, 24). « Ce jour bienheureux, c'est la Vierge Marie que le Seigneur a créée avec un soin tout particulier » et c'est aussi le jour de notre rédemption. Sans doute cette « horloge spirituelle » est-elle la plus grandiose de celles que nous avons présentées. Elle englobe en réalité tout le mystère de la foi dans une théologie très sûre qui accompagne chacune des douze heures du jour :

« C'est le jour qui a produit le soleil de justice, qui de ses munificences a institué dans l'Église les heures très illustres des dignités... A la première heure, il chassa le prince de ce monde, vainquit le monde en se livrant à la croix et nous arracha à l'ennemi; à la deuxième, par l'eau qui coula de son côté il institua le baptême en sa croix... A la onzième, il configurera notre corps à son corps glorieux lors de la résurrection » (*Liber de laude sanctae Mariae* 6, PL 156, 553b-554d).

5) Des *horloges méditées* se font de plus en plus nombreuses au 13e siècle. Déjà, les thèmes présentés à chaque heure étaient des thèmes offerts à l'attention du récitant et polarisaient son intention, en même temps qu'ils fixaient son imagination et son esprit. Désormais, les auteurs spirituels accentuent cette tendance. La méditation méthodique fait son chemin, et les intentions des heures deviennent peu à peu des thèmes de méditation. Ainsi peut-on parler d'horloges méditées.

Tel est bien ce que présente le *Speculum Ecclesiae* de saint Edmond d'Abingdon † 1240, en quelques-uns de ses chapitres : « Quaelibet hora diei habet duplicem meditationem, unam de passione, alteram de incarnatione ». Voir Mary Philomena, *St. Edmund of Abingdon's Meditations before the canonical Hours*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 78, 1964, p. 54-56, et DS, t. 4, col. 293-295.

Lorsque, dans la scène de la guérison du fils du fonctionnaire royal, saint Albert le Grand † 1280 commente le texte « A la septième heure la fièvre l'a quitté » (*Jean* 4, 52), il ne résiste pas au plaisir de présenter une sorte d'horloge méditée sur ces sept heures, qui libèrent l'âme du péché par la pénitence : la componction, la confession, la satisfaction (jeûne, prière et aumône) comportent à leur tour leurs moments ou heures; on imagine aisément aussi tout ce que ce chiffre sept peut rappeler de réminiscences bibliques à l'esprit d'Albert (*Enarrationes in Joannem*, *Opera omnia*, t. 24, Paris, 1889, p. 191-194).

Son contemporain, l'évêque de Mende, Guillaume Durand † 1296, tout naturellement nous offre une horloge liturgique méditée, mais dans un déploiement désordonné de symboles. Les laudes, par exemple, évoquent la création du monde et des anges, et la résurrection du Christ; elles rappellent également six sortes de matins : le matin du temps ou fondement de la foi, le matin du cœur ou commencement de la grâce, le matin de la rédemption, le matin de l'homme ou son enfance et son adolescence, le matin de l'éternité ou commencement de la gloire, et le matin de la prospérité du monde en marche vers le salut (*Rationale divinorum officiorum*, lib. 5, ch. 3-10, Anvers, 1614, f. 225-250).

4. **Les horloges de la Passion.** — La dévotion à la Passion est l'une des manifestations les plus caractéristiques de la piété populaire aux 14e et 15e siècles. Cette dévotion donne naissance à des « horloges de la Passion » et à des « offices de la Passion ». C'est alors qu'apparaissent également des ouvrages ayant pour titre *Horologium*, *Horloge*, etc.

Sur les heures et les offices de la Passion, voir DS, t. 3, col. 767, et aussi : V. Leroquais, *Les bréviaires manuscrits des bibliothèques publiques de France*, t. 2, Paris, 1934, p. 118, 131, 374; t. 3, p. 6, 26; t. 4, p. 396; *Les psautiers manuscrits latins..*, t. 1, Mâcon, 1940, p. 50, 68, 109, 119, 228; t. 2, p. 221, 246, 263, 271; *Les Livres d'Heures manuscrits de la bibliothèque nationale*, t. 1, Paris, 1927, p. 2, 10, 83, 149, 152, 158, 166, 168, 228, 231, 260, 323; t. 2, p. 265, 268. — F. J. Mone, *Hymni latini medii aevi*, t. 1, Fribourg-en Brisgau, 1853, p. 106-107, etc.

1° *Les événements et les heures.* — 1) Certains auteurs mettent en parallèle les *événements de la Passion et les heures* diurnes et nocturnes; ils les décrivent et les appliquent aux moments où ils se sont produits, pour inviter le lecteur à s'en souvenir et l'aider à prier.

Les *Meditationes vitae Christi*, d'un pseudo-Bonaventure du début du 14e siècle, sont réparties, de l'Annonciation à la Passion et à la Pentecôte, entre les jours de la semaine, selon les heures de l'office.

Plus tard, Jean Ruysbroeck † 1381, dans *Le livre des douze béguines*, à l'intention des laïcs comme des moines, répartit la Passion entre les sept heures canoniques, et aussi entre les douze heures du jour et de la nuit (4e partie, ch. 72-75 et 82-84). Saint Bernardin de Sienne † 1444 montre en un beau texte le Christ, « horloge des cœurs religieux », « mystiquement préfiguré dans l'horloge d'Achaz (4 *Rois* 20, 9-11), dans lequel le soleil est descendu de dix lignes, car c'est en dix heures que le Christ s'est humilié pour nous dans sa très sainte Passion en l'honneur de laquelle dix heures sont dites »; il achève à vêpres, la dixième heure, en souhaitant qu'en « chacune des susdites heures l'âme dévote puisse sentir la douceur de la Passion du Seigneur » (*Quadragesimale de Evangelio aeterno* 56, Feria sexta in Parasceve, dans *Opera omnia*, t. 5, Quaracchi, 1956, p. 158; cf DS, t. 1, col. 518-521).

Denys le chartreux † 1471 établit un parallèle entre les intentions des trois prières journalières des juifs et celles des chrétiens, à tierce, sexte et none. Retenons la dernière comparaison : « A none, les juifs priaient parce qu'alors la pierre donnait des eaux en Cadès; à la même heure, l'Église prie parce que du côté du Christ percé par la lance il sortit du sang et de l'eau » (*Enarrationes in Danielem* 7, dans *Opera omnia*, t. 10, Montreuil, 1900, p. 97).

2) Les *exercices quotidiens du religieux médiéval* sont réglés d'après les indications rigoureuses des horloges et ponctués fidèlement par les prières des heures. Jean Mombaer † 1501 a recueilli toutes les précisions désirables dans son *Rosetum exercitiorum spiritualium* (Zwolle, 1494, et éd. postérieures). En suivant les traces du *Libellus spiritualis exercitii* de Thomas a Kempis † 1471 (éd. M. J. Pohl, t. 2, Fribourg-en-Brisgau, 1904), il explique aux frères de la Vie commune et aux chanoines de Windesheim l'ordre, le temps, l'esprit et le symbolisme, toujours un peu luxuriant, des exercices journaliers (*Dietarium exercitiorum* et *Directorium solvendarum horarum*, tit. 3-4 et 4-5). Voir P. Debongnie, *Jean Mombaer.., ses écrits et ses réformes*, Louvain-Toulouse, 1927, *passim*.

Les moines, comme les fidèles, rythmaient volontiers leur prière personnelle d'après les heures du jour ou de l'office. Par exemple, sainte Gertrude, *Les exercices*, SC 127, Paris, 1967, n. 5, p. 157, 165, 169, 179-193, et n. 7.

2° *La méditation de la Passion.* — Nous trouvons aux 14e et 15e siècles la méditation de la Passion distribuée suivant les heures du jour par manière d'horloge.

Signalons, par exemple, le traité anonyme, peut-être déjà du 13e siècle, *De meditatione passionis Christi per septem diei horas* (PL 94, 561-568; DS, t. 1, col. 1325); l'*Horologium passionis* des mss G 70 et G 218 de Louvain (DS, t. 2, col. 2580; OGE, t. 18, 2, 1944, p. 86-89); l'*Horologium cordis religiosorum* (Bibl. nat. Paris, ms lat. 3758; nous ne l'avons pas vu); le *Van den seven ghetijden der Passien onses Heren*, édité par L. M. Daniëls (OGE, t. 16, 1942, p. 186-235).

Dans le même esprit, le dominicain Berthold le teutonique († v. 1350) compose, en élargissant le thème à l'ensemble de la vie du Christ, son *Zeitglöcklein des Lebens und Leidens Christi*, Paris, s d), qu'il traduit en latin, *Horologium devotionis circa vitam Christi*; l'ouvrage connut un immense succès (éditions incunables, Augsbourg, 1480, etc; traductions en plusieurs langues, vg par J. Desmay, *L'horloge de dévotion sur la vie et passion de Jésus-Christ*, Paris, 1607; DS, t. 4, col. 661). Voir aussi L. Oliger, *Die Leidensuhr eines Strassburger Franziskaners aus dem 15. Jahrhundert. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Betrachtung des bitteren Leidens*, dans *Der Katholik*, t. 21, 1918, p. 99-112 et 158-175.

Jean Gerson † 1429 adresse à l'une de ses sœurs des méditations au style pathétique sur les divers épisodes de la Passion qu'il répartit selon les heures (A. Pons, *Une méditation dramatisée de la mort de Jésus ou les sept heures de la Passion*, Paris-Tournai, 1914). Denys le chartreux, à son tour, expose dans un dialogue entre le Sauveur et le sauvé un programme de méditation sur la Passion pour chaque heure. Notons que ce programme est donné à l'intention des laïcs : la veille, avant de s'endormir, il faut revivre la Cène et l'agonie; au matin, les épisodes survenus à partir de minuit, etc. (*De passione Domini Salvatoris dialogus*, art. 19-25, dans *Opera omnia*, t. 35, Tournai, 1908, p. 299-304). De Denys retenons encore un admirable Office composé avec soin et piété, *Horae de passione Domini* (*ibidem*, p. 313-326).

3° L'*Horologium Sapientiae* d'Henri Suso † 1366 déborde de toutes parts le cadre d'une « horloge de la Passion », sans lui être étranger. Il est avant tout une autobiographie spirituelle du dominicain rhénan, pour que « venerandae passionis tuae imago et similitudo mihi famulo tuo efficaciter imprimatur » (lib. 1, ch. 15). Ce dialogue entre le disciple et la Sagesse sur le sens mystique de la Passion du Christ et la « configuratio passionibus ejus » du fidèle montre à l'évidence la nécessité de se souvenir à tout instant en la mémoire de ce « trésor sans prix », de le retenir en son cœur, de s'entretenir continuellement avec lui, et en tout temps d'esprit et de corps d'en être occupé (ch. 14). Un jour, « la miséricorde du Sauveur avait daigné lui montrer en vision (cet *Horologium*) sous la forme d'un très belle horloge, décorée de magnifiques roses et ornée d'une variété de cymbales sonnantes rendant un son doux et céleste et entraînant en haut les cœurs » (prologue). Il arrive deci delà à Suso d'examiner cet étrange bouquet et de passer des roses aux lis, « ad rosiferas passiones tuas, o flos campi, et rosa sine spina, aeterna sapientia » (ch. 14). L'horloge est oubliée, l'élévation mystique demeure (cf DS, t. 7, col. 234-257; sur le grand succès de l'*Horologium*, voir col. 256; une traduction française en fut faite en 1389, *L'orloge de sapience*, et publiée à Paris en 1493).

5. **Popularité des « horloges spirituelles »** (16e-18e siècles). — L'imprimerie naissante et florissante diffuse à bon marché une importante production de livres de dévotion, au milieu desquels nous trouvons en abondance des « horloges spirituelles » de toute sorte. Si le mot est courant désormais, le contenu, d'abord de réelle valeur, devient diffus. Néanmoins, c'est en ce genre d'ouvrages, et en d'autres d'ailleurs, que nos aïeux ont aimé prier et c'est par eux qu'ils ont vécu en la présence de Dieu. Nous en dressons une nomenclature, nécessairement incomplète, qu'il ne serait pas impossible de classer, *grosso modo*, par thèmes : horloges de la Passion, du Saint-Sacrement, du Sacré-Cœur, horloges mariales, horloges de dévotion, horloges selon les états de vie, horloges de la journée chrétienne, etc. On s'apercevrait que ces dernières se confondent avec les « eucologes » ou manuels de prières pour chaque jour ou tout simplement avec les livres de méditations. Et quel est l' « eucologe » ou livre de prières qui ne contienne un ou plusieurs petits offices? De plus, les éditions séparées des « petits offices » sont

innombrables, et concernent toute sorte de dévotions et tous les états de vie. Le monde chrétien pratiquait les « heures » et priait selon le rythme des heures : on rencontre aussi bien *Les Offices du saint Nom de Jésus, de saint Louis et de sainte Véronique... pour l'usage de la communauté des dames marchandes lingères de Paris* (Paris, 1711) que les *Exercices pour les dimanches et fêtes à l'usage de leurs Altesses* (Parme, Imprimerie royale, 1779), avec l'office de l'Immaculée Conception.

D. A. Stracke a publié une importante étude sur les horloges de la Passion flamandes, *De* XXIV *uren der Passie ons Heeren*, OGE, t. 18, vol. 2, 1944, p. 66-168, et t. 19, vol. 2, 1945, p. 7-54, avec des extraits inédits; cité : Stracke.

1° *Au 16e siècle.* — Aux alentours de 1500 on peut signaler un certain nombre d'ouvrages ou de livrets qui sont ou donnent des « horloges » de dévotion; ils paraissent souvent sans date et anonymement.

Le franciscain, auteur de l'*Indica mihi*, composé à cette époque, enseigne les diverses voies pour « monter au lieu où il y a beaucoup de demeures »; dans « l'Exercice d'union aux plaies de Jésus » il retient la méditation des heures de la Passion, depuis la trahison de Judas (7 heures du soir) jusqu'à la sépulture de Jésus (6 heures du soir) dans l'intention de « demeurer en esprit avec Lui et ressusciter avec Lui » (trad. française, Paris, 1926, p. 120-144). Une autre série de méditations aide à « suivre pas à pas le Seigneur » de sa naissance à la résurrection au cours de la récitation des heures (p. 179-186).

Betrachtung der Stunden und zu jeder Stunde eine Betrachtung des Todes, Pforzheim, s d (*Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, n. 4189). — Guillaume Guerson, *Horloge de la Passion nostre Seigneur, contenant* XXIIII *heures, dispousant ung chascun à pitié et déuotion et de la mort la méditacion*, Paris, s d. — Jean Quentin († v. 1500), *L'orcloge de dévocion*, Paris, s d. — Les *Heures à l'usage de Rome* (Paris, v. 1502), abondamment publiées au 16e siècle, comprennent ordinairement « le Horloge de la Passion nostre Sauveur... contenant vingt et quatre heures ». — Rappelons tout de suite aussi les éditions de l'office grec ou Ὡρολόγιον dont il a été parlé plus haut (col. 749), soit à Venise, 1509, 1641, 1644, 1646, soit à Florence, 1520; une édition bilingue, grecque-arabe, paraîtra à Bucarest en 1702.

On attribue à Jean Fernand † 1531, bénédictin, la pièce de vers *Horae sanctae Crucis et Compassionis Mariae Virginis*; DS, t. 5, col. 175. — Amand de Zierikzee † 1534, franciscain néerlandais, *Libellus de 12 horis spiritualis militiae... distinguens iuxta horas 12 ad varios status spiritualis militiae..*, ouvrage qui semble perdu; DS, t. 1, col. 421. — *La Perle évangélique* (*Groote evangelische Peerle*, 1542 et svv; trad. latine, Cologne, 1545; française, Paris, 1602) voudrait que le chrétien se conforme au Christ aussi bien pendant la récitation des heures canoniales qu'en dehors, autrement dit qu'il ne cesse de « laudare, honorare, gratias agere et adorare Deum pro omnibus » (lib. 3, ch. 3).

L'auteur anonyme propose encore pour chacune des heures de l'office soit de méditer la Passion en esprit de louange, soit de considérer nos relations avec Dieu dans une « esuries ac sitis ad Deum continua », soit enfin de suivre à chacune des vingt-quatre heures le déroulement des événements de la Passion pour que l'« amarissima passio tua et miserabilis dolor tuus » touchent constamment les cœurs (lib. 3, ch. 36-38).

Antoine de Guevara † 1545, franciscain, *Libro llamado Relox de principes, en el qual va encorporado el muy famoso libro del emperador Marco Aurelio*, Valladolid, 1529; ce miroir du chrétien fidèle, du bon époux et père de famille, du prince excellent connut un immense succès : jusqu'à la fin du 17e siècle, on dénombre au moins 33 éditions espagnoles et 58 traductions en plusieurs langues, telles *Horologium principis..*, Leipzig, 1632, et *Horloge des princes..*, trad. A.-B. de la Grise, Paris, 1540, et N. de Herberay, 1555; DS, t. 6, col. 1122-1127. — J.-B. Anyès (Agnesius) † 1563, le savant ami de Thérèse d'Avila et de François de Borgia, composa une sorte d'horloge de la Passion sous forme d'un petit office au Sacré-Cœur, dédié à Françoise de Borgia, abbesse des clarisses de Gandie, *Septem horae precariae ad Christi Cor prestringentes praecipuos Passionis Domini actus..*, Valence, 1550; cf A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 2, Paris, 1925, p. 316-318.

François Vervoort † 1555, frère mineur observant de Belgique, présente, dans ses ouvrages spirituels, l'horloge de la Passion, notamment dans *Den bergh van myrren, ofte oeffeninghe... op die seven getiden* (Anvers, s d). — S. François de Borgia † 1572, jésuite, *Meditatione per l'hore del giorno* et *Considerationes pro singulis horis diei* (*Opera omnia*, Bruxelles, 1675), recommande la prière continuelle dans la journée et des pratiques pour chaque heure; DS, t. 5, col. 1025. — Simon Pallory, *L'horloge de dévotion*, Troyes, 1595. — P. Petit, *L'horloge de la Passion... roulant sur 24 heures..*, Paris, 1596, en prose et en vers. — L'humaniste hollandais Simon Verepaeus † 1598 suggère des oraisons jaculatoires lorsque l'heure sonne (*Precationum selectissimarum enchiridion*, 1565, etc), suivi en cela par la plupart des traités de dévotion.

2° *Au 17e siècle.* — Du minime André Réal, signalons un recueil de sermons qui contient une « Horologe ou quadran mystique sur le décalogue » (ms 403, bibliothèque de Marseille, début du siècle). — A la bibliothèque de Toulouse, en provenance des dominicains, le ms 277, *Horologe de la Passion de Nostre Seigneur*. — Dans un sermonnaire de François Amet † 1624, augustin déchaussé, une « Horloge de la Passion » en forme de rose des vents, ms 402, bibliothèque de Marseille (1603-1606), p. 641. — Charles de Marin, mineur de l'observance, *L'horologe spirituel des âmes dévotes et religieuses consacrées au service de Dieu, qui fait retentir à toutes heures à leurs oreilles le son de la voix céleste, les exhortant à ce qui concerne leur profession, vacation et vocation au service de Dieu*, Paris, 1606; l'auteur épuise le symbolisme : celui de l'horloge et de ses douze heures, puis celui des roues, des poids, des aiguilles, du balancier et de la cloche; le tout constitue un solide traité sur les vertus religieuses; DS, t. 5, col. 1635. — Jean David † 1613, jésuite, « *Passie-Horologie* », dans *Toets-steen tot beproevinghe..*, Anvers, 1607, p. 213-218; Stracke, p. 129-136.

A partir de l'édition de Venise, en 1678, le *De quinquaginta nominibus Dei* (Bruxelles, 1640) de Léonard Lessius † 1623 comprend un *Horologium Passionis* (p. 116-121); les discussions sur son authenticité ont permis de mieux connaître la dévotion aux « heures » de la Passion du théologien de Louvain (R. Galdos, *Gregorianum*, t. 22, 1941, p. 161-170). — Thomas Sailly † 1623, jésuite, reproduit dans son *Thesaurus litaniarum ac orationum sacer* (Bruxelles, 1598, etc)

des « Preces horariae de aeterna Sapientia » que, sous la forme d'un petit office, il attribue à Henri Suso (p. 129-147).

François de Corigliano (Longo), † 1625, capucin italien, *Orologio spirituale intorno alla Passione..*, Venise, 1621, et *Orologio spirituale, ovvero ventiquattro meditationi sopra tutti i principali misteri della vita della gloriosa Vergine Maria*, Rome, 1615; celui-ci fut traduit par Michel-Ange de Bergon, *Le sacré chariot de l'aurore de grâce ou Horloge spirituel roulant sur vingt-quatre heures, qui sont vingt-quatre considérations sur... la Reyne des cieux*, Lyon, 1628; DS, t. 5, col. 1359. — Gilles Soggaert, cistercien, *Den gulden Sonnenwyser of te gheestelijcke horologie van* XXIV *uren om dach ende nacht hem te oeffensen in de Passie ons Heeren* (Le cadran solaire d'or ou horloge spirituelle de 24 heures pour l'exercice de la Passion de jour et de nuit), Bruxelles, 1626 (plusieurs rééditions jusqu'en 1718; Stracke, p. 97-109).

Louis Makeblijde † 1630, jésuite, propose une « Passiehorologie » de vingt-quatre heures dans son *Konste om sekerlich de volmaecktheyt..*, Anvers, 1611 (p. 152-169; Stracke, p. 136-141). — Le dominicain belge Vincent Hensberg; † 1634 a composé « une horloge de vingt-quatre heures et une instruction pour s'acquitter dévotement des sept Heures » dans *Den gheestelijcken dormter..*, Anvers 1626 (Stracke, p. 113-116). — Valentin Bisschop † 1636, jésuite, a réservé une horloge de la Passion pour les religieuses dans *Den Lof der Suyverheyt* (livre 2, Anvers, 1627; Stracke, p. 146-147). — Jérémie Drexelius † 1638, jésuite, *Horologium auxiliaris titularis angeli*, Munich, 1622, traduit en allemand (1622), italien (1642), anglais (vers 1650), français (*La montre de l'ange gardien*, Paris, 1668, et *L'horloge..*, 1837); DS, t. 3, col. 1714. — Pierre Monod † 1644, jésuite, *Horologium alphabeticum verborum, rituum et morum ecclesiasticorum*, ms à l'université de Turin. — Paul Le Fort, *L'heure bénédictine ou Traité des heures..*, Paris, 1645.

David Grégoire Corner † 1648, bénédictin, *Horologium christianae pietatis*, Heidelberg, 1688; réédition de son *Promptuarium catholicae devotionis*, Ingolstadt, 1614; DS, t. 2, col. 2338. — L'ouvrage de F. Huberti, *Leven ende wondere werken ons... Jesu Christi, in belden en dichten voorgestelt* (Anvers, s d, avant 1650) publie des gravures, avec des explications versifiées, représentant plusieurs séries de scènes de la Passion correspondant aux vingt-quatre heures; plusieurs auteurs, par la suite, les reproduiront en tout ou en partie (analyse par Stracke, t. 19, p. 22 svv). — Maximilien Sandaeus (van der Sandt) † 1656, jésuite hollandais, *Maria horologium mysticum sive dissertationes quatuor de eadem*, Cologne, 1648. — Ignazio Guglielmi, prêtre sicilien, *Orologio della morte*, Messine, 1656. — Étienne Stapel † 1659, jésuite, offre, lui aussi, un « Horologium Passionis » de vingt-quatre heures dans ses *Daghelijcksche oeffeninghen der meditatien..*, Anvers, 1635 (Stracke en donne des extraits, t. 19, p. 44-50).

On attribue à Angélique Arnauld † 1661 une *Horloge de la Passion*, imprimée en 1714 et aussi dans les *Exercices de piété à l'usage des religieuses de Port-Royal* (Au désert, 1787, p. 106-137); cf Bremond, t. 9, p. 214. — Gaspard Druzbicki † 1662, jésuite polonais, qui fut profondément marqué par l'*Horologium sapientiae* d'Henri Suso, n'oublie pas la considération de chacune des dix-huit heures de la Passion dans son *Jesus passus per centuriam modorum meditandi Passionem* (n. 15, Kalicz, 1657); DS, t. 3, col. 1723-1736. — Antoine Tarlatani † 1665, jésuite, *Horologium hominis christiani ad cruciatus Christi patientis*, Rome, 1642. — Salvador de Mallea († v. 1670), trinitaire, *Reloj espiritual para aprovechar las doce horas del dia..*, Grenade; DS, t. 4, col. 1175. — Thomas Auriemma † 1671, jésuite, insère dans sa *Stanza dell' anima nelle Piaghe di Giesù Cristo* (Naples, 1651-1652), qui connut de nombreuses éditions et traductions, un tableau des « Ore dolorose del Redentore » que lui emprunta Alphonse de Liguori; DS, t. 1, col. 1138. — Chrysostome Douillet † 1672, dominicain, *Horologium duplex utriusque passionis Jesu Christi et ejus SS. Matris*, Namur, 1652; DS, t. 5, col. 1509. — Léonard Lerchenfeldt † 1674, jésuite, *Horologium piarum actionum tam quotidianum quam hebdomadarium*, Ingolstadt, 1645 (3e éd., Munich, 1677 : *Horologium piarum actionum in industrias* XXIV *et praxes totidem distinctum*); trad. allemande, *Geistlicher Uhr-Werk..*, Ingolstadt, 1646. — Jean Bona † 1674, cistercien et cardinal, *Horologium asceticum indicans modum rite et cum fructu obeundi christianas exercitationes, quae singulis certisque diebus occurrunt*, Paris, 1676; *Horologium diei christianae*, ms. — Philippe Chahu † 1679, jésuite, *Les heures de la bonne mort composées des prières de la journée et des vertus du chrestien qui veut bien mourir*, Paris, 1659; DS, t. 2, col. 437. — Jean Cuissot † 1680, carme, *L'horloge de l'âme criminelle, ou bien des saints noms de Jésus, Marie et Joseph*, Lyon; DS, t. 2, col. 2632.

Dans son *Uur'werck des Werstandts op de seven Wee-en van... Maria* (Anvers, 1661), Georges Salomons † 1680, ermite de Saint-Augustin, compose des méditations sur les heures de la Passion du Christ et de la Vierge, à l'intention de Jeanne-Isabelle des Maystres, abbesse de Sainte-Brigitte à Dendermonde (Stracke, p. 150-153). — Épiphane Louys † 1682, abbé d'Estival et prémontré, semble être l'auteur de l'*Horloge pour l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement*, Paris, 1674, destinée aux bénédictines du Saint-Sacrement, et qui harmonise le culte de la présence réelle et l'adoration réparatrice. A chaque heure correspond un motif nouveau de réparation; voir Bremond, t. 9, p. 214-219. Les bénédictines pratiquaient aussi une « horloge du Précieux Sang », qu'on trouve, par exemple, dans les *Offices solennels de la réparation et du Précieux Sang..*, Rouen, 1777, p. 60-63. Cette horloge commence à sept heures du soir pour s'achever le lendemain soir à six heures; elle présente vingt-quatre circonstances où le sang du Christ coula, et provoque à l'adoration et à la réparation.

Les *Exercices de piété pour employer saintement la journée* (Dijon, 1693) contiennent, p. 169-178, une « horloge » où la Passion, depuis la préparation de la Cène jusqu'à la sépulture, est distribuée en méditations pour chaque heure; DS, t. 2, col. 2599-2600. Cette « horloge » est précédée d'un texte qui dit tout l'esprit de l'exercice : « Abrégé de la vie de Notre Seigneur, pour servir comme d'un horloge mistique, afin de méditer la vie du Verbe Incarné, durant trois jours, à chaque heure de la journée, à commencer depuis sept heures du matin jusqu'à cinq du soir » (p. 129-168).

Paul Botti † 1696, théatin, *L'ore dalla monaca bene spese*, Padoue, 1671; DS, t. 6, col. 46. — *Horloge de la Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ*, s l n d, approuvé en 1698.

3° *Au 18e siècle.* — La dévotion de l' « horloge spirituelle » était depuis longtemps connue et pratiquée chez les béguines. On a recueilli de Gertrude Cordeys † 1702 un « Uer-wyser op het Lyden Christi Jesu » dans la vie de sainte Begge, *Het Leven van de H. Begga..*, Anvers, 1712 (Stracke, p. 142-146). — Jérôme Meazza † 1706, théatin, *Ore di sollievo per gli esercizi spirituali di un' anima religiosa*, Milan, 1678; DS, t. 6, col. 46. — *L'horloge de la Passion... avec des prières et des réflexions*, par un solitaire de Sept-Fons, Paris, 1709. — La *Manière très aisée pour s'exercer en l'oraison mentale avec quelques élévations du cœur vers Jésus et Marie en forme d'horloge*, Bruges, 1710, présente une « Horloge des souffrances de Jésus-Christ ». — A l'édition de 1711 à Anvers de *Het open Paradys...* (Bruxelles, 1674), on a ajouté un *Horlogiken vande Passie ons Heeren.* — Bx François de Posadas † 1713, dominicain, *Horas de un reloj cristiano*, dans les *Obras*, Cordoue, 1736; DS, t. 5, col. 1052.

Jean Dirckinck † 1716, jésuite, spécialiste des horloges spirituelles servant d'eucologes à tous les chrétiens pour sanctifier les diverses actions de la journée : *Horologium sacerdotale..*, Cologne, 1691; *Horologium spirituale scholasticorum Societatis Jesu..*, Osnabrück, 1696; *Horologium excitatorium*, complément du précédent; *Geistliches Uhrlein oder Weise tägliche... für die Gott-verlobten Jungfrauen*, Trèves, 1698; *Triplex horologium juventutis studiosae, festivum, quotidianum, philosophicum..*, Mayence, 1720; DS, t. 3, col. 1000-1001. — Pierre Horst † 1716, chartreux, *Horologium diurnum indicans horas diei... de quatuor novissimis*, ms, 1690; DS, t. 7, col. 764.

Fulgence Bottens † 1717, frère mineur récollet, propose une « Horologie vande Passie » dans ses *Seraphijnsche oeffeningen* (éd. de Bruges, 1703, p. 86-100; Stracke, p. 109-112). — Le capucin Simon Caracciolo de Naples † 1721 a publié un *Orologio della Passione di Gesù Cristo secondo le 24 ore*, Naples, 1708, 1719. — Basile Ferri († v. 1723), dominicain italien, a inséré un « Horologio della Passione » dans ses *Stimoli sacri e celesti per infervorare l'anima fedele cattolica..*, Venise, 1705; DS, t. 5, col. 198-199. — Ch. Lebris, *L'horloge de la Passion... avec des prières* (en breton), Saint-Pol de Léon, 1725. — Charles Grimminck † 1728, curé-ermite, a composé une *Orloge van Passie ons Heeren Jesus Christi* que D. A. Stracke a publiée (OGE, t. 18, 2, p. 157-164; DS, t. 6, col. 1043-1047).

On trouve une « Horloge du Sacré-Cœur de Jésus pour toutes les heures du jour et de la nuit » dans les *Reglemens, instructions, pratiques et prières pour la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus en faveur de la confrérie... des Récollets de Rouen..*, Rouen, 1735, p. 293-301 : « Depuis minuit jusqu'à une heure, adorez les éminences du Sacré-Cœur de Jésus, c'est le plus noble de tous les cœurs... D'une heure à deux, adorez le roy des cœurs.., la sainteté.., la source de la vie éternelle.., la lumière du monde, le trésor inépuisable de tous les biens... »; l'auteur montre ensuite l'attitude du Cœur de Jésus pendant sa Passion, sa charité dans l'eucharistie, avec chaque âme et pour le salut du monde. — Jean Croiset † 1738, jésuite, recommande, dans sa *Dévotion au Sacré-Cœur de Notre Seigneur Jésus-Christ* (Lyon, 1691), dont on sait l'influence (DS, t. 2, col. 2557-2560), des pratiques de dévotion « pour certaines heures de chaque jour » (p. 238-243). Ce qui deviendra, dans des éditions postérieures, une « Horloge du Sacré-Cœur de Jésus pour toutes les heures » ou « Adorations des grandeurs du Sacré-Cœur » (Nancy, 1732, p. 230-232), et l'on trouvera aussi une « Horloge de la Passion » à la demande des fidèles (vg Limoges, 1770, p. 247-260).

Paul d'Astigi, capucin espagnol, défenseur opiniâtre de Marie d'Agréda : *Horologium sacrum, seu vita panegyrica ven. Mariae a Jesu de Agreda quam manuscriptam reliquit R. P. Antonius Arbiol..*, Grenade et Madrid, 1738. — Albert de Bois-le-duc † 1740, capucin, *Den boom des levens, gheplant in den lusthof der seraphiecke religie..*, Louvain, 1701 (L'arbre de vie...), met en regard, dans un tableau du Crucifié, la Passion et les heures; on retrouve maintes fois un tableau de ce genre, auquel la Vierge douloureuse est associée, dans les ouvrages de dévotion des 17e et 18e siècles (DS, t. 1, col. 283-284, avec bibliographie; Stracke, OGE, t. 18, p. 77; t. 19, p. 15-22). — Savinien Fritsch † 1745, franciscain bavarois, *Geistliches Uhr-Werk zu gutem Gebrauch der Zeit*, Munich, 1733; DS, t. 5, col. 1528. — Jean Taxoni † 1746, jésuite polonais, *Horologium sapientis duodecim diei actiones horarias indicans*, Cassovie, 1714. — Joachim de Villalobos † 1747, jésuite, *Relox de sombras, o Ejercicios piadosos para recordar la Pasión de Jesu Cristo y los dolores de su Madre*, La Puebla, 1729. — Petrus Nabben † 1750, chanoine de Saint-Augustin, *Horologium passionis Domini nostri Jesu Christi* (Geldern, vers 1744) ou 24 méditations et prières sur la Passion pour chaque heure; DS, t. 3, col. 740, et Stracke, p. 116-119.

L'office de Notre Seigneur Jésus Christ Bon Pasteur... avec la Vie de Madame de Combé († 1692) *fondatrice de la maison du Bon Pasteur..*, Paris, 1750, contient, parmi les « Exercices de piété à l'usage de la communauté », une horloge de la Passion (p. 259-279), qui va de sept heures du matin (« Pilate renvoie Jésus à Hérode ») à huit heures du soir (« Judas sort pour trahir son Maître, lequel fait son dernier sermon »). — Gaétan Neuburg † 1751, théatin, publie un recueil de sermons sous le titre, *Horologium spirituale*, Augsbourg, 1712; DS, t. 6, col. 47. — S. Alphonse de Liguori † 1787, en tête de son *Amore delle anime cioè Riflessioni ed affetti sulla Passione di Gesù Cristo* (Naples, 1751), a placé un « Orologio della Passione », emprunté à Th. Auriemma *(supra)*; l'ouvrage de saint Alphonse fut très souvent réédité et traduit (en français, par Joseph Gaume, sous le titre *Horloge de la Passion. Réflexions et affections..*, Paris, 1832, etc); DS, t. 6, col. 147. — Joseph-Antoine de Saint-Albert † 1804, carme et évêque de La Plata, *Relox espiritual para llevar a Dios presente en toda hora*, Madrid, 1786; DS, t. 4, col. 1203.

Par la suite, nous n'avons plus grand chose à signaler. On retrouve des invocations pour toutes les heures dans des ouvrages réédités, qui nous viennent des 17e et 18e siècles; elles accompagnent habituellement les exercices de dévotion au Sacré-Cœur, ainsi, par exemple, dans l'*Association à la dévotion et à l'amour des sacrés Cœurs de Jésus et de Marie* (Rome, 1787; Rouen, 1832), et bien d'autres exercices analogues; cf A. Hamon, *op. cit.*, t. 4, Paris, 1931, p. 325-329.

Rappelons, pour mémoire : Jacques Falkowski † 1636, dominicain polonais, *Horloge des âmes du Purgatoire*, Vilna, 1820; DS, t. 5, col. 43-44. — Pierre Singer, franciscain, *Geistliche Betrachtungs-Uhr*, Munich, 1843; DS, t. 1, col. 346. — Gaétan Froment † 1917, bénédictin, dans son *Petit Office de la sainte Vierge expliqué et commenté*, Ligugé, 1893, continue à appliquer aux différentes heures de l'Office les événements

de l'histoire du Christ, de la Vierge et de l'Église naissante (p. 13-116). — Gaspard Lefebvre † 1966, bénédictin, dans son célèbre *Missel quotidien et vespéral* (Bruges-Paris, 1920, etc), a d'une part présenté une Horloge de la Passion et d'autre part une « horloge eucharistique » qui permet de s'unir aux messes qui se célèbrent dans le monde.

6. **Conclusion.** — La conclusion qui se dégage de cette enquête, si partielle qu'elle soit, est toute simple : elle est inscrite par l'artisan ou l'artiste dans l'objet qu'il fabrique. Le chrétien cherche à vivre à chaque heure du jour et de la nuit l'œuvre de la rédemption; elle lui est présente à tout instant, dans les événements éblouissants de la création de l'univers et de l'homme, dans les événements profondément humains et divinement mystérieux de la vie, de la passion et de la résurrection du Christ, dans l'instant qu'il voudrait vivre intensément, car il l'achemine inéluctablement vers l'heure du jugement et de l'entrée dans le Jour définitif de la Gloire de Dieu.

Telle est l'intention des usagers des « horloges spirituelles », aux pratiques infiniment respectables et si proches de nos méthodes audio-visuelles. Artistes et artisans ont en effet concrétisé l'intention spirituelle de leur clientèle : horloges à automates et, surtout, horloges à inscriptions sont à cet égard tout à fait révélatrices.

Les artisans des instruments à mesurer le temps, aussi bien dans l'horlogerie antique que dans l'horlogerie moderne, se sont souvent ingéniés à en faire des œuvres d'art, ornées de motifs religieux lorsqu'elles étaient destinées à des églises. L'horloge elle-même a été fréquemment prise comme symbole religieux par les artistes ou les spirituels, et la science épigraphique pourrait se donner carrière sur les inscriptions, volontiers religieuses, gravées sur nombre d'horloges anciennes.

1° On signale déjà des clepsydres à automates au temps de Vitruve (*De architectura*, lib. 9, c. 8). De ces clepsydres procèdent les horloges à automates qui se répandirent surtout à partir du 14e siècle, dont un certain nombre comportent des sujets religieux; parmi elles on peut en retenir plusieurs de très grande notoriété.

L'église Saint-Jean de Lyon en possédait une remarquable qui jouait l'Annonciation, la Cène ou la résurrection du Christ. L'horloge actuelle de la cathédrale de Strasbourg (construite de 1838 à 1842 en remplacement d'une autre existante au 14e siècle et d'une seconde qui fonctionna jusqu'à la Révolution) met en action, aux quarts d'heure ou aux heures, un sablier, les âges de l'homme, les douze apôtres, etc. L'horloge de la cathédrale de Lund, en Suède, qui a disparu, présentait au moment de la sonnerie des heures la cavalcade des rois mages devant la Vierge et l'Enfant. L'horloge du campanile de Venise (1595) comporte également la procession des mages.

Sieur de Moléon, *Voyages liturgiques de France..*, Paris, 1718, p. 41-43. — E. Lefèvre-Pontalis, *Cathédrale de Strasbourg*, dans *Congrès archéologique de France* (83e session, 1920), Paris, 1922, p. 179-182. — M. Planchon, *L'horloge..*, Paris, 1923, p. 45-53.

2° Le sablier, dans l'antiquité classique déjà, symbolisait la fuite du temps et la mort. L'iconographie chrétienne représentera souvent les solitaires, les pénitents et les saints avec une clepsydre ou un sablier. Dans les sculptures et les miniatures du moyen âge, les vertus de prudence, de justice et surtout de tempérance seront souvent accompagnées d'un sablier ou d'une horloge.

Plus que cela, cadrans solaires et horloges portent parfois des inscriptions qui explicitent leur symbolisme et leur sens spirituel sous forme de sentences ordinairement tirées de l'Écriture sainte. Il est possible de les ramener à quelques thèmes très simples mais essentiels, dont le vocabulaire prend mille formes :

a) fuite du temps et pensée des fins dernières : *Memento mori. Vulnerant omnes, ultima necat. Le temps fuit, la mort suit* (Moissac). *Dies mei sicut umbra* (*Ps.* 101). *Memorare novissima tua* (*Eccli.* 7, 40). *Quotidie morior* (1 *Cor.* 15, 31), etc.

b) bon emploi du temps, prière et labeur : *Qui laborat orat. Omni hora Deum lauda. C'est l'heure d'aimer Dieu. L'heure d'élever son cœur à Dieu. Praeterit figura hujus mundi* (1 *Cor.* 8, 31), etc.

c) Dieu, lumière et soleil : *Lux Dei vestigium* (Venise). *Viventibus lumen solis, dormientibus lumen Dei* (Dormans, Marne). *Sol justitiae Christus*, etc.

d) amour de Dieu, amour du prochain : *Ubi caritas ibi claritas. Fugit hora caritas manet* (Mirepoix, Ariège). *Dum tempus habemus operemur bonum* (*Gal.* 6, 10). *Solis ardor extra caritatis intra*, etc.

Signalons spécialement enfin une curieuse horloge découverte à Paris; elle comprend en son centre un tournesol, tout autour les douze heures avec une sentence correspondante et avec le texte suivant : « Horloge spirituel (sic) qui conduit à l'éternité. I. Adorez l'amour puissant, le priez d'agir sur nous. II. Adorez l'amour miséricordieux qui nous permet de l'aimer. III. Adorez l'amour invisible dont les voies sont inconnues aux sens. IV. Adorez l'amour tranquille et vous unissez à sa paix. V. Adorez l'amour inefable (sic) qui ne peut s'exprimer. VI. Adorez l'amour suprême qui veut dominer seul. VII. Adorez l'amour rigoureux qui châtie et qui éprouve. VIII. Adorez l'amour simple qui communique la simplicité. IX. Adorez l'amour saint qui nous sanctifie. X. Adorez l'amour doux qui attire à l'aimer. XI. Adorez l'amour bon qui nous rend capables de l'aimer. XII. Adorez l'amour essentiel, l'essence divine réside en nous ».

Baron de Rivières, *Inscriptions et devises horaires*, dans *Bulletin monumental*, t. 43, 1877, p. 464-482; t. 44, 1878, p. 614, 644; t. 49, 1883, p. 441-442. — C. Boursier, *800 devises de cadrans solaires*, Paris, 1936.

La vue d'une horloge pouvait inspirer à Baudelaire (*Les fleurs du mal*, L'horloge, 1860) un pessimisme noir :

Horloge! dieu sinistre, effrayant, impassible,
Dont le doigt nous menace et nous dit : Souviens-toi!
Le jour décroît, la nuit augmente, souviens-toi!
Le gouffre a toujours soif, la clepsydre se vide...

L'heure qui sonne fait prier et s'examiner le chrétien devant Dieu : « Quand l'heure sonne, conseille saint Jean Eudes et avec lui tous les auteurs de « Journées chrétiennes », faire le signe de la croix, ou dire : Mon Dieu, comment ai-je passé cette heure? Faites-moi la grâce de bien passer celle qui commence » (*Exercice du chrétien pour passer saintement sa vie*, rééd. R. Daon, Caen, 1743, p. 129), ou, dans l'édition de 1656 : « Tâchez de ne laisser passer aucune heure entière sans penser à Celui qui n'est pas un moment sans penser à vous » (*Œuvres complètes*, t. 2, Paris, 1906, p. 301). L'heure qui sonne fait psalmodier le moine pour le salut du monde. Cette heure rappelle aux uns comme aux autres la prière continuelle demandée par le Christ. Les uns comme les autres, et chacun à sa manière, louent Dieu au moment présent, vécu dans le mystère de la Rédemption.

Nous renvoyons spécialement aux articles suivants du DS : Chemin de Croix, t. 2, col. 2567-2606; Dévotions, t. 5, col. 747-778, surtout 765-771; Heures (livres d'), t. 7, col. 410-431; Journées du chrétien.

Émile Bertaud.

HORSIÈSE, supérieur général des Tabennésiotes, 4e siècle. — Trois jours avant sa mort (9 mai 346), Pachôme fit élire Pétronios pour lui succéder à la tête de la congrégation (G¹ § 114; Halkin, p. 75). Le 21 juillet suivant, celui-ci meurt à son tour après avoir désigné comme son successeur Horsièse, jusqu'alors à la tête de la communauté de Chénoboskion (*ibidem*). « Bon et humble », Horsièse, qui dès le début s'était déclaré inapte à cette charge (G¹ § 117; Halkin, p. 76), se donne tout entier à la tâche. Antoine le Grand fait son éloge (G¹ § 120; Halkin, p. 77-78). Il ne semble pourtant pas avoir eu l'autorité nécessaire pour présider à une congrégation si nombreuse. Des difficultés ne tardèrent pas à surgir de la part des « anciens ». Aussi, ne se sentant plus suivi, décida-t-il de s'adjoindre un coadjuteur pour le gouvernement. A ce poste, il nomma Théodore, et se retira lui-même à Chénoboskion (G¹ § 129; Halkin, p. 82). Lorsque, dix-huit ans environ plus tard (Lefort, *Vies coptes..*, p. 219), Théodore meurt, Horsièse reprend en main le gouvernement de la congrégation. On ignore la date exacte de sa mort. Il vivait certainement encore pendant les premières années de l'épiscopat de Théophile d'Alexandrie (385-412; cf Lefort, *Vies..*, p. lxxxii).

F. Halkin, *Sancti Pachomii vitae graecae*, Bruxelles, 1932. Traduction française de la première *Vie* grecque (G¹) par A.-J. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. 4, fasc. 2, Paris, 1965.

L.-Th. Lefort, *S. Pachomii vitae sahidice scriptae* et *Vita bohairice scripta*, CSCO 99-100 et 107, Louvain, 1934-1936, Traduction française de tout le dossier copte : L.-Th. Lefort, *Les Vies coptes de saint Pachôme et de ses premiers successeurs*, Louvain, 1943. Voir aussi P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le* IVe *siècle et la première moitié du* Ve. Louvain-Paris, 1898.

On possède d'Horsièse une sorte de « testament spirituel », le *Liber Orsiesii*, traduit en latin par saint Jérôme. Cet écrit, véritable petit « traité de la perfection cénobitique », exerça son influence sur le monachisme occidental : saint Benoît d'Aniane l'intégra dans son *Codex Regularum* sous le titre *Doctrina Orsiesii de institutione monachorum* (éd. L. Holstenius, t. 6, Augsbourg, 1759, p. 47-60).

Reproduit dans PL 103, 453-476, et PG 40, 869-894, il fut à nouveau publié par B. Albers (coll. Florilegium patristicum 16, Bonn, 1923, p. 91-125), et édité de façon plus critique par A. Boon (*Pachomiana latina*, Louvain, 1932, p. 109-147). Cf H. Bacht, *Studien zum Liber Orsiesii*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 77, 1958, p. 98-124; *Pakhôme et ses disciples*, dans *Théologie de la vie monastique*, coll. Théologie 49, Paris, 1961, p. 39-71.

Outre certaines de ses exhortations aux moines, dont les *Vies de Pachôme et de ses premiers successeurs* ont conservé, en grec ou en copte, la trame, on possède encore de lui, en copte, certaines pièces (fragments de lettres, cinq catéchèses, une homélie sur l'amitié et des règlements) éditées par L.-Th. Lefort, *Œuvres de S. Pachôme et de ses disciples*, CSCO, 159-160, Louvain, 1956. Quelques-unes de ses « paroles » ont également trouvé place dans les collections d'apophtegmes (PG 65, 316, reproduisant G¹ § 118 et 126).

Voir DS, t. 3, col. 1296; t. 4, col. 159-161, 570.

Jean-Claude Guy.

HORST (Pierre), chartreux, 1662-1716. — Pierre Horst est né à Trèves le 5 mai 1662. Il entra à la chartreuse de Molsheim, près de Strasbourg, en octobre 1679. Profès le 21 octobre 1680, il est ordonné prêtre en juin 1687. Il remplit successivement les charges de sous-sacristain, sacristain (1692), procureur (1696) et prieur en 1715. Il est le principal chroniqueur de Molsheim. Il meurt le 4 février 1716.

Horst a laissé manuscrits quantité d'ouvrages de piété, de sermons ou d'histoire. Plusieurs de ses écrits sont des traductions ou des florilèges; certains titres sont peut-être des doublets. Un certain nombre de manuscrits a dû disparaître dans l'incendie de la bibliothèque de Strasbourg en 1870, car la bibliothèque de la chartreuse de Molsheim y avait été transférée pendant la Révolution. Quelques volumes se trouvaient au séminaire et furent sauvés (signalés ci-dessous : Strasbourg).

On pourrait classer *grosso modo* les ouvrages de Horst de la manière suivante (titres d'après le catalogue des *Annales*).

1. *Culte et sacrements.* — Ces ouvrages concernent surtout le ministère et la vie de piété du prêtre. — *Manuale devotionis continens exercitium matutinum, vespertinum et modum devote audiendi missam*, 1682. — *Thesaurus duplex duplicis scientiae mysticae et moralis pro sacerdotio*, 1686. — *Thus devotionis id est orationes affectuosae ante et intra et post missam a diacono et sacerdote usurpandae*, 1689. — *Exercitia pia mane, vesperi, ante et post missam..*, 1690. — Un *Compendium* (1694) du *Tribunal sacramentalis* du récollet Pierre Marchant † 1661 (Anvers, 3 in-fol., 1655, et Cologne, 1672). — *Radii lucis increatae quibus illustratus sacerdotis animus disponitur ad pie celebrandum*, 1695. — *Cibus animae divinus* (prières avant et après la communion), trad. d'un ouvrage allemand, 2 parties, 1704-1705. — *Exercitia pia sacerdotis ante et post missam*, 2 parties, 1709.

2. *Sermonnaires et livres de méditation.* — *Eructationes cordis, id est conciones pro diebus dominicis, ...pro festis*; différents volumes signalés en 1687-1689, en 1692, enfin en 1712-1715 (*Eructationes verbi divini..*, 4 parties, dont la 3e à Strasbourg). — *Bellum adversum draconem... id est sermones contra septem peccata capitalia, de quatuor novissimis, pro investitione novitii..*, 1700. — *Dies Domini*, — *Dies Domini festus*, — *Dies Domini ferialis*, soit 8 vol. in-fol. de « ruminationes cordis » et de « meditationes », écrites entre 1704 et 1709, respectivement pour les dimanches, les fêtes et les féries (la pars 2 du *Dies ferialis* est à Strasbourg, les 3 et 4 à la bibliothèque des jésuites de Chantilly). — *Octiduum ruminationum cordis super octo elogia sanctorum*, 1709 (il s'agit des saints Bruno, Grégoire le Grand, Ignace d'Antioche et Bernard, Jacopone, Catherine de Raconigi, Ignace de Loyola, François Xavier, François d'Assise), à Chantilly.

On pourrait apprécier le genre des « ruminationes » de Horst en feuilletant l'exemplaire de Chantilly. Ces 3e et 4e parties sont des méditations selon les trois voies, *Ruminationes cordis pro triplici via distributae*; chaque thème ou méditation répond à un plan uniforme, emprunté en son ensemble à l'ouvrage de Lang, signalé ci-dessous (punctum, propositum, fructus), à quoi Horst ajoute des exemples et des prières. Grâce aux continuelles références données, on constate que ces méditations, au demeurant assez banales, sur la vie

spirituelle, les vices et les vertus, les conseils évangéliques et l'eucharistie, sont des traductions adaptées, ou des emprunts de textes, souvent condensés, d'ouvrages récents.

Horst traduit de la sorte, entre bien d'autres, les *Exercitia annua oder Jährliche Uebungen* (Augsbourg, 1705) du capucin Martin de Cochem, les *Meditationes* de Luis de la Puente (éd. de 1634), le *Mons Thabor sive solitudo exercitiorum spiritualium per triplicem viam* (Einsiedeln, 1664, 1682; DS, t. 1, col. 1721) d'Anselme Bisling, l'édition allemande de l'*Arbor frugifera ex eremo sive meditationes... in dominicas anni* (1705) du bénédictin Michel Lang, l'*Hortus floridissimus... pro singulis anni dominicis* du capucin Pierre Rota de Martinengo (Mayence, 1677), la *Corona stellarum duodecim... sive conciones... in Mariae festivitates* (Anvers, 1685) du carme Isidore de Saint-Gilles, etc.

3. *Livres de dévotion.* — *Medicina aegroti seu morituri..*, 1684. — *Horologium diurnum indicans horas diei et quadrantes de quatuor novissimis*, 1690 (nouvelle copie en 1709, avec annotations de 1712, à Chantilly); pour chaque quart (correspondant à l'une des fins dernières) de chaque heure Horst donne une série de sentences tirées de l'Écriture, des Pères et des auteurs spirituels. — *Robur et solatium animae solitariae... de passione Domini*, 1691. — *Lex nova gratiae..*, 1692. — Traduction allemande (1696) de l'*Introduction à la vie religieuse et parfaite* (Lyon, 1687; trad. latine, La Correrie, 1695) d'Innocent Le Masson.

4. *Florilèges de piété.* — *Hortus mellifluarum precum*, 1682. — *Alvearium spirituale... in singulis anni dies*, 1682. — *Alphabetum magnum sententiarum..*, 1683. — *Liber quaestionum et responsionum... cum axiomatibus ad conversationem idoneis*, 1686. — *Kalendarium secretum diversorum contingentium*, 1691. — *Colligenda compendiosiora*, 1700.

5. *Cartusiana.* — *Kalendarium cartusiense*, extraits de Denys le chartreux, 1685; — *Cultus specialis S.P.N. Brunonis..*, 1714.

Nous n'avons pas à présenter ici le chroniqueur de Molsheim. Non seulement Horst rédigea un *Officium sacristae et subsacristae*, 1694, et un *Officium procuratoris*, 1701, et il laissa le relevé des biens et des revenus de la chartreuse (1698 et 1705), mais surtout il eut le mérite de continuer et de compléter l'*Archivum sacristiae* (in-4°, 690 p.; Strasbourg), commencé par Georges Schön et poursuivi par Pergener † 1660, ses confrères, qui décrit la maison en tous ses détails. Horst composa enfin les *Annales chartusiae Molshemiensis* (5 vol. in-fol., 1706-1715; on ne sait ce qu'est devenu l'original qui appartenait jusqu'à la fin du 19e siècle à la chartreuse de Bosserville, près Nancy; des copies en existent), à quoi s'ajoutent un *Compendium Annalium*, 1706, et des *Vitae majorum nostrorum... ab origine cartusiae Molshemiensis*, 1709. L'auteur relate brièvement l'histoire de la chartreuse de Strasbourg, ses démêlés avec le sénat de la ville, le transfert à Molsheim, et développe les événements dont il a été témoin (1679-1715).

Des copies des *Annales* et des *Vitae majorum* sont aux archives de la Grande Chartreuse. Y consulter aussi St. Autore, *Scriptores ordinis cartusiensis*, t. 4, 2, p. 257-261.

E. Sitzmann, *Dictionnaire de biographie... de l'Alsace*, t. 1, Rixheim, 1909, p. 808. — J. Gass, *La chartreuse de Molsheim*, Strasbourg, 1921, description à partir de l'*Archivum sacristiae*. — DS, t. 2, col. 770.

Bruno Richermoz.

HORSTIUS (Jacques), 1597-1644. Voir Merlo de Horst (Jacques).

HORTUS, *Hortulus, Jardin spirituel.* — Apparemment on ne voit guère l'intérêt de s'arrêter au vocabulaire du jardin. Pourtant les auteurs spirituels ont publié de nombreux ouvrages avec ce titre ou sur ce thème. Pourquoi? La raison majeure est à chercher dans l'Écriture, et dans ses commentateurs.

Le jardin a toujours fait partie du paysage idéal décrit par les poètes (E.R. Curtius, *La littérature européenne et le moyen âge latin*, trad. J. Bréjoux, Paris, 1956, p. 228-247). Homère décrit les jardins d'Alkinoos comme un séjour enchanteur (*Odyssée* 7, 112-132). Virgile traite spécialement des jardins en y joignant le charmant épisode du vieillard de Tarente qui trouvait tout son bonheur dans son jardin (*Géorgiques* IV, 116-148). Ovide évoque les jardins de Flore (*Fastes* V, 208-210). On donnait sous l'empire romain aux enclos funéraires agrémentés de plantations le nom de « képotaphes » (tombeaux-jardins); ils avaient pour but de récréer les ombres des morts. Ces jardins dédiés aux dieux mânes, puis aux âmes héroïsées, devinrent la figure terrestre du séjour des bienheureux dans l'Hadès (F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris, 1949, p. 43-44).

Dans les textes sacrés des religions anciennes, des récits fondamentaux ont pour cadre des jardins, des « Paradis », qui demeurent dans la mémoire des peuples d'un symbolisme profond. Nous ne nous y arrêterons pas. Notre visée est beaucoup plus modeste.

De nombreux thèmes bibliques s'apparentent à celui du jardin, nous n'avons pas davantage à les traiter ici : la comparaison entre l'arbre du Paradis et l'arbre de la Croix *(lignum)*, l'allégorie de la vigne, à laquelle il faudra nécessairement revenir, les symboles des arbres et des fleurs, ou « la culture de l'âme », que développe déjà Philon et sur quoi les Pères insistent à plaisir, enfin Dieu-*agricola*, d'après *Jean* 15, 1, et les chrétiens « champ » *(agricultura)* de Dieu (1 *Cor.* 3, 9). Seul le thème du jardin dans l'Écriture et dans la littérature chrétienne nous retiendra.

1. *Écriture.* — 2. *Commentateurs.* — 3. *Littérature des « jardins spirituels ».*

1. ÉCRITURE

1° « **Le jardin de Dieu** ». — « Dans les religions du moyen Orient, explique Pierre Grelot (*Vocabulaire de théologie biblique*, col. 744), la représentation de la vie des dieux emprunte ses images à la vie des puissants d'ici-bas : les dieux vivent avec délices dans des palais entourés de jardins, où coule « l'eau de la vie », où pousse, parmi d'autres arbres merveilleux, « l'arbre de vie » dont le fruit nourrit les immortels. Ici-bas, leurs temples, entourés de jardins sacrés, imitent ce prototype. Ces images, purifiées de leur polythéisme, se sont acclimatées dans la Bible : selon les conventions de l'anthropomorphisme, on ne craint pas d'évoquer Dieu « se promenant à la brise du jour » dans son jardin (*Gen.* 3, 5); le jardin et ses arbres sont même cités en proverbe (*Gen.* 13, 10; *Éz.* 31, 8-9, 16-18) ».

La Genèse, en effet, raconte que « Yahvé Dieu planta un jardin en Éden, à l'orient, et y mit l'homme qu'il avait modelé. Il fit pousser... l'arbre de vie au milieu du jardin et l'arbre de la connaissance du bien et du mal ». « Yahvé Dieu prit l'homme et l'établit dans le jardin d'Éden pour le cultiver et le garder »

(*Gen.* 2, 8-9 et 15). La tentation et la chute survenant, « Yahvé Dieu le renvoya du jardin d'Éden pour cultiver le sol » (3, 23).

Le « jardin » évoquera désormais pour le chrétien le séjour paradisiaque d'Adam et d'Ève (παράδεισος, paradis, jardin), le séjour de délices, l'Éden, dans la familiarité divine, mais encore ce « lieu » vers lequel il tend de tout son être, vers lequel l'humanité tend tout entière : du « paradis perdu » vers le « paradis retrouvé ». Le moine est celui qui, par vocation et de manière consciente marche, sans se retourner, vers le « paradis » en y entraînant les hommes de bonne volonté.

J. Jeremias, Παράδεισος, dans Kittel, t. 5, 1954, p. 763-771. — *Eden*, LTK, t. 3, 1959, col. 657. — *Paradies*, RGG, t. 5, 1961, col. 95-100. — P. Grelot, *Paradis*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 744-746. — Cf Jean Leclercq, *La vie parfaite*, Paris-Turnhout, 1948, p. 161-169 : Le paradis.

Déjà saint Ambroise expliquait l'équivalence du « paradis » et du « jardin » : « Paradisus graece, latine hortus dicitur... Ergo non te moveat quod alii codices latini hortum habent, alii paradisum » (*Epist.* 45, 5, PL 16, 1142c-1143a). Cf *infra*, S. Jérôme, col. 770.

2° **Le « jardin fermé ».** — Les jeux de l'amour décrits dans le *Cantique des cantiques*, — quelques que soient les interprétations allégoriques qu'on donne à ce poème —, se déroulent maintes fois dans un jardin « aux essences rares », aux fleurs « aux plus fins aromes », « aux fruits délicieux ». L'allégorie est évidente. C'est tantôt la bien-aimée qui est « un jardin bien clos » pour son bien-aimé (ch. 4); c'est tantôt celui-ci qui « descend à son jardin aux parterres embaumés » (ch. 6). Et l'un et l'autre peuvent conclure : « Je suis à mon bien-aimé et mon bien-aimé est à moi » (ch. 6).

L'évocation de ces ébats dans les jardins et ces comparaisons furent recueillies avec une infinie délicatesse comme des appels aux noces mystiques et à l'intimité divine de l'Éden originel. Les auteurs spirituels évoqueront bien des fois l'*hortus conclusus*, le jardin fermé, qu'est l'âme à l'image de Dieu (*Cant.* 4, 12).

C'est à partir de ces comparaisons et plus encore peut-être du texte de l'*Ecclésiastique* : « Et moi, je suis comme un canal issu d'un fleuve, comme un cours d'eau conduisant au paradis (jardin); j'ai dit : je vais arroser mon jardin, je vais irriguer mes parterres » (24, 30-32), que Thérèse d'Avila a longuement décrit « le jardin de l'âme » et les quatre manières de l'irriguer, et désigné le jardinier, nous-mêmes mais d'abord le Seigneur, qui est le vrai « Maître du jardin » (*Vie écrite par elle-même*, ch. 11 svv).

Quant aux prophètes, ils promettent à Israël, s'il revient à son Dieu et lui est fidèle, la prospérité d'un jardin d'Éden (*Isaïe* 51, 3; 58, 11; 61, 11; *Jér.* 31, 12; *Éz.* 36, 35). Le jardin où se place l'épisode de Suzanne et des deux vieillards a particulièrement retenu l'attention des commentateurs et des auteurs spirituels : c'est le jardin de la tentation, mais où Dieu n'abandonne pas l'innocent.

3° **Le jardin de l'agonie.** — Après l'institution de l'Eucharistie Jésus et les apôtres se rendent au mont des Oliviers, dans « un domaine appelé Gethsémani » (*Mt.* 26, 30 et 36; *Marc* 14, 26 et 32; *Luc* 22, 39). Cet endroit, qui signifie « pressoir d'huile », saint *Jean* (18, 1-2) l'appelle un « jardin », le jardin où « Jésus et ses disciples s'étaient maintes fois réunis ». Le « jardin de l'agonie », c'est celui de la tentation du Seigneur et de son acceptation des conditions du dessein salvifique du Père. Accompagner le Seigneur en cette douloureuse agonie et ne faire qu'un avec la volonté rédemptrice du Sauveur ont toujours été considérés comme le pôle de toute vie chrétienne, d'une vie chrétienne en attente de la Résurrection. Jean (19, 41) note en effet : « A l'endroit où Jésus avait été crucifié, il y avait un jardin et dans ce jardin un tombeau neuf, où personne n'avait encore été mis... Nicodème et Joseph d'Arimathie y déposèrent Jésus ». Aussi, au matin de Pâques, Marie de Magdala aura-t-elle tout d'abord l'impression d'avoir affaire au « jardinier » *(hortulanus)* lorsque le Seigneur ressuscité l'interpelle (20, 15). Commentateurs et fidèles n'oublieront jamais ce « divin jardinier ».

2. COMMENTATEURS

Nous nous permettons de signaler quelques commentateurs qui ont transmis à la postérité une interprétation allégorique des jardins de l'Écriture. L'ensemble des commentaires du *Cantique des cantiques* ne manquent pas d'interpréter l'*hortus conclusus* et les allusions de toute sorte au jardin du Bien-aimé. Les autres textes de la Bible sur les jardins ont également retenu l'attention : le Paradis, le jardin de Suzanne, Gethsémani, tandis que les fidèles vénéraient les lieux sacrés de Jérusalem et de l'Asie mineure (Éthérie). Ces commentateurs insistent sur le symbolisme de l'Église et du Royaume, sans négliger de voir dans le « jardin » le symbole de la « culture de l'âme » et de la familiarité spirituelle de l'Époux et de l'épouse. Le Christ est considéré comme « le » jardinier.

1° **Époque patristique.** — 1) *Littérature deutéro-canonique et apocryphe.* — Dans le *Livre d'Hénoch*, qui expose les croyances des juifs et qui fut composé en milieu palestinien entre 150 et 50 av. J.-C., il est question des « élus qui habitent dans le jardin de vie », et parmi les quatre régions de l'univers la troisième est « le jardin de justice » (F. Martin, *Le Livre d'Hénoch*, Paris, 1906, n. 61 et 77, p. 129 et 179). Dans les *Psaumes de Salomon*, rédigés par un juif palestinien vers 50 av. J.-C., il est dit des saints : « Le jardin (παράδεισος) du Seigneur, les arbres de vie, ce sont ses saints. Leur plantation est enracinée pour l'éternité; on ne les arrachera pas pendant toute la durée du ciel » (J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911, p. 324-325 : ps. 14, 2-3). Ces allusions au « jardin de Yahvé » et à « l'arbre de vie » rappellent *Gen.* 2, 9; 3, 22-24; 13, 10.

2) *Philon*, contemporain du Christ et représentant du judaïsme palestinien († v. 54 ap. J.-C.), expose l'exégèse allégorique de l'Éden : il voit dans le paradis terrestre l'image et le prototype du jardin spirituel. Si « le jardin de Yahvé » est plein de charmes et de délices que nos imaginations se représentent comme un lieu aux arbres aux essences variées, où fourmille une infinie variété de fleurs de toute forme, de toute couleur et de tout parfum, l'âme, elle, est le jardin spirituel, qui doit être planté et fleurir au gré du Seigneur « en vertus et en actions qui nous conduisent au bonheur parfait », c'est-à-dire à l'intimité divine, si nous savons écarter de notre jardin et de notre route les arbres de mort et les fleurs vénéneuses. « Cette méthode allégorique, chez Philon, est un instrument indispensable

de la vie intérieure » (É. Bréhier, *Études de philosophie antique*, Paris, 1955, p. 212); elle sera souvent imitée; ce genre se dégradera par la suite et deviendra banal.

« La plantation du jardin... Croire qu'il s'agit de vignes, d'oliviers, de pommiers, de grenadiers ou d'arbres de ce genre, c'est une grande naïveté... Il faut se tourner vers l'allégorie, chère aux hommes qui ont le don de voir. Et en effet les oracles nous... disent que les arbres du jardin ne sont nullement semblables à ceux de chez nous, mais ce sont des arbres de vie, d'immortalité, de connaissance, de compréhension, d'intelligence, de représentation du bien et du mal. Ce ne saurait être des plantes de notre monde terrestre, mais nécessairement de l'âme raisonnable, qui possède deux routes : l'une qui mène à la vertu a pour terme la vie et l'immortalité, l'autre qui conduit au vice a pour terme l'exil loin de ces biens et la mort. On doit donc supposer que Dieu, qui aime à donner, plante en l'âme comme un jardin des vertus et des actions qui s'y rapportent, dans la volonté de la conduire au bonheur parfait. Aussi a-t-il attribué au jardin le lieu le plus convenable, nommé Éden, ce qui signifie délices, symbole de l'âme dont les yeux sont bien appariés, qui s'ébat au milieu des vertus, qui bondit sous le nombre et l'immensité des joies, qui, au lieu des mille plaisirs que les hommes jugent les plus savoureux, ne propose qu'une jouissance : le service du seul Sage » (*De plantatione* § 32-39, trad. J. Pouilloux, Paris, 1963, p. 39-41; cf *Legum allegoriae* I, § 45-46, 56-61, 74-75, 88-89, trad. C. Mondésert, 1962, p. 62-65, 67-73, 74-75, 90-91; *De agricultura* § 10, 17-18, trad. J. Pouilloux, 1961, p. 27, 29).

3) *Au 3e siècle.* — Sans insister sur l'allégorie du jardin proprement dit, Clément d'Alexandrie († av. 215) n'en reprend pas moins les interprétations philoniennes. Il applique au Logos les images de l'arbre : arbre de vie, arbre de la connaissance, arbre de la croix.

« Moïse désigne allégoriquement la divine sagesse comme l'arbre de vie planté dans le Paradis, et le Paradis peut également être le monde dans lequel naquirent toutes les œuvres de la création. En lui aussi fleurit et fructifia le Logos fait chair et il vivifia tous ceux qui goûtèrent à sa bonté; en effet, il ne vient pas à notre connaissance sans le bois, car notre vie a été suspendue pour notre foi » (*Stromates* V, 11, 72, PG 9, 109bc).

Hippolyte de Rome † 235 explique, dans son *Commentaire sur Daniel*, que le jardin est la figure de l'Église. Il applique dans le détail la scène de Suzanne au jardin à la vie de l'Église, de cette Église qui est « le jardin spirituel de Dieu », tout comme l'avait été le jardin d'Éden.

« Le jardin qui avait été planté en Éden est la figure et, d'une certaine manière, le modèle du jardin véritable... Car du jardin terrestre nous devons élever nos regards vers le jardin céleste, partir de la figure pour comprendre le spirituel... Éden est le nom du nouveau « jardin de volupté » planté à l'orient, orné de toutes sortes de bons arbres, et qu'il faut comprendre de la réunion des justes et du lieu saint sur lequel est bâtie l'Église » (trad. M. Lefèvre, SC 14, Paris, 1947, p. 85-87, et introduction, p. 44-47; cf DS, t. 7, col. 537-538).

Origène † 253/4 reprend fréquemment à son compte, sinon l'allégorie du jardin, du moins le thème philonien de la « culture de l'âme » : Dieu et l'homme y sont étroitement associés (Origène, *Homélies sur Josué* 13, 4, et 22, 5, etc; éd. A. Jaubert, SC 71, Paris, 1960, p. 311, 449, etc).

4) *Au 4e siècle.* — Les dialogues du *Banquet* de Méthode d'Olympe († v. 311) se déroulent dans un jardin au décor élyséen et arcadique tout à fait enchanteur qui fait s'écrier à Euboulion : « On dirait un second jardin de Paradis » (prélude § 7-8, éd. H. Musurillo, SC 95, 1963, p. 49-51). Le *Cantique* est souvent évoqué; c'est à Procilla, l'une des interlocutrices, que revient le soin de citer « le jardin fermé » : « La fiancée ne doit-elle pas être inséparable de celui qui l'a recherchée.., ne doit-elle pas se trouver intacte et immaculée, scellée comme un jardin de Dieu où poussent toutes les plantes embaumées des odoriférantes délices du ciel, pour que seul le Christ y pénètre afin de cueillir ces fleurs issues de semences incorporelles? » (VII, 1, 151-152, p. 183).

Saint Grégoire de Nysse † 394 aborde le thème dans son commentaire du *Cantique* : « Si quelqu'un prétend être épouse parce qu'il est uni au Seigneur, et sœur parce qu'il fait sa volonté.., qu'il devienne un jardin fécond, ayant en lui la beauté de toutes les plantes, la douceur du figuier, la fertilité de l'olivier... Car c'est un tel jardin qu'ont su parer le grand David et le sublime Isaïe » (IX, PG 44, 961c; éd. H. Langerbeck, Leyde, 1960, p. 273; cf DS, t. 6, col. 976 svv).

Dans son *Journal de voyage* et de pèlerinage (384), Éthérie mentionne les jardins auxquels s'attachent des souvenirs bibliques, et qu'elle a visités, tel le « jardin du buisson » « d'où Dieu parla à saint Moïse dans le feu.., quand Dieu lui dit : Délie la courroie de ta chaussure, car l'endroit où tu te tiens est une terre sainte » (IV, 7-8 à V, 2; SC 21, Paris, 1948, p. 113), tel aussi à Ænon, « le jardin de saint Jean Baptiste », où il administrait le baptême (XV, 1-4, p. 153). Éthérie raconte la célébration qui se déroule au jardin de Gethsémani à l'aube du jeudi saint : prière, hymne, lecture du passage de l'Évangile de l'arrestation de Jésus (XXXVI, 1-3).

5) *Au 5e siècle.* — A l'occasion de son commentaire de Zacharie, saint Jérôme † 429-430 rencontre le verset du *Cantique* (6, 2) « Mon Bien-aimé est descendu à son jardin » et il donne cette explication remarquée : « Le jardin et le Paradis *(hortus et paradisus)* dans lequel l'époux est descendu vers l'épouse, c'est la lecture des Écritures *(lectio Scripturarum)* où il cueille des lis, des violettes, des roses et des parfums variés, pour remplir les vases des âmes croyantes et en répandre des libations au Seigneur » (*Comment. in Zachariam* III, 14, PL 25, 1540b).

Saint Paulin de Nole † 431 dans sa correspondance insiste autant et plus que saint Augustin sur « le champ du Christ *(Christi agrum)* » que nous sommes et « la culture de notre cœur pour notre Seigneur Dieu *(cordis culturam)* ». « Que grâce à vos prières le souverain Père de famille, le cultivateur céleste et le jardinier diligent *(summus paterfamilias, coelestis agricola, diligens hortulanus)* visite fréquemment et bénisse le jardin de notre âme *(hortum animae nostrae)* comme celui dans lequel il a enseigné, prié et il est ressuscité; qu'il affermisse en nous le lien de sa charité, afin que nous vivions comme des sarments qui demeurent en lui » (*Ep.* 39, 3 et 6, PL 61, 365-366; cf *Ep.* 44, 6, 390c).

Le parallèle entre le Paradis et le jardin de l'agonie, en passant par celui de Suzanne, est fréquent. Maxime de Turin († v. 420), par exemple, dans un sermon, déclare : « Suzanne est circonvenue par ses accusateurs dans l'enclos de son mari, le Seigneur est entouré par les traîtres dans l'enclos du petit jardin... » (47, 1, PL 57, 335ab), et saint Cyrille d'Alexandrie † 444 : « Notre tristesse avait commencé dans le Paradis, et c'est dans le jardin que commence la Passion du Christ » (*In Joannis evangelium* XI, 12, PG 74, 580a).

Saint Pierre Chrysologue, archevêque de Ravenne († v. 450), montre que le grain de sénevé représente le Royaume :

« Le Christ l'a jeté dans son jardin, c'est-à-dire dans l'Église son épouse *(in hortum suum, hoc est in Ecclesiam sponsam)*. C'est de ce jardin qu'il se souvient souvent dans le *Cantique des cantiques* (4, 12) en disant : C'est un jardin fermé. L'Église est un jardin répandu dans le monde entier et cultivé par la charrue de l'Évangile... C'est donc ce grain de sénevé que le Christ a jeté dans son jardin, et cela par la promesse de son Royaume, qui s'est enraciné dans les patriarches, est né dans les prophètes, a grandi dans les apôtres, a produit dans l'Église un grand arbre, a donné de multiples rameaux dans les dons que l'apôtre énumère » (*Sermo* 98, PL 52, 476ab).

Pour Théodoret de Cyr († v. 460), le jardin désigne tantôt l'épouse (*Cantique* 3, 12, PG 81, 144a), tantôt l'Église (145d), ou encore « les créatures divisées par l'intelligible et le sensible » (8, 13, 213a), et le jardin de l'âme où le Seigneur cueille les fruits de ce qu'il a semé (5, 1, 148cd); enfin, « le jardin des noyers » (4, 10), c'est l'image de la vie présente qui, sous son écorce amère, cache « un fruit de vertu » (4, 10, 180b).

Saint Grégoire le Grand † 604 compare « les jardins d'en haut » aux « cœurs de saints défendus par la vigilance et fleuris du parfum de la chasteté »; « le jardin fermé » du *Cantique*, c'est « le jardin fleuri d'une excellente chasteté, fermé parce que défendu par la continence » (*In librum I Regum* 5, 65, PL 79, 399ab). Le jardin, c'est aussi l'Église qui annonce la parole de Dieu et qui conserve les plantes des vertus (*Liber pastoralis* 2, 25, PL 77, 97b).

2° **Au moyen âge.** — Tandis que florilèges, recueils sententiaires et glossaires, qui abondent au moyen âge, résument les définitions et les explications les plus courantes, les commentaires scripturaires, en plus des symboles reçus des Pères de l'Église, insistent volontiers sur le jardin image de la Vierge, du cloître et de la vie religieuse. Le Christ est le jardinier de tous ces jardins.

1) Dans les *florilèges et les glossaires*, *hortus* désigne l'Église, ou l'Écriture (influence de saint Jérôme), ou le Royaume, etc.

Ainsi la *Clavis Melitonis* (11e siècle?) distingue six sortes de jardins : le Paradis, l'Église, la Judée, l'âme chaste, l'âme vertueuse et, au sens péjoratif, les œuvres de l'hypocrite (éd. J.-B. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, t. 2, Paris, 1855, ch. 7, § 42-43, p. 399-401).

Le pseudo-Hildebert de Lavardin (DS, t. 7, col. 504) voit dans l'Écriture cinq sortes de jardins : le jardin principal est le sein de la Vierge Marie, le second est la primitive Église, le troisième est formé de la réunion des juifs et des gentils, le quatrième c'est l'âme de chacun; le cinquième, le jardin « spiritualis », est constitué par les cénobites que Dieu s'est choisis (*Sermo* 121, PL 171, 893-895). Chacun de ces jardins a son *impedimentum* ou son aquilon, et aussi son arôme.

Thomas le cistercien († v. 1190) connaît quatre sortes de jardins : la patrie céleste, le Paradis, l'Église militante et le sein virginal de Marie, qui sont en même temps ceux des béatitudes, des plaisirs, des sacrements et de la grâce (*In Cantica* 7, PL 206, 452ab). Cf aussi Alain de Lille † 1202/3, *Liber in distinctionibus dictionum theologicalium*, PL 210, 812d-813a.

Le dominicain Hugues de Saint-Cher † 1263 commente le thème du jardin fermé, qui est tour à tour l'Église, la vie religieuse, l'âme fidèle et particulièrement la Vierge Marie (*Liber Canticorum* 4, 12-14, *Opera omnia*, t. 3, Lyon, 1645, p. 127 svv).

Denys le chartreux † 1471 enfin insiste sur le jardin du *Cantique* symbole de l'Église, de l'âme fidèle et de la Vierge (*Enarratio Cantici* 12-15, *Opera omnia*, t. 7, Montreuil, 1898, p. 371 svv).

2) Mettons à part l'explication plus philosophique que spirituelle de Nicétas Stéthatos († v. 1090). Sa *Contemplation du Paradis*, qui s'inspire de Jean Damascène, n'est pas précisément consacrée au thème du jardin spirituel; c'est une « interprétation allégorique où le paradis sensible (historique) devient le symbole du paradis intelligible » (J. Darrouzès, p. 155). Si au premier plan c'est toute la création, ciel et terre, qui est considérée comme une sorte de grand Paradis, où l'arbre de vie c'est Dieu lui-même et l'arbre de la connaissance la nature humaine, le Paradis devient ensuite le vaste champ de la philosophie pratique où se pressent toutes sortes de plantes immortelles et toutes espèces de vertus, où l'arbre de la connaissance est la contemplation naturelle et l'arbre de vie la théologie mystique, dont les fruits procurent vie et immortalité (éd. et trad. J. Darrouzès, *Opuscules et lettres*, SC 81, Paris, 1961, p. 154-227; cf introduction, p. 27-28).

3) *Symbole de l'Église.* — L'application du jardin de l'Écriture, surtout de celui du *Cantique*, à l'Église est de loin la plus fréquente et la plus développée. En voici quelques traits.

Le bénédictin Haymon d'Auxerre († v. 855/6) développe avec ingéniosité la signification des plantes et des arbres du jardin du *Cantique*, lequel est le jardin de l'Église : « Le cyprès naît dans le jardin de l'Église quand on enseigne aux fidèles à préférer à tout la grâce céleste... Il y a du nard dans le jardin de l'Église quand les saints vénèrent la mémoire de la Passion du Seigneur » (*In Cantica* 4, PL 117, 323-325; cf DS, t. 7, col. 91-97). « In horto Ecclesiae », le crocus représente la charité, la fistula l'humilité, la pourpre la ressemblance à la Passion, la cinnamone la patience, etc. L'Église est en effet l'*hortus conclusus*, car elle produit les germes de toutes les vertus, et le *fons signatus*, car d'elle découlent les flots de la doctrine céleste. « L'Église primitive, qui fut comme un jardin dans la Judée, a fait surgir à travers le monde des Églises comme de nombreux autres jardins » (322). Haymon revient constamment sur ce parallèle entre le jardin du *Cantique* et l'Église, qui est *hortus Christi*. Lorsque l'époux descend en son jardin (6, 2), il figure le Christ.

« Le Christ descend en son jardin, il l'a préparé lui-même et cultivé, il y a semé les germes des vertus, sa grâce l'a illuminé, il l'a défendu des incursions des esprits malins... ». D'ailleurs, le Christ « a voulu être enseveli dans un jardin, apparaître d'abord dans un jardin; en apparaissant à Marie-Madeleine il consacrait comme les prémices de son Église » (336). Il descend dans son jardin pour visiter son Église : « il y redresse les égarés, fortifie les faibles, confirme les hésitants, récompense les parfaits » (5, 325). Le commentaire d'Haymon, qui développe si précisément la comparaison du jardin et de l'Église, mériterait d'être étudié.

Anselme de Laon † 1117 déclare que le Bien-aimé descendu dans son jardin (*Cant.* 6, 2), c'est le Verbe incarné au milieu des hommes pour y cueillir des lis qui sont les candidats à toutes les vertus (*Enarrationes in Cant.*, PL 162, 1216bc). C'est aussi l'Église, à qui il confère des grâces multiples (5, 1210d). L'*hortus conclusus* est le cœur dans l'efflorescence de toutes sortes de vertus (4, 1208d). La source qui arrose le jardin, c'est le baptême ou la divine sagesse : elle irrigue à la fois « le jardin des juifs » et « le jardin des gentils », et les fruits de ce jardin ne dépériront pas (4, 1209d-1210b). Cf Bruno d'Asti † 1123 (*Sententiae* 1, 1, PL 165, 877-879).

Honorius Augustodunensis († ap. 1153) insiste longuement sur l'*hortus* du *Cantique* qui est l'Église.

Dans l'Église il y a toutes les vertus des saints, et toutes les plantes médicinales pour panser les péchés. Le Christ est le divin *hortulanus* et le *sponsus*, qui plante avec la grâce, irrigue avec la doctrine.

Chez les contemplatifs, l'*hortus conclusus* est défendu par les anges des assauts des démons, chez les actifs la doctrine des docteurs les défend contre l'hérésie; les fleurs et les herbes représentent la foi et les œuvres des fidèles. Ce jardin rappelle le paradis. La source qui alimente le jardin, c'est le Christ, la source de vie (*In Cantica cantic.* 4, 12, PL 172, 423d-424b; 4, 16, 429c), ou encore l'Évangile qui irrigue l'Église depuis les origines (4, 15, 427b). Ce jardin, c'est encore l'âme pleine de doctrine et de vertus; elle les partage avec les autres (428ab). C'est aussi le cloître qui connaît ses aquilons, « par ses faux frères », et ses *aromata* (4, 16, 429d-430b). Le Bien-aimé descend dans son jardin lorsqu'il transporte ses élus de ce monde dans sa gloire (5, 1, 431a). Il y est descendu en s'incarnant, il y a cueilli des martyrs (5, 2, 431bd), et il y récompense les humbles (6, 10, 453d). Voir aussi l'anonyme *Expositio in Cantica canticorum* (PL 172, 520-542). Sur Honorius, cf DS, t. 7, col. 730-737.

Chez Wolbéron † 1167, abbé de Saint-Pantaléon de Cologne, le jardin du *Cantique*, c'est l'Église, qui acquiert de nouveaux enfants tous les jours par le baptême, qui les nourrit dans la foi et les fait grandir par les œuvres de la foi. Et ce jardin est *conclusus* en raison de la dignité singulière des sacrements, de l'admirable profondeur des Écritures et de la force inexpugnable que donne la défense de Dieu (4, 12, PL 195, 1168d-1169a). Voir aussi Gilbert Foliot † 1187, *Expositio in Cantica*, PL 202, 1264bd et 1266bd).

Dans son *Expositio in Cantica canticorum* saint Thomas d'Aquin † 1274 développe le thème de l'*hortus conclusus*, qui est l'Église en tant qu'elle peut surmonter toutes les tentations du démon, du monde et de la chair (ch. 4, éd. de Parme, t. 14, 1863, p. 407). C'est aussi l'âme qui « se convertit » vers l'Époux pour trouver grâce et force (ch. 5, p. 409). Le Christ descend en son Église, « qui est son jardin », et dans son parterre privilégié, qui est la Vierge (ch. 6, p. 414).

Saint Bonaventure † 1274 applique, lui, le jardin de l'agonie à l'Église. Ce jardin rappelle tout d'abord « le jardin du Paradis ». Le jardin de l'agonie est la figure du « jardin de gloire », dans lequel on ne peut entrer que par la Passion. L'Église est signifiée aussi par ce jardin, car elle fructifie par la Passion. L'âme est également signifiée par le jardin, car elle fructifie par la foi et l'imitation de la Passion (*Collationes in evangelium sancti Joannis*, ch. 18, *Opera*, t. 6, Quaracchi, 1893, p. 611-612; cf. ch. 19, p. 619).

4) *Symbole de la Vierge Marie.* — Les allusions sont fréquentes. On les rencontre dans les glossaires, mais aussi, plus ou moins explicites, chez les commentateurs, tels Honorius Augustodunensis (PL 172, 507d-508c), Thomas d'Aquin (*Expositio in Cantica* 6), et bien d'autres.

Rupert de Deutz † 1135, par exemple, chante magnifiquement la Vierge Marie et l'incarnation du Christ lorsqu'il commente l'*hortus conclusus, fons signatus* (*In Cantica* 4, PL 168, 895-898) : « Hortus es tu, o dilecta Dilecti ». La virginité de Marie est l'œuvre de l'Esprit.

Le prémontré Philippe de Harvengt † 1183 déclare : « Dans le premier jardin le serpent a supplanté *(supplantavit)* la première femme, le Fils de Dieu s'est alors planté *(plantavit)* un autre jardin », qu'il a confié à la Vierge Marie, qu'il a rempli de sa grâce et de ses vertus (*In Cantica* 4, 25, PL 203, 394a). « Le Fils a envoyé l'Esprit dans le jardin, c'est-à-dire dans le sein d'une vierge », *ad medelam*, pour le Salut (4, 29, 403a). Le jardin de Marie, c'est l'incarnation du Verbe, ce sont les mystiques épousailles, c'est la *mysterialis unitas* du Fils et de la Mère (5, 2, 405d), c'est aussi le jardin de l'amertume de la Passion (6, 11, 456cd).

Le pseudo-Albert le Grand consacre tout le livre 12 de son traité *De laudibus B. Mariae* à l'*hortus conclusus* « à qui l'Époux compare la Vierge »; il développe les propriétés du jardin, ses plaisirs, ses parfums, ses fleurs, l'incarnation ou la descente au jardin, les arbres du jardin, les oiseaux, etc (*Opera omnia*, t. 36, éd. Vivès, Paris, 1898, p. 600-825).

5) *Le jardinier des mystiques : le Bien-aimé.* — Transportons-nous au cœur même de l'explication mystique que donne saint Bernard dans ses sermons sur le *Cantique des cantiques*. Au sermon 23e il rapproche les trois termes « jardin, cellier, chambre », car « ils s'éclairent mutuellement », explique-t-il, et il les applique à l'intimité de l'époux et de l'épouse « admise dans les celliers du roi » : le jardin exprime l'histoire au sens propre, le cellier correspond au sens moral, la chambre désigne le mystère de la vision contemplative.

Ce jardin de l'histoire est l'image du dessein éternel de Salut qui comprend « la création du ciel et de la terre, la réconciliation et la réparation. La création est comme l'ensemencement ou la plantation du jardin, la réconciliation est comme la germination des semences et des plantes, car au temps prescrit la rosée du ciel tomba sur la terre, les nuages firent pleuvoir le Juste, la terre s'ouvrit et fit germer le Sauveur, par qui se fit la réconciliation du ciel et de la terre... Quant à la réparation, elle ne se produira qu'à la fin des temps; il y aura alors un ciel nouveau et une terre nouvelle; les bons seront recueillis d'entre les méchants comme on cueille les fruits d'un jardin pour être replacés dans les greniers de Dieu » (3-4, PL 183, 885d-886c; trad. A. Béguin, *Œuvres mystiques*, Paris, 1953, p. 274-275); cf H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 2, coll. Théologie 41, Paris, 1959, p. 598 et *passim*).

Le continuateur de saint Bernard, Gilbert de Hoyland † 1172, a consacré un sermon à l'explication de l'*hortus conclusus* (35, PL 184, 183-187); d'autres sermons parlent de l'*hortus sapientiae* (192c), de l'*hortulus sponsae* (209d), de l'*hortus sponsi* ou *dilecti* (210bd), de l'*hortus deliciarum* (213d), du *coelestis hortus* (218a), etc.

De l'un des disciples immédiats de saint Bernard, Guerric † 1157, moine à Clairvaux puis abbé d'Igny, retenons sa tendre et belle prière à *Jesus hortulanus* dans son sermon sur *Cant.* 8, 13 (« Quae habitas in hortis... ») :

« Tu verus es hortulanus, idem creator qui cultor vel custos horti tui, qui verbo plantas, spiritu rigas, virtute incrementum das... Hortulanus est totius mundi, hortulanus est coeli, hortulanus est Ecclesiae... Beati qui habitant in illis hortis tuis, Domine... Paulus habitabat in illis, cujus conversatio erat in coelis, qui mente saepius excedens perambulabat paradisum beatae voluptatis, hortos deliciarum Dei.., in ipso (paradiso) gustans plenius et felicius quam suavis est Dominus » (PL 185, 210-214).

Le contemporain de Guerric, Amédée de Lausanne † 1159, affirme que le Paradis est le jardin où l'Église invite son Bien-aimé, « car elle se désigne comme le jardin du Bien-aimé, elle qu'arrosent les sources du Sauveur... Elle a gardé pour lui des fruits nouveaux et des fruits anciens, les oracles de l'un et l'autre Testament » (*Homélies mariales* 1, éd. et trad. A. Dumas, SC 72, Paris, 1960, p. 57; PL 188, 1305cd).

Richard de Saint-Victor † 1173 commente abondamment le thème du jardin fermé, symbole de l'âme. On ferme ce jardin avec la clé du silence (*Explicatio in Cantica* 29, PL 196, 488a). La source en est l'intelligence

des Écritures (489ab); la source est également l'âme dévote qui coule et jaillit en Dieu toujours nouvelle (30, 491ab). Le puits des eaux vives, c'est la grâce et la science de l'Esprit (491bc). Pour Richard l'aquilon, c'est la tentation et l'adversité (31, 493cd); l'autan, c'est l'Esprit Saint qui souffle pour consoler (494a). L'épouse prie le Bien-aimé de venir en elle comme dans son jardin, puisqu'il est le jardinier de l'âme (32, 495d-496a). Enfin l'époux invite l'épouse, son héritière, dans ce jardin de délices, prémices du royaume des bienheureux (41, 521ab).

Sainte Brigitte de Suède † 1373, en ses *Révélations*, prête au Christ ces paroles : « Je suis comme un bon jardinier », et il continue :

> En mon jardin il y a plusieurs arbres infructueux et peu plantureux. Si on coupe tous les bons arbres, qui est celui qui entrera après dans ce jardin? Que si on arrache entièrement tous les infructueux, le jardin sera trop difforme et désagréable... De même si j'appelais de cette vie tous les bons, qui entrerait après dans le jardin de mon Église? Si j'en arrachais tous les mauvais tout d'un coup, mon Église apparaîtrait trop difforme.., et puis les autres me serviraient par la crainte de la peine et non par amour. C'est pourquoi, je fais comme un bon enteur qui coupe du tronc tout ce qui est aride et sec et le met au feu, et ente là dessus du bon fruit. De même je planterai des arbres doux et ferai des parterres de vertus, et enterai là dessus, et de temps en temps j'en couperai tout ce qui est sec et le jetterai au feu, et je nettoierai mon jardin de peur qu'il n'y demeure quelque chose d'infructueux qui puisse empêcher les rameaux nouveaux et les fruits (liv. 6, ch. 30, trad. J. Ferraige, Lyon, 1652, p. 449-450).

3° **Époque moderne.** — Cette époque, on le verra, connaît une floraison exceptionnelle d'ouvrages qui portent les titres d'*Hortus* et de *Jardin*. Pourtant, les commentaires sur les jardins de l'Écriture semblent bien plus rares. Les trois textes que nous présentons donnent une interprétation mystique.

Sainte Thérèse d'Avila † 1582 affectionne la comparaison du jardin pour expliquer le cours de la vie spirituelle, nous l'avons déjà vu (col. 767). « Bien souvent, aux débuts de cette vie de fidélité que je vais raconter.., je goûtais la joie la plus vive à me représenter mon âme comme un jardin et le Seigneur qui s'y promenait. Je le suppliais d'augmenter le parfum de ces petites fleurs des vertus, qui commençaient, ce semble, à vouloir éclore. Je lui demandais de les cultiver, dans le seul but d'augmenter sa gloire, puisque je ne voulais rien pour moi. Je le suppliais même de couper celles qu'il voudrait, bien assurée que j'étais qu'elles repousseraient plus belles » (*Vie par elle-même*, ch. 14). Puis vient le temps de la sécheresse, « dès que Dieu nous retire l'eau de sa grâce ». Mais succède une période où « le Seigneur veut aider si bien le jardinier qu'il prend, pour ainsi dire, sa place et fait presque tout le travail ». En ce « sommeil des puissances » (ch. 16) l'âme est dans le ravissement. « En un instant le jardinier céleste fait croître les fruits et il les fait mûrir de telle sorte qu'elle peut vivre des fruits de son jardin » (ch. 17). « Si cette terre a été profondément travaillée par les épreuves », qui font comprendre à l'âme que « les fruits de son jardin ne viennent pas d'elle-même », elle jouit de la haute oraison d'union et peut désormais faire part aux autres des avantages spirituels qu'elle a reçus « sans s'appauvrir » (ch. 19).

Après cette description devenue classique du jardin de l'âme et du jardinier tout-puissant qui sème, arrose et fait mûrir, esssayons de suivre sainte Marie-Madeleine de Pazzi † 1607 qui voit dans une de ses extases le Cœur du Christ transformé en un jardin source de tout bien, de tout amour et de toute union, et qui est une évocation des quatre bras du fleuve qui arrosait l'Éden (*Gen.* 2, 10).

> J'entrai dans un très grand jardin, tout entier beau et attrayant, que je voyais dans le flanc de Jésus; dans ce très précieux jardin se trouvaient les anges de toutes les religieuses de ce monastère (de Pazzi) et celui du Père confesseur... Je voyais ensuite quatre allées dans ce jardin. La première aboutissait au Cœur de Jésus et à son extrémité il y avait une très belle fontaine dont l'eau produisait deux effets sur les créatures, elle rafraîchissait et réchauffait... La seconde allée partait, elle aussi, du Cœur de Jésus et je la voyais aboutir à la main droite où l'âme parvient par la foi. La troisième allait du Cœur de Jésus à sa main gauche, où l'âme arrive par la justice... La quatrième allait à sa bouche très sainte et je comprenais qu'il s'agissait là de la vision de Dieu... Et toutes ces allées je les voyais recouvertes par la très sainte Humanité de Jésus (*Extases et lettres*, éd. M. Vaussard, Paris, 1945, p. 23-26).

Saint Jean Eudes † 1680 est sans doute l'un des plus récents auteurs qui ait abondamment développé le symbolisme du jardin en l'appliquant à la Vierge (*Le Cœur admirable de la très sacrée Mère de Dieu*, Caen, 1681; *Œuvres*, t. 6, Paris, 1908). Il décrit les perfections de Marie en douze tableaux esquissés à partir des analogies qu'il trouve dans l'Écriture. Il se complaît dans le rappel du Paradis terrestre et du jardin du *Cantique*. La Vierge est *fons hortorum* (*Cant.* 4, 15), la fontaine des jardins, que sont « tous les saints ordres de l'Église dans lesquels on mène une vie vraiment chrétienne et sainte » (liv. 2, ch. 5, p. 175). Tout le chapitre 7 représente Marie comme le Paradis terrestre (p. 219-245) : « Le jardin du Bien-aimé, c'est le Cœur de la bien-aimée; le Cœur de Marie, c'est le jardin de Jésus » (p. 220). Jean Eudes décrit ensuite, — rappelant ainsi Marie-Madeleine de Pazzi —, quatre allées merveilleusement agréables dans le jardin de Jésus; ces allées représentent les sens intérieurs et extérieurs de la Vierge, puis les trois puissances de son âme; les Personnes de la Trinité se promènent en ces allées « communiquant leurs divines perfections au Cœur maternel de la Vierge » (p. 224-226). En définitive, le premier jardinier qu'était l'homme a été remplacé par « la Sagesse éternelle » aidée de trois « excellents ouvriers : l'amour, la grâce et la patience divine » (p. 236-237).

3. LITTÉRATURE DES « JARDINS SPIRITUELS »

Les *Hortus* et les *Hortulus* foisonnent, en diverses langues, surtout à l'époque moderne. Comment interpréter cette abondance? Un certain nombre de ces ouvrages ont pour point de départ les textes bibliques dont nous venons de rappeler les commentaires. Ils sont toutefois peu nombreux. En réalité, un glissement de vocabulaire s'est produit à la fin du moyen âge : l'*Hortus* et l'*Hortulus* se transforment en florilèges, à l'image d'un jardin où l'on rencontre toutes sortes d'arbres et de fleurs. Dès lors, sous ces titres, on écrit et on diffuse des recueils de tout genre : recueils de sentences scripturaires, patristiques, spirituelles ou morales, recueils de sermons ou de petits traités de dévotion, recueils de prières surtout, appliqués par exemple à la Vierge (*Hortulus Mariae*), et qui deviennent d'autres « livres d'Heures » (*Hortulus animae*, *Hortulus devotionis*). Parfois aussi ces titres recouvrent de véritables traités : manuels de spiritualité, de « culture de l'âme », de dévotion mariale, etc.

Cette diversité appellerait un classement, qu'il serait néanmoins fort difficile de réaliser, aussi la liste donnée ci-dessous s'en tient-elle à l'ordre chronologique.

Sur les *Hortuli*-livres d'Heures on peut voir : O. Braunsberger, *B. Petri Canisii epistulae et acta*, t. 4, Fribourg-en-Brisgau, 1905, p. 990-995 (à propos de l'*Hortulus* de Canisius). — St. Beissel, *Zur Geschichte der Gebetbücher*, dans *Stimmen aus Maria-Laach*, t. 77, 1909, surtout p. 169-185 et 274-289. — H. Bohatta, *Bibliographie der Livres d'Heures (Horae B. Mariae Virginis), Officia, Hortuli animae des 15. und 16. Jahrhunderts*, Vienne, 1924. — A. Wilmart, *Le « Jubilus » dit de saint Bernard*, Rome, 1944, p. 128 svv, à propos du *Jubilus* inséré dans l'*Hortulus animae*. — A. Ampe, *Het « Hoefken van devocien »*, OGE, t. 30, 1956, p. 43-82. — A. Labarre, art. *Livres d'Heures*, DS t. 7, col. 410-431.

Des *Hortuli animae* ont été mis à l'index, sans doute parce qu'ils contenaient des prières et litanies apocryphes; cf F. H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, t. 1, Bonn, 1883, p. 96-97, 310-311, 439.

1° **Au moyen âge.** — Walafrid Strabon † 849, abbé de Reichenau, décrit le petit jardin médical du monastère, *Hortulus* ou *De cultura hortorum* (PL 114, 1121-1130) en 414 hexamètres. Il exalte dans la rose le symbole du sang des martyrs et dans le lis la pureté de la foi; traduction commentée par Henri Leclercq, *Le petit jardin*, Paris, 1933; éd. et trad. allemande, Saint-Gall, 1957. — L'*Hortus deliciarum* d'Herrade de Landsberg † 1195 a été présenté, DS, t. 7, col. 366-369. — Le poète et moraliste persan Saadi † 1291 a composé deux œuvres célèbres : le *Boustân* ou *Jardin des fruits* (1257), poème en dix livres touchant à la spiritualité (charité envers le prochain, humilité, résignation, repentir, prière); le *Golestân* ou *Jardin des roses* (1258) en huit livres de prose et de vers (tempérance, silence, maximes morales). Diverses éditions et traductions existent (latine, anglaise, italienne, etc); en français : *Gulistan ou l'empire des roses*, trad. A. Du Ryer, Paris, 1633; Fr. Toussaint a traduit en 1913 à Paris *Le jardin des roses* et *Le jardin des fruits*; Omar Ali Shah, *Le jardin des roses*, Paris, 1966.

Le *Paradisus animae* du pseudo-Albert le Grand fut souvent édité (Anvers, 1489, etc) et traduit : en néerlandais, *t'Paradijs der zielen vol godlijcker leeringhen*, Anvers, 1544; en espagnol par Pierre de Ribadeneyra, *El Parayso del alma*, Valence, 1594; en anglais par Th. Everard, Saint-Omer, 1606; en français par Pierre du Jarric, *Paradis de l'âme...*, Bordeaux, 1616.

Jacques de Benavente † 1350, dominicain, *Vergel de consolación del alma o viridario*, Séville, 1497; DS, t. 4, col. 1122. — Léon Marquard † 1392, franciscain de Lindau, *De horto spirituali* et *De horto paradisi*, mss Munich latin 8434, 8987. — Antoine Genebroda † 1395, dominicain, *Vergel de consolación o Boecio De consolación*, traduction de Boèce; DS, t. 4, col. 1150.

2° **Au 15e siècle.** — André de Pace † 1402, conventuel, *Viridarium principum, qualiter princeps debeat esse virtutibus decoratus...*, ms Bibliothèque laurentienne, Florence; DTC, t. 11, col. 1713. — Pierre d'Ailly † 1420 détaille dans le *Jardin amoureux de l'âme dévote* les moyens d'arriver à l'Aimé; éd. L. Salembier, *Revue de Lille*, t. 25, décembre 1906, p. 111-124. — On attribue sans certitude à Nicolas d'Osimo († vers 1445), frère mineur de l'Observance, un *Zardino* ou *Giardino de oratione*, publié à Venise, anonyme, à la fin du 15e siècle, puis en 1511 et 1521. — Meffreth, prêtre de Meissen au milieu du 15e siècle, *Sermones, alias Ortulus reginae* (= Ecclesiae) *de tempore et de sanctis*, Bâle, 1476, et autres éditions incunables (Hain, n. 10999 svv). — Rodrigue Sanchez de Arevalo † 1470, évêque d'Oviedo, composa vers 1455 un *Vergel de los principes*, publié à Madrid en 1900; DS, t. 4, col. 1125. — Thomas a Kempis † 1471, chanoine régulier, *Hortulus rosarum*, plusieurs éditions incunables, 1493, etc; traduction néerlandaise et française : *Le jardinet des roses..*, Douai, 1606; *Het hofken der roosen...*, Anvers, 1623; cf DS, t. 2, col. 915-916 (influence sur Cisneros).

Jardin de devotion auquel lame devote quiert son amoureux Jhesucrist, Bruges, vers 1475 (Hain, n. 9365); réédité vers 1506 à Paris sous le titre *Le jardin de vertueuse consolation*; le chartreux Michel Bougain l'augmenta en le rééditant, avant 1522 et en 1528, avec le titre *Le jardin spirituel de lame devote*. — Martin de Cordoue † 1476, augustin de Salamanque, *Jardin de las nobles doncellas*, Valladolid, 1500; DS, t. 4, col. 1120. — Henri Herp † 1477, frère mineur de l'Observance, *Eden seu paradisus contemplativorum*, titre du troisième livre de sa *Theologia mystica*; DS, t. 7, col. 349. — Jehan Henry † 1484, *Le livre du jardin de la contemplation auquel lame devote contemple le mystere de la Passion de Jesus-Christ representé en larbre de la croix situé au milieu diceluy jardin*, Paris, 1516; DS, t. 7, col. 259-263.

Un *Hortulus devotionis* fut imprimé très tôt en français et en néerlandais, *Hoefken van devocien* (Anvers, 1487). La première partie donne le *Jardin amoureux de l'âme dévote* de Pierre d'Ailly; la seconde est le *Dialogue entre la Sagesse éternelle et son disciple*, qui n'est pas de Suso bien que sans doute d'origine néerlandaise mais composé en français; la troisième partie est un commentaire de la messe, d'origine néerlandaise et vraisemblablement l'œuvre d'un dominicain anonyme. Voir OGE, t. 30, 1956, p. 43-82.

Un *Hortulus animae*, qui est également un recueil de dévotion, eut plus de vogue encore; l'édition princeps parut à Strasbourg en 1498; elle fut suivie de beaucoup d'autres éditions et traductions; la traduction néerlandaise (in duytsche) parut au moins six fois à Anvers au 16e siècle. Voir plus loin l'*Hortulus animae* de C. Ischyrius et celui de D. van den Houte. — Étienne Fridelini † 1498, franciscain allemand, *Der Seelen Lustgärtlein*, recueil de prières, Dillingen, 1581; DS, t. 5, col. 1526.

3° **Au 16e siècle.** — Le *Rosarum hortulus* de Jean Mombaer (Mauburnus) † 1501, chanoine régulier, est une œuvre annexe de son grand *Rosetum* (Zwolle, 1494). Cf RAM, t. 8, 1927, p. 392-402; DS, t. 3, col. 734-735. — *Hortulus florum beatae Mariae Virginis*, Anvers, 1508. — Gianangelo Bellabocca † 1522/25, ermite de Saint-Augustin, *Viridarium sacrae Scripturae*, Venise, 1519; DHGE, t. 7, col. 795. — Laurent Giustiniani († vers 1526), chartreux, *Hortus deliciarum, hoc est loci communes de vitiis ac virtutibus...*, Milan, 1515; DS, t. 6, col. 413. — Guillaume de Branteghem († après 1530), chartreux, publie à Anvers : *Een gheestelijc boomgaert van dye oude ende nieuwe vruchte der Bruyt Christi...*, 1533; trad. latine, *Pomarium mysticum tum novorum tum veterum fructuum animae...*, 1535; trad. française, *Vergier spirituel et mystique...*, 1535; DS, t. 1, col. 1924-1925.

Christian Ischyrius (Stercke), *Hortulus animae recens editus, multo nimirum amoenissimus...* (avec les psaumes de la pénitence, le psautier de la Vierge et celui des défunts), Anvers, 1533. — Guillaume Pépin † 1533,

dominicain, *Hortus concionatorum sive praedicator generalis mysticus et moralis..*, Anvers, 5 vol., 1656. — Guillaume Petit † 1536, dominicain, *Jardin de la foi*, Paris, 1537; DS, t. 5, col. 1472. — Philippe de Sosa, frère mineur de l'Observance, *Vergel de virginidad*, Burgos, 1539; DTC, t. 12, col. 1412. — Jean Valeri † 1550, chartreux, *Hortulus voluptatum spiritualium*, 3 vol. mss (le second est perdu); DS, t. 2, col. 765.

Domenica dal Paradiso † 1553, fondatrice du couvent de la Crocetta (Florence), dicta à son confesseur son *Giardino del Testamento* ou *Pomarium*; DS, t. 3, col. 1515. — Franz Vervoort † 1555, frère mineur, *Hortulus anime devoter ghebedekens oft oefeningen..*, Louvain, 1553; trad. par N. de Leuze, *Thrésor de dévotion contenant plusieurs oraisons dévotes et exercices spirituelles..*, Douai, 1574; A. Ampe attribuerait l'*Hortulus* à Jacob Roecx † 1527, chanoine régulier (OGE, t. 35, 1961, p. 300-318). — Gérard Kalckbrenner † 1566, chartreux, *Hortulus devotionis variis orationum et exercitiorum piorum quae mentem in Dei amorem rapiunt, floribus peramoenus*, Cologne, 1541; contient de nombreuses *orationes*, *aspirationes* et *salutationes* au Christ, au Saint-Sacrement, à la Vierge; les « exercices » sont pris à Hugues de Balma (*Exercitium viae purgationis*; l'*Hortulus* a été souvent attribué à ce chartreux du 13e siècle; DS, t. 7, col. 860). aux *Revelationes* des saintes Gertrude et Mechtilde, à la *Margarita evangelica* qui venait de paraître, à Jean Ruusbroec, et donne le *Jubilus* de saint Bernard. DS, t. 2, col. 766. — Gilles Corrozet † 1568, *Le jardin et honneur contenant plusieurs apologies, proverbes et dits moraux*, Paris, 1550.

Damien van den Houte † 1577, dominicain hollandais, *Hortulus animae, dat is der sielen bogaert*, Bruxelles, vers 1552; une quinzaine de rééditions à Anvers jusqu'en 1675; il s'agit d'un recueil de prières; trad. française par N. de Leuze, *Hortulus animae, c'est-à-dire le jardinet de l'âme composé en faveur de tous amateurs de vraye dévotion chrestienne*, Douai, 1569; OGE, t. 7, 1933, p. 155-158. — Georges Gerstmair † 1587, bénédictin, *Rosengart* (1544), itinéraire de l'âme à Dieu, ms Beuron; DS, t. 6, col. 331. — Michel d'Isselt † 1597 a tiré des œuvres de Louis de Grenade † 1588, dominicain, et d'autres auteurs un *Paradisus precum*, Cologne, 1589, repris par Guillaume de Someren † 1635, dominicain, *Viridarium seu Paradisus precum*, Bois-le-duc, 1621; trad. néerlandaise, *Den lusthof der ghebeden*, Anvers, 1602, et française par François Bourdon, *Le Paradis des prières*, Paris, 1631.

Bx Alonso de Orozco † 1591, ermite de Saint-Augustin, *Vergel de oración y monte de contemplación*, Séville, 1544, traduit par le chartreux Jacques Giraud † 1619, *Le jardin d'oraison*, Paris, 1600; DS, t. 1, col. 394, et t. 2, col. 757. — François Ortiz Lucio † 1591, frère mineur de l'Observance, *Jardin de amores santos y lugares comunes*, Alcala, 1589 et 1592; *Jardin de divinas flores del sacerdote christiano, de su dignidad y obligaciones*, Madrid, 1601. Cf DS, t. 4, col. 1173, et *Enciclopedia Espasa*, t. 40, Barcelone, 1920, p. 739. — Yves Magistri († après 1591), cordelier, *Verger et jardin des âmes désolées et esgarées pour la consolation de messieurs les citoyens de la cité..*, Bourges, 1584. — Pierre Crespet † 1594, célestin, *Le jardin de plaisir et récréation spirituelle..*, Paris, 1587, sur les péchés et les vertus; DS, t. 2, col. 384. — Saint Pierre Canisius † 1597, jésuite, composa ou édita un *Hortulus animae. Der Seelen Garten..*, Dillingen, 1563, anonyme, ouvrage illustré; voir O. Braunsberger, cité *supra*.

4° **Au 17e siècle.** — Jérôme-André d'Uztarroz, bénédictin du 17e siècle, *Jardin espiritual*, ms; DS, t. 4, col. 1169. — Pierre de Backere (Bacherius) † 1601, dominicain hollandais, *Hortulus precationum, dat is het hofken der bedinghen..*, Louvain, 1566; DS, t. 5, col. 1508; trad. française par Antoine Gambier † 1590, *Le jardin des prières*, Louvain, 1570, et latine par Henri Bogardus Neo † 1606, *Hortulus precationum variis piarum exhortationum flosculis atque innumeris fere precum odoribus undique respersus*, Louvain, 1571. — Christophe Leroy, carme, *Le jardin des prières de sainte Thérèse dans les fêtes de la Vierge*, Paris, 1604. — Thomas Deschamps, *Le jardin des contemplatifs parsemé de fleurs d'amour divin*, Paris, 1605, traité de spiritualité; DS, t. 3, col. 530-533. — Jérôme Menghi † 1609, frère mineur de l'Observance, *Hortus deliciosus fratrum minorum... ad implendam professionem propriam*, Bologne, 1590; trad. italienne, *Giardino delicioso..*, Bologne, 1592; DTC, t. 10, col. 551. — Jean Busée (Busaeus, Buys) † 1611, jésuite, *Viridarium virtutum ex sacrosanctae Scripturae sanctorumque Patrum sententiis... constructum..*, Mayence, 1610; DS, t. 1, col. 1985, et t. 5, col. 448.

Pierre de Ribadeneyra † 1611, jésuite, a publié un *Flos sanctorum*, Madrid, 1599, adapté par les traducteurs : *Le parterre des nouvelles fleurs des vies des saints... recueillies... par André du Val..*, Lyon, 1657 (?); *Le nouveau parterre..*, 1666; *Le sacré parterre émaillé de toutes les fleurs..*, 1668. — Ambroise de Salazar, secrétaire d'Anne d'Autriche, *Vergel del alma y manual espiritual*, Rouen, 1613; trad. française par dom Mégret, *Le jardin ou parterre spirituel dans lequel on peut cueillir des fleurs de piété..*, ms 72, bibliothèque de Moulins.

Jean David † 1613, jésuite, *Bloemhof der kerckelicker cerimonien*, Anvers, 1607; *Paradisus sponsi et sponsae in quo messis myrrhae et aromatum ex instrumentis ac mysteriis passionis Christi colligenda ut ei commoriamur*, Anvers, 1607; trad. allemande par le bénédictin Charles Stengel, Augsbourg, 1617, et française par P. Sausseret, *Le jardin mystique de l'époux et de l'épouse..*, Paris, 1854; DS, t. 3, col. 47-48. Le chartreux Théodore Petreius † 1640 a traduit le *Toets-steen tot beproevinghe ende oeffeninge der gheender..*, Anvers, 1607, de J. David, sous le titre latin : *Lapis lydius, seu delitiarum spiritualium hortulus animae ad perfectionem contendentis*, Cologne, 1610.

Antoine d'Averoult † 1614, jésuite, *Hortulus Beatae Mariae Virginis*, Cologne, 1616. — Giacomo Affinati d'Acuto, dominicain, *Giardino fiorito della Gran Signora Regina*, Naples, 1615; DS, t. 1, col. 246, et t. 5, col. 1456. — Jean de la Misère † 1616, carme déchaussé, *Vergel de diversas flores*, ms Madrid; DS, t. 4, col. 1169. — Rosières de Chaudeney, *Les roses de l'amour céleste fleuries au verger des méditations de sainct Augustin*, en vers, Saint-Mihiel, 1619. — Paul Manassei de Terni † 1620, capucin italien, *Paradiso interiore..*, Bologne, 1627; trad. allemande, *Innerliches Paradeys oder geistlicher Rosengarten*, Vienne, 1633; DS, t. 5, col. 1354. — Benoît Puccio † 1621, camaldule, *Giardino di fiori spirituali*, Venise, 1628; DS, t. 2, col. 59. — Antoine Sobrino † 1622, franciscain, a composé en espagnol un *Vergel (Viridarium)* d'exemples moraux; DTC, t. 14, col. 2273. — Hubert de Faucompret † 1624, chartreux, *Vergier spirituel*, ms; DS, t. 2, col. 767. — Luis de la Puente † 1624, jésuite espagnol, *Jardin de Cristo Sacramentado*, Séville, 1672, florilège des œuvres de la Puente réalisé par Thyrse Gonzalez; trad. néerlandaise, *Lusthof van Christus in 't alderh. Sacrament des autaers*, Anvers, 1693. — Jacques Gretser † 1625, jésuite, *Hortus sanctae*

Crucis, Ingolstadt, 1610; DS, t. 6, col. 1032. — Jacques Pontanus (Spanmüller) † 1626, jésuite de Bohême, *Hortulus trium ordinum, incipientium, proficientium et perfectorum..*, ms; Sommervogel, t. 6, col. 1018. — François Mendoza † 1626, jésuite, *Viridarium sacrae et profanae eruditionis*, Lyon, 1632.

Antoine Alardi † 1628, dominicain, *Les allumettes d'amour du jardin délicieux de la confrairie du saint Rosaire..*, Valenciennes, 1617; DS, t. 5, col. 1508. — Louis Rumet, *Scripturae sacrae viridarium literale et mysticum*, Paris, 1628. — *Der zielen lusthof*, comprenant un abrégé des méditations de la Puente sur la vie et la Passion du Christ, les *Actes des Apôtres*, l'*Apocalypse* commentée; ouvrage orné de 300 gravures sur bois de C. van Sichem, Louvain, 1628 et 1629. — Frédéric Foerner † 1630, évêque auxiliaire de Bamberg, *Paradisus malorum punicorum cum pomorum fructibus. Dominicae passionis, mortis, resurrectionis... mysteria*, Ingolstadt, 1623-1626; DS, t. 5, col. 528. — Antoine de Balinghem † 1630, jésuite, *Jardinet des délices célestes ou pratique de quelques nobles exercices de piété.., extraits des Insinuations de la divine piété* (de sainte Gertrude), Douai et Liège, 1626; trad. néerlandaise, *Lusthofken der hemelscher wellusten*, Louvain, 1626.

Een gheestelyck lusthoofken met schoone lieffelycke ghesangen beplant, Emmerik, 1632; une dizaine de rééditions en un siècle. — Savin Chambers † 1633, jésuite anglais, *The Garden of the Virgin Mary*, Saint-Omer, 1619; Sommervogel, t. 2, col. 1047. — Vincent Hensbergh † 1634, dominicain, *Viridarium marianum septemplici rosario variis exercitiis, exemplis ut plantationibus peramoenum..*, Anvers, 1615; DS, t. 5, col. 1508. — Baudouin de Jonghe † 1634, franciscain, *Hortus conclusus sive instructio status religiosi*, Douai, 1631. Sous le pseudonyme de Constantius Peregrinus : *t' Paradys der wellusten, sprekende van Godt den Shepper ende zijn creaturen* (le paradis de délices entre Dieu et sa créature), Anvers, 1614, et *Viridarium ecclesiasticum..*, Douai, s d; DS, t. 3, col. 116-117.

Matthieu Rader † 1634, jésuite, a publié un *Viridarium sanctorum* en trois parties : *ex Menaeis graecorum* (Augsbourg, 1604; trad. allemande par Charles Stengel, *Lustgarten der Heiligen..*, Ingolstadt, 1611); *De simplici obedientia et contemptu sui... ex latinis, italicis, graecis delibata* (1610); *Illustria sanctorum exempla ex graecis et latinis scriptoribus deprompta* (Dillingen, 1614). Le tout fut réédité dans les *Opuscula sacra* de Rader, Munich, 1614; Sommervogel, t. 6, col. 1374-1376.

Constance Osorio † 1637, cistercien, *Huerto del celestial esposo fundado sobre el opusculo de san Bernardo... Ad quid venisti*, Séville, 1686; DS, t. 4, col. 1171. — Goswin Hendrix (Henrici) † 1640, dominicain allemand, *Hortus conclusus cunctis Deiparae cultoribus..*, Cologne, 1633; DS, t. 5, col. 1499. — *Le jardinet des souffrances de Jésus-Christ, où sont marquées les stations et principaux mystères de la Passion*, Mons, 1641. — Jacques Benoist † 1642, célestin, *Hortus Passionis Jesu Christi per areolas distinctus*, Lyon, 1631. — Jacques Merlo Horstius † 1644, *Paradisus animae christianae lectissimis omnigenae pietatis delitiis amoenus*, Cologne, 1630; trad. française par Nicolas Fontaine, *Heures chrestiennes..*, Paris, 1685, et néerlandaise par A. van Loo, *Lusthof der zielen*, Anvers, 1707; ces ouvrages eurent grande vogue; DS, t. 5, col. 678.

François de la Croix † 1644, jésuite, *Hortulus marianus sive praxes variae colendi B. V. Mariam*, Douai, 1622; l'ouvrage fut aussitôt traduit, par exemple : *Le jardinet de Notre Dame*, Douai, 1623 (par L. Brouart † 1643); *Lusthofken van de H. Maget Maria*, Louvain, 1623 (par J. de Costere); en allemand, Cologne, 1625, en tchèque, Prague, 1630, en polonais, Poznam, 1629; en italien, *Giardinetto di fiori di Maria*, Rome, 1641; en espagnol, Salamanque, 1655.

Jacques Marchant † 1648, prêtre de Liège, *Hortus pastorum sacrae doctrinae floribus polymitus..*, 3 vol., Mons, 1626-1627, ouvrage de théologie pastorale; DTC, t. 9, col. 2004. — Claude Cortez † 1650, dominicain, *Le jardin sacré du Rosaire*, Avignon, 1630. — Antoine Bonvicini † 1651, barnabite, *Giardino di delizie dell' Eterno Dio, Maria sempre Vergine..*, Bologne, 1645; DS, t. 1, col. 1869. — Jean de Puga † 1651, mercédaire, *Jardin del esposo*, Madrid, 1648; DS, t. 4, col. 1175. — Amable Bonnefons † 1653, jésuite, *Le jardin des chrétiens, d'où ils peuvent tous les jours cueillir une belle fleur du Paradis..*, Paris, 1649 (peut-être 1644); éd. d'Anvers, 1650 : *Le jardin mystique des saints où les chrétiens..*; en latin, *Hortulus christianorum..*, Paris, 1648; il est difficile de décider quel est l'ouvrage traduit; DS, t. 1, col. 1860. — Louis Juglaris (Giuglaris) † 1653, jésuite italien, dont le *Quaresimale*, Milan, 1665, fut traduit en latin par Bruno Neusser, frère mineur de l'Observance, sous le titre : *Hortus quadragesimalis sive discursus praedicabiles..*, Mayence, 1667. — Benoît Gonon † 1656, célestin, *Viridarium Deiparae Virginis Mariae*, Lyon, 1637; DTC, t. 6, col. 1491.

François Ballester † 1660, mercédaire espagnol, *Sacro Plantel de varias y divinas flores*, Valence, 1652; DS, t. 1, col. 1208. — *Lusten bloemen-hoff met veel welruyckende en ghenuyghlycke bloemen van geestelycke nieuwe ende oude gesangen*, Anvers, 1660. — Arnold Caesarius † 1666, franciscain, *Hortus honoris Mariae..*, Cologne, 1647; DS, t. 3, col. 15. — *Jardin des âmes chrestiennes, dressé pour la pratique de la vie spirituelle, des plus belles sentences et maximes.., spécialement du bienheureux François de Sales*, Bruxelles, 1666; Paris, 1687. — Pierre Rota de Martinengo † 1669, capucin italien, *Giardino fiorito de varii concetti scritturali e morali..*, 11 vol., Brescia, 1661-1674; trad. latine, *Hortus floridissimus..*, 4 vol., Mayence, 1671-1683; *Giardino fiorito... nel tempo delle quarant'hore*, 1666; DS, t. 5, col. 1355.

Maximilien de Deggendorf † 1670, capucin, *Seraphischer Paradeys-Garten oder Lebens-Beschreibungen derer in Tugenden... des Ordens der... Capuciner..*, Salzbourg, 1664; DS, t. 1, col. 339. — Gautier Pauli (Paullus) † 1672, jésuite, *Hortus Olivarum, Dolor-Amor, Rosa-Spina*, Douai, 1667. — Léopold Mancinus † 1673, jésuite, *Viridarium morale principis christiani..*, Munich, 1671. — Jean Bona † 1674, cistercien, *Hortus coelestium deliciarum*, florilège spirituel édité par M. Vattasso, coll. Studi e Testi, Rome, 1918; DS, t. 1, col. 1765-1766. — Olivier de Saint-Anastase † 1674, carme chaux, *Gheestelycken lusthof der Carmeliten*, 2 vol., Anvers, 1659-1661. — Jean Nadasi † 1679, jésuite, *Horti flores et coronae coelestes*, Vienne, 1657, sur les fins dernières; DS, t. 4, col. 1541, et t. 7, col. 693.

Philippe Kiselius † 1681, jésuite, *Myrrhen-Gärtlein*, Bamberg, 1672, sur la Passion. — Laurent Martini † 1681, jésuite, *Giardino di varii fiori di virtù... operate da alcuni Padri e Fratelli..*, Rome, 1672. — Guillaume Nakatenus † 1682, jésuite, *Himmlisch Palm-Gärtlein*, Cologne, 1660. Les éditions et traductions furent très nombreuses, habituellement sous les titres de *Palmetum, Palmeraie, Palmier, Palm-Hof, Palmgarten*; une trad. néerlandaise parut encore en 1940 à Utrecht. Voir DS,

t. 2, col. 2591-2592 (dévotion au chemin de la Croix), et t. 4, col. 1628 (dévotion eucharistique). — Michel de Almeida † 1683/7, jésuite portugais missionnaire aux Indes, composa en langue « bramane » un *Jardim de Pastores*, Goa, 1658, ouvrage qui contient des prônes et instructions. — Michel Pexenfelder † 1685, jésuite, *Hortus marianus symbolicus S. Scripturae plantis mysticis... consitus..*, Dillingen, 1682. — Pierre Dumas, cistercien, *Viridarium humilitatis, juxta... gradus a S. P. Benedicto... expressos*, Fribourg, Suisse, 1685, composé de textes de saint Bernard; DS, t. 3, col. 1799. — *Le jardin de prières contenant divers exercices de dévotion*, Liège, 1690. — Catherine van der Meulen, dominicaine, *Het hemel lusthofken, gheplant inde H. Orde des H. Patriarchs Dominicus*, Anvers, 1694. — Georges Kastel (Castulus) † 1699, jésuite, publie en allemand un *Hortulus Mariae*, 1682.

5° **Du 18e au 20e siècle.** — André Zachon † 1700, jésuite, *Hortulus spiritualis vernantiae seu libellus precum floriferarum..*, Olmutz, 1669. — P. Smidts, *Hortulus... marianus*, en vers, Bruges, 1701. — Antoine Natale † 1701, jésuite, *Il giglio fra le spine, custodito nel vago giardino de' sacri monasteri et coltivato dallo sposo celeste..*, Palerme, 1693. — Simplicien Bizozeri † 1704, barnabite, *Il giardino di delizie dello Sposo celeste delle anime caste innamorato..*, extraits des *Vies des saints* de Laurent Surius, 3 vol., Milan, 1693 et 1696. — Jeanne Leade † 1704, visionnaire anglaise de la secte des philadelphes, consigna ses révélations dans *A Fountain of Gardens watered by the Rivers of Divine Pleasure..*, 4 vol., 1696-1701; trad. allemande, *Ein Garten-Brunn..*, Amsterdam; DTC, t. 9, col. 94-95. — Martin de Cochem † 1712, capucin allemand, compose un *Geistliches Baumgärtlein*, Mayence, 1675, un *Der grosse Baumgarten*, Francfort, 1687, un *Wohlriechender Myrrhen-Garten*, Cologne, 1693 et 1732, un *Wohlriechender Lilien-Garten*, Cologne, 1699, un *Blumengarten*, un *Palmgarten*, etc. — Sébastien Schambogen † 1718, frère mineur de l'Observance, *Blumen und Früchte des seraphischen Gartens*, Prague, 1707; DTC, t. 14 col. 1263.

Pappus de Trazberg, *Hortus biblico-moralis et asceticus*, Constance, 1725. — Benoît Gil Becerra, franciscain, *Paraiso de oraciones sagradas, en cuyo campo se hallan los frutos abundantes del arbol de la vida de Jesús..*, Madrid, 1729, sermonnaire; DS, t. 6, col. 366. — Jaime Font † 1730, ermite de Saint-Augustin, *Vergel augustiniano*, Majorque, 1721, ménologe de janvier et février; DS, t. 5, col. 668. — Antoine Soffietti † 1743, jésuite, *L'orto della sacra sposa fiorito ne' cratteri verginali..*, Messine, 1703, panégyrique. — Alphonse Wenzl † 1743, bénédictin, *Viridarium sacrarum meditationum*, Stadt am Hof, 1744; DS, t. 1, col. 341. — Antoine Surbano † 1750, chartreux, *Jardin celestial y año Josefino*, 3 vol. mss; DS, t. 2, col. 771. — Ignace Garcia † 1754, jésuite, *Cultivo de las virtudes en el paraiso del alma*, Barcelone, 1759 (deuxième semaine des *Exercices*); DS, t. 6, col. 96. — Gerhard Tersteegen † 1769, piétiste allemand, *Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen*, Duisbourg, 1729; 15e éd., Stuttgart, 1956; LTK, t. 9, 1964, col. 1370. Recueil de sentences et d'exhortations contemplatives, avec des cantiques et des hymnes. — Antoine Ramis, franciscain, *Viridarium scoticum*, 1769, ms de la bibliothèque de Majorque. — Richard Challoner † 1781, vicaire apostolique de Londres, *The Garden of the Soul*, Londres, 1743, manuel de piété; DS, t. 2, col. 450.

Nicodème l'Hagiorite † 1809, moine au Mont-Athos, Κῆπος χαρίτων, Venise, 1819, recueil de commentaires sur les neuf odes scripturaires de la liturgie, suivi de pièces du patriarche Calliste, de Joseph Calothétès, de Georges Scholarios, etc (DTC, t. 11, col. 488). — F. Lachat, *Le jardin des Oliviers ou manuel de prières..*, Lyon, 1836. — Melchior de Diepenbrock † 1853, cardinal, *Geistlicher Blumenstrauss aus spanischen und deutschen Dichtergärten*, Sulzbach, 1826; DS, t. 1, col. 346. — Matthias-Joseph Scheeben † 1888, théologien de Cologne, *Marienblüten aus den Gärten der heiligen Väter und der christlichen Dichter*, Schaffhouse, 1860, recueil de méditations et de poésies mariales; DTC, t. 14, col. 1271. — Jacques Brucker † 1890, jésuite, *Le parterre mystique de saint François de Sales..*, Lille, 1881, choix de comparaisons; DS, t. 1, col. 1967. — Paul Renaudin, *Le jardin mystique de la France. Choix de textes des mystiques français du* XVIIe *au* XIXe *siècle*, Paris, 1938. — Enfin, Th. Quoniam, dans *Aux jardins des contradictions*, Paris, 1969, évoque les mytérieux jardins de la nature, de l'existence et du Salut.

Mgr de la Bouillerie † 1882 conclut son chapitre sur le symbolisme des jardins de la Bible (*Étude sur le symbolisme de la nature interprété d'après l'Écriture sainte et les Pères*, Paris, 1866, p. 375-381), en montrant qu'ils représentent dans la tradition chrétienne : le Paradis, Gethsémani, l'Église, la Vierge et l'âme fidèle, et que « Jésus est le jardinier du monde, de l'Église et des âmes ». Avec un sens chrétien très averti, Pascal, lui, y enserre tout le drame du Salut : « Jésus est dans un jardin non de délices, comme le premier Adam, où il se perdit et tout le genre humain, mais dans un de supplices, où il s'est sauvé et tout le genre humain » (*Pensées*, éd. L. Brunschvicg, n. 553).

Émile BERTAUD.

HOSPITALIERS (ORDRES). — Un autre article (*infra*, col. 808-831) traitera de la vertu d'hospitalité. Ici, nous voudrions montrer comment, à travers les diverses règles des instituts religieux hospitaliers, s'est peu à peu ébauchée et précisée une spiritualité propre à la vie religieuse réalisée dans une mission hospitalière.

1. *Premières fondations hospitalières chrétiennes.* — 2. *Monastères et pèlerinages.* — 3. *L'apport de l'Orient à l'Occident.* — 4. *La vie religieuse hospitalière en Occident au 13e siècle.* — 5. *Le renouveau aux 16e et 17e siècles.* — 6. *Depuis le 19e siècle.*

1. PREMIÈRES FONDATIONS HOSPITALIÈRES

Au début de l'ère chrétienne, c'est chez eux que les évêques accueillent et, aidés par les diacres et les diaconesses, assistent les voyageurs et nécessiteux de toute sorte. Il faut attendre la fin des persécutions et l'édit de Milan (313) pour qu'il soit possible à l'Église d'organiser des asiles stables offrant une hospitalité gratuite : les *xenodochia*.

Un *xenodochium* (hospice) pourra être dit *nosocomium* (hôpital) ou encore, selon son affectation, *gerontocomium* (pour les vieillards), *ptochotrophium* (pour les indigents), *orphanotrophium* (orphelinat), *brephotrophium* (maternité ou crèche), *lobotrophium* (léproserie), *pandocheion* (abri de pèlerins).

1° **En Orient,** il existe des *xenodochia* dès le 4e siècle et il faudra prévoir pour eux un statut légal distinct de celui des établissements ecclésiastiques ordinaires. En 530, Justinien leur accorde la personnalité juridique, avec le droit de posséder rentes et biens-fonds et de recevoir des legs, et les place tous sous la tutelle de l'Église; sans être administrateur, l'évêque se voit habilité à contrôler la gestion des directeurs.

Les fonctions hospitalières sont le plus souvent alors assurées par des moines et moniales qui habitent sur place et se réclament de la *Règle* de saint Basile † 379. Celle-ci fait tout au plus allusion au service dans les *xenodochia* (vg *Regulae brevius tractatae* 155, PG 31, 1184). Il serait prématuré d'y chercher une spiritualité hospitalière. Les canons ecclésiastiques, la loi civile et, un peu plus tard, les *Typica* (règlements propres à chaque maison) complètent la règle monastique en soumettant ces communautés à une discipline hospitalière très stricte.

Les crises religieuses et surtout le schisme de 1054 permettront au basileus de substituer son pouvoir à celui de l'Église. Jean II Comnène n'en réalisera pas moins en 1136 au monastère du Pantocrator à Constantinople « l'hospice modèle de son temps » (L. Œconomos, *op. cit. infra*, p. 195; cf F. Chalandon, *Les Comnènes*, t. 2, Paris, 1912, qui en analyse le *typicon*).

Code Justinien I, 3, 46. — E. Marin, *Les moines de Constantinople...*, Paris, 1897, p. 61-72. — L. Œconomos, *La vie religieuse dans l'empire byzantin au temps des Comnènes et des Anges*, Paris, 1918, p. 193-299. — E. Jeanselme et L. Œconomos, *Les œuvres d'assistance et les hôpitaux byzantins au siècle des Comnènes*, Anvers, 1921. — St. Giet, *Les idées et l'action sociale de saint Basile*, Paris, 1941.

Sur les *typica* : Pl. De Meester, *Les typiques de fondation*, dans *Atti del quinto congresso internazionale di studi bizantini*, t. 2, Rome, 1940, p. 489-508. — E. Herman, *Ricerche sulle istituzioni monastiche bizantine*, OCP, t. 6, 1940, p. 293-375.

2° **L'Occident** semble un peu en retard à cause des invasions barbares. Pourtant saint Jérôme † 420 loue Pammachius et Fabiola d'avoir établi deux asiles dans la campagne romaine (*lettres* 66 et 77; éd. J. Labourt, coll. Budé, t. 3, Paris, 1953, p. 177, et t. 4, 1954, p. 45). Après la chute de l'empire (476), les papes fondent ou relèvent plusieurs établissements hospitaliers à Rome (MGH *Gesta pontificum romanorum*, t. 1, Hanovre, 1898, p. 124, 149 et 160).

La *spaciosissima domus* que Césaire d'Arles † 542 *infirmis deputavit* (MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 3, 1896, p. 464) serait le premier hôpital connu de Gaule (DS, *infra*, col. 819). D'autres suivent à Auxerre, Fleury-en-Vexin (MGH *Scriptores*, t. 2, 1829, p. 276; t. 13, 1881, p. 394), Chalon-sur-Saône, Athies, Saint-Denis, Fontenelle (MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 1, 1885, p. 803; t. 2, 1888, p. 336 et 411; t. 5, 1910, p. 628), etc.

Si le règne des derniers mérovingiens marque un temps d'arrêt, les capitulaires des empereurs carolingiens (MGH *Capitularia*, t. 1, 1883, p. 211; t. 2, 1897, p. 63 et 94) et les conciles locaux (Mansi, t. 14, col. 84 et 348; t. 15, col. 540) réagiront contre les exactions dont ont été victimes les maisons hospitalières et entreprendront une œuvre de restauration. En même temps, les fondations se poursuivent au ralenti, mais, pour beaucoup, faute de documents, force est « de se contenter de constater leur existence à un moment donné » (L. Le Grand, *Comment composer l'histoire d'un établissement hospitalier*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 16, 1930, p. 161-239).

En 796, Alcuin conseille à Eanbald, archevêque d'York, de pourvoir son diocèse de *xenodochia* (MGH *Epistolae*, t. 4, 1895, p. 169).

Le terme *hospitale* est employé à partir du 9e siècle à la place de *xenodochium*, qui aura disparu au 13e siècle. On trouve encore : *Domus Dei* (d'où maison-Dieu et hôtel-Dieu), *eleemosynarium* (aumônerie) et, un peu plus tard, maladrerie.

Quant au personnel hospitalier, il est difficile de déterminer, avant le 12e siècle, dans quelle mesure ses membres étaient de simples *donnés* ou appartenaient déjà à une congrégation religieuse.

G. Ratzinger, *Geschichte der kirchlichen Armenpflege*, 2e éd., Fribourg-en-Brisgau, 1884. — É. Lesne, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, surtout t. 1, Lille-Paris, 1910, p. 398-412, et t. 6, 1943, p. 96-132. — J. Imbert, *Histoire des hôpitaux français. Les hôpitaux en droit canonique*, Paris, 1947, p. 1-114. — *Atti del primo congresso europeo di storia ospitaleria*, Reggio d'Émilie, 1962.

Voir DACL, art. *Charité*, *Hôpitaux*, *Lèpre* et *Léproserie*, *Orphelin*, etc.

2. MONASTÈRES ET PÈLERINAGES

Les monastères ont toujours pratiqué l'hospitalité. En Orient, la *Règle* de saint Pacôme † 346 prévoit un *xenodochium* près de l'entrée du monastère (c. 50-51; éd. A. Boon, *Pachomiana latina*, Louvain, 1932, p. 26-27). De même dans les Gaules, où le monachisme est introduit par saint Martin au milieu du 4e siècle; ainsi, l'ermitage de saint Romain, établi à Condat vers 435, comporte un *xenodochium* pour les hôtes de passage (*Vie des Pères du Jura*, c. 28, SC 142, 1968, p. 270). Plus tard, la *Règle du Maître* demande qu'il y ait, *semote monasterio*, une *cella peregrinorum* (c. 79, SC 106, 1964, p. 322), et celle de saint Benoît consacre un chapitre (53) au rituel de l'hospitalité.

Ayant d'abord en vue les moines de passage, qui viennent parfois de loin (J. Leclercq, *Les relations entre le monachisme oriental et le monachisme occidental dans le haut moyen âge*, dans *Le millénaire du Mont-Athos, 963-1963*, t. 2, Venise-Chevetogne, s d, p. 49-80), l'hospitalité s'étendra vite à d'autres du fait des migrations permanentes sur le continent de *peregrini Scotti* et de la faveur, sans cesse croissante en Occident, pour les pèlerinages, en attendant que naissent, à partir du 11e et surtout du 12e siècle, — sinon avant —, des instituts religieux spécifiquement hospitaliers.

1° **Les hospitalia Scottorum.** — La conversion de l'Irlande au christianisme par saint Patrice († vers 461) y avait développé un prosélytisme ardent qui se manifesta, dès la fin du siècle suivant, par l'afflux en Europe occidentale et centrale de *peregrini Scotti*, d'origine irlandaise et non écossaise, du moins jusque vers l'an mille (cf L. Gougaud, *Les noms anciens des îles britanniques*, dans *Revue des questions historiques*, t. 82, 1907, p. 540-541). Moines pour la plupart, ils s'expatriaient, au dire des hagiographes, « pro Dei amore », « propter nomen Domini », « pro remedio animae », « pro adipiscenda in coelis patria ». Le promoteur de cette émigration à but ascétique et apostolique fut saint Colomban. Arrivé en Burgundie vers 590, il fonda Annegray, Luxeuil, Fontaines, puis, expulsé par Brunehaut, Bobbio en Ligurie, où il mourut en 615.

Ses disciples essaimèrent dans le nord de la Gaule, en Germanie (art. *Schottenklöster*, LTK, t. 9, 1964, col. 477-478) et au-delà des Alpes, en communautés particularistes, dites

monasteria Scottorum sous la règle de saint Colomban, comme à Péronne (L. Traube, *Peronna Scottorum*, dans *Vorlesungen und Abandlungen*, t. 3, Munich, 1920, p. 95-119) et à Honau sur le Rhin, ou *hospitalia Scottorum*. Ainsi saint Bertin († vers 698) établit des moines irlandais à Wormhoudt en Flandre *ut hospitum peregrinorumque curam gererent* (MGH *Scriptores*, t. 13, 1881, p. 610) et Quintilien, vers 721, un *xenodochium Brittonum Romam pergentium* à Moutiers-en-Puisaye, au sud-ouest d'Auxerre (*ibidem*, p. 395).

De telles maisons en pays étranger suscitèrent des convoitises, mais bénéficièrent de solides protections. Vers 772, Charlemagne fait restituer au monastère d'Honau des biens dont il a été frustré en déclarant que « res peregrinorum propriae sunt regis... quia reges Francorum libertatem dederunt omnibus *peregrinis Scotorum* » (MGH *Diplomata karolinorum*, t. 1, 1906, p. 111). En 845, le concile de Meaux, appuyé par Charles le Chauve (MGH *Capitularia*, t. 2, 1897, p. 392), urge la restauration des *hospitalia Scotorum* (c. 40, Mansi, t. 14, col. 827-828).

L. Gougaud, *L'œuvre des « Scotti » dans l'Europe continentale (fin 6e-11e siècle)*, RHE, t. 9, 1908, p. 21-37 et 255-271; *Les chrétientés celtiques*, Paris, 1911, p. 134-174; *Sur les routes de Rome et du Rhin avec les « peregrini » insulaires*, RHE, t. 29, 1933, p. 253-271. — C. Cipolla et G. Buzzi, *Codice diplomatico del monasterio di San Colombano di Bobbio*, dans *Fonti per la storia d'Italia*, t. 1, Rome, 1918. — A. M. Tommasini, *I santi irlandesi in Italia*, Milan, 1932. — *Mélanges colombaniens*, Paris, 1951.

2° Les **pèlerinages**, entrepris spontanément ou imposés avant le pardon de fautes graves (U. Berlière, *Les pèlerinages judiciaires au moyen âge*, dans *Revue bénédictine*, t. 7, 1890, p. 520-526), furent très vite en honneur chez les chrétiens d'Europe.

Qu'il s'agisse de Jérusalem (*infra*, § 3), Rome (J. Zetlinger, *Die Berichte über Rompilger aus dem Frankenreiche bis zum 800*, Rome, 1900; G. Bardy, *Pèlerinages à Rome à la fin du 4e siècle*, dans *Analecta bollandiana*, t. 67, 1949, p. 224-235) et, un peu plus tard, Compostelle, ou de localités liées au souvenir de certains saints (Tours avec saint Martin, Bari avec saint Nicolas, Saint-Gilles-de-Provence, Vézelay) et de sanctuaires marials (Le Puy, Roc-Amadour), les pèlerins ne se laissent pas arrêter par les aléas du voyage, qu'évoqueront les « chansons de geste » (cf J. Bédier, *Les légendes épiques*, t. 2, Paris, 1908, p. 139-270; t. 3, 1912, p. 39-182). En 813, le concile de Chalon-sur-Saône blâmera ceux qui vont en pèlerinage dans un but superstitieux ou profane (c. 45, Mansi, t. 14, col. 102-103). Sur les itinéraires menant à Rome et aux ports italiens, où l'on s'embarque vers la Palestine, nombreux sont les *hospitalia* au service des pèlerins.

L.-A. Muratori, *De hospitalibus peregrinorum..*, dans *Antiquitates italicae medii aevi*, t. 3, Milan, 1740, col. 553-606. — W. Schönfeld, *Die Xenodochien in Italien und Frankreich im frühen Mittelalter*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (kanonistische Abteilung), t. 43, Weimar, 1922, p. 1-54. — G. Tabacco, *Della Novalesa a S. Michele della Chiusa*, dans *Monasteri in Alta Italia dopo le invasioni Saracene magiare, sec. 10-13*, Turin, 1966, p. 481-526.

Il y en a même sur les cols des Alpes : l'*hospitale ad peregrinorum receptionem* du Mont-Cenis a été construit avant 825 par Louis le Débonnaire (L.-A. Muratori, *op. cit. supra*, col. 577), qui l'avait confié aux bénédictins de la Novalesa (C. Cipolla, *Monumenta Novaliciensia vetustiora*, t. 1, Rome, 1898, préface); celui du Mont-Joux (aujourd'hui Grand-Saint-Bernard) existe en 859 (MGH *Scriptores*, t. 1, 1826, p. 453). Saccagé par les sarrasins au début du 10e siècle, ce célèbre hospice sera restauré par saint Bernard de Menthon († vers 1081), à qui est attribuée aussi la fondation de l'hospice de Colonne-Joux (aujourd'hui Petit-Saint-Bernard). Il y appela des chanoines d'Aoste, qui adoptèrent la règle de saint Augustin, avec la mission de se porter au secours des voyageurs égarés dans les Alpes. Cette congrégation des saints Nicolas (patron de l'hospice) et Bernard de Menthon est toujours vivante.

Constitutiones... pro inclyta congregatione canonicorum regularium Montis et Columnae Jovis, Lucerne, 1723. — EC, t. 2, 1949, col. 1417-1421; t. 3, 1950, col. 563-564. — L. Quaglia, *La maison du Grand-Saint-Bernard des origines aux temps actuels*, Aoste, 1955. — Ch. Giroud, *L'ordre des chanoines réguliers de Saint-Augustin..*, Martigny (Suisse), 1961, p. 54 et 107-113.

A la fin du 11e siècle, Saint-Jacques-de-Compostelle commence à devenir le pèlerinage le plus fréquenté de la chrétienté. En Espagne, les monastères clunisiens, qui « forment une véritable chaîne » à proximité du *camino francés* que suivent les pèlerins depuis la sortie des Pyrénées à Fuenté la Reina, s'en montrent « les zélateurs... par les hôpitaux qu'ils fondent aux principales étapes » (Ch. Petit-Dutaillis et P. Guinard, *L'essor des états d'Occident*, dans G. Glotz et R. Cohen, *Histoire générale. Le moyen âge*, t. 6, 2e p., Paris, 1937, p. 302). En France, les « routes de Saint-Jacques », elles aussi, se jalonnent de centres d'accueil (É. Lambert, *Ordres et confréries dans l'histoire du pèlerinage de Compostelle*, dans *Annales du Midi*, t. 55, 1943, p. 370-403).

Nous en retiendrons deux qui montrent l'existence, avant le 13e siècle, de petites communautés religieuses ayant leur règle particulière : 1) l'hospice de Roncevaux, confié en 1137 à une congrégation autonome d'augustins, dont dépendent, sans doute à la demande d'anciens pèlerins, les hôtels-Dieu de Bar-sur-Seine et de Villefranche-en-Beaujolais et l'hôpital de Braux, en Champagne, où les frères sont « sub habitu et regula fratrum Roscidae Vallis » (V. Dubarat, *Roncevaux*, dans *Bulletin de la société des sciences, lettres et arts de Pau*, t. 18, 1889, p. 277-352); 2) l'hôpital d'Aubrac (Aveyron), fondé au début du siècle, qui reçoit ses statuts en 1162 de Pierre, évêque de Rodez (publiés par L. Le Grand, *Statuts..*, *op. cit. infra*, p. 16-21) : les frères et les sœurs « in domo pauperum et ad hoc ut eis serviant convenerunt » (art. 1).

Le Guide du pèlerin de Saint-Jacques-de-Compostelle (éd. F. Fita, *Le Codex..*, Paris, 1882; éd. J. Vieillard, Mâcon, 1938), composé entre 1139 et 1173, probablement par Aimery Picaud de Parthenay (cf V. Le Clerc, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 21, Paris, 1847, p. 272-292), décrit les quatre « routes » partant de Saint-Gilles, Le Puy, Vézelay et Tours. — Voir aussi É. Lambert, *Les routes de pèlerinage vers Compostelle*, Paris, 1950.

3° **Les premiers ordres religieux hospitaliers** fondés en Occident l'ont été pour le service des pèlerins.

1) Les *Hospitaliers de Saint-Antoine du Viennois*, à l'origine assez obscure, apparaissent en 1095 à la Motte-aux-Bois (commune de Saint-Antoine, Isère) où, près du corps de saint Antoine récemment amené de Constantinople, ils ont la charge d'un hôpital de malades atteints du « feu de saint Antoine » ou « mal des ardents ». Approuvé alors par Urbain II, l'ordre,

qui prend en 1247 la règle de saint Augustin, se développe aux 12e et 13e siècles, comptant quelque quatre cents « commanderies » ou « prieurés » en France, Italie, Allemagne et Espagne. Les statuts de 1477, — les plus anciens connus —, rappellent que « omnia et singula bona ipsius religionis S. Antonii Viennensis in quibuscumque mundi partibus... ad hospitalitatem infirmorum perpetuis futuris temporibus fore... ac esse debere efficaciter et inexcusabiliter submissa » (c. 35), et demandent, en vertu des « ordinationes antiquas.., ut nulli recipiantur in domibus seu hospitalibus... nisi tacti fuerint seu mutilati morbo S. Antonii » (c. 36). Des relâchements se sont déjà produits à cette époque, surtout en Allemagne. Malgré des tentatives de réforme au 17e siècle, l'ordre déclinera et sera rattaché par Pie VI à l'ordre de Malte (1777).

V. Advielle, *Histoire de l'ordre hospitalier de Saint-Antoine*, Paris, 1883. — L. Maillet-Guy, *Les origines de Saint-Antoine (Isère), 11e-13e siècles*, Vienne, 1908; *Les commanderies de l'ordre de Saint-Antoine en Dauphiné*, Ligugé, 1928. — P. Chevallier, *Loménie de Brienne et l'ordre monastique (1766-1789)*, t. 1, Paris, 1959, p. 130-131; t. 2, 1960, p. 163-168. — I. Ruffino, *Le prime fundazioni ospedalieri antoniane in alta Italia*, dans *Monasteri.., op. cit. supra*, p. 543-570. — Aymar Falco, *Antonianae historiae compendium..*, Lyon, 1533, est à suivre avec circonspection (cf L. Maillet-Guy, *Aymar Falco..*, dans *Bulletin de la société départementale d'archéologie et de statistique de la Drôme*, t. 44, 1910, p. 45-61; DHGE, t. 16, 1965, col. 424-425).

2) Les *Hospitaliers du Saint-Esprit*, fondés à Montpellier dans le dernier tiers du 12e siècle et approuvés par Innocent III (1198), qui leur confia l'hôpital romain de Santa Maria in Sassia au Borgo San Spirito (1204), eurent de nombreuses maisons en France, Italie, Espagne, Allemagne et dans les pays scandinaves. Leur règle suit de très près celle de l'hôpital Saint-Jean de Jérusalem (cf *infra*). Le jour de sa profession, le religieux se donnait « à Dieu... et à ses seigneurs les malades pour être leur serviteur jusqu'à la fin de ses jours ».

Ils se sont perpétués dans leur branche féminine avec les Hospitalières du Saint-Esprit de Ronceux (Vosges).

M. Poète, *Étude sur les origines de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit*, Paris, 1890. — P. Brune, *Histoire de l'ordre hospitalier du Saint-Esprit*, Lons-le-Saunier et Paris, 1892 (cf L. Delisle, dans *Journal des Savants*, 1893, p. 317-332). — A. F. La Cava, *Liber Regulae Sancti Spiritus*, Milan, 1947. — P. de Angelis, *L'Ospedale di Santo Spirito in Sassia*, t. 1, Rome, 1960.

3) Les *Hospitaliers de Saint-Jacques ab alto passu*, une des « confréries de Saint-Jacques » qui s'étaient constituées dans l'Europe méridionale, devinrent association religieuse après avoir fondé, au 11e siècle, un hôpital pour les pèlerins près de Lucques. Grégoire IX leur donna la règle de Saint-Jean de Jérusalem (1239). Au 14e siècle, Philippe le Bel appela à Paris ces « serviteurs des pauvres », ainsi les nomment les documents; ils y édifièrent, « près de Nostre-Dame-des-Champs au lieu que l'on dit le Clos du Roy », un hôpital Saint-Jacques et Saint-Philippe accueillant « les povres trespassants et espéciausement les pauvres pèlerins allans à Saint-Jacques ».

S. Bertelli, *L'origine dei cavalieri di Altopasso*, dans *Giornale storico della Lunigiana e del territorio lucense*, t. 16, Lucques, 1965, p. 39-45. — Pour Paris : J. Lebeuf et H. Cocheris, *Histoire de la ville et de tout le diocèse de Paris*, t. 2, Paris, 1864, p. 73-77; L. Le Grand, *art. cit. infra*, dans *Revue des questions historiques*, t. 60, 1896, p. 107-109.

3. APPORT DE L'ORIENT A L'OCCIDENT

La Palestine et Jérusalem tiennent une place hors de pair parmi les pèlerinages, chacun voulant se sentir chez soi dans ce pays où vécut et souffrit le Christ. Dès le 4e siècle, on y vient de très loin (L. Lalanne, *Des pèlerinages en Terre sainte avant les croisades*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 7, Paris, 1846, p. 1-31; *Itinera Hierosolymitana*, éd. P. Geyer, CSEL 59, 1898). Au point de vue de l'hospitalité, les occidentaux devaient beaucoup apprendre en Orient.

La domination musulmane met, un moment, en cause le sort des établissements chrétiens de Palestine, sur lesquels Pépin le Bref et Charlemagne finissent par obtenir un protectorat de fait. Le bénédictin Bernard note en 870, parmi d'autres fondations de Charlemagne à Jérusalem, un « hospitale in quo suscipiuntur omnes qui causa devotionis illum adeunt locum, lingua loquentes latina » (*Itinerarium*, dans L. Mabillon, *Acta sanctorum ordinis S. Benedicti*, saec. 3, pars 2, Paris, 1672, p. 524).

1° Les « statuts » de l'hôpital Saint-Jean de Jérusalem. — Vers 1070, des marchands italiens d'Amalfi avaient fondé à Jérusalem un hospice-hôpital où des hommes « pietate et morum integritate conspicui », d'obédience bénédictine avec un certain Gérard † 1120 comme « gardien », étaient au service des malades et en particulier des *peregrinantes christiani*. Après la prise de la ville par les croisés (1099), cet *hospitale pauperum* se développe et devient la « domus primaria » d'un nouvel ordre hospitalier et, surtout à partir de 1137, militaire : les *Hospitaliers de Saint-Jean de Jérusalem*, qui seront approuvés par Eugène III † 1153. Quelle qu'ait été l'histoire ultérieure de l'ordre, il convient de s'arrêter sur les « statuts » que le dauphinois Raymond du Puy † 1158, successeur de Gérard, donna à l'hôpital Saint-Jean-Baptiste de Jérusalem : c'est la plus ancienne règle fixant la vie religieuse dans un cadre hospitalier.

Cela se manifeste dès le préambule : « Au nom de Dieu, moi, Raymond, *servus pauperum Christi* et gardien de l'hôpital de Jérusalem, de l'avis de tout le chapitre.., j'ordonne que tous les frères *ad servitium pauperum venientes* tiennent les trois promesses qu'ils font à Dieu... de chasteté, obéissance... et *sine proprio vivere*, parce que Dieu leur demandera compte des trois au jugement dernier » (c. 1). Non moins explicite le cérémonial d'admission des frères : « Nous ajoutons une promesse que ne fait aucun des autres religieux. Nous promettons, en effet, d'être *slavi dominorum infirmorum* ». Toutes les obligations religieuses s'imposent donc aussi *ex parte pauperum* (c. 15).

Beaucoup de règles ultérieures reprendront le passage où est précisé « comment les seigneurs malades doivent être reçus et servis » : s'étant d'abord confessé et ayant communié, chacun « sera porté à son lit » et là, *quasi dominus*, suivant les ressources de la maison, sera nourri chaque jour avec charité *antequam fratres eant pransum* (c. 16).

En 1181, Roger de Molins (ou de Moulins), « maître » de l'hôpital, n'ayant en vue que l'honneur de Dieu et de la religion et « l'accreissement et l'utilité des povres malades », complète les « bonnes coutumes » :

On recevra les hommes et femmes malades et les enfants « getez » de père et mère. On engagera des « mieges sages » capables d'administrer les remèdes. Il y aura de petits « bers » pour les enfants de femmes pèlerines qui naîtraient dans la maison. En dehors de la garde et des veilles de jour et de nuit que les frères doivent faire « de ardant et de devot courage

as povres malades con à seignors », des « sergents » seront toujours au service des malades dans les chambres communes.

Chaque nuit, cinq clercs « soloient » réciter le psautier pour les bienfaiteurs.

De même, les Hospitaliers de Saint-Jean se répandent en Occident (où ils sont répartis en huit « langues » : Provence, Auvergne, France, Italie, Aragon, Angleterre, Allemagne et Castille) et plusieurs de leurs « commanderies » ont un hôpital tenu par les frères : celui de Toulouse compte près de cent lits.

Avec la croissance de sa puissance temporelle, — qu'augmentera encore la suppression de son rival, l'ordre du Temple —, l'action hospitalière de l'ordre de Saint-Jean s'estompe devant son action militaire « pour la défense de la foi ». Après la perte de Saint-Jean-d'Acre (1291), le « grand maître » s'établit à Chypre, sous la protection des Lusignan, puis, véritable souverain, à Rhodes (1311-1523) et à Malte (1530-1798), dont l'ordre a pris le nom.

Soumises aux mêmes statuts, des *Hospitalières de Saint-Jean* s'occupent d'un hôpital de femmes à Jérusalem jusqu'à la prise de la ville par Saladin (1187). On les retrouve ensuite à Sigena (Espagne) où la reine Sanche d'Aragon leur confie un hospice pour soixante dames nobles sans ressources. En 1193, Célestin III approuva leur règle, de filiation augustinienne (cf J. Delaville Le Roulx, *Cartulaire..*, t. 1, p. 532-547). Elles auront des maisons en Espagne, au Portugal, en Angleterre, et un hôpital à Beaulieu (Lot).

J. Delaville Le Roulx, *De prima origine Hospitaliorum Hierosolymitanorum*, Paris, 1885; — *Les statuts de l'ordre de l'Hôpital de Saint-Jean de Jérusalem*, dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 48, Paris, 1887, p. 341-356; — *Cartulaire général de l'ordre des Hospitaliers..*, 4 vol., 1894-1901; — *Les Hospitaliers en Terre sainte et à Chypre*, 1904; — *Les Hospitaliers à Rhodes..*, 1913. — E. J. King, *The Rule, Statutes and Customs of the Hospitallers (1099-1310)*, Londres, 1934. — R. Borricand, *Histoire de l'ordre... de Saint-Jean de Jérusalem..*, Aix-en-Provence, 1968.

2° Deux autres « **ordres militaires** » ont également une origine hospitalière en Palestine au temps de la présence occidentale.

1) *L'ordre de Saint-Lazare* (ainsi appelé en souvenir du pauvre Lazare de l'Évangile) n'aurait même comporté, quand il se constitua vers 1142 dans un hôpital de Jérusalem, que des lépreux, auxquels se joignirent ensuite des bien portants, étant entendu que la communauté comporterait cinquante-deux lépreux avec dortoir et réfectoire particuliers. Au retour de la seconde croisade, Louis VII introduit l'ordre en France et, dans le dessein de le charger du soin des léproseries du royaume, lui donne en 1154 le domaine de Boigny (Loiret), où il y aura une léproserie.

Saint-Lazare semble pourtant n'avoir eu en France, du moins au moyen âge, qu'une importance et une influence assez limitées. Rien de commun, sinon l'homonymie, entre lui et la léproserie Saint-Lazare de Paris, qui existait dès 1124 (cf J. Imbert, *Les hôpitaux en droit canonique*, *op. cit. infra*, p. 190-192).

Chassé de Jérusalem (1187), l'ordre devient aussi militaire. Décimé à la bataille de Gaza (1244), il se réfugie et se propage en Allemagne, Italie, Angleterre, Suisse (avec une branche féminine), s'occupant toujours de lépreux. En Italie, il finira par se réunir à l'ordre militaire de Saint-Maurice (1573). En France, un édit d'Henri IV le fera fusionner avec l'ordre du Mont-Carmel. On sait que cet *ordre du Mont-Carmel et de Saint-Lazare* recevra de Louvois en 1672 l' « administration et jouissance personnelle de toutes les maladreries, léproseries... où l'hospitalité n'est ou n'a pas été ci-devant gardée suivant les conditions de la fondation ».

E. Vignat, *Les lépreux et les chevaliers de Saint-Lazare..*, Orléans, 1884, — R. Petiet, *Contributions à l'histoire de l'ordre de Saint-Lazare en France*, Paris, 1914. — E. Sauer, *Der Lazariter-Orden und das Statutenbuch von Seedorf*, Fribourg (Suisse), 1930. — P. Bertrand, *Histoire des chevaliers hospitaliers de Saint-Lazare*, Paris, 1932. — E. Nasalli-Rocca, *Gli ospedali italiani di S. Lazzaro e dei lebbrosi*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte* (kanonistische Abteilung), t. 58, 1938, p. 262-298.

2) *L'ordre de Sainte-Marie des teutoniques* tire son nom d'un hôpital fondé à Jérusalem vers 1128 par les pèlerins allemands et dirigé par des frères qui jouissaient d'une certaine autonomie au sein des Hospitaliers de Saint-Jean. L'existence de ce nouvel ordre, hospitalier et militaire, fut proclamée à Saint-Jean-d'Acre en 1190 et reconnue par Clément III (1191), puis par Innocent III, qui en approuva l'organisation « juxta modum Templi in clericis et militibus et ad exemplum Hospitaliorum in pauperibus et infirmis » (1199). La règle, rédigée en 1244, est basée sur celle du Temple avec, pour les prêtres, quelques emprunts à la règle des frères prêcheurs. En Allemagne, où ils s'établiront sous la protection des empereurs, les teutoniques se verront confier plusieurs hôpitaux par les évêques, mais les frères hospitaliers disparaîtront assez vite tandis que les chevaliers s'engageront dans des guerres qui ne seront pas toujours « pour la défense de la foi ».

J. H. Hennes, *Codex diplomaticus ordinis Sanctae Mariae Theutonicorum*, 2 vol., Mayence, 1845-1861. — E. Strehlke, *Tabulae ordinis Theutonici*, Berlin, 1869. — E. Joachim et W. Hubatsch, *Regesta ordinis Sanctae Mariae Theutonicorum*, 4 vol., Göttingen, 1948-1950. — LTK, t. 3, 1959, col. 274-277.

3° **Influence des croisades.** — Au point de vue du développement des établissements hospitaliers, même en Occident, les croisades, du moins les deux premières, se révélèrent bénéfiques. Malgré trop de préjugés contre les byzantins « schismatiques », les croisés, en arrivant à Constantinople (1096), avaient pu remarquer combien les hôpitaux y étaient mieux organisés que ceux de leurs pays respectifs (cf G. Schreiber, *Gemeinschaften des Mittelalters*, Münster, 1948, p. 3-71). Seigneurs locaux, de retour chez eux, et corps de villes vont donc multiplier les fondations durant le 12e siècle. Ils y joindront des statuts sur lesquels l'Église aura son mot à dire, et elle le fera au début du 13e siècle. C'est seulement après la déviation de la quatrième croisade et la brève existence de l'empire latin de Constantinople (1204-1261) qu'on verra le pouvoir civil empiéter peu à peu sur ce qui avait jusque là été considéré comme étant du domaine de l'Église.

4. LA VIE RELIGIEUSE HOSPITALIÈRE EN OCCIDENT AU 13e SIÈCLE

Il ne faudrait pas trop généraliser le cas de ces *domus leprosorum* ou *hospitalia pauperum* où Jacques de Vitry † 1240 dénonce les agissements de *questuarii* qui n'ont cure des pauvres et malades que « dans la mesure où cela leur permet de susciter les aumônes »; lui-même ajoute d'ailleurs qu'il en va autrement avec les *regulares congregationes* (*Historia occidentalis*, éd. F. Moschus, Douai, 1597, ch. 29). Qu'il se soit agi

de remédier à certains abus ou simplement de les prévenir, la législation religieuse hospitalière figure parmi les points abordés, sous le pontificat d'Innocent III (1198-1216), pour assurer la réforme intérieure de l'Église. Les conciles régionaux, réunis par le légat Robert de Courson à Paris (été 1213) et à Rouen (février 1214), expriment les mêmes doléances *de domibus leprosorum et hospitaliis infirmorum et peregrinorum* :

Si les ressources locales permettent à ceux qui y demeurent de vivre du fonds commun, il leur sera fixé une règle de vie convenable dont la substance comportera essentiellement trois articles, à savoir *ut proprio renuntient, continentiae votum emittant et suo praelato obedientiam fidelem et devotam promittant*; ils auront aussi un habit religieux et non séculier (Rouen, 2e p., c. 39).

D'autre part, comme des bien portants en petit nombre peuvent servir convenablement de nombreux malades, il est tout à fait injuste que le nombre des bien portants qui y demeurent excède le nombre des malades ou des pèlerins. En effet, les biens attribués à la maison *ex devotione fidelium* ne sont pas destinés à l'usage des bien portants, mais plutôt des malades (c. 40, Mansi, t. 22, col. 913).

Deux décrets du 4e concile du Latran (1215) vont contribuer à donner une orientation spirituelle commune aux divers statuts hospitaliers du 13e siècle. Le premier est de portée plus générale : « Quiconque veut fonder une nouvelle maison religieuse doit recevoir la Règle et l'institution des ordres approuvés » (c. 13). Le second rappelle qu'il faut veiller à l'âme des malades avant de soigner leur corps :

Nous ordonnons aux médecins des corps, quand ils sont appelés auprès des malades, de les avertir et de les exhorter par-dessus tout à appeler les médecins des âmes; ayant ainsi pourvu au salut spirituel des malades, on peut appliquer dans de meilleures conditions le remède corporel : supprimée la cause, l'effet cesse. Ce décret est motivé par le fait que des malades alités, recevant de leur médecin l'avis de pourvoir au salut de leur âme, tombent dans un désespoir tel que s'aggrave pour eux le péril de mort. Le médecin, qui... viendrait à transgresser ce décret, doit être interdit *ab ingressu ecclesiae* jusqu'à due satisfaction de cette violation (c. 22; cf R. Foreville, *Latran* IV, coll. Histoire des conciles œcuméniques 6, Paris, 1965, p. 358).

Sans doute avait-on en vue non les hôpitaux déjà confiés à des ordres religieux approuvés, mais ceux, nombreux en France, où, sous la direction d'un maître ou prieur, d'une maîtresse ou prieure *(priorissa)*, de petites communautés de frères ou de sœurs suivaient un règlement plus ou moins défini. C'est dans cette perspective que s'explique la teneur des statuts hospitaliers parus alors. Ils peuvent bénéficier d'emprunts faits à des règles antérieures et parfois se reproduire plus ou moins fidèlement, leur ensemble présente le moyen de réaliser la perfection de la vie religieuse par l'accomplissement d'une vocation hospitalière.

Nous nous référons aux statuts des hôtels-Dieu ou hôpitaux d'Angers, Amiens, Paris, Cambrai, Le Mans, Le Puy, Lille, Troyes et Vernon, datant tous du 13e siècle et publiés par L. Le Grand, *Statuts d'Hôtels-Dieu et de léproseries...*, Paris, 1901.

1° Spiritualité religieuse hospitalière. — La maison-Dieu ne sera digne de son nom que dans la mesure où ceux qui viennent y servir seront « en état de religion », c'est-à-dire « obligés et liés à garder, non pas seulement les commandements de Dieu, auxquels sont obligés tous les bons chrétiens et chrétiennes, mais liés et obligés à garder le conseil et la perfection du saint Évangile » (prologue de Troyes). Obligations religieuses et obligations hospitalières procèdent du même esprit et se compénètrent mutuellement.

Pour ce que notre Sire Jésus-Christ... tient fait à lui ce que l'on fait aux pauvres.., pour ce nous ordonnons que telles femmes soient reçues en la maison-Dieu comme sœurs qui soient convenables à servir les malades comme à Dieu.., leur administrant en telle manière les biens temporels et spirituels que, quand l'heure et le jour du *guerredon* (récompense) viendra, elles reçoivent pour leurs œuvres de miséricorde le guerredon promis par Notre Seigneur (prologue de Vernon).

Donc, tous, tant frères que sœurs, selon la règle de saint Augustin, feront profession (prologue de Pontoise).

1) *La vie religieuse*, qui implique le don total de soi, assure une unité d'esprit à travers la diversité des emplois qui est comparée à la « diversité des langues » (Pontoise). Après une « expérience » ou « novisserie » de six mois (Cambrai) ou un an (Amiens et Pontoise) pour lui enseigner « comment il doit se maintenir en tous lieux selon la règle et les constitutions de la maison » (Lille), le frère ou la sœur prononce les trois vœux (ou « promesses ») de chasteté, pauvreté (ou *sine proprio vivere*) et obéissance, « selon la règle de saint Augustin ».

La plupart des observances monastiques sont gardées : chapitre, silence, habit, récitation de l'office. A l'office, on évitera à la fois la précipitation et la lenteur, de peur que « par trop grande haste les malades ou autres oyans... perdent leur dévotion, ne que par trop longue prolongation soient grevés » (Pontoise). On aura soin de se confesser « au moins de quinze jours en quinze jours » (Pontoise et Vernon). En ce qui concerne la communion, les frères non prêtres et les sœurs se voient fixer des fréquences différentes : quatre (Troyes) ou huit fois l'an (Pontoise et Vernon), mais, à Lille, « pour que, par la vertu de ce benoît sacrement, soient enflammés en l'amour de Jésus-Christ, treize fois (ils) se doivent communier chacun an ».

Si hospitaliers ou hospitalières ne sont pas religieux, il leur sera cependant demandé d' « assister aux offices divins, comme c'est la coutume pour les religieux », de « garder la continence, comme sont tenus de le faire les religieux, et de vivre en communauté » (Le Mans).

2) La *mission hospitalière* est dans de telles communautés le but de la vie religieuse. « Si quelqu'homme ou quelque femme voulait renoncer au siècle *et* servir les pauvres... » : telle est la justification des plus anciens statuts promulgués (vers 1220) par le chapitre cathédral pour l'hôtel-Dieu de Paris.

A Lille, sitôt revêtu de l'habit religieux, le ou la novice se tourne vers la communauté : « Je m'offre ainsi à Dieu pour servir les pauvres malades de la maison ».

A Pontoise, la formule des vœux contient une adjonction : « ...et me promets dès maintenant pour Jésus-Christ servante des pauvres malades et accouchées tant comme à moi appartient faire et tenir jusqu'à la mort ».

On retrouve ce primat apporté au service des malades dans la limitation très stricte du nombre des hospitaliers dans la maison et dans ce qui est prescrit pour la réception et le soin des malades : sur ce point, c'est la fidélité à l'esprit, sinon à la lettre, des coutumes de Saint-Jean de Jérusalem (cf *supra*, § 3).

L. Le Grand, *Les Maisons-Dieu. Leurs statuts au 13e siècle*, dans *Revue des questions historiques*, t. 60, 1896, p. 95-134;

Les Maisons-Dieu. Leur régime intérieur au moyen âge, ibidem, t. 63, 1898, p. 99-147. — J. Imbert, *Histoire des hôpitaux français. Les hôpitaux en droit canonique*, Paris, 1947, p. 115-147, 265-276 et 317-329 (bibliographie).

2° **Nouveaux ordres hospitaliers.** — A côté des congrégations religieuses qui, malgré leurs ressemblances, sont sans lien entre elles et se limitent en général à une seule maison (le cas des maisons-Dieu Saint-Gervais et Sainte-Catherine à Paris dont les sœurs peuvent passer de l'une à l'autre est exceptionnel), le 13e siècle voit se développer d'autres ordres religieux dont la mission est aussi, mais pas exclusivement, hospitalière.

1) L'*ordre de la Sainte-Trinité*, fondé par saint Jean de Matha † 1216 pour la rédemption des captifs, en vertu de la règle de 1198, doit consacrer le tiers de ses revenus à l'hospitalité. Il aura plusieurs hôpitaux, notamment en France (P. Deslandres, *L'ordre des trinitaires pour le rachat des captifs*, t. 1, Toulouse-Paris, 1903, p. 113-123). — 2) Les *Frères de la Sainte-Croix*, dits aussi Porte-Croix ou Croisiers, qui se situent parmi les chanoines réguliers, forment plusieurs branches distinctes. Celle d'Italie, la plus ancienne, est instituée comme hospitalière en 1169 et son hôpital de Bologne prospère au 13e siècle sous la protection de Grégoire IX. La branche belge, dont le fondateur est Théodore de Celles († vers 1236), dirigea des hôpitaux en Belgique, Rhénanie, France et Angleterre. Il en sera de même des croisiers de Pologne et de Bohême (DS, t. 2, col. 2561-2576; DHGE, t. 13, 1956, col. 1042-1062). — 3) Parmi les religieuses hospitalières, on retiendra les *Sœurs de Sainte-Élisabeth* de Thuringe † 1231, qui, de Marbourg, se répandront en Allemagne et, sous le nom de *Sœurs de la Miséricorde*, en France. Elles suivent la règle du tiers ordre franciscain, comme les « Sœurs grises » de plusieurs hôpitaux de Flandre.

3° **Les léproseries** apparaissent en Occident au début du 12e et se multiplient au 13e siècle. Le plus souvent, elles sont organisées par des paroisses ou des groupes de paroisses qui y isolent leurs lépreux. A Liège, au contraire, la léproserie Sainte-Walburge est destinée aux lépreux étrangers (É de Moreau, *Histoire de l'Église en Belgique*, t. 3, Bruxelles, 1945, p. 585). A la différence de ceux des maisons-Dieu, les statuts de léproseries s'adressent aussi aux « hospitalisés », puisqu'ils sont destinés à y passer leur vie.

Ainsi les statuts de la léproserie de Lille (juin 1239) : « Walter, par la grâce de Dieu évêque de Tournai, à ses aimés fils dans le Christ lépreux de Lille *salutem et patientiam*. Parce que le Seigneur vous a visités par le signe d'un plus grand amour, de peur qu'un don si louable ne dépérisse quelque peu en vous par défaut de notre vigilance paternelle, nous ordonnons à tous les frères et sœurs de votre maison tant bien portants que malades... » (L. Le Grand, *Statuts..*, *op cit. supra*, p. 199-200).

Il ne semble pas, en effet, que (sauf, et dans une mesure qui ira en s'amenuisant, l'ordre de Saint-Lazare, cf *supra* § 3) des sociétés religieuses aient eu en vue spécialement les léproseries. Les obligations auxquelles on demandait aux lépreux et aux bien portants enfermés avec eux de s'engager, parfois sous peine d'exclusion, étaient destinées à créer entre tous une communauté sur le modèle des « confréries » (J. Imbert, *op cit. supra*, p. 151-195 et 270-271).

Nous ferons la même remarque au sujet de la maison des Quinze-Vingts, fondée à Paris par saint Louis pour trois cents aveugles (L. Le Grand, *Les Quinze-Vingts depuis leur fondation jusqu'à leur translation au faubourg Saint-Antoine, 13-18e siècle*, Paris, 1887).

L. Le Grand, *Les Maisons-Dieu et léproseries du diocèse de Paris au milieu du 14e siècle*, Paris, 1899 (rapports de visites du délégué de l'évêque).

5. LE RENOUVEAU AUX 16e ET 17e SIÈCLES

Dès la fin du 13e siècle, cependant, des abus sont à déplorer dans des établissements hospitaliers que les autorités ecclésiastiques ont donnés à titre de « bénéfice » à des directeurs qui *damnabiliter* en détournent les revenus *in usus suos*.

Ainsi s'exprime, en accord avec le concile de Vienne (1311), la décrétale *Quia contingit* de Clément V, promulguée par Jean XXII en 1317 (Hefele-Leclercq, t. 6, 1915, p. 684-685), qui interdit qu'un hôpital « *in beneficium conferatur* à des clercs » et demande que l'administration « *committatur* à des hommes (clercs ou laïcs) capables, honnêtes et de bonne réputation » (J. Imbert, *op cit. supra*, p. 234-236). Cf DS, *infra*, col. 825.

Décision grave de conséquence au moment où s'affirme la prise de conscience par les états de leur personnalité, indépendamment de l'Église, laquelle va subir le contre-coup du séjour de la papauté à Avignon (1309-1377), puis du « grand schisme » d'Occident (1378-1417).

En France, la carence de l'épiscopat permettra à l'autorité royale de s'exercer de plus en plus par l'intermédiaire de l' « aumônier du roi » qui aura obtenu en fait, au début du 16e siècle, la surveillance de tous les hôpitaux du royaume. D'autre part, l'Église n'avait pu relever seule les nombreux hôpitaux ruinés par la guerre de Cent ans (H. Denifle, *La désolation des églises, monastères et hôpitaux en France pendant la guerre de Cent ans*, t. 1, Paris, 1897, signale quelque quatre-vingts maisons hospitalières détruites ou gravement endommagées). Faut-il ajouter que, impuissant à remédier à de graves désordres, le chapitre de Notre-Dame demande lui-même en 1505 de se voir substituer des proviseurs laïcs pour l'administration de l'hôtel-Dieu de Paris?

Avec une certaine nostalgie, Jehan Henry († 1484; DS, t. 7, col. 259-263), chanoine et proviseur, présente, dans son *Livre de vie active de l'hôtel-Dieu de Paris*, le « portrait idéal de la parfaite religieuse soignante » comme pour inviter les membres de la communauté à « pratiquer avec une plus grande assiduité les vertus propres de l'état qu'elles ont embrassé » (M. Candille, *Étude du Livre de vie active..*, Paris, 1964, p. 40).

De retour à Rome, les papes des 14e et 15e siècles y favorisent la restauration et l'édification d'hôpitaux et d'hospices pour les pèlerins (L. Pastor, *Histoire des papes*, trad. franç., t. 1, Paris, 1888, p. 257-264). Peu après, la Réforme conduit à la sécularisation des hôpitaux en Allemagne et en Angleterre et les guerres religieuses occasionnent bien des ruines ailleurs. Les circonstances ont changé, mais l'Église poursuit son œuvre hospitalière. Le concile de Trente rappelle aux évêques de veiller à ce que « tous les hôpitaux soient bien et fidèlement gouvernés » (session 7, *de reformatione*, ch. 15; *infra*, col. 825), selon les normes approuvées par le concile de Vienne.

1° De nombreuses **confréries,** distinctes des instituts religieux, exercent une action hospitalière. Ainsi, en Italie, la *Compagnia del Divino Amore* (DS, t. 2, col. 320-321), à laquelle appartint saint Gaétan de

Thiene († 1547; DS, t. 6, col. 31-33); en France, les *Confréries de charité* suscitées par saint Vincent de Paul (*infra*, col. 828).

2° **Les ordres de religieux hospitaliers** qui naissent au 16e siècle, à la différence de leurs devanciers, limitent et spécialisent leur activité aux seuls hospitalisés.

1) Les *Frères de la Charité* ou de *saint Jean de Dieu*, du nom pris en religion par leur fondateur, Jean Ciudad † 1550, qui avait organisé à Grenade en 1537 un hôpital avec pavillons distincts pour les miséreux de passage, les malades et même les fous. Ils sont reconnus en 1572 par saint Pie v et, plus expressément, en 1611 par Paul v qui approuva l'existence de deux congrégations distinctes, l'une espagnole, l'autre italienne, sous les mêmes constitutions inspirées de la règle de saint Augustin, avec un vœu particulier d' « hospitalité », qui les lie au service des malades « même au péril de la vie ». D'Italie, où il s'est établi dès 1584, avec saint Charles Borromée comme « protecteur », l'ordre se répandra en France, Allemagne, Flandre et Europe centrale, tandis que d'Espagne il pénétrera en Amérique du sud; à la fin du 18e siècle, il avait plus de trois cents hôpitaux. Son essor à travers le monde a repris au 19e siècle, en particulier au service des plus déshérités (enfants inadaptés et aliénés), et une congrégation de *Sœurs de saint Jean de Dieu* a été fondée à Wexford (Irlande).

Rappelons que saint Jean de Dieu, en même temps que saint Camille de Lellis, a été proclamé par Léon xiii « patron de tous les hôpitaux » (1886), et par Pie xi « céleste patron auprès de Dieu des infirmiers et infirmières tant laïques que religieux du monde entier, comme de toutes leurs associations catholiques » (1930).

F. Corentin, *L'œuvre hospitalière de saint Jean de Dieu et de son ordre*, Paris, 1937. — J. Monval, *Les Frères hospitaliers de Saint-Jean de Dieu*, éd. revue par J. Caradec, Paris, 1950. — P. Pralon, *Paul de Magallon* († 1859), *capitaine et hospitalier* (restaurateur de l'ordre en France), Lille, 1893.

2) Les *clercs réguliers ministres des infirmes*, fondés en 1584 à Rome par saint Camille de Lellis † 1614, se sont répandus en Italie, Espagne, France, Allemagne, Belgique et Amérique du sud. Leurs constitutions, approuvées par Sixte-Quint en 1586, les consacrent au service des hôpitaux en y joignant l'assistance à tous les moribonds :

Quiconque aura résolu de se consacrer pour toujours à cette œuvre charitable... doit s'agréger à notre congrégation pour expier ses péchés, sous le joug très suave de la perpétuelle pauvreté, chasteté et obéissance, et dans le service perpétuel des malades, même atteints de la peste, et cela non seulement dans les hôpitaux, mais aussi dans les infirmeries des prisons, où les malades sont réduits à une si grande disette des choses corporelles et spirituelles (formule de vie de 1591, citée par M. Vanti, p. 21).

F. Alain, *Saint Camille de Lellis*, Paris, 1946. — M. Vanti, *L'esprit de saint Camille de Lellis. L'apostolat des malades au 16e siècle*, trad. française, Paris, 1947. — R. Messina, *La carità per gli infermi in S. Camillo de Lellis*, Naples, 1968.

3) De moindre rayonnement : les *Petits frères des malades* ou « Frères Obregon », fondés à Tolède en 1567 par Bernardin de Obregon, du tiers ordre franciscain, qui se répandirent en Espagne, en Belgique et aux Indes; — les *Hospitaliers de Saint-Hippolyte*, sous la règle de saint Augustin, fondés à Mexico en 1585 par Bernardin Alvarez; — la congrégation augustine dite des *Bethléémites*, apparue au 17e siècle à l'hôpital de Bethléem à Guatemala, qui subsista en Amérique latine jusqu'en 1820 (DHGE, t. 8, 1935, col. 1253-1254).

3° **Religieuses hospitalières.** — 1) *Les instituts anciens* s'appliquent à se conformer aux décrets du concile de Trente et à la constitution *Circa pastoralis* (29 mai 1566) de Pie v leur imposant la clôture.

a) Chez les *Augustines de l'Hôtel-Dieu de Paris*, par exemple, Geneviève Bouquet (sœur du Saint-Nom de Jésus † 1665) promulgue en 1652 des constitutions qui ont été mises à jour par François Ladvocat † 1646 :

Elles ne doivent pas être considérées comme nouvelles, puisqu'on s'est très particulièrement efforcé de prendre en tout et partout l'esprit des anciens statuts, qui n'est autre que d'établir puissamment la piété dans le service de Dieu et... une très ardente charité envers les pauvres malades, qui est le caractère particulier et la couronne qui fait la gloire des religieuses de l'Hôtel-Dieu (préambule).

Pour ce qui est de leur vœu spécial de « servir les pauvres malades », que les sœurs « sachent que ce vœu les oblige si étroitement qu'il ne leur est loisible de quitter et de se dispenser du service des malades, auquel elles sont destinées par l'obéissance, sans une très grande nécessité; et que, si, par leur absence ou négligence, les malades reçoivent quelque incommodité notable en leur santé.., elles en répondront devant Dieu, qui leur demandera compte très exact... des services négligés et des charités omises par leurs fautes et par leurs négligences » (2e p., ch. 5).

On retiendra la « prise de tablier » à l'entrée en postulance : la future religieuse reçoit ce tablier des mains de la prieure en s'entendant dire qu'il doit lui rappeler sans cesse « le linge dont Notre-Seigneur se ceignit lorsqu'à la Cène il lava les pieds de ses disciples ».

A. Chevalier, *L'Hôtel-Dieu de Paris et les sœurs augustines (650 à 1810)*, Paris, 1901. — DHGE, t. 5, 1931, col. 639-645. — *Institut des religieuses augustines de l'Hôtel-Dieu de Paris (7e au 20e siècle)*, 8e éd. revue par A. Tenneson, Paris, 1953.

b) Les trois premières religieuses hospitalières qui s'embarquent en 1639 pour la Nouvelle France, où elles fondent l'hôtel-Dieu du Précieux-Sang de Québec, viennent de la communauté des augustines de l'hôtel-Dieu de Dieppe, qui a reçu en 1631 de nouvelles règles comportant la clôture (cf R. Piacentini, *Origines et évolution de l'hospitalisation. Les chanoinesses augustines de la Miséricorde de Jésus*, Paris, 1957).

c) Dans le règlement que l'évêque Pierre de Broc donne en 1643 aux augustines de l'hôpital d'Auxerre, on retrouve l'idéal hospitalier du 13e siècle :

« Estant véritable que les pauvres sont proprement les maistres et seigneurs de cette maison, comme ceux qui y entretiennent et nourrissent, du revenu qui leur a été donné, les sœurs. Elles doivent estimer que c'est par quelque forme de justice qu'elles sont obligées de les assister et que c'est le plus grand honneur qu'elles puissent jamais prétendre que d'estre leurs très humbles servantes pour l'amour de Nostre-Seigneur Jésus-Christ ».

Cependant la formule des vœux a changé : « Je, N., promets à Dieu... de garder pauvreté, chasteté et obéissance et de servir les pauvres en cet hôpital... et d'y *garder la clôture* » (M.F.B., *Les Augustines du Saint-Cœur de Marie d'Auxerre*, Auxerre, 1936, p. 63-67).

2) *Instituts fondés au 17e siècle.* — Ils sont nombreux. Plutôt que d'en dresser une liste, fatalement incomplète, nous nous arrêtons à quelques cas plus caractéristiques.

a) Les *Filles de la Charité*, fondées à Paris en 1633 par saint Vincent de Paul † 1660 et sainte Louise de Marillac † 1660. Ce fut à l'origine une « confrérie de charité », mais composée seulement « de veuves et de filles », donc disponibles.

Elles se font « servantes des pauvres malades... pour honorer la charité de Notre-Seigneur... en assistant les pauvres malades des paroisses et des hôpitaux, les forçats et les pauvres enfants trouvés.. : corporellement, en leur administrant la nourriture et les médicaments, et spirituellement, en procurant que les pauvres malades qui tendront à la mort partent de ce monde en bon état et que ceux qui guériront fassent résolution de ne jamais offenser Dieu, moyennant sa grâce, et que les enfants trouvés soient instruits des choses nécessaires au salut » (décret d'érection, dans *Correspondance.., op. cit. infra*, t. 13, p. 559).

Pour ce genre nouveau de vocation hospitalière, le fondateur impose des règles où se retrouvent toutes les obligations de la « vie religieuse », sans le dire, peut-être parce que cela paraissait alors inconciliable avec une activité qu'il souhaitait très ouverte. Lui-même autorisa, à titre personnel, d'émettre les « vœux de religion », pratique qui a été généralisée ensuite, mais pour un an et renouvelable, en y ajoutant le vœu de s'employer « au service corporel et spirituel des pauvres ».

Chargées en France de plusieurs hôpitaux généraux (asiles créés dans les villes pour le « renfermement » des mendiants et vagabonds par les édits de 1656 et 1662), sans préjudice d'autres établissements, et appelées en Pologne dès le 17e siècle, les Filles de la Charité ont, depuis le 19e siècle, poursuivi leur implantation à travers le monde.

Les *Sœurs de Charité* qu'Élisabeth Seton († 1821, béatifiée en 1963) a fondées en 1805 à Baltimore se rattachent à elles (cf J. Dannemarie, *Une fille américaine de M. Vincent, Anne-Élisabeth Seton*, Paris, 1938; M.-D. Poinsenet, *Je ne cherche que Dieu et son Église. Élisabeth Seton*, Paris, 1967).

S. Vincent de Paul, *Correspondance, Entretiens, Documents*, éd. P. Coste, t. 13, Paris, 1924, p. 539-760. — L. Celier, *Les Filles de la Charité*, Paris, 1929 et 1951. — M. Baeteman, *Les Filles de la Charité en mission à travers le monde*, 2 vol., Évreux, 1936. — DHGE, t. 17, 1968, col. 6-13 (A. Dodin).

b) Confrérie devenue en 1663 congrégation, les *Sœurs de la Sainte-Famille* ou de *Saint-Charles* [Borromée] de Nancy ajoutent aux trois vœux la promesse de « ne jamais prêter consentement à ce que le service des pauvres malades... soit délaissé dans cette communauté » (*Histoire de la congrégation des Sœurs de Saint-Charles de Nancy*, t. 1, Nancy, 1898, p. 90-91). Leur rayonnement débordera la Lorraine.

c) Hospitalières tout en se proposant « d'imiter et de suivre les coutumes et la vie des saintes Filles de la Visitation », les *Sœurs de Saint-Joseph*, fondées au Puy en 1650 par l'évêque Henry de Maupas et Jean-Pierre Médaille s j † 1670, prennent l'engagement de « professer en tout et partout... la plus cordiale charité et miséricorde envers toute sorte de prochain » (règle de 1650, qui sera reprise par d'autres congrégations du même nom; cf A. Bois, *Les Sœurs de Saint-Joseph*, Saint-Vallier, Drôme, 1950, p. 71-81).

d) La *Congrégation de Notre-Dame du Refuge*, fondée en 1624 à Nancy par Élisabeth de Ranfaing (Marie-Élisabeth de la Croix † 1649) et approuvée par Urbain VIII en 1634, a en vue une hospitalité très particulière : « servir de refuge et d'asile de salut aux filles et aux femmes qui se sont malheureusement écartées de leur devoir ».

Une communauté *unique* réunit des *vertueuses*, appelées à « embrasser, par la profession religieuse, la compagnie et le service des âmes pénitentes et de s'y obliger par un vœu spécial », et des *pénitentes* qu' « un retour sincère au bien » permet d'admettre « à la même profession ». Dans un quartier séparé, sont recueillies « des pénitentes qui, n'ayant pas la volonté ou les dispositions nécessaires pour être admises à la profession religieuse, sont gouvernées... suivant le règlement... jugé propre pour leur arracher entièrement le souvenir du monde et les former et maintenir en la vraie crainte de Dieu » (*Exposition de l'institut de la congrégation de Notre-Dame du Refuge*, nouv. éd., Nancy, 1716).

Des treize maisons, la plupart dans l'est ou le sud-est de la France, que le Refuge comptait en 1776, aucune n'a survécu à la Révolution (cf A. de Boissieu, *Béthanie. Les Madeleines réhabilitées*, Paris, 1931, p. 94-103).

Il y avait eu des précurseurs, comme ce Rodolphe, chanoine d'Hildesheim, qui institua en 1224 et fit approuver par Grégoire IX en 1227 les *Pénitentes de Sainte-Marie-Madeleine*, dont les couvents, situés en Allemagne, Belgique, Suisse, Alsace et à Paris, où on les appelait « Madelonnettes », ont, eux aussi, disparu (A. Simon, *L'ordre des Pénitentes de Sainte-Marie-Madeleine en Allemagne au 13e siècle*, Fribourg, Suisse, 1918).

e) L'ordre de *Notre-Dame de Charité*, fondé à Caen en 1641 par saint Jean Eudes † 1680 et approuvé par Alexandre VII en 1666, devait, au contraire, triompher des orages. Il a pour fin propre d'offrir « comme des hôpitaux » au service des personnes que l'existence a blessées ou qui sont menacées dans leur dignité, en les aidant à retrouver confiance en la vie et à conquérir l'équilibre, l'autonomie et la force nécessaires pour répondre à leur vocation divine. Le fondateur a laissé des constitutions, d'inspiration salésienne, marquées de son esprit particulier; à ses filles, lui, qui était missionnaire, a voulu témoigner l'amour sauveur de Dieu : « Une âme vaut mieux qu'un monde » (1e Constitution). Ce charisme a donné naissance à un apostolat spécifique auquel les religieuses se consacrent par un quatrième vœu : elles ont à manifester par une vie évangélique, à travers les formes variées de leur service, la tendresse du Christ et la puissance de son pardon.

En 1945, les monastères, jusque-là autonomes, se sont constitués en fédérations (française, américaine, anglaise et irlandaise); en 1967, la fédération française s'est transformée en union sous le gouvernement d'une supérieure générale.

De l'arbre toujours vivant une branche s'est détachée au 19e siècle qui est devenue le *Bon-Pasteur* d'Angers, dont l'existence propre a été approuvée en 1835 par Grégoire XVI. Sainte Marie-Euphrasie Pelletier † 1868, la fondatrice, a gardé les règles de saint Jean Eudes, mais, dès cette époque, au lieu de rester autonomes, les maisons, qui se sont multipliées dans le monde entier, dépendent d'une même supérieure générale; elles peuvent de plus comporter une seconde communauté religieuse cloîtrée, distincte et séparée, les *Madeleines*, appelées aujourd'hui *Compagnes de la Croix*, vouées à une vie réparatrice dans la prière, la pénitence et le travail

S. Jean Eudes, *Œuvres complètes*, t. 10, Paris, 1909, p. 1-344 (Constitutions et Coutumier). — J.-M. Ory, *Les origines de Notre-Dame de Charité..*, Abbeville, 1891. — É. Georges, *Saint Jean Eudes*, Paris, 1936, p. 190-232.

Une œuvre de miséricorde et d'apostolat : Notre Dame du

Refuge et du Bon-Pasteur, Besançon, 1923. — É. Bruley, *Le Bon-Pasteur d'Angers*, Paris, 1931. — É. Georges, *Sainte Marie-Euphrasie Pelletier (1798-1868)*, Paris, 1942. — M.-D. Poinsenet, *Rien n'est impossible à l'amour. Marie-Euphrasie Pelletier*, Paris, 1968.

f) Le « service des pauvres » inspire à Ange Le Proust † 1697, prieur des ermites augustins de Lamballe, de fonder en 1661 la *Société de Saint-Thomas de Villeneuve*, rattachée en 1683 au tiers ordre de Saint-Augustin. Le Proust a rédigé les règles primitives, *De l'état de la Société*... Ne craignant pas d'entrer dans des détails matériels, il dégage « l'esprit », la valeur spirituelle de ce « service des pauvres », qui « est dans la Société ce que le service de l'Église était dans la première congrégation de Saint-Augustin » (p. 401).

Objectif immédiat : « la restauration des petits hôpitaux désolés par les vagabonds » pour « y faire fleurir l'hospitalité et le service des pauvres » (p. 381), surtout « les pauvres des petits lieux », trop souvent laissés à « l'abandon... dans les extrémités des faubourgs en des lieux fort malpropres qui fatiguent vite la charité des prêtres et les laissent mourir sans secours » (p. 407).

Aux sœurs, il confie « ces sortes de malades.., les brebis de leur mission » (p. 407) : « *filles des pauvres* qu'elles regardent comme leurs pères et leurs mères en la place de Notre-Seigneur Jésus-Christ, notre véritable père qui nous a engendrés en son sang », elles ont à leur rendre « tous les offices qui regardent leur personne, et surtout les plus abjects comme les plus familiers » (p. 381-382).

« Que les filles des pauvres et surtout leurs supérieures (dites *mères des pauvres*) mettent leur honneur au service des plus répugnants comme étant ceux que Jésus-Christ réserve à ses plus familiers amis, et que cet esprit bâtard de laisser cela aux sœurs servantes ou à d'autres personnes, ou à des novices, ne se glisse pas dans la Société » (p. 388).

Pie IX a approuvé en 1873 l'institut des religieuses de Saint-Thomas de Villeneuve, qui sont des toutes premières à avoir été à la fois hospitalières et enseignantes.

Religieuses hospitalières de Saint-Thomas de Villeneuve, Paris, 1927. — G. Bernoville, *Dans le sillage de M. Vincent. Les religieuses de Saint-Thomas de Villeneuve*, Paris, 1953. — *Traicté de la Règle de saint Augustin*, Paris, s d (1963), d'après un manuscrit de la seconde moitié du 17e siècle que Le Proust a, pour le moins, corrigé de sa main; *De l'état de la Société de Saint-Thomas* en constitue la dernière partie (p. 381-409).

g) La fondation en 1703 des *Filles de la Sagesse* par saint Louis-Marie Grignion de Montfort et Marie-Louise Trichet (Marie-Louise de Jésus † 1759) procède d'un souci d'active présence évangélique dans un monde où le « progrès des lumières » s'apprête à ouvrir « un procès sans précédent, le procès de Dieu » (P. Hazard, *La pensée européenne au 18e siècle*, t. 1, Paris, 1946, p. 61). Les constitutions, rédigées après la mort de Montfort (1716), n'en sont pas moins inspirées de sa spiritualité.

Le but : « Montrer au monde la Sagesse de Dieu incarnée en son Fils vivant parmi nous », et, pour cela, commencer soi-même par « acquérir la Sagesse » dont on doit être le témoin, en « apprendre les règles » et « les pratiquer fidèlement en s'y exerçant jour et nuit ». Le modèle et le soutien : « Marie, supérieure réelle et Mère de la communauté ». Ne jamais oublier que « la dévotion au Sacré-Cœur est une suite de celle au Saint-Sacrement » (*Constitutions*, 3e p., ch. 3).

De l'ouest de la France, les Filles de la Sagesse, surtout depuis l'approbation de leur institut par Pie IX (1853), se sont répandues en Europe occidentale, outre-Atlantique et en pays de mission. Unifiant les deux activités fixées par le fondateur, « l'instruction des enfants et le soin des pauvres », elles se tournent plus volontiers, pour les accueillir et les réintégrer dans la vie, vers les plus déshérités : sourdes-muettes, aveugles ou sourdes-muettes-aveugles comme Marthe Heurtin (cf L. Arnould, *Ames en prison*, Paris, 1910).

M.-Th Le Moing-Klipffel, *Les Filles de la Sagesse*, Paris, 1947. — J.-F. Devaux, *Folie ou sagesse? Marie-Louise Trichet et les premières filles de M. de Montfort*, Paris, 1950; *Le doigt de Dieu. Les Filles de la Sagesse après la mort des fondateurs*, 2 vol., Cholet, 1954-1955. — DHGE, t. 17, 1968, col. 102-106.

4° **Le témoignage des faits.** — 1) A la fin du 17e siècle, la distinction apparaît effective dans les établissements hospitaliers entre l'administration à laquelle l'Église peut participer, et le service qui est confié par les administrateurs à une communauté religieuse ou à d'autres. Ceux-ci ne sont pas toujours irréprochables, mais combien se donnent à ce service sans esprit mercenaire et en se soumettant à un règlement qui les apparente à des religieux : « sœurs » dépendant, après un temps d'épreuve, de l'autorité d'une directrice, comme à l'hôpital général de la *Salpêtrière* de Paris (cf H. Légier-Desgranges, *Hospitalières d'autrefois. Hôpital général de Paris, 1656-1790*, Paris, 1952); oblates *hospitalières de Beaune*; communautés hospitalières d'Allemagne ou du Danemark qui, depuis la Réforme, observent, sauf les vœux, leurs obligations d'anciennes chanoinesses; *sisters* anglaises parmi lesquelles on compte des veuves de pasteurs; membres de confréries masculines ou féminines, surtout en Italie.

Dans le climat de la seconde moitié du 18e siècle, il convient de considérer comme un hommage implicite rendu aux instituts hospitaliers qu'aucun d'eux, du moins resté tel, ne se trouve ni parmi les ordres condamnés par la « commission des réguliers » en France (1773), ni parmi les couvents « inutiles » supprimés en Belgique par l'édit de Joseph II (1783). Interprètes de l'opinion publique, les « cahiers de doléances » aux États généraux de 1789 contiennent des plaintes sur les hôpitaux, mais elles visent plus l'administration que le personnel, surtout religieux (cf J. Imbert, *op. cit. infra*, p. 16-22).

2) *La Révolution française* tentera en vain d'annihiler l'idéal religieux des hospitaliers. Les instituts masculins, par exemple les Frères de Saint-Jean de Dieu de l'hôpital de la *Charité* à Paris, sont chassés pour avoir refusé le serment à la Constitution civile du clergé. Les congrégations féminines, au contraire, se voient maintenues « à titre provisoire », peut-être à cause de la difficulté de pourvoir à leur remplacement immédiat.

a) Tant que cela sera conciliable avec leurs obligations religieuses, elles resteront, quitte à devoir prendre un habit séculier : ainsi à l'Hôtel-Dieu de Paris, à Saint-Nicolas de Vitré, à Montpellier. Certes, la loi interdit les vœux de religion et le recrutement, mais que de sous-entendus dans cette formule employée le 30 août 1790 à l'hôtel-Dieu de Reims!

« Je soussignée.., persévérant dans la résolution de consacrer ma vie au service des pauvres malades... et dans la pratique des vertus religieuses et hospitalières, soumise à l'autorité qui défend dans le moment de contracter les vœux solennels, sous le bon plaisir de Messieurs les administrateurs et du consentement de mes parents, je supplie la communauté de vouloir bien agréer l'engagement que je prends aujourd'hui, autant qu'il est en moi, de vivre et mourir dans son sein, en me conformant aux lois qui la gouvernent, reconnaissant comme mes supérieurs ceux qui seront chargés de l'administra-

tion spirituelle et temporelle de la maison, la communauté en corps et la supérieure élue par un choix confirmé par l'administration, et, leur promettant obéissance et m'engageant à remplir avec la plus grande exactitude et la probité la plus scrupuleuse les emplois qui me seront confiés, à faire céder tout intérêt particulier à ceux de la maison, à regarder le service des pauvres comme la plus essentielle de mes obligations, sans me dispenser, autant que ce service pourra le permettre, des règles et pratiques de l'ordre de Saint-Augustin, dont je demande à recevoir l'habit en signe de ma soumission et du consentement de l'administration de la communauté » (cité par E. Queutelot, *Les religieuses augustines de l'Hôtel-Dieu de Reims*, Reims, 1927, p. 69).

b) Les hospitalières se montrent, par contre, inébranlables dès qu'on veut porter atteinte à leur idéal. Les premières violences ont pour prétexte leur refus d'accepter le ministère de prêtres jureurs. La persécution se généralise sous la grande Terreur (1793-1794) avec la mise en application d'un décret de la Convention imposant que « les filles attachées à des ci-devant congrégations de leur sexe et employées au service des pauvres, au soin des malades.., qui n'ont pas dans le temps prêté le serment déterminé par la loi » soient remplacées « de suite par des citoyennes connues par leur attachement à la Révolution » (octobre 1793). Suivent arrestations, emprisonnements, déportations et la mort à Saumur, Angers, Laval, et à Cambrai pour quatre Filles de la Charité d'Arras (béatifiées en 1920). Mais comme elles gardent le secret de toucher par leur dévouement même les cœurs les plus endurcis, ces hospitalières!

Une épidémie atteint l'escadre maritime devant Brest. Le conventionnel Jean Bon Saint-André, membre du comité de Salut public, qui s'y trouve en mission, envoie l'ordre de lui expédier de suite « avec tous les égards possibles » les sœurs de la Sagesse détenues de divers côtés. « La nation, ajoute-t-il, a besoin de ces femmes pour tâcher de sauver la vie aux défenseurs de la patrie » (J.-M. Téphany, *Histoire de la persécution religieuse dans les diocèses de Quimper et de Léon*, Quimper, 1879, p. 518).

c) Le remplacement des religieuses devait se révéler décevant et provoquer des regrets. Au début de 1797, Jacques-Michel Coupé, ancien prêtre du .diocèse de Noyon et conventionnel régicide, proposait au conseil des Cinq-Cents de former pour les hôpitaux un corps de « religieuses laïques », vœu irréalisable mais qu'il appuyait sur un éloge inattendu : « Il faut des personnes pour qui l'hospice soit tout et qui aient pour pères, mères, enfants tout ce qui respire et souffre autour d'elles... Il serait donc utile d'imiter ce que nous ont présenté les associations des frères et sœurs de charité ».

Peu importait la loi. Dès janvier 1796, la municipalité de Romorantin, constatant « que les malades ont eu plus d'une fois à regretter l'ancien état de choses », avait réintégré « trois personnes ayant l'habitude de soigner les malades », religieuses sorties de prison et revêtues d'un « costume de veuves » (E. Piat, *Les sœurs hospitalières de l'Hôtel-Dieu de Romorantin*, Romorantin, 1890, p. 27-28). Discrètement le rappel des sœurs se poursuit et le commmissaire central de la Sarthe peut signaler en 1798 qu'à Mamers « l'hôpital est régi par des femmes peu communes, très économes et d'une grande douceur et charité pour les pauvres » (M. Reinhard, *Le département de la Sarthe sous le régime directorial*, Saint-Brieuc, 1936, p. 442).

L. Lallemand, *La Révolution et les pauvres*, Paris, 1898, p. 121-153 et 255-384. — J. Imbert, *Le droit hospitalier de la Révolution et de l'Empire*, Paris, 1954, p. 11-145.

6. DEPUIS LE 19e SIÈCLE

Les persécutions n'avaient pu atteindre l'« âme » de la plupart des congrégations religieuses hospitalières (cf J. Boussoulade, *Moniales et hospitalières dans la tourmente révolutionnaire. Les communautés religieuses de l'ancien diocèse de Paris de 1789 à 1801*, Paris, 1962). A l'aube du 19e siècle, au milieu des ruines accumulées par la Révolution et les guerres, leur éclipse est cruellement ressentie.

Ministre de l'Intérieur en 1800, Jean Chaptal perçoit vite « la nécessité de rétablir les sœurs hospitalières, qui, se dévouant par état aux soins des malades, exercent leurs pénibles fonctions avec une abnégation.., une intelligence et un courage qui en font la providence consolatrice des malheureux » (J. Pigeire, *La vie et l'œuvre de Chaptal*, Paris, 1932, p. 229).

1° **Le Concordat de 1801** reste muet sur les ordres religieux : Napoléon Bonaparte n'aimait guère les moines et ne voulait pas trop de « cornettes »; il ne pouvait pourtant se départir d'une certaine bienveillance à l'égard des hospitalières. En octobre 1802, les *Filles de la Charité* sont « autorisées, comme par le passé, à se consacrer au service des malades dans les hôpitaux et dans les paroisses... et à porter leur costume accoutumé », quitte à devoir faire approuver leurs constitutions. La similitude de nom permet d'étendre cette reconnaissance aux *Sœurs de Charité* que Joseph Triest † 1836 vient de fonder à Lovendeghem près de Gand (J.-E. Nève, *Gand sous la domination française..*, Gand, 1927, p. 256-258).

L'état d'esprit des sphères officielles apparaît dans une lettre d'octobre 1805 de Jean-Étienne Portalis, ministre des Cultes, au supérieur ecclésiastique des Dames hospitalières de l'hôtel-Dieu et de l'hôpital Saint-Louis de Paris : « L'institution de ces Dames étant provisoirement approuvée, leurs règlements peuvent être aussi provisoirement observés : elles peuvent recevoir des novices et suivre dans leur réception toutes les formalités prescrites par les statuts... En un mot, l'approbation provisoire, tant qu'elle n'est pas révoquée, doit avoir pour elles les mêmes effets que l'approbation définitive » (cité par A. Chevalier, *L'hôtel-Dieu de Paris..*, Paris, 1901, p. 525).

Des évêques bien en cour n'hésitent pas à rétablir dans leurs diocèses les congrégations féminines, même enseignantes : ainsi Bernier à Orléans (J. Leflon, *Étienne-Alexandre Bernier, évêque d'Orléans, 1762-1806*, t. 2, Paris, 1938, p. 313-325) et Étienne-Hubert Cambacérès à Rouen, où le préfet écrit en 1809 que « commissions administratives... et assemblées municipales... avaient demandé avec une égale insistance qu'on leur conservât leurs religieuses et que même, s'il se pouvait, on en augmentât le nombre » (Ch. Ledré, *Le cardinal Cambacérès..*, Paris, 1943, p. 398-414).

Déjà se manifeste, mieux qu'une résurrection, une véritable « résurgence » des instituts religieux : près des anciens qui renaissent, « on en voit poindre de nouveaux mieux adaptés aux besoins du temps » et dont « l'existence... témoigne d'une volonté certaine de la Providence à laquelle les fondateurs ont répondu avec une générosité et une foi héroïques » (M.-H. Jette, *op. cit. infra*, p. 440). Citons-en quelques-uns.

Dès 1799 à Besançon, les *Sœurs de la Charité* de sainte Jeanne-Antide Thouret † 1826, qui sera encore à l'origine de la branche de la même société implantée, sous le même nom, à Naples en 1810.

Considérant saint Vincent de Paul comme leur « fondateur, protecteur spécial et père » (Jeanne-Antide avait été avant la Révolution novice chez les Filles de la Charité), elles « se dévoueront généreusement au soulagement de toutes les classes

de pauvres.., serviront ceux qui sont malades, dans les hôpitaux ou dans leurs propres réduits.., instruiront les filles indigentes dans des écoles gratuites.., élèveront les orphelins et les enfants trouvés.., secourront les prisonniers et les voyageurs misérables. Partout, elles voleront au-devant de l'indigence » (*Institut ou Règles et constitutions générales..*, Besançon, 1807, p. 69-70).

Animées du même amour des « membres souffrants de Jésus-Christ » qui les conduira à rayonner successivement comme hospitalières, éducatrices et missionnaires : en 1807 à Chalon-sur-Saône, les *Sœurs de Saint-Joseph de Cluny* de sainte Anne-Marie Javouhey † 1851 (cf *La congrégation de Saint-Joseph de Cluny*, Paris, 1922); — en 1808 à Vérone, les *Figlie della Carità*, dites « Canossiane », de la bienheureuse Maddalena-Gabriella di Canossa † 1835 (DHGE, t. 17, 1968, col. 17). — Dans un but différent, apparaissent en 1804 à la maternité de Metz les *Sœurs de la charité maternelle* du docteur Étienne Morlane † 1862 (L. Bouchon, *Un ami des enfants et des mères. Le chirurgien Morlane*, Paris, 1929).

L. Deriès, *Les congrégations religieuses au temps de Napoléon*, Paris, 1929. — M.-H. Jette, *La France religieuse du 18e siècle, de la Révolution et de l'Empire*, Paris, 1956, p. 440-467. — J. Imbert, *op. cit. supra*, p. 192-202.

2° A des besoins nouveaux perçus comme autant d'appels répondent dans tous les pays catholiques, surtout à partir du second tiers du 19e siècle, de **nouvelles réalisations** de vie consacrée. Il en va de même au sein de l'Église anglicane.

1) Les *instituts de prêtres ou de frères* ont plutôt en vue l'éducation de la jeunesse et les missions intérieures ou étrangères, mais il en est d'hospitaliers.

Joseph Triest, déjà mentionné, le Vincent de Paul de la Belgique (*Biographie nationale*, t. 25, Bruxelles, 1932, col. 634-638), ouvre la voie à Gand en 1807 avec ses *Frères de la Charité*, qui se répandront aux Pays-Bas, en Amérique du nord et en Afrique. C'est à l'hospitalisation des aliénés que Joseph Chiron † 1852, curé de campagne du Vivarais, destine en 1823 ses *Frères de Sainte-Marie de l'Assomption*; ils fusionneront en 1925 avec les Frères de Saint-Jean de Dieu. Chiron fonde également une congrégation de sœurs pour « prendre soin, dans des établissements spéciaux, des personnes atteintes de maladies mentales » (E. Peyriller, *Les Sœurs de Sainte-Marie de l'Assomption*, Paris, 1952).

Hors de France, relevons les fondations suivantes : en 1830 à Renaix (Belgique), par Gabriel-Modeste Glorieux † 1872, les *Frères des Bonnes-Œuvres* (devenus en 1888 *Frères de Notre-Dame de Lourdes*); — en 1839 à Malines, par Cornelius-Victor Scheppers † 1877, les *Frères de la Miséricorde*, à qui Pie IX confiera l'hospice Sainte-Balbine de Rome; — en 1840 à Maestricht, par Louis-Hubert Rutten † 1891, les *Frères de l'Immaculée-Conception* au service de l'enfance délinquante; — en 1844 à Tilbourg, par Jean Zwijsen, plus tard archevêque d'Utrecht † 1877, les *Frères de Notre-Dame de la Miséricorde*; — en 1857 à Rome, par Luigi Monti † 1900 et Cyprien Pezzini † 1861, les *Frères hospitaliers de l'Immaculée-Conception* dits « Conceptionnistes »; — en 1896 en Syrie, les *Frères des Pauvres* pour le soin des pauvres, malades et prisonniers; ils admettront des maronites dans leurs rangs.

2) *Instituts féminins.* — Leur « prolifération », — ils se comptent par centaines —, apporte « la preuve de l'intensité de ferveur religieuse diffuse dans la masse chrétienne de ce temps et qui jaillit spontanément au contact des besoins multiples de la vie journalière de l'Église » (R. Aubert, *Le pontificat de Pie* IX, dans Fliche-Martin, t. 21, 2e éd., Paris, 1963, p. 460). A l'origine de chacun de ces instituts, il y a généralement la rencontre d'un prêtre ou d'un religieux avec une âme éprise de don de soi et de zèle; quelques compagnes sont réunies et l'on découvre peu à peu la vie religieuse et les vœux. Avec l'approbation de l'évêque du lieu, une nouvelle congrégation est née, qui pourra devenir de droit pontifical.

Si quelques congrégations s'orientent de suite vers une fin déterminée, beaucoup se voient utilisées (et le resteront), selon les urgences, à la fois comme hospitalières et comme enseignantes. Leur rayonnement, souvent très localisé d'abord, sera amené à s'étendre par suite : *a*) de l'appel à leur concours pour les missions étrangères, à côté d'autres congrégations créées dans ce but (vg *Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique*, ou « Sœurs blanches », de Lavigerie, en 1869, et *Franciscaines missionnaires de Marie* d'Hélène de Chappotin en 1878); — *b*) pour certaines d'entre elles, par suite des lois d'exception portées contre elles, un moment, dans leur pays (contre-coup des révolutions en Espagne, *Kulturkampf* en Allemagne, expulsion des religieux en France) : contraintes de se réfugier à l'étranger, elles y ouvriront des maisons, d'où naîtront de nouvelles provinces.

Il est impossible de citer ces innombrables sociétés hospitalières de *Servantes*, *Fidèles compagnes*, *Filles*, *Sœurs* ou *Petites sœurs..*, des *malades*, des *infirmes*, ou des *pauvres*, à moins qu'elles ne le soient de la *Charité*, de la *Providence* ou de la *Miséricorde*, de la *Croix*, du *Calvaire* ou de la *Compassion*. D'autres se placent sous le patronage de *Saint-Joseph*, *Saint-Vincent de Paul*, *Sainte-Élisabeth* ou, à la lumière de l'Évangile, de la *Sainte-Famille*, de la *Vierge Marie* (regardée comme *Vierge fidèle*, *Notre-Dame de Bon-Secours*, des *Sept-Douleurs*, *Immaculée-Conception* et *Assomption*), ou de la personne du Christ (*Enfant-Jésus* ou *Pauvre Enfant Jésus*, *Bon Pasteur*, *Divin Sauveur...*), voire des *Saints-Cœurs de Jésus et de Marie*. Comme la même dénomination se retrouve souvent, on y ajoute, pour éviter la confusion, le nom de la ville d'origine.

Les fondations ne se limitent pas à l'Europe. On trouve, par exemple : au Canada en 1843, les *Filles de la Charité de Montréal*, dites aussi *Servantes des pauvres* et *Sœurs de la Providence*, fondées par l'évêque Ignace Bourget † 1885; — au Mexique en 1878, les *Hijas de Maria Inmaculada de Guadalupe*; en 1883, les *Hijas minimas de Maria Inmaculada*; en 1885, les *Hijas del Calvario*; — en Nouvelle-Zélande en 1883, les *Filles de Notre-Dame de la Compassion*; — parmi les émigrants d'origine polonaise aux États-Unis, en 1914, les *Sœurs de l'Immaculée-Conception*.

Voir B.-M. Morineau, *Les congrégations religieuses d'hommes du 17e siècle à nos jours*, dans H. du Manoir, *Maria. Études sur la Sainte Vierge*, t. 3, Paris, 1954, p. 337-378 (bibliographie). — É. Bergh, *Les congrégations féminines des 19e et 20e siècles*, *ibidem*, p. 465-488.

3° **Spiritualité hospitalière.** — On a présenté ailleurs (DS, t. 5, col. 953-997, surtout 985-991) l'étonnant renouveau spirituel qui fit éclore dans la France du 19e siècle tant de sociétés religieuses. Beaucoup de leurs règles se ressemblent, avec tout au plus quelques variantes. Quand le fondateur est un religieux, il emprunte à son propre institut, sans que cela implique une affiliation, notamment s'il s'agit du *Sommaire des Constitutions* ou des *Règles communes* de la compagnie de Jésus. Ces règles des nouvelles sociétés religieuses hospitalières se caractérisent par le fait qu'elles fixent une double fin à la vie religieuse.

1) La recherche de la perfection par l'observation des trois vœux sera assurée d'abord par la pratique de l'oraison mentale personnelle à laquelle sera consacré chaque jour un temps déterminé par la règle, qui demande de plus une retraite annuelle de six ou huit jours.

2) A côté de ces dispositions, communes à l'ensemble des congrégations religieuses du 19e siècle, les instituts

hospitaliers élèvent au rang de fin particulière leur mission charitable. De là, pour les membres, des obligations professionnelles directement ordonnées à la perfection religieuse comme à la gloire de Dieu. Les règles insistent d'autant plus sur les vertus essentielles de la vie consacrée que la clôture s'assouplit, qu'il s'agisse d'assister et de soigner à domicile ou de la vie en pays de mission.

4° **Quelques exemples,** qui ne sont pas des cas isolés, illustrent plus particulièrement cet idéal de charité religieuse hospitalière.

1) Les *Figlie della Provvidenza*, fondées en 1844 à Modène par Severino Fabriani † 1849, se consacrent par vœu spécial au service des sourdes-muettes; elles seront autorisées à prendre de telles infirmes dans leur congrégation.

2) Les *Petites sœurs des Pauvres*, fondées par Jeanne Jugan † 1879, paysanne de Saint-Servan qui commença par recevoir chez elle en 1839 quelques vieilles femmes. La congrégation, qui s'est répandue à travers le monde, a été reconnue par Pie IX en 1854 et par Léon XIII en 1879. Leurs constitutions suivent la règle de saint Augustin pour la vie religieuse et celle de saint Jean de Dieu pour l'hospitalité, à laquelle les Petites Sœurs se consacrent par un vœu spécial : « C'est Jésus-Christ qu'elles accueillent et traitent dans la personne des pauvres », ils deviennent « leur famille ». Pour elles, à l'exemple de leur fondatrice, la foi en la Providence n'est pas un vain mot.

A. Leroy, *Histoire des Petites Sœurs des Pauvres*, Paris, 1902. — A. Helleu, *Jeanne Jugan..*, Rennes, 1938. — O. de la Villéon, *La congrégation des Petites Sœurs des Pauvres*, Paris, 1956. — F. Trochu, *Jeanne Jugan*, nouv. éd., Saint-Pern (Ille-et-Vilaine), 1961.

3) Aux religieux de sa congrégation de Saint-François de Sales, dits *Salésiens*, qui seront approuvés par Pie IX en 1868, saint Jean Bosco † 1888 demande de « se perfectionner eux-mêmes en imitant les vertus de notre divin Sauveur, spécialement par l'exercice de la charité envers les jeunes pauvres »; ils les recueilleront dans des maisons où ils « seront instruits dans les vertus de la foi et, en même temps, vaqueront à quelque métier » (*Regulae seu constitutiones societatis sancti Francisci Salesii*, Turin, 1874, ch. 1, art. 4). Jean Bosco fonda également une branche féminine, les *Filles de Marie-Auxiliatrice* (DHGE, t. 17, 1968, col. 62-64).

A. Auffray, *Un grand éducateur. Saint Jean Bosco*, 6e éd., Lyon-Paris, 1947. — F. Desramaut, *Don Bosco et la vie spirituelle*, coll. Bibliothèque de spiritualité 6, Paris, 1967 (bibliographie).

4) Les *Petites Sœurs de l'Assomption*, fondées à Paris en 1865 par Étienne Pernet † 1899, augustin de l'Assomption, et Marie-Antoinette Fage (Marie de Jésus † 1883) aident et soignent à domicile. Pour assurer cette mission en témoignant de l'Évangile, elles devront joindre « un cœur de missionnaire » à « une âme de carmélite ». « Vous irez partout, parce que partout il y a des pauvres, des malades et des âmes à sauver », leur avait dit Pernet.

G. Bernoville, *Le P. Pernet, fondateur des Petites Sœurs de l'Assomption*, Paris, 1944. — Marie-Humberte, *Telle fut son âme*, Paris, 1962, et *Telle fut sa mission*, 1963 (choix de textes spirituels de Pernet); *De la famille humaine au peuple de Dieu. Les Petites Sœurs de l'Assomption*, Paris, 1967.

5) Nous ajouterons les *Dames du Calvaire*, fondées à Lyon en 1844 par Jeanne-Françoise Garnier-Chabod † 1853, qui, sans prononcer de vœux, se consacrent au soin des cancéreux dans leurs maisons de France et de Belgique.

Manuel à l'usage des Dames du Calvaire, Lyon, 1888. — R. Bazin, dans *La Barrière* (Paris, 1909, p. 180-186), évoque leur dévouement. — J. Ancelet-Hustache, *Les Dames du Calvaire*, Paris, 1935.

Conclusion. — Par la voix du pape Paul VI, le magistère de l'Église a rappelé aux religieux que l'exercice de la miséricorde au nom de l'Église appartenait à « l'essence même de la vie religieuse » (décret *Perfectae caritatis*, 28 octobre 1965) et qu'elle devait puiser son esprit aux sources mêmes de la spiritualité chrétienne. C'est le secret de la réussite des instituts religieux hospitaliers.

Aux ouvrages mentionnés en cours d'article, on ajoutera : L. Lallemand, *Histoire de la charité*, 5 vol., Paris, 1902-1912. — R. Herrmann, *La charité de l'Église de ses origines à nos jours*, Mulhouse, 1961. — Les articles des dictionnaires sur les divers ordres et instituts hospitaliers.

P. Hélyot, *Histoire des ordres monastiques, religieux... et des congrégations séculières..*, 8 vol., Paris, 1714-1719 (cf DS, t. 7, col. 174). — H. Heimbucher, *Die Orden und Kongregationen..*, 3e éd., 2 vol., Paderborn, 1933-1934. — *Statistica degli ordini e congregazioni religiose*, publiée par la Congrégation des religieux, 2e éd., Vatican, 1942. — M. Escobar, *Ordini e congregazioni religiose*, 2 vol., Turin, 1951-1953.

Paul BAILLY.

HOSPITALITÉ. — L'article qui précède ayant présenté les origines et le développement historique des ordres hospitaliers, on s'attachera principalement ici à un point de vue plus spirituel : dans quel esprit, au nom de quelles valeurs l'hospitalité est-elle offerte? Après quelques traits tirés de l'antiquité préchrétienne, on exposera la doctrine de l'Évangile. On évoquera ensuite des textes et des exemples vécus qui manifestent à divers titres la spiritualité évangélique de l'hospitalité. Ces textes et ces exemples seront choisis de préférence, non pas chez ceux qui ont voué leur existence au service d'autrui dans une forme ou l'autre de l'hospitalisation, mais au sein de la vie de l'Église dans son ensemble et de chrétiens particuliers.

1. *Antiquité.* — 2. *Écriture.* — 3. *L'Église ancienne.* — 4. *Monachisme.* — 5. *Moyen âge.* — 6. *Époque moderne.* — 7. *Situation actuelle.*

1. **L'antiquité.** — Les hommes du monde antique avaient conscience que l'hospitalité donnée à l'étranger qui demande asile, soit dans un foyer, soit dans une cité, était une marque non équivoque de civilisation. Au contraire, le monde des barbares leur apparaissait inhospitalier du fait que leurs clans et leurs tribus étaient exclusifs et que l'inconnu y était suspect. Il est possible qu'à l'origine ξένος ait désigné indifféremment l'étranger et l'ennemi; la parenté de *hospes* et *hostis* est également probable. « On peut dire que la civilisation a franchi un pas décisif, et peut-être son pas décisif, le jour où l'étranger d'ennemi est devenu hôte, c'est-à-dire le jour où la communauté humaine a été créée » (J. Daniélou, *Pour une théologie de l'hospitalité*, VS, t. 85, 1951, p. 340).

Ainsi la Grèce célèbre l'hospitalité. Non seulement proscrire un étranger apparaît très tôt comme une coutume barbare (Strabon, *Geographica* XVII, 1, 19), mais Homère et, après lui, Platon soulignent plusieurs traits importants et constants depuis lors dans la

conscience humaine. D'abord, accueillir l'étranger ne consiste pas seulement à pourvoir à ses besoins matériels; cet homme, parce qu'il est homme, doit être honoré comme un homme. Ensuite, donner l'hospitalité est source de bonheur et donc une bénédiction. D'où il suit, et c'est le troisième trait souligné, qu'il existe un lien vrai encore que mystérieux entre la divinité et l'étranger.

« Étranger, ma coutume est d'honorer les hôtes, quand même il m'en viendrait de plus piteux que toi. Étrangers, mendiants, tous nous viennent de Zeus. Ne dit-on pas : petite aumône, grande joie ? » (Homère, *Odyssée* XIV, 56-59; trad. V. Bérard, coll. Budé, t. 2, Paris, 1924, p. 173).

« Heureux ceux à qui sont amis les enfants... et l'hôte étranger » (vers de Solon cité par Platon, *Lysis* 212e; trad. A. Croiset, coll. Budé, Paris, 1921, p. 142). — « A l'égard des étrangers, il faut se mettre dans l'esprit que les contrats faits avec eux ont une sainteté particulière, car toutes les fautes commises par les étrangers et contre eux ont, plus que celles qui se commettent entre citoyens, une dépendance étroite avec un dieu vengeur. Isolé qu'il est, en effet, sans compagnons ni parents, l'étranger inspire plus de pitié aux hommes et aux dieux » (Platon, *Lois* V, 729e; trad. É. des Places, coll. Budé, Paris, 1951, p. 82).

Citons encore quelques témoignages venus du monde romain; s'ils n'ont pas la même profondeur et la même humanité que les textes qui viennent d'être reproduits, ils montrent cependant que l'hospitalité y est regardée comme une haute vertu. Un des personnages de Plaute estime que « pour un bon hôte ou un ami, dépenser c'est gagner » (*Miles gloriosus* 674; trad. A. Ernout, coll. Budé, Paris, 1936, p. 217). La centaine de vers dans lesquels Ovide décrit l'hospitalité simple et fraternelle de Philémon et de Baucis sont les plus beaux de son œuvre (*Métamorphoses* VIII, 620-724).

Tacite vante l'hospitalité des germains avec des accents qui évoquent les descriptions des « bons sauvages ».

« Aucune autre nation ne se met plus en dépense pour exercer l'hospitalité. Écarter n'importe qui de chez soi est considéré comme un sacrilège; chacun selon ses moyens lui offre une table bien servie. Quand les provisions sont épuisées, celui qui a d'abord reçu l'étranger lui montre une autre maison hospitalière et l'y accompagne. Les arrivants n'étaient pas invités, il n'importe : la même cordialité *(pari humanitate)* les accueille. Connus ou inconnus, quand il s'agit du droit d'hospitalité *(jus hospitis)*, personne ne les distingue » (*Germanie* XXI; trad. H. Goelzer, coll. Budé, Paris, 1922, p. 188).

Notons que, dans le domaine philosophique, le stoïcisme a progressivement mis à jour et enseigné que, de la parenté de la divinité et des hommes, découle le fait que chacun est citoyen du monde, qu'il n'est donc nulle part un étranger (cf Épictète, *Entretiens* I, 9, 1; éd. et trad. J. Souilhé, coll. Budé, t. 1, Paris, 1948, p. 37-38), qu'il est donc concitoyen de tous ses semblables et que c'est être inhumain que d'être inhospitalier (cf Cicéron, *Tusculanes* IV, 10, 25 et 27; *De officiis* II, 18, 64). Voir A. J. Voelke, *Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque*, Paris, 1961, p. 52 svv.

Il faudrait encore évoquer les institutions et les lois des cités antiques pour lesquelles l'ouvrage de J. Gaudemet, *Institutions de l'antiquité* (Paris, 1967, p. 141-143, 232-234, 368-369, 724) peut servir de base de départ. — La consultation du *Thesaurus linguae latinae* aux différents mots de la famille *hospes* (t. 6, 3, Leipzig, 1936-1942, col. 3019-3045) offrira bien des pistes de réflexion et de recherche.

Nous n'avons pu consulter l'ouvrage de H. J. Kakridis, *La notion de l'amitié et de l'hospitalité chez Homère*, Thessalonique, 1963.

2. **Enseignement de l'Écriture.** — 1° Dans l'ANCIEN TESTAMENT, de nombreux textes de la loi font au peuple de Dieu un commandement d'être hospitalier. Deux termes hébreux distinguent deux manières d'être étranger. *Nokri* (ou *ben-nêkar*) désigne celui qui est étranger à la religion de Yahvé (cf *Ex.* 12, 43, à propos de la célébration de la pâque) ou au peuple d'Israël (cf *Deut.* 15, 3); *Gêr* signifie primitivement celui qui séjourne hors de son milieu d'origine (famille, maison, tribu, pays) et qui est donc un errant, un réfugié, un hôte, — ainsi fut Moïse au pays de Madian (*Ex.* 2, 22); postérieurement, le même terme désignera aussi tout non-israélite établi en Israël ou tout prosélyte accueilli dans la communauté religieuse juive (cf H. Lignée, art. cité *infra*, p. 126).

1) Ce commandement d'être hospitalier envers l'étranger s'appuie régulièrement sur le rappel de la condition qui fut celle des hébreux chez les égyptiens : « Vous traiterez l'étranger en séjour parmi vous comme un indigène au milieu de vous; tu l'aimeras comme toi-même, car vous avez été des étrangers dans le pays d'Égypte » (*Lév.* 19, 34; cf *Ex.* 22, 20). « Aimez l'étranger, car au pays d'Égypte vous fûtes des étrangers » (*Deut.* 10, 19). Si Israël doit se montrer ainsi hospitalier, c'est bien sûr en partie pour éviter les malheurs qui frappèrent des égyptiens, mais c'est aussi pour imiter Yahvé qui « ne fait acception de personne.., qui fait droit à l'orphelin et à la veuve, qui aime l'étranger, auquel il donne pain et vêtement » (*Deut.* 10, 17-18; cf *Ps.* 146, 9).

2) De nombreux textes de la loi concrétisent ce commandement dans des stipulations précises : l'étranger ne travaillera pas le jour du sabbat pour pouvoir se reposer (*Ex.* 23, 12; *Deut.* 5, 12-15); il pourra jouir des villes de refuge comme les israélites (*Nomb.* 35, 15; cf *Josué* 20, 9); une frange des champs et des vignes ne sera pas récoltée : « ce qui restera sera pour l'étranger... » (*Deut.* 24, 19-22; *Lév.* 19, 9-10; 23, 22). Tous les trois ans, une dîme des récoltes sera réservée pour « l'étranger, la veuve et l'orphelin. Ainsi Yahvé ton Dieu te bénira » (*Deut.* 14, 28-29; 26, 12). On notera en passant que beaucoup des textes que nous venons de citer réunissent ces trois catégories de pauvres, comme aussi bien des passages des prophètes (par ex. *Jér.* 7, 6-7; *Zach.* 7, 10).

Quand Job, frappé de Dieu, examine sa vie passée, il se souvient de sa conduite envers les étrangers : « Ne disaient-ils pas, les gens de ma tente : Qui donc n'a-t-il pas rassasié de viande? Jamais étranger ne coucha dehors, au voyageur ma porte restait ouverte » (31, 31-32). Quant à Tobie, il donnait facilement la dîme triennale de ses récoltes au bénéfice des démunis, dont l'étranger (1, 8).

A l'inverse, la loi et les prophètes interdisent de molester et d'opprimer l'étranger (*Ex.* 22, 20-22; *Deut.* 24, 17-18; *Jér.* 7, 6-7; *Zach.* 7, 10). « Maudit soit celui qui méconnaît le droit de l'étranger » (*Deut.* 27, 19; cf *Mal.* 3, 5).

Ce fut le crime des égyptiens que d'avoir été impitoyables aux hébreux : ils ont été μισοξενοι, traduisons xénophobes; c'est pourquoi l'Égypte est plus coupable que Sodome : « C'est en toute justice qu'ils souffraient pour leurs propres crimes, car ils avaient nourri la pire des haines à l'égard de l'étranger. D'autres (les habitants de Sodome) n'avaient pas

reçu des inconnus à leur arrivée; eux avaient réduit en servitude des hôtes qui leur avaient fait du bien... Après avoir admis ton peuple à la jouissance de leurs droits, ils l'accablèrent de terribles corvées » (*Sag.* 19, 13-16).

3) Mais le texte biblique qui illustre le mieux pour la postérité la loi, la grandeur et les mystérieuses profondeurs de l'hospitalité est l'accueil par Abraham des trois voyageurs au chêne de Mambré. Ce 18e chapitre de la *Genèse* qui relate la « philoxénie » du patriarche a été maintes fois commenté par les Pères et c'est un des thèmes iconographiques les plus fréquemment représentés dans le répertoire oriental. Si Abraham fut hospitalier, c'est qu'il était lui-même un errant, un étranger (en Égypte, *Gen.* 12, 10-20; en Palestine, *Gen.* 23-24); sa φιλοξενία est une conséquence de sa ξενιτεία. « Abraham accueillait, lui étranger, d'autres étrangers. Étant citoyen des cieux, il ne leur était pas étranger quoiqu'il fût sur la terre. C'est nous qui sommes étrangers en ce sens, nous qui n'offrons pas l'hospitalité aux étrangers » (Jean Chrysostome, *Hom. in Acta apostolorum* 45, 3, PG 60, 318d).

Saint Jérôme félicite Pammachius, qui a fondé une hôtellerie à Ostie, d'avoir planté un rejeton du chêne de Mambré sur le littoral de l'Ausonie (*Epist.* 66, 11, PL 22, 645). De nombreux Pères souligneront que c'est son hospitalité qui a valu à Abraham sa postérité et donc le commencement de la réalisation des promesses de Dieu; ainsi Clément de Rome (*Ep. ad Corinthios* 10, 7, PG 1, 229b), Origène (*Hom. in Genesim* 4, PG 12, 183-188), Ambroise (*De officiis* II, 21, 104, PL 16, 131; cf *De Abraham* I, 4, PL 14, 435-438) et Grégoire le Grand (*Epist.* 2, 52, PL 77, 595c).

4) L'hospitalité est généralement, chez les nomades, une nécessité vitale; se rendre ce service devient une loi. Chez les sédentaires, l'étranger qui passe est plus facilement suspect.

Le livre de l'*Ecclésiastique* témoigne de cette mentalité, fort en retrait par rapport à l'hospitalité des patriarches : « N'introduis pas chez toi n'importe qui, car nombreuses sont les ruses de l'intrigant... Introduis l'étranger, il mettra le trouble chez toi et t'aliénera ta maisonnée » (11, 29 et 34). Cette prudence un peu méfiante envers qui n'a pas fixé sa vie sur un coin de terre et dans une maison s'accompagne de pitié pour le vagabond sans toit et sans famille : « Triste vie que d'aller de maison en maison; là où l'on s'arrête, on n'ose ouvrir la bouche; on est étranger, on savoure la honte, et par-dessus le marché on en entend de dures... Va-t-en, étranger, cède à un plus digne, mon frère vient me voir, j'ai besoin de ma maison » (29, 24-27).

5) Ces conseils et ces remarques du sage n'enlèvent rien au commandement de la loi. Les *textes rabbiniques* se préoccuperont de situer le devoir de l'hospitalité par rapport aux autres bonnes œuvres. Nous nous contenterons de citer trois textes du Talmud de Babylone, à titre d'exemple.

a) Depuis que l'autel où se faisait l'expiation a disparu avec la destruction du temple de Jérusalem, la table dressée pour l'hôte expie le péché. Rabbi Yohanan † 279 et Rabbi Éléazar († vers 270) ont dit : « Tant que le sanctuaire existait, l'autel expiait à Israël ses péchés, mais maintenant c'est la table de l'homme (hospitalier) qui lui expie ses péchés » (*Traité Berakôt* IX, f. 55a; dans *Der babylonische Talmud*, trad. allemande par L. Goldschmidt, t. 1, Berlin, 1930, p. 239).

b) L'hospitalité est aussi grande, voire plus grande que la fréquentation matinale de la maison d'études : mieux vaut recevoir un hôte que d'étudier la Thora dès l'aube, « car il est enseigné par la Mishna (*Shabbat* XVIII, 1) : On peut (le jour du sabbat) vider quatre ou cinq corbeilles pleines de paille ou de grain pour (faire de la place en vue d'accueillir) les hôtes et pour (supprimer) l'encombrement de la maison d'études » (*Traité Shabbat*, f. 127a; même éd., p. 830).

c) L'hospitalité doit même prévaloir sur l'entretien avec Dieu; mieux vaut faire attendre Dieu que de ne pas recevoir un hôte avec empressement : « L'hospitalité est plus grande que l'accueil de la face de la Shekina ». Le Midrash interprète le texte de *Genèse* 18 comme si Abraham avait demandé à Dieu d'attendre jusqu'à ce que lui, Abraham, ait introduit les trois visiteurs dans sa tente (*Traité Shabbat*, f. 127a, p. 830-831; *Traité Shebuôt* IV, f. 35b, t. 9, Berlin, 1934, p. 346-347).

6) *Israël hôte de Dieu.* — De nombreux textes bibliques révèlent au peuple que, dans l'alliance, Yahvé lui donne sa terre, le nourrit, prend soin de lui, comme jadis, au temps de l'exode, il avait dressé une table pour lui (*Ps.* 78, 19). Sans d'ailleurs énoncer nettement que l'hospitalité offerte par Dieu à Israël commande qu'à son tour celui-ci soit hospitalier pour autrui, la méditation du psalmiste s'arrête volontiers à la pensée de la tente de Yahvé dans laquelle l'alliance l'introduit (*Ps.* 61, 5; 15, 1) et qui est sa vraie demeure, tandis qu'il n'est qu'un étranger dans le monde (*Lév.* 25, 23).

Plus parlant peut-être que le symbole du banquet offert par la Sagesse (*Prov.* 9, 1-5), est celui de l'hospitalité donnée par Dieu dans sa demeure telle que nous la présente le *Ps.* 23 (5-6) : « Devant moi tu apprêtes une table, face à mes adversaires; d'une onction tu me parfumes la tête, ma coupe déborde. Oui, grâce et bonheur me pressent tous les jours de ma vie; ma demeure est la maison de Yahvé en la longueur des jours ».

Le temple de Jérusalem, surtout au temps de l'exil et ensuite, n'est plus tant la maison matérielle de Dieu que la figure de sa demeure éternelle. Les psaumes expriment le désir de se mettre en route vers elle (42, 5; 122, 1), d'y habiter toujours (27, 4). Lors de la décadence politique et de l'occupation étrangère, les prophètes exprimeront nettement la pensée que les fidèles de Yahvé, étrangers parmi les nations, sans demeure permanente ici-bas, doivent mettre leur espérance dans le Messie; c'est lui qui établira définitivement le peuple dans la vraie terre promise, la Jérusalem de Dieu (*Isaïe* 54, 11-12; 60; 62; *Tobie* 13, 16-17).

2° Le nouveau Testament. — Au seuil de l'Évangile, Marie et Joseph sont à la recherche d'un logement dans Bethléem; personne ne les reçoit. C'est dans une étable que naîtra Jésus, « parce qu'il n'y avait pas de place pour eux à l'hôtellerie » (*Luc* 2, 7). Dans sa vie publique, on verra Jésus, menant avec ses disciples une vie errante de par le pays, trouver l'hospitalité de maisons amies comme celle de Lazare et de ses sœurs (*Luc* 10, 38-42), ou simplement hospitalières comme celle de Zachée (*Luc* 19, 5-9), car « le Fils de l'homme n'avait pas où reposer la tête » (*Mt.* 8, 20).

1) Dans l'enseignement du Christ et de ses apôtres après lui, on peut relever, au sujet de l'hospitalité, deux séries de passages. La première, qu'il ne faut d'ailleurs pas isoler de la seconde et qui en est éclairée, donne un enseignement que l'on peut dire commun,

périphérique par rapport à la révélation capitale que dévoile la seconde. C'est ainsi que le Christ insiste sur l'accueil désintéressé des petits, des pauvres et des infirmes : « Quand tu donnes un déjeuner.., ne convie ni tes amis, ni tes frères.., de peur qu'eux aussi ne t'invitent à leur tour et que ce soit là ta récompense. Quand tu offres un festin, invite au contraire des pauvres, des estropiés, des boiteux, des aveugles : heureux seras-tu alors de ce qu'ils ne sont pas en état de te le rendre! Car cela te sera rendu lors de la résurrection des justes » (*Luc* 14, 12-14).

L'auteur de l'épître aux Hébreux s'appuie sur l'exemple de la philoxénie d'Abraham pour montrer la grandeur de l'hospitalité : « C'est grâce à elle que quelques-uns à leur insu hébergèrent des anges » (*Héb.* 13, 2). Pour saint Paul, cette vertu doit être exigée de l'épiscope (1 *Tim.* 3, 2; *Tite* 1, 8) et de la veuve (1 *Tim.* 5, 10), mais tout membre de communauté chrétienne doit être « empressé à offrir l'hospitalité » (*Rom.* 12, 13), « sans murmure » (1 *Pierre* 4, 9); pour employer une expression postérieure, recevoir chez soi l'étranger est une des œuvres de miséricorde.

Saint Jean souligne un aspect plus particulier quand il écrit : « Très cher, tu agis fidèlement en te dépensant pour les frères, bien que ce soient des étrangers. Ils ont rendu témoignage à ta charité devant l'Église. Tu feras une bonne action en pourvoyant à leur voyage d'une manière digne de Dieu. C'est pour le Nom qu'ils se sont mis en route, sans rien recevoir des païens. Nous devons accueillir de tels hommes, afin de collaborer à leurs travaux pour la vérité » (3 *Jean* 5-8; cf DS, t. 4, col. 883-884). Ici, en effet, l'hospitalité est présentée, non seulement comme une forme de charité, mais encore comme une participation au ministère de la Parole.

2) La seconde série de textes dévoile, au sujet de l'hospitalité, la *nouveauté* de l'enseignement du Christ. Les Évangiles, en recommandant l'accueil d'autrui et donc l'hospitalité, mettent surtout en lumière la solidarité enseignée par le Christ entre lui-même et l'étranger sans droits, sans asile, sans protection. Ce n'est plus comme dans l'antiquité païenne, parce que l'hôte est mystérieusement protégé des dieux; ce n'est plus comme dans l'ancien Testament, parce que l'hôte est un messager de Yahvé; c'est parce que la personne de Jésus s'est faite solidaire, par une sorte d'identification, avec les plus petits : « J'étais un étranger et vous m'avez accueilli... J'étais un étranger et vous ne m'avez pas accueilli » (*Mt.* 25, 35 et 43). On sait que ce passage de Matthieu se réfère au jugement dernier; il a un caractère à la fois prophétique et eschatologique. Eschatologique, en ce sens que la solidarité du Christ et de l'étranger ne sera pleinement manifestée qu'avec le retour glorieux et le triomphe du Seigneur. Prophétique aussi, parce que cette solidarité est dès à présent une réalité actuelle; même si elle demeure invisible, elle est perceptible dans la foi au discernement du chrétien.

On dira que dans ce passage il est souligné nettement que les justes ne savaient pas qu'ils servaient le Fils de l'homme dans la personne de ces étrangers (*Mt.* 25, 38). Mais l'enseignement vise « toutes les nations » (32), pas seulement ceux qui ont reçu la révélation du Christ; d'autre part, si le Christ est solidaire de l'étranger même quand cette identification n'est pas discernée, à fortiori quand elle l'est.

Quelle est la nature de cette mystérieuse solidarité du Fils de l'homme avec les hommes dans le besoin? « On se gardera de parler ici d'une *présence* du Christ dans les pauvres, car ce sont les misérables qui doivent être secourus, pour eux-mêmes, et non le Christ en eux. Plus tentante est l'explication par l'idée paulinienne de l'Église-Corps du Christ : le Fils de l'homme s'identifierait au corps misérable de l'Église dont il est la Tête. Certains étendent cette idée d'une « personnalité corporative » à l'humanité entière » (P. Bonnard, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel, 1963, p. 366, note). Cette solidarité s'enracine dans le fait que le Christ, par son incarnation, sa rédemption et sa glorification, est en sa personne même le fondement, le lieu et la réalité de la parenté de Dieu Père et de l'homme enfant de Dieu; d'où découle la fraternité de tout homme avec la personne du Christ et la fraternité de chaque homme avec son semblable dans le Christ. On se reportera donc à l'article Fraternité de J. Ratzinger (DS, t. 5, col 1141-1167) où cette question est exposée.

3) D'autres paroles évangéliques enseignent cette même solidarité existante, cachée mais réelle, entre le Christ et telle ou telle catégorie de personnes, si bien que celui qui les accueille reçoit, non seulement le Seigneur, mais Celui qui l'a envoyé.

« Qui vous accueille m'accueille, et qui m'accueille accueille Celui qui m'a envoyé. Qui accueille un prophète en tant que prophète recevra une récompense de prophète; et qui accueille un juste en tant que juste recevra une récompense de juste » (*Mt.* 10, 40-41). Ce passage, tiré du discours apostolique, vise d'abord l'hospitalité qui sera donnée aux prédicateurs de l'Évangile. Il suggère aussi une sorte de gradation dans la récompense reçue par ceux qui accueillent, selon qu'ils discernent un envoyé du Christ ou un prophète ou seulement un juste.

Ce même discernement de la personne du Christ est aussi souligné dans le passage suivant : « Quiconque accueille un petit enfant tel que celui-ci à cause de mon Nom, c'est moi qu'il accueille » (*Mt.* 18, 5; *Marc* 9, 37; *Luc* 9, 48; *Jean* 13, 20). Il s'agit ici directement, mais non exclusivement, de recevoir chez soi et aussi d'accueillir le témoignage de celui qui est redevenu simple et donc grand dans le Royaume des cieux.

On voit aussi, dans le discours apostolique de Matthieu, combien l'hospitalité est requise dans l'existence des prédicateurs de l'Évangile : « Vous avez reçu gratuitement, donnez gratuitement » (10, 8); à leur tour, ceux que vous évangéliserez auront à vous nourrir et à vous abriter; n'emportez donc ni or, ni besace, ni linge de rechange (10, 9-11). Le recours à l'hospitalité sera donc chose normale et l'on voit l'apôtre Paul la recevoir des premiers chrétiens qu'il évangélise (*Gal.* 4, 14; *Actes* 16, 15; etc).

4) Dans le Christ, le Verbe de Dieu a planté sa tente (*Jean* 1, 14) parmi les hommes. Glorifié par son Père, il est désormais pour toujours dans la maison de Dieu (8, 35), où il nous prépare une place, car « il y a beaucoup de demeures dans la maison du Père » (14, 2).

Selon un autre symbolisme : annoncée par la manne aux temps de l'exode (cf *Ps* 78, 24-25), figurée dans la multiplication des pains et enseignée dans le discours qui la suit (*Jean* 6), l'Eucharistie réalise sacramentellement dès à présent au long du chemin de l'Église ce qui sera parfaitement et définitivement réalisé dans

l'éternité : l'hospitalité de Dieu, qui accueille et nourrit à sa table tous ses enfants.

J. Daniélou, *Pour une théologie de l'hospitalité*, VS, t. 85, 1951, p. 339-347. — G. Stählin, Ξένος, dans G. Kittel, t. 5, 1954, p. 1-36. — H. Rusche, *Gastfreundschaft in der Verkündigung des neuen Testaments..*, Münster, 1958. — H. Lignée, *L'hospitalité et l'accueil des étrangers selon la Bible*, dans *Mission et charité*, t. 1, 1961, p. 115-138, 382-401. — C. Spicq, *Théologie morale du Nouveau Testament*, coll. Études bibliques, t. 2, Paris, 1965, p. 809-815.

3. **L'Église ancienne.** — 1° Sur l'hospitalité, l'Église des premiers siècles reprend l'*enseignement* des deux Testaments, sans rien apporter de bien nouveau.

Le *Pasteur* d'Hermas insère l'hospitalité dans la liste des bonnes œuvres (*Mand.* VIII, 10; éd. R. Joly, SC 53, n. 38, p. 180); ailleurs, il associe les *episcopi* et les *philoxenoi*, qui, ayant protégé et accueilli autrui, seront à leur tour protégés et accueillis par le Seigneur (*Sim.* IX, 27; *ibidem*, n. 104, p. 344-346). Clément de Rome félicite les corinthiens de leur hospitalité bien connue; dans la suite de sa lettre, il revient sur le sujet et leur montre quelles récompenses divines ils peuvent en attendre, car c'est à l'hospitalité qu'Abraham dut sa prospérité, Lot la vie sauve, Rahab le salut (*Ep. ad Corinthios* I, 2; X, 7; XI, 1; XII, 1; PG 1, 208, 229-232).

Eusèbe rapporte (*Histoire ecclésiastique* IV, 26, 2) que Méliton de Sardes aurait écrit un traité sur l'hospitalité; il est dommage qu'il ne nous soit pas parvenu.

Plutôt que d'accumuler des notations et des références dispersées, donnons en exemple une homélie prononcée devant son peuple par un évêque sur la question de l'hospitalité.

« Certes, me direz-vous, si l'on venait me demander l'hospitalité pour le grand Apôtre, je la lui offrirais avec empressement et bonheur. Eh bien! c'est le Maître de Paul qui vous la demande et vous la lui refusez : « Celui qui reçoit l'un de ces petits, vous dit-il, me reçoit moi-même » (*Mt.* 18, 5). Plus ce frère est petit, plus vous êtes certain de la présence du Christ. Souvent lorsqu'on reçoit un grand personnage, on le fait par vaine gloire; il est plus facile, lorsqu'on reçoit un homme obscur, de le recevoir avec une intention pure et pour le Christ... Ayez dans vos maisons des appartements réservés aux étrangers, qu'il y ait des lits, des vivres et de la lumière. Vient-il des soldats, vous leur donnez bien des logements.., cela parce qu'ils combattent nos ennemis temporels; et quand il se présente des étrangers, ils ne savent pas où reposer la tête!

Ayez une maison où le Christ trouve l'hospitalité. Voilà, direz-vous, la chambre du Christ, voilà la demeure qui lui est réservée. Quelque simple qu'elle soit, il ne la dédaignera pas... Vous devriez recevoir (les étrangers) dans les appartements du haut de la maison; recevez-les au moins dans les salles du bas, où vous tenez vos serviteurs et vos montures : recevez-y le Christ » (Jean Chrysostome, *Homélies sur les Actes des Apôtres* 45, PG 60, 318-320, *passim*).

Une inspiration très semblable se retrouve dans nombre de textes de saint Augustin (vg *Sermo* 103, 1; 111, 2; 236, 3; PL 38, 613, 642d-643a, 1121-1122; *Tractatus in Johannem* 58, 4, PL 35, 1794; etc), et des autres Pères, et l'on pourrait multiplier les notations curieuses sans beaucoup enrichir la spiritualité de l'hospitalité chrétienne.

Notons cependant l'emploi du mot *humanité* dans le sens d'hospitalité. Est-ce une trace de l'influence du stoïcisme? L'*Itinerarium* d'Éthérie (cf DS, t. 5, surtout col. 1452) en est un bon exemple : elle qualifie fréquemment la façon dont elle a été reçue : « satis humane » par les moines du Sinaï (3; SC 21, 1948, p. 102), « valde humane » par d'autres moines plus âgés (5, p. 116; cf 8, p. 126; 11, p. 136; 21, p. 180). De son côté, Jean Chrysostome oppose la « philanthropie » du Christ au péché d'inhumanité dont se rendent coupables ceux qui n'accueillent pas l'étranger et le voyageur (*Hom. sur les Actes des Apôtres* 45, 4, PG 60, 319d et 320d). Augustin qualifie d'inhumain l'évêque inhospitalier (*Sermo* 355, 1, 2, PL 39, 1570a) et Sidoine Apollinaire fait valoir en faveur d'un candidat à l'épiscopat son *humanitas* à l'égard des pèlerins (*Epist.* 7, 9, PL 58, 578d). Ceci explique que des copistes ont parfois confondu *humanitas* et *hospitalitas*; c'est le cas, par exemple, dans un texte de saint Léon (*Epist.* 31, 2, PL 54, 792a).

2° *La pratique de l'hospitalité.* — « Le chrétien assiste, par l'intermédiaire du chef de communauté, les orphelins, les veuves, les malades, les indigents, les prisonniers, les hôtes étrangers », proclamait Justin au deuxième siècle (*Apologie* I, 62, 5, PG 6, 429c). Deux siècles plus tard, l'empereur Julien recommandait à Arsace, administrateur de province, de rivaliser avec les chrétiens, car leur hospitalité lui semblait être un moyen très efficace de la propagation de leur foi :

« Ce qui a le plus contribué à développer l'athéisme (= le christianisme), c'est l'humanité envers les étrangers, les soins rendus aux morts et la sainteté apparente de la vie... Il serait honteux, quand les juifs n'ont pas un mendiant, quand les impies galiléens nourrissent tout ensemble et les leurs et les nôtres, que les nôtres soient dépourvus des secours que nous leur devons » (*Epist.* 49; = *Epist.* 84 dans l'éd. J. Bidez, coll. Budé, Paris, 1924, p. 144-145. Cf Grégoire de Nazianze, *Oratio* IV, 111, PG 35, 648).

A ces témoignages, il faut ajouter ceux qui nous viennent des Pères du désert et des premiers cénobites dont les pratiques se transformeront dans le monachisme. Nous parlerons de ce dernier plus loin. Qu'il suffise ici de mentionner quelques traits : selon Rufin d'Aquilée, abba Isidore avait une cellule pour les hôtes; il y recevait et réconfortait « in omni humanitate » ceux qui se présentaient (*Historia monachorum* 17, PL 21, 440a). D'après Jean Cassien, abba Moïse conseillait de garder à la fois la tempérance, nécessaire au moine, et l'hospitalité, nécessaire à l' « humanitas » (*Conlatio* II, 26, SC 42, 1955, p. 136). Certes, la visite d'un malade, l'hospitalité des pèlerins et des voyageurs dérangeront la contemplation (*ibidem*, XIX, 6, SC 64, 1959, p. 44). Mais en la personne du pauvre, c'est le Christ que l'on reçoit; il faut donc le faire avec humanité et savoir assouplir l'austérité du jeûne en sa faveur (XXI, 14, p. 89). Plus tard, Jean Climaque, au 14e degré de son *Échelle du paradis*, donnera sur ce dernier point le conseil opposé.

Mais la pratique de l'hospitalité entraîna des abus, une sorte de parasitisme de prédicateurs ambulants, au sujet duquel la *Didachè* prend des mesures préventives qui sont fort intéressantes :

« Que tout apôtre qui se présente à vous soit reçu comme le Seigneur; mais il ne restera qu'un seul jour et, s'il est besoin, le jour suivant; s'il reste trois jours, c'est un faux prophète. A son départ, que l'apôtre ne reçoive rien, si ce n'est son pain jusqu'à l'étape; s'il demande de l'argent, c'est un faux prophète » (XI, 4-6; éd. F. X. Funk, *Patres apostolici*, t. 1, Tübingen, 1901, p. 26).

« Que tout passant qui se présente à vous au nom du Seigneur soit accueilli. Ensuite, après l'avoir sondé, vous saurez bien discerner la droite de la gauche : vous avez votre jugement. Si l'hôte est un voyageur à l'étape, aidez-le de votre mieux; mais il ne demeurera chez vous que deux ou trois jours, si cela est

nécessaire. S'il a l'intention de s'établir parmi vous et qu'il ait un métier, qu'il travaille pour sa nourriture. S'il est sans métier, voyez à son cas... de façon à ne pas laisser un chrétien vivre parmi vous dans l'oisiveté » (XII, 1-4, p. 30).

A côté des abus, il y a aussi le danger d'héberger les hérétiques : ils risquent de contaminer la foi de ceux qui les reçoivent. Déjà Tertullien (*De praescriptione haereticorum* 20, 8, CC 1, 1954, p. 202) estimait que la profession du même *Credo* était la meilleure recommandation, « contesseratio hospitalitatis », quand il s'agissait de recevoir un inconnu. Quant à saint Jérôme, il ne prévoit qu'une exception à l'accueil, l'hérésie : « Solos haereticos non recipimus » (*Apologia adversus libros Rufini* III, 17, PL 23, 469d).

D. Gorce, *Les voyages, l'hospitalité et le port des lettres dans le monde chrétien des 4e et 5e siècles*, Paris, 1925. — A. Baudrillart, *Mœurs païennes, mœurs chrétiennes*, Paris, 1936. — J. Marty, *Sur le devoir chrétien de l'hospitalité aux trois premiers siècles*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 19, 1939, p. 288-295. — H. Chadwick, *Justification by Faith and Hospitality*, TU 79 (*Studia patristica* 4), Berlin, 1961, p. 281-285 (sur Clément de Rome).

4. L'hospitalité monastique. — Que les monastères soient dans les villes ou dans les déserts, ils constituent des gîtes d'étapes très favorables. Déjà, au temps où l'hospitalité était devenue moins spontanée dans les familles chrétiennes, les évêques avaient été invités par un des canons du concile de Nicée à fonder des hospices pour les pèlerins, les pauvres et les malades : l'administration de ce *xenodochion* devait être confiée à « un moine de bonne réputation ». Il est intéressant de constater que la relève de l'hospitalité est assurée institutionnellement par les moines; c'est à eux qu'est confié ce ministère (325; can. 75, Mansi, t. 2, col. 1006).

Nous l'avons dit, les Pères du désert, si farouches pourtant à ne pas se relâcher de leur silence ou de leur jeûne, admettaient qu'on rompe l'un et l'autre pour recevoir un hôte. Chez les cénobites, l'hospitalité, comme leur genre de vie, est communautaire; ce n'est pas tel moine qui invite ou reçoit, c'est la communauté : « Personne dans le monastère n'a le droit de recevoir quelqu'un à déjeuner, mais il l'envoie à la porte du *xenodochion* où il sera reçu par celui qui est préposé à cet office » (Pacôme, *Regula* 50-51, d'après la traduction de saint Jérôme, PL 23, 70c).

Reprenant la disposition de la *Didachè*, les moines de Nitrie, rapporte Pallade, font travailler leurs hôtes, après une semaine de séjour parmi eux :

« A l'église est attenante une hôtellerie dans laquelle on accueille l'étranger qui vient, jusqu'à ce qu'il s'en aille volontairement, quand même il demeurerait deux ou trois ans. Or, après lui avoir concédé une semaine dans l'inactivité, les autres jours on l'attire à des travaux ou de jardin ou de boulangerie ou de cuisine. Mais s'il mérite de la considération, on lui donne un livre, sans lui permettre de s'entretenir avec personne avant l'heure » (*Histoire lausiaque* VII, 4, PG 34, 1022bc).

Même disposition dans la *Règle du Maître*, mais le « délai d'oisiveté » est réduit à deux jours (78). Le Maître décrit longuement et avec verve le sans-gêne des moines gyrovagues qui abusent de l'hospitalité qu'on leur offre (1, 14-73, SC 105, p. 332-346); « leur pèlerinage quotidien est plutôt pour leur bouche que pour leur âme » (1, 30, p. 337). La *Règle du Maître* est pleine de méfiance pour les hôtes de passage : toujours un hôtelier sera avec eux pour surveiller leurs allées et venues (79, SC 106, p. 322-324). Il y aura deux hôteliers : celui qui accompagne les hôtes dans le monastère, et celui qui reste auprès des hôtes séjournant à l'hôtellerie. Ainsi, les hôtes ne seront jamais seuls et ne pourront quitter le monastère clandestinement (cf 88, 7-14, p. 368-370).

Chez saint Basile, un long chapitre de la *Grande règle* (20, PG 31, 970-976) concerne l'hospitalité; sur cette question, il constitue une sorte de charte pour le monachisme, en attendant celle de la *Règle* de saint Benoît. A la lire, on s'aperçoit qu'il s'agit d'une organisation bien réglée, ce qui laisse supposer que beaucoup attendaient des moines cette sorte d'aide passagère. Mais les hôtes seront invités à se contenter de peu; saint Basile condamne sévèrement l'hospitalité ostentatoire et mondaine :

« Si c'est un moine qu'on reçoit, il ne sera pas surpris de la frugalité de notre table : il est au même régime... Si c'est un « mondain », il faut qu'il apprenne par nos œuvres ce que le raisonnement et le discours ne lui ont point appris et que notre sobriété lui soit une règle et un modèle... Si, au lieu d'être touché de notre menu, il s'en moque, il ne reviendra plus nous importuner » (PG 31, 972bc).

Ailleurs, Basile parle du soin à donner aux malades qui se présentent à l'hôtellerie (*Regulae brevius tractatae* 155, PG 31, 1184).

Dans la *Règle* de saint Benoît, deux chapitres sont consacrés à l'hospitalité. Le 61e concerne plus spécialement la manière d'agir avec les moines étrangers au monastère. Le 53e décrit la réception des hôtes. C'est un rituel de l'hospitalité : les moines vont au-devant de l'hôte, le saluent, le mènent à l'oratoire; on lit un passage de l'Écriture, puis on lui lave les mains et les pieds. L'hôte mangera à la table de l'abbé, qui rompt le jeûne en son honneur. Pour le reste, « on les traitera avec toute l'honnêteté *(humanitas)* que l'on pourra ».

Comme « les hôtes ne manquent jamais au monastère et surviennent à toute heure » (53, 34), leur accueil ne doit pas troubler la communauté; les moines ne s'attarderont donc pas avec eux; deux frères s'occuperont de la cuisine et un autre de l'hôtellerie (53, 36). De son côté, le cellérier doit « prendre un soin tout particulier des malades, des enfants, des hôtes et des pauvres » (31, 17). A côté de ces détails d'organisation, la *Règle* précise : « Ce sont les pauvres et les pèlerins qu'on entourera le plus d'attentions parce que c'est principalement en leur personne que l'on reçoit le Christ. Pour les riches, en effet, la crainte qu'ils inspirent les fait assez honorer » (53, 28-31).

Sans être une fin secondaire de la vie monastique, l'hospitalité occupe traditionnellement une place de choix parmi ce que la *Règle* bénédictine appelle « les instruments des bonnes œuvres » (ch. 4). Elle est même le type de ministère le plus compatible avec le retrait du monde. Le pape Paul VI le rappelait aux abbés bénédictins réunis à Rome : « Pratiquez avec soin l'hospitalité dans vos monastères : vous avez là une forme exquise et efficace d'apostolat » (30 septembre 1966, AAS, t. 58, 1966, p. 888). L'hospitalité monastique a d'ailleurs son caractère original : le monastère n'est pas un centre d'hébergement tenant de l'hôtel-restaurant ou de la pension de famille, ni un lieu propice aux retraites prêchées à des groupes. Elle permet aux hôtes de participer à la vie du monastère sans la troubler : elle est un lieu privilégié pour voir vivre une communauté chrétienne.

On peut se demander si, dans l'Occident du 20e siècle, l'hospitalité monastique telle qu'elle est pratiquée répond bien à cette fin et aux besoins. Une enquête a été menée auprès d'évêques, de théologiens et de

laïques pour savoir ce qu'ils attendent de la vie monastique : *Points de vue actuels sur la vie monastique* (Montserrat, 1966). En ce qui concerne l'hospitalité, à côté de remarques et de suggestions de détails, qui visent davantage sa forme que son utilité même, les témoignages sont unanimes à souhaiter le maintien et le rajeunissement de l'hospitalité traditionnelle.

« Foyers d'accueil : les monastères, qui se doivent d'être des centres de vie chrétienne intense, semblent avoir de plus en plus à jouer un rôle de foyers rayonnants par la qualité de leur accueil fraternel. L'hospitalité est une vieille tradition monastique, mais elle prend aujourd'hui une actualité particulière. Les hommes de plus en plus nombreux se tournent vers les monastères pour y trouver un cadre de méditation, de contemplation, de prière, pour y trouver aussi l'aide et le soutien d'une charité fraternelle paisible et apaisante. Il y a là un signe des temps, et les moines, sans faire de l'accueil une nouvelle finalité de leurs monastères, doivent s'ouvrir à cette attente de leurs frères, sous peine de manquer à un devoir élémentaire de charité » (Mgr G. Huyghe, *op. cit.*, p. 169).

Voir Benoît d'Aniane, *Concordia regularum* 60, PL 103, 1215-1224. — Le *Codex regularum monasticarum* de L. Holstenius et M. Brockie (6 vol., Augsbourg, 1759) édite l'ensemble des règles monastiques et religieuses; on se reportera aux tables. — Pour la règle de Grandmont qui n'y figure pas, voir PL 204, 1151d-1152a (ch. 36) ou CC *Continuatio mediaevalis* 8, p. 85-86. — En ce qui concerne les ordres et congrégations d'hospitaliers, voir DS, l'art. Hospitaliers, *supra*.

A. de Vogüé, « *Honorer tous les hommes* ». *Le sens de l'hospitalité bénédictine*, RAM, t. 40, 1964, p. 129-138.

Pierre Miquel.

5. **Au moyen âge.** — Dans ce chapitre et dans les suivants, nous ne chercherons plus qu'à relever des témoignages caractéristiques de la spiritualité de l'hospitalité. Nous les tirerons des conciles, des auteurs spirituels, de la vie des saints, voire des chartes qui consignent telle fondation hospitalière ou tel don de particuliers. Ces différentes sources ont ceci de commun, malgré leurs différences, qu'elles ne nous livrent le plus souvent que des aspects fragmentaires de l'hospitalité. Mais l'ensemble reflète les divers côtés de cette sorte de charité chrétienne. Nos textes, en effet, font appel aux faits et gestes du Christ historique comme à son enseignement sur l'amour du prochain, aux pressantes nécessités des institutions existantes comme aux perspectives eschatologiques. Ils allient le souci d'un service désintéressé de l'homme dans ses besoins les plus quotidiens et l'évocation de la réalité présente du Corps mystique du Christ.

Les quelques exemples recueillis ont été choisis, non pas dans les institutions qui se vouent spécialement à l'hospitalité (cf *supra*, art. sur les ordres Hospitaliers), mais au sein de l'Église dans son ensemble, et avec le souci premier de saisir les motivations spirituelles beaucoup plus que les réalisations pratiques.

1° Haut moyen age. — 1) *La vie de saint Césaire d'Arles* † 543 (DS, t. 2, col. 420-429) rapporte son activité charitable, en particulier la fondation d'une maison pour « infirmes », soigneusement « pourvue » même du service religieux : « in qua sine strepitu aliquo basilicae opus sanctum possint audire » (I, 20; MGH *Scriptores rerum merovingicarum*, t. 3, Hanovre, 1896, p. 464). Le contexte, qui souligne le souci des pauvres, l'identification du Christ avec les miséreux, la valeur céleste que prennent les ressources matérielles consacrées aux pauvres sous la garantie du Christ, signifie que Césaire a conçu son institution comme une réalisation profondément chrétienne. Ce que confirment ses sermons, qui évoquent le Christ indigent, affamé et souffrant du froid dans ses pauvres; ils expliquent que ces pauvres permettent aux riches de racheter leurs péchés, exhortent à pratiquer l'hospitalité « ferventi animo », et font ressortir l'incomparable récompense que mérita l'hospitalité de Lot et plus encore celle d'Abraham (*Gen.* 19, 1-22; 18, 1-33) :

« Ecce beatus Abraham, dum homines ferventer reciperet, ipsum deum suscipere hospitalitatis contemplatione promeruit. Hoc etiam Christus in evangelio confirmavit dicens : Hospes fui, et suscepistis me. Nolite ergo neglegere peregrinos, ne forte quem non excepistis, ipse sit » (*Sermo* 83, 4; CC 103-104, p. 342; voir l'index aux mots *hospes*, *pauper*, *pes*, *peregrini*, etc).

L'enseignement, les fondations et la vie même d'un Césaire, saint évêque dont la figure domine son époque, nous montrent un type d'action évangélisatrice et charitable où l'hospitalité tient une grande place. Césaire eut des imitateurs parmi les premiers évêques des Gaules.

2) *Les conciles mérovingiens.* — Le roi Childebert Ier † 558 et sa femme ayant fondé le *xenodochium* de Lyon, le 5e concile gallo-franc d'Orléans de 549 y voit une « inspiration du Seigneur » (c. 15; Mansi, t. 9, col. 132); sans presser les termes, les membres de l'assemblée expriment clairement que l'impulsion intérieure de l'Esprit Saint a été à l'origine de la fondation royale.

Le deuxième concile de Mâcon (585), au canon 11, s'inspire de l'évangile de Matthieu, 25, 35, et rappelle l'avertissement du Seigneur : « cum se dicit in hospite receptum fuisse », nous devons être « sectatores hospitalitatis ». Il signale aussi les préceptes de l'Apôtre. Chacun des soixante-trois membres du concile doit s'exhorter à l'hospitalité et y exhorter aussi « omnium fidelium mentes, ut possint apud Deum misericordiae operibus pro nostris peccatis intercedere, et nos ei per puram hospitalitatem reconciliare » (Mansi, t. 9, col. 954). L'exhortation et l'exemple de l'hospitalité s'appuient sur la menace de l'indignation du « Seigneur de majesté », et se complètent par cet appel : « praedicetur hoc nostrae mediocritatis statutum in auribus omnium christianorum ».

Reprenant la formule du concile de Vaison de 442, maint concile de l'époque mérovingienne traita de « quasi egentium (ou pauperum) necatores », ceux qui fraudent sur l'entretien des pauvres, et plusieurs l'entendirent des pauvres en institution hospitalière. Ces conciles se sont efforcés de protéger les ressources et le bon fonctionnement de ces institutions, afin qu'elles répondent à leur destination; ainsi le 15e canon du 5e concile d'Orléans évoqué plus haut. La menace du jugement divin est généralement assortie de celle, plus immédiate, de l'excommunication. Ils ont aussi rappelé, défini le droit d'asile, et tenté de le rendre effectif; à plusieurs reprises, ils ont souligné expressément que les esclaves bénéficiaient de ce droit.

Ces avertissements, ces décisions réitérés concernent la vie chrétienne authentique que les évêques avaient à cœur de promouvoir; ils se déclarent responsables du soin des pauvres, des infirmes, comme d'un point spécifique de la vie chrétienne.

3) *Saint Grégoire le Grand.* — Pasteur et docteur, le pape Grégoire † 604 a profité de son homélie sur l'épisode des disciples d'Emmaüs pour exhorter à la vertu d'hospitalité : « Hospitalitatem ergo, fratres charissimi, diligite, charitatis opera amate ». Il cite alors

Hébr. 13, 1; 1 *Pierre* 4, 9; *Mt.* 25, 36; puis il raconte une délicieuse anecdote, légende ancestrale, dont la signification est très claire.

Un père de famille et toute sa maison exerçaient assidûment l'hospitalité; quotidiennement on recevait à table les étrangers de passage. Un jour, comme le père se retournait pour prendre la cruche et verser de l'eau sur les mains d'un étranger, celui-ci disparut subitement. La nuit suivante, le Seigneur lui dit en songe : « Coeteris diebus me in membris meis, hoesterna autem die me in memetipso suscepisti ». Et Grégoire lui applique la déclaration du Christ (*Mt.* 25, 40) et conclut : « Pensate, fratres, quanta hospitalitatis virtus sit. Ad mensas vestras Christum suscipite ut vos ab eo suscipi ad convivia aeterna valeatis » (*Homiliae in Evangelia* II, 22, PL 76, 1181-1183).

Dans une lettre (602) à la reine Brunehaut qui vient de fonder un *xenodochium*, le pape rend grâces à Dieu, « qui cordis vestri sinceritatem ad haec operanda compungit ».

Comme le concile d'Orléans de 549, Grégoire voit une intervention divine à l'origine de la création hospitalière, mais son langage est plus précis (*Epist.* 13, 6; PL 77, 1259c; P. Jaffé et G. Wattenbach, *Regesta pontificum romanorum*, t. 1, Leipzig, 1885, n. 1871). Il accorde à cette fondation les privilèges demandés, ce qui la fera participer « bonis vestris in aliquo » (*loc. cit.*, 1260a). Une lettre à saint Augustin de Cantorbéry fait de l'hospitalité une fonction pastorale de l'évêque et précise que le quart des ressources d'une église diocésaine est attribué à l'évêque et à ses gens « propter hospitalitatem et susceptionem » (*Epist.* 11, 64; PL 77, 1184b; Jaffé-Wattenbach, n. 1843). Une autre lettre avertit un évêque négligent d'avoir à observer la coutume locale de se faire rendre compte de la situation des *xenodochia* (*Epist.* 4, 27; PL 77, 697-698; Jaffé-Wattenbach, n. 1296).

4) *Au temps des carolingiens.* — Les capitulaires carolingiens, législation de la chrétienté, touchent à l'hospitalité; ils prescrivent aux riches comme aux pauvres que personne n'ait l'audace de refuser l'eau et le toit aux pèlerins et aux voyageurs (*Capitulare Aquisgranense* de 802, c. 27; MGH *Leges*, t. 1, Hanovre, 1835, p. 94), et encouragent la générosité en rappelant les récompenses promises par le Fils de Dieu (*Mt.* 18, 5, et 25, 35). Ils enjoignent de restaurer les établissements hospitaliers en mauvais état : cette recommandation réapparaît périodiquement dans les ordonnances du pouvoir civil comme dans les canons des conciles.

Le *concile de Paris* de 829, qui a laissé une œuvre pastorale assez étendue, a consacré un chapitre à proclamer (I, 14; Mansi, t. 14, col. 548-549) : « ut hospitalitatem maxime ab his, qui aliis praesunt, sectari oporteat ». Cette directive ressort manifestement « ex oraculis divinis et sanctorum patrum dictis »; et comme le juge éternel, qui a dit : « Hospes fui et collegistis me » (*Mt.* 25, 35), récompensera l'hospitalité « in tremendi examinis die », en conséquence « omnibus christianis summopere sit sectanda ». Puis le concile invoque de nombreux textes de l'Écriture, cite l'exégèse de Jérôme, d'Origène (qui, lui-même, rapproche *Rom.* 12, 13, de *Gen.* 19, 2 svv), et renvoie à l'autorité de Grégoire le Grand (PL 76, 1181-1183). Le poids de ces autorités est évident : «Proinde studendum summopere episcopis est ut, cum hospitalitatem subditis habendam praedicant, ipsi eam ante omnes primum factis adimpleant, scilicet ut quod verbis praedicant operibus ostendant ».

L'*Institutio laicalis* (PL 106) de Jonas, évêque d'Orléans (818-843), contient tout un chapitre *De sectanda hospitalitate* (2, 29); il est suivi d'un *De caritate* (3, 1) et d'un *De operibus misericordiae* (3, 10) qui reprend *Mt.* 25, 34-35 et transpose dans le domaine des âmes les prescriptions du Christ sur les œuvres de miséricorde et en particulier l'aumône. Le *De sectanda hospitalitate* (PL 106, 231-234) est de la même veine que le chapitre évoqué ci-dessus du concile de Paris de 829; on pense d'ailleurs que Jonas a inséré dans les Actes de ce concile des passages de son œuvre achevée au plus tard en 828 (DTC, t. 8, 1925, col. 1505).

L'évêque combat ceux qui négligent, voire vilipendent l'hospitalité; c'est là en eux une disposition contraire « à la religion chrétienne ». Chez les chrétiens, en effet, l'hospitalité est « insigne atque excellentissimum opus misericordiae », si bien qu'elle apparaît comme « christianitatis decus ». Par elle, on reçoit « in peregrino Christum »; et la religion chrétienne a une telle horreur de ceux qui font payer l'hospitalité d'après des barèmes étudiés que « quisquis huic vitio incumbit, licet nomine, non tamen opere discipulus Christi existat ». L'hospitalité est essentielle au christianisme authentique; aussi la condamnation frappera-t-elle « in tremendi examinis die » celui qui s'est montré « inhumain », et « qui Christum in hospitibus renuit suscipere ».

Aux textes habituellement évoqués du nouveau Testament, Jonas ajoute (col. 232) *Isaïe* 43, 7, *Job* 31, 32; il mentionne le texte d'Ambroise qui réclame la diligence dans l'hospitalité (*De Abraham* I, 5, 33-35, PL 14, 435-436) : « Uberiores enim fructus habet celerata devotio. Bona est hospitalitas : habet mercedem suam primum humanae gratiae, deinde, quod magis est, remunerationis divinae ». En notre résidence terrestre, nous sommes « hospites »; prenons garde que notre dureté ou notre négligence hospitalière ne fassent que « etiam nobis post vitae ipsius cursum sanctorum hospitia denegentur ». La récompense donnée au verre d'eau fraîche (*Mt* 10, 42) montre que la pauvreté n'est pas une raison de refuser l'hospitalité : « non opes a te hospes requirit, sed gratiam ».

Et Jonas conclut (col. 233-234) : « Oportet ergo ut unusquisque fidelis regulam christianitatis in sectanda hospitalitate custodiat, eamque Christi amore, non mercedis temporalis retributione sectetur ». Le bienfait spirituel de cette hospitalité est profond dans le cœur chrétien : en demandant le détachement de soi (nos... sub nosmetipsos deponimus), elle nous rapproche de Celui qui est « super omnia »; mais il faut l'offrir avec quelque chose de cette compassion qu'a eue le Christ pour les membres de son Corps mystique, avec quelque chose des « entrailles de miséricorde » du Dieu tout-puissant (232d).

2° Apogée du moyen age. — 1) *L'enseignement.* — *Hildebert de Lavardin* † 1133 (DS, t. 7, col. 502-504) écrit à des religieux (*Epist.* I, 11, PL 171, col. 170-172) qui ont refusé l'hospitalité à l'évêque de Chartres (sans doute Yves † 1116) en prétextant leur pauvreté; ils auraient dû non seulement l'inviter, mais l'attirer (170c : la formule est de Grégoire le Grand, *Homiliae in Evangelia* II, 22, PL 76, 1182c). Ils ont exclu « Christum Jesu Christi, obliti pariter et bonum hospitalitatis et praemium »; ils n'ont pas lu ou n'ont pas compris l'avertissement du Christ : « Qui vos spernit, me spernit » (*Luc* 10, 16); ils n'ont pas mérité la récompense des disciples d'Emmaüs pressant Jésus de rester avec eux au déclin du jour, ni celle d'Abraham et de Lot dans la *Genèse* (cf une lettre semblable de Pierre de Blois, PL 207, 98-100).

Alain de Lille († 1202/3), dans sa *Summa de arte praedicatoria* qui offre des schémas de sermons sur l'ensemble de la doctrine chrétienne, consacre un chapitre particulier à l'hospitalité (ch. 37, PL 210, col. 181-182). Nous ne répétons pas les *loca* scripturaires fort nombreux qu'il rappelle et nous ne gardons ici que son commentaire :

« O homme, le Christ dans ses membres crie à ta porte, demande l'hospitalité. Accueille-le, pèlerin sur terre, pour qu'il te reçoive dans la joie de la patrie... Si tu te sais étranger et pèlerin en ce siècle, si tu te reconnais en état de pérégrinant, tu ne refuseras pas ton toit à celui qui passe. Si tu exclus le pauvre du Christ de ta maison, tu exclus le Christ lui-même de l'hospitalité de ton cœur ».

Que l'hospitalité soit joyeuse, serviable, large et humble. « Recevons donc dans le voyageur Celui qui pour nous pérégrina du ciel en terre, qui pour nous quitta sa maison paternelle et sortit, mendiant, sur nos chemins terrestres. Heureuse hospitalité que celle qui est offerte au Christ en la personne du pauvre! Heureux lit dans lequel repose le Christ dans un corps d'homme! Heureuse la table à laquelle Dieu s'assied en la personne d'un homme!... De même que le fidèle est tenu de servir en charité le Christ dans ses membres, de même il est tenu de servir le Christ-Tête dans sa propre intelligence spirituelle. Chacun doit inviter le Christ en la maison de son esprit par les appels de son cœur intérieur, et là lui préparer la table de ses pensées droites et pures, lui offrir le vin de la charité ».

2) A côté de l'enseignement des docteurs, apparaît celui de la vie sainte. Celle de *saint Louis*, roi de France, éclaire et domine le milieu du 13e siècle. « Le roi fut si large aumônier que partout là où il allait en son royaume, il faisait donner aux églises pauvres, aux maladreries, aux maisons-Dieu, aux hôpitaux... Tous les jours, il donnait à manger à grande foison de pauvres » (Joinville, cité *infra*). Accueillir pauvres et aveugles, leur laver les pieds, les servir à table, fonder des hôpitaux comme celui des Quinze-Vingts pour les aveugles, régénérer et visiter les maisons-Dieu, c'était pour lui une activité chrétienne et royale essentielle. Le roi entendait aussi que ses amis et ses propres fils s'engagent dans le service des pauvres.

Son invitation pressante à Jean de Joinville en est une preuve : « Il me demanda si je lavais les pieds aux pauvres le jeudi saint, et je lui répondis que non, car cela ne me semblait pas bien. Et il me dit que je ne le devais pas avoir en dédain, car Dieu l'avait fait » (Joinville, *Histoire de saint Louis*, texte rapproché du français moderne par Natalis de Wailly, Paris, 1874, p. 311; cf p. 312).

Guillaume de Saint-Pathus (*Vie de saint Louis*, éd. H.-F. Delaborde, Paris, 1899, p. 64) précise que pour « former ses fils aux œuvres de pitié et les leur enseigner », il faisait laver à chacun les pieds de douze pauvres.

3) *Usages et vocabulaire.* — En ces temps, les maisons-Dieu devaient recevoir chaque malade « comme le Christ lui-même ». Les règles prescrivaient au maître, à la prieure, de l'accueillir; le malade se confessait, recevait la sainte communion, si possible, puis les soins de propreté; il devait bénéficier du confort de l'époque, d'un service ponctuel, et la bonne humeur était recommandée. On admettait les non-chrétiens, tout en gardant la discrétion à l'égard de leur situation religieuse (L. Lallemand, *Histoire de la charité*, t. 3 *Le moyen âge, 10e-16e siècles*, Paris, 1906).

Le titre même de maison-Dieu ou hôtel-Dieu, qui, des siècles durant, désigna les établissements hospitaliers, provient de la règle bénédictine, qui appelle *domus Dei* le logis réservé aux étrangers : la signification en est transparente. On l'attribuait plus particulièrement aux établissements où l'on « traitait les pauvres malades ».

Assez souvent, la papauté prenait sous sa protection des institutions hospitalières, spécialement les maladreries; elle leur accordait la faveur de ses recommandations et des indulgences.

La foi qui imprégnait les âmes, l'amour théologal et christologique du prochain provoquaient les générosités. Quantité d'actes notariés enregistrent les dons et legs faits aux établissements hospitaliers de toute sorte, du roi au simple particulier en passant par les corps de ville. Ces largesses répondaient à une rigoureuse nécessité : tous les établissements hospitaliers vivaient d'aumônes, de dons et des revenus de biens-fonds concédés bénévolement.

Dans les chartes qui les enregistrent, on trouve généralement exprimée une motivation d'ordre chrétien; souvent on a affaire à des formules qui paraissent stéréotypées du fait même de leur répétition. Mais des expressions plus personnelles se font jour. On peut s'en rendre compte en feuilletant les cartulaires des maladreries et des hôtels-Dieu.

La ville de Beauvais possédait un hôtel-Dieu et une maladrerie dont les cartulaires nous conservent 935 chartes; plus de la moitié d'entre elles datent du 13e siècle. Parmi les intentions des bienfaiteurs de l'hôtel-Dieu (*Cartulaire..*, éd. V. Leblond, Paris, 1919), on relève : « pro anima sua et antecessorum suorum » (n. 1; en 1130); « divinae miserationis intuitu » (n. 7; 1183); « intuitu pietatis divinae et obtentu salutis nostrae » (n. 10; 1184); « Dei dilectionem sibi conciliari desiderans » (n. 13; 1187). Aux alentours de 1230, la formule la plus fréquente est : « in eleemosynam ob remedium animae suae » (vg n. 168, 169, 172, 174, 187, 189, etc). Vers la fin du siècle, le français apparaît dans les actes : « par regard de pitié et pour aumône » (n. 392; 1293); « pour le profit et la santé de mon âme » (n. 400; 1295). On note aussi les dons définitifs ou en usufruit que font les croisés à leur départ (n. 175, 176 et 178, en 1237; et déjà en 1190, n. 18-20).

4) *Les fondateurs.* — Plus que ces humbles donations consignées par devant notaire, les chartes de fondations nous renseignent sur les intentions chrétiennes de leurs auteurs. Ainsi ce gros banquier de Florence qui fut parfois enclin à l'usure et qui aux approches de la mort fonde, en 1385, l'hôpital Saint-Matthieu « pour rendre à Dieu ce qu'il a pris aux hommes ». Il croit que cette fondation, bienfaisante aux hommes, est donnée à Dieu et qu'elle lui appartient désormais de par son intention comme par sa destination (cf L. Lallemand, *op cit.*, p. 54).

L'acte de fondation du célèbre hôtel-Dieu de Beaune, au sud de Dijon, est un type achevé des innombrables documents du même genre : il définit les conditions juridiques et économiques de l'institution hospitalière, mais exprime également l'esprit qui préside à sa création et l'intention profonde qui toujours devra en éclairer la marche. L'original, en latin, est aux archives de l'établissement.

Nicolas Rolin, chancelier de l'état de Bourgogne, y déclare : « Ce jour du dimanche 4 août 1443, mettant de côté toutes sollicitudes humaines et ne songeant qu'à mon propre salut; désirant par une heureuse transaction échanger contre les biens célestes les biens temporels qui m'ont été accordés par la divine libéralité, et de transitoires qu'ils sont, les rendre éternels..; en reconnaissance des grâces et des biens dont Dieu, source de toute bonté, m'a gratifié; dès maintenant, à perpétuité et

irrévocablement, je fonde, érige, construis et dote... un hôpital pour la réception, l'usage et la demeure des pauvres malades... ».

Avec sa précision, sa méthode et son réalisme, Rolin spécifie qu'il entend « faire construire et édifier », à ses « propres frais, dans de bonnes conditions, dans les proportions et les développements convenables » le nouvel hôtel-Dieu; il détermine aussi ce qui concerne l'administration des sacrements de l'Église aux pauvres; il établit les conditions matérielles qui rendront « plus complètes les œuvres de miséricorde et plus fréquent le service divin »; afin d'assurer la réalisation de son dessein, il « donne et laisse à Dieu tout-puissant, pour son honneur et sa gloire, pour l'honneur et gloire de sa très glorieuse Mère et du saint confesseur Antoine (patron primitif de l'établissement remplacé en 1452 par saint Jean-Baptiste), à l'œuvre et fondation du dit hopital... mille livres tournois de rente annuelle et perpétuelle ».

La maison accueillera « les pauvres de Jésus-Christ », hommes et femmes, malades et infirmes. Le pape Eugène IV, dans son autorisation du 8 septembre 1441, l'a exemptée de la juridiction épiscopale, pour la placer sous sa juridiction suprême, la garantissant ainsi de certains abus; il a concédé à l'aumônier le pouvoir d'accorder une indulgence plénière aux « malades qui y décéderaient contrits de cœur et confessés de bouche ».

Nicolas Rolin ne se contenta pas de faire « princièrement les choses », il veilla à leur bonne marche, et, à sa mort (18 janvier 1462), son épouse, Guigone de Salins, continua cette affectueuse vigilance; l'avant-veille, il lui avait demandé, ainsi qu'à ses fils, de donner, autant qu'ils le pourraient, « du pain à nos frères les pauvres ». La survivance de l'institution de Beaune, à travers guerres et révolutions, proclame la valeur de cette œuvre conçue dans la foi et la charité, par une intelligence pénétrante et active.

A. Périer, *Nicolas Rolin*, Paris, 1904. — H. Stein, *L'Hôtel-Dieu de Beaune*, Paris, 1933 (à qui est empruntée la traduction de l'acte de fondation). — A. Leflaive, *L'Hôtel-Dieu de Beaune et les hospitalières*, Paris, 1959.

5) *Les ombres.* — Plus d'un siècle avant les précautions juridiques de Nicolas Rolin, le concile œcuménique de Vienne en Dauphiné (1311-1312) se plaignait de ce que, çà et là, des « recteurs » d'hospices, de léproseries, d'hôpitaux, d'asiles, négligeaient d'expulser ceux qui en usurpaient « bona, res et jura », laissaient tomber en ruine les bâtiments, et oubliaient que les largesses des fidèles avaient fondé et doté ces établissements pour y recueillir pauvres et lépreux. Le concile ordonne la suppression de ces abus et préconise des mesures préventives : aucun de ces biens-fonds ne pourra être conféré à titre de « bénéfice » à des clercs (ce qui revenait à leur allouer des ressources vouées aux pauvres), leur administration sera confiée à des hommes prudents, capables et « de bon témoignage », sous responsabilité de conscience et sous serment; ils dresseront un inventaire et rendront compte annuellement de leur administration. Enfin, on traite du ministère spirituel à y assurer (décret 17; dans *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bâle, etc, 1962, p. 350-352).

6. **Époque moderne.** — 1° Concile de Trente. — L'œuvre de réforme et de restauration du concile de Trente a touché à l'hospitalité surtout au ch. 8 du *decretum de reformatione* de la 25e session (3-4 décembre 1563; Mansi, t. 33, col. 185-186). Avant de légiférer, ce chapitre rappelle que le service d'hospitalité a été « a sanctis patribus frequenter commendatum », et il « lance un appel général à l'hospitalité » que doit offrir « prompte benigneque » tout détenteur d'un bénéfice ecclésiastique. Que l'on se souvienne : « eos qui hospitalitatem amant, Christum in hospitibus recipere »; une référence renvoie au texte de base, sur lequel s'appuie toute doctrine d'hospitalité chrétienne (*Mt.* 25, 35-36) et à l'instance des disciples d'Emmaüs auprès du Christ (*Luc* 24, 29-30). Enfin le chapitre, se reportant au concile de Vienne ci-dessus mentionné, édicte des mesures pratiques; malheureusement on ne supprimait pas la commende dans les établissements hospitaliers, alors que le 5e concile du Latran (session 9, 5 mai 1514, *Bulla reformationis curiae*; Mansi. t. 32, col. 876) avait été plus sage sur ce point, mais en vain.

La 7e session (3 mars 1547), se reportant également au concile de Vienne, fait un devoir aux ordinaires d'être attentifs à la bonne marche des hôpitaux (*Decretum de reformatione*, ch. 15; Mansi, t. 33, col. 58). La 22e session (17 septembre 1562) confère aux évêques, « etiam tanquam sedis apostolicae delegati », le droit de visite des établissements hospitaliers et rappelle à l'administration l'obligation de rendre compte annuellement de la gestion à l'ordinaire (ch. 8 et 9; Mansi, t. 33, col. 136).

Des conciles régionaux reflètent les dispositions du concile de Trente; ainsi celui de Bordeaux (1583), qui y ajouta une note spirituelle : il flétrit les « multi qui, impium Judae scelus et sacrilegium imitantes, quod Christo ad pauperum sustentationem oblatum est, in suos usus privatos transferunt » (ch. 28; Mansi, t. 34, col. 782; J. Imbert, *Les prescriptions hospitalières du concile de Trente et leur diffusion en France*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 42, 1956, p. 5-28).

La législation des capitulaires carolingiens visait à christianiser les mœurs. Celle des conciles de l'époque tridentine s'inscrit dans le cadre d'une société qui reconnaît à l'Église, dans une très large part, la charge de ce qu'on appelle aujourd'hui en France l'assistance publique : d'où l'aspect souvent juridique que prennent ses décisions. La hiérarchie catholique doit exercer un pouvoir de contrôle administratif sur les multiples fondations hospitalières que lui ont léguées les siècles antérieurs. On peut remarquer, que dans une large mesure, l'hospitalité s'est institutionnalisée et qu'elle tend à se spécialiser; dans cette même mesure, le particulier se sent moins concerné directement par l'accueil, chez lui, de celui qui est dans le besoin. Cependant des besoins nouveaux se manifestent à chaque époque à travers l'évolution des mœurs et ce qu'on appelle « les malheurs des temps ». A ces besoins nouveaux vont faire face des initiatives nouvelles.

2° Les réalisateurs. — Parallèlement à l'effort de réorganisation qui s'origine dans la législation du concile de Trente, la renaissance catholique s'exprima dans de nombreuses fondations de congrégations religieuses vouées à l'hospitalisation. Elles ont été évoquées ci-dessus (col. 797-801). D'autre part, des personnalités spirituelles ou des groupes de chrétiens ont exercé une influence profonde par leur vie et leurs initiatives charitables. Donnons-en quelques exemples.

1) *Un pasteur réformateur.* — Disciple convaincu du concile de Trente, saint Charles Borromée, archevêque de Milan († 1584; DS, t. 2, col. 692-700) considérait l'hospitalité dans sa maison comme un de ses devoirs essentiels d'évêque.

A Rome, en 1575, il accueillit trois cents hôtes en un mois; à Milan, il en recevait jusqu'à trente ou quarante par jour. Il attirait chez lui les nombreux clercs d'au-delà des Alpes qui allaient à Rome ou en revenaient, les logeait, entretenait et pourvoyait à la poursuite de leur route. Il entendait aussi que tout clerc de son diocèse en déplacement à Milan logeât chez lui; il avait organisé sa maison de façon à offrir à tous une chambre et surtout à intégrer ses hôtes de passage dans les

exercices spirituels quotidiens qui s'y faisaient. Cette sorte d'hôtel pour les clercs devait, pensait-il, contribuer à la formation du clergé.

G. P. Guissano, *Vita di S. Carlo Borromeo*, Rome, 1610 (livre 8, ch. 26 Dell'hospitalità, p. 629-637); trad. franç. de N. de Soulfour, Paris, 1615, et de E. Cloysault, 2e éd., 2 vol., Avignon, 1824; trad. latine dans *S. Caroli Borromei... Homiliae..*, éd. J. A. Saxius, t. 2, Augsbourg, 1758. — *De disciplina familiae... archiepiscopi*, dans *Acta ecclesiae mediolanensis*, t. 2, Lyon, 1683, p. 713a-723b.

2) *Les groupements de laïcs.* — a) En Italie, où se manifeste alors un mouvement d'intense spiritualité, la *Compagnia del Divino Amore*, sous le vocable de saint Jérôme, est fondée à Gênes en 1497 et animée par Ettore Vernazza († 1524; DS, t. 2, col. 320-321). Elle propose à ses membres, en nombre limité pour éviter la « confusion », d' « enraciner et implanter dans les cœurs le divin Amour, c'est-à-dire la charité », ce qui suppose d'abord « l'humilité de cœur », de manière à « diriger tout son esprit, toutes ses espérances vers Dieu et placer en lui toutes ses affections », sous peine de ne plus être qu'un « faux frère, hypocrite et inutile ».

Le règlement prévoit donc une réunion commune chaque semaine, le jeûne hebdomadaire, la confession mensuelle et la communion quatre fois l'an en plus de Pâques et de Noël. On devra ensuite exercer cette charité envers les plus déshérités, notamment les incurables du *Ridotto* de Gênes que la compagnie a pris en charge.

Des compagnies du Divin Amour existèrent aussi à Rome, avec Gaétan de Thiene parmi ses membres, Vicence, Venise, Naples (cf DS, t. 1, col. 531-533; t. 6, col. 30-34).

A. Bianconi, *L'opera della Compagnia del Divino Amore nella Riforma cattolica*, Città di Castello, 1914. — P. Paschini, *La beneficienza in Italia..*, Rome, 1925; *Tre ricerche sulla storia della Chiesa nel Cinquecento*, Rome, 1945, p. 1-88. — P. Tacchi Venturi, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, 2e éd., t. 1, 2e p., Rome, 1931, p. 25-42 (statuts de Gênes). — Cassiano da Langasco, *Gli ospedali degli incurabili*, Gênes, 1938, p. 197-205 (statuts du *Ridotto* de Gênes). — A. Cistellini, *Figure della Riforma pretridentina*, Brescia, 1948, p. 273-288 (statuts de Rome).

b) En France, les confréries des *Dames de la Charité* instituées à partir de 1619 par saint Vincent de Paul † 1660; voir *infra*.

c) La *Compagnie du Saint-Sacrement*, dont le dessein était « de ranimer l'esprit chrétien et de développer les œuvres de charité » (DS, t. 2, col. 1301), groupa des laïcs de la noblesse et de la bourgeoisie; elle s'intéressa de bonne heure au « soulagement spirituel et temporel des pauvres mendiants de Paris » et elle conçut dès 1631 « la fondation d'un établissement qui leur serait réservé »; la réalisation de ce projet demanda des années. On y employa les pensionnaires « aux ouvrages, manufactures et autres travaux selon leur pouvoir » : c'était, semble-t-il, une innovation que de chercher à rendre aux mendiants, sinon leur réintégration dans la vie sociale, du moins l'exercice d'un métier et un cadre de vie chrétienne. On attribua aux prêtres indigents un local spécial, « par la considération du sacerdoce que l'hôpital a voulu honorer en leurs personnes ».

L'association s'efforça aussi de remédier aux carences des autres établissements hospitaliers en procurant un nombre suffisant de confesseurs à l'hôtel-Dieu, en y assurant le catéchisme aux pauvres; les membres de la compagnie visitaient les prisons, y luttant contre les désordres moraux, y introduisant des livres de dévotion, secourant les détenus les plus délaissés; ils créent aussi une « nouvelle maison de retraite pour les filles débauchées ».

Dans de nombreuses villes à travers la France, de la même manière, la Compagnie exerça la charité éclairée qui la distingue. Dans les ports, on s'intéressa, de façon spéciale, aux galériens.

Bibliographie donnée dans DS, t. 2, col. 1304-1305. Ajouter : R. Allier, *La Compagnie du Très-Saint-Sacrement de l'autel à Marseille*, Paris, 1909.

d) A côté de l'action des confréries hospitalières, il y a celle de laïcs qui s'insèrent dans une vaste entreprise, comme la colonisation et l'évangélisation de la Nouvelle-France (cf DS, t. 5, col. 997-1000). C'est une missionnaire laïque, la langroise *Jeanne Mance* (1606-1673), qui fonde l'hôtel-Dieu de Ville-Marie (Montréal), pour y soigner les malades français et « sauvages », pour y propager par ce moyen le culte de la Sainte-Famille et de saint Joseph. Elle visait « à la conquête des âmes par l'hospitalisation ». Son action charitable fut soutenue, au Canada même, par Paul de Maisonneuve, et en France par des personnalités comme Jérôme Le Royer de la Dauversière †1659 et Angélique Faure de Bullion.

La Dauversière, qui faisait partie de la Compagnie du Saint-Sacrement, avait établi à l'hôtel-Dieu de la Flèche une association de filles servantes qui devint en 1643 la congrégation religieuse des Filles hospitalières de Saint-Joseph; c'est parmi elles que Jeanne Mance viendra chercher en 1669 les collaboratrices qui lui font défaut pour l'hôtel-Dieu de Montréal.

Sœur Mondoux, *L'Hôtel-Dieu, premier hôpital de Montréal, 1642-1942*, Montréal, 1942. — M.-C. Daveluy, *Jeanne Mance*, 2e éd. revue, Montréal-Paris, 1962.

3° L'APÔTRE DE LA CHARITÉ. — La haute figure de saint *Vincent de Paul* a déjà été évoquée en tant que fondateur des Filles de la Charité (col. 799); son action déborde de beaucoup cette fondation. Il fut en rapport étroit avec la Compagnie du Saint-Sacrement qu'il aida de ses conseils et de son expérience. Il institua à partir de 1619 ses confréries des Dames de la Charité pour « honorer l'amour que Notre-Seigneur a pour les pauvres » et pour « assister les pauvres corporellement et spirituellement ». La postérité comme probablement ses contemporains n'ont pas tellement vu en Monsieur Vincent un docteur qu'un exemple : la miséricorde du saint, sa bonhomie et la simplicité de son langage qui va droit au cœur ont prévalu sur l'enseignement que recèlent les documents qui nous restent de lui au sujet de la charité en général et de l'hospitalité en particulier. On peut estimer qu'un texte comme celui qui va être cité, aussi peu doctrinal qu'il soit dans son expression, dit l'essentiel de l'urgence de la charité fraternelle enseignée par l'Évangile.

En 1647, les Dames de la Charité hésitent à continuer l'œuvre des enfants trouvés. A la fin de la discussion, Monsieur Vincent parle : « Or sus, Mesdames, la compassion et la charité vous ont fait adopter ces petites créatures pour vos enfants. Vous avez été leurs mères selon la grâce depuis que leurs mères selon la nature les ont abandonnées. Voyez maintenant si vous voulez aussi les abandonner. Cessez d'être leurs mères pour devenir à présent leurs juges : leur vie et leur mort sont entre vos mains. Je m'en vais prendre les voix et les suffrages; il est temps de prononcer leur arrêt et de savoir si vous ne voulez plus avoir de miséricorde pour eux. Ils vivront si vous continuez d'en

prendre un charitable soin; et, au contraire, ils mourront et périront infailliblement si vous les abandonnez : l'expérience ne vous permet pas d'en douter » (*Correspondance..*, t. 13, p. 801).

Sur les Dames de la Charité : *Vincent de Paul, Correspondance, entretiens, documents*, publiés par P. Coste, t. 13, Paris, 1924, p. 417-537 et 761-831. — P. Coste, *Le grand saint du grand siècle. Monsieur Vincent*, t. 1, Paris, 1932, p. 311-384. — Consulter la revue *Mission et charité*, 1961 svv.

4° L'ENSEIGNEMENT. — Nous avons insisté, en ce qui concerne l'époque moderne, sur les entreprises hospitalières, en particulier sur celles qui ont groupé des laïcs. Il ne fait pas de doute qu'en ce domaine l'activité chrétienne fut remarquable. Nous dirons donc peu de choses de l'enseignement par la parole des prédicateurs ou par les livres, cet enseignement ne tendant qu'à faire pratiquer l'hospitalité dans un esprit chrétien.

Bossuet mettra de nombreuses fois son éloquence au service des pauvres malades. A part son célèbre et d'ailleurs magnifique sermon sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Église (*Œuvres oratoires*, éd. J. Lebarq, t. 3, Paris, 1891, p. 118-135), il traite de la charité en faveur des maisons hospitalières dans le sermon pour la Nativité de la sainte Vierge (8 septembre 1659, aux Incurables; *ibidem*, p. 72-73), dans deux esquisses de sermons donnés à l'hôpital général (1659 et 1663; *ibidem*, t. 2, 1891, p. 553-559, et t. 4, 1892, p. 378-387); on notera que, dans ces deux esquisses, il s'inspire d'un texte de saint Grégoire de Nazianze (*Oratio* 43, 63, PG 36, 577-580). Sa participation au conseil de l'hôtel-Dieu de Meaux, sa présidence du « bureau » et de celui de l'hôpital général de la ville prouvent que ses paroles étaient l'expression d'une conviction pastorale (*Correspondance*, éd. C. Urbain et E. Levesque, t. 15, Paris, 1925, p. 464-511 Chronologie de sa vie).

Quant aux livres sur l'hospitalité chrétienne, nous n'en avons pas trouvé qui soient des études de doctrine spirituelle. Par contre, beaucoup sans doute ont été composés dans un but plus directement pastoral, en particulier pour les personnes, religieuses ou non, qui servaient dans les hôpitaux : ainsi, du récollet David Charlart, *L'Hôtel-Dieu, où il est traité de l'antiquité et noblesse de l'hospitalité...* (Douai, 1643), ou du chanoine régulier Antoine-François Chartonnet (DS, t. 2, col. 704-705), les *Considérations sur les devoirs des personnes qui sont engagées par leur état à servir les malades dans les hôpitaux* (Paris, 1694, etc), ou enfin de Nicolas Hugot † 1749, l'*Idée du devoir de l'hospitalité* (s l, 1739). Par ailleurs, les règles des congrégations hospitalières comme les règlements des confréries comportent évidemment un minimum d'enseignement sur l'esprit de l'hospitalité chrétienne.

7. **Situation actuelle de l'hospitalité.** — Nous ne nous arrêterons pas au 19e siècle, non qu'il soit sans intérêt du point de vue qui nous occupe, mais parce qu'il a été parlé des fondations de congrégations hospitalières dans l'article précédent (col. 804 svv) et que la doctrine spirituelle comme les réalisations de l'hospitalité y demeurent traditionnelles. Nous préférons faire quelques remarques sur la situation présente de l'hospitalité dans le contexte de nos sociétés occidentales.

Les fondations d'hôpitaux, d'asiles, d'orphelinats, etc, que l'on constate dans l'Occident chrétien dès le 4e siècle, avec des périodes particulièrement fécondes comme celles des 12e-13e siècles et du 17e, exigeaient des ressources durables et importantes. A ces époques, l'Église, par ses institutions charitables, assurait en grande partie le soin de l'hospitalisation publique et ses biens-fonds y trouvaient leur emploi.

Progressivement mais surtout à partir du 19e siècle, le pouvoir civil a pris en charge « l'assistance publique », même s'il continue à faire appel à des congrégations religieuses pour y servir sous sa direction. Remarquons cependant que cette évolution joue beaucoup moins dans les pays pauvres et encore peu développés; là, l'Église continue à assurer une part importante de l'hospitalisation publique.

D'autre part on constate, allant de pair avec les progrès scientifiques, une spécialisation des services offerts selon les différents besoins et l'apparition d'organismes sociaux nouveaux (sécurité sociale, assistance sociale, maisons de repos, foyers d'accueil, etc). Ces efforts techniques, ces organisations de l'assistance, les sommes considérables qu'ils supposent sont en continuité avec les impératifs de la morale évangélique; Jean XXIII le déclarait dans son encyclique *Mater et magistra* (ch. 3, AAS, t. 53, 1961, p. 434).

Cette évolution des structures laisse entier le devoir d'hospitalité qui est enseigné par l'Évangile; les formes concrètes se différencient, mais aujourd'hui comme hier le chrétien dont le métier consiste à assister autrui est appelé à exercer plus qu'un métier : un service accompli dans l'esprit du Christ, dans le respect de tout homme créé à l'image de Dieu, dans l'attention à sa personne, un service dont il sait qu'il lui ouvre les perspectives sans limites de la charité. D'autre part, en dehors de l'assistance publique organisée, de nouveaux besoins apparaissent sans cesse : ainsi l'enseignement de la langue locale aux ouvriers étrangers, l'accueil des étudiants d'autres pays, les foyers de jeunes délinquants ou non, sont des formes actuelles de l'hospitalité dans les pays occidentaux. On notera enfin, et ceci concerne tout chrétien, qu'en milieu urbanisé, en particulier, l'isolement croît souvent en fonction directe de l'entassement humain, que cet entassement est destructeur des communautés de vie à échelle humaine. La solitude de la personne, avec le déracinement et l'anonymat qui en sont les sources, est un des maux majeurs de la ville; il y a là une tâche indéfinie et immense qui invite le chrétien à créer des liens de personne à personne, à accueillir les isolés, à recevoir chez lui, bref à exercer l'hospitalité.

Le chrétien est appelé à ce témoignage d'humanité, certes, mais encore de charité que sont l'accueil et le service du pauvre, de l'étranger, du petit. Les paroles de l'Évangile demeurent aussi actuelles qu'il y a vingt siècles. Le Christ veut toujours être respecté, reconnu et servi en tout homme, surtout dans les plus pauvres, quelle que soit la forme de leur pauvreté, de même que demeure la promesse qu'il a faite à qui reçoit l'un de ces petits de le recevoir lui-même, en attendant qu'il nous accueille dans la maison de son Père.

Il n'existe pas d'ouvrage traitant du point de vue spirituel l'histoire et la doctrine de l'hospitalité chrétienne. Les dimensions nécessairement restreintes d'un article comme celui-ci ne permettent que de poser quelques jalons.

Les sources sont très dispersées : il faut glaner dans l'hagiographie, dans les textes des Pères et des auteurs spirituels, chez les prédicateurs; les constitutions des ordres et congrégations, les règlements des confréries, surtout quand leur but est directement charitable, comportent des notations généralement sommaires, de même que les histoires de ces institutions quand elles existent.

Il faut encore consulter les collections de conciles œcuméniques et locaux, les capitulaires et autres législations du moyen âge, les statuts et les cartulaires des hôtels-Dieu, hôpitaux et léproseries, dont certains sont édités. Mais les archives conservent certainement beaucoup de choses pour notre sujet.

Plus accessibles sont les ouvrages sur l'histoire de la charité, comme les nombreuses études de L. Lallemand (voir leur liste à la fin de son *Histoire de la charité*, 5 vol., Paris, 1902-1912).

En utilisant les dictionnaires, on trouve des pistes à suivre, ainsi le DACL (aux articles *Alumni*, *Charité*, *Hôpitaux*, *Lèpre* et *Léproserie*, *Orphelin*), et le *Glossarium mediae et infimae latinitatis* de Du Cange (aux articles *Domus*, *Gerocomium*, *Hospes*, *Hospitale*, *Hospitium*, *Orphanotrophium*, *Ptochium*, *Xenodochium*, etc) ou encore le *Thesaurus linguae latinae* en cours de publication.

On se reportera enfin à l'abondante bibliographie citée au cours de l'article Hospitaliers (*supra*).

Paul Viard.

HOUDRY (Vincent), jésuite, 1631-1729. — Né à Tours le 22 janvier 1631, Vincent Houdry entra le 7 octobre 1647 au noviciat de la compagnie de Jésus à Paris. Après sa théologie et son ordination sacerdotale (1661) à La Flèche, il enseigne quatre ans la philosophie à Orléans et, de 1666 à 1699, sera surtout prédicateur : d'abord dans les maisons de son ordre à Eu, Nevers, Tours, Dieppe, Bourges, Orléans, Blois et, pour l'avent 1674 et le carême 1675, au collège de Clermont à Paris (cf É. Griselle, *Bourdaloue. Histoire critique de sa prédication*, t. 3, Paris, 1906, p. 21); puis, à partir de 1675, dans nombre de paroisses de province, lui-même résidant à La Flèche, sauf cinq années passées à Rouen, Vannes et Hesdin. De retour en 1699 au collège de Paris, il y mourut, presque centenaire, le 19 mars 1729.

Houdry a publié : 1) des *Sermons sur tous les sujets de la morale chrestienne* (Paris, 1696-1702, en 21 vol.; choix dans Migne, *Orateurs sacrés*, t. 36-37, 1854), y compris trois tomes de panégyriques (t. 18-20). Ces sermons témoignent de ce qu'était la prédication en province dans le dernier tiers du 17e siècle. Le dernier tome contient un *Traité de la manière d'imiter les bons prédicateurs* pour les débutants (cf *Mémoires de Trévoux*, février 1703, p. 289-293).

2) *La Bibliothèque des prédicateurs* (8 vol., Lyon, 1712-1714; 2e éd., 1715-1716) donne un volumineux dossier sur les divers sujets qui regardent la vie chrétienne; ils sont répartis selon l'ordre alphabétique. On y trouve non seulement des plans et méthodes de développement, des exemples, mais aussi l'indication des sources à exploiter, en particulier les auteurs spirituels, dont Houdry reproduit des extraits. Il complétera sa *Bibliothèque* en l'étendant aux mystères de la vie du Christ et de la Vierge (t. 9-11, 1715-1717), aux panégyriques des saints (t. 12-15, 1718-1719) et à divers suppléments (t. 16-23, 1721-1727). L'ensemble sera réédité (4e éd., Lyon, 1731 svv) et traduit en latin, allemand et italien. V. Postel en donnera une édition « complètement revue et améliorée » (18 vol., Paris, 1865-1869).

Archives S J, *Catalogi provinciae Franciae*, 1648-1730. — Sommervogel, t. 4, col. 485-491. — Moréri, *Dictionnaire historique*, t. 6, Paris, 1759, p. 97-98. — J. Candel, *Les prédicateurs français dans la première moitié du 18e siècle*, Paris, 1904, p. 423-486.

Paul Bailly.

HOYOS (Bernard-François de), jésuite, 1711-1735. — 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Vie mystique.* — 3. *Dévotion au Sacré-Cœur.*

1. *Vie et œuvres.* — Bernardo Francisco de Hoyos naquit le 21 août 1711 à Torrelobaton (Valladolid). Après ses études classiques dans les collèges jésuites de Medina del Campo (1721-22) et de Villagarcia de Campos (1722-26), il entra dans la compagnie de Jésus, en ce dernier collège, le 11 juillet 1726. Son noviciat achevé, il étudia la philosophie à Medina del Campo (1728-octobre 1731) et la théologie à Valladolid (1731-35). Hoyos commença sa troisième année de noviciat en septembre 1735, à Valladolid, mais il mourut peu après avoir achevé sa retraite d'un mois selon les *Exercices spirituels* de saint Ignace, le 29 novembre 1735. Sa cause de béatification a été introduite en 1895.

Dans leur quasi totalité, les écrits de Hoyos ont été perdus lors de la suppression de la compagnie de Jésus. Ce qui nous en reste provient, en très grande partie, de la *Vida de el V. Padre y angelical joven Bernardo Francisco de Hoyos*, conservée dans trois copies manuscrites du 18e siècle; dans cet ouvrage, l'auteur, Juan de Loyola, transcrit plus de deux cents paragraphes, dont certains très développés, tirés directement des documents laissés par Hoyos. Nous nous référons ici au manuscrit conservé aux archives de la province des jésuites de Tolède.

On peut classer ces documents en trois catégories. — 1) Des *écrits autobiographiques* assez nombreux au travers desquels on peut suivre le déroulement de sa vie mystique : ce sont les lettres écrites à Juan de Loyola, son directeur spirituel, par Hoyos, de 1727 à 1735 à raison de plusieurs lettres mensuelles; parmi elles, un compte de conscience très détaillé que J. de Loyola trancrit dans la *Vida* (livre 2, ch. 18-20). On peut y ajouter les 82 réponses du P. Agustin de Cardaveraz consulté par Hoyos sur ses états spirituels (les lettres de Hoyos à Cardaveraz sont perdues, sauf une) et les relations demandées par les supérieurs à Hoyos sur ses grâces mystiques.

2) Juan de Loyola recopie aussi quelques documents spirituels de Hoyos, d'usage personnel (cf *Vida*, livre 4, ch. 15), et celui destiné à Juan Lorenzo Jimenez (livre 4, ch. 13). Du même genre que ce dernier écrit, l'*Instrucción espiritual para el P. Ignacio Osorio*, inconnue de J. de Loyola et récemment éditée (E. Rey et C. M. Abad, *Un extenso autógrafo del V.P. Bernardo F. de Hoyos*, Comillas, 1948).

3) Juan de Loyola nous conserve encore deux petits traités, de caractère plus doctrinal : *Señales del bueno y mal espiritu* (livre 1, ch. 13) et *Cuatro especies de impetus divinos* (livre 2, ch. 1, 3 et 4).

2. *Vie mystique.* — Les étapes principales de la montée spirituelle de Hoyos peuvent être discernées à travers ses documents autobiographiques : première vision du Christ pêcheur d'hommes, le 3 décembre 1726, suivie d'une première période d'épreuves intérieures qui remplit le carême 1727, laquelle s'achève à Pâques. L'année suivante est marquée par l'alternance des joies et des peines. Après des grâces de lumière et de force reçues à l'Ascension et à la Pentecôte 1728, deuxième période d'épreuves qui s'achève avec les premiers vœux de religion (12 juillet). Hoyos reçoit de nombreuses grâces jusqu'au 14 novembre, où lui est annoncée sa troisième épreuve. Celle-ci dure jusqu'à Pâques 1729; il reçoit pendant le temps pascal de nombreuses illuminations intérieures et la promesse du mariage spirituel. Pendant la semaine sainte de 1730, mort et résurrection mystiques avec le Christ et, le 15 août, mariage spirituel suivi de hautes grâces de contemplation infuse.

Le 4 mai 1733, vision du Cœur de Jésus qui choisit Hoyos comme apôtre de sa dévotion, suivie de nombreuses illuminations sur cette dévotion. Enfin, le 2 janvier 1735, date de son ordination sacerdotale, Hoyos est présenté par le Cœur du Christ à la Trinité.

1° Les grâces reçues par Hoyos sont généralement précédées par un événement d'ordre naturel qui oriente ses pensées et ses affections dans un sens que les grâces viennent éclairer et confirmer. Par exemple, à mesure qu'il lit les œuvres de sainte Thérèse, de saint Jean de la Croix et du jésuite Michel Godinez (DS, t. 6, col. 565-570), — ses principaux guides, encore qu'il se soit aussi servi de La Puente, La Palma et Alvarez de Paz (DS, t. 1, col. 407-409) —, Hoyos ne tarde pas à recevoir des grâces semblables à telles ou telles que relatent ces auteurs; il en est ainsi de sa vision de l'enfer, le 9 janvier 1730, à la suite de sa lecture de sainte Thérèse; de même, la première vision du Sacré-Cœur lui est donnée après la lecture de l'ouvrage de Galliffet. On observe donc une sorte d'accommodation des grâces mystiques aux démarches spirituelles de Hoyos.

2° Dans les relations écrites qu'il fait de ces grâces, Hoyos témoigne d'une imagination très vive et ses transcriptions se ressentent de sa formation littéraire : description du cadre où s'insèrent les personnages, leur aspect, etc. Il met en scène et explique largement ce qui lui fut donné.

3° On observe que les grandes grâces sont reçues aux principales fêtes liturgiques et, le plus souvent, après la communion. D'autres grâces sont obtenues dans le cadre des dévotions qu'aime Hoyos, celles des saints, des anges, et elles contribuent à lui faire donner une grande importance aux diverses expressions de la piété, comme aussi au renoncement dans les petites choses (parler latin, modestie de la démarche, pénitences au réfectoire, etc).

C'est tiré par ces grâces que Hoyos parvient progressivement à dominer son tempérament primaire, comme en témoignent les jugements de ses supérieurs durant sa formation (Archives romaines de la compagnie de Jésus, *Cast.* 22, f. 21 et 55). Plus il avance, plus aussi on observe que s'établissent en lui « une paix intérieure singulière » (*Vida*, livre 2, ch. 19, n. 21), une attention perpétuelle « à faire les plus petites choses avec le maximum d'intensité » (*ibidem*, n. 51), le pouvoir de prévenir ou d'apaiser « les premiers mouvements de la nature » (n. 20) « dans une sainte liberté de l'esprit » (n. 22).

Ces dernières caractéristiques, bien qu'elles soient moins frappantes à première vue que l'imagination colorée et le climat « baroque » des relations de Hoyos, sont un indice de l'authenticité des grâces reçues.

4° On ne doit pas oublier que Hoyos reçut ses premières grâces notables alors qu'il n'avait que quinze ans; les relations qu'il en fait reflètent l'ingénuité et l'enthousiasme de cet âge. Jusqu'à sa théologie, l'affectivité prédomine; ensuite s'accroît l'intelligence des états spirituels et les grâces de lumière prennent plus de poids que les visions. Quand enfin Hoyos s'occupe de la dévotion au Sacré-Cœur, sa vie mystique se centre davantage sur l'action. On discerne donc, de ces points de vue, trois phases principales, affective, doctrinale et pratique, qui répondent aux étapes essentielles de sa vie.

3. *La dévotion au Sacré-Cœur.* — La vie mystique de Hoyos culmine dans la découverte du Cœur du Christ. Cette découverte commença par une lecture. De Bilbao, A. de Cardaveraz demanda à Hoyos de copier quelques paragraphes du livre de J. de Galliffet, *De cultu... Cordis Jesu* (Rome, 1726; cf DS, t. 6, col. 80-83), dont il avait besoin pour sa prédication (J. de Loyola, *Vida*, livre 3, ch. 1). Hoyos commença son travail le 3 mai 1733; sa lecture fut accompagnée et suivie de visions, illuminations et grâces qui unifièrent progressivement sa vie spirituelle dans le Cœur du Christ et en firent le premier apôtre de cette dévotion en Espagne. Il se révéla un actif et intelligent organisateur; l'autorité qu'il s'acquit auprès de pères plus âgés, alors qu'il n'était lui-même qu'un étudiant en théologie, est assez étonnante.

Parmi les jésuites qu'il gagna à la dévotion au Sacré-Cœur, les principaux sont Agustin de Cardaveraz, Pedro de Calatayud (DS, t. 2, col. 17-18), Juan de Villafañe et Juan Lorenzo Jimenez; ils constituèrent la première cellule d'apôtres du Sacré-Cœur en Espagne.

Hoyos se préoccupa de faire connaître la doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur. Il fit traduire l'ouvrage de Galliffet en espagnol (Pampelune, 1734), et persuada le P. de Loyola d'écrire un livre sur la dévotion : *Tesoro escondido en el Sacratísimo Corazón*; il lut le texte manuscrit, le corrigea, l'augmenta et réunit des fonds pour l'impression (Avertissement de la 1e éd., Valladolid, 1734).

Hoyos est aussi l'inspirateur des congrégations du Sacré-Cœur; la première fut fondée à Lorca en octobre 1733, à la suite d'une mission populaire; d'autres suivirent. Enfin, il mena une campagne auprès des évêques espagnols par l'intermédiaire de Manuel de Samaniego, archevêque de Burgos et protecteur de la compagnie de Jésus, en faveur de l'institution d'une fête liturgique du Sacré-Cœur.

Sur tous ces aspects de l'action de Hoyos, voir J. E. de Uriarte, *Principios del reinado del Corazón de Jesús en España*, Madrid, 1880.

L'ouvrage fondamental est la *Vida de el V. Padre y angelical joven Bernardo Francisco de Hoyos* de Juan de Loyola; encore manuscrite, elle sert de base à l'ouvrage de J. E. de Uriarte, *Vida del P. Bernardo F. de Hoyos..*, Bilbao, 1888; 2e éd. corrigée et augmentée, 1913. Trad. italienne par C. Beccari, Rome, 1914. S'inspirent de l'œuvre de Uriarte : J.-B. Coudere, *Le V. P. Bernard-François de Hoyos..*, Tournai, 1907, et G. Ubillos, *Vida del P. B. F. de Hoyos*, Madrid, 1935.

Voir surtout E. Rey, *Vallisoletana beatificationis et canonizationis... Bernardi F. de Hoyos... positio..*, Rome, 1961, qui réunit tous les documents connus sur Hoyos et ses écrits; on y trouve aussi la *Vida* de Juan de Loyola. Le tout est malheureusement traduit en italien. Une bibliographie exhaustive est publiée en appendice, p. 999-1011.

Les histoires de la dévotion au Sacré-Cœur parlent généralement de Hoyos; on se reportera à l'article Sacré-Cœur et à sa bibliographie (DS, t. 2, col. 1045-1046).

Ignacio Iparraguirre.

HUART (Ignace), cistercien, 1613-1661. — Né à Neerlinter en 1613, Ignace Huart entra à l'abbaye d'Aulne. Devenu docteur en théologie (peut-être au collège cistercien d'Aulne à Louvain), il enseigna la philosophie et la théologie dans sa communauté jusqu'en 1656. Il fut alors nommé confesseur des moniales de Vivegnis (Liège), où il mourut le 19 avril 1661. Huart se montra partisan de la doctrine janséniste, qu'il voulait retrouver dans les œuvres de saint Bernard.

C'est pourquoi son premier ouvrage : *Bernardus, hoc est, Divi Bernardi... tractatus de gratia et libero arbitrio, periodice dispunctus, commentario illustratus, S. Augustino, primario gratiae propugnatori, consonus demonstratus, atque a filiorum alienorum depravationibus vindicatus* (publié en 1649 sous l'anagramme de *Ranutius Higatus Lintrivallensis*, sans nom de lieu ni d'imprimeur) fut vivement attaqué par le cistercien Bertrand Tissier, éditeur des auteurs anciens de son ordre, et par le franciscain Mathias Hauzeur † 1676. Huart leur répondit par plusieurs apologies.

Un autre livre sur saint Bernard appartient davantage au domaine de la spiritualité : *Bernardus abbas, sive sanctus praelatus, hoc est flores pastorales ex... Bernardi operibus collecti...* (Louvain, 1651, 304 p.). C'est une

collection de textes patristiques illustrant et expliquant des passages du saint. Dans une introduction assez développée, Huart, après avoir montré combien l'exemple du pasteur détermine le sort du troupeau, réagit fortement contre l'ambition des prélats. Même cet ouvrage n'est pas exempt de certaines positions rigoristes.

Œuvres inédites : *S. Bernardi facies immaculata* et *Bernardus monachus, ubi vita spiritualis ipsius sancti doctoris verbis exprimitur.*

Ch. De Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 168-170. — J.-N. Paquot, *Mémoires pour servir à l'histoire littéraire... des Pays-Bas*, t. 5, Louvain, 1765, p. 290. — *Biographie nationale* (belge), t. 9, 1886-87, col. 585-587. — H. Nimal, *Villers et Aulne*, Liège, 1896, p. 210. — L. Willaert, *Bibliotheca janseniana belgica*, t. 1, Bruxelles, 1949, n. 2527, 2665, 2689-2690, 2698. — Hurter, t. 3, col. 1202, note. — DTC, t. 2, col. 2542-2543; t. 6, col. 2062-2063; t. 7, col. 197-198.

Edmundus Mikkers.

1. HUBY (Joseph), jésuite, 1878-1948. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *L'exégète spirituel.* — 4. *Conclusion.*

1. **Vie.** — Joseph Huby est né le 12 décembre 1878 à Châtelaudren (Côtes-du-Nord, Bretagne), premier enfant de parents profondément chrétiens. Entré dans la compagnie de Jésus à Laval en octobre 1897, il fit ses études de théologie de 1907 à 1911 au scolasticat français d'Ore Place à Hastings (Angleterre). En ces temps où sévissait la crise moderniste, Huby y rencontra un maître : « L'influence du Père de Grandmaison fut pour nous particulièrement bienfaisante : la loyauté de ses discussions avec les adversaires, ses jugements dégagés de toute outrance.., comme l'exemple de sa vie religieuse contribuèrent grandement à maintenir les esprits dans le calme et la fidélité » (Conférence pour le cinquantenaire du scolasticat de Fourvière, 1948; cf DS, t. 6, col. 770-773).

Ordonné prêtre le 24 août 1910, en même temps qu'Auguste Valensin et Victor Fontoynont, il ne quitta Hastings en 1911 que pour y revenir en 1913 comme professeur de théologie fondamentale. De 1917 à 1919, il exerça à Paris les fonctions de secrétaire des *Recherches de science religieuse*, revue fondée en 1910 par Léonce de Grandmaison. Il reprit à Hastings en octobre 1919 l'enseignement de l'apologétique, auquel il joignait désormais celui du traité « de la foi ». Il s'avance alors dans la voie ouverte par son confrère et ami Pierre Rousselot sur le problème de la connaissance religieuse et sur « les yeux de la foi ». Néanmoins il sent monter l'orage : « *Venit nox* » (Notes de retraite, 1919).

Son instructeur au troisième an de noviciat de Cantorbéry, R. de Maumigny, lui avait donné les consignes suivantes : « Votre voie est l'apostolat intellectuel. C'est par là que vous vous sanctifierez. Vous avez déjà eu des difficultés pour vos travaux. C'est bon signe. Attendez-vous à de nouvelles contradictions : *Nisi granum frumenti...* Soyez détaché de tout succès humain, même de la faveur des supérieurs. Aimez seulement la sainte Église et marchez de l'avant ». Huby dut en 1920 renoncer à l'enseignement de ses thèses sur « les yeux de la foi », c'est-à-dire en fait, loyal et intimement engagé dans sa recherche comme il l'était, à sa chaire de théologie. Son obéissance fut exemplaire. L'acceptation intérieure des mesures rigoureuses, voire brutales, prises à son égard constituèrent, semble-t-il, l'événement central de son histoire spirituelle.

Les rares notes personnelles qu'on ait de lui datent presque toutes de cette époque : « Retraite 1920. Seigneur, on m'a crevé mes yeux. Je ne suis plus qu'un pauvre aveugle; mais j'ai mis ma main dans la vôtre et je ne vous lâcherai pas. In te, Domine, speravi. Non confundar in aeternum ». A Noël de la même année, une véritable grâce mystique paraît l'avoir envahi : « Tu m'as séduit, Seigneur, et je me suis laissé séduire. Depuis huit jours, c'est extraordinaire : une vague d'amour irrésistible, le flux d'une marée divine, qui m'investit, me pénètre jusqu'au fond de l'âme, me submerge. Impossible d'échapper au flot qui monte. Plus de crainte; abandon. Je commence à comprendre ce que c'est que de se livrer au Seigneur Jésus ». Une offrande explicite, rédigée le 2 février suivant, consommait le sacrifice et concluait ce temps de « larmes ». Elle s'achevait par le mot de saint Paul : « Scio cui credidi » Huby renouvelait en pleine lumière et liberté d'âme « la tradition totale de lui-même », de ses « goûts », de ses « préférences », de ses « attraits », de ses « désirs d'apostolat sous quelque forme que ce soit ».

C'est par cette voie douloureuse que Huby fut amené à l'exégèse. Il s'y prépara par un voyage au Proche-Orient, de septembre 1922 à juin 1923. Il occupa la chaire d'exégèse du nouveau Testament de 1923 à 1938, enseignant d'abord à Ore Place, puis à partir de 1926 à Lyon-Fourvière. Nommé alors collaborateur permanent de la revue des *Études*, il partageait son temps et son activité entre Lyon et Paris. Obligé en 1938 de quitter l'enseignement, il se consacra uniquement à la rédaction de la revue, à la composition de ses ouvrages d'exégèse, à l'apostolat intellectuel, et résida à Paris. Il fut appelé par le cardinal Verdier à siéger au conseil de vigilance de l'archevêché. En juin 1940, il est nommé consulteur de la Commission biblique.

De 1922 à sa mort, il dirige la collection *Verbum salutis*. L'idée de cette série de commentaires du nouveau Testament revenait à l'initiative d'Alfred Durand. Mais l'exécution du projet, différée à cause de la première guerre mondiale, fut l'œuvre de Joseph Huby.

Outre son activité scientifique, Huby exerça, au sein de sa famille religieuse et en divers milieux, une influence d'ordre spirituel par des retraites, des cours et des conférences où se manifestait l'âme d'un apôtre et d'un maître. Il s'intéressa de ce point de vue à la vie et à l'œuvre de l'Association Saint-François-Xavier (DS, t. 6, col. 771-772). Les contemporains célèbrent chez Joseph Huby « cette incomparable simplicité, fruit exquis de la pureté de cœur et de l'humilité.., son don d'excellent conseil.., son intérêt profond pour les êtres... » (*Cahiers de Neuilly*, 1949, p. 22). Il mourut dans la nuit du 6 au 7 août 1948, à Laniscat, et son corps repose dans le cimetière de ce petit village de Bretagne.

2. **Œuvres.** — Joseph Huby, dès 1911, coopérait avec Pierre Rousselot et de nombreux collaborateurs à l'édition de *Christus, Manuel d'histoire des religions* (6e éd., 1934), destiné à exposer le point de vue de la science catholique en face des thèses rationalistes de l'*Orpheus* de Salomon Reinach.

En 1919, J. Huby publie son premier ouvrage : *La conversion* (Paris). — Dans la collection *Verbum Salutis*, il donne des commentaires d'Écriture sainte : *Évangile selon saint Marc* (Paris, 1924); — *Évangile selon saint Luc*, en collaboration avec A. Valensin (1927); — *L'Évangile et les évangiles*, d'abord paru dans la coll. La vie chrétienne (Paris, 1929), et repris dans la coll. Verbum Salutis en 1940; — *Le Discours de Jésus après la Cène, suivi d'une étude sur la connaissance de foi dans saint Jean* (1932); — *Saint Paul, Épîtres de la captivité* (1935); — *Épître aux Romains* (1940); — *Première Épître aux Corinthiens* (1946).

Ces volumes de la collection ont connu de nombreuses éditions; après la mort de l'auteur, ils ont parfois été repris et mis à jour par d'autres exégètes. Dans la même collection, Huby réalisa l'édition abrégée (Paris, 1930) du *Jésus-Christ* de Léonce de Grandmaison.

Saint Paul, Apôtre des nations, coll. Pages catholiques, Paris, 1943. — *Mystiques paulinienne et johannique*, Paris-Tournai, 1946. — Dans la coll. La Sainte Bible, introduction, traduction, et notes de l'*Évangile selon saint Marc* (trad. reprise dans la Bible dite de Jérusalem), Paris, 1948. — Dans l'*Initiation biblique* de A. Robert et A. Tricot (Paris, 1939), Huby écrit les chapitres concernant les évangiles et les *Actes des apôtres* (p. 119-134), et la vie de Jésus (p. 591-608).

Il publia aussi de nombreux articles dans les revues. Comme exégète en particulier, il écrit dans les *Recherches de science religieuse*, de 1910 à 1947; il y assume notamment le bulletin d'exégèse du nouveau Testament pendant quinze ans (1924-1939). A côté de ces savants articles, il en écrit d'autres, plus accessibles, dans les *Études* et dans *Construire*. Dans la première de ces revues, on remarque une série d'articles sur la conversion et le témoignage des convertis récents (t. 155, 1918; t. 161, 1919; t. 165, 1920; t. 208, 1931; t. 211, 1932), une étude sur lord Halifax (t. 230, 1937, p. 596-610, 756-773) et des présentations d'ouvrages importants, comme *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme* d'Henri de Lubac (t. 241, 1939, p. 296-305).

Dans la revue *Construire*, Huby donna des études sur John Wesley (n. 2, 1941, p. 61-75), Monsieur Pouget (n. 7, 1942, p. 186-196), Charles Péguy (n. 8, 1942, p. 176-192) et sur *Apocalypse et histoire* (n. 15, 1944, p. 80-100). Il revint sur ce sujet dans *Autour de l'Apocalypse* (dans *Dieu vivant*, n. 5, 1946, p. 121-130).

On trouvera les renseignements bibliographiques détaillés dans J. Juambelz, *Index bibliographicus Societatis Jesu* : n. 1-2-3, Rome, 1938-1941, tables (pour les années 1937-1939), et n. 4, 1953, p. 324-325 (pour les années 1940-1950).

3. **L'exégète spirituel.** — L'œuvre exégétique de J. Huby retient l'attention par sa qualité scientifique et sa profonde résonance spirituelle. Ses travaux figurent de plein droit dans la littérature spirituelle, car ils contribuèrent de façon notable à favoriser le retour aux sources bibliques, qui caractérise la spiritualité de la première moitié du 20e siècle.

Huby s'était de fait engagé trop personnellement dans la recherche théologique et avait un sens trop aigu de l'intériorité et des valeurs morales pour ne pas concentrer son attention sur la portée dogmatique et la signification spirituelle des textes sacrés. Il était trop apôtre pour que sa science exégétique ne se tînt toujours au service de la vie chrétienne. Il déclare sans équivoque : « Nous ne nous sommes interdit aucune des considérations théologiques, ascétiques et mystiques qui nous ont paru propres à faire pénétrer jusqu'à la moëlle de la doctrine évangélique et à en faire goûter la saveur » (*Évangile selon S. Marc*, 13e éd., avant-propos, p. VI).

1° *L'évangile selon saint Marc.* — Cette orientation théologique et spirituelle assure la valeur durable du commentaire du deuxième évangile. Depuis le temps de sa parution les connaissances ont progressé. De plus d'un de ces progrès le commentaire de Huby contient, à vrai dire, le pressentiment. Néanmoins, s'il mérite de rester, c'est avant tout en raison de la justesse et de la profondeur de son interprétation de la spiritualité évangélique et du portrait de Jésus.

Tout se centre autour du *Règne de Dieu* et de la personne du Sauveur. Huby excelle à définir les traits caractéristiques de ce Règne. « Tout, écrit-il du ministère de Jean-Baptiste, reste dans l'ordre de la sainteté » (p. 12). C'est par la pénitence et par la foi qu'on accède au Royaume. La suffisance en ferme l'entrée : « L'incrédule correct qui, content de soi, ne sent pas le besoin de Dieu, est plus éloigné du Royaume des cieux que le pécheur enlisé dans le vice, mais qui du fond de sa misère pousse vers son Père céleste un cri de détresse » (p. 57 svv). Le cœur doit être disponible pour accueillir un renouvellement radical et pour un engagement plénier : « Jésus apporte un enseignement nouveau. Pour le recevoir, il lui faut des disciples libres de lien sectaire, des hommes nouveaux qui ne soient pas partagés, qui aient retrouvé la simplicité et la candeur des enfants : à vin nouveau des outres neuves » (p. 62).

Avec un sens aigu des débats intérieurs, Huby découvre dans l'évangile le cheminement de la grâce, les oppositions qu'elle rencontre, les hésitations qu'elle doit surmonter, les illusions qu'il lui faut dissiper, les victoires qu'elle remporte.

Commentant le récit de la guérison de l'homme à la main desséchée, il parle de ce « cal » des âmes volontairement imperméables à la lumière (p. 72). A propos de la demande d'un signe dans le ciel (*Marc* 8, 11 svv), il note : « Les signes de la révélation surnaturelle n'agissent d'ordinaire avec efficace que sur ceux qui sont intimement prêts à les accueillir et qui, loin de dicter à Dieu leurs conditions, d'exiger de lui des merveilles sur commande.., se sont mis dans une attitude d'humble attente et de religieuse adoration. Qui oublie cette essentielle dépendance de l'homme, n'est pas mûr pour les communications divines » (p. 200).

L'enseignement en paraboles prête à insister sur la nécessité, non seulement d'écouter, mais de méditer l'enseignement, méditation qui sera « une attention humble et amoureuse sous la lumière de l'Esprit Saint » (p. 100).

La « bonne terre » de la parabole du semeur sera « l'âme qui comprend pleinement, qui vit véritablement de la vérité de la parole parce qu'elle la fait passer dans sa pratique » (p. 110). « Il se peut qu'il n'y ait pas plus de vérités extérieurement proposées, mais il y aura plus de vérité assimilée par cette connaissance amoureuse, par cette sagesse intime et profonde qui est le fruit de l'Esprit Saint... Cette connaissance progressive pourra atteindre... un si vif rayonnement.., inonder de clartés si éblouissantes qu'il... semblera que Dieu a tiré le rideau, tellement est ténu et transparent le dernier voile qui sépare la foi de la vision face à face » (p. 114). En revanche, le silence des apôtres à l'annonce de la passion (*Marc* 9, 31 svv) provoque cette remarque : « Ainsi, dans l'amitié divine, il y a des obscurités, des silences embarrassés, des heures de gêne, tant que l'âme ne s'est pas éprise résolument de l'humilité et de la douceur de Jésus-Christ » (p. 235-236).

On voit par ces quelques exemples de quels prolongements spirituels le texte évangélique, scruté et analysé dans sa lettre, devient le point de départ. Rien pourtant, dans ce commentaire, ne dépasse en ferveur les pages consacrées au portrait spirituel de Celui que Huby, rejoignant le sens profond des évangiles, appelle avec prédilection « le Seigneur Jésus », à son baptême, à sa tentation, à sa parole souveraine, à son enseignement, à sa prière, à son agonie, à son sacrifice.

Toute la vocation chrétienne consiste à « *être avec lui* », et en premier lieu celle des Douze : « Non seulement ils ont vu et entendu le Verbe Incarné, mais ils ont vécu avec Celui qui était la Vérité totale, avec Celui qui, selon le mot de saint Thomas, était imbibé, trempé de vérité, au point que chacun de ses actes, parole, geste, attitude, ruisselait de vérité » (p. 78).

De la même veine sont les pages sur *suivre Jésus*.

« Suivre Jésus, c'est ne plus être seul, mais posséder l'ami qui ne lâche pas, quand les autres se retirent, et qui ne laissera pas périr quand viendra la fin. Car ce Christ qu'on suit n'est pas seulement un modèle, un idéal, une loi, mais un hôte, une force, une lumière intérieure, « le Prince de la vie » (p. 215).

L'exégète théologien explique avec une extrême vigueur qu' « il n'y a pas de milieu, de zone neutre » où l'homme puisse réaliser l'équilibre de ses tendances et satisfaire pleinement ses aspirations. « Être uni au Christ, c'est la vie; en être séparé, c'est la mort » (p. 218). De là, le caractère absolu de l'appel et son exigence radicale : « Ce qu'il (Jésus) réclame.., c'est le fond même de l'âme, la tradition complète de soi jusqu'au sacrifice de la vie » (p. 213-214). De là en retour, chez l'homme qui s'est dérobé à l'appel, la « tristesse d'avoir vu Jésus passer, de s'être senti attiré vers lui et d'avoir perdu cœur » (p. 259).

Le christocentrisme de cette doctrine est sans compromis. La persécution est bénie « à cause de l'expansion que la souffrance prépare en nous à l'amour du Christ » (p. 263); le geste de la femme qui rompt le col du vase et répand le parfum sur la tête du Sauveur (*Marc* 14, 3) devient un modèle, parce que « rien n'est trop précieux pour Jésus » (p. 358). L'existence pour qui s'est livré au Christ devient une ardente veillée : « La vie est une attente, l'attente d'un retour. Le moment de la mort sera celui où nous dirons : « Le Maître est là! » et nous apparaîtrons enfin dans la vérité de notre nature devant les yeux perçants, les yeux divins du Seigneur Jésus » (p. 352). « Recevoir le Christ, c'est être reçu en lui, être transformé en Celui qui est la Vérité et la Vie » (p. 253).

2° *Le Discours de Jésus après la Cène suivi d'une étude sur la connaissance de foi dans saint Jean.* — Les discours de Jésus après la Cène ont permis à J. Huby de donner la pleine mesure de sa science théologique, de son sens spirituel, de sa connaissance intime des réalités intérieures. Son commentaire s'inscrit parmi les meilleurs que ces pages aient suscités. Le commandement de l'amour fraternel, la révélation du Christ voie, vérité et vie, l'union des disciples avec lui, l'unité du Père et du Fils participée par les croyants, sur tous ces sujets son exégèse projette sa lumière discrète, mais pénétrante.

A titre d'exemple, l'allégorie de la vigne et le commentaire du « *Demeurez en mon amour* » nous valent des pages spirituellement et théologiquement des plus substantielles : « Jésus a enseigné la nécessité de l'union à sa personne, il en a révélé les fruits admirables. Maintenant il découvre le caractère profondément intime de cette union. C'est une union d'amitié; lui être attaché, c'est demeurer dans son amour... Il attend de ses disciples un amour qui réponde à son amour pour eux : « Demeurez dans l'amour que j'ai pour vous », non comme dans un abri passager, dans une tente qu'on ne dresse que pour une nuit, mais comme dans une atmosphère de lumière et de joie, qui vous enveloppera et vous pénétrera tout entiers » (*op. cit.*, p. 88).

Dans *L'Évangile et les Évangiles* Huby s'appuie sur le quatrième évangile pour combattre avec ferveur toute tendance agnostique ou théologiquement minimiste : « Christ a deux natures. Que m'importe? », disait Luther. Mais ce fait métaphysique capital, l'incarnation du Verbe, est le ferme rocher sur lequel est bâti tout le christianisme, doctrine, discipline et piété, et, s'il est ébranlé, c'est tout le christianisme qui croule. A quelque altitude qu'on l'élève, un Christ qui n'est pas Dieu, ne peut ni consoler les hommes, ni les sauver, ni les instruire : il n'est ni la voie ni la vérité ni la vie » (*op. cit.*, nouv. éd. revue par X. Léon-Dufour, 1954, p. 257).

Quant à l'*étude sur la connaissance de foi*, elle apparaît comme le fruit mûr de l'exégèse et de la réflexion théologique. Huby s'était penché de longue date sur le problème de la connaissance religieuse. Saint Jean lui apportait l'expression lumineuse du « rapport qui existe entre l'adhésion aux formules de la foi catholique et notre invitation à l'Amour divin. Les formules de la foi catholique sont nécessaires.., mais elles resteraient inefficaces, elles ne seraient pas pleinement acceptées, si elles n'étaient vivifiées par une réalité profonde, la présence du Christ en nous, la compénétration de notre être par Celui qui est la Vérité et la Vie » (p. 161). Christocentrisme de la connaissance de foi, union étroite de la connaissance et de l'amour, action régénératrice de la grâce dans un cœur fidèle, tels sont les traits majeurs de cette doctrine :

« L'aptitude à croire ou à ne pas croire se mesure non à la valeur scientifique de chacun, mais à sa rectitude morale, à la fidélité à la lumière reçue » (p. 188). « Tout ce qui est pharisaïsme, c'est-à-dire orgueil, suffisance, éloigne de Dieu et de son Christ; en rapproche, au contraire, tout ce qui tend à grandir une âme, à l'élever, à l'éprendre de la vérité et de la lumière » (p. 191).

3° *Les épîtres pauliniennes.* — On retrouve dans ces commentaires les mêmes orientations fondamentales, soutenues et enrichies par les grandes intuitions de la théologie paulinienne.

Les premières épîtres commentées par Huby furent les épîtres de la captivité. Le théologien, comme l'homme spirituel, trouvait dans les grands textes christologiques de ces épîtres la solution de l'un des problèmes fondamentaux posés depuis toujours à son esprit. La seigneurie cosmique et universelle du Christ proclamée par saint Paul avec tant de force y répondait à son exigence d'unité :

« J'ai trop souffert dans ma jeunesse religieuse, confiait-il dans une note personnelle, du divorce entre vie spirituelle et vie intellectuelle, parce que je ne voyais pas comment l'ordre surnaturel englobe l'ordre naturel dans une harmonie supérieure, comment la nature est ployable aux fins de la grâce et que, concrètement, il n'y a qu'un Dieu, le Dieu de la Révélation, le Père de Jésus-Christ, « notre Père ». Cela, je l'ai vu maintenant, et dans tous les ordres, concrètement, pas de philosophie séparée, de morale séparée qui vraiment satisfasse. C'est en Jésus-Christ que tout tient » (cité dans *Études*, t. 252, octobre 1948, p. 78).

Cette confidence jette une vive lumière sur bien des pages des commentaires pauliniens de Huby, en particulier sur son exégèse de l'hymne christologique de l'épître aux Colossiens.

On en retrouve aisément la note profondément personnelle : « En lui (le Christ) tout a été créé comme dans le centre suprême d'unité, d'harmonie, de cohésion, qui donne au monde son sens, sa valeur et, par là, sa réalité... Quiconque aurait un point de vue instantané sur l'univers total, passé, présent et futur, verrait tous les êtres suspendus ontologiquement au Christ et n'étant définitivement intelligibles que par lui » (*Épîtres de la captivité*, p. 40).

Un point de vue analogue se retrouve à propos du grand texte du chapitre 8 de l'épître aux Romains sur la rédemption de l'univers : « Pour saint Paul, le Christ n'a pas assumé une nature humaine abstraite, coupée des relations qui relient l'homme à toute la création. Son œuvre rédemptrice s'étend à tout, il a tout marqué du sceau de sa croix » (*Épître aux Romains*, p. 298).

Huby trouvait chez saint Paul les principes d'une véritable doctrine de l'humanisme chrétien (cf *Épîtres de la captivité*,

p. 559; à propos de la grâce génératrice de liberté, *Épître aux Romains*, p. 264).

4° *Mystiques paulinienne et johannique.* — Cette synthèse de « théologie spirituelle » couronne l'œuvre d'exégète de Huby (J. Lebreton, dans *Études*, t. 256, 1948, p. 427). L'ouvrage s'attarde relativement peu à l'étude de l'expérience mystique et de la personnalité spirituelle de Paul et de Jean; il s'attache surtout à décrire et à définir comment les deux apôtres comprennent « l'essence de la vie chrétienne, sa réalité ontologique, les conditions de sa naissance et de son développement », sans pourtant négliger de donner « des indications sur le côté expérimental (de la condition chrétienne), qui ouvriront la voie à l'élaboration de la théologie mystique » (*Mystiques*.., p. 9).

4. **Conclusion.** — Huby, dans un tract destiné au public, présentait ainsi la collection *Verbum Salutis* :

« Le rôle du commentaire est comparable à celui d'une route qui mène à la source; il ne la remplace pas. C'est au texte même de l'Évangile qu'il faut finalement aboutir, c'est de ce texte qu'il faut se pénétrer, de ce que Notre-Seigneur a dit et de ce qu'il a fait. Pour se l'assimiler, en faire vraiment la nourriture de son âme, il faut l'aborder avec ce désir du don de Dieu, que Jésus, au bord du puits de Jacob, excitait dans le cœur de la Samaritaine. Si quelqu'un entreprend la lecture de l'Évangile dans ces dispositions, la parole de Notre-Seigneur ne manquera pas de se vérifier : « L'eau que je lui donnerai sera en lui une source jaillissant en vie éternelle ».

Ce texte exprime bien l'orientation foncière de l'œuvre exégétique de Huby. Elle n'eut jamais d'autre fin que de nourrir les hommes du pain de la Parole de Dieu, de les éclairer de sa lumière, de les mener à la source de ses eaux vives.

Cette œuvre pose le problème du rapport entre exégèse et spiritualité et elle en indique la solution. Placé par profession en face des exigences de la critique, Huby ne voulut ni s'y enfermer ni se satisfaire des à-peu-près d'un commentaire édifiant, sans fondement véritable dans le texte sacré. Il sut aussi « distinguer l'exégèse approfondissante, celle qui, procédant de la foi, mène à son intelligence, d'une exégèse réductrice qui, en vertu de son orientation première, mènerait fatalement à la destruction de son objet » (H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme*, Paris, 1968, p. 33-34). Il alla toujours et comme d'instinct aux « problèmes réellement religieux impliqués (ou indiqués) dans le texte ». Ce n'est pas là toute l'exégèse, mais c'en est la tâche la plus haute; car l'Écriture est « esprit et vie » (*Jean* 6, 63), et « message de salut » (*Verbum salutis*, *Actes* 13, 26); elle nous révèle les voies de Dieu et « le mystère de sa volonté » (*Éph.* 1, 9), et, de ce fait, elle est actuelle, comme sont actuels les événements sauveurs dont elle témoigne. De cette actualité Huby eut un sens très vif : « L'Évangile est toujours jeune, comme les générations qui se succèdent sur la terre ». C'est ce qui fonde la véritable exégèse spirituelle. Son rôle est de faire apparaître l'actualité de la Parole au cœur même du sens littéral. Avec la technique exégétique de son époque et avec sa science théologique, c'est à quoi Huby s'est toujours attaché.

Il apporta à son effort une fidélité aimante à la tradition.

Il y trouvait pour l'exégète spirituel une source de lumière indispensable : « Traitant l'Évangile avec tout le respect et tout l'amour que nous devons à la source la plus pure de la vie religieuse, écrivait-il dans l'avant-propos du commentaire de saint Marc, nous nous sommes aidé, pour l'expliquer, des lumières qu'au cours des siècles, la doctrine et la pratique de l'Église catholique ont projetées sur son interprétation » (*op cit.*, p. v; cf à propos du baptême de Jésus, p. 17).

L'alliance des dons spirituels les plus authentiques avec la probité de l'exégète, la profondeur du théologien et un indéniable talent littéraire confèrent à l'œuvre de Joseph Huby une place durable dans la littérature religieuse du 20e siècle.

R. d'Ouince, *Le P. Joseph Huby*, dans *Études*, t. 259, octobre 1948, p. 70-80. — H. de Lubac, *In memoriam. Le P. J. Huby*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 35, 1948, p. 321-323. — *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1000-1001. — DTC, *Tables*, col. 2122.

Donatien Mollat.

2. HUBY (Vincent), jésuite, 1608-1693. — 1. *Vie.* — 2. *Écrits.* — 3. *La Retraite de Vannes.* — 4. *Doctrine.*

1. **Vie.** — Vincent Huby fut baptisé le 16 mars 1608 en l'église Notre-Dame de Paradis d'Hennebont, diocèse de Vannes. Il était le treizième et dernier enfant de Jacques Huby, sénéchal des fiefs de Léon et de Plouhinec, et de Marguerite Le Flô qui appartenait aussi à une famille de magistrats. En 1622, il est, au collège de Rennes, l'élève d'humanités de Jean Rigoleuc † 1658 et le condisciple de Julien Maunoir † 1683. Dès la fin de sa rhétorique, il est décidé à entrer dans la compagnie de Jésus, mais son père l'envoie à Paris « pour faire son cours de philosophie dans un des collèges de l'université ». Il ne l'a pas achevé, lorsqu'il obtient de Pierre Coton, provincial des jésuites de France, son admission au noviciat (Noël 1625). Il y retrouve Julien Maunoir.

Après quelques mois d'études littéraires à Rennes (1628) et trois ans de philosophie à La Flèche (1628-1631), il est envoyé au collège de Vannes que la compagnie vient de prendre en charge. Il y professe la quatrième, la troisième et les humanités (1631-1635). Il fait ses études de théologie à Paris, au collège de Clermont (1635-1639), où il paraît avoir été marqué par l'enseignement de Denys Petau. Il revient à Vannes comme professeur de rhétorique, puis préfet des études (1639-1641). Après sa troisième année de noviciat à Rouen, sous la direction de Jacques Grandamy, il est nommé au collège d'Orléans, préfet des études (1642-1645), puis ministre (1645-1646); en compagnie de Rigoleuc, il prêche des missions qui ne semblent pas avoir eu grand succès. Un nouveau séjour à Vannes, comme père spirituel et prédicateur, le lance dans les missions bretonnes (1646-1649).

Recteur du collège de Quimper (début 1650 à novembre 1654), il rencontre de sérieuses difficultés administratives et financières : il en triomphe par sa sereine obstination. Affaire plus délicate, il doit faire face à la campagne de calomnies dont sont victimes ses missionnaires Bernard et Maunoir, à propos de l'extatique Catherine Daniélou. C'est pendant son séjour à Quimper que Huby crée l'adoration perpétuelle du Saint-Sacrement, qui s'étend rapidement à toute la France, puis au-delà des frontières « jusque dans les Indes ».

Pour la quatrième fois, Huby revient à Vannes qu'il ne quittera plus. Rigoleuc y enseigne la théologie morale aux futurs clercs et prêche des missions dans lesquelles Huby l'accompagne. Au cours de l'une d'elles, donnée à Hennebont, les deux pères font la connaissance de l'abbé Louis Eudo de Kerlivio † 1685. Cet ancien disciple de saint Vincent de Paul songe à doter son diocèse du séminaire qui lui manque et s'offre à en assumer les frais. Rigoleuc qui souhaite depuis longtemps un tel établissement, muni de l'approbation de l'évêque et du supérieur général de la Compagnie,

entreprend bientôt sa réalisation. Le collège cède une propriété attenante. L'aménagement est en bonne voie, lorsque meurt Rigoleuc (27 février 1658). Kerlivio, devenu vicaire général, prend la suite. La maison est prête en 1660. En attendant l'entrée des séminaristes, Huby reçoit quelques retraitants, isolés ou par petits groupes. Or, au synode de la Pentecôte 1661, évêque, chapitre et recteurs sont d'accord pour refuser un séminaire qui serait confié aux jésuites. Sans qu'ils se soient consultés, la même idée s'impose à Kerlivio et à Huby : convertir l'établissement en une maison de retraites ouverte au public. Les fondateurs ont conscience de leur audace : il n'existe encore aucune institution de ce genre. Kerlivio offre aux supérieurs de la compagnie la construction toute meublée et les fonds pour l'entretien de trois, puis de quatre pères. Le supérieur général Jean-Paul Oliva accepte (23 juillet 1663). Huby devient le premier supérieur de cette maison. Sauf une brève interruption (1675-1676), il restera en charge jusqu'à sa mort.

S'il prêche encore quelques missions, la retraite est l'essentiel de son apostolat. Il en crée l'organisation qu'il améliore sans cesse. Il compose des « livres, cahiers et feuilles » à l'usage des retraitants. Il participe à la fondation de la Retraite des femmes et, dans les difficultés que connaît Catherine de Francheville, il déploie un zèle que J.-P. Oliva condamne en le qualifiant d'imprudent. Il distribue une abondante documentation aux maisons qui bientôt s'établissent à l'imitation de celle de Vannes : Quimper, Rennes, Aurillac, Nantes, Paris. Il établit dans quantité de villes des congrégations de la Sainte Vierge qui prolongent l'action de la retraite. Aux religieuses, il va donner les Exercices dans leurs monastères; il y introduit l'usage des confesseurs extraordinaires que l'Église allait rendre obligatoire. Il collabore à diverses fondations : ursulines à Hennebont et Lannion, eudistines à Vannes. Il travaille, avec Kerlivio, au premier *Règlement de la Communauté des Filles de la Sainte Vierge*. Un grand nombre de personnes sollicitent sa direction, prêtres, notables ou simples servantes, comme Armelle Nicolas.

Il meurt le jour de Pâques, 22 mars 1693. Homme d'une haute vertu, mystique authentique, « tout ne respirait en lui que l'amour de Dieu » (*La vie des fondateurs*, p. 180). « Il a fait lui-même, sans y penser, son vrai portrait dans ses écrits, et je puis assurer que sa vie a été une fidèle expression des belles idées de perfection qu'il avait conçues et qu'il nous a tracées » (p. 136).

2. **Écrits.** — A cinquante-deux ans, Huby est devenu directeur d'une œuvre qui l'absorbe entièrement et pour laquelle il prend la plume. A part les *Méditations* et les *Motifs journaliers*, ses publications méritent le nom de « tracts » que leur donne Jean-V. Bainvel. Leur but est d'amener les gens à la retraite et, cela fait, de les pénétrer d'une vérité importante, de leur expliquer le sens et l'usage de telle pratique, surtout de les initier à la vie intérieure.

1° *Imprimés.* — Jean-Joseph de La Piletière † 1739 (ms Mazarine 3264) met au compte de Huby 11 livres, 5 cahiers et 28 feuilles. Après Sommervogel, J. Bainvel a étudié la complexité extrême de cette bibliographie : aucune de ces publications n'est signée; les éditions originales sont rares ou perdues, en particulier les feuilles destinées à être collées sur des planches et déposées dans les chambres des retraitants ou dans les oratoires; bon nombre d'œuvres se recoupent : un cahier peut résumer un livre; une feuille est souvent un extrait plus ou moins remanié d'un autre ouvrage; un livre se présente comme un recueil de pièces sans unité littéraire. Du vivant même de l'auteur, des éditions ont été contrefaites; après sa mort, les éditions ont été « revues et corrigées », les titres modifiés. Pour ne pas accroître la confusion, nous adoptons les numéros de Sommervogel, en mentionnant à leur suite ceux de La Piletière, avec sa distinction entre livres (L), cahiers (C) et feuilles (F).

1 (L 3). *Pratique de l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, Michallet, 1672. Recueil de réflexions et de prières destiné à être mis à la disposition des retraitants. *L'ordre du jour* (n. 23) en précise l'usage. On rencontre surtout l'édition de la veuve de Jean-Nicolas Galles et fils, Vannes, sans date (entre 1763 et 1774); elle serait conforme à l'original, sauf qu'à partir de la page 140, elle ajoute diverses prières qui ne sont pas l'œuvre de Huby.

Autres éditions : Paris, 1679; Namur, 1706; Troyes, s d; Nancy, 1734; Caen, 1746 (rééd. par François-Louis de Lavaur s j † 1763), 1750; Nancy, 1758; Paris, 1777. Sous le titre *Pratique... pour les trois états de la vie spirituelle* (ou *pour toutes sortes de personnes, selon les trois états...*), Nantes, 1693; Paris, 1777; s d, Vannes, Veuve de J.-N. Galles et fils, plusieurs rééd.; Bruyères, 1797; *Comment Jésus-Christ doit être aimé et pourquoi*, Rennes, 1875. Les *Dévotes considérations pour exciter les chrétiens à l'amour de Notre-Seigneur*, Lyon, 1692, sont une contrefaçon qui usurpe l'approbation de 1672.

2 (L 2). *Retraite de Vennes, ou la façon dont la Retraite des hommes se fait dans Vennes sous la conduite des Pères Jésuites, et les grands biens que Dieu opère par elle*, Vannes, Jean Galles, 1678; rééd. Douai, 1681; Tournai-Lille, 1896; par Paul Debuchy, CBE 11, 1907.

Avec raison Paul Debuchy a retiré à Huby la paternité de cet ouvrage, bien qu'il exprimât sa pensée. Son attribution à Guillaume Le Merdy est très vraisemblable. La *Narratio spiritualium bonorum quae in Venetensi Exercitiorum Domo S. J. operari dignatur Deus* ne paraît pas davantage appartenir à Huby (rééd. CBE 2, 1906, p. 32-52).

3 et 4 (L 10). *Méditations sur l'amour de Dieu avec les raisons... de faire la retraite..*, 1690.

On ne connaît que la réédition par La Piletière, Vannes, Le Sieur, 1696. Dans l'édition Lenoir-Duparc (n. 52), cet ouvrage est devenu : *Retraite sur l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, rééd. dans la Petite bibliothèque chrétienne, Bruxelles, 1887. Trad. allemande d'après Lenoir-Duparc, *Uebung der Liebe Gottes..*, Augsbourg, 1779, 1794, et *Exercitien über die Liebe..*, Innsbruck, 1867; trad. anglaise, *A Series of Meditations on Divine Love, or a Spiritual Retreat..*, Philadelphie (1795?); Cork, 1819; Dublin, 1856.

5. *Règlement de vie* (alias : *Règles et maximes spirituelles*). Ce sont les textes de Huby insérés par Champion dans *La Vie des fondateurs des maisons de Retraite*, Nantes, Mareschal, 1698. Il y a lieu de distinguer : a) les citations des notes personnelles, éparses dans le récit, b) les *Maximes spirituelles* (p. 273-300), c) les *Traités spirituels* (alias : *Règles de perfection*) dont plusieurs semblent être des lettres de direction (p. 301-343).

Les titres des rééditions provoquent des confusions. Paraît à Caen en 1748 une *Pratique de l'amour de Dieu et de N. S. J. C., contenant les Règles et maximes spirituelles du P. V. Huby, jésuite, pour sa conduite et celle des personnes de piété qui tendent à une haute perfection* (rééd., 1754, 1775); à Paris, en 1843, *L'âme chrétienne tendant à la perfection*, attribuée à Barthélemy Baudrand † 1787, mais qui est la brochure de Huby; des *Règles*

et maximes... (Tours, 1851, 1854; Paris, 1864; Bruxelles, 1886); enfin à Dijon en 1865 : *Amour de Dieu et de N.S. J.C. ou Règles et maximes spirituelles.*

6. *Témoignage de son directeur*, daté du 20 février 1672, au début de *Le Triomphe de l'Amour divin dans la vie d'une grande servante de Dieu nommée Armelle Nicolas*, Vannes, 1678.

7. *Lettres* : a) à M. le Curé de Sandillon, 24 avril 1644, au sujet d'une mission, dans *Annales de la Société des soi-disants Jésuites*, t. 4, Paris, 1769, p. 4-5; b) à M^me^ du Quenuen, sur Kerlivio, dans Champion, *Vie des fondateurs*, p. 70; c) à M^me^ du Houx, pour la rappeler à Vannes (1677), dans [d'Espoy], *La vie de M^me^ du Houx, surnommée l'Épouse de la Croix*, Paris, 1713, p. 99; d) sur M^me^ du Houx, *ibidem*, p. 120.

8 (L 1). *Traité de la Retraite, utile à tous et nécessaire à plusieurs*, Vannes, Jean Galles, 1681; rééd. H. Watrigant, CBE 63, 1920.

9 (L 4). *Le bon prestre*, Vannes, Jean Galles, 1683. 1^er^ partie : recueil de quelques sentences chrétiennes et cléricales de Bourdoise (p. 5-76); 2^e^ partie : extraits des révélations de sainte Brigitte (p. 77-128); 3^e^ partie : avis aux prêtres, dont Huby est l'auteur (p. 129-255).

10 (L 5). *La bonne mort.* Livre inconnu des bibliographes. A-t-il été imprimé? Cf n. 14.

11 (L 6). *La dévotion des croix qu'on porte sur le bras et les merveilles que N. S. opère par elles, soit pour le corps, soit pour les âmes*, Vannes, Guillaume Le Sieur, 1684, et J.-M. Galles, 1788. Développement d'un chapitre du n. 1 et résumé dans le n. 44. Nous a valu : *Devotion er Hroésieu e zouguér ar er vréh*, Vannes, 1836.

12 (L 7). *L'explication des médailles du Cœur de Jésus et de Marie.* Livre inconnu des bibliographes. Champion est formel : « Il (Huby) en a expliqué les mystères dans un petit livre qu'il a donné au public » (*Vie des fondateurs*, p. 218).

13 (L 8). *Réflexions importantes sur l'intempérance des ecclésiastiques* (alias : *sur l'yvrognerie*). Livre inconnu. A-t-il été publié? Le n. 9 avait abordé le sujet.

14 (L 9). a) *Instruction ou advis pour eviter les Procez ou pour plaider chrétiennement, et pour apprendre comment il faut se comporter quand on a perdu ou gagné son procez et pour régler et pour gagner le grand Procez où il s'agit du salut de nos âmes.* b) *Conduite d'un homme qui veut vrayment se sauver.* c) *Plaidoyé du diable contre un pécheur à l'heure de la mort et au jugement de Dieu.* d) *Exemple des martyrs.* « Ces quatre choses ne font qu'un livre » (La Piletière); il n'a pas été imprimé. Il servait, en manuscrit, aux lectures publiques de la maison de retraite.

15 (C 12). *La valeur du temps.* Se retrouve dans le n. 49, p. 376. — 16 (C 13). *Acte et demande de l'Amour de Dieu.* — 17 (C 14). *Moyen de s'affranchir du péché quand on l'a commis* (n. 8, p. 102). — 18 (C 15). *Pratique facile et importante pour se préserver du plus grand des maux, qui est de mourir en péché mortel.* — 19 (C 16). *Le chapelet des fins dernières* (n. 8, p. 96).

20 (F 17). *Instruction pour la retraite.* Figure, recopiée, dans La Piletière. — 21 (F 18). *Avis généraux qu'il faut observer dans les retraites.* Dans La Piletière. — 22 (F 19). *Règles pour la Retraite.* Dans La Piletière. — 23 (F 20). *Ordre du jour pour la Retraite* (n. 2, p. 121).

24 (F 21). *Les prières du matin et du soir pour les familles chrétiennes à l'usage des Retraites.* Cette feuille est devenue par la suite un cahier, Vannes, Nicolas Galles, s d (entre 1759 et 1761).

25 (F 22). *Les images morales et leur explication* (alias : *Miroir de l'âme*), 12 planches de 27 × 38 cm et deux feuilles de texte, Paris, Pierre de Bresche, 1675. Sommervogel-Rivière signale 14 éditions françaises et 23 traductions, 4 catholiques et 19 protestantes. Voir H. Hosten, *Le P. Huby aux Indes*, CBE 33, 1911.

26 (F 24). *Avis absolument nécessaire aux confesseurs* (n. 9, p. 243). — 27 (F 23). *Points importants pour la conduite des ecclésiastiques.* — 28 (F 25). *Règles* (alias : *Modèles*) *pour faire saintement les visites.* — 29 (F 26). *Liste de divers biens à pratiquer et à procurer.* — 30 (F 27). *Motifs d'aimer Jésus-Christ* (dans le n. 3). — 31 (F 29). *Le secret des secrets pour être dès ce monde et vertueux et heureux* (n. 49, p. 393). — 32 (F 30). *Six propositions sur l'importance des retraites.*

33 (F 31). *L'obligation qu'il y a de faire soi-même la retraite et de la conseiller aux autres*, Vannes, Guillaume Le Sieur, 1685. C'est le début du n. 8; a été ajouté au n. 3. — 34 (F 28). *Résolutions chrestiennes.* — 35 (F 32). *Remède aux pechez les plus ordinaires* (alias : *aux péchés contre la charité qui sont si communs partout*) (n. 8, p. 134).

36 (F 33). *Passages de l'Écriture Sainte pour remédier à ses péchés.* — 37 (F 34). *Dieu te regarde, pécheur, ou la folie du pécheur.* — 38 (F 35). *Pratique chrétienne pour bien commencer et finir la journée* (n. 8, p. 115). — 39 (F 36). *Conduite spirituelle* (alias : *chrétienne*) *pour la confession.* — 40 (F 37). *Instruction touchant la prière vocale et mentale.* — 41 (F 38). *La destruction de l'ennemy de Dieu et de l'homme.* — 42 (F 39). *Defence de la part de Jésus-Christ de faire excès et de s'enyvrer.*

43 (F 40). *Les Litanies des saints anges en latin et en françois.* N'est pas de Huby : les litanies données par La Piletière reproduisent à très peu de choses près celles du *Mois des saints anges* de H.-M. Boudon (1701).

44 (F 41). *De la dévotion des croix que l'on porte sur la manche* (n. 11). — 45 (F 42). *Oraison de la Société de la Croix.* — 46 (F 43). *Discours que les ossements des morts qui sont dans les cimetières et dans les reliquaires où on les jette tiennent aux vivants.* — 47 (F 44). *Le chapelet d'actes* (n. 49, p. 405). — 48 (F 45). *Le chapelet pour les enfans, les mourans et les morts* (ms La Piletière).

49 (L 11). *Les motifs journaliers d'aimer Dieu*, Vannes, Guillaume Le Sieur, 1693. Dernier ouvrage publié par Huby. Recueil de 53 méditations : considérations sur l'actualité de quelques grandes vérités, péché, enfer, incarnation, grâce; retour sur soi, résolutions et colloques.

50. Pierre Champion, dans *La vie des fondateurs des maisons de retraite..*, Nantes, 1698, a publié la *Vie du P. V. Huby* et donné de nombreux extraits de ses écrits; *supra*, n. 5.

51. Nous n'avons pas à tenir compte des nombreuses publications « tirées des œuvres du P. Huby »; les plus souvent publiées furent les *Considérations propres à faire naître et à entretenir l'amour divin dans nos cœurs, tirées des œuvres du P. Huby.*

52. *Œuvres spirituelles du Père Vincent Huby, de la Compagnie de Jésus, revues et corrigées par M. l'abbé*

[J. Lenoir-Duparc], Paris, Gabriel-Charles Berton, 1755. Cette édition a eu le mérite de faire connaître Huby.

Nous en comptons 20 réimpressions de 1755 à 1864 (Paris, Rouen, Marseille, Lyon) qui sont pratiquement identiques. Elle comprend le n. 3, des extraits parfois difficiles à reconnaître du n. 1 dont un passage est enclavé au milieu du n. 3, le n. 5 avec une lacune, enfin un *Traité sur l'utilité de la retraite* où l'on retrouve des idées du n. 8, mais qui, sous cette forme, ne peut avoir été rédigé par Huby. Les textes ont été récrits selon le goût du 18e siècle par un auteur qui ne manque pas de talent. Mais ils perdent beaucoup de leur vivacité et de leur naturel. Des passages qui, hors du contexte, auraient pu être interprétés dans un sens quiétiste ont été modifiés. Le paragraphe *Du pur amour* dans les *Maximes* a cependant été conservé sans changements notables.

53. *Apologie des images ou peintures morales*, édité par H. Watrigant, CBE 33, 1911, d'après le manuscrit de La Piletière.

54. Jean-V. Bainvel a publié *Les écrits spirituels du P. Vincent Huby, réédités d'après les textes originaux*, 2 vol., Paris, 1931. Ils comprennent : les *Notes intimes*, les *Maximes* et les *Petits traités spirituels*, tels que P. Champion les avait déjà donnés dans sa *Vie de V. Huby*; puis la *Pratique de l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, d'après l'édition du 18e siècle de la veuve de J.-N. Galles, citée au n. 1.

2° *Manuscrits.* — Aucun n'est autographe. Sommervogel cite uniquement et sans indication : *Méditations du P. Huby, fondateur des retraites.* Il doit s'agir de l'*Exercice des retraites à l'usage des Dames de la Société de Marie*, copie postérieure à 1823 provenant de la Retraite de Redon : quinze méditations dont nous ne pouvons retenir les textes certainement très remaniés.

Plus intéressants seraient les cahiers, datés de 1712, provenant de la Retraite des femmes fondée à Rennes par Mme Budes. Ils contiennent des textes de Huby, mais selon un découpage nouveau. Ainsi l'Exercice de dévotion envers le Crucifix, contenu dans la *Pratique de l'amour de Dieu*, est devenu une prière de la retraite « pour le mercredy à 2h. après midi ». Malheureusement l'absence d'indication d'auteur et de référence enlève à ces copies toute garantie d'authenticité.

Nous retenons :

1) Recueil de la prieure du Carmel de Ploërmel (17e s.). Au folio 96 : « Ce qui suit est du Rd Père Ubie jésuite ». a) Réponse à un questionnaire sur le recueillement. b) Conduite pour l'oraison de simple présence de Dieu et de l'état passif. c) Lettre à une religieuse sur l'abandon. d) Lettre à la communauté sur le don de soi à Dieu.

2) Recueil de la Maison de retraite de Rennes (1724). A la p. 337 : « Sentimens du R. P. Huby », sur l'abandon à l'amour de Dieu et l'abnégation intérieure.

3) Joseph de La Piletière a laissé une abondante documentation manuscrite : son *Histoire de la première de toutes les maisons publiques de Retraite, fondée en l'année 1660, dans la ville de Vannes en Bretagne, par M. Louis Eudo de Kerlivio*, se trouve à la Bibliothèque Mazarine, ms 3264; on conserve au collège des jésuites de Vannes ses quatre « Employ » : *L'employ ou les devoirs du R. P. Supérieur et premier directeur de la retraite des hommes fondée dans la ville de Vannes par M. Louis Eudo de Kerlivio et dirigée par le R. P. Huby; L'employ ou les devoirs du second père directeur..; L'employ ou les devoirs du troisième père directeur..; L'employ ou les devoirs du quatrième père directeur...* Ces cinq ouvrages furent composés entre 1718 et 1738.

« Pour reconnaître les exercices qui sont entièrement du P. Huby ou dans lesquels on a changé seulement quelques phrases ou quelques expressions anciennes, on mettra à la marge le nom du P. Huby pour les distinguer de ceux ou que l'on a entièrement supplées ou dans lesquels on a jugé qu'il fallait nécessairement changer ou retrancher plusieurs choses ». Sont ainsi signalés : *a*) Lettre circulaire à ceux qui désirent établir des maisons de retraite. *b*) Neuf brèves allocutions : avis aux retraitants et explications de cérémonies propres à la retraite. *c*) Brefs commentaires des huit « tableaux huilés », représentant des scènes de la Passion. *d*) Seize entretiens ou schémas d'instructions.

3. **La retraite de Vannes** (cf Écrits, n. 2 et 8). — Les exercitants, — la maison peut en accueillir trois cents —, appartiennent à tous les milieux; prêtres, seigneurs, magistrats, commerçants, artisans, paysans et écoliers font la retraite ensemble, Huby y tient. Les exercices se prolongent pendant huit jours : méditations personnelles ou communes, exhortations, entretiens des Pères pour aider chacun à méditer, réunions réservées aux prêtres pour traiter « de matières qui regardent leur état » (Écrits, n. 9), lectures publiques, visites au Saint-Sacrement, chapelet et stations, explication d'images morales.

La retraite se déroule en fait à deux niveaux. Les « Messieurs » suivent de près les *Exercices spirituels* de saint Ignace; ils peuvent s'aider des ouvrages de Louis du Pont, Jean Busée et François Nepveu; ils peuvent aussi se mêler aux « bonnes gens ». Pour rendre plus solide la « conversion » de ces « bonnes gens », Huby la fonde sur un enseignement conforme à leur capacité; ce qui explique la manière de ses instructions très simples et riches en doctrine, et les industries variées qui forment l'aspect le plus connu de la retraite de Vannes : images morales, chapelets, stations.

Miroirs de l'âme, tableaux énigmatiques, emblèmes (DS, t. 4, col. 605-609) abondaient dès la première moitié du siècle; par exemple, la *Via vitae aeternae iconibus illustrata* d'Antoine Sucquet † 1627 (Anvers, 1620, souvent réédité; gravures de B. Bolswert † 1633; DS, t. 1, col. 1761-1762), ou *L'oratoire du cœur* de Querdu Le Gall, recteur de Servel au diocèse de Tréguier, paru chez Pierre de Bresche, Paris, 1671. Huby confie au même de Bresche, en 1675, l'édition de ses tableaux (n. 25), dont l'usage était antérieur à leur publication. L'originalité consistait à adapter à la retraite une pédagogie et une symbolique courantes qu'il avait pratiquées déjà dans les missions des campagnes. Huby a composé un commentaire de ces images, qui est perdu.

Huby a imaginé quelque vingt manières de réciter le chapelet. La récitation s'accompagne de la méditation des mystères du rosaire ou plutôt de la méditation des pensées propres au jour de la retraite. L'*Ave Maria* peut être remplacé par des actes de foi, d'espérance, d'amour de Dieu et du prochain, de contrition, de demande de vertu, d'offrande, de soumission à la Providence (cf Écrits, n. 47-49).

Il y a le chapelet des fins dernières, de l'adoration perpétuelle, avant et après la confession ou la communion, pour le temps de souffrance, pour les enfants, les mourants et les morts, le chapelet « royal » et le chapelet « catholique », le chapelet « cordial », qui consiste « à regarder amoureusement ou à baiser ou serrer contre son cœur la médaille du Cœur de Jésus et du Cœur de

Marie, ou un crucifix ou une croix, autant de fois qu'il y a de grains dans le chapelet » (*Vie des fondateurs*, p. 218).

Dans la pratique des stations, V. Huby se conforme aux conseils d'Adrien Parvillers † 1678 (*Les Stations de Jérusalem pour servir d'entretien sur la Passion..*; cf DS, t. 2, col. 2586-2587). Ce livre (éditions vannetaises antérieures à 1678) se trouve dans chaque chambre. Les retraitants prient 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. La méthode proposée tend à initier à l'oraison mentale.

Les chroniqueurs ont noté les fruits merveilleux de la Retraite de Vannes. Elle a vu passer quelque 250 000 retraitants jusqu'à la Révolution. Des institutions se sont fondées sur son modèle, tandis que se développait parallèlement le mouvement des retraites féminines avec Catherine de Francheville.

4. **Doctrine spirituelle.** — Vincent Huby n'a pas connu Louis Lallemant † 1635, mais deux de ses disciples qui nous ont transmis sa *Doctrine spirituelle*. Il a correspondu avec Jean-Joseph Surin † 1665 dont le recueil des lettres en conserve une adressée à Vincent Huby : « La pénitence pour être solide et parfaite doit être exercée par amour » (7 avril 1664). Surtout il a été en relation constante avec son ancien professeur de Rennes, Jean Rigoleuc; il a travaillé avec lui, il a vécu dans la même maison à Orléans, Quimper et Vannes. A sa mort, il a recueilli les notes prises aux conférences de Lallemant et c'est lui qui, après les avoir conservées une trentaine d'années, les a remises à Pierre Champion pour qu'il les publiât. Il les connaissait donc et en mesurait l'intérêt. Il ne les a pas utilisées directement, comme l'avait fait Rigoleuc. Toutefois les idées maîtresses de son enseignement le situent dans le sillage de Lallemant : même place, la première, accordée à la docilité au Saint-Esprit, mêmes moyens proposés pour y parvenir : mépris de soi-même, purification du cœur et esprit d'oraison. Mais tandis que Lallemant parle à des prêtres qui ont douze à quinze ans de vie religieuse, Huby s'adresse habituellement à ses retraitants : il en est de tout âge, chrétiens de bonne volonté sans doute, mais de niveaux intellectuels et spirituels très différents.

L'adaptation à ce public mêlé nous paraît la grande originalité de Huby. Il ne renonce en rien à l'élévation de la doctrine. Il parvient à la rendre simple, accessible aux esprits peu cultivés, tellement qu'un lecteur pressé d'aujourd'hui risque de n'en pas saisir la profondeur et la solidité. Par contre, il est nécessairement frappé par la flamme qui en vivifie l'exposé.

Champion parle du « naturel tout de feu » du P. Huby (*Vie des fondateurs*, p. 133). Ce caractère n'apparaît jamais si clairement que lorsqu'il aborde son sujet favori, l'amour de Dieu. « Tout, dans ce bon religieux, écrit l'éditeur de 1755, parle de l'amour, ou du moins conduit à l'amour, parce que tout sortait de l'abondance de son cœur » (p. xi). Toutes les vérités qu'il enseigne sont envisagées du point de vue de l'amour de Dieu. Dieu a créé l'homme pour qu'il l'aime, telle est sa fin. Le péché est un manque d'amour qui doit se réparer par l'amour. La mort confirme le juste dans l'amour. L'enfer est avant tout privation de l'amour. Jésus aimable, aimant, aimé, est la voie, le modèle : « C'est par lui que nous allons à son Père et son amour nous conduit à l'amour de Dieu » (*Pratique de l'amour de Dieu*, éd. Vve J.-N. Galles [n. 1], p. 4). L'Eucharistie est le sacrement de son amour. L'Esprit Saint est amour et en sa Personne l'amour vient habiter nos âmes. Huby insiste beaucoup sur la grâce incréée : « Chaque jour nous est une Pentecôte... Nous ne pouvons recevoir le Saint-Esprit que nous ne recevions aussi la grâce, ils entrent tous deux ensemble, demeurent tous deux, ils sont inséparables l'un de l'autre » (*Motifs journaliers*, p. 198). L'auteur se laisse emporter par son sujet : « Bon Dieu! à quoi nous amusons-nous, quand nous nous occupons à d'autres choses? » Souvent l'ardeur est telle qu'elle ne s'exprime plus que par des exclamations : « Père Éternel, amour. Verbe Éternel, amour. Divin Esprit, amour. Père, Fils, Saint-Esprit, Trinité adorable, amour, amour, amour » (p. 117).

La dixième section des *Maximes spirituelles* porte le titre « *Du pur amour* » et commence ainsi : « Aimer Dieu purement pour le contenter, parce qu'il veut que je l'aime; qu'il mérite d'être aimé et qu'il est juste que nous l'aimions, sans avoir égard à ce que nous gagnons en l'aimant ». Huby ne se désintéresse pas pour autant du salut : « Si j'aime l'immortalité qu'il me donne, ce n'est qu'afin que je puisse avoir à jamais son pur amour » (*Vie des fondateurs*, p. 287-288). Le pur amour ne supprime pas, bien au contraire, la crainte du péché et de son châtiment, mais il en change la nature : « Mon Dieu, nous voulons que ce soit non pas le motif d'une crainte servile, mais une crainte filiale, qui vienne d'un pur amour envers vous qui soit plus fort et que la mort et que l'enfer, qui nous éloigne de vous offenser » (*Motifs journaliers*, p. 227). Ceci explique pourquoi la pensée de l'enfer tient une si grande place chez cet apôtre de l'amour divin et qu'il en ait fait le couronnement de sa retraite de Vannes. « L'enfer de l'enfer, c'est de ne pas vous aimer » (*Retraite sur l'amour de Dieu*, éd. de 1755, p. 84).

La contemplation de Jésus en croix, donnant aux hommes la plus grande preuve d'amour, conduit Huby à la dévotion au Sacré-Cœur. Dès 1672, dans les pages qui ouvrent la *Pratique* (éd. Vve J.-N. Galles [n. 1], p. 9), il demande que son cœur soit entièrement possédé par le Cœur de Jésus, que les deux cœurs n'en fassent qu'un qui soit tout amour. A une doctrine déjà traditionnelle qu'il pouvait trouver chez Lallemant, Rigoleuc ou Saint-Jure, il ajoute surtout la ferveur de ses accents. S'il figure parmi les précurseurs de Paray-le-Monial, c'est par son zèle à répandre cette dévotion. Nous ne possédons plus les médailles des Cœurs de Jésus et de Marie qu'il avait fait frapper et qu'il distribuait à profusion, ni l'explication qu'il avait donnée de ces médailles. Dans les textes conservés, plus que l'hommage de réparation qui chez lui s'adresse au Saint-Sacrement, sa prière au divin Cœur est la contemplation du modèle parfait de la vie intérieure. Modèle de vie intérieure aussi, le cœur de la Vierge qui, le samedi saint, conserva toute la foi de l'Église. Marie est la Mère du saint Amour, Notre-Dame de Charité dont Huby veut voir l'image sur toutes les maisons et aux portes des villes.

L'imitation de tels exemples n'est pas un domaine réservé. Huby ouvre largement l'accès des voies spirituelles. Nul avant lui, peut-être, n'avait vulgarisé à ce point la prière mentale. Les illettrés qui viennent en retraite pratiquent en commun la méditation discursive sous la direction d'un père; mais déjà on leur propose la méthode de contemplation ignatienne et on les guide vers la voie unitive où s'épanouiront leurs âmes simples.

Quand il s'adresse à des âmes plus avancées, comme c'est le cas lorsqu'il écrit aux carmélites de Ploërmel

(inédit) ou qu'il donne des avis à ceux « que Dieu met dans les grandes épreuves » ou « que Dieu attire à l'état de simple recueillement et de pur amour » *(Traités spirituels)*, Huby les oriente vers les états dits passifs. « Il est temps de se donner à Dieu tout de bon », et se donner à Dieu veut dire se détacher de toutes les créatures et de soi-même, s'abandonner sans réserve, sans songer même à son progrès, ni au passé, ni au présent, ni à l'avenir. C'est faire confiance absolue, « s'étendre tout de son long en Dieu ». C'est se laisser sculpter comme la statue entre les mains de l'artiste. C'est mourir à sa propre vie, cesser d'être. Se perdre dans le néant, c'est le moyen de trouver Dieu. L'âme, libre de tout autre amour, se livre au pur amour; Dieu la remplit, « la transforme en lui », d'autant que son opération ne rencontre aucun obstacle. Tout devient simple, la prière et la vie, et se ramène à une merveilleuse unité.

Pour prier, pas n'est besoin de sujet. « Il suffit de ces mots : *Dieu est celui qui est*, après quoi l'âme doit se tenir dans un profond silence, accoisant doucement et sans effort les saillies de l'imagination qui ne laisse pas au commencement de courre comme une folle ». Les épreuves ne manqueront pas, aridité, découragement, dégoût. Elles sont « une pénible mais utile purgation du cœur ». L'âme qui aime Dieu s'en détache, aussi bien que des consolations, et laisse le Seigneur disposer d'elle selon son bon plaisir. Ainsi elle est prête à recevoir de nouvelles communications de Dieu « qu'on ne peut expérimenter que dans un silence respectueux qui transforme la créature en Dieu et la fait devenir Dieu par participation ». La porte est ouverte à la contemplation infuse : Huby n'en parle pas.

Honoré Chaurand † 1697, lettre du 1er février 1682 au P. Georges Galien. — *Narratio spiritualium bonorum quae in Venetensi Exercitiorum domo..*, dans M. Wietrowski, *Momenta rationum de utilitate Exercitiorum..*, Prague, 1700, p. 155-208, et dans A. Carayon, *Documents inédits concernant la Compagnie de Jésus*, t. 23, Paris, 1874, p. 316-348; *supra*, col. 844. — Pierre Champion † 1701, *La vie des fondateurs des maisons de retraite, Mr de Kerlivio, le P. Vincent Huby et Mademoiselle de Francheville*, Nantes, 1698; rééd. par H. Watrigant, Lille, 1886, et par J.-V. Bainvel, Paris, 1929. — Jean-Joseph de La Piletière † 1739, *Histoire de la première de toutes les maisons publiques de retraite..*, *supra*, col. 847; voir L. Martin-Chauffier, *La fondation de la première maison de retraite : Vannes (1660)*, dans *Mémoires de la société d'histoire et d'archéologie de Bretagne*, t. 3, 1922, p. 313-332.

H. Marsille, *La Retraite de Vennes*, dans *Bulletin de la Société polymathique du Morbihan*, 1951, p. 127-151; *Note sur les origines de l'école spirituelle vannetaise au* XVIIe *siècle*, dans *Mémoires de la Société d'histoire... de Bretagne*, t. 35, 1955, p. 31-37; *Vannes*, dans *Établissements des jésuites en France*, t. 5, Enghien, 1957, col. 21-35. — G. Théry, *Catherine de Francheville*, 2 vol., Vannes, 1956. — J. Héduit, *Catherine de Francheville. Sa vie, son œuvre*, Vannes, 1957.

Sommervogel, t. 4, col. 499-505; t. 9, col. 500; Rivière, col. 519-522. Sommervogel présente sans discernement les *Pratiques*, les *Méditations sur l'amour de Dieu* ou *Retraite*, etc. — J.-V. Bainvel, *Les écrits spirituels du P. Vincent Huby*, RAM, t. 1, 1920, p. 161-170, 240-263; repris dans l'introduction à l'édition des *Écrits*. — Bremond, t. 5, *passim*. — DS, t. 1, col. 860-862 (Armelle Nicolas); t. 2, col. 461-462 (P. Champion); t. 5, col. 1004-1007 (C. de Francheville); *passim* : t. 3, col. 1127, 1772, et t. 6, col. 1278.

CBE = Collection de la Bibliothèque des Exercices, Paris.

Henry Marsille.

HUEBMANN (Simon), bénédictin, 1609-1676. — Né le 13 octobre 1609 à Leoben, Simon Hübmann prononça ses vœux de religion le 1er janvier 1629 à l'abbaye bénédictine d'Admont (alors diocèse de Salzbourg) et célébra sa première messe le 28 octobre 1636. Il fut prieur de son abbaye de 1637 à 1653. Après quelques temps passés comme curé et directeur du pèlerinage de Frauenberg sur Enns, il fut, de 1655 à 1674, aumônier et *supremus* du monastère des bénédictines de Göss. Il mourut à Admont le 12 septembre 1676.

Félix Egger le qualifie de « sanctae quietis et contemplationis studiosissimus » (*Idea ordinis hierarchico-benedictini*, t. 2, Kempten, 1717, p. 552). Hübmann est un écrivain ascétique abondant dont nous gardons les ouvrages imprimés énumérés ci-dessous.

Kurtze Vnterrichtung des gantzen Fundaments der wahren Verainigung mit Gott : Durch welche ein liebende Seel mit Christo ihrem Heyland vermählet wird : Wie bey selbiger sich zu verhalten oder zu selbiger wiederamb zu gelangen (Salzbourg, 1662, 288 p.).

Schatz-Gruben. In welcher verborgen das Gold der Göttlichen Lieb und Gütigkeit und aller Schatz vunsers Heyls. Das ist Tractat von den herrlichen Früchten dess Leydens Christi (Salzbourg, 1665, 776 p.; dédié à l'abbé Raymond Rheling d'Admont).

Geistliches Bräut-Bethlein, mit Blumen bestrewet ; auffgerichtet vnd bestellet durch Drey mit Jesu dem Geliebten Vereinigungen. Als des Gewissens, des Hertzens und des Willens. Gerichtet auff die drey Geistliche Wege (Salzbourg, 1669, 934 p.).

Weyhnächtlicher Fruehlings-Lust. In welchem ein andächtige Seel sich in dem Glauben erfrischen, in der Hoffnung verstärken und mit der Lieb erlustigen und erneuern kan (Salzbourg, 1672, 188 p.).

Geistlicher Myrrhen-Berg. An welchem zu sammlen ist Ausserlesene Myrrhen. Die erhaltet von der ewigen Verderbligkeit. Das ist Vbungen von dem Leyden Christi mit Grund beweglichen Lehren bekräfftiget (Gratz, 1673, 480 p.).

Philosophia coelestis, tradita ab aeterna sapientia, id est doctrinae salutares dictatae a magistro et sponso coelesti Christo Jesu dilectae suae discipulae et sponsae S. Gertrudi virgini (Salzbourg, 1673, 753 p.), tirée des *Insinuationes* de la sainte.

Un *Speculum pietatis : Spiegel der Lieb Gottes, Jesu und Mariae in dem Menschen* (Salzbourg, 1663) est mentionné comme existant à Assumption Abbey, Richardton, North Dakota (cf O. L. Kapsner, *A Benedictine Bibliography*, t. 1, Collegeville, St. John's Abbey Press, 1962, n. 5721).

N'a pas été édité un *Lob-Opffer, das Christ Kindlein zu verehren.*

J. Wichner, *Kloster Admont und seine Beziehungen zur Wissenschaft und zum Unterricht*, Gratz, 1892, p. 102.

Adalbert Krause.

HUEGEL (Friedrich von), 1852-1925. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres et doctrine.* — 3. *Enseignement mystique.*

1. **Vie.** — Friedrich von Hügel naquit à Florence le 5 mai 1852 et mourut à Londres en 1925. Son père fut représentant de l'Autriche en Toscane jusqu'en 1859 et à Bruxelles jusqu'en 1867, date où la famille s'installa définitivement en Angleterre. Sa mère, convertie du presbytérianisme, était la fille du général écossais Francis Farquharson. Friedrich, que l'on estima par la suite comme un des hommes les plus érudits de son temps, ne suivit pas à proprement parler de scolarité, mais eut pour maître un pasteur luthérien, un historien catholique le baron Alfred von Reumont et un géologue quaker William Pengelly. Le typhus qu'il eut à dix-sept

ans provoqua le début d'une surdité qui l'affecta de plus en plus gravement tout au long de sa vie, accroissant sa tendance naturelle à la neurasthénie. En 1873, il épousa Lady Mary Herbert, convertie de l'anglicanisme, qui était la fille d'un ministre du gouvernement Gladstone et la sœur du comte de Pembroke. Trois filles naquirent de ce mariage.

L'intérêt premier que Hügel porte à la spiritualité donne à sa vaste érudition un caractère et une orientation nettement pratiques. Il se plongea très tôt dans une vaste lecture des Pères et surtout des auteurs spirituels français des 17e et 18e siècles. Comme Charles de Foucauld, son directeur spirituel fut pendant de longues années l'abbé Huvelin (cf DS, t. 7, col. 1200-1204). L'intérêt de Hügel pour la vie spirituelle de l'Église se cristallisait et s'exprimait dans deux préoccupations majeures : la science, particulièrement les études bibliques, et la philosophie de la religion. De larges lectures, une vaste correspondance, beaucoup de voyages et la connaissance d'au moins huit langues l'amenèrent à des contacts professionnels, souvent amicaux et intimes, avec des contemporains comme J. H. Newman, G. Tyrrell, L. Duchesne, L. Laberthonnière, M. Blondel, H. Bremond, A. Loisy, R. Eucken, E. Troeltsch, F. Heiler, N. Söderblom, etc, sans compter beaucoup d'autorités romaines. Tout en échappant à la censure de l'Église, Hügel joua dans le mouvement moderniste un rôle déterminant, peut-être surtout comme catalyseur. Paul Sabatier l'appelait « l'évêque laïque du mouvement » (*Les modernistes*, 3e éd., Paris, 1909, p. LI). Pourtant ses écrits montrent sans cesse et de plus en plus une nette divergence, qui finit en polémique, avec certains écrits comme ceux d'Alfred Loisy. Cette divergence porte sur deux points essentiels : en exégèse, Hügel défend la nécessité absolue des faits, « du fait historique pur » comme base du dogme et de la foi catholique; et en philosophie et théologie, il fonde toute possibilité de religion sur le « fait » de Dieu comme Esprit Personnel ontologiquement absolu, distinct et existant avant toutes choses, et ceci indépendamment de l'expérience de ce fait par l'homme, et antérieurement à cette expérience.

Les années suivantes, Hügel devint lui-même directeur spirituel, notamment d'Evelyn Underhill, anglicane qui écrivait sur la mystique (pour cette correspondance, voir Margaret Cropper, *Evelyn Underhill*, Londres, 1958), et de Gwendolen Plunket Greene (voir *Letters from Baron von Hügel to a Niece*, Londres, 1928, 1965; trad. allemande, Fribourg-en-Brisgau, 1938; trad. française, Paris, 1963). St. Andrews University en 1914 et Oxford en 1920 décernèrent à Fr. von Hügel respectivement les doctorats en droit et en théologie. Édimbourg lui accorda pour les années 1924-1926 la chaire Gifford, mais sa santé l'obligea à démissionner. Ces honneurs soulignaient publiquement le travail œcuménique énorme réalisé par Hügel, comme aussi le respect et l'amitié profonde qu'il s'attirait parmi ses contemporains britanniques, croyants ou incroyants. Ses propres publications, sa correspondance privée, ainsi que les témoignages des notices nécrologiques écrites lors de sa mort, en 1925, montrent en Hügel avec une évidence frappante une foi et une simplicité d'enfant, une humilité profondément enracinée dans une piété quotidienne qui s'exprime dans les dévotions d'un catholicisme romain traditionnel et ordinaire; mais ils montrent également un esprit audacieux, infiniment curieux et ouvert au dialogue avec Charles Darwin comme avec saint Augustin, avec Ludwig Feuerbach et Karl Marx comme avec sainte Catherine de Gênes et l'*Imitation de Jésus-Christ*.

2. **Œuvres et doctrine.** — 1° De 1885 jusqu'à quelques mois avant sa mort, Hügel publia, dans des essais, des comptes rendus de livres et des conférences, ses réflexions sur une grande variété de problèmes : l'exégèse biblique, la mystique, et surtout la philosophie de la religion en général. Beaucoup des plus significatifs de ces courts essais sont rassemblés dans *Essays and Addresses on the Philosophy of Religion*, 1e série, Londres, 1921, 1963; 2e série, 1926, 1963.

Quelques écrits importants n'y figurent pas : la controverse avec Blondel sur le Jésus de l'histoire et le Christ de la foi à propos de l'exégèse de Loisy parue dans *La Quinzaine* (juin 1904, t. 58, p. 285-312); — l'article *Experience and transcendence*, dans *Dublin Review* (avril 1906, p. 357-379); — la critique, aussi longue qu'un livre, des *Évangiles synoptiques* de Loisy (dans *Rinnovamento*, 1908, t. 3, p. 209-234, et t. 4, p. 1-44; 1909, t. 5, p. 229-272 et 396-423); — la *Petite consultation sur les difficultés concernant Dieu* de 1912, restée inédite (publiée en appendice au livre de Pietro Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*, Bologne, 1961).

2° Le principal ouvrage de Hügel, résultat de dix années de travail, est le volumineux essai en deux volumes traitant de biographie et de psychologie, de philosophie et de théologie mystique : *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends* (Londres, 1908; 2e éd., 1923). L'effort poursuivi dans ce livre est à la fois d'identifier et d'analyser, aussi bien historiquement que philosophiquement, les trois éléments qui, pour Hügel, entrent en composition dans la religion : l'historico-institutionnel, l'intellectuel et le mystique; il cherche à connaître pratiquement la distinction réelle entre ces trois éléments et leur autonomie propre, aussi bien que la nécessité de leur présence et leur mutuelle inséparabilité dans toute vie religieuse complète et saine; il cherche finalement à distinguer et en même temps à unir la religion dans son ensemble et les autres facteurs de vie authentique mais spécifiquement non-religieux, la science par exemple. Cette dernière préoccupation débouche sur une théologie et une spiritualité du « séculier » qui repoussent explicitement et le « sécularisme » et le « sacralisme ».

La préoccupation fondamentale de Hügel dans *The Mystical Element* est de montrer que la sainteté est la vraie personnalité de l'homme; cette personnalité est aussi bien don de Dieu que construction de soi-même dans l'histoire. Il voit l'homme comme une unité individuelle et un *potentiel* appelé par le Dieu personnel à la personnalité, dans et par la contingence de l'incarnation et les affrontements avec le réel; l'homme est immergé dans ce réel fini et infini, personnel et impersonnel, sacré et séculier, et il est appelé à le dépasser constamment. L'intuition de fond est la qualité *objective* de cette réalité *organique* aux formes nombreuses et aux niveaux divers, dont l'appropriation active (plus encore que création) par l'homme le purifie de lui-même et de son subjectivisme, tout en le constituant comme subjectivité et personnalité. Le mouvement pascal de mort à travers la vie et de vie à travers la mort est clairement partout présent.

Les polémiques de Hügel contre l'objectivisme et le subjectivisme sont également vigoureuses, bien que son inquiétude devant le subjectivisme immanentiste se soit notoirement accrue dans la période post-moderniste. La sainteté, pour Hügel, est en vérité par grâce une auto-détermination de la libre volonté de l'esprit. Mais la liberté humaine s'exerce toujours dans une rencontre de l'homme avec le donné immédiat, le présent vécu et la confrontation *(Over-againstness)* de Dieu et du monde.

La perfection n'est pas une unité vide, qui serait au-delà de la personne, comme le conçoit Plotin, mais elle est l'harmonie personnelle d'une riche multiplicité incarnée qui s'organise dans la lutte à travers les frictions et les tensions de l'existence historique. En philosophie, donc, Hügel est réaliste; il l'est d'abord dans la ligne blondélienne de ce que M. Nédoncelle appelle « l'intériorité objective »; ensuite, sous l'influence d'Ernst Troeltsch, il se rapproche davantage de ce qu'on pourrait appeler l'extériorité de saint Thomas. En théologie et en spiritualité, il réclame un théocentrisme christologiquement structuré; en effet, à travers ses écrits spéculatifs et pratiques, Dieu, Dieu seul reste premier. Mais ce Dieu se donne lui-même, et le chrétien reçoit Dieu et répond à Dieu par le Christ. L'incarnation, comme le suggère M. Nédoncelle, est le « fil d'Ariane » qui court tout au long de la pensée de Hügel.

3° Ces thèmes sont prolongés dans une deuxième étude importante, *Eternal Life* (Édimbourg, 1912), dans laquelle, soucieux surtout alors de « l'immanentisme » de beaucoup d'amis modernistes, Hügel examine son sujet aux multiples aspects dans le cadre de la religion : le « il est » de Dieu, distinct, transcendant et éternel, et pourtant présent au temps et à l'histoire, présent en eux et incarné pour eux. Ici, comme dans *The Mystical Element of Religion*, l'adoration est la définition de l'homme aussi bien que sa première tâche. Et l'éthique comme « sens instinctif du devoir » est distincte de la religion comme ontologie et en découle. L'analyse bergsonienne du temps, de la durée et de la simultanéité est ici utilisée par Hügel, après avoir été corrigée; la personnalité humaine reste vouée non pas à s'évader hors du temps, mais à passer à travers le temps, pris comme pure succession discontinue, jusque dans l'histoire, durée incarnée, et à tendre vers le *totum simul* de Dieu, Acte dynamique; la même conception se trouve déjà dans *The Mystical Element of Religion*.

4° La première guerre mondiale donne lieu à un travail secondaire mais original : dans *The German Soul* (Londres, 1916), Hügel prolonge le thème de la double éthique, qu'il a trouvé chez Troeltsch, et il élabore la distinction entre patriotisme et nationalisme.

5° Dernier ouvrage important, *The Reality of God and Religion and Agnosticism* (Londres, 1931) comprend les conférences Gifford inachevées et une enquête incomplète sur l'agnosticisme. Ici Hügel poursuit son long effort pour opposer l'idéalisme kantien et hégélien à une articulation de l'expérience et du savoir prise comme la saisie toujours plus large et la compréhension réelle, mais jamais adéquate, de l'autre, objectif et mystérieux (le monde et les autres hommes qui évoluent et souffrent), et de l'Autre, Dieu, Joie parfaite. A travers cette œuvre très large d'un chrétien et d'un catholique catégorique, un principe, déjà énoncé à propos de l'exégèse de Loisy et jamais désavoué, est fermement maintenu : l'autonomie de toute science, et par suite de l'histoire comme de l'exégèse; mais la légitime indépendance de cette science vis-à-vis de l'autorité de l'Église n'enlève rien à son importance pour cette dernière et à sa relation avec elle. L'autorité est le « serviteur consacré pour toujours » des éléments intellectuels et mystiques de la religion.

6° Ces sujets et d'autres, particulièrement ceux qui concernent la spiritualité, se déploient dans la correspondance de Hügel, notamment dans la sélection volumineuse et bien choisie des *Selected Letters* (Londres, 1927, avec une importante biographie par B. Holland), dans les lettres à Underhill et Greene mentionnées ci-dessus, et dans celles qui ont été publiées dans les études qu'indique la bibliographie de cet article. D'autres lettres non encore publiées sont conservées au British Museum, à St. Andrews University, à la Bibliothèque nationale de Paris et aux archives Blondel à Aix.

7° On trouvera une bibliographie des articles mineurs de Hügel dans M. Nédoncelle, cité *infra*, p.209-217.

3. **Enseignement mystique.** — Hügel décrit la mystique comme « une expérience (plus ou moins claire et vivante) de Dieu, distinct, Esprit conscient de lui-même » (*Mystical Element*, t. 1, 1923, p. XII); et de nouveau il la décrit comme « la saisie intuitive et sensible de la plus spécifiquement religieuse de toutes les vérités, à savoir, l'existence déjà pleinement efficace de l'éternelle beauté, vérité, bonté, de l'Esprit et de la Personnalité infinie, indépendamment de notre action » (art. *John* [Gospel of St.], dans *Encyclopedia Britannica*, 11e éd., t. 15, 1910, p. 445). Dans la conception de la mystique que se fait Hügel, plusieurs choses sont soit explicitement affirmées, soit fortement impliquées :

1) Il n'y a pas de faculté particulière de compréhension mystique (*Mystical Element*, t. 2, p. 283). L'homme peut faire et fait réellement l'expérience de Dieu d'une manière immédiate mais toujours incarnée, c'est-à-dire dans et par son expérience du fini et du sensible.

2) Dans les deux descriptions que nous venons de citer, le concept de mystique a une compréhension manifestement et volontairement très large (Léonce de Grandmaison s'oppose à Hügel sur ce point); pour notre auteur, l'expérience mystique est connaturelle à la « conscience normale des hommes » (*Mystical Element*, t. 2, p. 338). Cela ne signifie pas que la grâce n'est pas nécessaire. Mais on veut dire que l'expérience spirituelle des grands mystiques, telle qu'ils l'ont rapportée, est en continuité *directe* avec l'appel universel et la possibilité offerte à tout homme d'y atteindre; il y a certes des différences de degré, mais pas de forme (*Selected Letters*, p. 84).

3) Le critère de validité de toute expérience mystique reste, pour Hügel comme pour la tradition, d'ordre apostolique et social : est-ce que cette expérience rend le bénéficiaire et ceux qu'il aide « plus humbles, vrais et aimants » devant Dieu et les autres hommes (*Mystical Element*, t. 2, p. 40-61)?

4) En tant que catégorie mystique, la passivité est à juste titre opposée à l'activité. Mais là où l'expérience vécue est pleinement orthodoxe et chrétienne, cette passivité est, d'un point de vue différent, la même réalité que l'action. Ainsi, la contemplation mystique est le plus libre des actes de l'homme, le plus expressif et le plus constitutif de lui-même. L'extase comme action

est une perte, non une perte de conscience, mais une perte de conscience de soi; et la personnalité, qui est auto-détermination, augmente non en proportion inverse, mais en proportion directe de la communication personnelle de Dieu qui se donne. De plus, dans cette expérience, la préoccupation de l'homme et son amour pour le fini — comme l'amour du Père pour le moineau — doivent rester intenses, directs et particularisés. Car l'essence de la mystique est l'expérience consciente et voulue d'aimer Dieu et tout ce que Dieu aime, avec l'amour de Dieu et comme Dieu aime. C'est pourquoi la mystique comme pur amour est l'expérience consciente faite par l'homme d'un Dieu qui aime et Lui-même et son monde dans et par la liberté de l'homme (*Mystical..*, t. 2, p. 152-181 : pur amour et quiétisme). Maurice Nédoncelle pense que la formulation classique d'Henri Bremond et sa solution de ces questions viennent de Hügel, qui à son tour reconnaît devoir beaucoup à Fénelon.

5) La mystique ainsi comprise est toujours un événement vécu dans le monde, à travers les créatures et, toujours et par excellence, par l'humanité du Christ. De plus, une telle mystique incarnée exige, pour demeurer saine et équilibrée, d'être reliée aux deux autres éléments de la religion, l'institutionnel et l'intellectuel; elle a besoin aussi du contact avec le « séculier ». La visée du mystique n'est pas tant, en effet, que Dieu seul existe, mais que tout existe pour Dieu et que tout soit porté à sa plénitude de vie pour Lui. Cette mystique insiste particulièrement sur l'importance d'une christologie vue dans le mouvement de l'incarnation et de la remontée vers le Père. Elle s'harmonise avec la compréhension catholique de l'Église institution visible, des sacrements, du magistère, de la prière vocale et de la liturgie, du caractère social et communautaire du salut et de la sainteté qui sont la vraie personnalité de l'homme. Finalement, une telle mystique incarnée, si l'on maintient fermement son théocentrisme christologique (en insistant sur les deux mots), à la fois confirme, situe et établit les limites d'un légitime apophatisme.

A. Loisy, *Mémoires*, 3 vol., Paris, 1930-1931 (avec des lettres de Hügel). — E. Underhill, *Mixed Pasture*, Londres, 1933, p. 209-233. — L. V. Lester-Garland, *The religious Philosophy of Baron F. von Hügel*, Londres, 1933. — A. Dakin, *Von Hügel and the Supernatural*, Londres, 1934. — M. Ward, *The Wilfrid Wards and the Transition*, Londres, 1934; *Insurrection versus Resurrection*, Londres, 1937 (avec des lettres de Hügel). — M. Petre, *Von Hügel and Tyrrell*, Londres, 1937 (avec des lettres). — M. Nédoncelle, *La pensée religieuse de Friedrich von Hügel*, Paris, 1935 (trad. anglaise revue, Londres, 1937); *Un texte peu connu de F. von Hügel sur le problème de Dieu*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 36, 1962, p. 154-173 (trad. anglaise dans *International philosophical Quarterly*, t. 2, 1962, p. 5-24).

M. de la Bédoyère, *The Life of Baron von Hügel*, Londres, 1951. — R. Marlé, *Au cœur de la crise moderniste*, Paris, 1960 (avec des lettres). — J. Steinmann, *Friedrich von Hügel, sa vie, son œuvre, ses amitiés*, Paris, 1962. — D. Steere, *Spiritual Counsels and Letters of Baron F. von Hügel*, Londres, 1964. — M. J. Kerlin, *Historical Religion in the Thought of F. von Hügel and George Tyrrell*, Rome, 1966 (thèse). — J.-F. Six, *Une lettre de F. von Hügel à l'abbé Huvelin*, dans *Littérature et religion*, Lille, 1966, p. 81-87. — M. Green, *Yeat's Blessings on von Hügel*, Londres, 1967. — J. Heaney, *The modernist Crisis: von Hügel*, Washington, 1968 (thèse). — J. P. Whelan, *The Spiritual Doctrine of F. von Hügel as Found in his Writings* (thèse), Londres, 1970.

Critique des positions de Hügel sur sainte Catherine de Gênes par Umile da Genova, DS, t. 2, col. 290-325; — cf aussi DS, t. 1, col. 658, 664, 1706; t. 2, col. 1673, 1715-6; t. 4, col. 1083.

Joseph P. Whelan.

HUGO (Hermann), jésuite, 1588-1629. — Né le 9 mai 1588 à Bruxelles, Hugo entra dans la compagnie de Jésus à Tournai, le 4 septembre 1605. Après sa formation, il fut envoyé aux collèges d'Anvers et de Bruxelles. Au retour d'un voyage en Espagne, il fut aumônier dans l'armée espagnole d'Ambroise Spinola; il y contracta au chevet des « pestiférés » la maladie dont il mourut le 12 septembre 1629.

Hugo est surtout connu pour ses *Pia desideria emblematis, elegiis et affectibus SS. Patrum illustrata* (Anvers, 1623) qui connurent un grand nombre d'éditions et de traductions. Il en a été parlé à propos des emblèmes religieux (DS, t. 4, col. 607 et bibliographie). Madame Guyon s'inspira des emblèmes gravés dans les *Pia desideria* pour les commenter à son tour (cf DS, t. 6, col. 1329).

Hugo est aussi le traducteur de la vie du jésuite Charles Spinola, martyr au Japon, vie écrite par Fabio A. Spinola, et de celle de Jean Berchmans par V. Cepari (DS, t. 2, col. 418-419); ces deux traductions latines parurent à Anvers en 1630. Les autres ouvrages de Hugo n'intéressent pas la spiritualité.

Sommervogel, t. 4, col. 512-522; t. 9, col. 500-501; Rivière, col. 1107. — *Biographie nationale* (de Belgique), t. 9, 1886/87, col. 635-639. — DTC, t. 7, 1922, col. 203. — M. Praz, *Studies in Seventeenth-Century Imagery*, t. 2, Londres, 1947, p. 83-85.

André Derville.

HUGOLIN DU MONT-SAINTE-MARIE, frère mineur, 14e siècle. Voir art. Fioretti, t. 5, col. 382-384.

HUGON (Édouard), dominicain, 1867-1929. — Né le 25 août 1867 à Lafarre (Haute-Loire), dans une famille de paysans modestes et très chrétiens, Florentin-Louis Hugon fit ses études secondaires au collège dominicain de Poitiers.

Il entra dans l'ordre de saint Dominique à Rijckholt, en Hollande, où étaient réfugiés le noviciat et le *studium* de la province de Lyon (1885); il prit alors le prénom d'Édouard. Il émit ses vœux simples le 13 janvier 1887 et, trois ans plus tard, ses vœux solennels. Prêtre le 24 septembre 1892, lecteur en théologie l'année suivante, il enseigna successivement à Rijckholt, à Rosary Hill près de New York, à Poitiers, Angers, encore à Rijckholt et enfin, pendant les vingt dernières années de sa vie, à l'*Angelicum* de Rome (1909-1929); il y enseigna le dogme, la morale et la casuistique. Hugon mourut à Rome le 7 février 1929.

Personnalité simple, cordiale et serviable, Hugon fut un travailleur infatigable, un prêtre très apostolique et sa vie religieuse, fortement marquée par la piété de sa mère, fut l'épanouissement de l'éducation qu'il avait reçue. Son intelligence plus claire que profonde, aidée par une mémoire peu commune, lui permit de posséder la doctrine thomiste et de l'exprimer d'une manière équilibrée et accessible. Hugon fut un théologien complet, ayant un « sens ecclésial » prononcé, et fut appelé à conseiller les papes Pie x, Benoît xv et Pie xi, comme aussi de nombreux instituts réguliers.

Il exerça à Rome et en France un apostolat fructueux de confesseur, de prédicateur de retraites et de conseiller spirituel, dont témoigne une large correspondance.

Parmi ses écrits doctrinaux qui parurent tous à Paris, signalons : *Cursus philosophicus ad theologiam*

thomisticam propaedeuticus (6 vol., 1902-1907; 3e éd., 1946); — *Tractatus dogmatici* (5 vol., 1920; 3 vol., 1931-1935). — En français, *La lumière et la foi* (1903); — *Le mystère de la Rédemption* (1910; 3e éd., 1927); — *Le mystère de la Sainte Trinité* (1912, 1921); — *Le mystère de l'Incarnation* (1913, 1946); — *La sainte Eucharistie* (1916; 5e éd., 1924).

Sur la sainte Vierge : *La Mère de grâce* (1904; puis *Marie pleine de grâce*; 5e éd., 1926; trad. italienne, Rome, 1954) et *La Vierge-prêtre* (1911).

Dans le domaine de la spiritualité, Hugon a donné les études suivantes : *Les vœux de religion contre les attaques actuelles* (Paris, 1900); — *Le Rosaire et la sainteté* (1900; trad. italienne, Turin-Rome, 1929); — *La mistica di san Tommaso d'Aquino* (Arezzo, 1924); — *La fête spéciale de Jésus-Christ Roi* (Paris, 1925); — *La spiritualité de la M. Thérèse Couderc* (Paris, 1927). — Après la mort de Hugon, furent publiés à Juvisy, *Le mérite dans la vie spirituelle* et *Les sacrements dans la vie spirituelle* (1935).

Enfin, de nombreux articles sont dispersés dans la *Revue thomiste*, *Angelicum*, *Divus Thomas* (Plaisance), *La vie spirituelle*.

Notices nécrologiques : *Analecta sacri ordinis fratrum praedicatorum*, t. 19, 1929/30, p. 126-127. — *Bulletin thomiste*, t. 6, 1929, p. 529-530. — *Revue thomiste*, t. 34, 1929, p. 27-29. — *Dominicana*, t. 14, 1929, p. 116-119.

R. Garrigou-Lagrange, *Un théologien apôtre : le P. É. Hugon*, Paris, 1929. — H. Hugon, *Le Père Hugon*, Paris, 1930. — A. Walz, *Compendium historiae ordinis praedicatorum* (2e éd., Rome, 1948, p. 604-622, *passim*) et *L'Università S. Tommaso* Rome, 1966, p. 26, 30, 43, 77-78, 86).

R. Laurentin, *Maria, Ecclesia, Sacerdotium*, Paris, 1952, table. — *Enciclopedia cattolica*, t. 6, 1951, col. 1498. — *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1013. — LTK, t. 5, 1960, col. 521. — DTC, *Tables*, col. 2123-2124. — DS, t. 3, col. 787, 1652.

Angelo Walz.

1. HUGUES D'AMIENS. Voir Hugues de Rouen.

2. HUGUES DE BALMA, chartreux, 13e-14e siècles. — 1. *Auteur.* — 2. *Texte et éditions.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Sources.* — 5. *Influence.*

1. **Auteur.** — Le traité qui commence par les mots *Viae Sion lugent*, et qui est le plus souvent appelé *Theologia mystica* ou *De triplici via*, fut écrit vers la fin du 13e siècle par Hugues de Balma de Dorche, prieur de la chartreuse de Meyriat, en Bresse, de 1289 à 1304. Cette attribution, proposée avec beaucoup d'érudition par S. Autore, est maintenant généralement acceptée comme certaine ou très probable. Sur la personne de Hugues on n'a pas d'autres renseignements.

L'attribution du *Viae Sion* à saint Bonaventure fut communément reçue au moyen âge, malgré la tradition prédominante des mss à laquelle se conforment Gerson et Denys le chartreux. Au 16e siècle, Thierry Loher, dans l'édition de Cologne, lançait le nom de « Hugues de Palma », qu'on trouve déjà dans Vincent d'Aggspach ; d'autres proposaient Hugues de Digne († v. 1284) ou encore Henri de Baume † 1439, confesseur de sainte Colette (DS, t. 7, col. 179).

Ce problème d'attribution est discuté dans les *Opera omnia S. Bonaventurae*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. cxi, et t. 10, 1902, p. 24; S. Autore, DTC, t. 7, 1921, col. 215-220, et A.-M. Sochay, *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1028-1030; voir aussi l'introduction à l'édition annoncée dans les Sources chrétiennes, et DS, t. 1, col. 1855, et t. 2, col. 737. Cf P. Dubourg, *La date de la Theologia mystica*, RAM, t. 8, 1927, p. 156-161.

2. **Texte et éditions.** — Le *Viae Sion*, qui trouva une large diffusion à travers toute l'Europe, n'est pas encore accessible dans un texte satisfaisant. En attendant l'édition actuellement en préparation, à paraître dans la collection « Sources chrétiennes », on peut utiliser le texte du *Viae Sion* imprimé parmi les œuvres de saint Bonaventure (depuis l'édition de Strasbourg de 1495, jusqu'à celle de Paris par A.-C. Peltier, t. 8, 1866, p. 2-53, et à l'exclusion de celle de Quaracchi parue à la fin du 19e siècle).

La première partie du *Viae Sion* a été parfois retouchée assez gauchement pour lui donner une saveur franciscaine et permettre ainsi une impossible attribution au docteur séraphique.

Le *Viae Sion* ne pose pas de problème critique. Non seulement aucun manuscrit ne suggère une évolution du texte, mais les diverses parties de ce texte s'enchaînent harmonieusement, et le développement de chaque partie se fait d'après un ordre logique parfois remarquable et toujours très satisfaisant. Mais, si la suite des idées est claire, on ne peut pas toujours en dire autant du style. Bien des phrases gagneraient à être refondues en propositions indépendantes multipliées. Cependant, avec de la patience et de la persévérance, les difficultés se dissipent et la tentation d'en appeler à une interpolation apparaît alors comme une solution trop facile.

Éditions. En dehors des éditions bonaventuriennes, signalons, par le chartreux Th. Loher, l'édition d'*Opuscula* spirituels de Denys le chartreux qui comprennent le *De triplici via ad sapientiam et divinorum contemplationem* (Cologne, 1534; Munich, 1603), et celle de A. Fr. de Monte, *Theologia mystica sive trivium sacrum*, Amsterdam, 1647 (d'après P. Poiret, *Bibliotheca mysticorum*, Amsterdam, 1708, p. 169, A. Fr. de Monte est un pseudonyme d'Abraham de Franckenberg † 1652).

Le *Viae Sion* se rencontre aussi, sous divers titres, publié avec d'autres œuvres spirituelles. Des éditions du *Directorio ascetico* (Venise, 1753) de J. B. Scaramelli, par exemple, le comportent. Des auteurs en publient des extraits : vg Gérard Kalckbrenner donne, dans son *Hortulus devotionis* (Cologne, 1541), l'*Exercitium viae purgativae*. Récemment G. De Luca publiait la *Quaestio unica* dans ses *Prosatori minori del trecento*, Milan-Naples, 1954, p. 825-843.

Pour les manuscrits du *Viae Sion*, voir les éditeurs de Quaracchi, S. Autore, J.-F. Bonnefoy et l'édition des SC. Nous suivons le texte établi pour les SC, très aimablement mis à notre disposition.

Traductions. Des traductions espagnoles ont souvent été publiées avec des œuvres d'autres auteurs : *Sol de contemplativos*, Tolède, 1514 (DS, t. 4, col. 1128); Séville, 1543; Medina del Campo, 1553; Alcala, 1558; Mexico, 1575. Celle faite par le carme Jérôme Gratien (Valence, 1607) a été plusieurs fois rééditée (la dernière fois dans ses *Opera*, t. 1, Burgos, 1932; cf DS, t. 4, col. 2166).

Plusieurs traductions italiennes ont été signalées par Autore. L'oratorien Barthélemy Sorio en édita une, du 14e siècle, à Vérone, en 1852, *La teologia mistica attribuita a S. Bonaventura*. D'après G. Arnold, *Historia... theologiae mysticae*, Francfort, 1702, p. 384, une traduction allemande parut en 1696. Une traduction française du 15e siècle est restée manuscrite.

3. **Doctrine.** — Dès le début du prologue, Hugues nous décrit l'objet de son travail : rappeler à leur vocation contemplative les âmes religieuses qui se sont laissé distraire de leur occupation essentielle par les attraits fallacieux d'une science purement humaine, très inférieure à tant d'égards à la vraie sagesse qui n'est autre que la théologie mystique.

1° La voie purgative. — Désirant modeler son ascension spirituelle sur le triple office des anges qui purifient, illuminent et conduisent à la perfection, l'âme s'appliquera d'abord, dans la voie purgative, à acquérir les dispositions nécessaires au progrès de son union avec Dieu. Ces dispositions se résument dans une contrition sincère qu'inspire une profonde humilité basée sur la considération de ses péchés passés et des bienfaits divins nombreux et variés. Parmi ceux-ci, une mention spéciale est réservée à la vocation cartusienne. L'auteur, en effet, s'adresse avant tout aux âmes qui, en quittant le monde pour la solitude, ont laissé derrière elles le péché grave actuel.

2° De la voie purgative on passe comme de plain-pied à la voie illuminative. Mais quelle est la lumière qui va éclairer l'âme dans ses efforts pour aboutir à la voie unitive? Aidée par un don spécial d'intelligence, l'âme, grâce à un travail personnel de méditation, découvre sous l'écorce de tout ce qui existe, et plus particulièrement sous chaque texte de l'Écriture, des réalités qui lui rappellent divers aspects de son ascension vers Dieu et qui stimulent par là ses élans d'amour. Ce sens « ascensionnel » ou « anagogique » de l'Écriture et des choses est la lumière dans laquelle l'âme va progresser vers la sagesse unitive.

D'autres lumières sont parfois données à l'âme : lumière de théologie infuse ou lumière de vision béatifique anticipée. Souvent l'amour unitif est accompagné d'illuminations spéciales qui aident l'âme, sans le recours aux sciences péniblement acquises ou aux maîtres humains, à contempler les réalités surnaturelles pour elles-mêmes. Cette connaissance reste cependant très inférieure à la connaissance affective qui couronne l'expérience de la voie unitive et dont il sera parlé plus loin. Il y a aussi une illumination, qui serait aussi éblouissante pour l'âme que le soleil directement fixé pour l'œil corporel, si Dieu n'intervenait pour soustraire l'homme aux conditions ordinaires de la vie des sens : c'est la lumière du ravissement suprême, dans lequel est accordée à l'âme, préparée par la théologie mystique, une expérience fulgurante de la vision face à face de Dieu.

Cependant il ne faut pas perdre de vue que la lumière dans laquelle baigne la théologie infuse et la lumière reçue dans le ravissement de la béatitude anticipée sont des lumières qui actuellement ouvrent les yeux aux réalités du monde surnaturel de la foi ou de la vision, tandis que la lumière anagogique de la théologie mystique n'a pour objet que les créatures dans leur être naturel ou l'Écriture dans son sens littéral; elles sont éclairées sous un angle spécial, de manière à encourager l'âme à la pratique des mouvements d'amour par lesquels elle se prépare à recevoir le don de sagesse unitive. Ce don est à la théologie mystique ce que l'illumination de l'intelligence est à la théologie infuse, ou le don de gloire à la vision béatifique; avec cette différence capitale, que le don de sagesse unitive n'est pas lumière, mais ardeur d'amour et feu du Saint-Esprit.

Seule la lumière du sens anagogique est donc à considérer pour l'explication de la voie illuminative. Les commentateurs parlent du sens anagogique par rapport à Dieu béatifiant, représenté par David dont l'Écriture souligne la beauté physique, par rapport aux esprits béatifiés de l'Église triomphante, représentée par Jérusalem dont le nom signifie vision de paix, et par rapport aux âmes fidèles, aspirant ici-bas à l'union divine et représentées par l'Épouse du Cantique. Mais Hugues fait remarquer que le concept d'anagogie ne s'applique proprement qu'à ce dernier cas. Qui dit anagogie, dit mouvement de l'âme vers le but non encore atteint. Cette idée fait défaut lorsqu'il s'agit de Dieu béatifiant ou des esprits béatifiés : l'accent alors est mis sur le repos dans la possession sans retour. Ce n'est pas que, même dans ce cas, l'application du concept d'anagogie ne puisse se justifier jusqu'à un certain point : Dieu est l'objet du mouvement anagogique, et la béatitude possédée est pour l'âme le terme de son mouvement d'ascension. Mais l'essentiel du concept, le mouvement lui-même, ne se retrouve que dans les désirs ardents de l'Épouse dans l'Église militante.

La différence pourrait s'expliquer en langage scolastique par la notion d'analogie. Il y a, dans toute analogie déterminée, un terme auquel l'idée analogique en question s'applique principalement et dans le sens propre : l'analogué principal; et il y a les autres termes, les analogués secondaires, auxquels la même idée ne s'applique qu'en vertu de certaines relations, de cause, d'effet, etc, que ces termes ont avec l'analogué principal. Pour l'anagogie, l'analogué principal est l'âme tendant ici-bas vers l'union avec Dieu; les analogués secondaires sont Dieu béatifiant et l'Église triomphante, pour les raisons indiquées.

Pour démontrer comment, de tout texte inspiré, et même de toute créature, on peut avec quelque ingéniosité spirituelle fabriquer des amorces anagogiques, Hugues donne une longue exégèse appropriée du *Pater*. A partir de là, il n'est pas difficile à l'âme de trouver dans ces considérations un stimulant provoquant à l'action; et alors, sous l'impulsion de la grâce, l'âme s'élève dans un ardent désir d'amour. Il y a, dans l'élaboration de cette expérience, la part de l'homme et la part de Dieu. Mais, au fur et à mesure que l'âme progresse dans la voie illuminative, la méditation devient moins laborieuse, l'élan d'amour plus spontané. Après un ou deux mois d'efforts persévérants, aucune réflexion préliminaire ne sera plus requise : l'habitude et la grâce rendront la réaction de l'âme à l'objet de son amour si immédiate et si facile que les actes se multiplieront cent et mille fois, de jour et de nuit, sans qu'aucun obstacle ne vienne s'interposer. Lorsqu'elle en sera arrivée là, l'âme sera déjà entrée dans la voie unitive.

3° La voie unitive. — 1) *Remarques préliminaires.* — Dans cette partie principale du traité qui aboutit au commentaire du texte capital de Denys l'Aréopagite, un premier chapitre, remarquable par l'enchaînement logique de ses parties, décrit la grandeur de la sagesse unitive dans ses résonances humaines. Dans une première section, Hugues examine les rapports que cette sagesse établit entre l'âme contemplative et le monde surnaturel : elle rend l'âme semblable à Dieu et aux esprits bienheureux. Une seconde section montre comment la sagesse unitive transforme et dignifie l'âme en elle-même, et plus spécialement dans son activité théologale, intellectuelle et morale, dont elle garantit aussi et valorise le mérite.

Puis Hugues passe en revue ce qu'il appelle les « persuasions » qui doivent stimuler notre volonté. Le moins que nous puissions faire est de déployer pour nos intérêts spirituels un zèle égal à celui que nous voyons dans certaines classes d'hommes pour leurs intérêts

purement matériels. Hugues, après Jean Cassien, cite les laboureurs, les négociants et les militaires. Les animaux, les plantes, et même les simples pierres que la loi de gravité fait tendre sans cesse vers le lieu de leur repos, peuvent également fournir matière à méditation et à encouragement : notre centre de gravité spirituelle n'est-il pas en Dieu? Une seconde série de réflexions nous rappelle comment le véritable objet des puissances de l'âme raisonnable, — Dieu Majesté suprême, Bonté indéfectible, Vérité immuable —, ne peut lui être efficacement présenté que par la sagesse unitive et comment celle-ci, seule, peut assurer à l'âme le progrès dans la perfection.

Restent les *industries*, conseils concrets basés sur le bon sens et l'expérience, qui sont l'objet d'un troisième chapitre. Hugues commence par souligner qu'il ne faut pas s'attendre à une réussite immédiate. Le premier conseil, la première industrie sera donc patience et persévérance. Mais il y a aussi un certain nombre d'autres conditions, quatre pour être précis, qui doivent aider à aboutir mieux et plus vite. L'âme ne sera pas assez présomptueuse pour croire qu'elle pourrait atteindre l'objet de ses efforts par elle-même, sans le secours de ses meilleurs amis; au contraire, et c'est la deuxième industrie, elle invoquera avec la plus grande confiance l'appui des esprits bienheureux. Les trois industries suivantes concernent l'attitude du corps : debout, de préférence; le temps : la nuit est plus propice; et le lieu : on évitera avec soin toute publicité.

Hugues passe ensuite à un autre conseil, qu'il juge assez important pour lui réserver un développement de plusieurs pages : c'est le besoin de mettre un peu de variété dans l'objet immédiat des méditations qui doivent alimenter l'amour unitif. L'objet principal de ces considérations sera évidemment toujours l'union tant désirée avec l'Époux mystique. S'appliquer à cet objet-là n'aura jamais le caractère d'une industrie, et Hugues ne s'y arrête pas ici. Mais les deux objets de rechange proposés, la méditation de la Passion du Sauveur et la compassion pour les pécheurs, rentrent dans la catégorie des industries. Hugues fait consister une dernière industrie dans l'adoption d'une routine, fidèlement observée, pour les exercices qu'on espère voir aboutir à la théologie mystique.

2) *Explication de Denys.* — Le chapitre auquel tous les précédents conduisent et qui nous explique le texte de la *Théologie mystique* de Denys l'Aréopagite commence par la citation de cet important passage (ch. 1). Nous le donnons ici tel qu'il se présentait à la pensée de Hugues, alors qu'il rédigeait son commentaire.

> Toi donc, mon ami Timothée, pour ce qui est des visions mystiques, abandonne les opérations des sens et de l'intelligence, les objets sensibles et intelligibles, tout ce qui (présent à la pensée de Dieu) a été appelé à l'existence ou n'existe qu'en Lui, et fais en tout ceci un gros effort. Ainsi, sans (faire appel à la) connaissance, élève-toi jusqu'à l'union avec Celui qui est au-dessus de toute substance et de toute connaissance, autant que cela t'est possible. Car alors, te dépassant toi-même, purifié de tout ce qui pourrait retenir (ton affection) ou recevoir une existence distincte (dans ton intelligence), écartant tout obstacle et libéré de toute attache, c'est jusqu'au rayon des divines ténèbres, dépassant tout être créé, que tu seras surélevé. Prends garde cependant qu'aucun des docteurs incompétents n'entende ceci.

Hugues soumet ce texte de Denys à une analyse aussi méticuleuse et aussi exhaustive que pourrait le souhaiter le plus exigeant des grands maîtres de la scolastique. Deux étapes sont à distinguer dans l'expérience de la théologie mystique : l'étape de ceux dont l'expérience est encore en progression, et, aux mots : « Car alors, te dépassant toi-même », l'étape de ceux dont l'expérience est arrivée à son achèvement. Dans la première partie, Hugues commence par détailler tout ce qu'il croit pouvoir discerner dans l'énumération en trois membres dédoublés que Denys fait des actes et des objets qui doivent rester en dehors de l'ascension unitive : non seulement les appréhensions et les délectations des sens extérieurs et intérieurs, et les actes de connaissance intellectuelle, mais encore les objets des sens extérieurs et intérieurs, sans oublier les objets des connaissances intellectuelles concernant soit les créatures, celles de notre monde ou du monde des anges, soit Dieu lui-même, englobant toute représentation conceptuelle, tant des idées exemplaires divines de tout être créé que de l'essence divine elle-même.

Mais Hugues n'est pas encore satisfait. Commentant les mots « Ainsi, sans faire appel à la connaissance », il remarque qu'il ne suffit pas d'avoir relégué à l'extérieur de l'acte d'amour unitif toutes ces manifestations des puissances cognitives, il faut encore veiller au danger persistant à l'intérieur même de l'ascension de théologie mystique, à cause de la tendance innée de l'intelligence à prendre précisément le but de cet acte de la puissance affective pour objet de sa soif insatiable de savoir. Mais, de cette dernière précision, pour conforme qu'elle puisse être à la pensée profonde de l'Aréopagite telle que la lisent les commentateurs préférés par Hugues, on chercherait en vain un vestige dans le texte de Denys. En conclusion de cette section de son commentaire, Hugues retrouve dans les mots de Denys : « Élève-toi jusqu'à l'union... », la formule positive de la première étape de l'expérience anagogique, dont il souligne fortement la difficulté à propos des derniers mots : « autant que cela t'est possible ».

Hugues, qui jusqu'ici a été comme obsédé par la crainte d'une contamination par la connaissance, nous parle cette fois de la nécessité de garder aussi l'âme pure de toute attache affective à la créature. Il le fait à propos d'un texte défectueux de la version latine de Denys, qui lui permet de distinguer entre deux objets de dépouillement spirituel : d'un côté, ce qui pourrait captiver la puissance affective dans les filets de la créature; de l'autre, ce qui pourrait distraire l'attention de l'âme en se présentant à l'intelligence comme objet distinct de connaissance. Une consigne identique s'applique dans les deux cas : il faut écarter tous les obstacles et se libérer de toute attache.

A mesure que l'âme devient ainsi plus légère et plus libre, elle se laisse pénétrer plus abondamment par la grâce, dont l'influence envahissante transforme graduellement l'effort laborieux et souvent pénible de la nature en une acceptation pacifiante et joyeuse, encourageant des actes d'amour devenus incomparablement plus faciles, plus fréquents et plus ardents. Hugues montre l'expression de ce contraste dans le texte qu'il commente. Au début, stimulant l'effort de Timothée, Denys lui dit : « Élève-toi »; maintenant, son dernier mot met l'accent sur l'attitude passive de l'âme vis-à-vis de Dieu : « Tu seras surélevé ».

Quand le contact ineffable a été établi, Dieu agit parfois sur l'intelligence dans une manifestation de sa toute-puissance, dont l'initiative relève uniquement de son infinie sagesse. Hugues parle à plusieurs reprises

de la connaissance affective des choses divines, sans laquelle l'acte d'amour ne saurait exister, et qui s'exprime en termes de sagesse, ou plutôt de sapience, du latin *sapere*, goûter. Mais ce n'est là qu'un cas spécial, bien que tout à fait éminent, d'un phénomène qui se vérifie à tous les niveaux de l'expérience affective et qui relève plutôt de la psychologie que de la mystique. La connaissance dont il parle ici est de l'ordre le plus strictement surnaturel : une participation fugitive, mais très réelle, à la vision béatifique. Cette vision n'est possible ici-bas que si Dieu, absolument gratuitement, soustrait l'âme aux conditions ordinaires d'une existence qui la lie, aussi noblement mais aussi étroitement que possible, au corps que Dieu lui a destiné. Hugues, à ce propos, met en vif relief la distinction entre, d'une part, le ravissement proprement dit, vis-à-vis duquel l'âme ne peut être que passive et grâce auquel elle ne se voit plus asservie aux rigoureuses restrictions imposées par son union à la matière, et, d'autre part, l'activité tant intellectuelle qu'affective dont, avec l'aide de la grâce, elle devient ainsi capable et qui constitue la perfection consommée de sa nature spirituelle. C'est alors, après ses aspirations prolongées, que l'âme entend le Bien-aimé l'inviter et lui dire : « Mon amie, monte plus près de moi ». C'est alors qu'elle se jette éperdument dans ce que Hugues, disciple de Denys, appelle en toute rigueur de termes : les ténèbres de l'incompréhensible lumière divine. Et le commentaire se termine sur une recommandation pressante de ne pas exposer inutilement cette matière si haute aux moqueries de ceux qui ne sont pas qualifiés pour la comprendre par l'humilité et l'expérience.

3) *La théologie mystique et les autres théologies.* — La question philosophique qui, dans un dernier chapitre, va fournir à Hugues l'occasion de préciser sa doctrine est celle-ci : « L'âme peut-elle se mouvoir affectivement vers Dieu sans aucune intervention préliminaire ou concomitante de l'intelligence? » La théologie mystique est une vérité chrétienne qui est fondée sur la foi et dont l'exercice suppose la charité. Tout ce qu'on peut faire dans un pareil cas, c'est d'exposer la vérité d'une manière qui n'implique pas contradiction et de montrer que les objections soulevées contre elle ne concluent pas. La partie centrale de cette « question disputée » se présente donc simplement comme une comparaison entre les quatre théologies : la théologie symbolique, représentée par Hugues de Saint-Victor avec son ouvrage sur l'*Arche mystique*, que notre Hugues attribue par distraction à Richard de Saint-Victor; la théologie infuse représentée par saint Augustin avec son *De vera religione*; la théologie scolastique, dont Hugues ne mentionne aucun des innombrables représentants; et enfin la théologie mystique dont saint Paul est proclamé le grand prêtre et Denys l'Aréopagite, avec sa *Théologie mystique*, le représentant le plus autorisé.

Du point de vue qui nous occupe, ce qui distingue la théologie mystique des trois autres théologies, c'est que, dans son exercice, non seulement elle se passe des services de la connaissance, mais qu'elle les rejette avec une instinctive horreur. A l'égard de la théologie mystique, la connaissance n'est utile que pour prédisposer l'âme à l'exercice de l'amour unitif, après quoi elle doit s'effacer complètement. Si elle voulait s'immiscer dans l'acte même de la faculté affective, elle le ruinerait infailliblement. La connaissance ne réapparaît qu'au terme de l'acte d'amour, et alors sous une forme directement conditionnée par lui, comme un goût de l'objet divin possédé par l'âme.

Dans les trois autres théologies, la connaissance, — symbolique, infuse ou scientifiquement élaborée —, est au cœur même de la construction théologique et n'est pas influencée intrinsèquement par l'attitude affective qui peut ou non l'accompagner. Il n'est pas besoin d'être un saint pour concevoir le plus émouvant des symbolismes. Dieu peut accorder l'intelligence des choses surnaturelles à une âme qui refuse d'y répondre par le don de soi-même. Une théologie scolastique bien bâtie ne tire sa valeur que de la solidité scientifique de ses principes et de ses développements. Dans chacun de ces cas, l'attitude affective qui précède, accompagne ou suit, est sans doute de la plus haute importance pour la personne du théologien : elle n'influence pas directement sa théologie et elle n'en découle pas nécessairement. Une théologie qui ne s'achève pas en amour de Dieu est d'une utilité spirituelle nulle ou presque; mais si le théologien est assez avisé pour ne pas sortir des limites que son programme lui assigne, Dieu seul pourra faire le discernement entre une théologie inspirée par l'ardeur d'un amour sans réserve et celle qui se développe par la seule force de sa logique interne, dans l'indifférence ou dans le désespoir d'un cœur coupé de Dieu.

On aurait trouvé tout naturel que Hugues eût développé sa thèse en opposant ainsi la théologie mystique aux trois autres théologies conceptuelles. Mais il a donné la préférence à un autre classement, opposant deux théologies qui aboutissent aux clartés de la contemplation à deux théologies que leur élan intérieur fait s'épanouir en ardeur d'amour. Il place donc d'un côté la symbolique et l'infuse, et de l'autre la scolastique et la mystique. A cette division fondamentale se superpose une autre distinction, groupant cette fois l'infuse et la mystique par opposition à la symbolique et à la scolastique. Ces deux dernières, en effet, partant du niveau le plus bas, montent graduellement, comme par leur propre effort, jusqu'aux plus hauts sommets qui soient au bout des routes qu'elles suivent. La théologie symbolique, par exemple, fait partir Israël, c'est-à-dire l'humanité, objet du choix divin, de l'Égypte, qui est la loi naturelle, et elle conduit le peuple élu en six degrés progressifs par les quarante-deux jours du désert de la loi mosaïque, jusqu'à la terre promise de la loi évangélique, dont la fleur est la grâce, et le fruit la béatitude éternelle. De son côté et à sa manière, la théologie scolastique part *(primo)* de l'expérience des sens et s'élève, degré par degré, *(deinde)* par la mémoire et *(deinde)* par la raisonnement, qui lui fait atteindre le Créateur, tout-puissant, souverainement sage, suprême bonté, jusqu'à *(deinde)* l'intelligence, qui est une puissance d'irradiation et d'illumination plantée par Dieu dans l'âme pour la contemplation des choses divines; contemplation qui ne sera digne de son nom que lorsqu'elle aura été suivie *(ultimo)* et couronnée par l'union à Dieu dans l'amour. Il en est tout autrement de la théologie infuse et de la théologie mystique : celles-ci ne partent pas du bas de l'échelle pour en gravir les échelons successifs, elles reçoivent directement d'en-haut l'une sa lumière et l'autre sa chaleur.

Cette opposition secondaire maintient donc fermement les théologies symbolique et scolastique, chacune de son côté de la division principale, dans l'humble condition où leur nature les a placées par rapport à leurs deux sœurs privilégiées. La division des quatre

théologies en deux sections bipartites est ainsi complète. Elle a le défaut de séparer la théologie scolastique des deux autres théologies conceptuelles. Mais elle a le grand avantage d'opposer en tête-à-tête la scolastique et la mystique, et de mettre en éclatante évidence l'immense supériorité spirituelle de cette dernière, que Hugues a tant à cœur de prouver dans ce traité. Mais si, par rapport à la mystique, Hugues se plaît à humilier la scolastique, il ne refuse pas de reconnaître ses titres de grandeur. Et le plus remarquable de ces titres, c'est que non seulement elle doit, pour bien faire, être complétée par l'amour, — ce qui est vrai aussi, et Hugues le note, de la théologie infuse, et sans doute également de la symbolique —, mais que cet achèvement est dans le prolongement naturel de l'activité propre de la scolastique et suivant sa ligne de force intrinsèque, quoique l'homme puisse, par sa faute, la frustrer de ce couronnement.

Dans la dernière partie de ce chapitre, la *réponse aux objections*, il y a peu d'idées nouvelles à glaner. Mais l'attention s'éveille à l'occasion de l'objection la plus importante, la cinquième : Au ciel, l'amour des bienheureux n'est certainement pas moins parfait et par conséquent moins exigeant que l'amour qui constitue sur terre la théologie mystique. Or, dans l'Église triomphante, c'est la connaissance, la vision béatifique de Dieu qui cause et conditionne l'amour des élus. Pourquoi la connaissance ne jouerait-elle pas un rôle semblable par rapport à l'amour moins parfait des membres de l'Église militante?

Hugues répond avec assurance. Au ciel, la connaissance est à la hauteur de l'amour qu'elle commande; sur terre, l'amour mystique de Dieu doit s'enflammer à un niveau qu'aucun homme mortel ne saurait atteindre par sa connaissance. Les bienheureux voient face à face l'éblouissante clarté de la lumière éternelle. Leur vue n'est brouillée par aucun mélange d'une imagination obscurcie par les ombres d'une chair déchue de sa perfection native. Aucun intermédiaire ne vient se poser entre leur intelligence libérée de la matière et son objet béatifiant, qui est pure lumière infinie. Pareille connaissance met l'âme en contact direct avec la beauté de Dieu, à laquelle sa volonté s'attache dans une union indissoluble. Mais, aussi longtemps que l'âme reste enchaînée au corps, l'activité de l'intelligence n'est pas capable de se libérer complètement des humbles origines des appréhensions sensibles, dont toutes ses connaissances supérieures, même celle de Dieu, restent imprégnées; elles sont donc, jusqu'à un certain point, maintenues à un degré d'impureté spirituelle qui les rend indignes de jouer, dans l'expérience mystique, le rôle qu'elles auront à jouer au ciel dans l'ultime rencontre avec Dieu.

Déjà Aristote avait proclamé ce rôle indispensable de l'imagination, et Hugues n'hésite pas, sur ce point fondamental de sa thèse, à invoquer le témoignage du prince de ceux dont il n'a cessé de dénoncer la totale incompétence dans l'appréciation des choses surnaturelles. Il ne se doute pas, apparemment, que l'axiome du Philosophe pourrait ne pas commander l'adhésion de tous les théologiens de la mystique. On songe, par exemple, à Denys le chartreux (cf DS, t. 3, col. 444). Poursuivant son argumentation, Hugues croit pouvoir étayer sa thèse contre une objection venue d'un autre côté. Dieu ne pourrait-il pas éclairer l'âme d'une telle abondance de lumière que sa connaissance serait purifiée, dès ici-bas, de tout mélange d'imagination? Hugues ne nie pas cette possibilité. Mais, dit-il, cela ne rendrait pas l'intelligence humaine plus adéquate à son objet divin. Toujours la nature divine, immense et infinie, échappera à la compréhension de l'intellect créé, fini et limité et, en ce sens, impur et souillé vis-à-vis de la perfection sans tache. Le Bien-aimé, objet du mouvement d'amour, est aimable sans restriction : l'amour ne trouvera jamais en lui de limites à ses aspirations. Mais Dieu, qui s'ouvre ainsi sans réserve à l'âme aimante, gardera toujours jalousement le secret de son être pour toute intelligence créée, non seulement en cette vie, mais aussi dans l'autre. Dans le présent comme dans le futur, il n'est complètement compréhensible qu'à lui-même, et la vision béatifique, aussi loin qu'elle puisse plonger le regard dans la Réalité suprême, se perdra toujours dans l'abîme infini, éternellement inviolé.

On peut se demander si Hugues a été prudent d'amener la discussion sur ce terrain. Si l'incompréhensibilité essentielle de Dieu est la raison dernière pour laquelle l'amour unitif est incompatible avec la connaissance, cette incompatibilité doit nécessairement affecter jusqu'à la connaissance de la vision béatifique. Et Hugues n'a certainement pas voulu aller jusque là.

Hugues termine son traité sur deux remarques amenées par les deux dernières objections. Ceux qui qualifient d'insensé l'amour unitif, parce qu'il ne fait pas appel à la connaissance, oublient que l'instinct de l'amour le porte vers le Bien-aimé avec une vérité, une certitude et une infaillibilité plus grandes que celles dont jouissent les sens et l'intelligence par rapport à leurs objets respectifs. Enfin, il est vrai que l'objet connu peut être atteint sous certains aspects conceptuels très abstraits, plus purs et plus riches que tous les autres : sous l'aspect d'être, d'unité, de vérité, de bonté. Mais, pour mettre en branle l'amour unitif, il faut tout autre chose : il faut que l'âme soit préparée par ses désirs pressants à recevoir le feu du Saint-Esprit. Quant à ceux qui ne comprennent pas cela parce qu'ils ne veulent pas en faire l'expérience, il vaut mieux, à l'exemple de saint Paul, ne pas leur parler de ces réalités qui les dépassent : « Sapientiam loquimur inter perfectos » (1 *Cor.* 2, 6).

Pour une confrontation de la doctrine du *Viae Sion lugent* avec celle de l'opération supra-intellectuelle de l'intelligence dans la foi selon Joseph de Jésus-Marie Quiroga, voir J. Krynen, *La pratique et la théorie de l'amour sans connaissance dans le Viae Sion lugent..*, RAM, t. 40, 1964, p. 161-183.

4. Sources. — 1° *Le pseudo-Denys l'Aréopagite.* — Sauf quelques citations (Augustin, Jean Cassien, Hugues de Saint-Victor) éparpillées au fil de l'exposé, il n'y a qu'une source littéraire à signaler dans l'œuvre de Hugues de Balma : il ne veut être qu'un disciple et un fidèle commentateur de Denys l'Aréopagite. Parmi les dix-sept textes de Denys qu'il cite, certains plusieurs fois, sept sont pris au traité des *Noms divins* et sept à la *Théologie mystique*. La version employée est toujours celle de Jean Sarrazin (DS, t. 3, col. 320-323), sauf un texte, donné d'après la paraphrase de Thomas Gallus, dont le commentaire est également cité. C'est par l'intermédiaire de Thomas Gallus que Hugues se rattache aux « spirituels dionysiens » (DS, t. 2, col. 1973-1978).

En lisant le *Viae Sion*, on ne peut s'empêcher de se demander si, pour être fidèle à l'Aréopagite, il faut suivre Hugues jusqu'au bout dans une abnégation

intellectuelle qui ne veut connaître aucune limite. Il faut se poser la question pour ne pas risquer d'étudier la pensée de Hugues dans une perspective faussée par l'absence d'un contraste éclairant. Car il est une autre aile des admirateurs de Denys, à laquelle les historiens de la spiritualité n'ont pas toujours attaché assez d'importance. Nous voulons parler de ceux dont Gerson venait, semble-t-il, de découvrir l'existence, lorsqu'il écrivait, vers 1402-1407, la douzième considération de sa *Theologia mystica practica* (éd. A. Combes, *De mystica theologia*, Lugano, 1958, p. 211, 50, à 213, 77). On a cru trouver là la description d'une thèse d'inspiration scotiste et une doctrine nettement antidionysienne. Pourtant, ce n'est pas ainsi que les contemporains en ont jugé, et Denys le chartreux, dont le point de vue a déjà été signalé sommairement (DS, t. 3, col. 440 et 444), n'a pas hésité à citer presque intégralement ce long passage de Gerson en confirmation de sa propre interprétation de l'Aréopagite (*Opera omnia*, t. 16, Tournai, 1902, p. 485C').

La théologie mystique, dit-il, parle de « ne pas voir » et « ne pas connaître » Dieu, « non quod sit pura negatio nec pura privatio visionis cognitionisque Dei » (p. 457A). En effet, « in hujuscemodi propositionibus negativis relinquitur ac supponitur seu praesupponitur positio et affirmatio aliqua sensusque positivus, utputa quod supergloriosissimus et superessentialissimus Deus est ens et esse atque essentia.., infinite sublimius, perfectius et gloriosius quam capere valemus... Attamen ipsum ens increatum est objectum apprehensionum et contemplationum istarum » (p. 484B').

« In contemplatione autem seu visione mysticae theologiae... fertur apex mentis et intelligentiae vertex Deo uniri tanquam omnino ignoto, in omnimoda quoque caligine fieri, nihilque penitus de illo cognoscere : non quod ab illius inspectione onifario vacet.., sed quia in hac contemplativa et sapientialissima ac ferventissima unione cum Deo, mens acutissime et limpidissime conspicit quam superincomprehensibilis et supersplendidissimus et superluminosissimus et superpulcherrimus et superamabilissimus et supergaudiosissimus sit ipse Dominus Deus omnipotens et immensus, atque quam infinite et indicibiliter a plena illius cognitione, et beatifica ejus fruitione, visioneque faciali, immediate et clare intuitiva, distet, deficiat et occumbat » (p. 488B').

L'intérêt de ces textes tient au fait qu'ils sont directement inspirés par une lecture très attentive et très sympathique de Denys l'Aréopagite. L'interprétation qu'ils préconisent ne saurait être ignorée, si l'on veut apprécier historiquement la valeur, réelle mais relative, de la thèse de Hugues de Balma.

2° *Spiritualité cartusienne.* — Mais si c'est en disciple de Denys que Hugues a présenté sa doctrine sur l'amour sans connaissance, en revanche, la pratique des fréquents élans affectifs, qui doit introduire à la théologie mystique, est dans la pure tradition cartusienne. Sur ce point, Hugues ne fait que développer le conseil donné par Guigues I dans ses *Consuetudines*. Sauf le temps réservé aux exercices spirituels et aux repas, la journée du chartreux sera consacrée à un travail recueilli, orienté sans cesse vers Dieu par de fréquentes élévations de l'âme :

« A tertia vero usque ad sextam hieme, et a prima usque ad tertiam aestate, manuum deputatur operibus : quae tamen opera brevibus volumus orationibus interrumpi... Et quod nonam vesperasque disterminat, manualibus occupatur operibus, semperque in operando ad breves et quasi jaculatas licet orationes recurrere » (*Consuetudines* 29, PL 153, 699).

Il ne faut pas aller chercher plus loin l'inspiration de la méthode de Hugues de Balma. Voir A. Stoelen, *De oude dagorde van de kartuizers*, dans *Horae monasticae*, t. 1 *Fulgens radiatur*, Tielt, 1948, p. 200; cf M. Laporte, GUIGUES I, DS, t. 6, col. 1169-1175.

5. **Influence.** — Directement ou indirectement le *Viae Sion* a influencé beaucoup d'auteurs spirituels. Quelques remarques semblent opportunes pour les cas suivants.

1° Nous retenons d'abord *Guigues* du Pont † 1297. Depuis l'étude de J. Grausem (*Le De contemplatione du chartreux Guigues du Pont*, RAM, t. 10, 1929, p. 259-289), on semble s'être mis d'accord (cf DS, t. 2, col. 1977, et t. 6, col. 1178) pour dire que Guigues, qui cite le *Viae Sion* sans nommer l'*altissimus contemplator* qui en est l'auteur, n'est pas entièrement fidèle à Hugues de Balma sur sa thèse fondamentale. Cette affirmation est appuyée par un texte pris au neuvième degré du premier livre du *De contemplatione* : « Nec excessus intellectivus possit fieri sine affectione, nec affectivus siquidem sine commistione intellectivi ». Mais l'expérience de théologie mystique ne se vérifie qu'au onzième degré, et là Guigues précise ce qu'il a voulu dire au neuvième : tous les degrés de l'ascension mystique sont exposés à l'irruption d'expériences spirituelles, qui appartiennent en propre à d'autres degrés. Quant au onzième degré, Guigues est aussi net que Hugues de Balma : « Ardentium devotionum igniculum sursum in Deum jam novit effundere sine precedenti adminiculo cujuslibet considerationis vel meditationis ». Guigues renvoie au deuxième livre, où il n'est pas moins explicite : « Cum sepius assueverit a Deo homine ignitas devotiones haurire, incipiat immediate sursum ad Deum illas convertere, nullam aliam cogitationem vel meditationem assumendo ».

Remarquons également qu'il n'y a aucune raison de penser que Guigues n'aurait connu que la dernière partie du *Viae Sion*. Il ne serait peut-être pas facile de prouver qu'il a connu toutes les autres parties, mais un argument *a silentio* a d'autres exigences.

2° *Jean Gerson* † 1429. — Dans son important ouvrage, *La théologie mystique de Gerson* (Rome, 1963-1964), André Combes distingue deux phases dans la doctrine spirituelle du chancelier. Dans la première, Gerson s'inspire de Denys l'Aréopagite lu à travers ses commentateurs, surtout à travers Hugues de Balma. A partir d'octobre 1425, les commentateurs de Denys sont abandonnés, et « la théologie mystique n'est plus opération d'une faculté affective, mais, au niveau de l'essence de l'âme et de la grâce sanctifiante, perception expérimentale de Dieu en un *amplexus* mutuel, qui n'est rien d'autre que l'union supramentale selon Denys » (t. 2, p. 671). Plusieurs étapes sont à distinguer dans la première phase de cette évolution doctrinale, et la dernière de ces étapes s'exprime dans l'*Elucidatio scolastica mysticae theologiae*, datée du 1er juin 1424. Faut-il voir dans l'*Elucidatio* une opposition absolue et brutale (t. 2, p. 450 et 452) à la doctrine de Hugues de Balma, ou faut-il dire que « Gerson a eu précisément pour but d'expliquer et de justifier le point de vue du *Viae Sion* » (A. Stoelen, dans *Theologisch Woordenboek*, t. 2, Ruremonde, 1957, col. 2296)? Inutile de dire que la première opinion a été exposée de manière exhaustive et avec grande subtilité (A. Combes, *op. cit.*, t. 2, p. 395-465). La seconde, qui croit se baser sur une analyse objective des textes, doit se contenter ici d'une simple mention.

3° *Denys le chartreux* † 1471. — Nous avons déjà signalé deux points de contact, et d'opposition, entre la doctrine de Hugues de Balma et celle de Denys le chartreux : la possibilité en cette vie de la connaissance sans images et l'interprétation de la théologie négative de l'Aréopagite (col. 863 et svv). Cependant, sur ces deux points, le chartreux flamand ne vise pas directement Hugues. Il le rencontre, vers 1440-1445, dans son *De contemplatione* (livre 3, art. 14-15, *Opera omnia*, t. 41, Tournai, 1912, p. 270AD' et 271-274), où il le cite, sans attribution d'auteur, sous le titre de *De triplici via*. Vers 1467 (t. 16, p. 492A'), il le nomme : « Henricus de Balma in libro suo de Triplici via ». Il semble ignorer qu'il fut chartreux. C'est la thèse du chapitre final de Hugues qu'il attaque. La sagesse unitive reçoit sans doute sa perfection surnaturelle de la charité qui l'accompagne et l'informe, et de plus cette sagesse est précédée de l'amour qui lui fournit son motif et qui dispose l'intelligence à son acte; mais cet acte reste essentiellement vision et connaissance, même après qu'il a été élagué, dans la ténèbre mystique, de tout aspect positif qui pourrait gêner la saisie de Dieu. Ce que l'Aréopagite prescrit d'écarter de l'acte de théologie mystique, c'est l'opération de l'intelligence concernant non pas Dieu, mais la créature :

Quod Dionysius adstruit omnem operationem intellectualem relinquendam, intelligendum est de operatione versante circa creata... Innuit... quod operatio intellectus circa increatum objectum non sit utique relinquenda... Intentio Dionysii non [est] nisi de creatis objectis eorumque cognitionibus relinquendis.., ut incircumvelate... supersubstantialem videamus illam caliginem ab omni existentium lumine occultatam (t. 41, 272BA').

La ténèbre contemplée par la théologie mystique n'est pas un néant abstrait et vide de tout, mais la suprême Réalité divine, débarrassée des brouillards créés dont notre procédé cognitif naturel l'enveloppe habituellement. Elle n'est ténèbre qu'à cause de nos yeux de hibou, aveuglés par l'éclatante lumière du divin Soleil. Cependant, Denys tempère son attaque par quelques mots gracieux : « Haec dixerim sine reprobatione praefati auctoris et salva reverentia ejus, qui, sicut ex ejus libro perpenditur, fuit in spiritualis vitae exercitio valde expertus, homo profundus et contemplator non parum sublimis » (p. 274C).

Déjà au premier livre, Denys avait mis le *Viae Sion* à contribution, à l'article 21 sur la vie purgative (p. 157B') et à l'article 24 (p. 162B'), où les huit industries de Hugues figurent parmi les onze proposées par Denys. Ce double emprunt se répète d'ailleurs, vers 1455, dans le *De fonte lucis ac semitis vitae* (art. 4-5 et 25, t. 41, p. 99C, 101B' et 130C'). D'autres points de contact peuvent être signalés. Ainsi, au livre 3 du *De contemplatione*, article 11, pour exposer l'opinion qui tient que la contemplation mystique est très laborieuse et mortifiante pour la nature, Denys s'inspire visiblement du texte de Hugues (p. 266A'). Les accords sans contact littéraire sont trop nombreux pour être énumérés. Mais, même en multipliant les points d'accord isolés, l'opposition fondamentale sur l'acte de théologie mystique dénué de toute connaissance doit dominer le jugement qu'on porte sur les rapports entre les doctrines des deux chartreux.

4° *Vincent d'Aggspach* † 1464. — Entre 1450 et 1460, dans un coin de l'Allemagne du sud, délimité en Bavière par Munich et l'abbaye bénédictine de Tegernsee, au Tyrol par la ville épiscopale de Brixen, et en basse Autriche par l'imposante abbaye de Melk sur le Danube et sa modeste voisine la chartreuse d'Aggspach, la paix mystique des âmes fut troublée par une polémique au cours de laquelle le nom de Hugues de « Palma » fut souvent prononcé. Les auteurs engagés dans cette dispute sont d'abord Vincent, ancien prieur d'Aggspach, Bernard de Waging, prieur de Tegernsee, Marquard Sprenger de Munich et enfin le cardinal Nicolas de Cues, qui n'y prend pas une part très active.

L'histoire de cette controverse a été racontée, avec beaucoup de documents inédits, par E. Van Steenberghe, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au* XV^e^ *siècle*, coll. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters 14, Münster, 1915. Voir aussi : B. Pez et P. Hueber, *Codex diplomatico-historico-epistolaris*, t. 6, Vienne, 1729, pars 3, p. 327-357, qui donnent les lettres de Vincent.

Contre Gerson et Nicolas de Cues, Vincent, vieillard septuagénaire, toujours fougueux et un peu fanatique, prend la défense des commentateurs authentiques de Denys l'Aréopagite : Thomas Gallus, Robert Grosseteste, Hugues de Saint-Victor, auxquels il joint Hugues de Palma, sur la personne duquel il a peu de renseignements (« nescitur quis sit vel unde sit.., nescio quo tempore fuerit »), mais qu'il interprète correctement. Il ne cède rien de la thèse fondamentale, mais il finit par abandonner certains arguments du dernier chapitre du *Viae Sion* et une citation controversée de Thomas Gallus. La dispute s'achève par un échange de compliments et de livres!

5° *Henri Herp* † 1477. — La dépendance d'Henri Herp vis-à-vis de Hugues de Balma est passée à l'état d'axiome d'histoire littéraire. En même temps, on semble accepter, comme n'ayant plus besoin d'être prouvée, la restriction de cette influence, du moins pour la doctrine capitale des aspirations, à la période finale de l'activité littéraire de Herp, celle qui vit la publication du *Spieghel*, alors que l'*Eden* n'aurait guère fait justice à l'importance de cette doctrine (*Spieghel der volcomenheit*, éd. L. Verschueren, t. 1, Anvers, 1931, p. 145). Or, dans l'*Eden*, les aspirations reviennent constamment sous la plume de Herp et, sans parler d'un nombre assez considérable de passages inspirés par le *Viae Sion* ou même reproduits presque littéralement, deux sermons (8 et 22) sont composés exclusivement d'extraits du *Viae Sion*. De plus et surtout, Herp a mis en un relief tout particulier la pratique des aspirations, et il n'a cessé de rappeler cette doctrine avec une singulière insistance dans chacune des trois parties de l'*Eden* (vg éd. de 1538, f. 190D, 193B, 213D, 221A, 229E).

Faut-il présenter Hugues comme la source principale de la doctrine de Herp? Un lecteur familiarisé avec le *Viae Sion* répondra avec une certaine réserve. Dans toute histoire objective de la spiritualité, Herp a un droit égal à être mentionné, après Hugues de Balma, à la suite des « spirituels dionysiens », mais aussi à être placé en évidence parmi ceux qui s'efforcèrent de propager les idées de Jean Ruusbroec.

La bibliographie a été présentée au cours de l'article. On peut ajouter : J.-F. Bonnefoy, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique : le « De triplici via »*, Paris, 1934, p. 121-130. — B. Spaapen, *Karthuizer-vroomheid en ignatiaanse spiritualiteit*, OGE, t. 30, 1956, p. 337-366, *passim*. — Faustino de Pablo Marotto, *Amor y conocimiento en la vida mistica según Hugo de Balma*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 24, 1965, p. 399-447. — F. Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 545-546, et table.

Le DS a fréquemment parlé de la doctrine du *Viae Sion*. Par exemple : structure de l'âme, t. 1, col. 448-449, et t. 2, col. 1976-1977; aspirations, t. 1, col. 1023; connaissance expérimentale, t. 2, col. 743, et t. 3, col. 895-896; divinisation, t. 3, col. 1413 et 1447-1450; exercices spirituels et industries, t. 4, col. 1910; extase, t. 4, col. 2132. — Sources : Thomas Gallus, t. 2, col. 1975-1976; art. Denys l'Aréopagite, *passim*, et t. 3, col. 357; Guigues du Pont, t. 6, col. 1176-1178. — Influence : Gerson, t. 1, col. 456, et t. 6, col. 328; art. Denys le Chartreux; Herp, t. 2, col. 2004-2005, t. 3, col. 383, et t. 7, col. 346-366; Vincent d'Aggspach, t. 3, col. 373 et 376; Cisneros, t. 2, col. 915-916; d'autres encore : t. 1, col. 1265; t. 3, col. 386, 390, 394, 424; t. 4, col. 1953; t. 6, col. 414, etc.

Anselme Stoelen.

3. HUGUES DE BARZELLE, cistercien, 12e siècle. — On ne connaît pas de détails sur la vie de Hugues. Peut-être faisait-il partie de la colonie de pionniers qui, en 1138, fut envoyée du Landais pour peupler la fondation de Barzelle (dans le diocèse de Bourges comme sa maison-mère), car c'est à lui que Renaud le Bigre fit don des terres dotant ce monastère. Mais il n'en fut pas abbé, contrairement à ce qu'affirme l'inscription qui se trouve dans certains manuscrits de son œuvre. Hugues est en effet l'auteur très probable d'un opuscule intitulé *De cohabitatione fratrum*. Ce traité porte la marque du renouveau monastique de l'époque et témoigne, vers la moitié du 12e siècle, de la permanence de la première ferveur cistercienne. C'est un genre de « miroir du bonheur de la vraie vie communautaire », qui s'articule en deux parties nettement distinctes. La description, aux traits réalistes, des moines négligents (éd. citée *infra*, p. 127-131) sert de repoussoir au tableau idéalisé des moines parfaits (p. 131-137). Une exhortation finale invite à la reconnaissance et à la persévérance (p. 137-140).

Voici quelques notations dignes d'être mentionnées : les thèmes de la *vita angelica* (p. 133, lignes 20-23) et du paradis claustral surpassant le jardin d'Éden lui-même (p. 137, 22-25; p. 138, 1-13; p. 139, 6-20); l'insistance sur les expressions de la charité fraternelle (p. 133, 12-19); l'office des vigiles nocturnes considéré dans une perspective eschatologique : « Festinant... de lecto quasi de tumulis surgere et tibi, Domine, vocanti occurrere, illius resurrectionis, illius occursionis non immemores qua omnes media nocte illa resurgemus et omnes tibi, novissima tuba personante, occurremus » (p. 135, 1-4); le chapitre comme *cella iudiciaria* où « filii Dei corripiuntur, erudiuntur, educantur » (p. 130, 5-6). On remarque aussi une certaine dépréciation de la corporéité (p. 137, 7-17) et une conception un peu trop matérielle de la vie cénobitique : « Simul ad opus divinum consistunt, simul ad opus manuum exeunt. Simul iterum sedent ad sanctam lectionem, simul reficiunt, simul requiescunt, simul et surgunt. *Ecce quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum!* » (p. 134, 1-4).

Ce petit traité n'est pas un pur exercice littéraire; il exprime la réaction d'un idéaliste devant les inévitables désillusions de la vie. Les principales sources de Hugues sont la Bible, la liturgie et la *Règle* de saint Benoît. Il semble connaître les œuvres de saint Bernard et il a peut-être influencé Aelred de Rievaulx.

J. Morson, *The « De cohabitatione fratrum » of Hugh of Barzelle*, dans *Analecta monastica* 4, coll. Studia anselmiana 41, Rome, 1957, p. 119-140, édition précédée d'une très bonne introduction. — L. Janauschek, *Origines cistercienses*, t. 1, Vienne, 1877, p. 50, n. 124. — J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 235, n. 7.

Jean-Marie Delvaux.

4. HUGUES DE CLUNY (saint), bénédictin, 1024-1109. — Né en 1024, Hugues est le fils du seigneur Dalmace de Semur-en-Brionnais. Entré jeune à l'abbaye bénédictine de Cluny, il en devient grand prieur, puis abbé en 1049; il le restera jusqu'à sa mort, le 28 avril 1109. Le 1er janvier 1120, Calixte II le déclarait saint. Sous son gouvernement, l'ordre de Cluny atteint sa plus large expansion et reçoit sa complète organisation. L'abbé pousse à leur extrême les principes de centralisation posés par ses prédécesseurs, ce qui ne l'empêche pas d'exercer une activité aux multiples aspects. Les nombreuses légations dont les papes le chargent montrent son crédit auprès des pontifes romains, des évêques ou des princes. Tout dévoué aux obligations de sa charge, il a peu écrit, si ce n'est des lettres, en majorité perdues aujourd'hui, mais il prêchait souvent, sans se soucier de dicter ses sermons. En lui, les contemporains remarquent volontiers la sollicitude du pasteur, l'exemple du chef; ils admirent sa bienveillante libéralité pour tous, sa profonde charité, marquée de tendresse. C'est elle qui lui fait fonder le monastère des moniales bénédictines de Marcigny. Nous pouvons mieux remarquer son zèle à promouvoir la réforme monastique ou canoniale, et surtout ce rôle de conciliateur, de pacificateur qu'il exerce en tant de circonstances. Dans le cloître, il fait régner le goût de l'observance, qu'il impose avec fermeté aux esprits durs; il marque une propension à la pénitence et, davantage, un besoin d'être absous du péché. Ses dévotions sont celles habituelles à Cluny, avec une préférence pour la Sainte Trinité, l'Esprit de la Pentecôte, la Mère de Dieu.

Les biographes se plaisent à nommer les saints moines qu'il a formés. Hugues reste avant tout le constructeur de cette immense église dont la longueur dépassait largement les besoins d'une communauté de trois cents moines. On a parlé à son occasion du luxe pour Dieu : la formule est anachronique, parce qu'on n'avait pas alors la notion de ce luxe; elle est inexacte parce que, bâtie pour la gloire de Dieu d'abord, l'église est aussi destinée au bonheur des hommes. De cet édifice, le plus vaste pour plusieurs siècles, il ne reste guère qu'une partie de transept, assez cependant pour donner une idée de l'impression qu'on retrouverait, à échelle réduite, dans l'église du prieuré de Paray-le-Monial, A son propos, il faudrait développer le thème art et spiritualité, en l'orientant vers la Jérusalem céleste, source et fin de toute beauté. Qu'il suffise, après avoir noté les dimensions du sanctuaire, lieu de l'eucharistie, d'attirer l'attention sur une spiritualité que l'on peut qualifier de plastique, et sur son lien intime avec la contemplation. Les archéologues discutent la date précise des chapiteaux historiés, ceux qui disposent autour de l'autel majeur un résumé du monde matériel, intellectuel, moral, artistique; les restes du tympan centrent les regards sur la vision du Christ trônant dans la gloire du ciel, thème à la diffusion duquel Cluny aura joué un rôle important. Les mots de christocentrisme et d'humanisme caractériseraient assez bien peut-être cette spiritualité de voyant, qui reste dans la ligne clunisienne des Odon et des Odilon, avec un accent sur le triomphe du Dieu de miséricorde.

1. *Œuvres*. — *Epistolae*, PL 159, 927-932; *Ep. ad Hugonem*, 931-946. — Divers *Statuta*, 945-948. — *Exhortatio ad sanctimoniales*, 947-950. — *Commonitorium*, 949-952. — *Imprecatio*

(ou Testament), 951-954. — Extrait d'homélie, 953-956. — *De sancto Marcello sermo*, éd. A. L'Huillier, cité *infra*, p. 618-620.

2. *Vies* (BHL, n. 4007-4015). — *Vita* par Ezelon, moine de Cluny et contemporain de Hugues, publiée pour la première fois par L. M. Smith, dans *English historical Review*, t. 27, 1912, p. 96-100. — *De vita S. Hugonis*, par Gilon, moine de Cluny, écrit en 1114 au plus tard, éd. L'Huillier, p. 574-618; *Epistola Gilonis*, PL 173, 1387-1390. — *Vita* par Hildebert de Lavardin † 1133 (DS, t. 7, col. 504), PL 159, 857-894. — *Vita* (v. 1115) par Renaud, abbé de Vézelay, PL 159, 893-910. — *Epistola* de Hugues, moine de Cluny, écrite après la canonisation, PL 159, 917-920; *Vita*, par le même, dans M. Marrier, *Bibliotheca cluniacensis*, Paris, 1614, col. 437-448. — Extraits d'un anonyme du 12e siècle, PL 159, 909-918. — Voir aussi S. Pierre Damien † 1072, *Ep. ad Hugonem* 6, 2-5, PL 144, 371-385; S. Pierre le vénérable † 1156, *De miraculis* 1, 15, PL 159, 953-956.

3. *Études*. — A. L'Huillier, *Vie de saint Hugues*, Solesmes, 1888, demeure le meilleur travail. — A. Fliche, *La réforme grégorienne et la reconquête chrétienne*, dans Fliche et Martin, t. 8, Paris, 1940, p. 427-444. — G. de Valous, *Cluny*, DHGE, t. 13, 1956, col. 49-56. — H. Diener, *Das Verhältnis Clunys zu den Bischöfen vor allem in der Zeit seines Abtes Hugo. Das Itinerar des Abtes Hugo von Cluny*, dans G. Tellenbach, *Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser*, Fribourg-en-Brisgau, 1959, p. 219-426. — *Spiritualità cluniacense*, Todi, 1960, en particulier Jean Leclercq, *Spiritualité et culture à Cluny*, p. 103-151. — R. Oursel, *Les saints abbés de Cluny*, coll. Écrits des saints, Namur, 1960, p. 163-179, traduit la lettre de Hugues aux moniales de Marcigny et son testament. — LTK, t. 5, 1960, col. 511-512. — J. Becquet, *Saint Hugues sur les chemins de Moissac : la réforme canoniale*, dans *Annales du midi*, t. 75 (Moissac et l'Occident au 11e siècle), 1963, p. 365-372.

K. J. Conant, *Carolingian and Romanesque Architecture*, Harmondsworth, 1959, p. 107-125; *Les dimensions systématiques et symboliques à l'église abbatiale de Cluny*, dans *Annales de l'académie de Mâcon*, t. 45, 1962, p. 2-5; *Mediaeval Academy Excavations at Cluny : Systematic Dimensions in the Buildings*, dans *Speculum*, t. 38, 1963, p. 1-45; *Cluny, les églises et la maison du chef d'ordre*, Mâcon, 1968, coll. The Mediaeval Academy of America 77.

DS, t. 1, col. 1418-1420 (Cluny); col. 1658 *(Vitae)*; t. 2, col. 1940 (contemplation).

Jacques Hourlier.

5. HUGUES DE DIGNE (bienheureux), franciscain, † 1254/1257. — 1. *Vie*. — 2. *Écrits*.

1. **Vie.** — Fils de Béranger, marchand de Digne, Hugues était le frère de sainte Douceline (DS, t. 3, col. 1672-1674) et son aîné de plusieurs années, puisqu'il en fut le guide spirituel lorsque celle-ci fonda un béguinage à Hyères. On ignore la date de sa naissance. Pour suivre sa carrière on dispose à peu près uniquement de l'information, assez épisodique, fournie par la *Chronica* (éd. O. Holder-Egger, MGH *Scriptores*, t. 32, Hanovre, 1905-1913) de son ami Salimbene de Adam. Hugues, nous apprend la *Chronica*, exerça entre 1242 et 1248 une activité appréciée de prédicateur et de controversiste en Italie et en Provence. Il fut en relation d'amitié avec Jean de Parme, ministre général des frères mineurs (1247-1257), dont il partageait l'attrait pour le joachimisme. Il était aussi particulièrement lié avec l'archevêque Jean I de Vienne † 1268, Robert Grosseteste † 1253 et Adam de Marsh † 1258 (DS, t. 1, col. 198). Avant 1248, mais sans plus de précision, il fut ministre provincial de Provence.

Dans la période suivante, il semble avoir résidé de préférence au couvent d'Hyères, où il vivait entouré d'un cercle de frères et de notables parmi lesquels il aimait à diffuser les doctrines attribuées à Joachim de Flore. Sa parole y eut une influence décisive sur la vocation de Raymond Athenulfi, fondateur de l'ordre de la Pénitence de Jésus-Christ, appelé aussi ordre des Frères Sachets. La dernière trace de son activité est celle, rapportée par Joinville (*Histoire de saint Louis*, éd. N. de Wailly, Paris, 1874, p. 360), d'un sermon prononcé devant saint Louis à Hyères, le 17 juillet 1254.

Selon le témoignage de la *Vie* de sainte Douceline, il mourut avant la fin du généralat de Jean de Parme (2 février 1257). Son corps fut enseveli dans l'église du couvent de Marseille (celui de sa sœur, morte en 1274, fut déposé à ses côtés), et, au dire de Salimbene, des miracles auraient eu lieu sur sa tombe. On n'a cependant aucune preuve d'un culte postérieur. Son nom figure au martyrologe franciscain à la date du 21 février, probablement parce que sa mort était alors placée à cette date, en l'année 1285.

2. Des trois **écrits** laissés par Hugues de Digne, deux sont consacrés à une défense de la pauvreté franciscaine, le troisième est un commentaire de la Règle de saint François.

1° Le premier en date semble être la *Disputatio inter zelatorem paupertatis et inimicum domesticum eius.*

Il n'en existe que des éditions anciennes : *Speculum minorum*, Rouen, 1509, tract. 3, pars 2, f. 186r-191r; *Monumenta ordinis minorum*, Salamanque, 1511, tract. 2, f. 219v-225v; *Firmamenta trium ordinum*, Paris, 1512, pars 4, f. 105ra-108vb; *Firmamentum trium ordinum*, Venise, 1513, pars 3, f. 129vb-133va.

Comme le laisse entendre le prologue, il s'agit probablement d'une œuvre de jeunesse. Les véhémentes critiques adressées aux supérieurs de l'ordre seraient difficiles à expliquer après la rédaction du commentaire de la Règle, qui met plus d'une fois les frères en garde contre un jugement hâtif et négatif de l'autorité. Malgré la bonne formation scripturaire et juridique qu'on y discerne, l'argumentation laisse l'impression d'une ébauche. Sous forme d'une dispute académique avec un confrère, l'auteur attaque la somptuosité des édifices et des églises conventuelles, le superflu, qui, dit-il, s'est introduit dans le train de vie des frères. Il réfute les objections et excuses tirées de l'honneur dû à la maison de Dieu, de la commodité et enfin même des facilités obtenues des supérieurs, lorsque celles-ci ne correspondent pas à une nécessité. La valeur de la pauvreté extérieure comme témoignage de vie évangélique est fortement soulignée, elle ne doit à aucun prix disparaître au seul profit d'une vertu qui se voudrait purement intérieure. Le tout se termine par un blâme à l'égard de certains supérieurs, persécuteurs des zélateurs de la Règle. Au cours de cette dispute, les citations de saint Ambroise, saint Jérôme, saint Augustin et saint Bernard, ont le pas sur les exemples empruntés à la vie de saint François, présentés seulement en deux occasions.

2° Le *De finibus paupertatis* (édition critique et analyse par Claudia Florovsky, AFH, t. 5, 1912, p. 277-290), véritable exercice de scolastique, tend en une suite ininterrompue de syllogismes, à justifier et à expliquer par l'autorité, jugée irrécusable, des principes du droit et de la logique, les bases posées par la Règle en matière de renoncement à la propriété et à tout droit de propriété. Au passage, quelques-uns des arguments de la *Disputatio* sont à nouveau développés mais sous une forme plus théorique.

L'éditrice croit pouvoir discerner une tendance à faire fi de l'autorité pontificale, parce qu'il est affirmé que même le pape ne peut dispenser de l'obligation des vœux solennels. Hugues serait « le Père des Spirituels, Olivi, Angelo Clareno, Ubertin de Casale » (p. 279), qui n'auraient eu qu'à pousser à fond ses idées pour verser dans la révolte. Quelle que soit l'utilisation qu'en firent les Spirituels, le passage incriminé ne permet pas pareille interprétation : il s'appuie explicitement sur une décrétale de Grégoire IX (p. 284). L'attachement de Hugues aux décisions pontificales apparaît tout au long de son *Expositio Regulae*. Cl. Florovsky a, d'autre part, bien noté que les conceptions de la pauvreté exprimées dans le *De finibus* sont très proches de celles qu'on rencontre dans les œuvres de saint Bonaventure.

3° L'*Expositio Regulae fratrum minorum*, faute de manuscrits, n'a pas encore été l'objet d'une édition critique.

Ce texte est connu par les mêmes recueils qui transcrivent la *Disputatio* : *Speculum minorum*, tract. 3, pars 1, f. 40r-66v; *Monumenta..*, tract. 2, f. 46v-77r; *Firmamenta..*, pars. 4, f. 34va-54rb; *Firmamentum..*, pars 3, f. 32va-52va. Les différences entre ces éditions portent sur de minimes variantes.

Avec Rosalind B. Brooke (*The Early Franciscan Government*, Cambridge, 1959, p. 221-222, 243, 258) il faut en situer la rédaction, selon toute probabilité, entre les étés 1242 et 1243, c'est-à-dire dans la période qui suivit immédiatement le chapitre de Bologne de 1242, et non pas après la promulgation de la bulle *Ordinem vestrum* (14 novembre 1245; *Bullarium franciscanum*, t. 1, Rome, 1759, p. 400-402), comme le pensait L. Oliger (éd. de l'*Expositio quatuor magistrorum super Regulam fratrum minorum (1241-1242)*, Rome, 1950, p. 78).

L'influence du commentaire de la Règle envoyé au chapitre de Bologne par les quatre Maîtres de Paris (*Expositio quatuor magistrorum*) est considérable, au point qu'il est cité presque dans sa totalité. Mais le travail dépasse de beaucoup le cadre de celui-ci, limité à quelques questions seulement. Pour la première fois la Règle est expliquée dans son entier, paragraphe par paragraphe. Hugues déploie toutes les ressources de sa science et de son expérience de la vie de l'ordre. Il a mené sur plus d'un point une enquête auprès des anciens frères pour s'informer des coutumes des premiers temps, son témoignage à ce sujet constitue une source de première importance. Lui revient aussi le mérite d'avoir pour la première fois remis publiquement en valeur les richesses spirituelles du texte de la Règle non bullée (vers 1221), dont il transcrit de larges extraits, destinés à éclairer l'histoire et le sens de la rédaction plus brève de celle de 1223. La manière dont il se sert des descriptions classiques de la « vita apostolica » et des sentences des Pères de la vie monastique est instructive et fait comprendre l'ambiance ascétique et intellectuelle dans laquelle la Règle sera désormais commentée.

Une étude reste à faire sur la possibilité de l'utilisation de l'*Expositio Regulae* dans les œuvres de spiritualité franciscaine postérieures. Signalons seulement un emprunt que lui fait saint Bernardin de Sienne † 1444 d'un développement sur la triple obéissance de nécessité, de charité et d'humilité (cf *Expositio Regulae*, ch. 10, éd. *Firmamenta*, pars 4, f. 50vb; S. Bernardin, *Sermo* 61, art. 3, c. 3, dans *Opera omnia*, t. 5, Quaracchi, 1956, p. 261-262).

Pour plus d'une question, l'argumentation juridique constitue un apport nouveau, dans lequel l'auteur se montre soucieux de faire face aux réalités concrètes de la vie. Comme dans les deux traités précédents dont les considérations sont souvent remployées littéralement, Hugues propose dans le domaine de la pauvreté une théorie stricte et cohérente de l'*usus arctus*, équilibrée par des notions bien précisées de la « nécessité » et de l' « utilité spirituelle ». Il ne tombe nullement dans les exagérations et les systèmes rigides des Spirituels (P. Gratien, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au* XIII^e *siècle*, Paris, 1928, p. 403-404). Là où les quatre Maîtres restaient embarrassés par les privilèges, obtenus en dérogation à la Règle, concernant l'approbation des prédicateurs et la réception des novices, il adopte sans réticence le principe, timidement avancé par ses devanciers pour le seul cas des novices (*Expositio quatuor magistrorum*, p. 129-131), de l'*auctoritas ordinaria* des supérieurs, avec son corollaire de possibilité de délégation. Il l'étend au cas des prédicateurs, à celui des aumônes pour les nécessités des infirmes et enfin à l'absolution des péchés réservés.

Ces dernières positions, ainsi que la mise en œuvre du principe de l'appartenance des biens au Saint-Siège, pourraient laisser penser à une rédaction de l'*Expositio* après 1245. Il n'en est rien. Son antériorité par rapport à la bulle *Ordinem vestrum* est manifeste par les discussions dont sont assorties les solutions proposées. Un passage de la bulle (*Bullarium..*, t. 1, p. 401 : « Et taliter nominati », etc) apparaît de plus comme un net démarquage du commentaire de Hugues concernant le rôle du *nuntius* (cf *Firmamenta*, pars 4, f. 41ra : « Et taliter nominatus », etc). Enfin, pour tout ce qui regarde la pratique de la pauvreté et l'entrée dans les monastères des religieuses, la pensée reste strictement celle de la bulle *Quo elongati*.

A une époque où les maisons d'études étaient déjà nombreuses et où, comme le rappelle Hugues, Alexandre de Halès était le symbole vivant et la justification de la science alliée à la vie évangélique, l'interprétation des textes de la Règle touchant le travail manuel, les études et la prédication est orientée vers la prééminence affirmée des activités spirituelles, intellectuelles et apostoliques. Ceci en des termes très voisins de ceux dont usera plus tard la déclaration pontificale *Exiit qui seminat* (*Bullarium..*, t. 3, p. 413c; *Firmamenta*, pars 4, f. 44ra). Le travail des mains est présenté comme réservé pratiquement aux frères possédant un métier et s'ils ne sont pas appelés à d'autres occupations (ch. 5). Le chapitre 6, à propos de la pauvreté, proclame la nécessité des moyens d'étude, pour remplir dignement l'office de la prédication imposé par la Règle (*Firmamenta*, f. 46vb). Un passage du chapitre 10 (f. 52vb) s'efforce de justifier par la Règle elle-même l'accession aux chaires magistrales.

Il semble que ces idées avaient depuis longtemps fait leur chemin, car (sauf le dernier point) elles correspondent assez exactement à celles exprimées dans un sermon prononcé par Jacques de Vitry devant les Frères peu après 1228 (éd. Hilarin Felder, dans *Analecta ordinis minorum capuccinorum*, t. 19, 1903, p. 116 et 121). Bonaventure ne fera que leur donner une sorte de consécration officielle en reprenant, souvent mot à mot, les commentaires de l'*Expositio* dans son écrit apologétique *De tribus quaestionibus* (cf K. Esser, *Zu der « Epistola de tribus quaestionibus » des hl. Bonaventura*, dans *Franziskanische Studien*, t. 27, 1940, 149-159).

Enfin l'*Expositio* ne contient aucune des divagations joachimites qu'on s'attendrait à y trouver après la lecture des récits de Salimbene, ou celle des invraisemblables prophéties attribuées à Hugues par Ange Clareno et la *Chronica* XXIV *generalium ordinis minorum* (cf *Analecta franciscana*, t. 3, Quaracchi, 1897, p. 404-405). En ceci encore elle se différencie des explications de la Règle rédigée par les Spirituels.

L'analyse des écrits de Hugues révèle donc une image dont les traits ne correspondent pas à celle d'un avant-

coureur des doctrines sur la pauvreté qui troublèrent la fin du 13e siècle, ainsi que le prétendait Ange Clareno (*Historia tribulationum*, éd. F. Ehrle, dans *Archiv für Litteratur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. 2, Berlin, 1886, p. 282). Un exposé définitif sur l'exacte signification de son œuvre dans l'histoire de l'observance de la Règle devra donc, comme l'a noté R. B. Brooke (*The Early Franciscan Government*, p. 258) se garder de la considérer à travers ce prisme déformant. C'est, au contraire, dans une connaissance plus approfondie de la situation historique de l'ordre dans les premières décades de son existence, que le sens véritable de sa manière de réagir et de sa personnalité est à rechercher.

Une bibliographie des sources médiévales et de leurs éditions a été rassemblée par C. Florovsky au début de son édition du *De finibus paupertatis*, dans *Archivum franciscanum historicum* (= AFH), t. 5, 1912, p. 277-278. — En plus des ouvrages et articles signalés plus haut, consulter : G. Bondatti, *Gioachinismo e francescanesimo nel dugento*, Assise, 1924. — G. Cantini, *Adam de Marisco, O.F.M., auctor spiritualis*, dans *Antonianum*, t. 23, 1948, p. 469-474. — M. Giacomozzi, *L'Ordine della Penitenza di Gesù Cristo*, Vicence, 1962, p. 10-15. — K. Esser, *Anfänge und ursprüngliche Zielsetzungen des Ordens der Minderbrüder*, Leyde, 1966, table. — D. E. Flood, *Die Regula non bullata der Minderbrüder*, Werl, 1967, p. 84-104. — J. Poulenc, *Hugues de Digne*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1962, col. 1020-1022. — R. B. Brooke, *Hugh of Digne*, dans *New Catholic Encyclopedia*, t. 7, New York, 1967, p. 190.

Jérôme POULENC.

6. HUGUES DE FOSSES (bienheureux), prémontré, vers 1093-1161/4. — Né à Fosses, diocèse de Namur, vraisemblablement en 1093, Hugues est mort à Prémontré le 10 février 1161 ou 1164. Il n'a pas de *Vita*, mais les *Vitae* (surtout B) de saint Norbert, fondateur de l'ordre de Prémontré, donnent des renseignements sur Hugues. Prêtre et chapelain de l'évêque Burchard de Cambrai, Hugues rencontra Norbert qui prêchait à Valenciennes; des relations amicales se nouèrent. Lorsque Norbert tomba malade, Hugues se sépara de Burchard pour accompagner Norbert dans ses courses apostoliques; en 1120, il entra dans l'ordre naissant de Prémontré. Lorsque le fondateur fut nommé archevêque de Magdebourg en 1126, Hugues fut chargé de la direction et de l'organisation de l'ordre (approuvé canoniquement le 11 février 1126), proclamé abbé de Prémontré et supérieur de l'ordre. Il s'acquitta avec zèle de sa tâche jusqu'en 1161. Le 13 juillet 1927, son culte était confirmé (AAS, t. 19, 1927, p. 316-319) et sa fête se célèbre le 11 février.

Hugues a-t-il composé des écrits spirituels, il est malaisé de le prouver, mais il fut l'organisateur et le législateur de son ordre, qui connut une grande efflorescence au 12e siècle. Il adopta la Règle de saint Augustin comme base de la vie religieuse, y ajouta des *Statuta* et un *Ordinarius* liturgique, ce qui permet de déterminer les grandes lignes de sa spiritualité. A la suite de Norbert, Hugues organise un ordre canonial; la vie des monastères ressemble à la vie monastique courante alors surtout chez les cisterciens et dans l'ambiance du mouvement canonial. Si Norbert s'adonnait ordinairement à la vie apostolique, Hugues penche vers une vie plus contemplative des communautés. Son mérite fut d'avoir jeté les fondements d'un ordre canonial qui dure encore.

Vita Norberti, AS, 6 juin, t. 1, Anvers, 1695, p. 819-858, et PL 170, 1253-1344. — H. Lamy, *Vie du bienheureux Hugues de Fosses*, Charleroi, 1925; *La gloire posthume du bienheureux..*, Charleroi, 1928. — Fr. Petit, *La spiritualité des Prémontrés aux 12e et 13e siècles*, Paris, 1947, p. 44-49. — *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1025-1026.

Jean-Baptiste VALVEKENS.

7. HUGUES DE FOUILLOY *(Fulleio, Folieto, Foliaco)*, chanoine régulier de Saint-Augustin, vers 1100-1172/74. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

1. **Vie.** — Né vers 1100, Hugues était déjà clerc lorsqu'il entra en 1120 au prieuré de Saint-Laurent-au-Bois, à Fouilloy, tout près de Corbie, dans le diocèse d'Amiens. Le monastère, fondé en 1105, avait encore à sa tête son premier prieur, Olry; il ne comptait alors, comme nous l'apprend Hugues lui-même dans le *Cartulaire de Saint-Laurent*, que quatre chanoines et trois convers. C'est par la ferveur et la pauvreté de ce prieuré que la nouvelle recrue y fut attirée.

Le nombre des religieux progresse rapidement, de telle sorte qu'ils doivent essaimer à Saint-Nicolas-de-Régny. Hugues de Fouilloy, qui est devenu dans l'intervalle l'homme de confiance d'Olry, est nommé prieur de la nouvelle fondation (1132). Sa réputation croissant à cause de sa sainteté personnelle et de ses œuvres ascétiques, il est sollicité pour devenir abbé des chanoines réguliers de Saint-Denys, près de Reims; il refuse fermement, en reprochant à ses électeurs leur richesse et leur esprit de chicane. Cette lettre a été publiée par Mabillon (*Annales..*, t. 6, p. 458-459) et reproduite par Migne (PL 196, 1553).

A la mort d'Olry, en 1152, Hugues devient prieur de Saint-Laurent-au-Bois. Il constate que, en son absence, la richesse et la tiédeur se sont introduites dans le cloître. Il entreprend la réforme du monastère, réforme menée rapidement à bon terme et offerte en témoignage dans le *De claustro anime*. Il meurt une vingtaine d'années plus tard, en 1172/74.

Dès 1220, l'évêque d'Amiens, Thibaut d'Heilly, remettait la maison des chanoines réguliers de Saint-Laurent au prieuré clunisien de Lihons-en-Santerre. En 1223, elle était absorbée par l'abbaye bénédictine de Corbie. Jusqu'au 18e siècle, le souvenir de Hugues de Fouilloy sera à peu près perdu; son œuvre sera longtemps attribuée à Hugues de Saint-Victor. C'est Mabillon qui, après avoir séjourné à Corbie, le sortira de l'oubli et révélera sa personnalité.

2. **Œuvres.** — La plupart des ouvrages de Hugues ont été édités parmi les *opera* de Hugues de Saint-Victor (Paris, 1526, 1588, 1648); Flavien Hugonin les a réédités parmi ou après ces mêmes *opera* (PL 176-177) : ce sont les traités *De avibus*, *De medicina anime*, *De nuptiis*, *De claustro anime*. Le *De hypocrita* figure comme livre 5 du *De claustro anime* dans sa première édition (Paris, 1504). C. De Clercq a récemment édité à partir d'un manuscrit bruxellois le *De rota* et le *De pastoribus et ovibus* (dans *Archivum latinitatis medii aevi. Bulletin Du Cange*, t. 29 à 31, 1959-1961).

D'après la critique interne, la chronologie de ces ouvrages semble être la suivante : entre 1122 et 1125, le *De avibus*; entre 1125 et 1132, le *De medicina anime* et le *De nuptiis*. Après ceux-ci et avant le *De claustro*, le *De pastoribus et ovibus*, le *De rota*, le *De hypocrita*. Enfin, vers 1153, le *De claustro anime*. L'importance doctrinale de ces écrits croît avec le temps.

Si les éditions des ouvrages de Hugues sont peu nombreuses et non critiques, les manuscrits sont nombreux; nous indiquerons les plus anciens après une rapide présentation de chaque œuvre.

Le reste de l'héritage de Hugues est inédit : 1) Le prologue du *Cartulaire de Saint-Laurent* (ms Bibl. de la société des antiquaires de Picardie) est sûrement de lui. — 2) Cinq sermons (Paris, Bibl. nat. lat. 2494 : 3 sermons; Saint-Omer 226 : 1 sermon; San Marino, Californie, 627 : 1 sermon). — 3) *Visio cujusdam monachi* (Paris, Bibl. nat. lat. 2495; Vendôme 156 : *Revelatio cujusdam fratris*). — 4) *Alfabetum penitentiale* (Troyes 558) ; — 5) Trente vers sur les vices et les vertus (Paris, Bibl. nat. lat. 2495B).

Ces œuvres, fort courtes et peu répandues, peuvent être attribuées à Hugues, bien que les critères d'authenticité restent insuffisants.

1° Le *De avibus* (PL 177, 13-56), parfois appelé dans les manuscrits *De columba deargentata* ou *De tribus columbis*, constitue le premier livre d'une compilation due à différents auteurs et intitulée *De bestiis*; les trois autres livres qui la composent sont d'origine douteuse. Le *De avibus* comporte 58 chapitres, sans structure; les douze premiers sont consacrés à la colombe, en l'honneur du Saint-Esprit; les suivants à une grande diversité de volatiles. Il s'agit d'une œuvre entièrement allégorique.

45 mss, notamment (du 12e siècle) : Paris, Bibl. nat. latin 2494, 2495, 2495A; — Dijon 225; — Douai 370; — Troyes 177; — Vendôme 156; — Cambridge 1823; — Vorau 62 et 168; — San Marino (Californie) 627.

2° Le *De nuptiis* (PL 176, 1201-1218) expose le thème de l'opposition des noces charnelles et des noces spirituelles. Contrairement au traité précédent, la matière est distribuée de façon fort géométrique : deux livres partagés l'un et l'autre en trois chapitres, le premier livre pour écarter le lecteur du mariage, l'autre pour l'engager à l'union mystique. Les chapitres du premier livre vont *crescendo* : le premier développe les arguments empruntés aux philosophes anciens, le second ceux tirés de l'Écriture; le troisième (« De fonte compunctionis »), longue exhortation mystique à la continence, est certainement le meilleur morceau de l'ouvrage. Le second livre est allégorique; le premier chapitre est un commentaire du chapitre 26 de la *Genèse*, qui reprend deux parallèles traditionnels : les deux femmes et les deux postérités d'Isaac, les deux femmes de Jacob. Le second est l'interprétation *spiritaliter* de la loi de Moïse. Le troisième est plus original; il développe le symbolisme des noces : le vêtement, le ministre, le repas.

26 mss, notamment (12e siècle) : Paris, Bibl. nat. lat. 712, 1009 et 2494; — Troyes 177; — Valenciennes 196; — San Marino 627.

3° *De medicina anime* (PL 176, 1183-1202). Comme dans le cas précédent, il s'agit d'une opposition systématique du corporel et du spirituel, cette fois à propos des maladies et des médications. Les vingt-deux chapitres exploitent l'allégorisme des maux et de leurs remèdes, après une théorie de l'homme et du monde, des tempéraments et des diagnostics. L'érudition profane y est imposante.

44 mss, notamment (12e siècle) : Paris, Bibl. nat. lat. 1009, 2494, 2495, 14512; — Chalon-sur-Saône 14; — Troyes 177 et 281; — Valenciennes 274.

4° *De rota* (éd. C. De Clercq). Malgré l'abondance de ses chapitres, cet ouvrage garde des dimensions restreintes. Il s'apparente aux précédents par son type d'allégorie purement arbitraire : il tire toute sa symbolique d'une roue. La structure est semblable à celle du *De nuptiis* : deux parties antithétiques, l'une pour louer la vertu authentique, l'autre pour démasquer la vertu illusoire. Cependant un élément nouveau apparaît : l'intention pastorale. Cette structure et cette intention s'expriment dans un titre porté par plusieurs manuscrits : *De rota prelationis et de rota simulationis.*

25 mss, notamment (12e siècle) : Paris, Bibl. nat. lat. 2494, 2495A, 17468; — Arras 343; — Cambrai 211; — Vatican, *Regina* 276. — Bruxelles, Bibl. royale, II 1076, édité par C. De Clercq, est du 13e siècle.

5° *De pastoribus et ovibus* (éd. C. De Clercq). Encore un ouvrage pastoral, dans la manière du précédent, mais il ne comporte aucune division : l'allégorie livrée à elle-même se développe au fur et à mesure de l'inspiration de l'auteur. Cette fois, c'est la bergerie qui fournit à Hugues les éléments : le troupeau de bons pasteurs comprend les béliers, les brebis et les agneaux; le troupeau des mauvais pasteurs, les boucs, les chèvres et les chevreaux. Le point de départ est un thème virgilien : ce sera la dernière fois que Hugues citera un auteur profane.

11 mss, notamment, du 12e siècle : Paris, Bibl. nat. lat. 2494; — Douai 370; — et du 13e siècle : Saint-Omer 94; — Crémone 199. — Bruxelles, Bibl. royale II 1076, édité par C. De Clercq, est du 13e siècle.

6° *De hypocrita* (ou *De simulatione*). C'est une attaque en règle contre la duplicité, en cinq chapitres assez développés. L'allégorisme y est peu à l'honneur; l'auteur y fait montre d'une psychologie avertie. 2 mss : Oxford, Bodleian 30071 (13e s.) et Wilhering 25 (14e s.).

7° *De claustro anime* (PL 176, 1017-1182). C'est l'ouvrage majeur de Hugues de Fouilloy, qui constitue à la fois la charte de sa réforme et le sommet de son œuvre écrite. Beaucoup plus étendu à lui seul que tous les autres ouvrages de l'auteur réunis, c'est en lui qu'il faut chercher la doctrine complète et définitive. Il comprend quatre livres sensiblement égaux. Le premier, composé de 18 chapitres, n'a pas reçu de titre : il constitue une apologie de la vie religieuse en général, avec tous les conseils pour surmonter les illusions et les tentations rencontrées par le postulant. Le second livre, intitulé habituellement *De claustro materiali* et réparti en 23 chapitres, édicte les règles d'une saine discipline monastique, capable d'apporter au moine les moyens de la conversion; c'est là qu'on trouve les « douze abus du cloître », réplique au petit traité *De duodecim abusivis saeculi* (pseudo-Cyprien; CSEL 3, 3, 1871, p. 152-173). Le troisième livre, appelé *De claustro spirituali*, comprend 29 chapitres; il présente une interprétation allégorique des différentes parties du cloître et des différentes activités monacales. Le quatrième livre est, comme le premier, sans titre; on pourrait lui attribuer celui du premier chapitre : *De civitate magna Jerusalem* : il fait passer le cloître du temps à la cité céleste en interprétant les usages monastiques dans leur sens mystique.

176 mss. — Datent du 12e siècle et sont complets : Paris, Bibl. nat. lat. 712, 1009, 2495; Dijon 225; Douai 370; Troyes 177; Valenciennes 196. — Du 12e siècle, mais ne comportant que les trois premiers livres : Soissons 121; Vendôme 156. — Complets et du 13e siècle; Vitry-le-François 23; Crémone, *Governativa* 22; Paris, Sainte-Geneviève, etc.

3. **Doctrine.** — 1° *Intention réformatrice.* — Les œuvres de Hugues de Fouilloy ne sont nullement spéculatives : elles ne visent pas autre chose, comme toute sa vie de prieur pendant quarante ans, que la réforme des mœurs. Ses traités sont la substance de conférences monastiques offertes à l'ensemble des religieux; en tant que clercs, ceux-ci reçoivent une formation scolaire; en tant que moines, ils ne sont plus tributaires de la science, mais de la Règle, qui préside à la conversion. Hugues n'est pas professeur, mais pasteur. Il laisse de côté les grandes vérités du Salut, déjà connues des moines, et c'est pourquoi nous ne le voyons disserter ni de la Trinité, ni de la Rédemption, ni de l'Église.

De là sa méthode allégorique. Comme ses contemporains, il emploie une interprétation de l'Écriture très variable et très subjective. Au-delà du sens littéral, il identifie tantôt un, tantôt deux, tantôt trois sens; mais cette diversité se ramène toujours au sens spirituel, qu'il nomme indifféremment *moralis* ou *spiritualis*. Quant aux termes *anagogice*, *allegorice*, *mistice*, il les emploie en un sens fort large : il lui suffit d'édifier; la rigueur de la méthode n'a aucune importance pour lui.

2° *La pauvreté.* — Préoccupé d'abord de la conversion, Hugues est un auteur essentiellement ascétique. Il ne part pas de Dieu, mais de l'homme. Il s'appuie sur le donné humain, avec une finesse et un sens du concret qui sont l'un des plus grands intérêts de son œuvre. Tout le procès de la duplicité humaine, qui dévoile les mobiles secrets dissimulés dans les replis des consciences, découle non de la tradition, mais de l'observation.

Contre les abus du cloître et pour obtenir une parfaite conversion, Hugues n'insiste sur aucune vertu autant que sur la pauvreté. Le *De claustro* s'ouvre sur une amère satire de la richesse des clercs, notamment des prélats : « Les évêques se font construire des palais dont la grandeur ne le cède pas aux églises. Ils mettent leurs délices dans des chambres couvertes de peintures. Pendant ce temps, le pauvre va sans habits et appelle à la porte le ventre vide » (I, 1).

Quand il énumère les normes qui président à l'édification du monastère (II, 4), Hugues insiste sur son humilité et son dépouillement. Aucune peinture, car c'est une occasion de distraction.

Il proscrit de plus les humanités païennes, et montre lui-même l'exemple en oubliant dans son œuvre ultime sa formation classique. « Je n'ai pas introduit de ces sentences empruntées aux grecs et aux barbares.., qui troublent les simples... Car je désire plaire aux simples... Le Christ a été posé entre deux animaux et enveloppé de langes grossiers; la sagesse de Dieu a été posée entre le bœuf et l'âne, pour enseigner l'ignorant et exhorter le borné : pour enseigner la simplicité dans l'humilité » (IV, prol.).

Selon son procédé habituel, Hugues oppose la pauvreté de fait à la pauvreté en esprit.

Les faux pauvres « entrent dans l'état ecclésiastique pour pouvoir être honorés... Ils répondent à leur abbé le front haut, ils accusent leurs frères... Si on leur donne le titre d'abbé, de supérieur, de prieur, leurs yeux rient, leur face s'épanouit... Nous, c'est pour les regards que nous sommes des pauvres; nous avons changé de lieu, non d'esprit; de vêtement, non de mentalité » (I, 9; II, prologue).

Voici pour les vrais pauvres : « Si on leur accorde le nécessaire, ils pensent avec humilité que c'est superflu; ils estiment qu'un seul jour de repos est un sacrilège; ils considèrent comme un vice d'être rassasiés d'une nourriture vile... Ils doutent qu'il soit licite d'user des choses licites » (II, prologue).

3° *La dévotion à l'humanité du Christ.* — Pourquoi le religieux doit-il être pauvre? Pour suivre le Christ, modèle des pauvres. « Pauperes Pauperem, humiles Humilem sequuntur » *(ibidem)*. Le cloître a pour but la charité. De la charité éternelle, nous possédons une certaine part ici-bas, puisque nous faisons route avec le Christ, vers la Jérusalem céleste. Mais l'amour du Christ n'est pas ici-bas un amour glorieux, nous devons l'imiter en « lui rendant calice pour calice » : « Patients dans la tribulation, nous imitons le Christ humble dans sa passion; attachés à l'obéissance par nos œuvres, nous imitons le Christ attaché à la Croix par les mains; mortifiés à l'écart de la volonté du monde, nous imitons le Christ immolé hors de Jérusalem » (III, 8).

Le Christ n'est pas seulement le Modèle, il est aussi l'Aimé. Il ne faut donc pas seulement souffrir comme lui, mais souffrir avec lui : « Étends donc tes bras, mon très cher, sur la longueur de la Croix... pour y mourir avec le Christ » (III, 9). Dans cet état, la passion du Christ n'est plus amère, comme au temps de la purification : « Quand tu rappelles à ta mémoire la passion du Christ, ton âme est dans la douceur » (III, 16).

4° *La méthode d'oraison*, que propose Hugues et qu'il appelle *ordo supplicantium*, se fait en trois temps : l'*insinuatio* est l'attitude par laquelle nous nous présentons à Dieu tels que nous sommes, avec notre misère, sans autres armes que l'humilité. Puis vient la *captatio*, art d'attirer la bonté de Dieu en implorant sa miséricorde; cette confiance est avivée par le souvenir de tous les bienfaits de Dieu. Enfin, dans la *postulatio*, nous demandons la grâce efficace qui nous fera passer de la misère à la fécondité, de la pénitence à l'amour (III, 10).

5° *Les étapes de la vie spirituelle.* — Cette méthode d'oraison est à peu près le décalque des étapes de la montée mystique de l'âme. Entre autres images, Hugues nous en offre deux très parlantes.

La première, assez courte, exploite un thème de saint Grégoire le Grand; c'est la progression des trois baisers donnés au Christ : aux pieds, aux mains, à la bouche : « Aux pieds on connaît la misère, de la main on reçoit le pardon, de la bouche on reçoit la grâce... Le premier baiser est le soupir de la douleur, le second l'exercice du labeur, le troisième est le signe de l'amour » (III, 10).

La seconde gradation, fondée sur l'allégorie du temple, va s'étendre au contraire sur sept chapitres. Et pour ne pas régresser dans le symbolisme, le rapport entre le temple et le Christ est nettement affirmé; le Christ est en effet l'oracle par lequel Dieu se révèle. On parvient à l'intimité divine par quatre demeures. La première est le vestibule extérieur qui figure le « cœur des charnels » (III, 24), c'est-à-dire de « ceux qui demeurent dans la foi commune et simple ». Ces âmes sont déjà en route vers Dieu, car elles sont conscientes de l'humilité de leur condition. Comme les fidèles offrent le bétail, elles offrent à Dieu, pour en être purifiées, les fautes « en holocauste sur l'autel de la contrition ». La deuxième demeure spirituelle est le vestibule intérieur. L'âme passe d'une humilité gémissante à une humilité agissante, de la confession à la purification. C'est l'époque de la pénitence, qui se manifeste par le travail et le jeûne (III, 25). La troi-

sième demeure, le portique du temple, est l'étape intermédiaire entre l'ascèse tout occupée à la purification, et la mystique tout occupée à l'intimité divine. C'est ici que se situent l'établissement dans l'oraison mentale et le détachement intérieur. Prière, méditation, lecture de l'Écriture produisent recherche de Dieu, délectation de Dieu, connaissance de Dieu. L'action de l'Esprit Saint, dont on commence seulement à parler, « rend l'âme toute molle » (III, 26). La quatrième demeure spirituelle, c'est le sanctuaire qui renferme l'arche, « car dans l'arche se trouvent les tables de la loi, c'est-à-dire les secrets de la science divine » (III, 29). Remarquons bien que cette étape, en accord avec l'esprit christocentrique du livre, est considérée comme « union avec le Verbe ».

6° *Parenté cistercienne.* — S'il faut apparenter la spiritualité de Hugues à un courant défini, c'est au courant cistercien. Les manuscrits renfermant ses œuvres sont répandus sélectivement dans les monastères cisterciens. Hugues et Bernard se sont-ils connus? C'est assez probable. Le troisième livre du *De claustro* (ch. 22) fait une allusion à peine voilée à l'abbé de Clairvaux. Quand les chanoines de Saint-Denys élirent pour abbé Hugues de Fouilloy, ce fut sur le conseil de Guerric d'Igny, l'un des amis intimes de saint Bernard. Par ailleurs, l'évolution même de la pensée de Hugues est caractéristique : sa grande œuvre réformatrice, contemporaine des dernières années du fondateur de Clairvaux, révèle que le prieur de Saint-Laurent, abandonnant les jeux de l'esprit, est sorti non seulement de la période scolaire de sa formation, mais d'une expérience purement locale de la réforme monastique et que, regardant au-delà du problème de son monastère, il vibre à l'unisson de toute l'Église.

Enfin les préoccupations majeures de Hugues, qui caractérisent sa spiritualité, sont nettement celles des grands cisterciens ses contemporains. Sa diatribe contre les moines indignes fait pendant à celle d'Aelred de Rievaulx dans son *De oneribus* et son *De institutione inclusarum* : sa satire de la richesse des prélats est à peu près celle qu'on trouve chez saint Bernard dans le *De officio episcoporum* et le 33e *Sermon sur le Cantique*. Quant à la tendre dévotion à l'humanité du Christ, qui n'apparaît que dans le *De claustro*, c'est-à-dire dans la dernière œuvre de Hugues, elle est contemporaine de toute cette floraison d'épanchements qui sont la marque des écrits cisterciens. Les trois baisers au Christ sont dans le 3e *Sermon sur le Cantique*; le souvenir continu de la passion est dans le *De diligendo Deo* (III, IV) de saint Bernard et dans les œuvres de Guillaume de Saint-Thierry, notamment dans les *Meditativae orationes* (5-6) et le *De contemplando Deo* (III). Un seul parallèle suffira à nous montrer la dépendance de Hugues de Fouilloy à l'égard de saint Bernard:

De claustro anime III, 10 (vers 1153).

Jean a aimé avec douceur, sagesse et force. Jean a aimé avec douceur, car, de même qu'on chasse un clou par un autre, il a chassé la douceur charnelle par la douceur spirituelle (PL 176, 1111c).

Sermo in Cant. XX (3, 4) (1135)

Le Christ nous a aimés avec douceur, avec sagesse, avec force... Que le Seigneur Jésus soit suave et doux à vos sentiments, à l'encontre des mauvais attraits de la vie charnelle; une douceur en expulse une autre, de même qu'un clou chasse l'autre (éd. J. Leclercq, t. 1, Rome, 1957, p. 116-117).

J. Mabillon, *Annales ordinis sancti Benedicti*, t. 6, Paris, 1739, p. 457-459. — *Histoire littéraire de la France*, t. 13, Paris, 1869, p. 492-507. — Fl. Hugonin, *Étude critique des œuvres de Hugues de Saint-Victor*, PL 175 (1854), col. XCIX-CXXVI. — Éd. Jumel, *Monographie d'Heilly*, Amiens, 1876. — E. Bickel, *Diatribe in Senecae philosophi fragmenta*, t. 1 *Fragmenta de matrimonio*, Leipzig, 1915, p. 21-48.

H. Peltier, *Hugues de Fouilloy*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 2, 1946, p. 25-44. — C. De Clercq, *Le Liber de rota verae religionis..*, dans *Archivum latinitatis medii aevi (Bulletin Du Cange)*, t. 29, 1959, p. 219-228, et t. 30, 1960, p. 15-37; *Le Liber de pastoribus et ovibus..*, *ibidem*, t. 31, 1961, p. 77-101; *Le rôle de l'image dans un manuscrit médiéval (Bodleian, Lyell 71)*, dans *Gutenberg-Jahrbuch*, t. 37, 1962, p. 23-30; *Hugues de Fouilloy, imagier de ses propres œuvres?*, dans *Revue du Nord*, t. 45, 1963, p. 31-42.

Dictionnaire des lettres françaises. Moyen âge, Paris, 1964, p. 203 et 384 (G. Oury). — M. de Marco, *Codici Vaticani del « De claustro anime »..*, dans *Sacris erudiri*, t. 15, 1964, p. 220-248. — R. Baron, *Note sur le De claustro..*, *ibidem*, p. 249-255. — I. Gobry, *De claustro anime d'Hugues de Fouilloy. Édition critique avec traduction, introduction et notes* (thèse complémentaire de Sorbonne, 1965). — J.-P. Massaut, *Josse Clichtove, l'humanisme..*, t. 1, Paris, 1968, p. 321-322.

DS, t. 2, col. 1006; t. 4, col. 1776 (rectifier la référence qui est : *De nuptiis* 2, et non *In lib. Geneseos*), 1811, 1813; t. 5, col. 365, 843; t. 6, col. 1186; t. 7, col. 304.

Ivan GOBRY.

8. HUGUES DE GRENOBLE (saint), évêque, † 1132. Voir DS, art. CHARTREUX, *passim* (Hugues et les origines de la Chartreuse); GUIGUES I (t. 6, col. 1173), auteur de la *Vita* de Hugues.

9. HUGUES DE LACERTA, grandmontain, † 1157. — Disciple du fondateur de l'ordre de Grandmont, Étienne de Muret † 1134, compilateur et rédacteur du *Liber sententiarum* du fondateur, Hugues de Lacerta a été présenté avec Étienne, DS, t. 4, col. 1504-1514. On trouvera désormais dans l'édition des *Scriptores ordinis Grandimontensis* (Corpus christianorum, continuatio mediaevalis 8, Turnhout, 1968), réalisée par Jean Becquet, le *Liber de doctrina vel Liber sententiarum seu rationum... Stephani*, écrit par Hugues (p. 1-62) et la *Vita beati Hugonis Lacerta*, composée entre 1163 et 1170 par Guillaume Dandina de Sainte-Sabine (p. 165-212). Consulter aussi la table des noms.

André RAYEZ.

10. HUGUES DE MACON (ou DE VITRY), cistercien et évêque, † 1151. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Enseignement spirituel.*

1. *Vie.* — La naissance de Hugues semble devoir être située vers 1080-1085, sans doute à Vitry, dans le territoire de Cluny, non loin de Mâcon. Sa famille était noble et riche. Hugues de Mâcon fut un des trente compagnons de Bernard qui entrèrent avec lui à Cîteaux au printemps de 1112. Clerc cultivé et très en vue, il eut à vaincre une forte résistance de la part de son entourage ecclésiastique avant de pouvoir suivre son ami, relativement plus jeune que lui (cf R. Lechat, *Les fragmenta de vita et miraculis S. Bernardi par Geoffroy d'Auxerre*, dans *Analecta bollandiana*, t. 50, 1932, p. 94-95; et le récit abrégé de Guillaume de Saint-Thierry dans la « Vita prima » de saint Bernard : PL 185, 235ac). En 1114, Étienne Harding faisait de Hugues le premier abbé de Pontigny (diocèse d'Auxerre), deuxième fondation de Cîteaux.

Dans le serment d'obéissance à l'évêque, Hugues introduisit l'importante clause « salvo ordine nostro », qui fut reprise ensuite par tous les abbés cisterciens, et reçut l'approbation papale (J.-B. Mahn, *L'Ordre cistercien et son gouvernement, des origines au milieu du* XIII^e^ *siècle*, Paris, 1945, p. 76-81). Hugues prit part au concile de Troyes de 1128. Il collabora à la rédaction des constitutions des religieuses de Jully-les-Nonnains (Jean Leclercq, *Études sur saint Bernard et le texte de ses écrits*, Rome, 1953, p. 193), de Yerres et, en 1135, à celles des chanoines réguliers de Saint-Loup de Troyes. En août 1136, Hugues fut élu évêque d'Auxerre, et consacré le 24 janvier 1137.

Ses contemporains estimaient beaucoup sa magnanimité, sa patience, son hospitalité, son amour de la paix, son sens de la justice non exempt d'une certaine sévérité à l'égard des puissants. On comprend que ses bons offices furent souvent recherchés. Dans certaines missions, il se trouve associé à saint Bernard, qu'il soutint de son autorité lors de ses affrontements avec Abélard et Gilbert de Poitiers, aux assemblées de Sens (1140) et de Reims (1148). Hugues fut aussi très lié au pape Eugène III. Il le rejoignit en Italie en 1146, et le reçut en qualité d'hôte chez lui à Auxerre en 1147 durant plusieurs mois; il semble même l'avoir accompagné dans ses voyages jusqu'en 1148. Hugues mourut à Pontigny le 10 octobre 1151 et fut enseveli entre les colonnes du sanctuaire, du côté gauche du maître-autel. Vers la fin de sa vie, une maladie avait sensiblement diminué ses facultés. C'est ainsi qu'on put lui extorquer un testament scandaleux en faveur de son propre neveu. Saint Bernard réussit à rétablir la vérité et demanda à Eugène III de casser le document (*Ep.* 276, PL 182, 481c-482c). La mémoire de Hugues de Mâcon est vénérée dans l'ordre cistercien depuis des temps très anciens.

Gallia christiana, t. 12, Paris, 1770, col. 291-293, 441-442. — J. Jobin, *Vie du bienheureux Hugues de Mâcon*, dans *Saint Bernard et sa famille*, Poitiers, 1891, p. 291-354. — E. Vacandard, *Vie de saint Bernard*, Paris, 1895, *passim* (voir la table au t. 2). — U. Chevalier, *Bio-Bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 2208. — D. Willi, *Päpste, Kardinäle und Bischöfe aus dem Cistercienser-Orden*, Bregenz, 1912, p. 56, n. 273. — S. Lenssen, *Hagiologium cisterciense*, t. 1, *pro manuscripto*, Tilburg, 1948, p. 212-214. — M. Terre, *L'élection à l'évêché d'Auxerre du successeur du bienheureux Hugues de Mâcon*, dans *Mélanges Saint Bernard*, Dijon, 1954, p. 116-119.

2. *Œuvres.* — Jusqu'en 1950, les seuls textes connus, attribuables à Hugues avec certitude, étaient des chartes et quelques lettres (PL 181, 1743-1744; 186, 1393cd, 1406b; cf PL 182, 153ac, 157b-158a, 540b-542d). Car c'est à tort qu'il avait été considéré comme l'auteur d'un opuscule sur les privilèges ecclésiastiques, et du « Petit Exorde » de Cîteaux (cf Ch. De Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 163). Les recherches de Jean Leclercq, en vue de l'édition des œuvres de saint Bernard, lui ont fait découvrir dans le manuscrit 119 (f. 2-107, fin 12^e^ s.) de l'abbaye cistercienne de Zwettl en Autriche (filiation de Morimond) une série de 83 sermons et 3 poèmes, dont l'attribution explicite à Hugues ne saurait être contestée.

Les *incipit* de ces sermons permettent d'en repérer quelques-uns dans divers recueils anonymes (Angers, Bibl. munic., 303, 12^e^ s., f. 129-143; Paris, Bibl. nat., lat. 3301C, 12^e^ s., f. 11-16v, 34-37, 38-41v, 49v-50, 77-79, 87-89v; lat. 2569, 13^e^ s., f. 237-241v; Orléans, Bibl. munic., 198, 12^e^ s., p. 330-334; Monte Cassino, Bibl. de l'abbaye, 410 LL, 13^e^ s., p. 191-193; Évreux, Bibl. munic., 9, 12^e^ s., f. 160v-161).

Nous ne sommes pas en présence de textes littérairement élaborés. Le plus souvent, ce sont des *sententiae* : notes esquissant les articulations majeures du sermon, selon un schéma numérique pour en faciliter la mémorisation. Parfois on rencontre des pièces plus développées et davantage rédigées, qui semblent être des *reportationes* (sur ces genres littéraires voir J. Leclercq, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1957, p. 161-163). Mais ces limites de composition sont compensées par l'intérêt que représente le contact direct avec l'enseignement proposé à une importante communauté cistercienne entre les années 1114-1136. En attendant une édition complète, on trouvera de larges extraits dans l'article de Talbot (cf *infra*).

3. *Enseignement spirituel.* — La doctrine spirituelle de Hugues se développe à partir d'un foyer central, auquel il revient sans cesse : le mystère de l'incarnation. Le Verbe de Dieu fait homme, notre médiateur, nous révèle le Père (*Sermon* 58, f. 76; références données d'après le ms de Zwettl), nous réconcilie avec lui (3, f. 5) en nous libérant du péché (42, f. 59v), nous « déifie » (14, f. 20; 63, f. 80v; ajouter, DS, t. 3, col. 1405-1412, un renvoi à notre auteur dans la liste des cisterciens qui ont traité le thème de la divinisation). Car « Deus humilis ad tantam celsitudinem provexit hominem ut, ex quo Deus homo factus est in utero Virginis, homo veraciter credatur Deus factus in sinu Dei Patris » (14, f. 19v). Et cette filiation adoptive, communiquée par l'action du Saint-Esprit dans le baptême, sera pleinement manifestée en nous lorsque notre humble corps sera configuré au corps glorieux du Christ et que Dieu sera tout en tous (19, f. 31). Le Christ est le modèle auquel ont à se conformer les trois *ordines* constituant l'Église : les *prelati*, les *activi*, les *contemplativi* (29, f. 47v). La naissance, la vie, la mort, la résurrection et l'ascension du Sauveur (Hugues affectionne ce titre) offrent donc à Hugues le point de départ et la toile de fond pour méditer sur le sens, la structure, la maturation de la vie spirituelle.

Ainsi, parlant à des moines, il s'étend volontiers sur les thèmes du péché, de la conversion, des vices, des vertus et de la purification du cœur. Car « gradientibus de caecitate mentis ad contemplationem veritatis, primus gradus est odium peccati, secundus amor virtutis, tertius munditia cordis » (56, f. 74).

Dans l' « excessus mentis » de la contemplation, l'homme, par l'œil du cœur, « velut in quadam caelestis desiderii specula consistens, lustrat aeternitatem, miratur immensitatem, veneratur deitatem. Et parumper, prout homini mole carnis praegravato permittitur, quam dulcis et suavis est Dominus degustans, subtilissimam dulcedinis divinae stillam praeripit. Qua mirabili modo debriatus, fit immemor mundanae conversationis, obliviscitur semetipsum. Et sic, extra se raptus et superior caelo factus, delectatur consortio summae et individuae Trinitatis. Ac sic, igne divini amoris accensus et liquefactus, totus transfunditur et confluit in Deum » (2, f. 4).

Le Père nous attire vers le Fils par la foi, le Fils nous conduit au Père en opérant en nous, le Saint-Esprit, lien d'amour entre le Père et le Fils, nous donne accès à l'un et à l'autre par la charité qu'il répand dans nos cœurs (19, f. 30-31v).

Ses belles méditations sur la *conscientia* (20, f. 31v-33v) et sur l'*infinita profunditas* du cœur humain (15, f. 20) sont caractéristiques de l'« intériorité » du premier Cîteaux, de même que sa dévotion mariale toujours sobre et christocentrique.

Rarement il est question de façon explicite de la vie monastique et de ses observances. Un seul sermon, d'ailleurs bref, lui est consacré en entier; c'est un commentaire de la parabole du pharisien et du publicain.

Le temple est la *monastica religio*; son fondement est la *stabilitas in congregatione*; les parois, la *concordia fratrum* et l'*amor proximorum*; le toit, l'*habitus paupertatis*. Les marches pour monter au temple sont le *contemptus praesentiarum* et l'*amor aeternorum*. Le pharisien est le type des moines *arrogantes*; le publicain, celui des *humiles* (35, f. 54). Cet exposé, dans sa simplicité et sa saveur d'ancienneté, fait supposer que nous avons là un écho de la conception du Cîteaux des temps d'Étienne Harding.

La prédication de Hugues est toute tissée de réminiscences et de citations bibliques, presque toujours très pertinentes. On rencontre parfois des emprunts aux classiques, tels que Juvénal et Pline. Mais ses sources les plus exploitées sont Augustin, Jean Cassien, Léon le Grand, Grégoire le Grand, Boèce, Anselme, Hildebert de Lavardin.

C.H. Talbot, *The Sermons of Hugues of Pontigny*, dans *Cîteaux*, t. 7, 1956, p. 5-33. — Jean Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 262. — F. Vandenbroucke, *La morale monastique du* XI^e^ *au* XVI^e^ *siècle*, Lille, 1966, p. 157 et 165. — *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1027-1028. — DS, t. 3, col. 1550.

Gaetano Raciti.

11. HUGUES DE MIRAMARS (Miramor, Miromar, ou de Montrieux), chanoine régulier et archidiacre, puis chartreux, † vers 1250. — 1. *La personne.* — 2. *L'œuvre.*

1. *La personne.* — Hugues de Miramars, de la famille des seigneurs d'Ornes (Provence), naquit vraisemblablement dans le dernier quart du 12^e^ siècle. Sur son propre témoignage, nous savons qu'il étudia le droit à Bologne et qu'ensuite il l'enseigna pendant longtemps, sans doute à Montpellier (le nom de Hugues est déjà accompagné du titre de « magister » dans un acte du 13 novembre 1214). Chanoine régulier de Maguelonne, archidiacre, puis prieur de l'église Sainte-Marie des Tables à Montpellier, Hugues entra assez âgé à la chartreuse de Montrieux (Var), peu après 1236. Prieur de cette maison au moins dans les années 1242-1243, il est cité comme simple moine dans une charte de 1248 du cartulaire de Montrieux, où son nom figure pour la dernière fois le 26 mars 1250.

La lecture des œuvres de Hugues de Miramars révèle une personne largement cultivée dont l'univers mental est cependant resté celui du 12^e^ siècle, avec une inflexion nettement traditionaliste (ses sources exclusives sont la Bible, les Pères, quelques auteurs ecclésiastiques, tels Alain de Lille et Innocent III et les œuvres littéraires de l'antiquité classique). Sa nature impulsive, autant que sujette à repentirs et indécisions, ne semble pas être parvenue, à travers l'expérience spirituelle de la chartreuse, à une véritable paix intérieure. Esprit imaginatif, et peut-être même visionnaire, Hugues paraît avoir souffert d'une névrose obsessionnelle, avec tendance à un comportement compulsif. Notons qu'il a vécu à partir de 1209 la période difficile de la croisade des albigeois.

Renseignements biographiques, et transcription du cartulaire de Montrieux, dans Capus, *Fundationes et dispositiones cartusiarum provinciae* (archives de la Grande Chartreuse, ms 1681); — *Cartulaire de Maguelonne*, éd. J.-A. Rouquette et A. Villemagnes, t. 2, Montpellier, 1913-1914, p. 510.

2. *L'œuvre.* — 1° *Flores nota digni iuris canonici* (Paris, Bibl. nat., lat. 4184, f. 1-59v, probablement autographe) : compilation claire et synthétique, en six livres, à l'usage des étudiants en droit canon.

2° Afin de fixer son attention et ainsi arrêter le flux désordonné des pensées, des souvenirs et des images qui hantaient son esprit à la chartreuse de Montrieux, Hugues se mit à composer une sorte d'encyclopédie : *Tractatus super antonomasia et mysterio huius numeri quatuor*, dédié à son confrère Guillaume (Paris, Bibl. nat., lat. 3589, f. 1-51, probablement autographe, avec de nombreux ajouts au texte primitif; écriture difficilement lisible). Hugues est convaincu que le chiffre quatre est le nombre par antonomase. C'est pourquoi, tous les sujets qu'il aborde ont quatre parties, quatre fins, quatre raisons, quatre sens, etc. A un prologue et une préface, fait suite une poussière de petits paragraphes, rédigés dans un style souvent télégraphique et regroupés en dix sections (la neuvième est réduite à un très court fragment, à cause d'une lacune matérielle intervenue entre les actuels f. 48v-49). Un plan général assez souple (Dieu en lui-même, la création du monde, l'homme, l'incarnation et la vie de Jésus, l'Église) permet à Hugues d'y accumuler un mélange de notations concernant l'Écriture, la théologie, la liturgie, la spiritualité, le droit canon, la « science ». Signalons ses considérations sur le péché (f. 12v-14v), la vie religieuse et ses austérités (f. 29-30), la Vierge Marie (f. 36), l'Eucharistie (f. 42v-43), les quatre sens de l'Écriture (f. 48), la pénitence et la confession (f. 49-50).

Traitant de la prière, il donne le conseil suivant : 1) *intendat quid orat, ne labiis loquatur et corde vagetur;* 2) *adsit devotio, id est humilis Dei invocatio, cuius signa sunt : gemitus, lacrimae et suspiria;* 3) *adsit solitudo;* 4) *fiat cum silentio* (f. 45). La prière véritable est : *pura, id est sine peccato; devota; assidua; munita, id est ieiuniis et eleemosinis et bonis operibus.*

Hugues affirme vouloir se rattacher à la grande tradition du pythagorisme antique (prol., f. 2), lequel a effectivement marqué de son influence un courant important de la spiritualité tant orientale qu'occidentale (cf M.-Th. d'Alverny, *Les pérégrinations de l'âme dans l'autre monde d'après un anonyme de la fin du* XII^e^ *siècle*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 13, 1942, p. 244). Mais sa compilation, fort artificielle et sans grande profondeur, n'a rien de comparable aux ouvrages consacrés à la mystique des nombres par plusieurs cisterciens et victorins du 12^e^ siècle.

Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, p. 112, n. 3600. A tort, Hugues de Montrieux y est distingué de Hugues de Miramars (n. 3599) et Guillaume de Montrieux y semble identifié à Guillaume d'Auberive.

3° L'écrit le plus mûr et le plus intéressant de Hugues est une vaste composition, dans le genre du *speculum*, qui nous est parvenue en une double recension.

Dédiée une fois encore à son confrère Guillaume, la première recension, qui est fort développée, se trouve aux f. 60v-187v du ms lat. 4148 de la Bibl. nat. de Paris (presque illisible; probablement autographe, rempli d'ajouts marginaux). Le titre est ainsi libellé : « Incipit liber fratris Hugonis de Miramars, monachi Montis Rivi, 1° de miseria hominis, 2° de fragilitate spiritus humani, 3° de statu Ecclesiae, 4° de statu mundi, 5° de virtutibus, 6° de vitiis, 7° de diabolo et poenis inferni, 8° de statu civium supernorum, 9° de praerogativa ordinis Cartusiae ». En réalité, il s'agit de neuf opuscules distincts, et les liens rédactionnels, en vue d'assurer la cohésion de l'ensemble, sont assez ténus. Par suite d'une lacune matérielle, ce ms s'arrête au ch. 9 de la 8° partie. Ainsi l'opuscule consacré à la Chartreuse fait entièrement défaut (cf la table des chap. au f. 62).

L'autre recension, beaucoup plus condensée (Paris, Bibl. nat., lat. 3307, f. 1-89v, copié en 1388, provenant des célestins des Ternes), est adressée aux clercs et laïcs vivant dans le monde, comme le montre le nouveau prologue. Hugues y appelle son ouvrage : « Libellus de hominis miseria, mundi et inferni contemptus »; ce qui ne correspond pas tout à fait au contenu réel. Il est en effet loisible de distinguer quatre grandes sections.

a) Les parties 1-4 (f. 1v-37v : *De miseria hominis; De fragilitate auctoris et eiusdem periculis infinitis; Ecclesiae afflictio et divisio, et clericorum varia superstitio; Mundi perturbatio, principum elatio, populorum oppressio et malitia*) constituent une longue méditation sur le thème du *contemptus hominis et mundi*. On retrouve tous les lieux communs du genre, dans leur formulation caractéristique de la fin du 12e siècle. Un élément nouveau est pourtant apporté par le ton de confession personnelle. La dureté des jugements semble manifester, au-delà des clichés littéraires, une certaine lutte intérieure contre l'emprise que le « monde » devait exercer sur son âme tourmentée. Par ailleurs, la force de sa contestation se trouve énervée par sa tendance à la logorrhée et à la répétition, qui parfois donne l'impression d'un manque de conviction profonde.

b) Les parties 5-6 *(Virtutum a mundo recessus et proprietates earum; Vitiorum contio et proprietates eorum)* forment un traité de morale et de spiritualité. Dans un premier tableau, des vierges, — les vertus ayant à leur tête la charité —, quittent en procession le monde, pour venir se réfugier à la Chartreuse (f. 37v-54v). Après quoi, les vices, sous les traits d'une série d'animaux, se rassemblent autour de leur reine, l'impiété, pour préparer leur plan de domination (f. 54v-69). Ces images allégorico-symboliques sont le matériel iconographique classique d'une analyse des vertus et des vices, avec leur hiérarchie interne et leur structuration réciproque, qui ne manque pas de finesse et d'originalité.

c) Les parties 7-8 *(Mortis et diaboli conditio et ministrorum diaboli specialitas, inferni et poenarum eius diversitas; Quid caelestis civitas, quique habitatores eius, quot sunt mansiones et quae praemia iustorum sint)* sont un des récits de vision de l'au-delà qui se multiplient au tournant du 12e-13e siècle. Tour à tour le *timor mortis* et l'*amor Dei* racontent à Hugues, avec des digressions doctrinales, ce qu'ils ont vu en enfer (f. 69-78) et au paradis (f. 78v-85).

d) La 9e partie (f. 85-89v : *De concertatione spiritus et carnis eiusdem auctoris post ingressum religionis in ordinem Cartusiae*), qui correspond aux ch. 18-22 de la 9e partie perdue de la première recension, se présente comme une dramatisation autobiographique. Hugues rapporte la tentation qu'il aurait eu de rentrer dans le monde, peu après la fin de son noviciat. Un débat entre la chair et l'esprit est tranché par le jugement de la conscience. Notre ancien professeur saisit l'occasion pour y insérer un *excursus* traitant de ce qu'est la conscience (f. 87rv). La narration s'achève par l'explication de deux rêves et par le propos de l'esprit de tenir bon jusqu'au bout.

Une appréciation d'ensemble de cette œuvre pourrait se résumer dans la double réaction qu'elle suscite : déception, quant à sa valeur doctrinale; intérêt, parfois même vif, en tant que document anthropologique.

4° C'est à tort qu'on a attribué à Hugues la rédaction d'un court commentaire sur l'Apocalypse.

C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis*, t. 3, Leipzig, 1722, col. 50-51. — Ch. d'Aigrefeuille (Degrefeuille), *Histoire de la ville de Montpellier*, t. 2, Montpellier, 1739, p. 254-256 (sur Sainte-Marie des Tables). — J.A. Fabricius, *Bibliotheca mediae et infimae latinitatis*, t. 3, Florence, 1858, p. 275. — *Histoire littéraire de la France*, t. 18, Paris, 1835, p. 70-79 (M. Petit-Radel). — A. Germain, *Maguelonne sous ses évêques et ses chanoines*, Montpellier, 1869, dans *Mémoires de la société archéologique de Montpellier*, t. 5, 1860-1869, p. 409-410. — C. Le Couteulx, *Annales ordinis cartusiensis*, t. 4, Montreuil, 1888, p. 94 svv.

Gaetano Raciti et Bruno Richermoz.

12. HUGUES PANZIERA, frère mineur, † vers 1330. — Né à Pomarance dans le Val di Cecina, en Toscane, dans la seconde moitié du 13e siècle, Hugues Panziera entra chez les frères mineurs, probablement au couvent de Volterra, après avoir acquis la culture théologique qui lui mérita de la part du chroniqueur franciscain Mariano de Florence † 1523 le qualificatif de « bonus theologus » (*Archivum franciscanum historicum* = AFH, t. 2, 1909, p. 634). Par humilité, il resta au rang de frère convers. Il vécut un temps au couvent de Saint-François de Prato où, en 1295, il figure sur la liste des membres de la confrérie « della Croce » ou « del Ceppo » et où, certainement, il composa les *Laudi* dont le fond et la forme rappellent les strophes de son prédécesseur Jacopone de Todi † 1306. Vers 1307 ou même plus tôt, il quitta l'Italie pour la vicairie dite de la Tartarie orientale. On le retrouve, en 1312, au couvent de Pera-Galata (Constantinople), centre et siège de la même vicairie, quand il rédigea la *Divota epistola la quale fu mandata alli spirituali fratelli della Compagnia del Ceppo di Prato*. C'est là aussi, sans doute, qu'il composa les autres *Trattati spirituali*. Le registre de la confrérie de Prato le dit décédé en Tartarie, sans autre précision. On croit communément que, depuis son départ en Orient, il resta affecté au couvent de Pera-Galata jusqu'à sa mort, vers 1330.

Les vingt-cinq *Laudi* qui lui sont attribués actuellement avec une certaine vraisemblance, et dont on compte trente et un manuscrits, ont fait l'objet d'une bonne édition de la part de V. Di Benedetto (Rome, 1962; cf AFH, t. 58, 1965, p. 558-560). Quant aux *Trattati spirituali*, au nombre de quatorze, ils ne sont connus dans leur ensemble que dans quatre éditions anciennes et rares : Florence, 1492 (2 éditions); Venise, 1500; Gênes, 1535. On en a retrouvé jusqu'à maintenant vingt-six manuscrits, ce qui indique l'intérêt qu'ils ont suscité. Saint Bernardin de Sienne † 1444 les avait transcrits pour son compte (cf AFH, t. 29, 1936, p. 237) et largement utilisés dans ses *Sermones* (*Opera omnia*, t. 5, Quaracchi, 1956, p. 457; t. 7, 1959, p. 589; t. 8, 1963, p. 350).

Voici le relevé des titres des *Trattati*, d'après la 2e édition, augmentée, de Florence, 1492 (Paris, Bibl. nat. Rés. D.9110), sous le titre *Libro del beato Ugho Pantiera da Prato, layco contemplativo...*

1. Della perfectione, 10 ch. (cf DS, t. 5, col. 1337). — 2. Contro alcune oppenioni della doctrina del non pensare di Dio chi vuole pervenire alla contemplatione (Hugues se réfère à l'année 1319; cf DS, t. 5, col. 1256; cf R. Guarnieri, *Il movimento del Libero Spirito*, dans *Archivio italiano per la storia della pietà*, t. 4, Rome, 1965, p. 425-426). — 3. Somma degli spirituali sentimenti. — 4. Epistola mandata a sancte religiose nella quale le conforta al perfecto stato della innamorata croce. — 5. De dolori della mente et delle pene del

corpo lequali Christo huomo sostenne. — 6. De dieci gradi di humilitade per liquali lhuomo perviene allultimo perfecto chiamato nihilita... — 7. Come quanto et di che amore deba essere et Creatore et la creatura amata in via. — 8. A che si possono conoscere le spirationi se sono da mettere in operatione per acquistare salute... — 9. Delle possessioni che sono dalle rationali creature possedute et come di quelle spogliare si debbe chi desidera in Christo il suo humano essere transformare. — 10. Di xv gradi ne quali si concludono tutte le reali virtudi che rispondono allhumana perfectione lequali sono necessarie a ogni religioso che desidera la sua peregrinatione nelle vestigie del nostro Signore Jesu Christo. — 11. Dello excellente, pericoloso stato dello spiritu che nel mondo regna, et della mia imperfectione. — 12. Come Christo conversa in via con suoi electi figliuoli... — 13. Della amistade et suo nascimento et quale fu fra Christo et gli apostoli suoi (lettre). — 14. Divota epistola, déjà signalée.

D'après divers manuscrits et l'édition de 1535, Levasti reproduit les n. 1 (ch. 5-6), 2, 4, 6 et 11; et De Luca, le n. 5.

On peut rappeler les éditions suivantes des *Laudi* ou *Canti spirituali* : Florence, 1578; Fr. Ozanam, *I poeti francescani in Italia nel secolo decimoterzo*, trad. italienne de P. Fanfani, Prato, 1854; C. Guasti, Prato, 1861.

Ces *Trattati* ne constituent pas un tout homogène; ce sont des écrits indépendants, plusieurs sous forme de lettres, composés occasionnellement sur la demande d'amis et de confrères qui voulaient être éclairés et dirigés dans les voies de la perfection. Ce sont autant de petits traités d'ascèse et de mystique que Hugues a élaborés sur la base de l'acquis théologique de son temps et de sa propre expérience.

Certains le disent disciple de saint Thomas, d'autres de saint Bonaventure. En fait, la question des sources n'est pas encore résolue, faute d'une édition critique, restée à l'état de projet. Hugues ne cite que l'Écriture, deux fois saint Ambroise et saint Augustin et une fois saint Grégoire le Grand. On pense aujourd'hui que le texte fut rédigé en italien et non pas traduit ultérieurement de l'original latin.

C. Guasti, *Bibliografia Pratese*, Prato, 1844, p. 188-192. — A. Levasti, *Mistici del Duecento e del Trecento*, Milan-Rome, 1935, p. 47-51, introduction; p. 271-316, textes; p. 992-993, notes. — G. De Luca, *Prosatori minori del Trecento*, t. 1, Milan-Naples, 1954, p. 29-35. — G. Petrocchi, *L'esperienza ascetica di Ugo da Prato*, dans *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, t. 2, Florence, 1955, p. 525-540 (et sous le titre *Poesia di Ugo da Prato*, dans *Ascesi e mistica trecentesca*, Florence, 1957, p. 23-40). — V. Di Benedetto, *Per un' edizione delle laudi del B. Ugo Panziera, O. Min. († c. 1330)*, dans *Miscellanea Francescana*, t. 56, 1956, p. 262-281; *Nota filologica alla nuova edizione (1962) delle laudi del B. Ugo Panziera*, t. 62, 1962, p. 414-444. — D. Pacetti, *Studi e ricerche intorno a frate Ugo Panziera*, dans *Studi Francescani*, t. 57, 1960, p. 215-253; *I Trattati spirituali di Ugo Panziera*, t. 63, n. 4, 1966, p. 3-41; *La tradizione dei Trattati spirituali di Ugo Panziera*, t. 64, n. 3, 1967, p. 30-77. — G. Matteucci, *Un glorioso convento francescano sulle rive del Bosforo. Il S. Francesco di Galata in Costantinopoli, c. 1230-1697*, Florence, 1967, p. 52-64.

Clément Schmitt.

13. HUGUES DE PONTIGNY. Voir Hugues de Macon.

14. HUGUES DE PRATO, dominicain, † 1322. — Hugues Panziera de Prato *(supra)* a été parfois confondu avec Hugues de Prato, dominicain.

On attribue à ce dernier des *Sermones dominicales* (Louvain, 1484, et plusieurs autres éditions incunables), des *Sermones de sanctis* (Heidelberg, 1485, etc) et des *Sermones quadragesimales* (Venise, 1576). L'examen des manuscrits et l'étude des problèmes d'authenticité (les *Sermones de sanctis* seraient d'Évrard du Val) des œuvres de Hugues de Prato restent à faire.

Voir Hain, n. 8994-9010. — Quétif et Échard, t. 1, p. 551. — Hurter, t. 2, col. 496-498.

André Rayez.

15. HUGUES DE READING. Voir Hugues de Rouen.

16. HUGUES RIPELIN DE STRASBOURG, dominicain, 13e siècle. — Bien que nous n'ayons que peu de détails sur les dates de la vie de Hugues, il est maintenant démontré par de récentes recherches qu'il est l'auteur du *Compendium theologicae veritatis*, traité fort répandu sous le nom d'Albert le Grand. Hugues descendait de la famille des Ripelin, notables de Strasbourg. Devenu dominicain, il est ainsi caractérisé : « frater Hugo Ripilinus de Argentina, prior longo tempore Turicensis, postea factus Argentinensis, bonus cantor, laudabilis praedicator, dictator scriptorque bonus atque depictor, vir in omnibus graciosus, summam fecit theologicae veritatis » (*De rebus alsaticis ineuntis saeculi* xiii, dans MGH *Scriptores*, t. 17, Hanovre, 1861, p. 233). Après un séjour prolongé à Zurich, il retourna à Strasbourg; c'est là que le *Compendium* a dû être composé, entre 1260 et 1270. L'original n'a pas été conservé. On ignore la date de la mort de Hugues.

Le *Compendium* s'est répandu à d'innombrables exemplaires manuscrits. Sa popularité s'explique par le fait qu'il résumait les thèmes de la théologie sous une forme agréable et simple, tout en utilisant fréquemment les auteurs antérieurs et contemporains (qui sont cités textuellement); en même temps, il ne dédaignait pas de donner des suggestions et des avis touchant la vie chrétienne pratique. Un signe certain de sa vogue nous est donné par le fait que ce *Compendium* a été très tôt traduit en langue vulgaire : nous possédons en effet plus de vingt manuscrits de l'ouvrage en moyen haut-allemand.

Quant à son plan, l'ouvrage se conforme presque littéralement au *Breviloquium* de saint Bonaventure. Voici les titres de ses sept livres : *de natura deitatis, de operibus conditoris, de corruptela peccati, de humanitate Christi, de sanctificatione gratiarum, de virtute sacramentorum, de ultimis temporibus.* L'anthropologie est exposée en détail, particulièrement dans le deuxième livre (vg ch. 51 *De synderesi*) et dans le cinquième à travers la doctrine de la grâce et des vertus (vg ch. 56 *De sensibus spiritualibus*).

Mis à part le plan, l'influence de Bonaventure et du courant franciscain est peu visible; bien plutôt celle des victorins et de saint Thomas. En dehors de nombreuses citations scripturaires et patristiques, les grands théologiens du moyen âge sont expressément nommés. Au contraire, d'autres sources sont abondamment utilisées sans être mentionnées; ainsi, le *De sacramentis fidei christianae* de Hugues de Saint-Victor, les *Sentences* de Pierre Lombard, le *De proprietatibus rerum* du franciscain Barthélemy l'anglais et, surtout, Albert le Grand.

Bien qu'elle n'ait guère été étudiée, c'est l'influence du *Compendium*, soit immédiate, soit, encore plus souvent, médiate, qui justifie cette notice dans le

Dictionnaire. Cette influence s'étend surtout aux ouvrages de prédication et aux traités ascétiques.

On peut aussi démontrer les emprunts que lui ont faits la prose et la poésie du moyen haut-allemand. Mentionnons par exemple, au quatorzième siècle, *Der Seele Rat* d'Henri de Burgus, les poèmes *Martina* de Hugues de Langenstein et *Von Gotes Zuokunft* d'Henri de Neustadt, *Die vierundzwanzig Alten oder der goldene Thron der minnenden Seele* du franciscain Otto de Passau; au quinzième siècle, *Das goldene Spiel* du Maître Ingold et *El Corbacho* de « l'archiprêtre de Talavera » (Alfonso Martinez de Tolède, † vers 1470).

On trouve aussi des extraits du *Compendium* cités dans des traités non imprimés comme le *Speculum animae*, dans les florilèges et les collections de sentences. Dans l'édition des *Deutsche Mystiker des vierzehnten Jahrhunderts* (2 vol., Leipzig, 1845-1857) qu'entreprit F. Pfeiffer à partir des manuscrits et sans se soucier des questions d'authenticité, on peut constater les traces de l'influence de Hugues Ripelin.

Ceci est encore vrai quand il s'agit des grands auteurs spirituels. Henri Suso utilise le *Compendium* dans ses écrits, comme H. Denifle l'a fait remarquer (cf les notes de l'éd. des *Deutsche Schriften* de Suso par K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, p. 207, 237, 241, 242, 244, 245, 285, 346). Jean Tauler devait le connaître (cf É. Filthaut, *Johannes Tauler und die deutsche Dominikanerscholastik*.., dans *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, Essen, 1961, p. 97-100). Gérard de Sterngassen (DS, t. 6, col. 281-283) en cite des morceaux dans son *Pratum animarum*. Le dominicain Thierry de Delf, dans son *Tafel van den kersten Gelove* nomme ses sources, et son éditeur L. M. Fr. Daniëls (coll. Tekstuitgaven van OGE, fasc. 4-7, Anvers, 1938-1939) a relevé la présence du *Compendium* dans plus de trois cents passages de l'ouvrage. Une influence semblable n'est pas impossible sur le *Spieghel der volcomenheit* d'Henri Herp (éd. L. Verschueren, même coll., fasc. 1-2, Anvers, 1931) et sur l'inédit *Spiegel der kersten Gheloven* (Düsseldorf, Landes- und Stadtbibl. B 130).

Le franciscain Marquardt de Lindau † 1392, le bénédictin Jean de Kastl (début du 15e siècle) utilisent le *Compendium* dans leurs ouvrages. Nicolas de Cues possédait dans sa bibliothèque un exemplaire de l'œuvre de Hugues et en tira profit pour ses sermons (Cod. Cus. 103; cf J. Marx, *Verzeichnis der Handschriften-Sammlung des Hospitals zu Cues*, Trèves, 1905, p. 103). Geiler de Kaisersberg († 1510; DS, t. 6, col. 174-179) est un autre témoin de cette influence.

Il faut encore mentionner en particulier l'usage que fait du *Compendium* l'évêque Berthold Pirstinger de Chiemsee † 1543 dans sa *Tewtschen Theologey* (Munich, 1528). Enfin, intégrée dans le large courant de la tradition, d'une manière plus ou moins diffuse la pensée de Hugues Ripelin se répandra à travers la *Devotio moderna*, la traduction latine de Tauler par L. Surius en particulier, dans les Pays-Bas et, de là, en Espagne.

Éditions. — Sous le nom d'Albert le Grand, on relève au moins 17 éditions incunables (cf Hain, n. 432-446; Copinger, n. 435-445; *Supplément*, n. 160-161); puis : Venise, 1588, Lyon, 1649, 1672, etc. — Le *Compendium* est aussi édité dans les *Opera* d'Albert le Grand (vg éd. S. C. A. Borgnet, t. 34, Paris, 1895, p. 1-261 et index, p. 263-306).

Études. — H. Fischer, *Der anthropologische Wortschatz in der mittelhochdeutschen Uebersetzung des « Compendium theologicae veritatis »*.., dissert., Breslau, 1944. — W. Stammler et K. Langosch, *Verfasserlexikon*, t. 3, Berlin, 1943, col. 1080-1081; t. 5, 1955, col. 983 (bibliographie). — G. Boner, *Ueber den Dominikanertheologen Hugo von Strassburg*, dans *Archivum fratrum praedicatorum*, t. 24, 1954, p. 269-286. — J. Orcibal, *Saint Jean de la Croix et les mystiques rhéno-flamands*, Bruges, 1966.

Héribert Fischer.

17. HUGUES DE ROUEN (d'Amiens ou de Reading), bénédictin et archevêque, v. 1085-1164.

— 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Une question préliminaire se pose au sujet de Hugues, dont la solution est importante pour la détermination de son œuvre.

Hugues d'Amiens, abbé de Reading et archevêque de Rouen, a été souvent identifié avec un autre Hugues d'Amiens, dit également de Ribemont, auteur d'œuvres poétiques, remarquablement construites, dont l'inspiration coïncide avec la pensée de l'archevêque de Rouen. Récemment F. Bliemetzrieder et D. Van den Eynde ont affirmé sans hésiter leur identité; J.A. Fabricius, J.-B. Hauréau et J.-C. Didier sont moins affirmatifs, mais pensent l'identification possible; J. Huemer, M. Manitius, J. de Ghellinck et G. Allemang (LTK, 1933) distinguent les deux auteurs.

La solution du problème semble possible par une voie différente. Le sceau de l'archevêque de Rouen a permis d'affirmer son appartenance à la famille des barons de Boves, près d'Amiens; or, dans le démembrement du comté d'Amiens au 11e siècle, dont les barons de Boves bénéficièrent largement, la petite seigneurie de Ribemont est toujours restée dans la dépendance immédiate de l'abbaye de Corbie, et les barons de Boves n'y ont joui d'aucun droit (cf J. Massiet du Biest, *Études sur les fiefs et censives d'Amiens*, Tours, 1954, p. 1-2, carte 2); le futur archevêque de Rouen ne peut avoir porté le nom de Ribemont (près Corbie) de par ses origines familiales, ni celui de la petite abbaye de Saint-Nicolas-sous-Ribemont (Aisne) pour y avoir séjourné au temps de sa jeunesse monastique; ce que nous savons en effet de la période monastique de sa vie ne permet pas de l'admettre.

Hugues de Rouen naquit à Amiens ou dans le château voisin de Boves vers 1085 (A. Janvier, *Boves et ses seigneurs*, Amiens, 1877); il était apparenté aux comtes d'Amiens et avait pour cousin le futur cardinal Matthieu d'Albano (avant son cardinalat, ce dernier fut supérieur du grand prieuré clunisien de Saint-Martin-des-Champs, à Paris). Sa première formation lui fut donnée à Amiens; il vint avec son cousin Matthieu aux écoles de Laon, à une époque où on pouvait encore le considérer comme un enfant; il y grandit et reçut l'enseignement d'Anselme de Laon qui marqua profondément sa pensée théologique (*Epist. ad Matth. Albanensem*, PL 192, 1141-1142). Encore jeune, il se fit moine à Cluny à la même époque, à peu près, où Pierre le vénérable y accomplissait son noviciat (cf *Epist.* VI, 32, PL 189, 444-446).

Dès 1113, il est envoyé comme prieur à Saint-Martial de Limoges qui dépendait alors de Cluny (E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 5, Paris, 1717, p. 894); puis il est appelé à gouverner le plus important prieuré clunisien d'Angleterre, Saint-Pancrace de Lewes. Lorsque le roi Henri Ier Beauclerc fonda au diocèse de Salisbury, près du confluent de la Tamise et du Kennet, l'abbaye de Reading (1125), il choisit Hugues pour abbé; Reading fut l'un des premiers monastères à célébrer solennellement la fête de la *Conception de Notre Dame*, objet de vives discussions (Eadmer † 1141, *Tractatus de Conceptione*, éd. H. Thurston, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 58; DS, t. 4, col. 3-5).

Envoyé en mission à Rouen durant une vacance du siège, Hugues est élu archevêque et sacré le 14 sep-

tembre 1130 (Robert de Torigny, *Chronique*, éd. L. Delisle, t. 1, Rouen, 1873, p. 183). Conformément à sa pensée sur le caractère définitif de la profession monastique, il entendit vivre en moine dans son nouvel état et prit avec lui pour chapelains trois moines, Hélie, Ansgaire et Victor, avec lesquels il continua à pratiquer les observances de la vie régulière (J. Bouillart, *Histoire de l'abbaye royale de Saint-Germain-des-Prés*, Paris, 1724, pièce 53, p. XL). Il montra un zèle impatient pour la discipline ecclésiastique : saint Bernard dut le modérer (*Ep.* 25, PL 182, 129-130). Sur le plan juridictionnel, un conflit l'opposa à l'abbé de Saint-Wandrille et faillit le compromettre dans ses rapports avec le roi Henri Ier; ce fut pourtant lui qui assista le roi à son lit de mort en 1135.

Hugues participa à divers conciles et synodes, par exemple ceux de Reims (1131), Pise (1135), Paris (1147), Reims (1148), Beaugency (1152) et Neufmarché (1160), etc. Il établit à Rouen la fête de la *Conception de Notre Dame* (cf PL 207, 1179d) et encouragea le mouvement qui portait certaines couches populaires de son diocèse à la construction des cathédrales : il approuva la confrérie de ses diocésains pour l'édification de Chartres et fit de même pour sa propre cathédrale (Robert de Torigny, *Chronique*, t. 1, p. 238). Il mourut à Rouen dans la nuit du 10 au 11 novembre 1164 (p. 354).

2. Ses **œuvres** présentent entre elles de grandes affinités; il est difficile de les faire entrer en des catégories précises : théologie, pastorale ou spiritualité; elles relèvent toutes des trois genres.

1° L'une des premières en date semble être le traité *Contra haereticos sui temporis*, écrit vers 1130 à l'intention d'un groupe breton touché par certaines formes du catharisme et qui rejetait l'Église dans sa hiérarchie, sa doctrine, sa tradition, avec la volonté de retourner à l'évangélisme intégral (PL 192, 1255-1298); dédié au légat Aubry (ou Albéric † 1148), le traité passe en revue l'ensemble du dogme catholique.

2° Les *Quaestiones theologicae* ou *Dialogi* sont dédiés à Matthieu d'Albano; ils comportent sept livres et ont été écrits entre 1125 et 1133 (PL 192, 1141-1248). Sous forme de brèves questions suivies d'amples réponses, Hugues étudie les problèmes théologiques relatifs au souverain Bien (1), à la création (2), au libre arbitre (3), à la chute des anges et de l'homme (4), aux sacrements comme moyen de relèvement (5), à l'état monastique et à la béatitude éternelle (6), à la Trinité (7).

3° La *Vie de saint Adjuteur de Vernon*, ermite, que l'archevêque connut personnellement, a été écrite après 1132, date de la mort du saint (PL 192, 1345-1353; cf DHGE, t. 1, 1909, col. 571-573).

4° Entre 1141 et 1146 fut composé le *Tractatus in Hexaemeron* dédié à Arnoul de Lisieux (éd. intégrale par F. Lecomte, *Un commentaire scripturaire du* XIIe *siècle, le « Tractatus in Hexaemeron » de Hugues d'Amiens*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 25, 1958, p. 227-294); seul, le début se trouve dans PL 192, 1247-1256.

5° A l'intention de l'archidiacre Gilles, plus tard évêque d'Évreux, Hugues composa un petit livre *De fide catholica et oratione dominica* (PL 192, 1323-1346) où sont commentés le symbole des apôtres, le « Misericordias Domini in aeternum cantabo », les sept demandes du *Pater*, les sept dons du Saint-Esprit, les sept béatitudes et les sept jours de la création; c'est un exposé théologique condensé, au but pastoral bien marqué.

6° Le *Tractatus de memoria, complectens tres libros in laudem memoriae* (PL 192, 1299-1324) est difficilement compréhensible à partir de son titre seul; il s'agit de la mémoire en tant que faculté capable de nous faire souvenir de Dieu et des œuvres de Dieu en faveur de l'homme.

7° Pour avoir une idée complète de l'œuvre de Hugues d'Amiens, il faut mentionner ses lettres.

PL 179, 665-666, 670; PL 180, 1617; PL 186, 1399, 1430-1432; PL 192, 1131-1138; *Recueil des historiens des Gaules*, t. 15, Paris, 1878, p. 693-702. Peut-être aussi faut-il ajouter une réponse à l'*Apologie* de saint Bernard; cf A. Wilmart, *Une riposte de l'ancien monachisme au manifeste de saint Bernard*, dans *Revue bénédictine*, t. 46, 1934, p. 296-344; C.H. Talbot, *The Date and author of the « Riposte »*, dans *Studia anselmiana*, t. 40, 1956, p. 72-80, appuie fortement la conjecture de A. Wilmart, contre J. Bouton, dans *Bernard de Clairvaux*, Paris, 1953, p. 193-203.

Tous ces écrits sont rédigés en un style pur, plein de chaleur, de caractère oratoire et souvent proche de l'homélie; même dans les *Dialogues*, Hugues évite la sécheresse des formes scolaires et communique à son exposé quelque chose de l'ardeur qui l'anime. Son effort vers une plus grande clarté ne va pas sans redites, car il approfondit les problèmes sans s'astreindre à un plan rigoureux.

L'optimisme théologique est remarquable; Hugues insiste sur la bonté de Dieu, la perfection de ses œuvres; il refuse de voir dans le mal une entité réelle : c'est une pure privation. Ces points de doctrine sont affirmés en réaction contre les résurgences du manichéisme que Hugues a été amené à combattre en Bretagne; il faut donc bien comprendre ce qu'il entend par le « contemptus mundi »,

L'homme doit s'approcher des choses de Dieu, des vérités de la révélation avec une soumission d'enfant, une « pietas » qui est à l'opposé de l'arrogance et de la mauvaise volonté. L'adhésion de foi, le respect, l'humilité forment des conditions nécessaires à tout approfondissement du contenu de la révélation. Par ailleurs, la transcendance et l'incompréhensibilité de Dieu sont des thèmes très fréquemment développés dans l'œuvre de Hugues. La meilleure saisie qu'il soit possible d'avoir de Dieu est de le concevoir comme l'Amour. Lorsque Dieu agit « ad extra », il est mû par le seul amour, un amour suréminent, invincible (1157c, 1232c, 1255a). Le libre arbitre de la créature raisonnable est une faculté dont la fonction est de permettre à l'homme une réponse d'amour à Dieu, spontanée, libre; c'est la puissance qui lui permet de s'élever au-dessus de tout le créé pour aller jusqu'au Dieu invisible, librement et volontairement (1332d et 1329c); d'où l'importance de l'attitude filiale qui se concrétise dans l'humilité (1330d, 1331b). L'amour est principe d'humilité. Chez les anges, le degré d'intensité de la réponse d'amour donnée à Dieu établit la distinction entre les chœurs angéliques (1181b). C'est le cantique de l'amour que Hugues chante continuellement dans son œuvre; l'amour lui paraît la raison dernière de toute chose (1159c). La charité est au cœur de l'Église; l'Église catholique est le royaume humble, pacifique, spirituel de l'amour (1330c); c'est la charité qui réalise le royaume de Dieu dans l'Église présente (1331d).

Le 6e livre des *Dialogues* fournit à Hugues l'occasion de définir sa pensée sur l'état monastique. Le moine porte son nom de « monos », « unus », parce qu'il est un seul et même esprit avec le Christ (1217b). Le fondement théologique de son unité d'âme est l'union de vie et de pensée avec le Seigneur. Le moine, en renonçant à soi-même pour suivre le Christ par le moyen de l'obéissance, entre dans un état où il professe la perfection. Mort au monde, il reçoit dans l'habit nouveau de la profession un sacrement de la nouveauté du Christ :

> L'habit monastique est un des sacrements de l'Église catholique, car la consécration du moine et la régénération du baptême ont la même vertu. De même que, dans le baptême, on dépouille la vétusté des péchés pour revêtir la nouveauté qui est dans le Christ, de même, dans la bénédiction monastique, on dépouille le vieil homme et on reçoit, en même temps que la bénédiction, le *colobium* qui est un sacrement de la nouveauté du Christ. Celui qui revêt dévotement cet habit des mains de son père spirituel, suivant l'usage ecclésiastique, délivré de ses péchés, reçoit en même temps la grâce qu'il a eue au baptême. Ainsi le saint baptême et la consécration monastique opèrent-ils la même chose (*Dialogues* VI, 2, 1217cd).

Dans la *Vie de saint Adjuteur*, Hugues marque l'importance de la pauvreté, de la solitude, de la mortification; la solitude a pour but une proximité plus totale avec Dieu et avec ses anges; elle permet de grandir dans la « divinitas ». La « lectio divina » est l'un des modes de la recherche de Dieu; c'est le désir de Dieu qui l'anime; sinon, elle ne peut mener à rien.

La pensée de Hugues d'Amiens sur le problème de la vocation spécifique des clercs (chanoines) et des moines est intéressante (*Dialogues* VI, 3-4, 1217-1221). Le moine, pour lui, est déjà clerc, en ce sens qu'il abandonne tout pour le Seigneur et s'adonne à la recherche de ce seul héritage; il se trouve donc dans un état parfait. Il n'y a pas de raison déterminante pour refuser aux moines de vivre de l'autel et on peut, le cas échéant, employer les plus parfaits d'entre eux aux tâches proprement apostoliques : gouverner le peuple et prêcher. Le passage de l'état clérical à l'état monastique va de soi; le passage de l'état monastique à celui de chanoine régulier ne se justifie pas.

Ordéric Vital † 1142, *Historia ecclesiastica*, lib. 13, *passim*, PL 188, 923 svv. — J.-F. Pommeraye, *Histoire des archevêques de Rouen*, Rouen, 1667, p. 313-344. — *Gallia christiana*, t. 11, Paris, 1759, col. 43-48. — *Histoire littéraire de la France*, t. 12, Paris, 1869, p. 647-667. — P. Hébert, *Un archevêque de Rouen au 12e siècle, Hugues* III *d'Amiens, 1130-1164*, dans *Revue des questions historiques*, t. 64, 1898, p. 325-371. — Jamieson B. Hurry, *In Honour of Hugh de Boves and Hugh Cook Faringdon, first and last Abbots of Reading*, Reading, 1911. — E. Vacandard, *Hugues d'Amiens*, DTC, t. 7, 1921, col. 205-215. — M. Manitius, t. 3, p. 814-816.

J.-V. Bainvel, *L'idée de l'Église au moyen âge, Hugues d'Amiens* (d'après le *Contra haereticos*) *et Innocent* III, dans *La science catholique*, t. 13, 1899, p. 481-491. — F. Bliemetzrieder, *L'œuvre d'Anselme de Laon et la littérature théologique contemporaine*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 6, 1934, p. 261-283; t. 7, 1935, p. 28-51; cf O. Lottin, *ibidem*, t. 12, 1940, p. 238-239, et t. 24, 1957, p. 290. — Fr. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, p. 113-114. — D. Van den Eynde, *L'œuvre théologique de Hugues d'Amiens*, dans *Franciscan Studies*, t. 13, 1953, p. 71-83. — R. Manselli, *Per la storia dell' eresia nel secolo* XII, dans *Bullettino... per il medio evo*, t. 67, 1955, p. 189-264. — J.-C. Didier, dans *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1038-1039. — L. Spätling, *Die Legation des Erzbischofs Hugo von Rouen (1134-35)*, dans *Antonianum*, t. 43, 1968, p. 195-216.

DS, t. 1, col. 798 (hérétiques); t. 4, col. 1989, sur Hugues de Ribemont, qui semble confondu avec Hugues de Rouen.

Guy Oury.

18. HUGUES DE SAINT-CHER, dominicain et cardinal, † 1263. — Les œuvres de Hugues de Saint-Cher (ou Saint-Chef, près de Vienne, en France), théologien, exégète et homme d'Église, n'intéressent pas directement le Dictionnaire, bien qu'elles soient citées à maintes reprises : *Commentaria in quatuor libros Sententiarum*, *Quaestiones disputatae*, *Postillae* sur la plupart des livres de l'Écriture, *Expositiones super historiam scolasticam*, *Sermones* (DS, t. 5, col. 866), *Concordantiae Bibliorum*, *Correctorium Bibliae*, *Speculum Ecclesiae* ou *Expositio missae (Tractatus super missam)*, des lettres et des déclarations sur des sujets d'actualité, sans compter des textes douteux ou pseudépigraphes.

Sur ces ouvrages (mss, éditions, études), voir : E. Mangenot, DTC, t. 7, 1921, col. 221-239, et Tables. — P. Glorieux, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au* XIIIe *siècle*, t. 1, Paris 1933, p. 43-51. — F. Stegmüller, *Repertorium biblicum medii aevi*, t. 3, Madrid, 1951, p. 114-173. — A. Duval, *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1039-1041.

Hain, n. 8972-8992. — *Catalogue des imprimés de la Bibliothèque nationale*, t. 74, Paris, 1929, col. 861-870.

Des *Postillae* de Hugues, D. Mézard a tiré un recueil de textes, sous le titre *De vita spirituali* (Ratisbonne, 1910), distribué selon les trois voies, sans prétendre que Hugues ait le moins du monde songé à ce genre de présentation. Complété par un livre 4 *De vita spirituali sacerdotum*, l'ouvrage a le mérite d'offrir commodément une « materia aedificationis ».

Voir DS, exégèse spirituelle de Hugues, t. 4, col. 222, et t. 5, col. 894, 1425, 1465; sur l'*Exode*, t. 4, col. 1989; sur l'*Ecclésiaste* et l'*Ecclésiastique*, t. 4, col. 49, 61-62; sur les *Psaumes*, t. 6, col. 1239.

Le *Speculum Ecclesiae* (Paris, 1480) a été souvent réédité, dernièrement par G. Sölch (coll. Opuscula et textus. Series liturgica 9, Munich, 1940). Voir, du même auteur, *Hugo von St. Cher und die Anfänge der Dominikanerliturgie. Liturgiegeschichtliche Untersuchung zum Speculum Ecclesiae*, Cologne, 1938; cf DS, t. 2, col. 1254 et 1264; t. 3, col. 963; t. 4, col. 1625; t. 5, col. 873; t. 6, col. 1208 et 1223.

Sans doute y aurait-il quelque intérêt à chercher à préciser la doctrine spirituelle de Hugues de Saint-Cher. Il vaudrait la peine d'entreprendre ce travail.

Sur l'amour naturel de Dieu et la charité, DS, t. 2, col. 577-580; la contemplation, t. 2, col. 1981; la dissemblance, t. 3, col. 1343; les dons du Saint-Esprit, t. 3, col. 1589, 1591-1592, et t. 6, col. 1128.

André Rayez.

19. HUGUES DE SAINT-FRANÇOIS, carme, † 1667. — De famille angevine, Hugues de Saint-François entra dans la province réformée des carmes de Touraine et fit sa profession à Redon le 16 octobre 1622. Il fut maître des novices pendant une dizaine d'années, prieur de plusieurs couvents, ainsi à Ploërmel (1638), Angers (1648), Auray (1657), et définiteur de la province. Il participe en cette qualité à la congrégation provinciale de Redon en 1663 et meurt à Angers en 1667. Hugues fut délégué de sa province en 1638 pour régler des différends survenus entre son ordre et les couvents des carmélites de Redon et

de Ploërmel (*Bullarium carmelitanum*, éd. E. Monsignani, t. 2, Rome, 1718, p. 472-476); parmi les déléguées des carmélites se trouvait Gillette de Saint-François (DS, t. 6, col. 391-392).

Les ouvrages de Hugues sont devenus assez rares et les bibliographes ne sont pas toujours cohérents entre eux. Cet auteur a pour premier intérêt d'avoir utilisé des sources primitives dans son ouvrage sur Philippe Thibault † 1638, réformateur des carmes de Touraine : *La véritable idée d'un supérieur religieux, formée sur la vie et les conduites du V. F. Philippes Thibault, reformateur en France de l'ancien ordre... du Mont-Carmel... avec les maximes et instructions spirituelles...* (2 vol., Angers, 1663-1665).

Hugues, d'autre part, est le premier historien de la dévotion envers sainte Anne à Auray, qui commence à partir de 1623; il a beaucoup écrit sur cette histoire, les miracles, apparitions, célébrations et donations, etc, dans un ouvrage qui se développe progressivement dans les éditions successives : *Histoire de la célèbre... dévotion de sainte Anne* (Paris, 1634, 144 p. in-12°; Quimper, 1635, d'après Cosme de Villiers); *La grande et miraculeuse dévotion de sainte Anne...* (Paris, 1638, 190 p.); *Les grandeurs de sainte Anne... dans tous les états de sa vie et dans l'origine et progrez miraculeux de sa dévotion... près d'Auray* (Paris et Rennes, 1657, 676 p. in-8°). Voir DHGE, t. 5, 1931, col. 699-701, sur le pèlerinage d'Auray confié aux carmes.

Les actions religieuses et exercices de dévotion et de vertu pratiquez en esprit intérieur... (Angers, 1648, 357 p. in-16°), destiné aux religieuses de l'abbaye Notre-Dame de la Charité de Ronceray et dédié à son abbesse; c'est un directoire sur la manière de bien faire les différentes actions de la journée qui semble plutôt destiné à des novices. — Selon Cosme de Villiers, Hugues aurait dédié à la même abbesse quatre volumes de *Meditationes affectivae ad perfectionem christianam acquirendam* (Angers, 1658), rédigés en français; nous ne les avons pas vus. — *Directoire spirituel des actions religieuses et exercices de dévotion qui se pratiquent dans les monastères et au monde..*, Paris, 1667, 585 p. in-8°).

Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, t. 1, Orléans, 1752, col. 669-670.

André Derville.

20. HUGUES DE SAINT-VICTOR † 1141.

— 1. *L'homme.* — 2. *L'œuvre.* — 3. *La pensée.* — 4. *Conclusion : l'influence.*

1. L'HOMME

1° Vie. — A l'époque de la Renaissance du 12e siècle, une place spéciale est à faire à l'abbaye de Saint-Victor et, dans cette abbaye fondée par Guillaume de Champeaux au début du siècle, un rôle de premier plan doit être attribué à Hugues de Saint-Victor, qui lui donna son statut intellectuel et culturel.

Les indications d'origine ne se proposent pas avec évidence. Les manuscrits présentent Hugues, la plupart du temps, comme *Hugo de Sancto Victore*, *Magister Hugo* ou simplement *Hugo*, moins souvent comme *Domnus Hugo* ou *Venerabilis Hugo*, parfois comme *canonicus*, *presbyter*, *Pater* ou *frater Hugo*, ou *praepositus sancti Victoris*; il est appelé *philosophus*, *theologus* ou *theosophus*, *beatus* ou *sanctus* ou *Hugo magnus*. Mais on n'a aucune dénomination qui révèle son origine, car la dénomination fréquente *Hugo parisiensis* signale seulement le théâtre de son activité intellectuelle.

Quant à son terroir natal, deux opinions s'opposent, dont aucune ne s'impose rigoureusement : l'origine saxonne et l'origine flamande. La première se fonde sur la tradition de Saint-Victor doublée de la tradition saxonne. Mais ces traditions, qui semblent répondre à un processus d'idéalisation progressive présentant Hugues comme un dynaste de Blanckenburg, sont assez tardives et ne remontent pas au 12e siècle.

On a fait appel récemment au ms Paris 15009 (J. Taylor, *The Origin and early Life of Hugh of St. Victor*, Notre Dame, États-Unis, 1957). Toute difficulté disparaîtrait et le problème serait résolu, si l'origine saxonne était attestée par la partie de ce manuscrit qui est contemporaine de Hugues et contient sa *Chronique*. Mais il n'en est rien. Ce ms est composite, et l'attestation sur l'origine saxonne de Hugues se trouve dans l'autre partie du manuscrit rédigée postérieurement et n'est qu'un simple témoin de la tradition tardive de Saint-Victor. Sans doute aussi n'a-t-on pas assez pris garde à la composition progressivement hypertrophiée des nécrologes.

L'origine flamande de Hugues s'appuie avant tout sur l'attestation très claire, d'écriture et de signification, des manuscrits bénédictins d'Anchin et de Marchiennes (Douai 362 et 363, 12e siècle), découverts par Mabillon. Elle mentionne explicitement, avec de légères variantes d'un manuscrit à l'autre, la date de la mort de Hugues et son origine flamande : « anno ab Incarnatione Domini MCXLI obiit dominus Hugo Canonicus S. Victoris, III Id. Febr. qui ex iprensi territorio ortus a puero exulavit, haec et plura alia sui operis emolumenta ».

Cependant, même si l'on fait de Hugues un flamand, l'apparition de la tradition saxonne reste encore à expliquer. La réponse peut être donnée par l'adresse aux chanoines d'Hamersleben (Saxe) dont Hugues fit précéder le *De arrha animae*. Les détails de cette adresse s'interprètent beaucoup mieux, si l'on suppose que Hugues vécut à l'abbaye d'Hamersleben, au milieu de ceux qu'il nomme et à qui il écrit. Mais nous ignorons également pourquoi il a quitté la Flandre pour Hamersleben et Hamersleben pour Paris; nous n'avons d'ailleurs pour cette arrivée à Paris aucune date précise et sûre. Cependant, comme Hugues venait de Saxe, il est assez plausible qu'à Saint-Victor il ait été considéré comme saxon.

Comme le passage autobiographique du *Didascalicon* (III, 20, PL 176, 778b) peut s'interpréter selon l'une et l'autre opinion, on peut conclure qu'en fin de compte il est plus facile d'expliquer l'apparition de la tradition saxonne dans l'hypothèse de l'origine flamande, que d'expliquer la mention très ancienne de l'origine flamande dans l'hypothèse de la tardive tradition saxonne. Voir nos *Notes biographiques sur Hugues de Saint-Victor*, RHE, t. 51, 1956, p. 920-934; et nos *Études sur Hugues de Saint-Victor*, Paris, 1963, ch. 1.

La première date que nous ayons au sujet du séjour de Hugues à Paris est 1127. Elle est donnée par les *Annales* du victorin Jean de Thoulouse † 1659 : cette année-là, Hugues apposa sa signature à côté de celle de l'abbé Gilduin et du prieur Thomas (Fourier Bonnard, *Histoire de l'abbaye royale et de l'ordre des chanoines réguliers de Saint-Victor*, t. 1, Paris, 1904, p. 89, n. 1); ce qui laisse supposer qu'il était déjà à Saint-Victor depuis un certain temps.

Hugues exerça-t-il quelque fonction dans le gouvernement de l'abbaye? On répondrait affirmativement à s'en tenir à l'adresse de la lettre de Gautier de Mortagne à Hugues « prieur » de Saint-Victor. Mais nous avons la liste des prieurs et le nom de Hugues n'y figure pas. Jean de Thoulouse, qui connaissait cette adresse, disait tout simplement que Gauthier avait fait une

erreur (F. Bonnard, *ibidem*). Une erreur sur une attribution de titre pouvait se produire au moyen âge comme de nos jours.

Aucun relief extérieur dans la vie de Hugues. Il est vraisemblable qu'il fit un voyage en Italie et s'arrêta à Lucques, comme en témoigne la lettre qu'il écrivit aux chanoines de cette ville et où il évoque le pieux souvenir qu'il gardait de cette visite : « Je suis allé chez vous, et c'est le Christ que j'ai trouvé » (cf F.E. Croydon, dans *The Journal of theological Studies*, t. 40, 1939, p. 251). Nous n'avons malheureusement pas d'autre lettre pour jeter quelque clarté sur l'indication du ms d'Oxford, Merton College 49 (cf *infra*), disant que le deuxième livre du *De sacramentis* fut écrit « *in curia romana jussu Papae Innocentii* ». Ce texte demeure énigmatique.

Le rôle de Hugues fut sans doute d'être le maître de l'école de Saint-Victor, dans les deux sens du mot : maître de cet institut d'enseignement, qui avait, de son temps, un caractère public et dont il organise les cours, et maître de cette lignée de penseurs à qui il communique son inspiration.

La mort, le 11 février 1141, mit fin à la grande activité intellectuelle de Hugues. De cette mort sereine et sainte, l'infirmier de Saint-Victor, Osberg, a laissé un récit émouvant et édifiant (PL 175, col. CLXI-CLXIII). Après sa disparition, la vie de Hugues exhale un parfum de sainteté. On venait en pèlerinage à son tombeau. Pourtant une certaine hostilité, qui s'était fait jour durant sa vie, persistait, et l'on parla d'apparition où il aurait révélé qu'il souffrait dans le purgatoire à cause de son amour pour la science. Cette légende n'était qu'une manifestation de la lutte que poursuivait un certain rigorisme spirituel contre l'humanisme, sous quelque forme qu'il se présentât, contre cette union de la science et de la sagesse dont Hugues fut un des représentants les plus remarquables.

2° Caractère, méthode de travail, style. — Hugues de Saint-Victor est un des esprits les plus cultivés du moyen âge. D'une ardente curiosité intellectuelle dès son jeune âge, ainsi qu'il nous l'apprend dans cet art de se cultiver qu'est pour une part le *Didascalicon*, il conseille à son disciple de tout apprendre, l'assurant que rien n'est inutile; il lui demande de ne tenir aucune science pour vile, car toute science est bonne, et de consentir à être instruit par tous : recevoir de tous, c'est devenir plus riche que tous (III, 13 et 15, PL 176, 773c, 775-776). Les maximes qu'il propose sont celles qu'il a suivies lui-même. Cependant, dans l'art d'apprendre, la marche la plus sûre est la marche ordonnée, et rien n'est bon qui supprime le meilleur *(ibidem)*. C'est bien cet esprit d'ordre et d'équilibre qui le caractérise, en même temps que le souci de constante recherche. « Dum vivitur, semper quaeritur ». Esprit très vivant, il ajoute à la tradition dont il veut dépendre et il ne craint pas d'être novateur. Esprit très ouvert, il garde sa personnalité, se défendant de ceux-là mêmes dont il accepte l'empreinte. Il unit raison et foi, étude et piété, science et sagesse.

A Saint-Victor, *Magister Hugo* mène sa vie canoniale, enseigne et produit son œuvre. Des ouvrages de spiritualité sont mis par écrit, après avoir été présentés oralement à la demande d'auditeurs (ainsi l'*In Ecclesiasten*, le *De arca morali*); des ouvrages théologiques sont élaborés pour répondre à une demande d'éclaircissements de la part d'élèves (l'*In Hierarchiam*), d'autres composés à la demande de correspondants (le *De sapientia Christi*). Ayant en même temps plusieurs sortes de travaux et de préoccupations, il s'interrompt parfois dans la composition d'un ouvrage (ainsi pour l'*In Hierarchiam*), il remploie des pièces qui sont restées isolées ou insère des morceaux choisis dans un grand œuvre (le *De sacramentis christianae fidei*).

C'est en latin que Hugues parlait et écrivait. Sachant peu le grec (assez cependant pour corriger le texte de Jean Scot, grâce aux gloses d'Anastase le bibliothécaire), sans doute un peu mieux l'hébreu (ce qui explique son attention à la *veritas hebraica* et l'importance qu'il donne, de préférence parfois au texte de saint Jérôme, aux interprétations midrashiques et à celles de l'école juive du nord de la France), il manie avec sûreté, aisance et élégance cette langue latine du 12e siècle, devenue la langue vivante des écoles; de surcroît, Hugues, qui n'ignorait pas ses auteurs, goûtait Virgile et recommandait Cicéron.

Quand il a parlé du style (*Miscellanea* I, 23, PL 177, 490c), il a distingué la *melodia* et la *significatio*. Il y a dans l'œuvre de Hugues le style musical et le style rationnel. Mais, comme le style plus spécialement musical (avec cliquetis verbal), peut envelopper une pensée parfois très riche, de même le style plus proprement rationnel ne rejette pas nécessairement tout rythme et toute assonance. Divers est le style de Hugues, comme divers son œuvre et son génie (cf *Études sur Hugues..*, ch. 4).

2. ŒUVRES

A. **AUTHENTICITÉ.** — Quand il s'agit de l'œuvre de Hugues, il faut nécessairement et d'abord se référer à l'*Indiculum* du ms d'Oxford, Merton College 49, que J. de Ghellinck édita avec soin (dans *Recherches de science religieuse*, t. 1, 1910, p. 270-289 et 385-396). L'importance de ce document vient du fait qu'il reproduit la table des matières des œuvres de Hugues que l'abbé Gilduin fit établir dix ans après la mort de celui-ci. Le copiste, très attentivement, nota les titres (souvent avec les *incipit* et les *explicit*) des quatre volumes qu'il inventoriait.

Mais, de l'aveu du copiste, la liste n'est pas exhaustive : un grand nombre de « sentences » n'ont pas été mentionnées. Le moyen d'en retrouver certaines serait de consulter des manuscrits qui ressembleraient au manuscrit analysé par le copiste de Gilduin. Or ces manuscrits existent; ce sont les mss Paris, Mazarine 717 et, d'une façon plus lointaine, Paris, Bibl. nat., lat. 14506.

Pour les ouvrages dont le titre n'a été reconnu ni par l'*Indiculum* ni par ces deux mss parisiens, il restera à étudier la qualité des manuscrits qui les présentent et à se référer à la critique interne.

1° D'après l'Indiculum du ms Merton College 49. — On trouve successivement (outre un certain nombre de sentences) :

Dans le vol. 1 : la *Chronique*, le *De scripturis et scriptoribus sacris*, l'*In Pentateuchum* et l'*In Librum Regum*, le *Didascalicon*, l'*Epitome in philosophiam*, le *De grammatica*, la *Practica geometriae*, le *De arca mystica*, le *De arca morali*, le *De institutione novitiorum*.

Dans le vol. 2 : le *Canticum pro assumptione*, le *De meditatione*, la *Collatio* III *de Verbo incarnato* (« Omnia per sapientiam »), la *Collatio* II *de Verbo incarnato* (« Verbum caro factum est »), le *De quatuor voluntatibus Christi*, le *De sapientia Christi*, le *De virginitate beatae Mariae*, la *Collatio* I *de Verbo incarnato* (« Dum medium silentium »), le *De unione corporis et spiritus*, l'*In Psalmos*, le *De potestate Dei*, l'*In Decalogum*, le *De quinque septenis*, le *De Verbo Dei* (« Semel locutus est »), le *Sermo super dominicam orationem*, le *De sacramentis legis*

naturalis et scriptae, le livre 1er (1e partie) du *De sacramentis christianae fidei*, l'*In Threnos*, le *De vanitate*, le *De arrha animae*, le *De laude caritatis*, le *De substantia dilectionis*, le *De virtute orandi*, le *Super canticum Mariae*, la lettre à Jean d'Espagne, le *Prolixior sermo: tractatus super dominicam orationem*, le *De septem donis Spiritus Sancti*, le *De amore sponsi ad sponsam*.

Dans le vol. 3 : l'*In Hierarchiam coelestem* et l'*In Ecclesiasten*. Dans le vol. 4 : le livre second du *De sacramentis christianae fidei*.

Nous nous apercevons non seulement qu'un grand nombre de sentences n'ont pas été mentionnées, mais que seule la première partie du livre I du *De sacramentis* a été signalée, sans être reconnue, sous la rubrique *tractatus sine titulo*. Parfois aussi le copiste fait erreur en tournant un folio de trop (en prenant, par exemple, l'*explicit* de l'exode du *De grammatica* pour l'*explicit* de l'*Epitome*; cf *Études*.., p. 35). Mais tout ceci montre l'objectivité du copiste qui se contente de copier sans interpréter.

2° **D'après les mss de Paris** (*Mazarine 717 et Bibl. nat. 14506*). — Ces deux manuscrits ne sont pas absolument identiques : ils ont un excédent et un déficit l'un par rapport à l'autre. Mais par rapport à l'*Indiculum*, ils donnent certains textes en supplément, outre des sentences. Le ms Mazarine 717 nous livre le *De solutione quatuor quaestionum* (2e lettre à Ranulphe de Mauriac; PL 176, 1011-1014) et le *De potestate et voluntate Dei*; de plus, il possède le livre 1er du *De sacramentis* en entier. Le ms Bibl. nat. 14506 donne le *Caritas nunquam excidit* (1e lettre à Ranulphe de Mauriac; PL 176, 1011). De ces petites œuvres, dont l'omission dans l'*Indiculum* s'explique facilement, l'authenticité est clairement attestée par d'autres manuscrits.

D'autre part, ces manuscrits sont déficitaires pas rapport à l'*Indiculum*. Le contenu des volumes 3 et 4 (donc l'*In Hierarchiam coelestem*, l'*In Ecclesiasten*, le livre 2 du *De sacramentis*) et plusieurs autres œuvres des deux premiers volumes font défaut. Mais on les retrouve dans de nombreux manuscrits au fort coefficient d'attestation. Quant à la question des *Miscellanea*, les deux grands manuscrits victorins permettent d'augmenter notablement la liste tirée de l'*Indiculum* (*Étude sur l'authenticité*.., dans *Scriptorium*, t. 10, 1956, p. 182-220).

Mais cette nouvelle liste elle-même peut ne pas être considérée comme exhaustive (*Hugues de Saint-Victor. Contribution à un nouvel examen de son œuvre*, dans *Traditio*, t. 15, 1959, p. 290-294). Il reste qu'une plus grande exigence critique est nécessaire pour les pièces qui n'ont pas les garanties majeures. Sur la question des *lettres*, *ibidem*, p. 295-297.

3° **Dans l'édition de Migne**, les œuvres authentiques sont donc les suivantes :

PL 175 : *De scripturis et scriptoribus sacris*, col. 9; *In Pentateuchum*, col. 30; *In libros Regum*, col. 95; *In Ecclesiasten*, col. 113; *In Threnos Jeremiae*, col. 255; *De quinque septenis* (incluant le *De septem donis Spiritus Sancti*), col. 405; *In Canticum B. Mariae*, col. 413; *Allegoriae in novum Testamentum*, livre 2, ch. 3-14, col. 774; *In Hierarchiam coelestem*, col. 923.

PL 176 : *In Decalogum* (incluant le *De substantia dilectionis*), col. 9; *De sacramentis legis naturalis et scriptae*, col. 17; *De sacramentis christianae fidei*, col. 173; *De arca Noe morali*, col. 618; *De arca Noe mystica*, col. 681; *De vanitate mundi*, col. 703; *Eruditiones didascalicae* (incluant le *De tribus diebus*), col. 741; *De potestate et voluntate Dei*, col. 839; *De quatuor voluntatibus in Christo*, col. 841; *De sapientia animae Christi*, col. 845; *De B. Mariae virginitate*, col. 857; *De institutione novitiorum*, col. 925; *Soliloquium de arrha animae*, col. 951; *De laude caritatis*, col. 969; *De modo orandi*, col. 977; *De amore sponsi ad sponsam*, col. 987; *Opusculum aureum de meditando*, col. 993; *Epistolae tres*, col. 1011.

Pour l'*Expositio in regulam B. Augustini* (col. 881) et la *Summa Sententiarum* (col. 41), *infra*, 4° 4) et 7).

Il faut ajouter : a) gravitant autour des *Eruditiones didascalicae*, la *Practica geometriae*, le *De grammatica*, l'*Epitome Dindimi ad philosophiam*; — b) se rattachant au *De sacramentis christianae fidei* et au *De scriptoribus sacris*, la *Chronique*.

PL 177 : *De unione corporis et animae* (incluant le *De Verbo Dei*, « *Semel locutus est* »), col. 285; *De Verbo incarnato collationes tres*, col. 315; *Miscellanea* (livres 1 et 2, incluant l'*In quosdam Psalmos David*; ces mélanges sont des extraits d'autres œuvres, des pièces détachées et des matériaux divers, avec aussi des textes de Richard de Saint-Victor et de saint Bernard); *De assumptione B. Mariae*, col. 1209.

Pour le *Speculum de mysteriis Ecclesiae*, col. 335, voir *infra*, 4° 6).

4° **Examen de cas particuliers.** — 1) *Œuvres mineures.* — a) La *reportatio* de Laurentius, transmise sous le titre de *Sententiae de divinitate*, que conserve le seul ms Oxford, Bodl. Laud. 344 (car le ms de Breslau a disparu pendant la dernière guerre), se réfère évidemment à l'œuvre de Hugues, puisqu'il s'agit de notes prises à ses cours et revues par lui. Il faut cependant remarquer que Laurentius a pu y mettre du sien.

b) Les notules additives au livre 1 du *De sacramentis* (ms Turin, Naz. E. V. 24, *Spedalieri*; cf *Gregorianum*, t. 20, 1939, p. 264-272) peuvent aussi être de Hugues, s'il est vrai que, même à cette époque, la première personne n'était pas nécessairement inusitée de la part de celui qui ajoutait au travail d'autrui. Cependant l'attestation demeure faible.

c) S'accordant bien avec le génie de Hugues, la lettre *Petitioni vestrae mox* (éd. L. Ott, *Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Münster, 1937, p. 353-354) peut être la dédicace du *De sapientia Christi*. Mais elle est absente de la plupart des manuscrits de cet ouvrage et surtout de l'*Indiculum* et des deux manuscrits parisiens.

d) Seul, le ms Nîmes 37 fait connaître la lettre aux chevaliers du Temple. Du côté de la critique interne, il n'y a ni raisons contraignantes d'admettre l'authenticité, ni objections décisives à y opposer. Cette lettre est présentée par Cl. Sclafert, qui l'attribue à Hugues (RAM, t. 34, 1958, p. 275-299), après que J. Leclercq en ait nié l'authenticité hugonienne (RHE, t. 52, 1957, p. 81-91; cf *Traditio*, t. 15, 1959, p. 296-297).

e) Il faut mentionner aussi la lettre aux chanoines de Lucques qui s'insère bien dans le cadre biographique de Hugues; il est vrai qu'elle est elle-même un élément grâce auquel ce cadre se constitue; on n'a cependant aucune raison de la refuser à Hugues. Cf Croydon, dans *The Journal of theological Studies*, t. 40, 1939, p. 251.

f) Il suffit de signaler les *Diffinitiones* du ms Douai 366 et de plusieurs autres. On doit retenir au moins l'authenticité des définitions qui ont été extraites telles quelles des œuvres du victorin (cf *Cultura neolatina*, t. 16, 1956, p. 17-25).

g) Le *De ponderibus et mensuris*, que l'on trouve dans le même manuscrit de Douai et dans un certain nombre d'autres, n'a pas des garanties indiscutables d'authenticité. Mais ce texte, joint à des œuvres de Hugues, n'est qu'une reprise d'une partie des *Origines* de saint Isidore de Séville, avec quelques notations personnelles qui sont bien dans la manière de notre victorin (cf *Cultura neolatina*, t. 16, 1956, p. 25-29).

h) Quant au *Centum sermones* (PL 177, 899-1210), on n'a

pas de raison de l'attribuer à Hugues, car on ne peut s'appuyer sur la tradition textuelle. Jean Châtillon a substitué le nom de Richard à celui de Hugues, à cause d'un prologue et d'un épilogue (*Le contenu, l'authenticité et la date du « Liber exceptionum » et des « Sermones centum » de Richard..*, dans *Revue du moyen âge latin*, t. 4, 1948, p. 23-51, 343-366). On peut cependant se demander si la reconnaissance de séries ricardiennes élimine toute hypothèse d'un recueil hétérogène (cf R. Baron, *L'authenticité de l'œuvre de Hugues..*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 36, 1962, p. 55, 58).

i) Les *Notulae in Librum Judicum*, *in Librum Ruth* et les notes additionnelles du *Pentateuque* peuvent assurément être de Hugues. Mais les mss Paris, Bibl. nat. 15315 et 15695 qui les présentent ne permettent pas une attribution absolument sûre, car ils ne sont pas totalement purs du point de vue de l'authenticité. Il semble, il est vrai, qu'on ait affaire à un ensemble homogène.

2) *Le cas de l'In Nahum, In Joel, In Abdiam.* — Pour l'authenticité de ces trois commentaires, l'opinion des critiques est aussi diverse que la tradition textuelle est faible et indécise. Les attribuent à Hugues : A. Wilmart, B. Smalley, D. Lasič; à Richard : G. Morin, J. Châtillon et (du moins les deux derniers) D. van den Eynde. Il est très difficile de choisir entre les deux opinions et peut-être n'y a-t-il pas lieu de le faire.

Il est certain que l'on trouve dans ces trois commentaires la méthode de Hugues (l'exposition tripartite : littérale, allégorique, morale), mais Richard l'a faite sienne; les idées sont bien celles de Hugues (y compris le recours à l'exégèse juive et le recours à l'interprétation midrashique qui, selon André de Saint-Victor, caractérisent Hugues, — et cette considération ne doit pas être négligée), mais ces idées se répandirent à Saint-Victor; on trouve encore en tel ou tel commentaire l'utilisation de larges portions de textes hugoniens; cependant, si la méthode de remploi est caractéristique de Hugues, Richard n'hésitait pas dans sa première manière à utiliser d'amples morceaux hugoniens.

D'autre part, on ne peut, à coup sûr, détecter l'auteur par le seul examen du style : la diversité même des avis des critiques en fait foi. Il faut noter, en tout cas, dans l'*In Nahum* des différences avec l'œuvre de Richard aussi bien que de Hugues : le *divinum eloquium*, qui s'insère dans le commentaire parmi les *artes liberales*, n'en fait pas partie dans l'œuvre authentiquement hugonienne ou ricardienne.. En outre, il n'est pas sûr que la fin de l'*In Abdiam* renvoie à une œuvre ricardienne : dans certains manuscrits cette finale fait défaut, et l'œuvre à laquelle il serait renvoyé (*Allegoriae in novum Testamentum*, livre 2, ch. 2) pose elle-même question.

Enfin, il serait sans doute simpliste de penser que si l'auteur n'est pas Hugues, il ne peut être que Richard. Il peut y avoir place pour un disciple anonyme.

3) Le *De contemplatione et ejus speciebus* (Introduction, texte, traduction et notes par R. Baron, Tournai-Paris, 1958). — Cet opuscule, important pour l'histoire de la mystique et qui a des affinités avec les commentaires précédents, a été attribué purement et simplement à Hugues par B. Hauréau, A. Wilmart, D. Lasič; J.-A. Robilliard lui a donné Richard pour auteur. Il semble difficile de s'en tenir strictement à l'une ou l'autre position.

La seconde se trouve singulièrement affaiblie par la négation non motivée de l'authenticité hugonienne de l'*Epitome* et de l'appendice (= les deux derniers chapitres du *Didascalicon*), par l'oubli de l'important contenu dionysien de l'œuvre de Hugues et des traces néopythagoriciennes qu'elle révèle, par l'interprétation en porte-à-faux d'un passage du *De septem septenis*. D'une part, l'*Epitome* et les deux derniers chapitres du *Didascalicon* sont authentiques : l'*Indiculum* et les grands manuscrits victorins sont les premiers à l'affirmer explicitement; d'autre part, toute la résonance dionysienne du *De contemplatione* fait écho à l'*In Hierarchiam coelestem* du grand commentateur dionysien; enfin, quel que soit l'auteur de cette œuvre, le texte du *De septem septenis* (portant *Audi magnum sacramentum* et citant la triade des yeux de l'*In Hierarchiam*, PL 175, 975) s'applique non à Richard mais à Hugues.

Le *De contemplatione* se rattache évidemment à Hugues non seulement parce que des passages du *Didascalicon*, du *De tribus diebus*, de l'*In canticum Beatae Mariae Virginis* s'y trouvent intégrés, mais parce que nous y voyons converger les grandes lignes directrices de la pensée hugonienne : sur les arts et la philosophie et leur fonction de préparation à la contemplation, sur l'interprétation de l'Écriture, sur le relief donné à l'histoire (histoire sainte continuée par l'histoire de l'Église), sur le cheminement et l'ascension de l'âme vers Dieu, sur les thèmes dionysiens.

Sans doute ces différents traits ont marqué plus ou moins Richard après Hugues. Mais l'œuvre de Richard est autre chose qu'un décalque de celle de Hugues. Sa puissante personnalité se reconnaît à des traits forts : par exemple, son originale doctrine de la Trinité, sa classification des genres de contemplation. Précisément ces traits sont absents du *De contemplatione*.

Cependant Hugues ne semble pas devoir être proposé purement et simplement comme auteur de cet opuscule. Il y a dans le *De contemplatione* certaines divergences avec la pensée exprimée ailleurs par Hugues lui-même.

La première concerne la classification des sciences; tandis que Hugues, dans les différentes formules de classification qu'il propose, ne considère jamais la *theologia* qu'au sens philosophique et non au sens proprement théologique (soit au sens de science théologique, soit au sens de théologie mystique), le *De contemplatione* place, après la physique et la mathématique, la théologie qui traite des différents genres de symboles. La seconde divergence a pour objet l'extension donnée au sens de *divina eloquia* : les « divines Paroles » comprennent non seulement les traités des Pères, comme il est dit dans le *Didascalicon*, mais aussi les documents des pontifes romains, les *gesta* des conciles, et même les ordonnances des rois catholiques (*De contemplatione*, éd. citée, p. 69, 19-23).

Strictement cependant, ces divergences ne sont pas telles que l'on doive exclure le nom de Hugues. Celui-ci passe du plan de la théologie au sens philosophique dans le *Didascalicon*, au plan de la *theologia divina*, avec perspective chrétienne, dans l'*In Hierarchiam*. Étant donné le relief donné dans cette œuvre aux notions d'analogie et de symbole, de ressemblance et de dissemblance, on conçoit aisément qu'une fois admis le principe d'une classification des sciences dépassant les limites de la propédeutique, il était facile d'en venir à la classification du *De contemplatione*. Au sujet de la notion de *divina eloquia*, eu égard à l'extension que Hugues lui donne dans le *Didascalicon* et, d'autre part, à sa conception de l'histoire de l'Église et de la chrétienté faisant suite à l'histoire sainte, on peut penser que le point de vue du *De contemplatione*, si étrange soit-il de prime abord, n'est pas absolument étranger à la pensée hugonienne.

En résumé et compte tenu en particulier du silence de l'*Indiculum* et de l'ensemble des manuscrits, puis de l'aspect du *De contemplatione* et des anomalies qu'on y aperçoit (éd. citée, introduction, p. 31-32), il est

sans doute préférable de ne pas tenir Hugues pour seul responsable du *De contemplatione*, mais d'y adjoindre quelque disciple qui, d'ailleurs, a pu subir une autre influence.

4) *Expositio in regulam beati Augustini* (PL 176, 881-924). — Les manuscrits de cet ouvrage sont aussi nombreux que ceux du *De contemplatione* sont rares. Les plus anciens sont anonymes. Au 13e siècle cependant, le ms 860 de Troyes attribue explicitement l'*Expositio* à Hugues; à partir du 14e siècle, bien que le ms Avignon 716 l'attribue à Letbert de Saint-Ruf (ou plutôt énonce : « Incipit luculenta expositio regule canonice edita a venerabili viro Litberto S. Rufi abbate »), l'attribution à Hugues devient courante et elle est reprise par le victorin Simon Gourdan † 1729 (*Annales*, ms, p. 169, 172, 308). Mais l'*Expositio* est absente de l'*Indiculum* et des grands manuscrits victorins. Il est vrai qu'il s'agit d'un ouvrage qui était plus à vivre qu'à lire. On le lisait d'ailleurs au chapitre et il présentait à l'abbaye sa norme de vie.

On a vu, pour l'authenticité hugonienne, des difficultés dans le vocabulaire et le style de l'*Expositio* (D. van den Eynde, *Deux traités faussement attribués à Hugues..*, dans *Franciscan Studies*, t. 19, 1959, p. 319-324). Mais le vocabulaire de Hugues est varié, et multiple son style. Si l'on n'a pas d'arguments contraignants qui fassent admettre l'authenticité hugonienne, il ne semble pas qu'on se trouve en face d'arguments décisifs qui obligent à la rejeter. Il semble préférable de laisser la question ouverte (*Études..*, p. 63-66).

5) *Les expositions sur l'oraison dominicale.* — L'*Indiculum* mentionne deux expositions. L'une est parfaitement définie, avec *incipit* et *explicit*, c'est le texte que l'on trouve dans *Allegoriae in novum Testamentum*, livre 2, ch. 3-14 (PL 175, 774-789). L'autre est indéterminée.

Cela pourrait être *Allegoriae in novum Testamentum*, livre 2, ch. 2 (PL 175, 767-774; se retrouve dans le *Liber exceptionum* de Richard de Saint-Victor, 2e partie, livre 11, ch. 5-13, éd. J. Châtillon, Paris, 1958, p. 447-455). Mais on ne peut pas exclure l'hypothèse d'un manuscrit qu'aurait inventorié le copiste et qui, comme dans l'*Indiculum*, porterait le titre *Sermo super dominicam orationem* et serait suivi de l'*incipit* d'une sentence (*Quod Pater non judicat quemquam*; *Études..*, p. 58-63). Quant au texte invoqué des *Allegoriae* (PL 175, 767-774), on le trouve bien attribué à Hugues dans les manuscrits comme Paris, Bibl. nat. 15315 et 14658, mais ces manuscrits ne sont pas sûrs du point de vue de l'authenticité hugonienne.

6) Du *Speculum Ecclesiae* (*incipit* : « De sacramentis ecclesiasticis ut tractarem »), on ne peut dire ni qu'il ait été composé par Hugues, ni qu'il soit étranger à son œuvre.

Il dépend de la *reportatio* de Laurentius et du *Didascalicon*. Cf H. Weisweiler, *Zur Einflusssphäre der « Vorlesungen » Hugos..*, dans *Mélanges J. de Ghellinck*, t. 2, Gembloux, 1951, p. 527-581.

Un *De virtutibus et vitiis* qui se rapproche beaucoup de Hugues et un *De scala coeli*, qui en est plus loin mais le rappelle, n'ont pas les garanties majeures d'authenticité et sont absents des grandes collections hugoniennes (*Études..*, p. 219-255).

7) La *Summa Sententiarum* ne peut être insérée sans plus dans la liste des ouvrages de Hugues, mais on ne peut éviter non plus d'en parler. Longtemps les deux opinions pour ou contre l'authenticité hugonienne s'affrontèrent (cf *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor*, Index bibliographique, p. 247-250); l'affirmation selon laquelle la *Summa* a été composée par Hugues avant le *De sacramentis* a été soutenue assez récemment encore par R. Sylvain (*La tradition des Sentences d'Anselme de Laon*, dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. 22-24, 1947-1948, p. 1-52).

Il semble acquis que la *Summa* dépend du *De sacramentis*, et à ce point de vue l'influence de Hugues sur la *Summa* est certaine. On peut aussi faire l'hypothèse d'un premier enseignement de Hugues qui aurait été utilisé par la *Summa* : il y aurait lieu alors de parler de *Ur-Sentenzen*; mais il faudrait trouver un certain nombre de pièces qui vérifient cette hypothèse (O. Lottin, *A propos des sources de la Summa Sententiarum*, RTAM, t. 25, 1958, p. 42-58; cf aussi p. 248-284).

Dans l'état actuel de la critique, il semble bien que le nom du rédacteur, qui peut bien mériter le nom d'auteur, soit celui d'Othon, peut-être Othon, évêque de Lucques (cf H. Weisweiler, dans *Scholastik*, t. 11, 1936, p. 396-401).

B. **CHRONOLOGIE.** — Pour étudier l'œuvre de Hugues au point de vue chronologique, il faut d'abord essayer de constituer, à l'intérieur de son œuvre, des séries qui établissent des rapports d'antériorité et de postériorité; puis préciser des points de repère chronologiques, en fonction desquels seront ordonnées les séries.

1° **Les séries ordonnées.** — Or, dans l'œuvre de Hugues, il est plusieurs renvois explicites et formels d'une œuvre à l'autre. Le *De arca mystica* renvoie au *De arca morali* (12; PL 176, 698d) et au *De tribus diebus* (7; 693d); le *De vanitate mundi* au *De arca mystica* (11; PL 176, 717d); le *De sacramentis* au *De sapientia Christi* sous le titre de *De scientia animae Christi* (11; PL 176, 383c). On a donc déjà la série *De tribus diebus* et *De arca morali* — *De arca mystica* — *De vanitate mundi*, et la série *De sapientia Christi* — *De sacramentis*.

D'autres renvois sont implicites, mais suffisamment clairs. Le début du *De sacramentis* (1, prol., PL 176, 183) fait mention du *compendiosum volumen* que Hugues compose sur l'*historia*, avant d'en venir à l'*allegoria* : c'est très probablement, pour ne pas dire sûrement, la *Chronique* qui est ainsi désignée. Le prologue du *Canticum pro assumptione* rappelle le commentaire du cantique de la Vierge (PL 177, 1209-1210) : c'est de l'exposition sur le *Magnificat* qu'il s'agit. Dans l'introduction à l'*In Hierarchiam*, Hugues se réfère à une division de la philosophie qu'il a présentée ailleurs : ce sont le *Didascalicon* et l'*Epitome Dindimi in philosophiam* qui sont visés.

Outre ces renvois, explicites ou implicites, il y a des rapports de dépendance qui permettent d'établir un ordre de succession; et l'on sait que le procédé de remploi d'un texte d'une œuvre dans une autre fait partie de la méthode de travail de Hugues.

Dans la préface du *De sacramentis* (PL 176, col. 173), il déclare qu'il a intégré à son grand traité « nonnulla quae antea sparsim dictaveram ». Le *De sacramentis* apparaît postérieur, non seulement à la *Chronique* et au *De sapientia Christi*, mais au *De B. Mariae virginitate*, au *De laude caritatis*, au *De substantia dilectionis*, au *Dialogus de sacramentis*, au *Didascalicon*, à l'*In Canticum B. Mariae*, à l'*In Genesim* et à l'*In Leviticum*, à l'*In Psalmos*, aux *Institutiones in Decalogum*, à l'*In Threnos*, au *De scripturis*, à la *reportatio* de Laurentius.

Suivant la même méthode, le *De sacramentis* semble antérieur au *De quatuor voluntatibus in Christo*. Par comparaison de textes, on a pu préciser que du *Dialogus de sacramentis* et du *De vanitate*, tous deux antérieurs au *De sacramentis*, le premier est antérieur au second et que les *reportationes* de Laurentius sont antérieures non seulement au *De sacramentis*, mais encore au *Dialogus* et aux *Institutiones in Decalogum*.

Il semble cependant qu'il y ait quelques écueils à éviter dans l'établissement de ces rapports. Si l'appréciation avait des appuis trop ténus, si l'on oubliait certaines circonstances de composition ou certaines règles d'interprétation linguistique, on aboutirait à des conclusions subjectives, et l'on courrait le risque de fausses orientations dans l'histoire de la pensée de l'auteur étudié. La stylométrie est précieuse, mais elle pose encore plus de problèmes qu'elle n'apporte de solutions. Et cela est encore plus vrai, quand on ne peut se fonder que sur le texte de Migne. Souvent Hugues mettait ou faisait mettre par écrit ce qui avait été d'abord matière à exposé oral. Mais entre l'exposé oral et la composition écrite, a pu s'intercaler une autre œuvre qui a pu subir elle aussi l'influence de l'exposé oral. Hugues avait en même temps plusieurs préoccupations, suivait plusieurs lignes de recherches et parfois s'interrompait dans la réalisation d'une œuvre.

Est-il facile de préciser la date de composition de l'*In Hierarchiam coelestem*, quand, après avoir commenté les premières phrases du chapitre 7 de Denys, Hugues s'arrête et nous annonce ensuite : *Otia longa novum exordium poscunt?* Il n'est pas davantage aisé de déterminer avec assurance l'ordre de composition du *Didascalicon* et des petites œuvres propédeutiques (*Practica geometriae*, *De grammatica*, *Epitome in philosophiam*, et *De scripturis*) qui constituent une illustration du cours de Hugues (*Études..*, p. 75-80).

2° Points de repère chronologiques. — On a du moins quelques points de repère chronologiques par rapport auxquels s'ordonnent les différents ouvrages.

Comme on ne peut prouver que Hugues ait été prieur de Saint-Victor, on ne peut retenir la dédicace de la lettre de Gautier de Mortagne à « Hugues prieur », ni en conclure que Hugues n'a pu être prieur qu'après le meurtre du prieur Thomas; par suite, la date du 20 août 1133 ne peut pas être retenue comme *terminus a quo* de la lettre de Gautier et donc du *Sapientia Christi* de Hugues (cf D. van den Eynde, *Essai..*, p. 35; nos *Études..*, p. 84). Mais il y a d'autres indications non négligeables.

1) Comme le *De arca mystica* présente une liste des papes jusqu'à Honorius II, et la *Chronique* des notices nécrologiques relatives à ce pape et à l'empereur Henri V, c'est avant 1130 qu'on placera le premier ouvrage, vers 1130 le second.

2) Pour le *De virginitate Beatae Mariae*, si l'on se réfère au manuscrit d'Anchin (Douai 361), qui explicite le « G. », sigle donné habituellement par les autres manuscrits, en « Geffroy », on admettra que cet opuscule est postérieur à 1131, date de l'élection de cet évêque de Châlons-sur-Marne, qui interrogea Hugues sur des difficultés concernant la virginité de Marie.

3) La date de la lettre de Hugues à Jean, archevêque des espagnols, peut être précisée par un fait de l'histoire d'Espagne qui vient éclairer son contenu. Tandis que la persécution sévit, l'évêque pense qu'il suffit de rester fidèle intérieurement, quelle que soit l'attitude extérieure; ce contre quoi Hugues s'insurge. Or, vers 1136, une grave persécution fut déclenchée contre les chrétiens mozarabes de Séville et de son district, et l'archevêque de Séville, qui s'appelait Jean, donnait la consigne mentionnée par la lettre de Hugues. Ce serait donc vers 1136 qu'aurait été envoyée par Hugues la lettre répertoriée par l'*Indiculum* avec l'incipit *Job, patientia ejus.*

4) En rapprochant les détails de la lettre d'envoi du *De arrha animae* des renseignements fournis par la *Chronique* de l'abbaye d'Hamersleben, on constate que, lorsque Hugues écrivait, il n'y avait pas de prévôt à Hamersleben : ce qui correspond aux années 1139-1140.

3° Compte tenu de ces points de repère et des séries établies plus haut, on aurait donc la **chronologie** suivante :

1) avant 1130 et avant les autres œuvres : le *Didascalicon*, et, gravitant autour de lui, d'une part, la *Practica geometriae*, le *De grammatica*, l'*Epitome in philosophiam*, et, d'autre part, le *De scripturis*;

2) après les œuvres précédentes et se rapprochant de 1130 : le *De meditatione*, le *De tribus diebus*, le *De arca morali*, le *De arca mystica*, le *De vanitate mundi.*

3) De 1130 à la fin de la vie de Hugues : la *Chronique*, le *De sacramentis... dialogus*, le *De virginitate B. Mariae*, le *De sapientia Christi*, le *De sacramentis... tractatus*, le *De quatuor voluntatibus in Christo*, la lettre à Jean d'Espagne et le *De arrha*; sans doute aussi, à cause des importantes prises de position théologique, l'*In Hierarchiam coelestem* fut-il composé à cette époque, mais avant le *De sacramentis christianae fidei.*

4) On manque d'éléments pour dater certains ouvrages. Pour tel ou tel, on pourra faire un rapprochement avec une autre œuvre, mais sans que cela entraîne une conclusion catégorique; on peut ainsi rapprocher le *De amore sponsi ad sponsam* et le *De arrha animae.*

Quant à l'œuvre scripturaire, rien n'empêche d'admettre qu'elle est contemporaine des diverses périodes d'activité de Hugues, depuis les commentaires du *Pentateuque*, des *Juges*, des *Rois* que l'on pourrait situer dans la première période, jusqu'à l'*In Ecclesiasten*, plus tardif et qui est d'ailleurs une œuvre spirituelle aussi bien que scripturaire.

5) Faut-il faire de l'*In Ecclesiasten* la dernière œuvre de Hugues?

On l'a pensé en considérant la mention qui en est faite dans l'*Indiculum*; celui-ci note que l'ouvrage est inachevé et seul de son espèce; son contenu est caractérisé par la nouveauté des idées, et enfin on relève un parallèle entre une de ses péricopes et une autre du *De sacramentis* sur le mariage (cf D. van den Eynde, *Essai..*, p. 108). Ces arguments ne sont pas décisifs. Quand le copiste de Gilduin mentionne l'*In Ecclesiasten*, c'est en compagnie de l'*In Hierarchiam* (dont on voudrait reporter la composition à la première période). Mais c'est tout simplement parce qu'il l'a trouvé à ce point de son inventaire. S'il écrit : « non consummavit », c'est qu'il constate que l'*Ecclésiaste* n'a pas été entièrement commenté; ce n'est pas nécessairement pour signifier que l'ouvrage a été interrompu par la mort de l'auteur. Hugues a d'ailleurs laissé d'autres ouvrages inachevés : le *De institutione novitiorum*, le *De grammatica*. En outre, Hugues reconnaît que l'explication du texte entier outrepasserait ses forces (PL 175, 122a).

Quant au contenu de l'ouvrage, il y a un bon nombre de points d'attache avec le *Didascalicon*, l'*In Genesim*, le *De sacramentis*. Pour le parallèle des textes sur le mariage, on a affaire à un de ces cas où la dépendance littéraire est certaine, mais où les différences sont telles qu'elles ne semblent pas permettre d'affirmer d'une façon décisive l'antériorité d'un texte par rapport à l'autre. Au surplus, il n'est pas inutile de noter que, d'après Hugues (PL 175, 122a), pour une pareille lecture « il vaudrait mieux recourir à un docteur que de jouer soi-même le rôle de docteur ». Sans faire du commentaire de l'*Ecclésiaste* une œuvre de prime jeunesse, on peut observer que par certains points il se rapproche du *De vanitate.*

En fin de compte, à considérer l'ensemble de l'œuvre, on n'aperçoit pas chez Hugues un mouvement de conversion de la science à la sagesse, mais des efforts pour les maintenir en tension féconde.

C. **SOURCES.** — 1° La première source de l'œuvre de Hugues est l'**Écriture,** qu'il consulte, étudie et médite dans le texte latin de la Vulgate, en se référant au besoin à des versions différentes du texte reçu, en

n'hésitant pas à recourir pour l'ancien Testament au texte hébreu transmis par saint Jérôme ou parfois, à en croire André de Saint-Victor, à celui de l'école juive du nord de la France. Avant même d'être le sujet de son étude, vers quoi convergeront toutes ses élaborations rationnelles, l'Écriture est la norme de sa pensée aussi bien que la règle de sa vie.

2° **Les Pères de l'Église**, avec l'Écriture, orientent et nourrissent sa pensée. Dans le vaste panorama de tous ceux qu'il cite ou dont il s'inspire, l'auteur qui se détache avec plus de relief est saint Augustin, qui lui fournit non seulement des textes, mais une orientation doctrinale. Si Hugues n'en retient pas tout, il ajoute à sa pensée, en s'intéressant spécialement par exemple au pseudo-Denys l'Aréopagite dont il commente la *Hiérarchie céleste*. A saint Augustin, il faut encore ajouter spécialement, d'une part saint Jérôme, qui est son guide dans le domaine biblique, d'autre part saint Grégoire le Grand et Jean Cassien quand il est question de spiritualité. C'est saint Isidore de Séville qui, avec Boèce, est le principal intermédiaire par lequel lui arrivent des éléments de la culture hellénistique, sans préjudice de ce que, sur ce point encore, il doit à saint Augustin.

3° **Les penseurs de l'antiquité.** — S'il s'agit des grammairiens latins, Hugues cherche à atteindre leurs textes eux-mêmes de quelque façon, Donat en particulier, comme le montre son *De grammatica*. Quant aux philosophes grecs, il leur est redevable de sa physique et d'une part de sa psychologie.

Il pouvait consulter des extraits au moins du *Timée* de Chalcidius. Mais si l'on n'oublie pas le platonisme, le plotinisme et le proclusianisme christianisés de saint Augustin, de saint Ambroise et du pseudo-Denys, si l'on fait leur part à Boèce et à Marcianus Capella et si l'on ne néglige pas les traces de l'Asclépius (cf *Hugues de Saint-Victor et Pythagore*, RTAM, t. 30, 1963, p. 145-148), l'intermédiaire par excellence qui apporte à Hugues, comme à beaucoup d'autres en ce siècle, le néoplatonisme et fait de lui un platonicien en son genre, c'est Macrobe : il le cite à plusieurs reprises, il lui doit en partie une atmosphère et parfois une direction de pensée plotiniennes.

4° **Les prédécesseurs et les contemporains.** — 1) Parmi les prédécesseurs qui ont inspiré Hugues dans les différentes lignes où s'exprime son génie, on doit citer Raban Maur et Bède dans l'étude de l'Écriture (cf H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, 4 vol., 1959-1964), Remi d'Auxerre et Yves de Chartres de quelque façon, Jean Scot Érigène d'une manière très marquée.

2) Il n'est pas sans intérêt de se poser la question des rapports de Hugues avec ses contemporains.

L'influence de Macrobe est très importante aussi à Chartres, et après ce qui vient d'être noté, cette simple remarque peut être déjà significative. Mais si l'on se souvient que Clarembaud d'Arras, deux fois au moins, cite conjointement Thierry de Chartres et Hugues de Saint-Victor comme ses vénérables docteurs (Commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, éd. W. Jansen, Breslau, 1926, p. 28), on comprend qu'il n'y ait pas lieu d'opposer brutalement *Theodoricus physicus* et *Hugo mysticus*. Hugues, comme les chartrains, exploite Macrobe. Mieux l'on connaît, grâce aux recherches faites de nos jours, l'œuvre chartraine, plus on aperçoit ses points de contact avec Hugues (cf le diagramme lambda, la triade « substances invisibles, causes invisibles, formes visibles ». Voir É. Jeauneau, *Note sur l'École de Chartres*, dans *Bulletin de la société archéologique d'Eure-et-Loir*, t. 23, 1964, p. 35). Hugues n'est pas étranger à la physique. Il reste cependant qu'il n'essaye pas de faire entrer physique et mathématique en théologie à la manière de Chartres et qu'il ne tente pas de proposer une démonstration mathématique de la Trinité; d'autre part, il ne traite pas l'Écriture comme les textes de mythologie, à la façon de Guillaume de Conches; enfin la littérature patristique ne joue pas le même rôle à Chartres que chez Hugues : il est important dans la pensée hugonienne, restreint dans la pensée chartraine. Il semble que Hugues expose parfois sa pensée en fonction de la pensée chartraine. Mais on peut faire ensemble un certain chemin avec des visées différentes. Disons mieux : monté sur des épaules chartraines, Hugues pouvait voir plus loin, tout en regardant plus haut.

Abélard, de son côté, fait une place de choix à la patristique dans sa *theologia*. Mais Hugues n'a pas le même esprit dialectique, ni l'œuvre d'Abélard la même structure que celle du maître de Saint-Victor. Elle n'offre pas le soubassement solide de sa propédeutique ni ne s'achève par la même richesse du couronnement mystique. La raison, certes, Hugues veut lui faire sa place, mais non lui demander un travail pour lequel elle n'est pas faite. Jamais Hugues n'écrira : « On n'accepte pas une vérité de foi parce que Dieu l'a dite, mais parce que la raison est convaincue » (*Introductio ad theologiam* II, PL 178, 1050d). Hugues ne s'oppose pas directement à Abélard, comme saint Bernard, mais, sans mettre en doute sa sincérité, sans lui attribuer de contresens, il lui répond à plusieurs reprises par l'exposé de sa propre pensée.

De saint Bernard, on a dit tour à tour que Hugues ne lui ressemblait en rien (B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, t. 1, Paris, 1872, p. 424) et que Bernard dépendait de Hugues (W. Preger, *Geschichte der deutschen Mystik im Mittelalter*, t. 1, Leipzig, 1874, p. 227). Ceci et cela semblent devoir être nuancés. Bernard, quoi qu'il en soit des richesses de culture qu'il dut à sa formation et qu'il porta avec lui, n'eut pas les préoccupations humanistes de Hugues. D'autre part, si Bernard reçut l'influence de Hugues, celui-ci fut certainement, au point de vue théologique et mystique, influencé par Bernard. Sûrement il lui emprunta; tel chapitre du *De sacramentis* n'est pas autre chose, pour une part importante, que la lettre-réponse de saint Bernard aux questions que lui avait posées le victorin (*De sacramentis* I, 10, 6, PL 176, 336c-338cd; cf PL 182, 1039a-1041). Hugues regardait vers cette grande figure qui fut toujours pour lui celle d'un ami.

Un autre problème se pose, celui des rapports entre Hugues et l'école de Laon. Ce n'est pas un problème artificiel. L'école de Laon a laissé son empreinte sur l'œuvre de Hugues, ce qui s'explique facilement. Si l'on fait de Hugues un flamand n'ayant pas même séjourné en Saxe (F.E. Croydon), il est tout naturel d'admettre que Hugues trouva dans les environs de son lieu d'origine les conditions mêmes de son développement intellectuel. Et si on le fait venir de Saxe, comme cela semble suggéré par les textes, l'influence de l'école de Laon garde son importance. Le véritable nom de cette école n'est-il pas l'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux? Or Guillaume

est le fondateur de Saint-Victor. Hugues demeura sous l'influence qu'il en avait reçue. Dans son grand ouvrage, le *De sacramentis*, elle apparaît, et si l'on se rappelle qu'un certain nombre de « morceaux » ont pu préexister au grand œuvre, c'est qu'ils ont été jugés dignes d'entrer dans sa composition. Il reste que Hugues devait marquer de son originalité son grand traité en l'organisant chronologiquement et en lui donnant comme centre l'incarnation.

3. PENSÉE

On trouve dans la pensée de Hugues la triade médiévale qui met tour à tour en relief le *lector artium*, le *lector sacer*, l'*homo interior*. D'une façon plus précise, chez Hugues, une propédeutique prépare à la *divinitas* ou science divine, qui trouve elle-même son achèvement dans la mystique.

En réalité, il y a une propédeutique hugonienne à deux degrés. Hugues distingue, dans le prologue du livre I du *De sacramentis* (PL 176, 185c), la *prima eruditio* (*historica lectio*) et la *secunda eruditio* (*allegoria*); c'est lui encore qui expose comment tous les arts (le savoir profane) sont serviteurs de la divine sagesse. Pour arriver à l'étude de la *divinitas*, qui exprime l'*allegoria*, le sens spirituel de l'Écriture, il faut d'abord passer par la *philosophia* (arts, sciences et philosophie proprement dite); tel est le premier degré. Puis c'est l'affrontement au texte sacré : d'abord par l'herméneutique et la connaissance des divers sens de l'Écriture, ensuite par l'étude de l'*historia* biblique, c'est-à-dire du sens littéral, et, — comme celui-ci est en premier lieu un sens historique —, par l'étude de l'histoire sainte prise matériellement et de l'histoire tout court qui gravite autour d'elle : c'est le second degré. Après cette double introduction vient l'étude de la *divinitas*, de la science des choses divines (de l'*allegoria*, de l'accomplissement du grand dessein de Dieu) : étude théologique, dirions-nous. Mais sur l'*historia* (le sens littéral de l'Écriture) s'appuient aussi la *tropologia*, par laquelle l'âme est excitée à la réforme de sa vie, et l'*anagogia*, par laquelle elle est élevée vers l'éternité : études d'ordre ascétique et mystique.

C'est dans ces trois catégories que se rangent les ouvrages que nous avons cités. On doit s'attendre à ce que, en raison de la nature même du sujet et des caractéristiques du génie de Hugues, les limites ne soient pas toujours nettement tranchées : en faisant de l'exégèse, Hugues joint à l'explication du texte au sens littéral son interprétation au sens spirituel; d'autre part, les études de la *divinitas* tendent d'elles-mêmes à devenir tropologiques et anagogiques, et celles-ci supposent un fondement doctrinal. Il reste que nous avons dans ce dessin général un tracé des lignes directrices de la recherche hugonienne.

A. **PROPÉDEUTIQUE** (*Epitome Dindimi in philosophiam* avec *Practica geometriae* et *De grammatica*; *De scripturis* et *Chronicon*; *Didascalicon*).

1° Propédeutique du premier degré. — 1) *La philosophie, ensemble des arts et des sciences.* — C'est dans le *Didascalicon* et l'*Epitome* que Hugues nous donne avec une judicieuse méthodologie sa division de la philosophie, sa classification des sciences.

Il retient d'abord les trois grandes divisions grecques : logique, théorique, pratique. A cette dernière, il donne la tripartition traditionnelle : morale individuelle, économique, politique. Dans la logique, rentrent les trois *arts* appelés *trivium* au temps des carolingiens : grammaire, rhétorique, dialectique; il n'est pas sans intérêt de voir ici rapprochés le *logos* qui est raison et le *logos* qui est parole. Quant à la théorique, elle comprend à la manière grecque trois divisions, énumérées soit dans l'ordre d'abstraction progressive : physique, mathématique, théologie (métaphysique), soit dans l'ordre de contemplation (formes visibles, causes invisibles, substances invisibles) : mathématique, physique, théologie. Mais à la mathématique se trouvent intégrées ces *disciplines* que Boèce croyait être le premier à appeler *quadrivium*; Hugues les énumère dans un ordre qu'il justifie en considérant tour à tour la quantité discrète et la quantité continue, l'une et l'autre sans mouvement et avec mouvement : arithmétique, musique, géométrie, astronomie. Et Hugues, qui a déjà mis en rapport logique et grammaire, rapproche maintenant la logique de la mathématique. En logique triomphe l'intelligence pure; il n'y a pas de mathématique sans imagination. Pourtant logique et mathématique se trouvent rapprochées et sont toutes deux antérieures, au point de vue pédagogique, à la physique, comme la raison maîtresse de vérité est supérieure à l'expérience pourvoyeuse d'erreur. Néanmoins Hugues n'oublie ni ne méprise l'expérience : il affirme qu'elle est à l'origine des sciences et, dans sa *Practica geometriae*, il propose une expérimentation, qui reste, faute de technique suffisamment développée, une expérience mentale.

Mais ce qui caractérise surtout cette originale classification, c'est qu'aux trois grandes divisions de la philosophie, Hugues en ajoute une quatrième, la mécanique, qui comprend à son tour un septénaire d'arts : le travail de la laine, l'armurerie, la navigation, l'agriculture, la chasse, la médecine, le théâtre. Cette nomenclature, que l'on retrouve dans la *Philosophia mundi* du pseudo-Guillaume de Conches, témoigne de l'intérêt que Hugues prenait aux humanités techniques : car dans la mécanique aussi, dit-il, bien qu'à un moindre degré que dans la théorique, se manifeste la sagesse. La mécanique fait donc partie de la philosophie, entendue au sens global d'ensemble des sciences et arts, du savoir humain.

Mais, à la manière augustinienne, philosophie a aussi le sens précis, attribué à cette discipline qui couronne les arts et à laquelle les arts préparent, qui se confond pratiquement avec la théorique, ou du moins une partie de la théorique. Seulement la philosophie, dans l'un et l'autre sens, tout en ayant sa valeur propre, est aimantée par la *divinitas* (cf *Science et sagesse*.., p. 81-82).

2) *Philosophie proprement dite.* — Hugues consacre tout un chapitre du *Didascalicon* (I, 10, PL 176, 747-748) à exposer, avec l'aide du commentaire du *Timée* par Chalcidius, de Macrobe, de Jean Scot et de saint Augustin, les trois définitions de la nature. La nature, c'est l'exemplaire, et aussi l'essence; et une évocation stoïcienne ajoute : le feu artiste. Hugues se sert d'ailleurs de *natura* pour désigner l'ensemble des êtres aussi bien que le propre de chaque être. Mais il ne lui donne pas la même extension que l'Érigène, qui y englobe le Créateur aussi bien que la créature; il n'emploie pas non plus l'expression *natura naturans* qu'on trouve dans l'Averroès latin et plus tard chez Spinoza.

Parmi les existants, il faut distinguer ce qui n'a ni principe ni fin : l'éternel; ce qui a un commencement, mais n'a pas de fin, domaine du perpétuel; ce qui a commencement et fin, domaine du temporel. Dans le premier ordre, se trouve l'être en qui s'identifient l'existence et l'essence, l'Auteur de la nature. Distincte de son Auteur, la nature, en qui ne s'identifient pas l'existence et l'essence, comprend d'une part les substances des choses (que les grecs appellent *ousiai*) et tous les corps du monde supralunaire, qui ne changent

pas (deuxième ordre d'existants), et d'autre part les choses qui ont commencement et fin et sont sujettes au changement et à la caducité (troisième ordre d'existants).

Hugues prend de nouveau ses distances par rapport à Jean Scot dont la conception des causes primordiales est ambiguë (*Études..*, p. 165-166) en insistant sur le commencement d'existence de la nature, « a causis suis primordialibus solo divinae voluntatis arbitrio ».

S'il ne répète pas l'érigénisme, Hugues n'anticipe pas ici le thomisme. Il parle bien de matière et de forme, mais ce n'est pas au sens aristotélicien. La matière n'est pas le principe indéterminé; la forme, le principe déterminant. La forme, c'est la disposition, l'ordre, la beauté. La matière c'est ce qui existe, mais qui n'est ni disposé, ni ordonné.

Quand il traite de la constitution de la nature, c'est à Démocrite et à Lucrèce qu'il fait écho; mais cet atomisme, qu'il n'a pas en propre en son siècle, se double d'un exemplarisme (*Science et sagesse*, p. 54-56; *L'idée de nature chez Hugues de Saint-Victor*, dans *La filosofia della natura nel Medioevo*, Milan, 1966, p. 260-263). Une autre caractéristique de la physique de Hugues, c'est qu'il y introduit la mathématique (*Didascalicon* II, 5-6; PL 176, 753-755; éd. Buttimer, p. 27-29) à la suite de Macrobe (*In somnium Scipionis* I, 6, 4-6) et à l'instar des chartrains. La progression géométrique de raison 3 à partir de 1 concerne l'âme qui se déploie en facultés et en ses contacts avec le monde extérieur et retourne vers la simplicité (symbolisée par l'unité qui se retrouve à chaque quatrième terme de la progression); la progression géométrique de raison 2 à partir de 2 a pour objet le corps, symbolisé par le dyade, qui se trouve à chaque quatrième de la progression (cf *Science et sagesse..*, p. 37-38; *Epitome*, note 9 de notre éd. des *Opera propaedeutica*, p. 215-218). Est ainsi rappelé le diagramme lambda du néopythagorisme et de Chartres (cf É. Jeauneau, *Note sur l'École de Chartres*, Appendice : Bernard Silvestre, *De anima mundi*, déjà cité, p. 44).

Sur la théorie de la connaissance, Hugues ne s'est pas attardé. Il n'a pas pris la suite de Guillaume de Champeaux dans la discussion du problème des universaux; d'autre part, si l'on ne peut faire de lui un idéaliste, ni un réaliste des idées, on ne voit pas non plus comment dire avec A. Mignon (*Les origines de la scolastique et Hugues de Saint-Victor*, t. 1, Paris, 1895, p. 113 et 376) : « Hugues est aristotélicien sur la connaissance ». Ce qui l'intéresse, c'est, plus que le mécanisme de la connaissance, sa dignité, qui permet à l'âme de se connaître et de connaître Dieu : ce qu'il veut savoir, ce sont, plus que les conditions psychologiques du passage du sensible au rationnel, les conditions spirituelles du passage de la science à la sagesse (J. P. Kleinz, *The Theory of Knowledge of Hugh..*, Washington, 1944).

Hugues a une morale et une théodicée intégrées à sa théologie. C'est là aussi (*De sacramentis* I, 6, 4, PL 176, 265c) que l'on rencontre son exposé sur la liberté. Il faut distinguer la première liberté, avant le péché *(posse peccare et posse non peccare)*, et la dernière liberté *(posse non peccare et non posse peccare)*, puis entre les deux, la liberté intermédiaire, après le péché, soit avant la restauration *(posse peccare et non posse non peccare)*, soit après la restauration *(posse peccare et posse non peccare)*. Celle-ci rejoint la première : d'où l'on voit ce qu'est la restauration. Quant à la nature de la liberté, elle s'aperçoit dans le *motus mentis* (différent du *motus corporis* et du *motus sensualitatis*) : c'est là que l'on trouve l'*appetitus voluntarius* et le *liberum arbitrium (in voluntario, liberum; in appetitu, arbitrium)*. Le libre arbitre est le pouvoir de choisir et de juger, le pouvoir par lequel l'âme se meut *ad utrumque* (*Études..*, p. 108-109).

Il faut se garder aussi d'oublier la psychologie du *De unione corporis et spiritus* (PL 177, 285-315). Comme dans le *Didascalicon* (II, 4-5), Hugues présente une étude des facultés en même temps qu'une analyse, sinon une psychanalyse, du feu et des trois autres éléments. Dans l'*In Hierarchiam*, il est encore question du feu (x, 15) et le copiste du ms Paris, Bibl. nat. 2530 note en marge : « Hic incipit loqui mirabiliter de natura ignis ». Ici il s'applique à la considération du *sensus*, de l'*imaginatio*, de la *mens* avec l'*intelligentia* et la *ratio*. Il y a médiété pour l'*imagination* tournée tantôt vers le bas « lorsque la forme sensible passe à l'intérieur », tantôt vers le haut « lorsqu'elle pénètre jusqu'à la partie raisonnable » (*De unione*, PL 177, 287). Il y a médiété aussi, entre le pur *spirituel* des anges et la pure *anima* des animaux, pour l'esprit humain, l'unique principe qui est *spiritus* si on le considère en lui-même, et qui est *anima* par rapport au corps. Mais rien ne montre mieux le mouvement caractéristique de la pensée hugonienne que le contenu de cet opuscule qui nous explique à la fois la rencontre du sensible et du spirituel et la rencontre de l'homme et de Dieu.

On peut en fin de compte trouver faible le contenu proprement philosophique de l'œuvre hugonienne. Il faut se rappeler cependant que c'est une philosophie de concernement, une philosophie « destinale », plus qu'une philosophie de structure, une philosophie « naturelle » (cf *Miscellanea mediaevalia*, t. 2, Berlin, 1963, p. 225-231), mais cette philosophie de la destinée est inséparable de la science divine. Il reste en tout cas que la philosophie, soit au sens global d'ensemble du savoir, soit au sens précis du savoir couronnant les sciences, est orientée vers la *divinitas*.

2° Propédeutique du second degré. — Conformément à la tradition grecque, l'histoire n'a pas de place dans la division de la philosophie. Mais elle a un rôle très important dans l'univers hugonien. Si l'histoire-connaissance est à peine mentionnée dans le *De grammatica* et rangée brièvement parmi les appendices des arts dans le *Didascalicon*, l'histoire-réalité est inséparable du christianisme et constitue la trame de la Bible. Cette histoire est l'histoire sainte qui se continue par l'histoire de l'Église; et tout naturellement, en cette époque de chrétienté, l'histoire « profane », l'histoire des empereurs et des rois se trouve exposée en fonction de l'histoire de l'Église. Tel est le sens du *Chronicon*.

Hugues insiste très fortement sur l'*historia* qui est « *fundamentum et principium doctrinae* » (*Didascalicon* VI, 3, PL 176, 801c), et sa décision est importante (cf M.-D. Chenu, *La théologie au XII^e siècle*, Paris, 1957).

Mais, outre le sens historique qui est rendu pratiquement équivalent au sens littéral, la Bible a d'autres sens. Hugues s'en tient, comme Origène et saint Jérôme habituellement, à la triade des sens scripturaires : littéral, allégorique, tropologique. C'est ce qu'on lit dans le *Didascalicon* (V, 2) qui, après avoir traité de propédeutique « artienne » dans la première partie, s'occupe de propédeutique scripturaire dans la seconde (outre la part réservée à la méthodologie et à l'art de se cultiver). Mais, dans le *De scripturis* (dont les ch. 6-12 correspondent à *Didascalicon* IV, 2-7, 16), une déhiscence du sens allégorique donne le sens anagogique (PL 175, 12b; le *De contemplatione* énumère d'une façon linéaire, comme Jean Cassien, les quatre

sens). En tout cas, le sens littéral est fondamental, et l'allégorisme qui s'y appuie n'est pas un allégorisme littéraire (encore que celui-ci trouve place aussi chez Hugues), mais un allégorisme doctrinal fondé sur saint Paul et qui se réfère à la typologie.

En ce qui concerne le canon des Écritures, Hugues énumère les livres de l'ancien Testament suivant la division tripartite du canon juif (loi, prophètes, hagiographes) et met à part, à l'exemple de saint Jérôme, malgré saint Augustin, les deutérocanoniques « qui sont lus, mais ne sont pas écrits dans le canon » (IV, 2, PL 176, 779b). Le même schème tripartite s'applique au nouveau Testament; les deux premiers ordres sont constitués par tous les écrits du nouveau Testament, y compris les deutérocanoniques : le premier comprend les évangiles; dans le deuxième sont tous les autres ouvrages, car ce sont des écrits d'apôtres ou qui parlent d'apôtres, et les apôtres correspondent aux prophètes; pour le troisième, Hugues, amplifiant l'exemple de l'école de Laon, mentionne, à cause de leur caractère régulier, les écrits des saints Pères et des docteurs de l'Église; il y ajoute même les *divina eloquia* d'hommes religieux et sages qui ne sont pas en désaccord avec la foi catholique. Avec raison, Hugues déclare que ce troisième ordre ne doit pas être sur le plan des deux premiers; moins justement il le rapproche de la catégorie des deutérocanoniques; surtout sur la valeur même de ceux-ci, le second Augustin a tort de ne pas entendre le premier.

B. **LA SCIENCE DES CHOSES DIVINES.** — Pour désigner ce que nous appelons théologie, à la suite d'Abélard, Hugues s'est d'abord servi du terme de *divinitas*, à l'exemple de l'école de Laon, dans le *Didascalicon* (VI, 4); puis de *theologia divina*, distinguée de *theologia humana* comme les *opera conditionis*, dans l'introduction à l'*In Hierarchiam* (I, 1, PL 175, 927a); enfin de *scientia divina*, dans le *De sacramentis* (I, prol. 6, PL 176, 185).

Mais connaître Dieu, c'est d'abord connaître ce que Dieu a fait connaître de lui : Hugues identifie volontiers d'ailleurs *theologia* et *divina scriptura* (cf par exemple *In Hierarchiam* III, PL 175, 966b).

1° Préliminaires de la théologie. — 1) *L'Écriture sainte*, source et fin : *In Pentateuchum*, *In libros Regum*, *In Threnos Jeremiae*, *In Ecclesiasten*, *In Psalmos*, *De Verbo Dei*, *In canticum B. Mariae Virginis*, *In orationem dominicam* (= *Allegoriae in novum Testamentum* 2, 3-14, PL 175, 774-789).

Après avoir exposé ses principes de méthodologie scripturaire dans le *De scripturis* et le *Didascalicon*, Hugues les applique dans ses ouvrages d'exégèse, donnant un exemple d'explication tripartite dans l'*In Threnos*, insistant sur le sens littéral dans l'*In Pentateuchum*, sur le sens tropologique ou anagogique dans l'*In Ecclesiasten*. Dans ce dernier ouvrage et en d'autres comme l'*In Hierarchiam*, ses plus belles pages de commentaires scripturaires ne sont pas élaborées suivant un schème préétabli, mais selon la méthode d'approfondissement interne.

Mais toutes les paroles sur Dieu, si elles ont une signification, doivent se fonder sur la Parole de Dieu et, si elles ont un but, doivent retourner à la Parole de Dieu. L'Écriture est source et fin. La Bible n'est pas un simple recueil de textes où puiser afin de constituer une grande systématisation théologique, œuvre terminale. La systématisation théologique, qui est la grande *Allegoria*, a pour raison d'être l'intelligence de la Bible connexe à l'*Intelligentia fidei*. C'est à la Bible aussi (répercutée par saint Augustin) que Hugues emprunte l'ordre et la trame chronologique suivant lesquels il ordonne sa systématisation; c'est grâce à la Bible qu'il voit le Christ au centre de l'histoire, de cette histoire qui va de la *creatio* à la *restauratio*, en attendant la *consummatio*.

2) *La raison à l'intérieur de la foi (De sacramentis).* — Ce que Hugues appelle foi, c'est la « certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta » (*De sacramentis* I, 10, 2, PL 176, 331; cf *Le sacrement de la foi chez Hugues..*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 42, 1958, p. 50-78).

On peut regretter qu'elle soit définie par un phénomène concomitant et non par son essence. La formule a du moins l'avantage en plaçant la foi *supra opinionem* de faire disparaître l'équivoque qui planait sur la définition d'Abélard. Mais la foi désigne aussi, au sens objectif, l'ensemble des vérités proposées par la révélation, crues par l'Église et devant être crues par chaque fidèle. Son caractère normatif, elle le tient de son origine divine. Jamais aucune raison, jamais la raison ne peut prévaloir contre cette autorité. Cela ne veut pas dire que la raison soit congédiée. Hugues qui l'a tant admirée, quand il s'est agi d'arts et de philosophie (*Didascalicon* III, 14), compte sur elle pour sa *divinitas*. Si elle n'a pas une autonomie complète, soumise qu'elle est à l'Écriture et à la foi, ni non plus l'autonomie relative que lui conférera, en dehors du courant augustinien, le courant thomiste, elle doit exercer à l'intérieur de la foi une activité réelle indispensable.

Il est des affirmations qui viennent de la raison, d'autres sont selon la raison, d'autres sont au-dessus de la raison, outre celles qui sont contre la raison. Celles qui viennent de la raison sont nécessaires; celles qui sont selon la raison sont probables; admirables celles qui sont au-dessus de la raison; incroyables celles qui sont contre la raison. Les deux extrêmes sont entièrement incompatibles avec la foi. Ce qui vient de la raison est tout à fait connu et ne peut être cru, puisqu'on le sait; de même, ce qui est contre la raison ne peut être cru d'aucune façon, puisque toute raison est repoussée et qu'aucune raison ne donne son acquiescement.

Donc cela seul est objet de foi qui est selon la raison ou au-dessus de la raison. Dans le premier cas, la foi est aidée par la raison et la raison est perfectionnée par la foi, parce que ce que l'on croit est conforme à la raison. Si la raison ne comprend pas la vérité de ce qui est dit, elle ne s'oppose pas du moins à ce que l'on y croie. En ce qui est au-dessus de la raison, la foi n'est aidée par aucune raison, car la raison ne saisit pas ce que la foi croit : et cependant il y a quelque chose qui avertit la raison de vénérer la foi qu'elle ne comprend pas. Ce qui donc a été dit (dans l'étude de Dieu) selon la raison a été plausible pour la raison qui spontanément y a acquiescé. Ce qui a été dit au-dessus de la raison a été communiqué par une révélation divine; la raison n'y fut pour rien : on la contint même pour l'empêcher d'y prétendre (*De sacramentis* I, 4, 30, PL 176, 231d-232a).

Un tel texte n'est pas plus d'un fidéiste que d'un rationaliste.

2° Dieu, la création et la chute (*De sacramentis christianae fidei*, *De sacramentis legis naturalis et scriptae*, *De tribus diebus*, *De potestate et voluntate Dei*, *In Hierarchiam coelestem*).

1) DIEU. — Partant de la création, Hugues étudie d'abord Dieu : tel qu'il est par rapport au monde et tel qu'il est en lui-même; Dieu Créateur, Dieu Trinité. Hugues expose les modes de la connaissance de Dieu : la raison humaine et la révélation divine. Double est le cheminement de la raison humaine en quête de Dieu : considération d'elle-même et considération du monde

extérieur. Double également la présentation de la révélation divine qui vient en aide à cette raison : inspiration intérieure et proposition extérieure (*De sacramentis* I, 3, 3, PL 176, 234c).

Sans s'arrêter, non plus que ses contemporains, à la preuve dite ontologique du *Proslogion* de saint Anselme, il veut aller à Dieu par des considérations qui sont *partim in se, partim extra se*. C'est sur la contingence et d'abord sur la contingence de l'expérience interne que Hugues fonde sa démonstration de l'existence de Dieu. L'âme se saisit comme pensant et comme étant distincte du corps, mais elle prend conscience qu'elle n'a pas toujours existé, qu'elle a commencé d'exister. Dire qu'un être qui n'était pas a commencé d'exister, c'est dire qu'il a été fait par un autre qui était.

A cette preuve cartésienne avant la lettre (cf É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale*, Paris, 1930, p. 293-294), Hugues ajoute des preuves pré-thomistes par le mouvement de la raison, par le mouvement des créatures, par la mutabilité du monde. La distinction de Dieu et des créatures est si nette chez Hugues qu'il n'y a pas lieu de s'attarder à la réflexion d'Hauréau rapprochant jadis Hugues de Proclus et de Spinoza. Sans évoquer Proclus et sans prévoir Spinoza, Hugues peut bien dire comme d'autres auteurs que Dieu est l'*esse omnium*, ou employer d'autres expressions semblables, mais c'est pour signifier sa présence et sa causalité universelle, en insistant d'autre part sur sa transcendance absolue. Puis Hugues étudie les attributs divins et s'attarde spécialement à la puissance et à la volonté (*De potestate et voluntate Dei*) : la puissance divine s'étend à d'autres objets que la volonté, mais il n'y a pas en elle d'autre réalité que dans la volonté. Et préludant de quelque façon à Leibniz, il affirme que Dieu veut le mal, parce que c'est un bien que le mal soit (*De sacramentis* I, 4, 13, PL 176, 239).

A cette dialectique de raisonnement se joint, en particulier dans l'*In Hierarchiam*, une sorte de dialectique de vision. Comme Dieu proportionne sa lumière à la condition humaine, en sa création comme en son Écriture, il se voile pour se révéler. Il s'agit d'avoir les yeux dessillés pour apercevoir ses « théophanies »; il s'agit aussi de ne pas s'arrêter au signe, mais de savoir qu'il n'a pour fonction que de désigner le signifié. Et plus le symbole est dissemblable, plus on est sûr de se trouver sur la voie qui monte vers Dieu (sur la symbolisation et l'analyse, voir *Études*.., p. 156-158).

A la suite d'Augustin, Hugues discerne dans l'âme l'image divine : la trinité de l'âme, substance, intelligence, volonté, évoque la Trinité de Dieu; et la triade des attributs divins, *potentia*, *sapientia*, *bonitas*, conduit à la triade des Personnes divines, en insistant sur leur complète égalité, au contraire d'Abélard (*De sacramentis* I, 2, 4-9; 3, 19-31; II, 1, 2-3; PL 176, 208-210, 224-234, 371-381; *De tribus diebus* 1 et 21-23, PL 176, 811-813 et 831-833).

Comme dans le *De sacramentis* et le *De tribus diebus*, Hugues parle de la Trinité dans l'*In Hierarchiam*. Non seulement il élimine l'ambiguïté érigénienne (le Verbe étant mis d'une part au rang des causes primordiales et, d'autre part, les causes primordiales étant dites créées), mais il transpose la pensée de Jean Scot, en substituant à la terminologie grecque habillée de latin une terminologie latine. Le texte est d'un grand intérêt pour l'histoire du terme *substantia*. *Trishypostatos*, avait dit Jean Scot au ch. 7 (PL 122, 193) : *quia monas et unitas, tres substantialiter*, faisant de *substantia* l'équivalent de *hypostasis*, désignant la Personne. Hugues (PL 175, 1070) emploie le terme de *persona*, et quand il se sert de *substantia* c'est comme synonyme d'*essentia* : *essentia vel substantia*. Jean Scot et Hugues veulent affirmer la même doctrine en des termes différents : *tres substantialiter*, trois Personnes, dit Érigène; *tres unum substantialiter*, conclut Hugues : trois qui sont un par la substance (cf *Études*.., p. 172-173).

Mais Hugues est rempli de respect pour le mystère de Dieu. Il y a dans son œuvre des pages très fortes de théologie négative : « Nous avons de quoi dire : Dieu n'est pas cela; mais nous n'avons pas de quoi dire : Dieu est cela » (*In Hierarchiam* III, 2, PL 175, 975cd). En réalité, la raison ainsi purifiée de toute présomption, il pense que nous pouvons avoir de Dieu une certaine connaissance vraie, il opte pour la philosophie de l'Être de préférence à la philosophie de l'Un, ne suit pas jusqu'au bout Scot Érigène (qui lui-même ne passe pas à la limite, car la négativité pure se dévorerait elle-même; cf *Études*.., p. 202-213).

2) La création (*In Genesim, De sacramentis*). — Dans son commentaire de l'*Hexameron* (*De sacramentis* I, 1, 18-21), Hugues garde son constant souci d'ordre, de mesure et de discrétion, encore plus grand qu'à l'ordinaire.

In principio, c'est-à-dire au commencement du temps, Dieu a créé, produit de rien, le ciel et la terre, la matière informe de tout ce qui existe. Mais l'œuvre de création a été suivie de l'œuvre de « formation », de disposition, et a duré un certain temps. Il y eut un intervalle entre l'*esse* et le *pulchrum esse*. L'homme pouvait ainsi comprendre qu'ayant reçu sa matière informe, il pouvait acquérir sa forme par sa conversion à Dieu.

Plus importante que ses opinions sur le firmament et le soleil auxquelles il ne tient pas plus que de raison, préoccupé de ne pas donner une opinion pour une certitude, est la vigueur avec laquelle Hugues affermit la réalité de la création. Il précise les modalités de celle-ci, en ce sens que la créature rationnelle a pour origine les causes primordiales, *nullo mediante*, et que la création corporelle se fait *mediante rationali natura* (*De sacramentis* I, 4, 26, PL 176, 246bc). C'est autre chose d'être fait, comme la première, à la ressemblance de Dieu, et d'avoir, comme la seconde, dans l'Idée divine la cause et la ressemblance selon lesquelles on subsiste (I, 5, 3, 247-248).

Sur les anges, nous avons un certain nombre d'indications. Ils ont été créés en même temps que la matière informe. Il y a aussi pour eux les étapes de la création et de la « formation », celle-ci consistant dans la perfection qu'ils ont pu acquérir en demeurant fidèles. A la suite de Denys et malgré plusieurs Pères de l'Église, Hugues maintient leur complète spiritualité. Mais il ne leur accorde qu'une justice purement naturelle, la justice surnaturelle ne leur étant conférée qu'en récompense de leur fidélité. Car tout en étant doués de connaissance intuitive, ils étaient libres et le péché des mauvais anges fut de désirer volontairement ce qui ne leur avait pas été concédé. Quant aux noms, propriétés et fonctions des anges et à la cascade d'illuminations qui les relie à la Lumière-source, il s'en explique dans son commentaire sur la *Hiérarchie céleste* (qui est beaucoup plus qu'une angélologie). Il reste fidèle, même dans son *De sacramentis*, à la

liste dionysienne des chœurs et des ordres des anges, différente de la liste grégorienne.

L'homme fut créé à la fin de l'œuvre de « formation », mais pour l'âme humaine, il y eut une création spéciale. Il fut créé pour une fin surnaturelle (*De sacramentis* I, 2, 4, PL 176, 208), et donc il était destiné à avoir deux vies : la vie inférieure dans l'ordre de la nature, « bona inferioris vitae ex natura sunt », la seconde dans l'ordre de la grâce, « bona vero superioris vitae ex gratia sunt » (I, 6, 32, 283d). Mais celle-ci ne lui fut pas donnée dès le commencement. Il y eut pour l'homme, comme pour le monde et l'ange, deux temps, le temps de sa création et le temps de sa « formation » parfaite; et comme pour l'ange, les biens de la grâce ne devaient lui venir qu'en récompense de sa fidélité. Il reçut cependant les dons de la nature intègre : impassibilité, immortalité, immunité de concupiscence, science.

Cette structure de l'âme faite pour une fin surnaturelle mais n'ayant pas dès son principe grâce et vertus surnaturelles ne peut que sembler insuffisante. Signalons cependant que, dans une autre perspective, celle de la contemplation, Hugues nous présente (*De sacramentis* I, 10, 2-3 et 9, PL 176, 327-332 et 341-344) le bel exposé sur la triade des yeux (reprise de l'*In Hierarchiam*, PL 175, 975d-976a). Avant le péché, l'homme avait en bon état l'œil de la chair, l'œil de la raison, l'œil de la contemplation. Par le péché s'éteignit l'œil de la contemplation, devint malade l'œil de la raison, seul demeure l'œil de la chair. C'est parallèlement à l'ascension de l'âme que se retrouvera le regard du paradis perdu.

3) La chute (*De sacramentis legis naturalis et scriptae*, PL 176, 24-27; *De sacramentis* I, 7, PL 176, 287-306). — Le péché d'Adam, en tant que péché personnel, est moins grave que celui d'Ève, dit Hugues qui ne sera pas suivi sur ce point, car Adam fut mû par l'*affectus dilectionis*. Il ne peut s'expliquer, en tant que péché originel, par la privation de la grâce, puisque celle-ci ne se trouvait pas dans l'homme avant la chute. Il consiste dans l'ignorance de l'esprit et la concupiscence de la chair; et dire que se transmet le péché originel, c'est dire que se transmettent cette ignorance et cette concupiscence.

3° La restauration. — 1) Le Christ avec ses sacrements (*De sacramentis christianae fidei, De sacramentis legis naturalis et scriptae, De sapientia Christi, Collationes de Verbo incarnato, De quatuor voluntatibus in Christo*).

Après la création, la chute; après la chute, la restauration. A la *gratia creatrix* s'ajoute la *gratia reparatrix* (PL 176, 273-274). Si Hugues distingue l'ordre naturel de l'ordre surnaturel, même parfois par la terminologie (les biens de la vie inférieure venant *ex natura*, ceux de la vie supérieure *ex gratia*), notre terme « surnaturel » ne se traduit pas par *supernaturalis*, mais par *superadditur naturae (ibidem)*; d'autre part, le terme *gratia* s'applique aussi bien au domaine de la *conditio* qu'au domaine de la *restauratio*. L'œuvre de la restauration se traduit d'abord par la vocation d'Abraham, « vocatus est Abraham unus ex multis » (*De sacramentis* I, 12, 1, 348d), et par l'histoire du peuple de Dieu qui prépare la venue du Sauveur, « ex tunc ergo unitas populi Dei incoepit » (349a).

L'incarnation est l'événement central de l'histoire et son exposé est au centre du traité « des sacrements de la foi chrétienne ». On peut même dire que le Christ remplit la *scientia divina*, car tout ce qui le précède l'annonce et le figure, et tout ce qui le suit le rappelle et le continue, en attendant qu'il revienne.

a) *Le Christ.* — Le Christ est Homme-Dieu. Hugues affirme fortement et nettement sa divinité et son humanité, les deux natures unies dans une seule Personne. Il dit même que le Christ après sa mort, en attendant sa résurrection, est demeuré homme et il reprend, lui aussi, l'expression *assumptus homo*. Mais chez cet augustinien qui ne connaît pas l'hylémorphisme thomiste, cette position est facile à comprendre : car, pour lui, ce qui fait la personne, c'est l'âme. C'est d'ailleurs très exactement ce reproche, — le reproche de n'être pas thomiste —, que lui fait saint Thomas : « Quidam tamen confessi sunt Christum in triduo hominem fuisse, dicentes quidem verba erronea, sed sensum erroris non habentes in fide : sicut Hugo de Sancto Victore qui ea ratione dixit Christum in triduo mortis fuisse hominem quia dicebat animam esse hominem » (*Somme théologique*, 3ª q. 51 a4c).

Sur un autre point, il opte pour une position que ne pourra suivre la théologie postérieure. Hugues n'accepte certes pas le néoadoptianisme du 12e siècle, qui lui-même ne niait pas d'ailleurs la réalité de l'âme ou du corps du Christ. Le maître de Saint-Victor se prononce très clairement en faveur de l'union de l'humanité avec le Verbe (*De sacramentis* II, 1, 9, PL 176, 399; *Collatio tertia De Verbo incarnato*, PL 177, 322). Pourtant Hugues prit part à la controverse qui opposa Gautier de Mortagne et Arnulphe, archidiacre de Sées, sur la science de l'âme du Christ. Arnulphe la disait égale à la science de la divinité; ce que niait Gautier dans une lettre adressée à Hugues (PL 186, 1052-1054). Hugues prit parti pour Arnulphe dans sa réponse à Gautier; cette réponse n'est autre que le *De sapientia Christi* ou le *De scientia animae Christi* que Hugues a résumée dans le *De sacramentis* (II, 1, 6, PL 176, 383-384).

Le principe de Hugues est qu'en raison de l'union de la divinité et de l'humanité, celle-ci reçut par grâce tout ce que la divinité avait par nature et qu'il n'y a pas lieu d'établir de comparaison là où il n'y a que l'unité. Ce qui vaut pour un attribut ne doit-il pas valoir aussi pour les autres? Hugues continue sa recherche et se voit lui-même conduit à une impasse : puisqu'il n'y a qu'une unité, ne faut-il pas attribuer même au corps du Christ l'immensité divine? Hugues manquait des précisions qu'apportera la doctrine de la communication des idiomes.

L'Homme-Dieu, le Verbe incarné, est le Sauveur, le Rédempteur. Dans le domaine de la sotériologie, Hugues dépend d'Anselme, en en demeurant indépendant sur plusieurs points (*De sacramentis christianae fidei* I, 8, 4 et 10, et II, 1, 2; PL 176, 307-308, 311-312, 372; *De sacramentis legis naturalis et scriptae*, PL 176, 29). Le victorin affirme que l'incarnation n'était pas rigoureusement nécessaire et que le démon n'avait aucun droit sur l'humanité.

Le Christ est le Médiateur. Une admirable page du *De sacramentis* met en relief cette médiation du Fils de Dieu fait homme.

Ils étaient deux : Dieu et l'homme, éloignés l'un de l'autre, opposés l'un à l'autre; Dieu juste, l'homme pécheur; l'homme dans la misère, Dieu dans la béatitude. Par le péché, l'homme demeurait opposé à Dieu; par la misère, éloigné de Dieu. L'homme devait d'abord être justifié de la faute, ensuite être libéré de la misère. Il lui fallait réconciliation et restauration. Pour être réconcilié à Dieu, pour retourner vers Dieu, l'homme eut besoin d'un médiateur... C'est pourquoi le Fils de Dieu s'est fait Homme, pour qu'entre Dieu et l'homme, il put y avoir un médiateur de réconciliation et de paix. Il a assumé l'humanité pour s'approcher des hommes. Il a gardé la divinité pour ne pas s'éloigner de Dieu. Devenu homme, il

a porté notre peine, pour nous montrer son amour : il est demeuré saint pour nous communiquer le remède à nos maux. Le Verbe, qui était un avec le Père par une unité ineffable, devint un avec l'humanité qu'il assuma par une union admirable (II, 1, 12, PL 176, 412).

Cette doctrine de la médiation du Christ a déjà toute son importance dans l'*In Hierarchiam*. C'est par quoi surtout Hugues s'oppose au pur plotinisme. Au-dessus de toutes les médiations secondaires, des signes, des symboles, des sacrements, des anges, et leur donnant leur signification et leur efficacité, se trouve l'unique médiation du Christ (*Études..*, p. 175-176). Aussi bien, c'est le Christ Médiateur qui, dans le *De arca morali*, donne son sens au grand allégorisme de l'arche.

Le Christ Médiateur est le Chef : chef et roi de l'armée qui doit combattre contre le diable (*De sacramentis* I, prolog. 2, PL 176, 183c), chef et tête du corps animé par l'Esprit (II, 2, 1, 416b). Il est aussi l'Illuminateur et le Maître. L'illumination que l'on reçoit, il la transmet du Père. On lit dans le commentaire du chapitre 1er de Denys : « Omnis quidem illuminatio a Patre est, sed sine Jesu mediatore nulla illuminatio haberi potest » (*In Hierarchiam* II, 1, PL 175, 939a). Personne n'est instruit sans être illuminé par la contemplation de ce Maître unique : « Ille sine alio potest docere : alii sine ipso non possunt » (IX, 13 *in fine*, 1130).

On s'est demandé si pour Hugues « il y a une théologie divine (ou de grâce) avant la venue historique du Christ » ou « si l'on doit faire refluer les effets de la grâce et des sacrements du Christ, jusque dans l'ancien Testament » (R. Roques, *Connaissance de Dieu et théologie symbolique d'après l'In Hierarchiam coelestem sancti Dionysii de Hugues de Saint-Victor*, dans *De la connaissance de Dieu. Recherches de philosophie* 3-4, Paris, 1957, p. 266). La réponse ne fait pas de doute : soit que l'on considère l'expansion de l'œuvre du Christ, soit que l'on examine l'extension de la notion hugonienne du sacrement, il est certain qu'il y a matière à théologie divine avant l'incarnation. Il est une sorte de rétroactivité temporelle de l'incarnation. Il faut contempler le Christ avec tous ses sacrements (*De scripturis* 17, PL 175, 24a; *De sacramentis* I, prolog. 2, PL 176, 183ab), et l'Église et ses fidèles dès le commencement (*De arca mystica* 3-4, PL 176, 685-687), et même l'immolation de l'Agneau *ab initio saeculi*: « Ab initio saeculi occisus est, quia ab initio saeculi illi fuerunt, pro quibus in fine saeculi occisus est » (*De arca morali* I, 4, PL 176, 631a). Le Rédempteur crucifié s'étend sur toute l'histoire, et avec lui l'Église (*Science et sagesse..*, p. 139-144; *Études..*, p. 148).

b) *Les sacrements du Christ.* — Le terme de sacrement (plurivalent chez Hugues comme chez Augustin; cf *Science et sagesse..*, p. 222, n. 11) s'emploie dans un sens large, pour désigner cette réalité sainte et mystérieuse dont parlent les *divina eloquia*, qui a fonction de signe et qui est donnée « ab initio ad restaurationem et curationem hominis » (*De sacramentis* I, 11, 1, PL 176, 343b). Les uns sont de la loi naturelle (comme les offrandes, les sacrifices, les dîmes), les autres de la loi écrite (comme la circoncision), les derniers de la grâce (comme le baptême). Les deux premiers groupes sont signes et figures visibles de la grâce invisible des sacrements du dernier groupe. Mais tandis que les sacrements de la loi naturelle furent *ex voto*, les sacrements de la loi écrite furent et les sacrements de la grâce sont *ex praecepto* (343-345).

Dans cet ensemble des sacrements, Hugues distingue le septénaire sacramentel, sans en expliciter le nombre et sans donner du sacrement une doctrine précise, achevée (F. Vernet, DTC, t. 7, 1922, col. 281-283).

Resteront célèbres la motivation qu'il donne de l'institution des sacrements, — *ad humiliationem, ad instructionem, ad exercitationem* —, et sa division tripartite ou quadripartite des sacrements, — *ad salutem, ad exercitationem, ad praeparationem* (et *ad venerationem*). S'il insiste avec netteté sur la nécessité de l'intention du ministre, s'il éclaire la notion d'efficacité sacramentelle (H. Weisweiler, *Die Wirksamkeit der Sakramente nach Hugo von St. Viktor*, Fribourg-en-Brisgau, 1932), il ne parle qu'incomplètement de l'essence du sacrement (qu'il réduit à la matière), qu'implicitement du caractère sacramentel (dont il reconnaît cependant l'existence en disant que certains sacrements ne peuvent être réitérés). Le septénaire apparaîtra clairement dans les *Sententiae divinitatis* (éd. B. Geyer, Münster, 1909, p. 108-109; à ne pas confondre avec les *Sententiae de divinitate, reportatio* faite par Laurentius) et chez Pierre Lombard (*Sentences* IV, 2, 1, PL 192, 841d-842a).

Le baptême et l'eucharistie sont mis par Hugues au centre de la vie chrétienne, faite de foi et de charité : « Par la foi nous devenons membres, par l'amour nous sommes vivifiés. La foi nous donne l'union et la charité l'influx de vie. Sacramentellement le baptême nous unit, le corps et le sang du Christ nous vivifient. Par le baptême nous devenons membres du corps, et par le corps du Christ nous participons à son influx de vie » (*De sacramentis* II, 2, 1-2, PL 176, 415-417).

A propos de l'eucharistie, il affirme à la fois les figures qui en furent annonciatrices, la vérité du corps du Christ qui s'y trouve présent, le caractère figuratif du sacrement par rapport à la réalité manifestée au temps de la consommation. Pour le baptême, il se prononce pour la sage disposition du baptême des enfants, en ce temps où elle était discutée, et décrit le symbolisme de la triple immersion.

L'ordre est sacrement, en ce qui concerne le diaconat, la prêtrise, l'épiscopat. Le sacerdoce en plénitude, c'est l'épiscopat; le sacerdoce dépourvu de certaines fonctions, c'est la prêtrise. Le mariage aussi, — chose bonne venant de Dieu —, est sacrement; mais il l'était déjà non seulement au temps de la loi ancienne, mais au temps de la loi naturelle.

Hugues ne précise pas assez la nature propre du mariage de la loi évangélique. Il insiste du moins sur l'essence du mariage qui se trouve dans le consentement (lequel pour la validité suffit, même sans prêtre ni témoins), mais il rencontre quelques difficultés sur la question de l'indissolubilité, où son exposé reste ambigu; surtout, il développe sa vision « sacramentelle » du mariage en considérant l'union de Dieu et de l'âme, du Christ et de l'Église (H.A. Allard, *Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor*, Rome, 1963).

Hugues n'oublie pas les autres sacrements. Pour lui, la confirmation se joint au baptême, et on ne doit les séparer que si la mort y oblige. Le sacrement de pénitence est bien la forme que devait prendre la pénitence au temps de la loi nouvelle. De l'onction des malades, il dit que c'est un sacrement institué par les apôtres, sans prendre peut-être le terme « institué » au sens strict.

Mais, en plus des sacrements principaux, il fait état des sacrements qu'il appelle moindres, s'acheminant ainsi vers la doctrine des sacramentaux (*De sacramentis* I, 9, 7, 327).

2) L'Église (*De sacramentis*, *De sacramentis legis naturalis et scriptae*, *De arca morali*, *De arca mystica*). — a) *L'Église, Christ total.* — Les sacrements sont dans l'Église et l'Église elle-même est sacrement du Christ, comme le Christ est sacrement de Dieu. Puisque la *divinitas* est centrée sur le Christ, elle atteint du même coup l'Église qui en est inséparable. L'Église est l'arche qu'il a fabriquée et qui est faite pour le salut de l'humanité; l'arche de Noé fut sa figure. Elle est son corps vivifié par un seul Esprit, unie et sanctifiée dans une seule foi : « Ecclesia sancta corpus est Christi, uno spiritu vivificata, et una fide una, et sanctificata » (*De sacramentis* II, 2, 2, PL 176, 416bc). C'est dans l'Église que s'achève le Christ selon la doctrine augustinienne du Christ total. Hugues va jusqu'à dire que l'Église est toute la personne du Christ, *tota persona Christi* (*De arca morali* I, 2, PL 176, 622c).

Le Christ cependant garde sa personnalité propre, mais il est si étroitement uni à l'Église qu'il est nécessaire de considérer avec soin sous quel éclairage l'Écriture présente tel ou tel passage. La première règle de Tichonius, rapportée par Hugues, concerne le Seigneur et son corps. Tantôt il s'agit du Christ lui-même, la tête, l'époux; tantôt il s'agit en même temps de l'Église, le corps, l'épouse (*Didascalicon* V, 4; éd. Buttimer, p. 97-98).

Comme elle est l'arche du Christ, fabriquée par le Christ, et comme elle est le corps du Christ, constituant le Christ total, elle se définit : *multitudo fidelium, universitas christianorum* (*De sacramentis* II, 2, 2, 416-417), *universitas fidelium sub uno capite, Christo* (*De arca mystica* 6, 691). A vrai dire, être d'Église, c'est, plus encore qu'être inclus dans un groupe que sauve le Christ, appartenir vitalement au corps que lui-même fait vivre.

Mais l'Église est aussi l'épouse du Christ et, en vertu de ce caractère sponsal, elle est la Mère de tous les fils qu'elle veut lui donner : *mater jam martyrum purpura decorata* (*De vanitate* IV, PL 176, 738c). Et c'est ainsi que, suivant le mot de Bède (*Explanatio Apocalypsis* II, 12, PL 93, 166d), l'Église engendre l'Église : « Ecclesia quotidie gignit Ecclesiam ». Elle a surgi, en même temps que les sacrements, quand ont jailli du côté du Christ en croix le sang et l'eau. « Tunc namque fabricata est arca quando de latere Christi in cruce pendentis in sanguine et aqua profluxerunt Ecclesiae sacramenta » (*De arca morali* I, 4, PL 176, 630). Et comme les sacrements, l'Église aussi est *ab initio*. L'Église est bien la multitude des fidèles rassemblés dans l'unité, *in unum congregata* (*De sacramentis* II, 5, 1, PL 176, 439c), et cette unité est une unité de charité et de grâce, *charitas unitas est Ecclesiae* (II, 13, 11, 544a).

Tel est le mystère de l'Église dans toute sa profondeur et son extension. Ce mystère, figure et prélude de la cité bienheureuse, s'exprime lui-même en des signes porteurs de sa sainte réalité. Mais l'Église, en même temps qu'un mystère d'ordre spirituel, est une institution d'ordre sensible. Hugues se garde de dissocier ces deux aspects.

b) *L'Église institution.* — Hugues décrit la hiérarchie de l'Église et les sept degrés sacrés.

Après les prêtres sont les *altiores principes*, c'est-à-dire les évêques; au-dessus, les archevêques « et supra illos qui dicuntur primates, supra quos quidam patriarchas constituere volunt; alii eosdem primates et patriarchas dicunt. Nos tamen quatuor tantum ex antiquo Ecclesiae usu patriarchas nominatos invenimus » (*De sacramentis* II, 3, 5, PL 176, 423b). Au sommet, est le pape, père des pères, qui, à la place de Pierre le prince des apôtres, *préside* à tout ordre ecclésiastique, et a seul sur terre le pouvoir de lier et de délier (423).

Mais il faut distinguer les deux ordres de l'Église, ses deux parvis qui sont comme les deux côtés du corps du Christ. Du côté gauche, — il ne s'agit pas, remarque Hugues, de ce côté gauche dont il est question à propos du jugement dernier —, les laïcs, et du côté droit les clercs. Aux laïcs, ce qui concerne les nécessités d'ordre terrestre, aux clercs ce qui se rapporte à la vie spirituelle (II, 2, 3, 417bd).

Comme il y a deux vies, il y a deux peuples, deux pouvoirs. Les deux pouvoirs sont souverains chacun dans son ordre. Le pouvoir du roi s'étend au temporel, ou plus exactement, suivant les termes de Hugues, aux choses de la terre et à ce qui est fait pour la vie de la terre (« quae terrena sunt et ad terrenam vitam facta omnia »). Le pouvoir du pape touche le spirituel et tout ce qui est attribué à la vie spirituelle (« quae spiritualia sunt et vitae spirituali attributa universa »). Mais comme la vie spirituelle l'emporte sur la vie terrestre et l'âme sur le corps, le pouvoir spirituel a la prévalence sur le pouvoir terrestre ou séculier. La juridiction spirituelle reste sauve (*De sacramentis* II, 2, 3-4, 417-418).

3) La Vierge Marie (*Collatio* III *de Verbo incarnato; In canticum B. Mariae Virginis; De B. Mariae virginitate; Canticum pro Assumptione B. Mariae; Miscellanea* I, 81, 82 et 88; *Sermo* « *Egredietur virga* »; *Notula* « *Maria porta* »). — Hugues établit un parallèle entre Marie et l'Église dans le *Canticum pro Assumptione* (PL 177, 1211a) : « Prius te genuit amica tua, mater et virgo Maria. Postea de te genita est amica tua, mater et virgo Ecclesia. In carne veniens factus es filius sponsae tuae matris et virginis corpore. In carne moriens factus genitor sponsae tuae, virginis fide ».

Comme son ecclésiologie, la doctrine mariale de Hugues se réfère à l'Écriture. Foncièrement biblique, elle est à la fois fervente et sobre. Conséquence sans doute de son attention à la *veritas hebraica*, on ne trouve pas commenté ni même mentionné chez Hugues l'*ipsa conteret caput tuum.*

Dans l'*In Genesim* (PL 175, 42d-43a), on lit : « *Inimicitias ponam inter te, etc.* Quasi dicat : Tu gaudebas modo, quia eam dejeceras, sed frustra, quia victus eris a muliere. *Semen tuum, etc.* Semen diaboli vocat alios daemones. Mulieris semen alios homines, quorum quidam futuri erant sancti, et illi conterent caput, id est superbiam diaboli de homine dejecto. *Et tu insidiaberis calcaneo ejus*, id est semper sequeris ut decipias ».

Hugues ne parle pas *ex professo* de l'Immaculée Conception, mais comme, pour lui, la chair souillée par la concupiscence souille l'âme qui s'unit au corps, on comprend que Jésus n'eut pas le péché originel, puisque la conception de Marie fut virginale, que Marie elle-même fut exemptée de la faute commune à toute l'humanité.

Hugues affirme l'intégrité virginale dans la conception et l'enfantement de Jésus. *Vera virgo*, elle est aussi *vera mater* et encore *vera conjux*. Mais, tout en célébrant avec lyrisme celle qui est « sans tache ni ride, toute belle en son corps comme toute belle en son âme », sanctifiée éminemment par la maternité divine, Hugues ne met pas en relief son assomption corporelle. En résumé, les thèmes de sa doctrine peuvent s'énoncer ainsi : *Maria, Mater Dei, perpetua Virgo, conjux Joseph; — Maria gratia plena et tota pulchra; — Maria assumpta, Maria Christo sociata; — Maria,*

anima, Ecclesia; — *Maria porta* (*La pensée mariale de Hugues..*, RAM, t. 31, 1955, p. 249-271).

4° **Consommation : le « sacrement de la résurrection »** (*De sacramentis* II, 16). — Lorsqu'il s'agit des fins dernières, Hugues se départit moins que jamais de cette sobriété et de cette réserve prudente qui lui font éviter des questions inutiles et des curiosités sans objet qui encombrent certains écrits de son temps. Il veut distinguer entre l'unique vérité de la foi et la diversité des opinions, au risque parfois de ne pas approfondir certains points de doctrine (cf A. Mignon, *Les origines de la scolastique et Hugues..*, Paris, 1867, p. 263 svv).

1) Il y a d'abord pour chacun *le jour du Seigneur*, quand à la mort finit le jour de l'homme. Sans attendre la fin du monde, Dieu veut béatifier tous ses fils, c'est-à-dire ceux qui vivent dans la foi, l'espérance et la charité. Ils verront Dieu face à face, immédiatement tel qu'il est, et non pas en quelque théophanie, « comme disent certains auteurs », par exemple Scot Érigène à qui Hugues dut de connaître Denys. *Tollant phantasias suas!* Ils verront ce Dieu *quo melius et majus nihil possit esse*, dit Hugues comme si à la fois il se souvenait d'Anselme et préludait à Bonaventure. Il ne s'attarde pas à se demander comment la faculté humaine pourra être capable d'une telle vision, laissant ce soin à saint Albert le Grand qui le critiqua et à saint Thomas qui le complétera.

Les fidèles auront à se purifier dans le purgatoire, s'ils ont mêlé, dans leur travail pour Dieu, le bois et la paille à l'or dont parlait saint Paul. Ceux qui auraient voulu vivre sans fin pour pécher sans fin iront dans l'enfer qui ne finira pas, où le ver ne meurt pas (ce ver signifie probablement, selon Hugues, le remords), où le feu ne s'éteint pas (ce feu désigne pour lui autre chose que ce remords).

Malgré son amour de la symétrie, il ne voit pas de raison de parler d'un quatrième lieu. Il y a un purgatoire pour ceux qui ne sont pas *valde boni*, mais qui ont à le devenir; mais pourquoi voudrait-on un lieu spécial pour ceux qui ne sont pas *valde mali*, puisque rien ne pourra les rendre tels, une fois leur état fixé?

2) Le jour du Seigneur, ce sera aussi et *la fin des temps*, après l'apparition de l'Antéchrist, et la liberté d'action, jusque-là contenue, donnée au démon pour les derniers jours. Dieu, pour qui la matière ne se perd pas, ressuscitera, par des voies mystérieuses, chacun dans sa vraie chair. A l'exemple de la nature qui se renouvelle chaque année, l'humanité retrouvera, ou acquerra, une éternelle jeunesse dans un état de perfection, — en ce qui concerne les élus du moins, car le sort déjà si triste des autres dispense de nous en occuper.

Le jugement se fera en esprit et non en paroles, *mentaliter et non vocaliter*, par le témoignage même de chaque conscience. Et en même temps que sera rendue la justice pour toutes les personnes humaines, seront manifestées la raison des événements et la justice de toutes choses.

3) Le tableau du monde à venir achève, avec la *consummatio* et l'*innovatio mundi* dont parle le *De sacramentis*, avec le *sacramentum resurrectionis*, comme dit le *Didascalicon*, la vision sacramentelle du monde et de l'histoire selon Hugues. L'humanité fidèle est glorifiée, le monde est transfiguré, le temps s'engloutit dans une durée d'où est exclue la mutabilité terrestre, toutes les « figures » cèdent la place à la « vérité », le dessein de Dieu est accompli.

4) *Conclusion : le temps et l'histoire, le monde et l'homme (De sacramentis, De arca morali, De arca mystica).* — C'est au terme de la *divinitas*, que l'on prend conscience de toute l'importance que donne Hugues au temps et à l'histoire. C'est sur la ligne du temps que l'on aperçoit, après la création et le péché, la progressive préparation à l'incarnation, cet événement central qui est le premier avènement du Christ; et c'est sur la ligne du temps que se situe encore cette autre progressive préparation à l'événement final de la consommation, qui est la manifestation du Christ en son second avènement. Ce temps, comme cette histoire, a une réalité. Le *De arca mystica* (ch. 3 et 4) reprend l'image augustinienne des âges du monde et, après nous avoir montré l'importance du *cursus temporum*, nous conduit jusqu'au huitième âge, l'âge du règne sans fin avec le Seigneur. Le *De arca morali* distingue les trois temps de l'histoire : temps de la loi naturelle, de la loi écrite, de la grâce. Hugues ne donne pas, à propos des « hommes bons », les précisions que l'on aimerait avoir « sur ceux qui semblent être dehors et qui sont dedans ». Mais il affirme clairement (*De sacramentis* I, 8, 11, PL 176, 313c) que du « commencement à la fin du monde, il n'y a pas de vraie bonté sans la justification par la grâce et pas de grâce sans le Christ ». Seulement, si le temps de la grâce est évidemment un progrès sur les deux temps qui l'ont précédé, il ne faudrait pas croire que le temps de l'Église soit un temps vide : c'est un « temps de croissance et de fructification », *Ecclesia crescente et fructificante* (II, 17, 1, 597b), jusqu'à ce que le Christ soit tout en toutes choses. Dans la vision de Hugues, nous apercevons le commencement de l'histoire, avec la création, et la fin de l'histoire, avec la « consommation ».

Il est cependant une ambiguïté dans la notion du temps, et nous pressentons déjà une tension entre temps et éternité. Car le temps, chargé de réalité et porteur d'espérance est aussi facteur de misère et de dégradation. Et tandis que le chrétien entraîné par le temps, instrument de Dieu, participe à la marche de l'humanité vers le retour du Christ, il aspire, d'autre part, suivant la volonté de Dieu, à traverser le temps pour atteindre l'éternel. Mais, du même coup, il essaie de se rapprocher de l'état qui sera celui de l'Église à la fin des temps, quand la raison deviendra intelligence, quand l'espace et le corps seront spiritualisés, et le monde transfiguré.

Il est une sorte de dialectique dans les relations de l'homme et du monde. Dans un premier moment, le monde est objet pour l'homme d'intérêt enthousiaste, d'ardente curiosité et de recherche fervente. Mais comme l'homme est fait pour Dieu, son unique fin, il y a un ordre à maintenir dans ses aspirations; et, dans un deuxième moment, le monde apparaît comme pouvant être un obstacle à la marche vers Dieu. Seulement, si rien n'est aimé plus que Dieu, ni en dehors de Dieu, vient un troisième moment où le monde, loin d'entraver l'ascension vers Dieu, n'est plus que théophanies, manifestations de Dieu, livre qui, à côté du livre de l'Écriture, transmet les signes et les appels de Dieu. C'est tout cela que Hugues développe dans ses divers ouvrages de spiritualité.

C. **SPIRITUALITÉ : TROPOLOGIA ET ANAGOGIA.** — De même que le *lector artium* est pour le *lector sacer*, le

lector sacer est pour l'*homo interior*. Et comme ce que Hugues appelle la grande *allégorie*, c'est sa théologie se référant au comportement de l'homme chrétien et à son ascension vers Dieu, tropologie et anagogie désignent sa spiritualité. Il emploie du reste le terme *spiritualis* à la place de *tropologicus* et *anagogicus*. Mais il ne se sert pas de la division moderne entre ascétique et mystique.

L'ascèse pour Hugues, c'est la lutte contre les vices, la pratique des vertus, la vie active, selon la tradition médiévale. Ce que nous appelons mystique est signifié chez lui, par le terme de *contemplation*, auquel il donne du reste un sens très large (cf *Science et sagesse*.., p. 192, note). *Mysticus* est synonyme pour lui d'*allegoricus* (*Didascalicon* VI, 1) ou de *symbolicus* (*In Hierarchiam* 15, PL 175, 1143a), encore que, à la suite de Denys, il parle aussi de *theologia mystica* (X, 986a) et de *theologi mystici* (III, 2, 985b). Le passage est d'ailleurs facile de l'aperception des théophanies et du sens spirituel de l'Écriture à la perception mystérieuse de la présence secrète du Dieu caché.

1° **Caractéristiques.** — La spiritualité de Hugues est d'abord scripturaire en ce sens que l'Écriture fournit au chrétien la règle de vie, mais en ce sens aussi que la contemplation des divines Écritures est pour l' « homme spirituel » en relation étroite avec la contemplation de Dieu. L'Écriture met en puissance de contemplation, Dieu agit déjà par sa Parole avant d'agir directement sur l'âme.

Cette spiritualité est doctrinale. Comme la doctrine est pour la spiritualité, la spiritualité est fondée sur la doctrine et, comme elle, de caractère christique et ecclésial et donc sacramentel, même au sens précis du terme, comme le montre le *De arrha animae*. Elle est aussi synthétique, unissant le ciel à la terre, comme le manifestent en particulier l'analyse de la contemplation dans l'*In Ecclesiasten* (PL 175, 116-118) qui passe du plan philosophique au plan de l'union mystique, et les modes de méditation exposés dans l'introduction du *De meditatione*, en attendant les genres de contemplation du *De contemplatione*. Enfin elle est d'un sain réalisme. Hugues ne veut pas que l'homme spirituel soit victime de l'illusion. C'est pourquoi il tient à ce que l'*operatio* se joigne à l'*oratio*; c'est pourquoi aussi il veut assurer un bon départ pour l'ascension spirituelle par la lutte contre les vices et la pratique des vertus.

2° **Lutte contre les vices, pratique des vertus, l'Esprit aux sept dons** *(De sacramentis, De quinque septenis, In orationem dominicam, De septem donis Spiritus Sancti)*. — Si Hugues fait une place importante à l'éthique dans sa division de la philosophie, pour lui, seule l'éthique chrétienne a consistance. Sa maxime fondamentale, c'est que, comme le monde est fait pour servir l'homme, l'homme est fait pour servir Dieu, son seul Créateur et le seul objet de sa béatitude (*De sacramentis* I, 2, 1, PL 176, 205-206). Le bien pour l'homme consiste à garder sa mesure qui est la raison et la volonté de Dieu, à suivre la loi de sa beauté (I, 5, 26, 258b) qui est la justice dans la vie. Le mal pour l'homme consiste en ce que le mouvement de sa volonté, qui vient de Dieu, ne se porte pas vers ce qu'il devrait atteindre.

En métaphysique des mœurs, Hugues fait écho à saint Anselme, en distinguant l'*appetitus justi*, qui constitue le mérite, et l'*appetitus commodi*, qui a trait à la récompense (I, 7, 11, 291-292). S'il n'y a péché que par le consentement de la volonté, le vice est la corruption de l'inclination naturelle, qui est source du péché.

A plusieurs reprises, surtout dans le *De quinque septenis* (PL 175, 405), Hugues donne avec une grande finesse d'analyse une liste génétique des vices capitaux où il fait place, suivant la tradition, à l'acédie, et où il fait rentrer la vaine gloire dans l'orgueil; il s'en tient au nombre de sept vices capitaux, à la différence de plusieurs traités de la même époque.

Si le vice est la maladie de l'âme, la vertu en est l'intégrité. Les moteurs de l'âme sont la crainte pour éviter le mal et l'amour pour faire le bien. Hugues donne une analyse de la complexité de l'amour, dans le *De substantia dilectionis* (PL 176, 15) et sa quadripartition de la crainte (servile, mondaine, initiale, filiale) circule à travers son œuvre (*Super Magnificat*; *De sacramentis* II, 13, 4-5), en attendant d'être reprise par le *De contemplatione*. Il y a un septénaire de vertus opposées aux sept vices et correspondant aux sept demandes de l'oraison dominicale, aux béatitudes et aux sept dons du Saint-Esprit *(Quinque septena)*. Mais ce septénaire est constitué, non pas comme souvent par les vertus théologales et cardinales, mais par les vertus qui font l'objet des béatitudes évangéliques (cf *De quinque septenis*, PL 175, 405d).

Si Hugues ne distingue pas entre vertus et dons, comme le fera la théologie postérieure, il a tout un opuscule pour montrer le rôle primordial de l'Esprit aux sept dons, dans le maintien de la santé de l'âme (*De septem donis Spiritus Sancti*, PL 175, 407 svv). Il n'a garde d'oublier la distinction entre préceptes et conseils. Dans les premiers, il distingue les préceptes immuables (ceux des deux tables) et les préceptes changeants (comme les préceptes du *Lévitique*), les préceptes naturels et les préceptes positifs, *praecepta naturae* et *praecepta disciplinae*; et il rapproche du précepte, par lequel tous sont obligés, le vœu par lequel on s'oblige soi-même (*De sacramentis* II, 12).

Tout un art de vivre spirituellement se trouve exposé déjà dans le *Didascalicon*, puis dans le *De institutione novitiorum* et dans les autres opuscules.

3° **Lecture, méditation, prière** *(De meditatione, De modo orandi)*. — Quand il s'agit de l'*homo interior*, la *lectio* dont il est question chez Hugues est évidemment en premier lieu la lecture de la Bible. Il y revient d'ailleurs dans son *De meditatione* (PL 176, 993b), où il présente successivement la *meditatio in creaturis*, la *meditatio in Scripturis*, la *meditatio in moribus*. Le *De modo orandi* est consacré à la prière, dont les deux ailes sont la misère de l'homme et la miséricorde de Dieu. Elle se présente sous forme de *supplication* (sans demande déterminée), de *postulation* (demande déterminée), d'*insinuation* (simple récit de nos besoins). Surtout, il faut faire une place spéciale à la prière liturgique tirée de la Bible. Hugues a commenté spécialement, avec l'oraison dominicale, les psaumes, où l'on trouve tour à tour les expressions de l'amour, de l'admiration, de la joie, de la louange, de l'humilité, du bonheur d'être avec Dieu.

4° **La vanité du monde et l'appel des signes** *(De vanitate, De arca morali, In Ecclesiasten, De tribus diebus, In Hierarchiam)*. — Une part importante de l'œuvre de Hugues est un commentaire du mot de saint Augustin : « Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te » (*Confessions* I, 1).

Ne pouvant trouver un bien qui lui soit proportionné, — car richesses, gloire, amour, science même ne sont pas dignes de l'homme que Dieu appelle à le contempler (*De vanitate* 1, PL 176, 703 svv) —, au lieu de s'égarer sur les sentiers de la misère, l'homme ne peut que songer au retour vers Dieu. Le *De arca morali* développe le même thème de la pauvreté de l'amour du monde et de son manque de vérité (1, 1, PL 176, 619). A la plainte du *De vanitate* : « *O munde immunde* », répond le gémissement de l'*In Ecclesiasten* : « *Vanitas vanitatum* ». La misère vient de l'instabilité, de la confusion, de la multiplicité. Il faut trouver l'unité intérieure. Et c'est tout un de s'unifier en rentrant en soi et de s'élever vers Dieu.

Cependant, s'il y a le monde qui passe et le monde qui ment, il y a aussi le monde qui resplendit de la beauté de Dieu. Car le monde est à la fois ce qui est misérable et ce qui est admirable (*In Ecclesiasten* 11, PL 175, 139c). Il est un livre (*De tribus diebus* 3, PL 176, 824) qui contient un ensemble de signes à percevoir. « Le symbole, c'est l'ensemble des formes visibles pour l'ostension de l'invisible » (*In Hierarchiam* 11, 1, PL 175, 941b). Cette destination est en rapport étroit avec notre condition, avec « l'analogie de la nature humaine ». C'est parce que nous ne pouvons prétendre, comme les hiérarchies supérieures, atteindre directement l'invisible, qu'il nous faut savoir, dans la création, apercevoir des théophanies, des manifestations mystérieures et voilées de Dieu. Or, il est, à côté des théophanies matérielles, des théophanies spirituelles : Dieu se révèle à l'âme qu'il purifie et illumine.

5° **La substance de l'amour et la louange de la charité** *(De substantia dilectionis, De laude caritatis)*. — L'*ordinate caritatem* est un des leitmotiv du *De substantia dilectionis*. Dieu a voulu faire participer l'homme à sa béatitude et il a mis en lui l'amour. Le lien d'amour attache Dieu et l'homme. Par l'amour de Dieu, tous adhèrent à Dieu seul; par l'amour du prochain, tous sont unis entre eux. On court sur la route de l'amour, mais là encore il y a un ordre à garder suivant qu'il s'agit de Dieu, du prochain, du monde (cf introduction au *De substantia dilectionis*).

La charité, qui a commencé avec le monde, qui explique tout ce qu'il y a de beau et de grand dans l'histoire, est le plus grand bien de la vie. Elle est route de l'homme vers Dieu, comme elle est route de Dieu vers l'homme. Elle est médiatrice, en « humiliant » Dieu, en élevant l'homme, *Tu mediatrix es... Deum humilians, nos sublimans* (*De laude caritatis*, PL 176, 974b). Mais la charité de l'homme reste don, sous l'influence du don de la charité divine. En définitive, si la *caritas* est à la fois *éros* et *agapè*, c'est que Dieu est Amour, l'Amour aimable comme l'Amour aimant (cf *Science et sagesse..*, p. 185-188).

6° **Contemplation et expérience de Dieu** *(De arca morali, In Ecclesiasten, De arrha animae, De amore sponsi ad sponsam, In Hierarchiam coelestem)*. — Les analyses qui précèdent ressortissent assez bien aux trois contemplations de la *caritas*, qui sont les trois manières de sortir de l'arche, suivant le *De arca morali* (11, 4, PL 176, 637cd), et qui consistent à considérer que toute créature est vanité, à apercevoir dans la créature la ressemblance divine, à voir comment Dieu se sert des créatures pour accomplir ses jugements de miséricorde et de justice. Mais c'est l'*In Ecclesiasten* qui, tout en considérant la contemplation dans toute l'ampleur du terme, nous donne la notion plus précise de contemplation mystique. Dans un développement en spirale (*In Ecclesiasten* 1, PL 175, 116-118), Hugues considère d'abord la contemplation philosophique, avec ses trois genres : *cogitatio*, *meditatio*, *contemplatio*; puis il passe sur le plan spirituel et mystique avec la nouvelle triade : *meditatio*, *speculatio*, *contemplatio*. La *cogitatio* a disparu. On peut encore voir dans la *meditatio* la *sagax retractatio* et dans la contemplation le *perspicax contuitus*. Mais l'orientation est différente. Hugues prend à son compte l'antique comparaison du feu qui dévore le bois. La flamme avec la fumée, c'est l'âme à l'épreuve des tentations, cherchant « conseil » dans la méditation; la flamme sans la fumée, c'est l'âme purifiée, commençant la contemplation soulevée par la nouveauté d'une vision inaccoutumée *(speculatio)*; le feu pur sans flamme ni fumée, c'est l'âme qui a trouvé la vérité et la parfaite charité, *ubi caritas, ibi claritas* (*De sacramentis* 11, 13, 11, PL 176, 539d), et qu'un goût d'une admirable douceur change toute en joie et suavité.

De même qu'on peut voir dans certaines pages du *De modo orandi* une description de l'oraison affective et de l'oraison de simplicité, de même on pourrait rapprocher la *speculatio* de la contemplation acquise et la *contemplatio* de la contemplation infuse. Mais mieux vaut s'en tenir aux termes de Hugues qui connotent bien une expérience mystique : « corde toto in ignem amoris converso »; « vere Deus omnia in omnibus esse sentitur »; « subito insperata pace (speculatio) componit », et « insolita claritate perfundit »; « mente raptus » (*In Ecclesiasten* 1, PL 175, 118bc).

Une description analogue se trouve dans le *De arrha animae* : « Comme si, dit l'âme, j'étais enlevée à moi-même (a memetipsa abalienari) et emportée je ne sais où. Subitement, je suis toute nouvelle et toute transformée (subito enim innovor et tota immutor) » (PL 176, 970). Il faudrait citer tout le passage de cet admirable livret sur la visite du bien-aimé. Sur le même thème de mystique nuptiale, le *De amore sponsi ad sponsam* présente de nouvelles variations et demande à l'âme, non seulement de rentrer en elle-même, mais de monter au-dessus d'elle : « Ascende supra te et invenies me » (990b).

On retrouve cette *Brautmystik* dans l'*In Hierarchiam coelestem* (« Et puto quod sponsa erat ipsa », VI, 7, PL 175, 1038a) et il faut signaler dans ce traité de « mystique de la lumière » (*Études..*, p. 159, 186) la place faite à l'amour. Dans les pages extraordinaires où Hugues, ne faisant vraiment du texte de Denys qu'un « prétexte », commente l'épisode des disciples d'Emmaüs, il écrit : « Quia tamen prius dilexerunt, postea cognoverunt... Si minus excitor ad cognitionem, incitabor ad dilectionem. Et erit interim dilectio ipsa refectio, donec ex ea oriatur contemplatio » (VI, 1037). S'il est une connaissance que devance l'amour et que fait taire l'amour, il est une autre connaissance à laquelle introduit et à laquelle reste uni l'amour (1036b). Dans ce sens, on peut parler d'un amour qui est connaissance. En tout cas, il y a passage d'un ordre à un autre. L'amour va plus loin que la connaissance rationnelle : il entre et approche tandis que la science reste dehors. « Plus diligitur quam intelligitur, et intrat et appropinquat dilectio, ubi scientia foris est » (1038b). Et c'est le feu de l'amour qui liquéfie l'âme *(ibidem)*.

De l'âme liquéfiée parle aussi le *De contemplatione* (éd. citée, p. 88, ligne 21), cet étonnant petit traité de vie spirituelle, d'inspiration hugonienne. Là aussi

le ciel s'unit à la terre, et aux humbles commencements de l'effort intellectuel les sommets de la vie mystique. Quatre modes de contemplation (au sens large) y sont étudiés : la méditation, la circonspection, le soliloque, l'ascension; une vision panoramique de la vie chrétienne nous est donnée; les trois voies sont, à plusieurs reprises, mises en fort relief : la dernière partie traite du rayon de la contemplation (au sens strict) et de la joie de la vision bienheureuse. Mais cette vision n'est pas la vision de Dieu face à face. « Restat sola Dei facie ad faciem visio » (p. 93, ligne 2), ce repos de la contemplation, quinzième degré de l'arbre de la sagesse dans le *De arca morali* (III, 15, PL 176, 662).

Dans le *De contemplatione*, il n'y a pas plus d'ontologisme que dans toute l'œuvre de Hugues, étant donné la qualité de l'illumination qui permet la « vision » de ce Dieu présent mais caché, et la qualité de cette expérience, qui est expérience immédiate, non pas de Dieu, mais de l'action de Dieu sur l'âme. Il n'y a pas non plus de quiétisme, vu les conditions de vie requises pour que l'âme goûte l'extraordinaire suavité du céleste repos. Les dernières pages du livret décrivent les trois silences, les trois sommeils et les trois morts.

Le petit nombre de manuscrits ne peut révéler l'influence directe de ce texte précieux, dont les témoins remontent à la fin du 12e siècle ou au début du 13e. On peut du moins, dans les siècles postérieurs, entendre bon nombre d'écrits faire écho aux thèmes qui s'y trouvent mentionnés (cf *Le traité « De la contemplation et ses espèces »*, RAM, t. 39-40, 1963-1964).

Conclusion. — *L'influence de Hugues de Saint-Victor* fut considérable; tout d'abord à Saint-Victor même, sur Richard qui conserve les grandes lignes directrices de sa pensée tout en lui ajoutant son original *De Trinitate* et sa classification des genres de contemplation; sur Achard, à propos de la distinction des facultés; sur André au point de vue scripturaire; sur Godefroy (DS, t. 6, col. 552-556) au point de vue humaniste. Avec Gauthier (DS, t. 6, col. 148-149) est rompu le bel équilibre hugonien. Il y a cependant un aspect de Hugues qu'hypertrophie Gauthier et son *Contra quatuor labyrinthos* peut encore se recommander de certains de ses textes.

En dehors de Saint-Victor, l'influence de Hugues se fit sentir dans les différents domaines où il exerça son activité intellectuelle. Sur la ligne du *lector artium*, le *Didascalicon* et les œuvres propédeutiques ont de nombreux et lointains retentissements : sur Jean de Salisbury, Raoul Ardent, Dominique Gundisalvi, l'*Ysagoge*, jusqu'à ce que saint Albert le Grand et saint Bonaventure répètent la classification hugonienne. Sur la ligne du *lector sacer*, dans le domaine scripturaire, sur les *Quaestiones in Epistolas Pauli* (PL 175, 431-634), le Commentaire de saint Jean (827-880), l'*Apparatus ad vulgarem Rabani Allegoriarum editionem*, Adam Scot le Prémontré; dans le domaine de la *divinitas*, d'abord sur la *Summa Sententiarum* et Pierre Lombard, puis Robert de Melun, Jean de Cornouailles, etc. Saint Thomas se réfère à Hugues plusieurs fois, Alexandre de Halès le suit bien davantage, Albert le Grand est marqué de son influence, Bonaventure est rempli d'admiration pour sa pensée. Dépendent encore de lui la bulle *Unam Sanctam* et Innocent III dans le *De sacro altaris mysterio*. Il est un courant liturgique qui se rattache à lui, et il exerce une influence décisive sur certains canonistes.

Dans l'ordre mystique, après avoir rappelé ce que le *Soliloquium* de Bonaventure doit au *De arrha*, il faut souligner comment cet ouvrage de Hugues, en sa traduction française du 14e siècle, a été un précurseur du *Livre de l'internelle consolation*, première version française de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Denys le chartreux est, de son côté, un fervent de Hugues. Si le *De arrha animae* et le *De vanitate* ont pu influencer la mystique flamande, c'est l'*In Hierarchiam* qui a pu être en faveur dans la mystique allemande. Dès le 13e siècle d'ailleurs, le *corpus* parisien de Denys remplaça le *corpus* anastasien, et c'est le texte commenté par Hugues qui fut retenu. En ce qui concerne la réaction contre Scot Érigène pour l'interprétation de Denys, Hugues, avec son « Tollant ergo phantasias suas », prit figure de témoin majeur (cf *L'influence de Hugues..*, RTAM, t. 22, 1955, p. 56-71); jusqu'à nos jours, il exerce sa séduction. Hugues est un des rares auteurs médiévaux que cite Kierkegaard. Si différents que soient les deux génies, tel aspect du premier attire le second.

Au moyen âge, Hugues est une personnalité des plus attachantes, un esprit des plus ouverts et des plus vivants, un génie des plus complets et des plus équilibrés. Par certains côtés, il demeure proche de nous. Ce grand spirituel nous laisse un exemple d'humanisme chrétien. Dans sa division de la philosophie, il préludie aux humanités techniques et, d'autre part, il tient à donner son épaisseur au temps et sa réalité à l'histoire. Son œuvre importante demeure, riche encore de virtualités.

1. **Œuvres.** — 1) *Éditions* des *Opera* : Paris, 1518; puis en trois vol. : Paris, 1526; Venise, 1588; Mayence, 1617; Rouen, 1649; édition de Migne, 1854 : PL 175-177.

2) Éditions partielles : *De arrha animae* et *De vanitate mundi*, éd. Karl Müller, Bonn, 1913. — *Didascalicon*, éd. Ch. H. Buttimer, Washington, 1939. — *De tribus maximis circumstantiis* (= prologue de la *Chronique*), éd. W.M. Green, dans *Speculum*, t. 18, 1943, p. 488-492.

3) Éditions de *textes absents de Migne* : Catalogue des papes et des empereurs de la *Chronique*, éd. G. Waitz, MGH *Scriptores*, t. 24, Hanovre, 1879, p. 88-97. — *Epistola ad canonicos Lucenses*, éd. F.E. Croydon, dans *The Journal of theological Studies*, t. 40, 1939, p. 251. — *Mappa mundi* (partie intégrante de la *Chronique*), éd. R. Baron, dans *Cultura neolatina*, t. 16, 1956, p. 31-37. — *Sermon « Egredietur virga » et notule « Maria porta »*, éd. R. Baron, RAM, t. 31, 1955, p. 269-271. — *Opera propaedeutica* (« *Practica geometriae*, *De grammatica*, *Epitome Dindimi in philosophiam* »), éd. R. Baron, Notre Dame, Indiana, 1965.

4) Édition-traduction par R. Baron, aux « Sources chrétiennes », sous presse : *Six opuscules spirituels (De meditatione, De verbo Dei, De substantia dilectionis, Quid sit vere diligendum, De quinque septenis, De septem donis Spiritus Sancti)*; ces opuscules se trouvent dans Migne, mais les 2e, 3e et 6e sont confondus avec d'autres œuvres. — R. Baron a préparé l'édition de l'*In Hierarchiam coelestem* pour le « Corpus christianorum ».

5) Éditions récentes de *textes d'inspiration hugonienne* : *De contemplatione et ejus speciebus*, éd. et trad. R. Baron, Paris, 1958. — Dans R. Baron, *Études sur Hugues de Saint-Victor* (Paris, 1963) : *De virtutibus et vitiis* (p. 250-255), *Scala coeli* (p. 225-247), *Diffinitiones magistri Hugonis* (p. 17-25); ces deux derniers textes sont absents de Migne. — *De ponderibus et mensuris*, éd. R. Baron, dans *Cultura neolatina*, t. 16, 1956, p. 25-29. — Textes spirituels divers, éd. R. Baron, dans *Mélanges de science religieuse*, t. 13, 1956, p. 157-178. — *Tractatus de Trinitate et de reparatione hominis*, *ibidem*, t. 18, 1962, p. 111-122.

O. Lottin, *Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues..*, RTAM, t. 25, 1958, p. 271-275 (absents de Migne); — *Questions inédites de Hugues..*, RTAM, t. 26, 1959, p. 177-213, et t. 27, 1960, p. 42-66.

La lettre *Petitioni vestrae mox* est éditée par L. Ott (*Untersuchungen zur theologischen Briefliteratur der Frühscholastik*, Münster, 1937, p. 353-354) et celle aux chevaliers du Temple par J. Leclercq (RHE, t. 52, 1957, p. 81-91) et par C. Sclafert RAM, t. 34, 1958, p. 290-299); elles sont absentes de Migne.

6) *Traductions.* a) En français : le *De arrha animae*, par M. Ledrus (*Le gage des divines fiançailles*, Bruges, 1923); — le *De laude caritatis*, par H.-D. Simonin (VSS, avril-mai-juin 1930); — *Textes spirituels victorins*, par R. Baron (coll. Textes et documents de spiritualité, Tournai, 1963). — b) En allemand : *Hugo von St. Viktor. Mystische Schriften*, par P. Wolff, Trèves, 1961. — c) En anglais : *The Didascalicon of Hugh..*, par J. Taylor (New York, 1961); — *Selected spiritual Writings*, par A. Squire (Londres, 1962).

2. **Études.** — La bibliographie générale, y compris celle des œuvres et des traductions, antérieure à 1957 est dressée dans notre ouvrage *Science et sagesse chez Hugues de Saint-Victor* (Paris, 1957, p. 231-263). Nous n'y reviendrons pas. Ajouter à cette bibliographie : deux articles de D. van den Eynde sur la *Summa Sententiarum* (dans *Antonianum*, t. 26, 1951, p. 223-246, et dans *Franciscan Studies*, t. 13, 1953, p. 71-118) et, de J. Pedersen, *La recherche de la sagesse d'après Hugues..*, dans *Classica et mediaevalia* (t. 16, 1955, p. 91-133).

Nous donnons ci-après la bibliographie parue depuis lors par ordre alphabétique d'auteurs. — Nous utilisons les sigles suivants : RTAM = *Recherches de théologie ancienne et médiévale*; — RAM = *Revue d'ascétique et de mystique*; — RSR = *Recherches de science religieuse*; — RSPT = *Revue des sciences philosophiques et théologiques.*

H.A. Allard, *Die eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft nach Hugo von St. Viktor*, Rome, 1963.

R. Baron : *Note sur l'énigmatique Summa Sententiarum*, RTAM, t. 25, 1958, p. 26-41; — *Un point de philosophie et de mystique comparée*, dans *Revue d'histoire philosophique et religieuse*, t. 38, 1958, p. 39-67; — *Le « sacrement de la foi » d'après Hugues..*, RSPT, t. 42, 1958, p. 50-78; — *Richard de Saint-Victor est-il l'auteur des commentaires de Nahum, Joël, Abdias?*, dans *Revue bénédictine*, t. 68, 1958, p. 118-122.

Rapports entre saint Augustin et Hugues.., dans *Revue des études augustiniennes*, t. 5, 1959, p. 391-429; — *Hugues de Saint-Victor. Contribution à un nouvel examen de son œuvre*, dans *Traditio*, t. 15, 1959, p. 223-297; — *La situation de l'homme d'après Hugues..*, dans *L'homme et son destin* (Actes du 1er congrès international de philosophie médiévale), Paris-Louvain, 1960, p. 431-436.

Richard de Saint-Victor a-t-il écrit le De contemplatione.., RSR, t. 50, 1962, p. 409-424; — *L'authenticité de l'œuvre de Hugues..*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 36, 1962, p. 48-58; — *Note sur la succession et la date des écrits de Hugues..*, RHE, t. 57, 1962, p. 88-118; — *Note sur une prospection de manuscrits... (concernant l'œuvre de Hugues)*, dans *Bulletin de la société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*, n. 4, 1962, p. 129-131.

Hugues de Saint-Victor et Pythagore, RTAM, t. 30, 1963, p. 145-148; — *Note sur l'Indiculum du ms Oxford, Merton College 49..*, *ibidem*, p. 333-336; — *Philosophie de structure et philosophie de concernement*, dans *Miscellanea mediaevalia*, t. 2, 1963, p. 225-231; — *Le traité « De la contemplation et ses espèces »*, RAM, t. 39, 1963, p. 137-151, 294-301, 409-418, et t. 40, 1964, p. 5-30.

Études sur Hugues... (études biographique, critique, chronologique, stylistique; étude doctrinale : le commentaire de la Hiérarchie céleste), Paris, 1963; — *L'idée de liberté chez saint Anselme et Hugues..*, RTAM, t. 32, 1965, p. 117-121; — *Note méthodologique sur la détermination d'authenticité pour l'œuvre de Hugues..*, dans *Cahiers de civilisation médiévale*, t. 9, 1966, p. 225-228; — *La grammaire de Hugues..*, dans *Studi medievali*, t. 7, 1966, p. 835-855; — *La Chronique de Hugues..*, dans *Studia gratiana*, t. 12, 1967 (= *Collectanea St. Kuttner*), p.

G. Busi, *L'umanesimo di Ugo di San Vittore e suo influsso*, dans *Giornale italiano di filologia*, t. 19, 1966, p. 215-235.

J. Châtillon, *Le Didascalicon de Hugues..*, dans *Cahiers d'histoire mondiale*, t. 9, 1966, p. 539-552. — J. Cunningham, *The sacramental Theology of Hugh..*, Rome (thèse de l'université grégorienne), 1963. — J. Gross, *Ur- und Erbsünde bei Hugo..*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 73, 1962, p. 42-61. — J. Hofmeier, *Die Trinitätslehre des Hugo..*, Munich, 1963. — R. Javelet, *Psychologie des auteurs spirituels du XIIe siècle*, Strasbourg, 1959; *Les origines de Hugues..*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 34, 1960, p. 74-83; *Image et ressemblance au 12e siècle..*, 2 vol., Paris, 1967, *passim.*

F. Lazzari, *Il commento « In Ecclesiasten » di Hugo..*, dans *Atti dell' Accademia Pontaniana*, t. 12, 1962, p. 211-224; *Il contemptus mundi nella scuola di S. Vittore*, Naples, 1965. — O. Lottin, *A propos des sources de la Summa Sententiarum*, RTAM, t. 25, 1958, p. 42-58; *Quelques recueils d'écrits attribués à Hugues..*, *ibidem*, p. 248-284; *Questions inédites de Hugues..*, *ibidem*, t. 26, 1959, p. 177-213, et t. 27, 1960, p. 42-66. — C. W. Mönnich, *Overwegingen bij de ecclesiologie van Hugo..*, dans *Ecclesia.* [Feestbundel] *J.N. Bakhuizen..*, La Haye, 1959, p. 60-75.

L. Ott, *Sententiae magistri Hugonis Parisiensis*, RTAM, t. 27, 1960, p. 29-41. — H.J. Pollitt, *The Authorship of the Commentaries on Joel and Obadiah attributed to Hugh..*, RTAM, t. 32, 1965, p. 296-306; *Some Considerations on the Structure and Sources of Hugh of St. Victor's notes on the Octateuch*, RTAM, t. 33, 1966, p. 5-38. — J. Robilliard, *Hugues... a-t-il écrit le « De contemplatione et ejus speciebus »?*, RSPT, t. 43, 1959, p. 621-631. — E. Ruffini, *La dottrina teologica del « sacramentum legis naturae » in S. Bernardo e in Ugo..*, dans *Miscellanea Carlo Figini*, Venegono Inf., 1964, p. 147-174.

H. Santiago Otero, *La sabiduria del alma de Cristo según Hugo..*, RTAM, t. 34, 1967, p. 131-158. — H.R. Schlette, *Die Eucharistielehre Hugos..*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 81, 1959, p. 67-100 et 163-210; *Die Nichtigkeit der Welt. Der philosophische Horizont des Hugo..*, Munich, 1961; *Das unterschiedliche Personverständnis im theologischen Denken Hugos..*, dans *Miscellanea Martin Grabmann*, Munich, 1959, p. 55-72; *Weltverständnis und Weltverhältnis in den Schriften Hugos..*, Munich, 1961; cf aussi dans *Miscellanea mediaevalia*, t. 2, 1963, p. 215-221.

J.B. Schneyer, *Ergänzungen der Sermones und Miscellanea des Hugo... aus verschiedenen Handschriften*, RTAM, t. 31, 1964, p. 260-286. — C. Schütz, *Deus absconditus, Deus manifestus. Die Lehre Hugos... über die Offenbarung Gottes*, coll. Studia anselmiana 56, Rome, 1967. — C. Sclafert, *L'allégorie de la bûche enflammée dans Hugues... et dans saint Jean de la Croix*, RAM, t. 33, 1957, p. 241-263, 361-386. — A. Squire, *Aelred of Rievaulx and Hugh..*, RTAM, t. 28, 1961, p. 161-164. — J. Taylor, *The Origin and early Life of Hugh ... An Evaluation of the Tradition*, coll. Texts and Studies in the History of Mediaeval Education 5, Notre Dame, Indiana, 1957. — F. Tundo, *La visione mistica della Chiesa in Ugo..*, dans *Asprenas*, t. 12, 1965, p. 166-173.

D. van den Eynde, *Les commentaires sur Joël, Abdias et Nahum attribués à Hugues..*, dans *Franciscan Studies*, t. 17, 1957, p. 363-372; *Deux traités faussement attribués à Hugues..*, dans *Franciscan Studies*, t. 19, 1959, p. 319-324; *Notice littéraire sur les « Institutiones in Decalogum » de Hugues..*, dans *Antonianum*, t. 34, 1959, p. 449-458; *Les « Notulae in Genesim » de Hugues.., source littéraire de la « Summa Sententiarum »*, *ibidem*, t. 35, 1960, p. 323-327; *Essai sur la succession et la date des écrits de Hugues..*, Rome, 1960; *Le Liber Magistri Hugonis*, dans *Franciscan Studies*, t. 23, 1963, p. 268-299.

H. Weisweiler, *Sacramentum fidei. Augustinische und Ps.-dionysische Gedanken in der Glaubensauffassung Hugos..*, dans *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Mélanges M. Schmaus), Munich, 1957, p. 433-456.

DS, t. 1, col. 82 (abnégation), 192-193 (Adam), 205 (admiration), 312-313 (allégorie), 442-444 (structure de l'âme), 825 (sens spirituels), 1495 (Hugues et S. Bernard); — t. 2, col. 576-578 (charité), 636-637 (pur amour), 966 (cléricature), 1027 (Cœur du Christ), 1144 (commençants), 1521, 1542

Supplément, t. 8, 1951-1966, 1971, 1985, 1988, 2003

(contemplation); — t. 3, col. 323-324 (Pseudo-Denys), 571 (désintéressement), 712-713, 716 *(Devotio)*, 887 (connaissance mystique de Dieu), 1088 (direction spirituelle), 1300 *(disciplina)*, 1548, 1550 *(De domo interiori)*, 1589, 1591 (dons du Saint-Esprit); — t. 4, col. 70 (échelle spirituelle), 899 (épiscopat), 1811 (examen de conscience), 1863 (*examinatio*), 1911 (exercices spirituels), 2113, 2116, 2118 (extase); — t. 5, col. 263 (feu), 445-446, 466 (florilèges), 563-585 *passim* (foi), 650 (fond de l'âme), 844-845, 895, 911, 912 (France), 1559 (*fruitio Dei*), 1601, 1603 (fuite du monde).

L'influence de Hugues sur les auteurs spirituels postérieurs est très souvent mentionnée : t. 1, col. 295, 296, 445, 457, 634, 1132-1134 *passim*, 1504; — t. 2, col. 888, 1640, 2568; — t. 3, col. 341, 345, 353, 390, 424, 447, 840, 851, 852, 1517; — t. 4, col. 7, 200, 202, 222, 995, 1010, 1156, 1511, 1957; — t. 5, col. 1138, 1428, 1485, 1541; — t. 6, col. 149, 231, 275-276, 278, 287, 328, 377, 414, 553-554, 1088, 1125, 1186, 1197.

Roger BARON.

21. HUGUES DE SILVANÈS, cistercien, 12e siècle. — A l'invitation de Pons, abbé du monastère de Silvanès (diocèse de Rodez) vers 1161/1171, le moine Hugues, surnommé « Francigena », rédigea un *De conversione Pontii de Laratio et exordii Salvanensis monasterii vera narratio*. Ce récit sobre et saisissant relate la conversion de Pons de Léras, riche seigneur violent et pillard. Après une confession publique, celui-ci vend ses biens, dédommage ses victimes, donne le reste aux pauvres et avec six compagnons fait un grand pèlerinage dans divers centres spirituels de l'Europe, dont Saint-Jacques de Compostelle. Fin 1132, Pons se retire avec ses compagnons dans la forêt de Silvanès, où il constitue une sorte de groupement laïque d'ermites. De nombreuses recrues venant se joindre au premier noyau, Pons, sur le conseil de Guigues Ier le chartreux, agrégea sa communauté à l'ordre de Cîteaux (1136). Ce document, d'une valeur historique sûre, reflète l'inquiétude spirituelle qui, à partir de la fin du 11e siècle, traverse la chrétienté. Dans ce cas, elle a su trouver sa voie dans une institution religieuse approuvée par l'Église.

Éditions : E. Baluze, *Miscellanea*, t. 3, Paris, 1680, p. 205-226. — A. Bousquet, *Anciennes abbayes de l'ordre de Cîteaux dans le Rouergue*, dans *Mémoires... de l'Aveyron*, t. 9, Rodez, 1867, p. 2-11. — P.-A. Verlaguet, *Cartulaire de l'abbaye de Silvanès*, Rodez, 1910, p. XII-XVII, 371-390 : édition basée sur une copie du 17e siècle d'après un ms existant à l'abbaye de Silvanès et aujourd'hui perdu (Paris, Bibl. nat., fonds Doat, vol. 150, f. 1-23); Verlaguet ne connaissait pas le ms 611 de la Bibl. de Dijon (12e s., prov. de Cîteaux), qui contient la *narratio* de Hugues aux f. 1-28v.

Dans un échange de lettres avec Gaucelin de Montpeyroux, évêque de Lodève (1162-1187), Hugues pose des questions relatives à l'interprétation de passages de l'Écriture, et à des problèmes de théodicée et d'eschatologie (E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 1, Paris, 1717, col. 466-473; Dijon, ms 611, f. 29-40; Paris, Bibl. nat., fonds Doat, vol. 150, f. 13v-36).

Selon l'avis de dom Brial, on pourrait restituer à Hugues un traité : *Henrici Francigenae de arte dictandi*, signalé par Ch. Du Cange (*Glossarium*, t. 3, Niort, 1884, p. 104) comme existant à la bibliothèque de Wolfenbüttel.

G. Pinard, *Les hommes célèbres de l'ordre de Cisteaux*, Dijon, ms 606, p. 591-593. — *Histoire littéraire de la France*, t. 14, Paris, 1869, p. 399-401 (M. Brial). — U. Chevalier, *Bio-Bibliographie*, t. 1, Paris, 1905, col. 2218. — J.-L. Rigal et P.-A. Verlaguet, *Notes pour servir à l'histoire du Rouergue*, Rodez, 1913, p. 365. — DHGE, t. 12, 1953, col. 915.

Gaetano RACITI.

22. HUGUES DE STRASBOURG. Voir HUGUES RIPELIN.

HUGUET (JEAN-MARIE-JOSEPH), mariste, 1812-1884. — Né à Toulouse le 7 septembre 1812, Jean-Marie Huguet fit ses études dans cette ville au petit séminaire de l'Esquille puis au grand séminaire. Ordonné prêtre par Paul d'Astros, archevêque de Toulouse, le 19 décembre 1840, il est nommé vicaire à Villemur, puis missionnaire au Calvaire de Toulouse. Il publia dès cette époque des ouvrages de piété : *Guide des personnes pieuses* (Toulouse, 1841), *Guide consolateur* (1842), *Mois de Marie des âmes intérieures* et *Lettres spirituelles sur le choix d'un état de vie* (1843), *Les délices de l'oraison ou instructions pratiques sur la prière* (1851), *Gloires et vertus de saint Joseph* (1853). Le 10 décembre 1852, il entre au noviciat des maristes de la Favorite à Lyon. Il passe en octobre 1853 à la maison-mère de Puylata, où il est pendant un an directeur du tiers ordre de Marie et où il émet ses vœux le 3 février 1854. Sauf pour deux ans de professorat (1855-1856) et trois ans de supériorat à Nevers (1862-1865), son obédience est celle de *scriptor* jusqu'à sa mort, survenue le 21 février 1884 à Sainte-Foy-lès-Lyon, où il avait vécu depuis 1865. Il était directeur des *Annales du culte de saint Joseph et de la sainte Famille*, fondées en 1877 après un conflit avec le propriétaire du *Propagateur de la dévotion à saint Joseph et à la sainte Famille*, qu'il avait dirigé depuis sa fondation en 1862; il publiait en même temps le *Journal des enfants de Marie* (10 vol., Saint-Dizier, 1875-1884).

Une plume facile et sans scrupules (Huguet taille à travers les écrits de tout le monde), l'adaptation au goût d'une clientèle sans culture, les encouragements d'éditeurs intéressés ont fait de Huguet un phénomène de librairie dont l'ampleur de la bibliographie constitue un des éléments décevants de la piété en France dans la seconde moitié du 19e siècle.

Huguet a écrit et publié sur toutes sortes de dévotions : l'Eucharistie et le Sacré-Cœur, la sainte Vierge et saint Joseph, ou les âmes du purgatoire, des *Visites au Saint-Sacrement*, des *Neuvaines* et des *Mois* fort nombreux, des *Méditations*, des *Guides* pieux et des *Livres de messe*, ou des *Vertus miraculeuses*, aussi bien de l'abstinence, de l'eau bénite, que du rosaire, sur les premières communions et sur le dimanche, sur la prière et sur la vocation, sur les délassements et sur le respect humain, sur les conversions, la dévotion au pape ou sur les événements « révolutionnaires », enfin des *Lectures en famille*, des livres d'exemples et des choix de textes (saint François de Sales et Fénelon).

Consulter le *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, t. 74, Paris, 1929, col. 894-916; cette longue nomenclature est cependant incomplète; voir, par exemple, A. Trottier, *Essai de bibliographie sur saint Joseph*, 4e éd., Montréal, 1968, n. 3215 à 3434. — Huguet signait parfois ses ouvrages de prénoms différents : A.-M., ou J., ou M.-J.

Henri Faure, Notice nécrologique, dans *Annales du culte de saint Joseph*, 1884, p. 193-206, reprise dans *Annales de la Société de Marie..*, t. 2, p. 30-36. — *Annales du culte de saint Joseph*, t. 75, 1938, p. 61-69, 83-88.

Gaston LESSARD.

HUIJBEN (JACQUES), bénédictin, 1894-1948. — 1. *Personnalité spirituelle.* — 2. *Principales publications.*

1. *Personnalité spirituelle.* — Né en 1894 à Oosterhout (Brabant septentrional, Pays-Bas), où vinrent s'ins-

taller, chassés de France en 1901, les bénédictins de Wisques (Pas-de-Calais), Jacques Huijben, après ses études au petit séminaire de Wernhoutsburg, tenu par des lazaristes français, entra chez les bénédictins de sa ville natale. Il y fit profession en 1913 et fut ordonné prêtre en 1919.

En 1910, le monastère de Saint-Paul de Wisques avait été érigé en abbaye; après que la communauté française se fut reconstituée à Wisques, la maison hollandaise devint, en 1928, l'abbaye autonome Saint-Paul. Huijben demeura à Oosterhout. Il y remplit la charge de sous-prieur, de la fin de 1920 au début de 1935. Il fut alors choisi comme supérieur d'une nouvelle fondation à Egmond (Hollande septentrionale), à l'endroit même d'une ancienne abbaye, détruite en 1573, qui avait présidé, dès le milieu du 9e siècle, aux origines de l'histoire nationale. En juin 1947, Huijben fut prieur conventuel du monastère devenu autonome, mais la mort (mars 1948) le surprit avant l'érection en abbaye en 1950.

A Oosterhout, Huijben prit part à la fondation d'une nouvelle revue pour l'étude de la spiritualité des Pays-Bas : *Ons geestelijk erf* (OGE), éditée depuis 1926 par la Ruusbroecgenootschap à Anvers. Jusqu'en 1937 il en fut chef de rédaction pour la Hollande. Dès la fondation de *La vie spirituelle* (VS), il lui prêta aussi sa collaboration. Ses articles et ses chroniques devinrent une des principales sources pour le public français en matière de spiritualité néerlandaise. Ses qualités remarquables d'historien apparaissent surtout dans deux études : l'une parue en 1930-1931, sur la spiritualité française au 17e siècle; l'autre, dont les dernières pages ont paru en mai 1947, sur la spiritualité des Pays-Bas.

Dans la première, le chartreux Richard Beaucousin † 1610 est désigné comme l'intermédiaire entre la pensée néerlandaise et le renouveau mystique en France. Huijben a fait revivre cette grande figure dont l'importance avait échappé à Henri Bremond dans son *Histoire littéraire du sentiment religieux*. Reprenant l'histoire du mouvement bérullien, il rectifie notamment le jugement trop absolu de Bremond sur l'autodidactisme de Bérulle. *La Perle Évangélique*, traduite par Beaucousin, pourrait bien être à l'origine de certains traits essentiels de la pensée bérullienne, de certaines expressions mêmes. Cet écrit est l'œuvre d'une mystique vivant dans le monde à Oosterwijck, près de Bois-le-Duc.

Les études de Huijben sur la spiritualité néerlandaise se concentrèrent surtout sur la figure de Thomas a Kempis. Dans les années 1925-1926 parurent dans *La vie spirituelle* les premiers éléments historiques d'une étude sur l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Il se proposait de publier une « somme » complète, qu'il espérait définitive, sur la question « imitationiste ». Une documentation considérable avait été déjà rassemblée par J. M. Pohl, éditeur des œuvres complètes de Thomas a Kempis; 75 cahiers inédits furent mis à la disposition de Huijben dans les années 1922-1931. Pas plus que Pohl, Huijben ne put achever ce travail. Son confrère et disciple, Pierre Doyère, moine de Wisques, recueillit ses notes et, sur plus d'un point, compléta ses investigations. Enfin Pierre Debongnie, rédemptoriste belge, préparé à cette tâche par ses importantes publications sur la *Devotio moderna*, conduisit l'œuvre à son achèvement et la publia sous le nom de dom Huijben et sous le sien propre : *L'auteur ou les auteurs de l'Imitation* (coll. Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 30), Louvain, 1957.

Une vue d'ensemble de la spiritualité néerlandaise fut présentée par Huijben dans son cours à la faculté de théologie de Lille en 1934. Sa réputation d'érudit lui valut en 1936 le titre de docteur *honoris causa* de l'université d'Utrecht. Jusqu'à sa mort, il donna à sa communauté d'Egmond un enseignement spirituel solide par ses conférences sur les épîtres de saint Paul et par ses études sur les origines monastiques du pays et de son monastère.

Contre O. Oppermann, professeur à l'université d'Utrecht, il défendit l'ancienneté de la *Vita Adalberti* (éd. O. Oppermann, dans *Fontes Egmundenses*, coll. Historisch Genootschap, série 3, 64, Utrecht, 1933), patron du monastère d'Egmond, et désigna comme auteur Ruotpert, moine du monastère de Mettlach, près de Trèves.

2. *Principales publications.* — 1° Dans *La vie spirituelle* (VS) et son *Supplément* (S) inséré sous pagination différente, Huijben a publié de nombreux bulletins, chroniques, notes et comptes rendus sur l'histoire de la spiritualité; ils s'échelonnent du tome 4, 1921, au tome 41, 1934. On se reportera aux *Tables générales* de la revue : 1e série (t. 1-36, 1919-1933), p. 274-275, et 2e série (t. 37-91, 1933-1954), 2e partie, table alphabétique, p. 196.

Nous groupons ici par période spirituelle les principaux articles de Huijben : *La tradition monastique au moyen âge*, t. 5, 1921/22, p. 312-320; — *Le Bx Jean Ruysbroeck..*, t. 6, 1922, p. 100-114; — *Le « De adhaerendo Deo »*, t. 7, 1922/23, S, p. 22-37, 80-101; — *Un traité inédit sur la vie contemplative* (anonyme, fin 14e s.), t. 8, juin 1923, S, p. 259-276.

Les premiers documents historiques concernant l'Imitation (t. 12, juillet 1925, S, p. 213-228; t. 13, novembre 1925, S, p. 1-17; janvier 1926, S, p. 96-116); — *Quelques objections contre Thomas a Kempis* (t. 14, septembre 1926, S, p. 202-222); — *Gerson et l'Imitation* (t. 39, juin 1934, S, p. 146-165; t. 40, juillet 1934, S, p. 28-47; septembre 1934, S, p. 90-104).

Y a-t-il une spiritualité flamande?, t. 50, mars 1937, S, p. 129-147; — *Les origines de l'école flamande* (t. 59, avril-mai-juin 1939, S, p. 23-39, 100-126, 170-186).

La spiritualité française du 17e siècle, t. 20, juillet 1929, S, 290-304; — *Aux sources de la spiritualité française du 17e siècle* (t. 25, décembre 1930, S, p. 113-139; t. 26, janvier-février 1931, S, p. 17-46 et 75-111; t. 27, avril-mai 1931, S, p. 20-42 et 94-122).

La Thérèse de la Nouvelle France, t. 22, mars 1930, S, p. 97-128; — *Pour fixer la terminologie mystique*, t. 24, août 1930, S, p. 20-26.

2° Dans *Ons geestelijk erf* (en dehors de chroniques, t. 1, 1927, p. 204-213, 429-435) : *Voor Thomas van Kempen* (t. 1, p. 38-49); — *Bartholomaeus Anglicus en zijn invloed* (t. 1, p. 61-79, 158-179); — *Theoria metrica. Een latijnsch dichtwerk over de contemplatie* (t. 1, p. 396-428); — *Nog een vergeten mysticke grootheid* (sur l'influence de la *Perle évangélique* : t. 2, 1928, p. 361-392; t. 3, 1929, p. 60-70, 144-164; t. 4, 1930, p. 14-26, 428-473).

Geert Groote en de Navolging, t. 3, p. 304-330; — *De verspreiding der Nederlandsche spiritualiteit in het buitenland in de 14de en 15de eeuw*, t. 4, p. 168-182; — *Jan van Schoonhoven leerling van... Ruysbroeck*, t. 6, 1932, p. 282-303; — *Geert Groote's Brief over de Navolging van Christus*, t. 25, 1951, p. 269-278 (publié et mis à jour par P. Debongnie).

3° *Autres écrits.* — Dans les *Études carmélitaines* : *Ruysbroeck et Jean de la Croix* (t. 17, 2, 1932, p. 232-247) et *Gratien et les Perfectistes* (t. 18, 1, 1933, p. 237-

243). — Dans l'ouvrage collectif *Jan van Ruusbroec. Leven en werken* (Malines-Amsterdam, 1931, p. 101-150) : *Uit Ruusbroec's vriendenkring*; — Huijben préfaça le *De adhaerendo Deo* de Jean de Castel ou Kastl (éd. latine, Badia di Praglia, 1926; trad. italienne, *ibidem*, 1926; trad. française, Saint-Maximin, 1926). — Notices de R. Beaucousin (DHGE, t. 7, 1934, col. 122-123) et d'Abbon de Fleury (DS, t. 1, col. 61-63).

P. Doyère, *Dom Huijben*, VS, t. 79, 1948, p. 195-199, et dans *L'auteur... de l'Imitation*, p. IX-XIII ; voir table. — A. Lansbergen, *Het wetenschappelijk werk van... Huijben* OGE, t. 22, 1948, p. 279-286.

Adrien LANSBERGEN.

HULEU (JEAN-FRANÇOIS-GHISLAIN), prêtre, 1746-1815. — Né à Grammont le 17 décembre 1746, Jean-François Huleu fit ses études à Louvain. Licencié en théologie (25 mai 1773), il est nommé secrétaire de l'archevêché de Malines (27 juin 1773), chanoine du chapitre, examinateur synodal et président du séminaire archiépiscopal (1775), enfin archiprêtre du district et de la ville de Malines (1779).

Un essai de vie religieuse au noviciat des carmes déchaussés de Charenton, près de Paris, n'aboutit pas (1785); rentré à Malines, Huleu, soupçonné d'intrigues politiques, doit s'exiler quelques mois à Gand (1787), mais il reprend bientôt ses fonctions auxquelles s'ajoutent celles de vicaire général. Pendant la période révolutionnaire, Huleu entre en conflit avec son archevêque pour avoir prêté le serment de haine à la royauté; il écrit des brochures pour attirer les fidèles à ses côtés. Après le Concordat, il reprend ses fonctions à Malines auprès du nouvel archevêque, Roquelaure. A la démission de celui-ci, Huleu administre le diocèse en qualité de vicaire capitulaire. Il mourut à Malines le 16 juin 1815.

Huleu a beaucoup publié, en français et en flamand. Nous renvoyons à la notice détaillée de la *Biographie nationale* (belge), t. 9, Bruxelles, 1886/87, col. 681-688. Parmi ces écrits, signalons : des *Meditationes* (Malines, 1780), un *Tractatus historico-asceticus de SS. Eucharistiae sacramento* (2 vol., 1784), 5 volumes de *Conferentiae ecclesiasticae de officio boni pastoris* (1785-1788) et une traduction partielle en flamand (1804, 1824) de l'*Exercicio de perfeción y virtudes cristianas* du jésuite Alphonse Rodriguez † 1616.

Anonymement, Huleu publia une *Vie de Marie-Joachim-Élisabeth de Louvencourt*, fondatrice des religieuses des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, 1747-1778 (Malines, 1781), dont les éditions ultérieures, 1788, 1824, considérablement augmentées, ont le mérite de donner de nombreux documents.

Signalons enfin que Huleu établit dans son diocèse une congrégation religieuse, les Sœurs de la charité chrétienne, pour l'enseignement des enfants pauvres et des malades indigents (1806).

F.-V. Goethals, *Lectures relatives à l'histoire des sciences... en Belgique..*, t. 4, Bruxelles, 1837, p. 310-324. — *Biographie nationale*, citée *supra*. — RAM, t. 20, 1939, p. 165, note. — Fr. Meert, *J.-Fr.-G. Huleu, 1746-1815*, Mémoire de licence, dactyl., Louvain, 1954.

André BOLAND.

HULL (FRANCIS), bénédictin, † 1645. — Bénédictin anglais, né dans le Devonshire, profès à l'abbaye de Dieulouard (Lorraine) en 1615, Francis Hull est surtout connu pour s'être opposé à Augustin Baker (DS, t. 1, col. 1205-1206) et pour l'avoir dénoncé à ses supérieurs. Hull, chapelain en titre des bénédictines anglaises de Cambrai (1629-1633), vit en effet d'un mauvais œil son confrère dispenser une doctrine trop « mystique ». L'examen des écrits de Baker fut favorable, mais les supérieurs préférèrent éloigner les deux directeurs de Cambrai. Francis Hull fut nommé plus tard vicaire pour la France des bénédictins anglais (1639-1645). Ensuite, il se retira à Saint-Malo, où il mourut.

Prédicateur et directeur apprécié, il publia en 1644, chez Ch. Rouillard à Paris, *La vie de l'âme, en trois parties*, in-8°.

Ce livre très rare, voire introuvable, fut signalé par S. Ropartz (*Études sur quelques ouvrages rares et peu connus, au XVII^e siècle..*, Nantes, 1879, p. 201-205). Ropartz en avait un exemplaire (sans titre) qui semble perdu. D'après les « titres bizarres » qu'il énumère (« Réveil de l'Ame, Lavement de l'Ame, Chandelle de l'Ame, Devestement de l'Ame, Repos de l'Ame... »), ce livre semble avoir été une « Journée du chrétien », comme il y en eut tant à l'époque.

Auparavant, Hull assembla les matériaux d'une vie des saints, qui fut publiée par son confrère Jérôme Porter (*The Flowers of the Lives of... Saints... of England, Scotland and Ireland..*, Douai, 1632).

J. Gillow, *Bibliographical Dictionary of the English Catholics*, t. 3, Londres, 1887, p. 470. — N. Birt, *Obit-Book of the English Benedictines*, Édimbourg, 1913, p. 28. — P. Salvin et S. Cressy, *The Life of Father Augustine Baker*, éditée par J. McCann, Londres, 1933. — Y. Chaussy, *Les bénédictins anglais réfugiés en France..*, Paris, 1967, p. 203-204 et tables.

Yves CHAUSSY.

HULST (MAURICE D'), 1841-1896. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres et activité spirituelle.*

1. *Vie.* — Maurice Le Sage d'Hauteroche d'Hulst, né à Paris le 10 octobre 1841 dans une famille orléaniste, fait de brillantes études au collège Stanislas (1856-1859), puis, conseillé par Louis-Gaston de Ségur, entre au séminaire d'Issy-les-Moulineaux (1859-1861), avant de suivre les cours de théologie au séminaire Saint-Sulpice à Paris. Ordonné prêtre le 15 octobre 1865, il conquiert en 1866, à Rome, les doctorats en théologie et en droit canon. Vicaire ensuite à Saint-Ambroise à Paris, il fait construire la chapelle Saint-Hippolyte (boulevard de Ménilmontant), où il exerce un ministère difficile dans un milieu très populaire. Il inaugure en 1871 un cours de religion à l'école préparatoire du collège Stanislas et il écrit des articles de « réflexion sociale », en particulier dans le recueil des travaux de la Société générale d'éducation, dont il est membre du conseil. Il publie en même temps la *Vie de la Mère Marie-Thérèse*, la fondatrice de la congrégation de l'Adoration réparatrice, où sa sœur est entrée. En 1872-1875, il est successivement nommé secrétaire de l'archevêché, promoteur et vicaire général.

Dès cette époque, M. d'Hulst enseigne « les sciences sacrées » à l'École libre des hautes études, embryon d'université catholique. Il s'attache à « l'aristotélisme thomiste » et devient l'un des rénovateurs de la philosophie scolastique. A la suite du vote de la liberté de l'enseignement supérieur (12 juillet 1875), il est chargé par l'épiscopat d'organiser à Paris des facultés libres de droit, lettres et sciences, et, en 1878, de théologie. Il est nommé recteur de l'Institut catholique en janvier 1881 (prélat en décembre suivant), tandis que les entraves législatives ne font que croître et que s'aplanissent lentement les démêlés romains.

A des qualités d'administrateur, à une haute culture philosophique et théologique, M. d'Hulst joint des connaissances scientifiques certaines. Néanmoins, à l'heure « où les questions d'exégèse et d'histoire des dogmes allaient prendre dans les milieux catholiques l'importance prépondérante qu'elles avaient déjà au dehors » (A. Baudrillart, *Vie*, t. 1, p. 399), le recteur manque de l'autorité de l'historien et du critique des textes. Éclatent, en effet, les conflits célèbres concernant deux professeurs, Louis Duchesne et Alfred Loisy. M. d'Hulst défend énergiquement Duchesne attaqué en 1882 pour son cours sur les origines chrétiennes et en 1885 sur l'apostolicité des Églises de Gaule. Quant à Loisy, suspect dès 1890 à la suite de sa thèse sur « l'histoire du canon de l'ancien Testament », il ne cesse de « fournir à ses adversaires de nouvelles armes » (p. 476 svv). Pour le soutenir, le recteur publie un article sur la *Question biblique* dans *Le Correspondant* (25 janvier 1893), que l'encyclique *Providentissimus Deus* (18 novembre 1893) n'approuvera pas.

L'autorité intellectuelle de M. d'Hulst n'en est pas moins grande dans le mouvement de pensée qui entraîne les catholiques de divers pays. Il est, en fait, le fondateur des Congrès scientifiques internationaux des catholiques, dont le but est de mettre en valeur l'accord réel de la science et de la foi (les deux premiers congrès se tiennent à Paris en 1888 et 1891, le troisième à Bruxelles en 1894). Sur ces entrefaites, le cardinal François Richard lui confie les conférences de Notre-Dame (1891-1896), tandis que les électeurs de Mgr Louis Freppel, décédé, l'élisent député du Finistère en 1892. Épuisé de fatigue et de tracas de toute sorte, il meurt prématurément le 6 novembre 1896.

2. *Œuvres et activité spirituelle.* — L'auteur spirituel, qu'est M. d'Hulst, se révèle dans son œuvre oratoire, dans son rôle de conseiller, comme dans sa vie personnelle.

1° *Œuvres* (imprimées à Paris). — 1) M. d'Hulst publie en 1891 des *Mélanges oratoires* (2 vol.); Henri Odelin, vicaire général de Paris, édita neuf volumes de *Nouveaux mélanges oratoires* (1900-1912). Ces *Mélanges* comprennent des discours, rapports, sermons et allocutions, des homélies dominicales et des prônes, des sermons de carême et des prédications occasionnelles, et, dans les volumes 8 et 9, des retraites, surtout aux ecclésiastiques. Les *Conférences de Notre-Dame*, avec les retraites pascales, ont été publiées en 6 volumes (1891-1896).

2) A. Baudrillart a édité des *Lettres de direction* (1905; 4e éd., 1910). M. d'Hulst avait lui-même publié la *Vie de la Mère Marie-Thérèse*, Théodelinde Dubouché † 1863 (1871; 6e éd., 1923; cf DS, t. 3, col. 1743-1745), et une *Vie de Just de Bretenières* (1889; 2e éd., 1892), son condisciple d'Issy, martyrisé en Corée (1866).

3) M. d'Hulst a aussi publié des *Mélanges philosophiques* (1892), où il a rassemblé des « essais consacrés à la défense du spiritualisme par le retour à la tradition des écoles catholiques » : il y aborde des sujets aussi divers que la spiritualité de l'âme, la vie et la pensée, l'immortalité, le vrai Dieu, la valeur scientifique de la philosophie scolastique, etc. H. Odelin recueillit plus tard (1909-1914) trois autres volumes de *Mélanges* (philosophiques et théologiques, polémiques et biographiques).

4) M. d'Hulst a laissé enfin quantité d'articles de revues, souvent publiés en tirages à part : discours politiques ou universitaires, oraisons funèbres et panégyriques, etc. Signalons, en particulier, son étude et son édition-traduction de l'encyclique *Immortale Dei* de 1885, *Le droit chrétien et le droit moderne* (1886).

5) Des extraits de ses œuvres parurent : *Pensées et conseils* (1913) par A.-J. Corbierre, et *Pages choisies* (1923) par E. Roupain, avec une utile introduction.

2° *Activité spirituelle.* — Prédicateur ou conseiller, M. d'Hulst prend toujours pour guide les *Exercices spirituels* de saint Ignace, qu'il vit personnellement. Il s'inspire aussi, — et c'est encore de spiritualité ignatienne qu'il s'agit —, d'Alphonse Rodriguez, de Jean-Joseph Surin, de Louis Lallemant. Il s'est également formé à la lecture des œuvres de saint Bernard, de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix, de saint François de Sales. Enfin, son maître au 19e siècle est Charles Gay (1815-1892; DS, t. 6, col. 159-171). Il retrouve en lui l'homme de prière et de silence, le travailleur et le savant; comme lui, il transmet ses connaissances nourries d'Écriture sainte dans ses prédications et ses entretiens.

M. d'Hulst a prêché à tous les auditoires : patronages, collèges et universités, groupes paroissiaux, religieux et religieuses, femmes du monde, prêtres (seize retraites ecclésiastiques de 1880 à 1890). Ces retraites manifestent une grande expérience du ministère sacerdotal : le prédicateur enseigne les moyens de purification et suggère ensuite, — toujours selon les *Exercices* ignatiens —, les voies pour « ordonner » sa vie (*Vie*, t. 2, p. 484 svv). Il recommande l'oraison, l'examen de conscience et la retraite spirituelle « pour se retremper dans la doctrine de la foi et se redresser par l'effort » (*Conférences*, lundi saint 1896, p. 222-224).

Les *Conférences de Notre-Dame* sont consacrées à la morale chrétienne, car « la pensée moderne soulève contre ses fondements » de redoutables objections (1891, p. IV-V); d'où les thèmes choisis : fondements de la moralité (1891), devoirs envers Dieu (1892-1893), morale de la famille (1894) et du citoyen (1895), enfin la morale sociale (1896). Le conférencier s'adresse « aux intelligences d'élite... Les gagner serait tout gagner » (*Vie*, t. 2, p. 492). Devant un auditoire positiviste et scientiste, étranger à toute métaphysique, sa propre culture lui permet de « moderniser les questions les plus traditionnelles » et de montrer que le christianisme n'est nullement contraire à la science. « Je connais par expérience l'effet désastreux que produit sur un esprit cultivé un argument vieilli et une façon ignorante et outrecuidante de faire triompher la vérité » (*ibidem*). Pareille méthode entraîne quelque austérité et un langage technique qui peut dérouter, — et les attaques ne manquèrent pas —, mais le surnaturel apparaît avec une authenticité plus dépouillée.

Dans la direction spirituelle, M. d'Hulst se défie, à l'excès, de « toute intervention de la sympathie naturelle », pour n'être qu'un « orfèvre » qui concentre toute l'attention sur l'œuvre à accomplir (lettre du 16 novembre 1889). Sa direction n'en est pas moins éclairée, adaptée et ferme. Grâce à son discernement naturel et surnaturel, à son sens personnel des voies intérieures, à sa formation acquise auprès des maîtres spirituels, il peut guider les personnes les plus diverses. Aux uns, il enseigne « une religion sérieuse, fondée sur la conscience, l'honneur, le travail »; aux autres, il montre une religion capable de « triompher des difficultés de la vie »; aux prêtres enfin, il rappelle : « Il faudrait toujours croître en sainteté pour ne pas déchoir; il n'y a pas de milieu, la routine ne cessant de nous amoindrir et de nous refroidir » (*Vie*, t. 2, p. 513 et 523).

Fidèle à sa famille et à ses amitiés, M. d'Hulst,

malgré un extérieur parfois hautain, ne manque pas de délicatesse et de bonté, surtout pour ceux qui souffrent. Ce sens de l'autre est authentifié par l'intimité constante avec Dieu qu'il recherche en tous ses exercices spirituels et en toutes ses démarches. Cette recherche et cet amour de Dieu furent vécus, plus lucidement que jamais en ses dernières années, comme l'expérience d'un don sans limites du Créateur, et lui donnèrent paix et joie pour consentir ces « offres d'un plus grand prix », dont parle saint Ignace. « C'est ainsi qu'il accepta la perspective d'une mort prématurée et entourée de toutes les conditions qu'il plairait à Dieu d'y mettre » (p. 559).

Œuvres. — Catalogue des livres imprimés de la Bibliothèque nationale, t. 74, 1929, col. 1030-1049 (133 titres). — Les ouvrages signalés ci-dessous ont été publiés à Paris.

Biographie. — L'ouvrage fondamental est celui d'Alfred Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, 2 vol., 1912-1914, qui contient d'abondantes notes spirituelles. — Voir aussi Ch. Cordonnier, *Monseigneur d'Hulst. Sa vie, ses luttes, son rayonnement*, 1952.

A la mort de M. d'Hulst parurent notices nécrologiques et brochures de souvenirs. On peut retenir : L. Thiéblin, *Mgr d'Hulst intime*, 1896; — G. Philippet, *Mgr d'Hulst et Lacordaire*, 1897; — E. Cavé, *Mgr d'Hulst député*, 1898; — *Recueil de souvenirs à la mémoire de Mgr... d'Hulst*, 1898; — A. Baudrillart, *L'apostolat intellectuel de Mgr d'Hulst*, 1901.

Études. — Consulter les histoires de l'Église de France pendant la seconde moitié du 19e siècle. — G. Bertrin, dans *Les grandes figures catholiques du temps présent*, t. 4, 1895, p. 298-380. — J. Paguelle de Follenay, *Vie du cardinal Guibert*, 1896. — P.-L. Péchenard, *L'Institut catholique de Paris*, 1902. — M.-F. Gibert, *Mgr d'Hulst et les Exercices de saint Ignace*, collection de la Bibliothèque des Exercices 20, 1909. — J. Bricout, *Mgr d'Hulst apologiste*, 1919; art. *d'Hulst*, dans *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, t. 3, 1926, col. 810-818. — M. Clément, *Vie du cardinal Richard*, 1923. — P. Fernessole, *Les conférenciers de Notre-Dame*, t. 2, 1936, p. 235-347; *Témoins de la pensée catholique en France sous la 3e République*, 1940, p. 29-84. — C. Ledré, dans *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1064-1067.

Yves Marchasson.

HUMANISME ET SPIRITUALITÉ. — Il n'est nullement question de traiter, fût-ce superficiellement ou par les sommets, un sujet aussi complexe. Nous voudrions simplement aider à préciser quelques notions, apporter des éléments de réflexion, orienter peut-être de nouvelles recherches, sans doute aussi éclairer certains aspects moins apparents de l'interaction et de l'interdépendance de l'humanisme et de la spiritualité. Aussi nous sommes-nous limités à des moments plus importants ou plus délicats de la rencontre entre la culture et le christianisme, entre l'humanisme et la spiritualité.

I. *Le christianisme et le monde gréco-romain.* — II. *L'humanisme des moines au moyen âge.* — III. *Humanisme médiéval et vie spirituelle.* — IV. *Humanisme et spiritualité du 14e au 16e siècle.* — V. *L'humanisme italien.* — VI. *Humanisme et spiritualité chez Érasme.* — VII. *L'humanisme dévot.*

I. LE CHRISTIANISME ET LE MONDE GRÉCO-ROMAIN

Le passage de la religion du Christ du monde juif, à l'intérieur duquel elle est apparue, au monde païen est la grande révolution qui remplit le premier et le deuxième siècle. Cette révolution était la conséquence normale de la nature même du message chrétien, qui n'est pas l'expression religieuse d'une culture, comme l'étaient les grandes religions païennes, ni l'élection par Dieu d'un peuple en vue d'une mission historique, comme l'était le judaïsme, mais la proclamation de l'événement eschatologique à toute l'humanité. Toutefois la prise de conscience de cette dimension universaliste, la séparation d'avec le contexte sociologique et culturel juif, l'expression dans des formes nouvelles empruntées à la culture hellénistique ne se sont faites que peu à peu. Ce sont d'abord ces premières étapes que nous avons à décrire, puis nous montrerons l'expansion de la religion chrétienne dans le monde gréco-romain, jusqu'au moment où elle devient avec Constantin la religion de l'empire.

1. **Le christianisme et les païens.** — Le ministère de Jésus n'a pas dépassé territorialement les frontières d'Israël et s'est adressé presque exclusivement à des juifs. Aussi bien, l'œuvre de Jésus a-t-elle été de jeter les fondements de la mission, non d'être lui-même missionnaire. C'est avec la Pentecôte que la mission de l'Église commence. Le miracle des langues a évidemment pour objet de signifier l'universalisme du message chrétien. La liste des peuples énumérés (*Actes* 2, 7-11) est un renvoi au tableau des peuples de *Genèse* 9-10, dans lequel le peuple juif n'est qu'un peuple parmi les autres. Il est clair toutefois que les non-juifs qui venaient en pèlerinage à Jérusalem étaient des « craignant Dieu ». La première prédication chrétienne ne s'adresse donc pas à des païens, mais à des non-juifs déjà convertis au Dieu d'Israël. Il est essentiel de rappeler ici, comme l'a montré Marcel Simon (*Verus Israël*, Paris, 1948), qu'avant la mission chrétienne il y a eu une mission juive. Mais cette mission portait davantage sur le rayonnement de la religion juive parmi les non-juifs que sur l'incorporation au peuple élu par la circoncision.

1° *Saint Paul.* — En fait, le problème de la conversion des païens ne s'est posé que progressivement. Elle paraît être restée limitée pendant la première décennie de l'Église. C'est essentiellement aux juifs et aux prosélytes que les missionnaires chrétiens s'adressent. Elle ne va prendre de l'importance qu'avec l'envoi de Paul et de Barnabé en Asie mineure en 48. Paul et Barnabé ne procèdent pas autrement que les autres missionnaires judéo-chrétiens. Ils prêchent dans les synagogues. Mais il se trouve que leur prédication rencontre un écho plus grand chez les païens que chez les juifs. C'est le cas à Antioche de Pisidie, à Lystres, à Iconium. Ils font des conversions. Ceci suscite la jalousie des juifs qui dressent contre eux les autorités locales ou soulèvent le peuple (*Actes* 13, 50; 14, 2 et 19). Paul inaugure à Lystres un type nouveau de prédication, où il affirme que les nations sont appelées comme les juifs au salut donné en Jésus-Christ.

Mais cette entrée des païens dans l'Église allait poser un grave problème. Paul ne leur imposait pas les observances juives, spécialement la circoncision. Ceci paraît normal à Antioche. Mais des judéo-chrétiens de Jérusalem protestent. La question est portée devant les apôtres et les anciens à Jérusalem en 49. Elle est tranchée par une décision qui est en réalité un compromis. Les païens qui se convertissent ne sont pas astreints à la circoncision; mais les juifs y restent soumis. Et par ailleurs les païens restent tenus aux préceptes

noachiques : abstention des idolothytes et des viandes étouffées, purifications sexuelles. Mais la tension subsiste. A la fin de la même année Pierre et Paul se trouvent ensemble à Antioche. Pierre se croit tenu de ne pas partager les repas des pagano-chrétiens, qui restent entachés d'impureté rituelle. Paul le lui reproche vivement. Pierre paraît s'en tenir strictement aux décisions du concile de Jérusalem. Pour Paul, elles ne sont qu'un compromis. On le voit par sa position sur les idolothytes (1 *Cor.* 8-10), qui est toute différente de celle de Jean (*Apoc.* 2, 14 et 20). Il ne va pas cesser d'être en conflit avec les judéo-chrétiens jusqu'à sa mort, ainsi qu'en témoignent toutes les Épîtres. Son triomphe sera posthume. Voir J. Daniélou et H.-I. Marrou, *Nouvelle histoire de l'Église*, t. 1, Paris, 1963, p. 59-69.

Cette pratique qui est la sienne, Paul en donne la justification dans ses Épîtres. Dieu est aussi bien le Dieu des païens que des juifs (*Rom.* 3, 29). Tous sont également pécheurs et ne sont sauvés que par la foi (*Rom.* 3, 23). Circoncision et incirconcision sont sans importance. « Il n'y a plus ni grecs ni juifs » (*Gal.* 3, 28). Ceci ne veut pas dire que la loi n'ait eu un rôle. Mais c'était un rôle de préparation : elle est un pédagogue (*Gal.* 4, 2). Maintenant les choses anciennes sont passées. L'affirmation de Paul est d'abord théologique. C'est l'affirmation que la foi seule sauve et que la foi est offerte à tous. Et c'est ce qui constitue le fondement permanent de l'universalisme chrétien et du devoir missionnaire. Mais ceci signifie également que le christianisme doit se dégager de la gangue juive où il était enfermé. Il n'est aucunement lié à la culture sémitique. Le judéo-christianisme n'en constitue qu'une branche. Il doit s'engager dans la civilisation hellénistique, comme dans les autres cultures non-juives.

Ce second aspect est impliqué dans le message de Paul. Jusqu'à quel point l'a-t-il réalisé? Ce serait une erreur d'anticiper chez Paul la rencontre avec la philosophie et la rhétorique grecques qui apparaîtra avec les Apologistes. Mais ce serait aussi une erreur d'interpréter Paul en fonction d'une culture purement hébraïque. L'arrière-plan culturel de Paul est le judaïsme hellénistique. Sa Bible est la Septante (cf E. Langerbeck, *Aufsätze zur Gnosis*, Göttingen, 1967). Or le judaïsme hellénistique avait déjà réalisé la rencontre de la révélation biblique et de la culture grecque. La Septante est une interprétation théologique de la Bible hébraïque à l'usage des grecs. C'est dans cette ligne que se situe Paul. Il est le créateur du grec chrétien, mais ce grec chrétien est l'héritier du grec biblique. C'est donc à travers le judaïsme hellénistique que le christianisme a rencontré l'hellénisme. C'est seulement progressivement, à mesure que le message chrétien sera reçu par des convertis venus de l'hellénisme, que le grec chrétien se dégagera des attaches sémitiques qui avaient d'abord été les siennes et entrera directement en contact avec l'hellénisme.

Le principe d'un christianisme dégagé du judaïsme semble donc acquis pour Paul. Mais il semble n'avoir pas eu une grande expansion avant 70. Nous avons vu Paul convertir des païens en Asie mineure au cours de son premier voyage. Après le concile de Jérusalem, une seconde mission le conduit en Grèce. A Bérée, « parmi les grecs, des femmes de qualité et un bon nombre d'hommes » adhèrent à la foi (*Actes* 17, 12). A Athènes, les *Actes* mentionnent la conversion de Denys l'Aréopagite et d'une femme nommée Damaris (17, 34) A. Corinthe, devant l'hostilité des milieux juifs, il se consacre totalement à l'évangélisation des païens (18, 6). Durant son troisième voyage, il se heurte à Éphèse à l'opposition des fabricants d'idoles (19, 23 svv). C'est la première attestation d'une réaction antichrétienne des milieux païens et donc l'indication que le mouvement de conversion était important. L'allusion aux « saints de la maison de César » (*Phil.* 4, 22) atteste l'existence de pagano-chrétiens à Rome. Il reste que l'ensemble des Épîtres montre que, durant la vie de Paul, l'élément judéo-chrétien reste dominant dans l'Église. Il faut ajouter que la mission paulinienne ne s'étend qu'à la Syrie, l'Asie mineure, la Grèce et Rome. Il est difficile de savoir si ailleurs existait une mission pagano-chrétienne avant 70. Nous savons qu'en Égypte, en Osroène, en Adiabène nous ne rencontrons alors que des judéo-chrétiens.

2° La période qui va de 70 à 135 environ marque la rupture du christianisme avec ses origines juives et l'*expansion du pagano-christianisme*. La communauté chrétienne est encore victime de la réaction antijuive sous Domitien. Mais, comme l'attestent Tacite et Pline, elle a pris dès ce moment une consistance propre et pose des problèmes aux autorités romaines. Les documents essentiels de la mission chrétienne à cette époque sont les évangiles. Ils sont une présentation du Christ au monde gréco-romain. On constate déjà dans l'évangile de Marc le souci de dissocier le Christ de la révolte juive et l'accent mis sur son loyalisme à l'égard de Rome (cf S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots*, Manchester, 1967). Ceci est davantage encore accusé dans l'évangile de Luc. Les *Actes des apôtres* montrent le passage de l'Évangile de Jérusalem à Rome et mettent en valeur les conversions païennes, comme celles de l'eunuque de la reine Candace et du centurion Corneille. L'évangile de Jean accuse encore davantage l'hostilité des juifs envers le Christ et réagit contre ce qui subsistait de messianisme dans les communautés asiates. Les évangiles ont été un instrument très efficace de la diffusion du christianisme. On trouve des fragments de l'évangile de Jean dès le début du deuxième siècle en Égypte. Le païen Celse au milieu du même siècle en connaît l'existence.

La rupture avec le judaïsme, qui est le caractère marquant de cette période, apparaît dans des écrits comme l'*Épître de Barnabé* ou les lettres d'Ignace d'Antioche. Elle revêt parfois la forme extrême d'un rejet total de l'ancien Testament. C'est ce que nous trouvons dans un courant qui se développe puissamment à cette époque, le gnosticisme. Le caractère essentiel de ce mouvement est qu'il rejette le Dieu d'Israël considéré comme un démiurge inférieur, et avec lui la création qui est son œuvre et la loi qui est sa charte. Le gnosticisme est une radicalisation de la tendance paulinienne. On en trouve le thème principal chez Satornil et Carpocrate en Syrie, chez Marcion en Asie mineure, chez Basilide en Égypte. Il faut distinguer le gnosticisme, en tant que rejet radical du Dieu d'Israël et rupture totale avec le judaïsme, de la gnose, qui est simplement la recherche d'une connaissance religieuse supérieure et qui se trouve à cette époque aussi bien chez les judéo-chrétiens que chez les pagano-chrétiens. Voir J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme*, Paris, 1958. Nous mesurons l'importance du gnosticisme à celle de la littérature qu'il a suscitée (nous en avons retrouvé une part importante à Nag

Hammadi) et aussi aux réfutations qu'il provoquera à la période suivante de la part de Justin, d'Irénée, de Tertullien. On remarquera que les écrivains chrétiens de cette époque, orthodoxes ou gnosticistes, viennent pour la plus grande part du judéo-christianisme. C'est leur position idéologique qui est antijuive, mais leur culture reste encore sémitique.

2. **Les Apologistes.** — C'est sous les règnes d'Antonin (138-161), de Marc Aurèle (161-180) et de Commode (180-193) que le christianisme se dégage de son contexte juif originel et engage vraiment le dialogue avec la culture hellénistique. Les circonstances étaient particulièrement favorables. Le monde gréco-romain d'alors est singulièrement ouvert et libéral. Il est curieux de doctrines religieuses et philosophiques. Les écoles philosophiques traditionnelles transmettent l'enseignement des grands maîtres. Les platoniciens ont Caios et Albinos, Tauros et Atticos, les aristotéliciens Alexandre d'Aphrodise, les stoïciens Fronton. La mode est aux conférences philosophiques, comme celles de Maxime de Tyr ou de Dion de Pruse. La médecine fleurit avec Galien, l'astronomie avec Ptolémée. A côté de cela, les religions orientales se répandent dans l'empire. C'est le temps des mystagogues comme Apollonius de Tyane, des *Oracles chaldaïques*, des *Écrits hermétistes*. Certains esprits, comme Numénius, unissent la tradition philosophique et ces courants mystiques. Un esprit de liberté intellectuelle souffle partout. Lucien de Samosate est un bon témoin de cette liberté, qui contraste avec la sévérité de la période précédente, celle de Plutarque et de Sénèque. La critique impitoyable de Lucien porte aussi bien sur les mythes traditionnels que sur les religions nouvelles, sur les philosophes que sur les rhéteurs.

C'est en face de ce monde que le christianisme va avoir à se définir. Ce sera l'œuvre des Apologistes. On désigne ainsi les auteurs d'œuvres de nature diverse, mais qui ont en commun d'être une présentation du christianisme au monde païen. Ces œuvres constituent une littérature proprement missionnaire, qui s'inspire à la fois de la prédication chrétienne primitive, de la littérature missionnaire juive et des protreptiques philosophiques (cf J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique*, Paris, 1961, p. 13-16).

Nous avons une partie de l'*Apologie* d'Aristide. Le plus important des Apologistes est Justin, avec ses traités *Sur la monarchie* et *Sur l'âme*, son *Discours aux grecs*, ses deux *Apologies*, son *Dialogue avec Tryphon*. Mais il y a aussi le traité *A Autolycos* de l'évêque Théophile d'Antioche, le *Discours aux grecs* de Tatien, l'*Apologie* d'Athénagore, l'*Épître à Diognète*, le *Protreptique* de Clément d'Alexandrie. Nous n'avons qu'un fragment de l'*Apologie* de Méliton de Sardes. Eusèbe mentionne le *Discours aux grecs* d'Apollinaire de Hiérapolis et l'*Apologie* de Miltiade.

A travers des différences de détails, ces ouvrages présentent une attitude commune dont il s'agit de dégager les principaux traits.

1° *Critique de l'hellénisme.* — Cette attitude est avant tout une dénonciation de l'hellénisme sous la double forme du paganisme populaire et de la philosophie savante. En ce qui concerne le premier, la critique porte d'abord sur les mythes. Les chrétiens n'avaient qu'à s'inspirer ici de ce que faisaient déjà des écrivains païens comme Lucien. Ils ne s'en sont pas privés. Justin, Théophile, Athénagore, Clément, surtout Tatien, étalent à plaisir ce qu'il y a de ridicule ou d'immoral dans la mythologie grecque. Ils en connaissent d'ailleurs très bien les interprétations allégoriques. La critique porte aussi sur les cultes idolâtriques, fabrication d'idoles, sacrifices, couronnes de fleurs, encens. Ceci atteignait les structures mêmes de la société antique, fondée sur la religion de la famille et de la cité. Pour Justin et Tatien, ces cultes s'adressent aux démons, qui dupent les hommes de manière à se faire adorer d'eux. La critique porte en particulier sur le culte rendu à l'empereur : il était essentiel de montrer qu'il n'était pas nécessaire pour le loyalisme civique et que les chrétiens sont les meilleurs des citoyens. Ce ne sont pas seulement les religions officielles, mais aussi les rites des confréries mystériques que Clément dénonce. Enfin, un dernier aspect du monde païen, celui des mœurs, est dénoncé avec violence : prostitution et avortement, théâtre et cirque, injustice sociale. Les Apologistes continuent ici ce qu'avait déjà fait saint Paul.

Mais ce n'est pas seulement le paganisme populaire, ce sont aussi les philosophies du temps que les Apologistes critiquent. Il y a d'abord les attaques personnelles contre les philosophes. Tatien a ramassé ce qu'il a pu trouver d'anecdotes scandaleuses à leur sujet. Il y a ensuite leurs contradictions, qui soulignent l'incertitude de leurs opinions. Ils sont plus soucieux d'originalité que de vérité. A ces critiques générales s'ajoute la critique des erreurs propres à chaque système. Platon a cru à la métempsycose; Aristote méconnaît l'immortalité de l'âme et la Providence; les stoïciens ont une conception matérialiste de Dieu; les épicuriens ne connaissent que le hasard. Ces accusations portent essentiellement sur les grands systèmes traditionnels, tels qu'ils étaient enseignés dans les écoles. Elles portent aussi pour une part sur les philosophies contemporaines qui se rattachaient à ces grands courants. Le platonisme qu'attaque Justin est celui des moyen-platoniciens, comme Albinos et Atticos, et il nous décrit au début du *Dialogue* les aristotéliciens de son temps.

2° *Présentation du message chrétien.* — En face des illusions et des erreurs du paganisme, les Apologistes ne vont pas présenter le christianisme comme une nouvelle religion, mais comme la vraie religion. Justin fait appel à la raison *(logos)* de ceux qui aiment la sagesse *(philosophia)* : « S'il vous semble que cette doctrine est conforme à la raison et à la vérité, prenez-la en considération » (*Apologie* 1, 68, 1, PG 6, 432). Le contenu du message chrétien est d'abord le vrai Dieu, « unique, éternel, invisible », comme l'écrit Athénagore (*Supplique* 10, PG 6, 907b; trad. G. Bardy, SC 3, 1943, p. 92). Il est transcendant à la totalité de l'univers qui est sa création. Il est inaccessible aux prises de l'intelligence. Il a un Verbe et un Esprit, par lesquels il agit dans le monde. Il a créé les hommes pour les associer à sa vie éternelle. Cette religion est celle qui a été donnée à l'homme dès les origines. Mais les hommes, trompés par les démons, s'en sont détournés. C'est pourquoi le Fils de Dieu est venu pour détruire la puissance des démons et établir définitivement la vraie religion. Cf J. Daniélou, art. Démon (aux premiers siècles chrétiens), DS, t. 3, col. 152-189.

Le grand enseignement des Apologistes est de montrer que le message chrétien est conforme à la raison et à la vérité. Justin n'hésite pas à faire appel au témoignage des philosophes, et Tertullien au sens commun de l'ensemble des hommes. C'est qu'en effet, malgré

l'influence des démons, la vérité n'a pas été entièrement altérée dans le cœur des païens. C'est cette vérité qu'ils n'ont connue que fragmentée et altérée qui leur est pleinement manifestée dans le christianisme. Il n'y a donc pas des types de religions différents. Il n'y a jamais qu'une vérité : « La doctrine de Platon n'est pas étrangère à celle du Christ, mais elle ne lui est pas en tout semblable. Tout ce qu'ils ont enseigné de bon nous appartient à nous chrétiens » (*Apologie* II, 13, 2-4, PG 6, 465). C'est donc depuis les origines un même conflit qui oppose le Verbe d'un côté et les démons de l'autre. Il n'y a jamais eu d'autre vérité que chrétienne. Le christianisme est la vérité tout court, en dehors de quoi il n'y a qu'erreur. Pourquoi Dieu a-t-il permis cette action des démons? C'est, dit Justin, parce que la liberté de l'homme devait être éprouvée : « On n'aurait aucun mérite si on ne pouvait choisir entre deux voies » (*Apologie* II, 7, 5-6, PG 6, 456c; cf J. Daniélou, *Message évangélique..*, cité *supra*, p. 34-39).

On voit comment se pose dès lors pour les Apologistes la relation entre le christianisme et la religion et la philosophie. Il ne s'agit pas de réalités différentes : le christianisme est la vraie religion et la vraie philosophie. Cette religion et cette philosophie, les païens l'ont partiellement connue. Cette connaissance a deux sources. D'une part, la vraie religion est la religion originelle. L'histoire de la philosophie et de la religion est celle d'une décadence. Justin et Clément s'appuient ici sur les idées d'Antiochus d'Ascalon et de Posidonius d'Apamée. Les philosophies contemporaines ne sont que la dégradation de la sagesse des fondateurs de religion, Orphée, Zoroastre, Bouddha. Mais Justin et Clément remontent plus haut encore. C'est la religion juive qui est la plus ancienne. D'où l'importance pour eux de démontrer chronologiquement l'antériorité de Moïse sur Orphée et sur Zoroastre. Ce sont les prophètes juifs qui ont gardé le plus fidèlement le dépôt. Mais le judaïsme contemporain est une falsification de la religion des prophètes, comparable à la falsification de la religion des sages chez les philosophes. Et ultimement, prophètes juifs et sages grecs témoignent de la religion originelle (cf N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum. Eine Interpretation der Einleitung zum Dialog Justins*, Copenhague, 1966, p. 227-253).

A côté de cette explication, il y en a une autre, qui ne l'exclut pas d'ailleurs. L'action du Verbe de Dieu, contredite par celle des démons jusqu'à la défaite de ceux-ci par le Christ, n'a cependant pas cessé de s'exercer durant toute l'histoire de l'humanité. Il y a des « semences » de vérité que le Verbe met dans l'âme humaine : « Le Christ est le premier-né de Dieu, son Verbe, auquel tous les hommes participent. Ceux qui ont vécu selon le *Logos* sont chrétiens, eussent-ils passés pour athées, comme chez les grecs Socrate, Héraclite et leurs semblables, et chez les barbares Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie et les autres » (*Apologie* I, 46, 1-4, PG 6, 397). Et la raison de cela est que « la semence du *Logos* est implantée dans tout le genre humain » (*Apologie* II, 8, 1, PG 6, 457). Ainsi le conflit du bien et du mal, à l'intérieur de tout homme, est finalement le conflit entre l'action du *Logos* d'un côté et celle des démons de l'autre. Les Apologistes ont posé la question du conflit de la vérité et du mensonge à la fois au plan objectif des philosophies et des religions historiques et au plan subjectif de la conscience de tout homme.

La question qui se pose alors ultimement dans cette assimilation par les Apologistes de la révélation chrétienne et de la vraie philosophie est de savoir dans quel sens se fait cette assimilation. Certains, comme Adolf von Harnack ou Eugène de Faye, y voient une réduction de la révélation à la vérité rationnelle, une transformation de la révélation en philosophie. En fait, comme R. Holte (*Logos Spermatikos. Christianity and Ancient Philosophy according to St. Justin's Apologies*, dans *Studia theologica*, t. 12, 1958, p. 109-168) et N. Hyldahl (cité *supra*, p. 256-295) l'ont montré, c'est bien le contraire qui semble vrai. Pour Justin ou Clément, la vérité est une. C'est elle qui est pleinement présente dans le christianisme. Cette vérité a été donnée dès l'origine. Les philosophies et les religions en sont des dégradations sous l'action des démons. L'incarnation et la résurrection du Christ sont la restauration de cette vérité. Et cette vérité n'est pas susceptible d'être connue par l'homme laissé à lui-même. Ce sont le Verbe et l'Esprit qui y avaient introduit l'humanité originelle et qui y introduisent à nouveau les païens qui croient au message évangélique.

Le milieu du deuxième siècle est la période où le recrutement du christianisme change. Jusque-là l'Église était principalement constituée de juifs ou de prosélytes convertis. Ce recrutement se tarit de plus en plus. Les chrétiens viennent principalement maintenant des milieux païens. Nous avons sur ce point le témoignage de Justin (*Apologie* I, 53, PG 6, 405) et celui de la pseudo-deuxième lettre de Clément de Rome, qui est une homélie du milieu du deuxième siècle : « Notre peuple (le peuple juif) paraît être abandonné de Dieu et maintenant les croyants deviennent plus nombreux parmi ceux qui se croyaient religieux » (3, PG 1, 333a). Justin atteste aussi qu'il y a maintenant des « croyants de toutes races, barbares et grecs, nomades et ceux qui vivent sous la tente, de quelque nom qu'on les nomme » (*Dialogue avec Tryphon* 117, PG 6, 748-749). Les chrétiens se recrutent dans tous les milieux. Pline l'attestait déjà sous Trajan pour la Bithynie, où le christianisme est développé même dans les villages et comprend des convertis « de tout âge et de tout rang » (*Lettre* 96 [97], 9; éd. M. Durry, coll. Budé, t. 4, Paris, 1947, p. 96). Justin fait la même constatation : il y a des chrétiens à la fois dans les élites et dans le peuple (*Apologie* II, 10, PG 6, 461b).

C'est durant cette période que les milieux intellectuels païens commencent à prendre ombrage de ce développement et à réagir. Les chrétiens sont accusés d'ébranler les croyances traditionnelles et de mettre ainsi en péril la société politique fondée sur ces croyances. On leur reproche par ailleurs des rites immoraux, repas de chair humaine, unions incestueuses, adoration d'une tête d'âne, ce qui est la caricature des liturgies chrétiennes. C'est ce que nous trouvons chez Fronton, le maître d'histoire d'Antonin et de Marc Aurèle, chez Lucien dans sa vie de Pérégrinus, chez Crescens, le philosophe cynique qui dénonce Justin, chez Celse, à qui nous devons la première réfutation d'ensemble du christianisme, chez l'empereur Marc Aurèle lui-même. Le christianisme a désormais fait sa trouée dans le monde païen. Celui-ci le perçoit comme une menace et commence à s'organiser contre lui.

3. **Un nouveau type de chrétien.** — Dès la fin de cette période et pendant le début du troisième siècle, un type nouveau de chrétien va se constituer. Ses mœurs, sa culture, sa pensée seront purement grecques. Il a été éduqué chez le *grammatistès* qui lui

a appris à lire, chez le *grammatikos* qui l'a initié à la littérature, chez le rhéteur qui lui a appris l'art de la parole, chez le philosophe qui a formé sa pensée. Mais en même temps il est chrétien. Son christianisme s'exprime dans les formes de la sensibilité et de l'intellectualité hellénistiques. Ceci représente une nouvelle étape de l'expansion missionnaire par rapport à l'âge des Apologistes. Ceux-ci avaient montré que, comme vision de l'univers, le christianisme constituait une doctrine originale, qui s'opposait à l'hellénisme. Mais par ailleurs l'hellénisme n'était pas sans contenir des valeurs que le chrétien n'avait aucune raison de rejeter. Nous verrons Origène, né dans un milieu chrétien, se mettre à l'école du platonicien Ammonius, parce qu'il se rend compte que le christianisme a besoin des instruments de la culture grecque pour pouvoir s'opposer au paganisme des lettrés. C'est à ce niveau qu'il y a une rencontre du christianisme et de l'hellénisme, qui n'est pas syncrétisme, mais expression de la foi chrétienne sous une forme grecque. Il s'agit de la pénétration par le christianisme de toute la civilisation, ce qui représente le développement normal de la mission.

1° *Mythes grecs et histoire biblique.* — Ceci va se réaliser dans tous les domaines. Au niveau des images d'abord. Les enfants grecs étaient nourris de l'*Iliade* et de l'*Odyssée*, comme les jeunes juifs de la *Genèse* et de l'*Exode*. Devenus chrétiens, leur imagination reste grecque. Les thèmes chrétiens suscitent, éveillent des images familières et en prennent le style.

Clément d'Alexandrie nous en fournit de nombreux exemples. Les filles de Jéthro auprès du puits de Madian évoquent Nausicaa se rendant au lavoir (*Stromates* IV, 19, 123; GCS 2, 3e éd. par L. Früchtel, 1960, p. 302); la femme de Loth changée en statue de sel fait penser à Niobé transformée en rocher (*Stromates* II, 14, 61, p. 146). Moïse est rapproché de Minos, David musicien évoque Orphée et sa harpe (cf J. Daniélou, *Message évangélique..*, cité *supra*, p. 73-101). Ulysse attaché au mât devient le symbole du Christ attaché à la croix; le navire évoque l'Église poussée par le souffle de l'Esprit vers le port du Salut. Toute une imagerie maritime, étrangère à la culture juive, va ainsi se développer (H. Rahner, *Griechische Mythen in christlicher Deutung*, Zurich, 1945, p. 365-384). Hercule vainqueur du monstre évoque le Christ vainqueur des forces du mal (M. Simon, *Hercule et le christianisme*, Paris, 1955, p. 75-125).

Les écrits pseudo-justiniens, le *Banquet* de Méthode d'Olympe sont typiques de ces transpositions. Elles se retrouvent bien entendu dans les premières réalisations de l'art chrétien, qui sont de cette époque. Jonas endormi est représenté sous les traits d'Endymion et David sous ceux d'Orphée. Le Christ, dans la chapelle de la catacombe du Viale Manzoni, porte la baguette d'Hermès.

Ce parallélisme entre mythes grecs et histoires bibliques va poser un problème important, celui de l'allégorisme. Les grecs cultivés du deuxième siècle ne prenaient pas les récits d'Homère pour des histoires vraies. Mais ils leur donnaient une signification symbolique. Les divinités d'Homère pouvaient devenir des symboles des réalités du monde physique. Héphaïstos était le feu, Héra l'air, Poséidon la mer. D'autres y voyaient des allégories des vices et des vertus. L'allégorie est surtout le fait des pythagoriciens et des stoïciens. L'*Antre des nymphes* du néo-platonicien Porphyre en est un exemple remarquable au troisième siècle. Le christianisme connaissait une symbolique toute différente, la typologie, qui voyait dans les événements (historiques) de l'ancien Testament des préfigurations (historiques) de ceux de l'Église. Le *Dialogue* de Justin, l'*Adversus haereses* d'Irénée sont des documents précieux de cette typologie (cf J. Daniélou, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris, 1950). Mais, chez les alexandrins Clément et Origène, la typologie chrétienne a été influencée par l'allégorie. Ceci est dû pour une part au prestige de Philon qui avait allégorisé l'ancien Testament à la manière stoïcienne. L'allégorie chrétienne est une des formes de l'expression hellénistique du christianisme (cf J. Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, 1958).

2° *La philosophie.* — Un second aspect de l'hellénisation du christianisme est celui de la philosophie. Il faut bien préciser ici la question. D'une part, nous l'avons vu, les Apologistes ont présenté le christianisme comme étant la vraie philosophie et ils l'ont opposé en ce sens aux philosophies grecques considérées dans leur contenu. Mais ici le problème est différent : c'est celui d'une expression du christianisme avec des catégories empruntées à la philosophie grecque et adaptées au mystère chrétien. La philosophie grecque fournissait à cet égard un remarquable instrument qui permettait d'expliciter avec plus de rigueur le donné biblique. C'est ainsi que les Apologistes utilisent déjà les expressions chères au moyen-platonisme pour désigner Dieu : Inengendré, Ineffable, Incompréhensible, toujours semblable à lui-même, Immuable. Pour exprimer la théologie du Verbe, l'opposition du verbe intérieur et du verbe proféré se trouve chez Justin (cf C. Andresen, *Justin und der mittlere Platonismus*, dans *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft*, t. 44, 1952/53, p. 157-195). Le mot « périgraphè » (délimitation) sert à désigner ce que plus tard on appellera la personne. C'est alors que commence à être utilisée toute une série d'expressions qui deviendront celles de la théologie classique : essence, hypostase, sujet, etc.

Par ailleurs, la préoccupation de donner des vérités de la foi une présentation cohérente se fait jour. Elle correspondait à un désir de synthèse qui est une des caractéristiques de l'esprit du temps (cf H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, t. 2, Göttingen, 1954). Ce souci est encore peu apparent chez les Apologistes. Il est visible chez Valentin et ses disciples, en particulier Ptolémée et Héracléon. Le *Traité des trois natures*, retrouvé à Nag Hammadi et qui est de l'école de Valentin, est une des premières synthèses théologiques connues. La théologie de l'école valentinienne se rattache au radicalisme gnosticiste. Nous retrouvons un souci analogue chez Clément d'Alexandrie. Il n'a pas exposé son système de façon méthodique, mais il nous en donne la méthode. Il s'agit de passer de la simple foi à la gnose en démontrant le rattachement des vérités aux principes fondamentaux de la révélation (cf A. Méhat, *Études sur les Stromates de Clément d'Alexandrie*, Paris, 1966). Mais la grande synthèse sera celle d'Origène. Elle constitue un effort génial pour expliquer toute l'économie de la création à partir de l'amour de Dieu et de la liberté humaine. Tous les esprits ont coexisté dans une totale égalité. Les divers degrés de la création sont la conséquence des options de leur liberté. L'amour de Dieu les restituera à leur perfection première par la conversion des libertés (cf J. Daniélou, *Origène*, Paris, 1948, p. 222-235; F. H. Keller, *Der ursprüngliche Sinn der Dogmatik des Origenes*, Berlin, 1966).

3° *La morale.* — Enfin le troisième domaine où le christianisme hellénistique se manifeste est la morale. Ici encore il y a une morale chrétienne propre, avec l'espérance et la charité, l'humilité et la chasteté. Mais cette morale va s'exprimer dans les mœurs qui sont celles du monde hellénistique. Il y aura un style chrétien dans la manière de se vêtir et de se nourrir, de faire du sport ou d'aller au théâtre. Les chrétiens hellénistiques ne se distingueront pas de leurs compagnons païens par une vie différente, mais par la manière de vivre la même vie.

C'est ce qu'explique l'*Épître à Diognète* : « Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par le pays, ni par le langage, ni par le vêtement... Ils se conforment aux usages locaux pour la nourriture et la manière de vivre... Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants, mais ils n'abandonnent pas les nouveaux-nés » (v, 1-6, SC 33, 1951, p. 62).

Ceci est un des traits où l'universalisme chrétien s'oppose au particularisme juif. Les juifs avaient leurs mœurs propres : circoncision, interdits alimentaires, repos du sabbat. Les chrétiens n'ont rien de tel. Ils adoptent, des pays dans lesquels ils vivent, tout ce qui est compatible avec leur doctrine. Ou mieux, ils sont des hommes de ces pays qui christianisent leurs manières communes de vivre.

Ce n'est pas à dire qu'il ne se posât des problèmes. Il y eut durant cette période des conflits entre des tendances intransigeantes et d'autres plus libérales. Il y avait dans le judéo-christianisme un courant ascétique très fort qui proscrivait le mariage. On trouve encore ce courant chez un Valentin, un Tatien, un Montan. L'évêque Denys de Corinthe, l'écrivain Clément d'Alexandrie combattirent ces tendances et, sans minimiser la virginité, défendirent la légitimité du mariage. Les métiers posaient aussi des questions. Ici encore des rigoristes comme Tertullien et Hippolyte considéraient que la profession de soldat était incompatible avec le christianisme. Le commerce implique le profit; Apollonius considère ce dernier comme inacceptable. Les questions les plus difficiles concernaient les professions qui impliquaient complicité avec l'idolâtrie : sculpteur, grammatiste, acteur. Sur toutes ces questions, nous possédons, dans le *Pédagogue* de Clément, un document très précieux, à travers lequel nous entrevoyons la vie quotidienne d'un chrétien alexandrin au début du troisième siècle. Pour Clément, la morale évangélique est l'authentique humanisme, comme la foi évangélique est la vraie philosophie. Mais cette morale évangélique doit être libérée des usages juifs et être vécue dans le contexte de la vie ordinaire du monde grec (*Nouvelle histoire de l'Église*, citée *supra*, t. 1, p. 206-215).

4. **Le christianisme latin.** — Nous avons jusqu'ici parlé de l'expansion chrétienne dans le monde hellénistique. L'expression ne doit pas être prise géographiquement. En effet, dès les temps apostoliques, le christianisme s'est répandu dans tout le pourtour du bassin méditerranéen. Nombre des écrivains dont nous avons parlé, Valentin, Justin, Tatien, Hippolyte, Irénée, ont vécu à Rome au moins durant une partie de leur vie. Mais il n'en reste pas moins qu'au deuxième siècle le christianisme est exclusivement de langue grecque. La plupart des écrivains chrétiens que nous rencontrons en Occident sont des orientaux d'origine. Justin est samaritain, Tatien syrien, Valentin égyptien, Irénée asiate. De même que dans sa première expansion le christianisme n'avait guère dépassé les cercles juifs, dans sa seconde vague il reste essentiellement cantonné dans les milieux de langue grecque. Même les latins ou les africains convertis appartiennent aux milieux urbains où le grec était langue de culture. C'est le cas, par exemple, de Tertullien. Il ne semble pas que l'évangélisation des milieux populaires de l'intérieur, des populations rurales soit sérieusement commencée en Afrique ou en Italie. C'est au troisième siècle que la rencontre du christianisme et de la tradition proprement latine va se réaliser.

On a souvent écrit que c'est d'Afrique qu'était originaire le latin chrétien. Il est sûr que c'est en Afrique qu'il se manifesta le plus tôt par des œuvres importantes. Mais il semble bien qu'il y ait eu dès le deuxième siècle des chrétiens romains de langue latine. On rencontre en effet dans le *Pasteur* d'Hermas des mots latins chrétiens transcrits en grec (Ch. Mohrmann, *Études sur le latin chrétien*, t. 1, Rome, 1958, p. 52-54). Il y a eu dès cette époque des traductions latines de l'ancien Testament, en particulier des *Psaumes*. Il est possible que ces traductions chrétiennes aient été précédées par des traductions juives (cf R. Braun, *Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris, 1962). Enfin certains ouvrages grecs ont été très tôt traduits à Rome. C'est le cas notamment de l'*Épître* de Clément qui intéressait particulièrement la communauté romaine. Il reste qu'à Rome, qui était une ville très cosmopolite, le grec demeure la langue la plus commune de l'Église jusqu'au milieu du troisième siècle. C'est alors qu'apparaît le premier écrivain romain écrivant en latin, Novatien. Au contraire, dès le début du troisième siècle, la littérature latine chrétienne connaît en Afrique une œuvre géniale, celle de Tertullien. Déjà auparavant, les Actes des martyrs scillitains, en 180, sont en latin. Ils parlent des *libri et epistulae Pauli*, ce qui paraît supposer une traduction latine de la Bible. Le christianisme latin existait donc en Afrique dès la fin du deuxième siècle.

Mais il reste que c'est Tertullien qui a donné au christianisme latin d'Afrique sa forme originale. Il connaissait le grec. Il a même écrit dans cette langue. Sa connaissance de la littérature grecque païenne et chrétienne est étendue. On remarquera qu'il connaît les écrivains chrétiens d'Asie, Irénée, Méliton, Miltiade. Il utilise Justin et Théophile. Il sera à cet égard un intermédiaire entre l'hellénisme chrétien et le milieu latin. Mais, s'il doit beaucoup à ces maîtres, il n'en constitue pas moins une œuvre originale, typiquement latine. Il emprunte à la langue populaire chrétienne, qui semble déjà développée à cette époque et distincte du latin classique. D'où son vocabulaire très concret. Avocat de profession, il introduira dans la théologie latine des catégories judiciaires dont elle restera marquée. Des mots comme *culpa*, *meritum*, *satisfacere* apparaissent chez lui pour la première fois. Il connaît la littérature latine classique. On a trouvé chez lui des réminiscences de Lucrèce. Mais il n'a pas le classicisme cicéronien de son contemporain le romain Minutius Félix. En philosophie, il connaît le moyen-platonisme, que représentait en Afrique à la fin du deuxième siècle l'écrivain Apulée (cf l'introduction et le commentaire de J. H. Waszink au *Tertulliani De anima*, Amsterdam, 1947, p. 41-44). Mais il est davantage influencé par la pensée stoïcienne, plus matérialiste et plus proche de son tempérament concret.

Ainsi, dès ce moment, quelques-uns des traits qui caractérisent le monde latin chrétien par opposition au monde grec apparaissent.

Au milieu du troisième siècle, l'Église occidentale devient entièrement latine. A Carthage, Cyprien réunit des conciles africains, dont les actes sont rédigés en latin. Lui-même avait été rhéteur et écrit en latin de façon plus classique que Tertullien. C'est sans doute en Afrique que se situe le poète Commodien, très caractéristique de la chrétienté africaine, avec son interprétation très concrète de l'Écriture, sa vision apocalyptique de l'histoire. A Rome, Novatien, qui fera schisme d'avec l'évêque de Rome Corneille, écrit en latin son traité *Sur la Trinité*. L'Église occidentale prend peu à peu sa physionomie propre. Elle a son langage, son art, son style propre. Même les problèmes y sont différents. Les difficultés de l'Église d'Orient sont doctrinales; en Occident, elles sont disciplinaires. La plus grande crise concerne l'attitude à avoir à l'égard des *lapsi*, les chrétiens qui ont apostasié durant les persécutions. Au rigorisme de Cyprien et de Novatien s'oppose une fois de plus l'attitude plus conciliante de l'évêque de Rome. Un autre débat concerne la validité du baptême donné par les hérétiques; il opposera à nouveau les évêques d'Afrique et l'évêque de Rome. Sur ces questions les orientaux laissent subsister des divergences. Le besoin d'organiser, d'unifier est caractéristique dès cette époque de la chrétienté latine.

A la fin du troisième siècle, le christianisme s'étend dans tout le bassin méditerranéen jusqu'aux limites de l'empire romain. Il y a des évêques de la Grande-Bretagne à l'Éthiopie, de la Mer Noire à l'Espagne. Certes, le nombre des chrétiens n'est pas partout le même. Les points de plus grande densité sont l'Asie mineure, l'Italie centrale, l'est du Maghreb, certains cantons de l'Égypte. Ailleurs, une bonne part de la population est encore païenne. Mais le christianisme n'en a pas moins conquis le monde romain. Il a gagné une part des élites et il a pénétré les peuples. Les dernières persécutions, celles de Dèce, de Valérien et de Dioclétien, seront l'effort suprême du paganisme pour arrêter son expansion. Mais elles se soldent par un échec. La civilisation méditerranéenne est devenue chrétienne. Constantin ne fera que consacrer cette situation en établissant l'empire chrétien. L'âge missionnaire de l'Église ancienne est à ce moment terminé : elle n'aura plus qu'à achever et à confirmer son triomphe. C'est l'époque de la chrétienté méditerranéenne qui s'ouvre.

On peut se reporter aux articles Démon (DS, t. 3, col. 152-189), Gnose et gnosticisme (t. 6, col. 508-541), Église Grecque (t. 6, col. 808-872) et Hellénisme (t. 7, col. 145-164).

Jean Daniélou.

II. L'HUMANISME DES MOINES AU MOYEN AGE

Comment appliquer à un milieu et à une époque, — aux moines du moyen âge —, le mot d'humanisme, un mot qui peut vouloir dire tant de choses ?

En 1950, L. Bieler, devant parler de l'humanisme de saint Colomban, commençait par montrer que la définition de l'humanisme varie selon les époques à propos desquelles on veut faire usage de ce mot. S'il est question d'un « idéal de perfection humaine », comme les « païens » pouvaient en avoir un, ou d'une « greffe du christianisme sur la culture intellectuelle et esthétique de la Grèce et de Rome, culminant dans la synthèse accomplie par Cassiodore.., cet humanisme-là meurt au temps de Venance Fortunat pour ne revivre qu'au temps de Charlemagne » (*The Humanism of St. Columbanus*, dans *Mélanges colombaniens*, Luxeuil-Paris, 1951, p. 95). Il peut s'agir aussi « d'une certaine connaissance de la latinité classique », ou même, tout simplement, de la langue latine, et, de ce point de vue, Colomban est « le témoin d'un haut degré d'études latines dans les premiers monastères irlandais » (p. 101).

De son côté, W. von den Steinen écrivait : « Quant à l'humanisme, il me semble exprimer une attitude générale de l'esprit qui n'est pas le propre d'une seule époque. En quoi consiste-t-elle? S'il y suffit d'un latin quelque peu élégant, de l'utilisation de certaines figures de rhétorique et de citations classiques, ou de l'emploi de l'hexamètre, en ce cas le moyen âge depuis Charlemagne serait plein d'humanistes. De même, des choses telles que l'idéal de la mesure, le culte de l'amitié, un sentiment de la nature, appartenaient à la vie bénédictine au moins autant qu'aux anciens auteurs romains » (*Menschen im Mittelalter*, p. 199).

Dans l'ensemble, on peut réduire le problème de l'humanisme à un double conflit. Le premier est celui du *rapport entre la vie spirituelle chrétienne et les réalités profanes* dont on acquiert la connaissance en étudiant la langue latine. L'autre est celui où s'affrontent *la misère de l'homme et sa noblesse*. L'historien peut porter son attention plus ou moins sur l'un des aspects ou niveaux de ce conflit, ou même considérer exclusivement l'une ou l'autre de ces données. L'idéal serait de les voir toutes en même temps et de ne jamais perdre de vue le lien qui les unit. A chacun des niveaux qui viennent d'être caractérisés, le conflit a été, plus ou moins, résolu en deux domaines différents : celui des faits, de la conduite pratique, et celui des principes, des justifications doctrinales, voire théologiques. Essayons d'évoquer les grandes étapes de ce que fut l'attitude des moines envers la culture.

1. **La pratique.** — Les *Règles* qui, du 5e au 7e siècle, et surtout au 6e, assurent la transition entre le monachisme antique et celui du moyen âge, ne prennent pas de position de principe sur les problèmes de la culture ou de la conception de l'homme. Elles fixent une pratique, et celle-ci est fondée sur une double conviction : d'une part, ce chrétien qu'est le moine doit développer sa nature humaine dans le domaine de la connaissance; d'autre part, il ne peut et ne doit le faire qu'à partir de sa condition chrétienne, à la lumière des exigences de l'Évangile et en vue de faire croître en lui la vie du Christ.

Ainsi la *Règle* de saint Benoît établit-elle, au sujet de l'instruction à donner aux moines, des normes qui orienteront en grande partie toute l'évolution postérieure (cf J. Leclercq, *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge..*, Paris, 1963, p. 17-29; F. Weissengrüber, *Monastische Profanbildung in der Zeit von Augustinus bis Benedikt*, dans *Römische historische Mitteilungen*, fasc. 10, 1966-1967, p. 12-42). D'une manière générale, ainsi que l'a dit un historien de l'éducation, « les moines redécouvrent l'enfant » (P. Riché, *Éducation et culture dans l'Occident barbare*, Paris, 1962, p. 504) : ils usent d'humanité envers lui, ils lui reconnaissent des qualités et des vertus. Or ceci se produit à l'encontre de la tradition pédagogique profane, — en ce cas : romaine —, dont les textes restaient pourtant la base de l'instruction, la source de l'humanisme littéraire. C'est qu'il s'agit d'un autre humanisme : d'un certain « sens de l'homme », d'une appréciation de sa valeur, dont la charité chrétienne et la *discretio* de la *Règle*, — à la fois

exigence de discernement et de mesure —, font qu'on prend conscience de nouveau et dont, en ce sens, elles provoquent la re-découverte.

2. **Une première réflexion.** — Chez saint Grégoire le Grand † 604, cette pratique fait déjà l'objet d'une première élaboration, dont l'influence sera grande sur les siècles suivants. Il faudrait de longs développements pour exposer toute *sa conception et sa théologie de l'homme*. Elle n'est pas de caractère spéculatif. L'idée de base est celle qui se trouve dans la première phrase de la Bible où il est question de l'homme : il est image de Dieu. Il est immortel, il est libre, il est universel en ce sens qu'il contient en lui et, en lui-même, rend présent à Dieu toutes les autres créatures. Il peut aussi recevoir de Dieu, et il reçoit, tous les dons qui lui rendent possible de s'approcher de lui : la raison, la grâce, les vertus. En lui, pourtant, l'image de Dieu ne peut être détruite : obscurcie, elle fut restaurée lorsque Dieu est devenu homme. A cause de l'existence en lui de ces données contradictoires que sont, d'une part, sa grandeur, et, d'autre part, ses limites, et à cause de l'expérience constante et douloureuse qu'il en fait, l'homme est pour lui-même un mystère : il ne se comprend jamais complètement, il se cherche. Et déjà, il sait en qui se trouve la solution : celui en qui « la sagesse de Dieu apparut dans l'humanité » (cf *In Evangelia* 34, 6, PL 76, 1249a). Grégoire ne considère jamais l'homme indépendamment de sa relation à Jésus-Christ, dans lequel il rejoint Dieu.

On a beaucoup écrit pour ou contre l'humanisme de Grégoire. Il s'insérait dans toute une tradition littéraire et philosophique venue de la Grèce et de la Rome antiques, et il en dépendait.

P. Courcelle, *Grégoire le Grand à l'école de Juvénal*, dans *Studi e materiali di storia delle religioni*, t. 38, 1967, p. 170-174; *« Habitare secum » selon Perse et selon Grégoire le Grand*, dans *Revue des études anciennes*, t. 69, 1967, p. 266-279; *La vision cosmique de saint Benoît*, dans *Revue des études augustiniennes*, t. 13, 1967, p. 97-117 (montre des dépendances à l'égard de Sénèque et de Macrobe); *Saint Benoît, le merle et le buisson d'épines*, dans *Journal des savants*, juillet-septembre 1967, p. 154-161. — R. Gillet, art. Grégoire le Grand, DS, t. 6, col. 872-910.

A ce propos comme au sujet de sa conception de l'homme, on se trouve en présence d'un vrai « conflit », — selon un mot qu'il a aimé —, entre deux sortes de données, apparemment contradictoires et dont l'antinomie se réduit non au plan des idées, mais au niveau de l'expérience spirituelle. D'une part, la source fondamentale de toute démarche pour rejoindre Dieu, dans le domaine de la connaissance, est l'Écriture sainte. D'autre part, il y a des textes où Grégoire déclare avec non moins de fermeté que les études dont l'objet immédiat n'est pas l'Écriture sont utiles, bien plus : nécessaires, dans la mesure où elles permettent d'accéder à la lecture de la parole de Dieu, par conséquent à l'expérience que celle-ci provoque (*In* 1 *Regum expos.* v, 3, 31, PL 79, 357b).

En elles-mêmes, elles comportent un danger : les mathématiques, appliquées au calcul du cours des astres, pouvaient conduire à la superstition (*Moralia* xxxiii, 10, 19, PL 76, 684a; *In Evangelia* 10, 5, PL 76, 1112bc); la « grammaire », — entendons l'analyse des modèles fournis par la littérature profane —, à la mythologie (H. de Lubac, *Saint Grégoire et la grammaire*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 48, 1960, p. 185-226), à l'immoralité ou, en tout cas, à une diminution de la ferveur religieuse; la philosophie à une méthode sophistique permettant de prouver n'importe quelle erreur, de détruire toute vérité (*Moralia* x, 29, 48, PL 75, 947; xxxiii, 10, 19, PL 76, 684).

Il n'est donc pas d'humanisme, au sens où il est l'utilisation des valeurs littéraires de l'antiquité profane, sans une relation à Dieu : celle-ci est préalable; une fois qu'elle est garantie, elle peut transformer tout « l'humain », l'élever au niveau de la sagesse divine, alors que, par lui-même et en comparaison avec le divin, il n'est rien (xxxv, 3, 4, PL 76, 752).

Ainsi fit Grégoire. En sa personne, avant que cela ne pût apparaître en son œuvre, il y avait eu conjonction d'une ferveur chrétienne avec une tradition culturelle; celle-ci apparaît non dans des citations explicites d'écrivains classiques, mais dans une dépendance réelle à l'égard de tout un langage, hérité de l'antiquité: cette latinité dont il usait avec aisance et élégance, et les thèmes qu'elle avait servi à exprimer. L'humanisme est cette conjonction d'une expérience et d'une culture. Au cours de tout le moyen âge, le monachisme favorisera cette rencontre et cette forme d'humanisme.

3. **Au 8e siècle : un témoin.** — Contentons-nous d'évoquer l'un de ceux qui, au 8e siècle, ont réalisé ce programme avec le plus de charme et d'apparente facilité : *Bède le vénérable*, mort en 734. Son style n'est ni brillant ni recherché, mais il est harmonieux, agréable à force de simplicité. Il est le reflet d'un esprit en pleine possession de lui-même et de son langage, et heureux : l'on devine, en plus d'un endroit, son humour. Bède est instruit, profond et, — qualité de prix à une époque rude —, il est calme, pacifié, comme s'il se situait au-delà d'un conflit qu'il n'a pu manquer d'éprouver, lui non plus.

Il a lu, et de tout. On a dénombré plus de cent cinquante auteurs qu'il connaît certainement. Avant l'âge de trente-huit ans, il en citait déjà une quarantaine (B. Capelle, *Le rôle théologique de Bède..*, dans *S. Beda venerabilis*, coll. Studia anselmiana 6, Rome, 1936, p. 11). Sa formation scientifique était étendue : à la lecture de Pline l'ancien, qu'il appréciait comme écrivain et comme naturaliste, il en a ajouté plusieurs autres (B. Thum, *Beda venerabilis in der Geschichte der Naturwissenschaften*, *ibidem*, p. 51-58). Or, a-t-on remarqué, « moins de trente ans avant lui, son pays », le Kent, « était encore plongé dans l'absolue ignorance barbare » (B. Capelle, p. 17).

Où a-t-il pu accumuler tant de savoir? Toute sa culture est conditionnée par son expérience de la vie monastique. Il nous l'a dit lui-même, en une sorte de testament : de l'âge de sept ans aux heures qui ont précédé sa mort, « il a consacré toute son activité à méditer les Écritures en demeurant dans le même monastère » (*Historia ecclesiastica* v, 24, PL 95, 288c). Là, il avait trouvé un milieu dépendant lui-même d'une large tradition : chez le grec Théodore, évêque de Cantorbéry depuis 669, et chez son compagnon le moine africain Hadrien, il avait admiré la conjonction « des lettres séculières et divines ou sacrées » (textes cités par B. Capelle, *loc. cit.*, p. 4). Ce qui permit à Bède de développer à ce point son humanité, ce fut le fait que le monastère lui assurait stabilité et continuité, lui procurait des livres, lui donnait du temps, du loisir : « Entre les observances de la discipline régulière et le chant de l'office à l'église, a-t-il ajouté, étudier, écrire, enseigner m'a toujours été agréable » (*Historia eccles.* v, 24). *Dulce habui* : cette finale importe; elle nous dit le goût qu'il prenait au travail, la joie paisible qui

emplissait son existence. Lire et écrire n'eussent pas suffi à le combler, si ces occupations n'avaient alterné avec celles sans laquelle il n'est pas de moine : la prière. Il a aimé « se trouver en présence du Seigneur, célébrer ses mystères » (textes cités par B. Capelle, p. 30).

Dans sa sérénité, et presque sa candeur, le témoignage de Bède nous aide à discerner où se situe le vrai problème de l'humanisme monastique. On n'a souvent considéré celui-ci qu'en un sens restreint, comme s'il ne s'agissait que de la connaissance des auteurs antiques. Par là, on isolait indûment la culture du contexte spirituel sans lequel elle n'aurait pu ni exister, ni devenir source de joie. Ni les livres à eux seuls, ni l'observance claustrale sans l'étude n'auraient suffi à développer les plus doués, à remplir toute leur capacité d'humanité. L'humanisme des moines du moyen âge, nous le constatons une fois de plus en Bède, suppose l'alliance de la culture et de la vie spirituelle, avec tout ce que celle-ci comporte d'ascèse et de prière. Le monastère offre des moyens de culture, et l'expérience religieuse qu'on y éprouve donne un but à cette culture; il fait parvenir l'homme, par elle, au-delà d'elle, jusqu'à l'union à Dieu.

4. **A la période carolingienne**, il y eut un véritable renouveau, en tous domaines.

J. Leclercq, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 91-122 : Le renouveau carolingien. Sur l'histoire du mot « renaissance » et son application au renouveau caroligien, P. Lehmann, *Das Problem der karolingischen Renaissance*, dans *Erforschung des Mittelalters*, t. 2, Stuttgart, 1959, p. 108-138. Et en ce qui concerne la culture, ce renouveau fut réalisé grâce à un retour aux sources de la latinité antique. Tâchons de voir ce qui marqua alors l'attitude envers les auteurs profanes et la réflexion sur l'homme.

1° *Les lettres christianisées.* — En de nombreux milieux, la culture moyenne fut suffisamment élevée pour qu'on y possédât le latin admirablement; on ne pouvait l'avoir appris qu'en étudiant les bons modèles : les écrivains païens de l'antiquité. Toutefois, l'esprit demeure exclusivement chrétien. Une fois cette hiérarchie assurée, on est libre de citer Virgile et Térence, pour éblouir ou par « souci d'élégance » (G. Mathon, *Paschase Radbert et l'évolution de l'humanisme carolingien*, dans *Corbie, Abbaye royale*, Lille, 1963, p. 143) : ce n'est plus là qu'une utilisation superficielle, et il faut reconnaître que beaucoup d'écrivains monastiques de ce temps-là en sont restés à ce « stade superficiel » (p. 147).

Arrêtons-nous à un milieu, celui de Corbie, dans lequel ce conflit a été illustré par deux exemples clairs. On connaît une trentaine de manuscrits d'auteurs classiques datant du 9e siècle et copiés en ce monastère : plus de vingt-cinq écrivains y sont représentés. Or un même membre de cette communauté a composé alors deux recueils de morceaux choisis, deux « florilèges » : l'un se rapporte à des problèmes théologiques, — et il y aura lieu d'y revenir plus loin —, l'autre est fait d'extraits de Cicéron et d'autres textes profanes. Le ton est donné par le poème du début, sorte de long prologue de cent douze vers. L'auteur y dit que lui et ses lecteurs ont quelque chose à apprendre de Cicéron et de l'antique sagesse romaine sur la nature même de Dieu (Ed. P. Schwenke, *Des Presbyters Hadoardus Cicero-Excerpte*, dans *Philologus*, Supplementband 5, 1889, p. 415). Leur lecture ne doit pas être séparée de la prière (p. 416, v. 41). Le tout s'achève sur un acte de foi, qui est une profession d'optimisme à l'égard de toutes les valeurs par lesquelles Dieu nous guide vers lui-même (v. 64).

2° *Noblesse de l'homme.* — On a aimé naguère souligner le fait que chacun des maîtres spirituels cisterciens du 12e siècle avait écrit un *De anima*. On pourrait en dire autant des animateurs de la renaissance carolingienne, comme si tout renouveau monastique profond coïncidait avec un progrès de la réflexion sur l'homme.

Au 9e siècle, Raban Maur de Fulda rédige un *De anima* (PL 110, 1109-1120), Godescalc d'Orbais des *Quaestiones de anima* (éd. C. Lambot, *Œuvres... de Godescalc d'Orbais*, Louvain, 1945, p. 283-294), Hincmar, profès de Saint-Denis, un *De diversa et multiplici animae ratione* (PL 125, 929-952), Ratramne de Corbie dédie un *De anima* à Charles le Chauve (A. Wilmart, *L'opuscule inédit de Ratramne sur la nature de l'âme*, dans *Revue bénédictine*, t. 43, 1931, p. 207-223) et un autre à l'évêque de Beauvais, Odon (C. Lambot, *Ratramne de Corbie. Liber de anima ad Odonem Bellovacensem*, Namur-Lille, 1952). Benoît d'Aniane et Alcuin traitent du même sujet.

Toute cette littérature a été étudiée avec érudition et pénétration par G. Mathon, *L'anthropologie chrétienne en Occident de S. Augustin à Jean Scot Érigène. Recherches sur le sort des thèses de l'anthropologie augustinienne durant le haut moyen âge*, Lille, Faculté de théologie, thèse dactyl., 1964.

Une controverse entre théologiens avait-elle surgi sur ce point? Les habitants des abbayes n'étaient point à l'écart du mouvement culturel de leur temps. Ceux d'entre eux qui savaient écrire intervinrent donc dans le débat sur la nature de l'âme, et les autres en profitèrent en lisant leurs ouvrages et, à ce propos, en réfléchissant sur eux-mêmes.

Car il ne s'agissait nullement d'une anthropologie de caractère spéculatif : la rencontre de l'homme avec Dieu était en question. « Rien n'est plus nécessaire à l'homme, en cette vie mortelle, que de connaître Dieu et l'homme », avait déclaré l'un des premiers à prendre parti, Alcuin, dès le début de son *De animae ratione* (1, PL 101, 639a). Le point de départ de sa recherche avait été le contraste entre cette noblesse et cette misère que saint Grégoire, après saint Augustin, avait si fortement évoquées : à cause du péché, l'homme est vil; mais parce que l'image de Dieu est inamissible, il est noble : tout un chapitre parle de cette *nobilitas* (5, 641). Alcuin insiste aussi sur cette *nobilitas* dans ses *Interrogationes et responsiones* (2, 1101b et 1102d). Or Alcuin a fréquenté les écrivains profanes de l'antiquité; il se reprochera de les avoir trop aimés. Ne l'ont-ils pas aidé à connaître à la fois la vilenie et la noblesse, la déformité et la beauté de la nature humaine? Sa misère, c'est la capacité de vice et de péché; sa grandeur, c'est d'avoir en elle la grâce, la présence de la Trinité.

L'idée de la « noblesse » était implicite dans l'enseignement de saint Grégoire sur l'homme à l'image de Dieu (*Moralia* IX, 49, 74, PL 75, 900); elle devenait explicite chez Alcuin : « ut ejus nobilitas ostenderetur », avait-il ajouté aux formules traditionnelles. « Claude de Turin s'en étant fait l'écho, c'est donc toute l'exégèse carolingienne qui a bénéficié de cette petite adjonction, qui a donc enrichi un thème augustinien d'une harmonique qu'il ne contenait pas primitivement » (Mathon, p. 202).

Au début de tout ce progrès de l'anthropologie s'étaient trouvés les *Munimenta fidei* de saint Benoît d'Aniane, dont deux livres ou « tomes » avaient traité de l'image (*Munimenta fidei*, éd. J. Leclercq, dans *Analecta monastica* 1, coll. Studia anselmiana 20, Rome, 1948, p. 34-37) : leur contenu était passé chez d'autres auteurs et en diverses compilations. Sur ces écrits (Candidus de Fulda, *De imagine*; pseudo-Ambroise, *De dignitate conditionis humanae*; pseudo-Alcuin, *Dicta de imagine*) et leur dépendance à l'égard de Benoît d'Aniane, cf Mathon, p. 217. Plus tard, on retrouvera beaucoup de textes

et d'idées sur l'image dans le second florilège d'Hadoard de Corbie (Paris, Bibl. nat., ms lat. 13381).

Ainsi les milieux monastiques avaient-ils fait preuve de continuité dans cet effort pour comprendre l'homme et pour l'admirer. Après avoir établi sa noblesse d'après l'Écriture, Alcuin l'avait confirmée par une citation d'Ovide, destinée à se retrouver chez saint Bernard et chez bien d'autres, à propos du privilège que l'homme a reçu de Dieu de regarder dans sa direction, vers le ciel : *Os homini sublime dedit...* (Ovide, *Métamorphoses* I, 84; Alcuin, *Interrogationes et responsiones* 2, PL 101, 1103c).

5. **Lorsque l'empire carolingien se désagrège,** l'anarchie s'installe en bien des régions; peu à peu seulement, au cours des 10e et 11e siècles, le pouvoir redeviendra fort, la féodalité étendra son réseau d'institutions. Mais la nécessité de l'instruction demeurait la même. Dans la ligne tracée par la tradition, il fallait recommencer sans cesse et creuser le sillon.

1° *Péril et attrait du profane.* — On pourrait citer, tout au long de cette période, des témoins de la difficulté, mais aussi de la nécessité qu'il y avait à unir culture profane et vie spirituelle. Remi d'Auxerre, mort vers 908, commente Perse, Térence, Juvénal, Donat, Priscien, Boèce (cf M. Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, t. 1, Munich, 1911, p. 504-519) : il n'utilise plus autant d'auteurs païens qu'on l'avait fait quelques générations plus tôt, mais il croyait encore devoir le faire comme une chose utile, et il ne dissimulait pas qu'il prenait goût à ce genre d'études. C'est même de cet attrait qu'on éprouvait pour elles que naissait un conflit. Il était de caractère personnel, d'ordre spirituel et moral; ce n'était pas une querelle de principes. Réellement, la lecture attentive, assidue, des écrivains païens présentait un danger pour la foi et les mœurs.

Ceci fut dit très clairement par Hroswitha, cette moniale qui, dans la seconde moitié du 10e siècle, compose des comédies à la manière de Térence.

Son jugement sur ce poète est sévère, et elle le dit fondé sur l'expérience : « Tandis que ses lecteurs se délectent de la douceur de son langage, ils sont maculés en apprenant des choses infâmes ». Il écrit bien, elle le reconnaît; ses vers sont beaux, agréables, mais dangereux : pour les moniales auxquelles s'adresse Hroswitha, c'est une question de pureté. En effet, que pouvait-on trouver dans les pièces de Térence? Des amours dont elle-même a plus d'une fois rougi, et des propos aussi mauvais qu'ils sont doux à entendre (*In sex comoedias praefatio*, PL 137, 972-973; éd. P. de Winterfield, 1965, p. 23).

A la même époque, voici Gerbert, écolâtre de Reims, formé jadis à l'abbaye Saint-Géraud d'Aurillac.

Dans son *Histoire de France*, Richer, moine de Saint-Remi de Reims, a nettement décrit son attitude : « Il craignait qu'il fût impossible à ses élèves de s'élever à l'art oratoire sans connaissance des modes d'élocution qui ne peuvent s'apprendre que chez les poètes. Aussi eut-il recours aux poètes, avec lesquels il jugea utile de se familiariser. Il lut et commenta les poètes Virgile, Stace et Térence, ainsi que les satiriques Juvénal, Perse et Horace, et l'historien Lucain. Lorsque ses élèves furent familiarisés avec ces auteurs et instruits de leurs modes d'élocution, il les fit passer à l'étude de la rhétorique » (Richer, *Histoire de France*, liv. III, n. 47, éd. et trad. R. Latouche, Paris, 1937, p. 56-57).

Gerbert, on le voit, n'a point peur, ni pour lui ni pour ses élèves. Est-il resté totalement indemne? On a pu penser que « son esprit chrétien en restait quelque peu affecté » et ajouter : « Chez Gerbert humaniste, l'esprit des auteurs latins semble bien l'emporter sur l'esprit de l'Écriture. Mais peut-être s'agit-il d'une simple apparence » (J. Leflon, *Gerbert. Humanisme et chrétienté au* x^e *siècle*, Saint-Wandrille, 1946, p. 68-69). En tout état de cause, il y avait du courage dans sa méthode, car, pour ses élèves, se « familiariser » avec les comédiens, les satiristes, les chantres des amours des dieux et des hommes, c'était s'y accoutumer. Et cette « familiarité » avec les classiques donnait le moyen d'en tirer profit : on rejetait leurs erreurs, leur immoralité, mais on ne s'interdisait pas d'admirer leur beauté.

2° *Le drame de l'humanisme chrétien.* — On pourrait suivre, tout au long du 11e siècle, le développement de l'humanisme monastique. Le problème qu'il continue à poser est formulé par beaucoup, et ressenti par chacun avec plus ou moins d'acuité. Au début du siècle, Syrus de Cluny en énonce le principe de solution en une formule qui sera reprise, un peu plus tard, par le chroniqueur anonyme de Saint-Bénigne de Dijon : éliminer des « philosophes » qu'on lit tout ce qui, porteur d'un venin mortel, ferait du mal; fixer dans sa mémoire tout ce qui serait utile (*Vita S. Maioli* II, 4, PL 137, 755cd; cf J. Leclercq, *Aspects du monachisme hier et aujourd'hui*, Paris, 1968, p. 217-218).

De Gervin de Saint-Riquier, qui mourra en 1075, Hariulf dit qu'il renonça à étudier les poèmes « pour ne pas étrangler son âme en apprenant les lettres » (*Chronicon Centulense* IV, 13, PL 174, 1323c) : car il y a opposition entre l'esprit païen et l'esprit chrétien : celui-ci est meilleur et, cependant, la forme païenne est plus belle; sa séduction est ressentie comme dangereuse.

Saint Pierre Damien † 1072 a fréquenté les auteurs classiques et il les cite (J. Leclercq, *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Église*, Rome, 1960, p. 172 et *passim*). Il a perçu le problème que soulevait la culture (p. 194-199). Son humanisme, comme celui de tous, reste orienté vers un but qui le dépasse : « Il ravit les trésors des égyptiens pour construire une demeure à Dieu, celui qui lit les poètes et les philosophes afin d'être plus vigoureux pour pénétrer le mystère de la parole de Dieu » (*Opusc.* 32, 9, PL 145, 560c).

A la fin du siècle, le bibliothécaire de l'abbaye de Pomposa, Henri, dressant le catalogue des livres de son monastère, montre qu'y figurent ensemble des écrivains sacrés et des auteurs profanes : le critère qui justifie la présence de ceux-ci est toujours leur « utilité » (J. Leclercq, *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris, 1965, p. 156-174).

Un moine de Saint-Emmeran de Ratisbonne, Othlon, qui mourra peu après 1070, mérite de retenir notre attention parce qu'il ressent et exprime avec intensité ce qui fait la souffrance et la joie de beaucoup. Il connaît et il cite Virgile, Horace, Térence, Phèdre et Juvénal, et ceux qu'il n'a pas lus, il les a désirés! (textes cités par H. Schauwecker, *Otloh von St. Emmeran*, dans *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens*, t. 74, 1963, p. 179-180). Il a une prédilection pour Lucain (p. 60, 180). Ceci ne l'a pas empêché de rester marqué par l'enseignement de Jean Cassien, sur « l'expérience » spirituelle qui se produit quand un contemplatif lit l'Écriture (p. 101-102). Son témoignage, il l'illustre à propos d'un exemple lorsqu'il raconte la vie d'un évêque, saint Wolfgang.

Lui aussi a dû commencer par étudier les lettres avant de pouvoir « dépasser la surface », le sens historique, pour parvenir jusqu'à « la moelle intérieure », les mystères (*Vita S. Wolfkangi* 3, PL 146, 397a). Il lit, entre autres, Martianus Capella; il est tenté, mais il reste fidèle, et il mûrit, *maturescens* (6, 398a). Il accepte d'être chargé des enfants à instruire, et à ce propos Othlon ne peut s'empêcher de citer Juvénal (7, 398d); plus loin il évoquera Ulysse et les Sirènes. Dans son enseignement

aux jeunes, Wolfgang unit les disciplines libérales et la doctrine morale (399a); il fait de tels progrès dans la vie d'ascèse et de prière qu'aux yeux de tous il passait, non plus seulement pour un homme instruit, mais pour un moine : « adeo ut jam a cunctis diceretur non esse clericus, sed monachus » (8, 399b). De fait, il devient moine, puis ermite et père spirituel : avec la permission de leurs abbés, des moines viennent se mettre à son école. Il leur enseigne les *auctores*, les *artes*, la morale (10, 401b) : une fois de plus, relevons cette alliance de la littérature et de la pratique de la vertu : l'humanisme n'existe pas sans l'une et l'autre. A la culture doit s'ajouter la charité.

6. Un classique : saint Anselme de Cantorbéry † 1109. — Au cours du 11e siècle et au commencement du 12e, les données essentielles du problème de l'humanisme ne se modifient guère. Les formes d'expression changent seules : la rime joue un rôle de plus en plus grand dans la versification, et cette évolution de la littérature va de pair avec un développement de la piété envers l'humanité du Verbe incarné, ce qui fut toujours l'un des aspects de l'humanisme monastique : un grand nombre des poèmes qu'on écrit alors célèbrent le mystère de Noël, l'Incarnation, la Mère du Dieu fait homme (cf W. von den Steinen, *Der Kosmos des Mittelalters*, Berne-Munich, 1959, p. 239-240). L'expérience de la misère de l'homme pécheur demeure aussi la même; toutefois, l'insistance sur la « noblesse » et même sur la « majesté » de l'homme devient plus fréquente.

Voir *Vita S. Helenae* 1, prologue, éd. H. V. Sauerland, dans *Trierer Geschichtsquellen des* XI. *Jahrhunderts*, Trèves, 1889, p. 175. — Yves de Chartres, *Decretum* 17, 1, PL 161, 967bc et 969a; textes dans R. Javelet, *Image et ressemblance au 12e siècle, de saint Anselme à Alain de Lille*, t. 1, Paris, 1967, p. 247-249, et t. 2, Table, p. 350, 363.

Un représentant privilégié de cette époque est saint Anselme. En lui s'unissent, avec une extrême harmonie, culture et vie spirituelle, humanisme littéraire et sens chrétien de la dignité de l'homme. Il a non seulement appris, mais enseigné les lettres; il a donné des conseils fort précis sur la manière de le faire (*Epist.* 64, éd. F.-S. Schmitt, *S. Anselmi opera*, t. 3, Édimbourg, 1946, p. 180-181). En même temps, il a maintenu que les études scolaires peuvent être nuisibles, au cloître, si l'on perd de vue le but, le « propos », de la vie monastique, et si l'on néglige l'observance qui permet de l'atteindre (*Epist.* 38, p. 148). Dans ses lettres à des jeunes moines ou les concernant, il affirme que les « bonnes mœurs » et la « science » ne sont utiles qu'ensemble (*Epist.* 309, t. 4, 1949, p. 232). En effet, l'étude comporte, elle aussi, une ascèse; elle demande à la fois effort et détachement : « Applique-toi à connaître la vertu de la grammaire, habitue-toi à rédiger chaque jour, surtout en prose. Aime à composer des choses simples et raisonnables, non difficiles et recherchées. Tâche de toujours parler latin, sauf quand il y a une raison de faire autrement. Par-dessus tout, sois attentif aux bonnes mœurs et au sérieux ». Suivent des conseils sur le recueillement et le silence (*Epist.* 328, t. 5, 1951, p. 260). A son neveu Lanzon, Anselme dit que ses tentations sont pour lui une occasion de connaître sa misère, et que le remède est à trouver dans une ascèse qui comporte, en particulier, la stabilité intérieure et extérieure : cette continuité dans l'effort poursuivi au même endroit est un élément de la culture; elle contribue à « donner à l'amour des racines profondes » et à faire acquérir cette paix de l'âme, *mentis quies*, qui est le but (*Epist.* 37, t. 3, p. 145-147). Ainsi l'utilité de la science dépend de la charité qu'on a : s'il y a *affectus caritatis*, il y aura *scientia veritatis*. La règle d'or est formulée en une phrase dense : « *Plus enim debet amari caritas quam scientia.* A la science il faut préférer la charité » (*Epist.* 85, p. 210-211).

Anselme a proposé toute une doctrine de la « componction »; elle part de l'analyse de ce qui est l'expérience même de tout chrétien, spécialement de tout moine, et qui va de l'humiliation à la joie par l'intermédiaire de la prière. Tel est le fruit de cet humanisme : la joie trouvée dans la contemplation et dans le fait de s'élever au-dessus de soi-même (J.-M. Pouchet, *La componction de l'humilité et de la piété chez Anselme d'après ses « Orationes sive Meditationes »*, dans *Spicilegium Beccense*, Le Bec-Hellouin et Paris, 1959, p. 489-508; cf H. de Lubac, *Sur le chapitre* XIVe *du Proslogion*, *ibidem*, p. 312).

Les historiens s'accordent à admirer, chez Anselme, le sens de l'homme : « La plaque tournante de la vie spirituelle, dit l'un d'entre eux, c'est la personne humaine capable de divin » (R. Javelet, *op. cit.*, t. 1, p. 461). Et un autre a montré que, pour lui, la dignité de l'homme, sur laquelle il insiste tant, est d'être doué de raison (R. Pouchet, *La « rectitudo » chez saint Anselme*, Paris, 1964, p. 87, 137 et *passim*), capable de « rectitudo » et n'existant que pour la réaliser et parvenir ainsi à partager le bonheur de Dieu. « Le thème de la destination de l'homme à la béatitude est capital », il constitue « une articulation majeure de l'argumentation anselmienne » (R. Roques, *S. Anselme. Pourquoi Dieu s'est fait homme*, SC 91, Paris, 1963, introduction, p. 137). Le sommet, le chef-d'œuvre de l'humanisme est, en effet, l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, il aime considérer « Dieu en tant qu'homme » (W. von den Steinen, *Der Kosmos..*, p. 262 Gott als Mensch). Sa confiance est fondée tout à la fois sur Dieu, capable de devenir homme et qui l'est devenu, et sur l'homme, dont la *ratio* est capable de connaître Dieu, de comprendre ses desseins, d'y consentir et d'y accorder sa conduite, avec le secours de la grâce (p. 253-279). « Logiquement déduites de leurs principes, les applications de la soté-riologie anselmienne peuvent susciter un optimisme que les analyses des notions de péché et de satisfaction ne laissaient nullement entrevoir » (R. Roques, *op. cit.*, p. 172). Les titres mêmes du livre 2 du *Cur Deus homo* sont autant d'affirmations de cet optimisme : « L'homme a été créé juste en vue de la béatitude » (c. 1, SC 91, p. 351). « L'homme ressuscitera avec le corps dans lequel il vit durant cette vie » (c. 3, p. 355). « Dans la nature humaine, Dieu mènera à son terme ce qu'il a entrepris » (c. 4, p. 357). « Qu'il est nécessaire qu'une seule et même personne soit Dieu parfait et homme parfait » (c. 7, p. 365). Toute la fin de ce livre a trait à la réussite de l'incarnation, qui est la suprême réussite de l'homme et de l'humanisme : il n'est pas d'humanisme plus élevé que celui qui unit parfaitement l'homme à Dieu.

« L'intention centrale » de toute cette théologie est bien celle-ci : « justifier le statut humano-divin, la passion et la mort du Christ, en fonction de la réconciliation de l'homme avec Dieu. Ce qui frappe, en effet, dans cette œuvre, marquée à tant d'égards par le primat de l'honneur de Dieu, c'est le primat de l'homme et de son salut. Plus précisément, il est essentiel à l'honneur de Dieu que l'humanité, destinée par lui à la béatitude, ne périsse pas. Et l'honneur de Dieu réclame en outre que le rachat des hommes déborde, pour ainsi dire, sur l'univers angélique » (R. Roques, *ibidem*, p. 66).

Anselme a mis en pratique les conseils qu'il n'avait cessé de donner : il n'aurait point élaboré sa synthèse

théologique par la seule force de la science ou du raisonnement; il y fallait aussi l'expérience contemplative, sommet de l'expérience humaine. C'est sur le ton de la prière qu'il s'exprime en plusieurs de ses exposés doctrinaux (cf A. Stolz, *Das Proslogion des hl. Anselm*, dans *Revue bénédictine*, t. 47, 1935, p. 331-347) : il n'y a pas de spéculation sans contemplation (cf R. Javelet, *op. cit.*, t. 1, p. 390-408 et 459, et textes cités, t. 2, p. 294-299).

Ainsi, en cette fin du 11e siècle et au début de l'âge suivant, qui sera dominé, dans le monachisme, par saint Bernard, saint Anselme offre le chef-d'œuvre de l'humanisme qui était en germe depuis saint Grégoire. De lui et de ses semblables, qui n'eurent point son génie, mais qui partagèrent sa vocation et sa recherche, on peut dire que l'on ne comprend rien à leur vie intellectuelle si l'on ne considère pas leur vie contemplative.

7. **Conclusion.** — 1° *Le vrai problème.* — En interrogeant d'autres textes, en prolongeant l'enquête à travers le 12e siècle, on arriverait au même résultat, quant à l'essentiel, c'est-à-dire à percevoir le même problème, à entrevoir la même solution. Les périodes qui ont été envisagées ici, surtout le 11e siècle, sont même celles où le conflit occasionné par l'humanisme est ressenti le plus vivement. Déjà saint Anselme inaugure ce qui sera, dans le monachisme, durant quelques générations, une sorte d'âge classique, illustré par une pléiade d'auteurs spirituels bénédictins, cisterciens, chartreux, qui, dans l'ensemble, s'exprimeront sur l'homme avec plus de profondeur, mais aussi plus de sobriété. Plus les hommes s'affinent, moins ils parlent du conflit entre la culture et la spiritualité. On y rencontre encore des allusions, mais c'est comme s'il était résolu : on recueille les fruits de cette fécondation réciproque de l'amour des lettres et du désir de Dieu.

L'intérêt que les moines portent à tout ce qui concerne l'homme explique l'importance, en leurs œuvres, de deux sortes de textes : ceux qui parlent de la tentation et de l'espérance, de l'ascèse et de la prière; ceux qui traitent de la culture, de tout ce qui contribue à développer l'homme, fût-ce au prix de la tentation. De là cette sorte de dialectique selon laquelle on est, alternativement, pour ou contre les *gentiles*, les auteurs profanes. L'élément commun, permanent, c'est que tous, qu'ils soient pour ou contre, ont appris à s'exprimer, sur ce problème et sur tous les autres, à l'école des païens : ils leur doivent leur langue, qu'ils manient si bien. Il faut aussi, bien entendu, en tout ceci, faire la part des thèmes littéraires : car la tentation aussi bien que la méfiance à l'égard des classiques en étaient devenus.

Qu'il s'agisse de Grégoire le Grand ou d'Othlon de Saint-Emmeran, et de tous ceux qui se sont exprimés dans le temps qui les sépare, le véritable problème n'est pas de savoir s'ils sont pour ou contre la *grammatica*, la littérature, ni s'ils ont pris position à ce sujet, d'une façon spéculative et plus ou moins explicite. Une fois en possession de l'instrument qu'ils lui doivent, — une langue assimilée, qu'ils peuvent lire intelligemment et écrire avec élégance —, quel usage en font-ils? Or ils sont, sur ce point, unanimes : il s'agit pour eux d'étudier les lettres sacrées et d'arriver, par elles, à une expérience biblique enrichissant leur nature humaine, parce qu'elle les éclaire à la fois sur leur misère de pécheurs et sur leur grandeur de chrétiens. La fréquentation des auteurs profanes n'a été que l'occasion d'une expérience humaine, qui fut enrichissante, elle aussi, mais seulement à titre de préparation et de propédeutique. Les *gentiles* ont contribué à développer la personnalité de deux façons : par leur qualité littéraire, qui fut une école de sensibilité au beau et d'expression du beau, et par leur séduction, qui fut source de tentations. Le problème ne fut pas de dire oui ou non à la culture, mais de savoir quel usage il fallait en faire. Ces moines ont couru le risque de s'en servir, ils ont reconnu un danger, ils l'ont surmonté à force d'humilité, d'ascèse, et leur courage les a conduits à l'amour.

2° *Le sur-moi chrétien.* — Le problème de l'humanisme n'est pas celui d'un rapport de l'homme à lui-même, du développement de son moi individuel, de ce que von den Steinen a appelé le *Einzel-Ich*, mais de son rapport à une réalité qui le dépasse, un *Ueber-Ich*, comme il a dit encore, et sur ce point sa pensée mérite d'être résumée ici.

La solution, a-t-il expliqué, est apparue en Jésus-Christ : en lui, une Personne divine, qui appartient à un autre monde, a vécu dans un homme de ce monde : « La Cène et la Résurrection affirment de la façon la plus absolue que la présence du Christ en ce monde prend possession même de ce qu'il y a de corporel en l'homme ». La personne est toujours perçue dans sa relation à ce sur-moi, à ce qui dépasse l'homme, Dieu et son royaume, et à sa place dans ce royaume de Dieu. Ainsi « les représentations de personnages ne donnent pas les traits individuels de ceux-ci; elles ne veulent pas être des portraits exacts : un empereur, par exemple, n'est pas montré pour lui-même, tel qu'il est physiquement, mais dans son rôle; ce qui importe n'est pas sa personne seule, mais la réalité qu'elle représente » (*Der Kosmos des Mittelalters*, p. 103-107).

L'homme chrétien est déjà, dans le royaume du Christ, un *homo caelestis* : « Mais en lui, l'homme charnel doit encore devenir cet homme céleste qu'il est déjà; il doit se transformer en lui dans le combat quotidien, en se convertissant chaque jour au Seigneur » (W. von den Steinen, *Homo caelestis*, p. 110). A la limite, l'homme modèle, l'homme déjà réformé, sinon encore transformé, c'est le saint : on comprend, de ce point de vue, la place importante que tient l'hagiographie dans l'historiographie monastique du moyen âge.

Enfin, de même qu'il éprouve de l'attrait pour le ciel, — qu'il aime représenter ouvert, par exemple à l'occasion des théophanies —, l'homme humaniste du moyen âge monastique se sent en amitié avec tout le créé : le cosmos et les animaux, qu'il tend à idéaliser (*ibidem*, p. 172-181). Il y a tension en lui, entre lui et le monde sous ses deux aspects, encore terrestre et déjà sanctifié et, en ce sens, céleste. La solution de toutes ces attirances, tendances et tensions, est dans le mystère de la Croix, représentée sur les images d'alors comme symbole de lutte et de victoire : *In hoc signo* (p. 161); elle est parfois encadrée par un portique bas, cette porte étroite qui sépare et unit, qu'il faut passer en se libérant, en s'allégeant d'une partie de soi-même, et au-delà de laquelle on retrouve, mais dans la lumière, son moi et tout le reste.

Jean Leclercq, *L'humanisme bénédictin du* VIIIe *au* XIIe *siècle*, dans *Analecta monastica* 1, Rome, 1948, coll. Studia anselmiana 20, p. 1-20; *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, 2e éd., Paris, 1963. — W. von den Steinen, *Der Kosmos des Mittelalters*,

Berne-Munich, 1959, et 2e éd., 1967; *Homo caelestis. Das Wort der Kunst im Mittelalter*, 1965; *Menschen im Mittelalter*, 1967.

Jean LECLERCQ.

III. HUMANISME MÉDIÉVAL ET VIE SPIRITUELLE

Notre enquête s'étend sur les 12e et 13e siècles. L'abondance de la matière et l'information parfois fragmentaire ou même inexistante font que cette esquisse revêt un caractère fort provisoire. Nous traiterons d'abord des hommes avant d'entreprendre l'analyse des manifestations de l'humanisme.

A. LES HOMMES

1. **Les hommes qui prient.** — Vers 1020, l'évêque Adalbéron de Laon, dans un poème adressé au roi Robert le Pieux, affirme que « la maison de Dieu, que l'on croit une, est divisée en trois : les uns prient, les autres combattent, les autres enfin travaillent » (*Carmen*, v. 297-298, PL 141, 781; cf J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1965, p. 320).

Ce schéma est, en réalité, clérical et soumet les travailleurs aux clercs et aux guerriers. Il va même jusqu'à soumettre les guerriers aux prêtres. En ce sens, la chevalerie a plus été une mainmise de l'Église sur les guerriers qu'une christianisation de la guerre par le dedans. Donc, aux 12e et 13e siècles, la « clergie » séculière ou régulière est une classe qui deviendra juridiquement un « ordo » (G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*). « Ordo », « status », « clergie » s'opposent au « status laicorum ». Le schéma triparti de la société se transforme peu à peu dès la seconde moitié du 12e siècle en un schéma beaucoup plus complexe et plus souple. Les conditions socio-professionnelles se multiplient jusqu'au nombre de vingt-huit selon un sermonnaire allemand des environs de 1220 cité par J. Le Goff (p. 326).

La désacralisation de la société se traduit ainsi par l'abandon de la hiérarchisation divine au profit d'une suite d' « états » plus ou moins nombreux. Le clerc va peu à peu s'adapter à cette nouvelle situation. Les nouveaux venus dans l'Église, les frères prêcheurs et mineurs, suivant l'exemple d'un cardinal Eudes de Châteauroux, auront le souci de dire à chaque homme comment, dans sa condition présente, il peut faire son salut.

Déjà d'ailleurs, au milieu du 12e siècle, Gerhoch de Reichersberg † 1169, dans son *Liber de aedificio Dei*, avait évoqué « cette grande fabrique, ce grand atelier, l'univers », où « celui qui, par le baptême, a renoncé au diable, même s'il ne se fait pas clerc ou moine, est réputé avoir renoncé au monde de sorte que, qu'ils soient riches ou pauvres, nobles ou serfs, marchands ou paysans, tous ceux qui ont fait profession de foi chrétienne doivent rejeter ce qui leur est hostile et suivre ce qui leur convient; chaque ordre, en effet, et plus généralement toute profession trouve dans la foi catholique et la doctrine apostolique une règle adaptée à sa condition et s'il mène sous elle le bon combat, il pourra ainsi parvenir à la couronne ». « Habet omnis ordo et omnino omnis professio in fide catholica et doctrina apostolica suae qualitati aptam regulam, sub qua legitime certando poterit pervenire ad coronam » (ch. 43, PL 194, 1302d; trad. J. Le Goff, *loco cit.*, p. 328).

Dans une vision très dionysienne d'allure, saint Bonaventure distingue dans l'Église militante trois grands ordres triples : ceux qui forment le fondement même de l'Église, les patriarches, les prophètes et les apôtres; ceux qui assurent son développement dans la foi et la vie, les martyrs, les confesseurs, et les vierges; ceux enfin qui, mûs par l'Esprit Saint, travaillent à l'amener jusqu'au plérome, les pasteurs, les docteurs et les religieux (*In Hexaemeron*, coll. 22, 9, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 439).

Dans la période où se limite notre analyse, il est possible d'user de cette dernière distinction pour rendre compte de l'humanisme de ceux qui prient.

1° LES PASTEURS. — Le clerc séculier a une fonction précise : il prie et fait prier. Il accueille à l'église, il y entretient les lampes, il y récite l'office, il y célèbre la messe et prêche, baptise les enfants et purifie les mères après les relevailles, administre les sacrements aux malades, bénit les pèlerins, confesse les pénitents, distribue la communion et l'eau bénite (E. Martène et U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, t. 4, Paris, 1717, col. 147).

Les moralistes et les poètes ont pu brosser des tableaux fort sombres du clerc. On doit penser qu'au moyen âge, comme en d'autres temps, si certains clercs ont été l'objet de satires et de railleries bouffonnes, beaucoup d'autres, sinon le plus grand nombre, ont été des hommes de Dieu. Le registre des visites de l'archevêque de Rouen, le franciscain Eudes Rigaud † 1276, n'a pas à mentionner les sujets de satisfaction. Il relève les abus du clergé rural plus que du clergé urbain. Il ne brosse en aucune façon un tableau fidèle des mœurs cléricales dans son diocèse ni, à plus forte raison, dans tout le pays au 13e siècle. Qu'il suffise de nommer aussi un Foulques de Neuilly ou un Jean de Nivelle (cf A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, 2e éd., Paris, 1886, p. 75-76; P. Andrieu-Guitrancourt, *L'archevêque Eudes Rigaud et la vie de l'Église au* XIIIe *siècle d'après le « Regestrum visitationum »*, Paris, 1938).

Mais si la vie du clergé séculier ne fut jamais aussi dissolue que veulent bien le dire moralistes et chansonniers, il n'empêche que, surtout dans le clergé rural, la sainteté n'est pas courante. Le vice le plus apparent et le plus odieux est la cupidité. De la cour romaine aux légats, aux évêques et chanoines et aux curés, les membres du clergé sont l'objet de violentes diatribes de la part des prédicateurs, de satires virulentes de la part des poètes. Beaucoup d'évêques, certes, sont dignes de leur fonction pastorale. Ils s'efforceront, surtout après le concile du Latran de 1215 et sous la forte impulsion d'Innocent III, de relever le niveau de leur clergé. Le célibat s'implante difficilement dans les mœurs, mais la formation sacerdotale, une sévérité accrue dans le recrutement sont les éléments de redressement auxquels s'attachent les évêques. La multiplication des statuts synodaux est une preuve, entre autres, de cet effort. Mais à côté de ces évêques conscients de leurs responsabilités, d'autres offrent le spectacle lamentable de seigneurs moins soucieux de la charge des âmes que de la prospérité de leurs affaires (G. Le Bras, *op. cit.*, p. 167-171). Mais comment donner une orientation spirituelle valable et féconde à ce qui, aux yeux de tous, apparaît comme une promotion sociale? Le zèle pastoral et la sainteté de la vie font souvent les frais de cette promotion.

Maurice de Sully † 1196, évêque de Paris, rappelle d'ailleurs au prêtre ses « trois obligations principales : vivre saintement, « se faire net de toute l'ordure de son corps et de son âme », s'instruire et apprendre le livre des sacrements, le lectionnaire, le baptistère, le comput, les canons, le pénitentiel, le psautier, des homélies pour tout le cercle de l'année et « maintes autres

choses »; enfin, répandre à son tour la science divine par une prédication incessante » (Bibl. nat. Paris, ms lat. 13314, p. 2-8, dans A. Lecoy de la Marche, *loco cit.*, p. 352-353). Le mauvais prêtre, assure Jacques de Vitry, « donne quatre fois le baiser de Judas en célébrant la messe : il le donne à l'autel, à la patène, au livre de l'évangile et au ministre » (*ibidem*, ms lat. 17509, f. 13-14, dans Lecoy de la Marche, p. 353).

Quant aux chanoines, leurs privilèges sont convoités par beaucoup et peu s'empressent à donner à leur charge une dignité quelconque. Guillaume d'Auvergne † 1249 les fustige durement : « Certains, lorsqu'ils viennent au chapitre, font comme les poules suivies de poussins qui sont leurs neveux et qui crient derrière eux en suivant leur voix et leurs volontés » (ms lat. 15970, f. 491, dans Lecoy de la Marche, p. 70; DS, t. 6, col. 1182-1192). La question du cumul des bénéfices défraya longtemps la chronique. L'évêque d'Amiens Arnoul et le chancelier Philippe de Grève y sont favorables. Mais les mendiants avec saint Albert le Grand † 1280 la condamnent formellement. Le chancelier Guiard de Laon † 1248, promu archevêque de Cambrai et grand ami des frères mineurs, déclare, selon Thomas de Cantimpré : « Je ne voudrais pas pour tout l'or de l'Arabie passer une seule nuit investi de deux bénéfices, quand je saurais que l'un d'eux doit être transféré le lendemain matin sur la tête d'un sujet capable » (*Bonum universale de apibus* I, 19, 8, Douai, 1627, p. 73; cf DS, t. 6, col. 1127-1131).

Ignorance, cupidité, concubinage sont les trois grandes faiblesses du clergé médiéval. Elles n'entament pas la foi du peuple, mais elles forment un obstacle très lourd au renouveau de la vie chrétienne. Le paysan a beau refuser de recevoir le baiser de paix de celle qui vit avec le curé (ms lat. 17509, dans Lecoy de la Marche, p. 359), il assiste quand même à la messe et vit en présence de Dieu.

L'attitude de saint François d'Assise est d'ailleurs l'exemple cité pour maintenir la foi en l'Église et l'Eucharistie. A un manichéen qui lui demandait comment respecter un prêtre vivant dans le concubinage, il répondit : « La souillure de ses mains n'ôte rien à la vertu ni à l'efficacité des divins sacrements qu'elles touchent » (ms lat. 15970, f. 377, p. 360; cf autres textes dans *S. François d'Assise. Documents*, éd. Th. Desbonnets et D. Vorreux, Paris, 1968, table, p. 1520).

2° Les docteurs. — L' « admirable 12e siècle » apparaît, dans le domaine culturel, comme l'âge de la Renaissance intellectuelle de l'Occident. Le temps de Charlemagne, avec Alcuin, avait ouvert la voie, mais le courant se ralentit singulièrement du 9e au 11e siècle. On peut dire que la « translatio studii » inaugurée par Alcuin et Jean Scot Érigène n'a connu son apogée qu'à partir de saint Anselme de Cantorbéry † 1109. Les écoles se multiplient, les grecs commencent à être connus et traduits. Anselme de Laon † 1117, Guillaume de Champeaux † 1122 sont des fondateurs; Abélard † 1142 est une très grande figure de la dialectique et de l'humanisme. Ce dernier, par son souci d'accorder à la foi chrétienne les valeurs essentielles de la pensée grecque, est au point de départ de la constitution de la théologie comme science. Il est vrai que la reviviscence de Boèce au 12e siècle semble être à la base d'une juste compréhension de cette époque (voir M.-D. Chenu, *La théologie au* XIIe *siècle*, Paris, 1957, p. 142-158). Hugues de Saint-Victor † 1141, « alter Augustinus », va marquer profondément de sa culture et de son génie méthodologique tout le moyen âge, tandis que saint Bernard † 1153 et Guillaume de Saint-Thierry † 1148 doivent être considérés comme les Pères de la mystique médiévale.

C'est dire que l'Église est au moyen âge dispensatrice de la culture. Paris devient rapidement la capitale intellectuelle de la chrétienté et Bologne la fontaine du droit. Maîtres séculiers et réguliers y sont les artisans de la grande époque de la scolastique. Aristote y entre avec ses commentateurs arabes et juifs. Oxford devient, à côté de Paris, un centre de diffusion prodigieux avec Robert Grosseteste † 1253 et Roger Bacon † 1292. Mais les grands maîtres du 13e siècle sont, à Paris, Alexandre de Halès † 1245, Albert le Grand † 1280, Bonaventure † 1274 et Thomas d'Aquin † 1274. Deux maîtres et deux disciples qui les surpassèrent en offrant au monde médiéval deux puissantes synthèses. Nous y reviendrons.

3° Les religieux. — Quant au clergé régulier, le 12e siècle ouvre une période nouvelle. Le monachisme traditionnel s'épanouit avec saint Anselme au Bec et Pierre le vénérable qui revigore du dedans la grande abbaye de Cluny. L'institution la plus étonnante, c'est Cîteaux et Clairvaux avec saint Bernard. A sa mort (1153), l'ordre compte trois cent cinquante monastères dans lesquels « l'état monastique est un état de pénitence et de joie dans le Saint-Esprit. Bernard le considère comme nécessaire à la plénitude de l'Église et, par là, au salut des hommes » (J. Leclercq, art. France, DS, t. 5, col. 836-839). Le 12e siècle est une grande époque pour le monachisme.

A côté des moines, les chartreux réalisent un type de clercs assez original. La *Lettre aux frères du Mont-Dieu* que le bénédictin Guillaume de Saint-Thierry leur écrivit sait montrer la grandeur de leur vie solitaire (art. Chartreux, par Y. Gourdel, DS, t. 2, col. 705-776; Guillaume de Saint-Thierry, par J.-M. Déchanet, t. 6, col. 1241-1263).

La seconde réussite du 12e siècle se trouve à Saint-Victor. « Parmi les foyers de vie canoniale, celui dont l'apport littéraire fut le plus remarquable, en raison de son ampleur, de sa variété et de sa qualité, se situe au cœur même de Paris, sur la montagne Sainte-Geneviève » (J. Leclercq, DS, t. 5, col. 843). Fondée par le maître Guillaume de Champeaux, l'abbaye de Saint-Victor fut une pépinière de religieux, chanoines réguliers de Saint-Augustin, qui surent allier à une observance rigoureuse l'étude et l'enseignement de la théologie.

Le caractère des œuvres écrites par les deux grands maîtres victorins, Hugues † 1141 et Richard † 1173, a donné à la deuxième moitié du siècle une grandeur admirable. Il dénote d'ailleurs la qualité humaine et spirituelle des victorins (voir DS, t. 5, col. 843-847, avec bibliographie; R. Baron, art. Hugues de Saint-Victor, t. 7, col. 901-939).

De saint Anselme à Richard de Saint-Victor, le 12e siècle a su maintenir, au milieu d'un monde en pleine évolution économique et culturelle, la recherche de la présence de Dieu. Aux maîtres d'œuvre des cathédrales gothiques, des maîtres spirituels apportaient l'indispensable complément de leur science et le témoignage de leur foi vécue et engagée.

Le 13e siècle va connaître d'autres types spirituels d'hommes. Une rénovation profonde dans l'idéal humain de la chrétienté était indispensable. Innocent III et le concile du Latran de 1215 en avaient jeté les bases. Mais, dans le climat de contestation, créé par le déséquilibre entre une cité humaine en pleine évolution démographique et économique et une Église toujours soucieuse de diriger les consciences et les sociétés, des options spirituelles révolutionnaires avaient été déjà prises par

les vaudois et les cathares (voir F. Vernet, Albigeois et Cathares, DS, t. 1, col. 289-294).

Saint Dominique et saint François d'Assise réussirent, eux, à traduire dans le concret de leur genre de vie, les aspirations profondes de leur temps. Car, dans leur pensée, il s'agit moins d'une institution que d'un genre de vie nouveau, propre à conduire l'homme du moyen âge à Dieu.

Là où les évêques et les cisterciens avaient échoué, Dominique † 1220, non dans un souci apologétique étranger à son esprit, mais par pur attachement à l'Évangile du Christ, veut être un prêtre de l'Église, un religieux convaincu, un apôtre. La pauvreté n'est pas la fin à laquelle il se voue, bien que les commencements dominicains soient très proches des enfances franciscaines. Pour parler avec Dieu et pour parler de Dieu, il lui semble que la conformité la plus authentique avec le Christ évangélique est la voie la plus simple. La fraîcheur et la tendresse s'allient en lui avec l'ardeur de ses origines espagnoles. Allégé par la pauvreté évangélique, Dominique est missionnaire de la vérité de foi. Le « tradere contemplata » de saint Thomas fait écho au mouvement unique du patriarche « cum Deo vel de Deo tantum loquendo » (voir M.-H. Vicaire, Dominique, DS, t. 3, col. 1519-1532).

La vocation de Dominique est née au contact des hérétiques du Languedoc. Elle rejoint, par son aspiration profonde et par le style même de son cheminement, celle de François d'Assise † 1226. Attiré par le Christ à une conversion intérieure que le baiser au lépreux vient authentifier, François reçoit du Crucifié de Saint-Damien l'ordre de réparer sa maison. Le caractère de François apparaît dès l'abord. Il se fait maçon. Sans aucune des originalités des vaudois, sans autre souci que de vivre l'Évangile de Jésus-Christ à la lettre et sans glose, François conteste, non par son attitude envers une Église riche et puissante, mais par sa vie vouée à la rénovation de cette Église, car en elle seule il estime devoir trouver l'Évangile. Il n'a de cesse que l'Église approuve le genre de vie qu'il a choisi, c'est-à-dire qu'elle lui permette de vivre littéralement et simplement l'Évangile qu'elle est seule habilitée par le Christ à lui présenter (voir É. Longpré, art. François d'Assise, DS, t. 6, col. 1271-1303).

Ainsi, par des itinéraires différents, Dominique le « clerc » et François le « frère » sont les ouvriers du renouveau évangélique. Ils vivent le même Évangile. Quoi d'étonnant que la vie des premiers frères soit aussi proche et semblable? Ils arrivent en un monde dont les conditions économiques renouvelées permettent à des religieux de vivre sans abbaye, ni terre, ni biens. Ils apportent aux hommes, que la prospérité met en appétit de jouissances terrestres, le témoignage d'une pauvreté, vécue chez Dominique comme une nécessité apostolique, chez François comme une conformité évangélique. Le type spirituel de ces hommes va créer un courant irrésistible, même si l'Église, soucieuse de ne pas laisser s'évanouir la grâce du renouveau, a plus ou moins obligé les frères à stabiliser leur charisme dans une institution. On lira avec intérêt les pages que M.-D. Chenu a consacrées au réveil évangélique des mendiants (*La théologie au* XII^e *siècle*, p. 252-273).

Le refus de Dominique et de François d'être pris pour des moines n'est pas chez eux simple volonté novatrice. « C'est de fait toute une théologie de la loi, de son rôle, de son intériorité à la grâce, qui émane de ces comportements de pensée et d'action » (*ibidem*, p. 266). La manière dont Dominique conçoit la dispense comme assouplissement de la régularité commune, le portrait que François trace du supérieur annoncent la coupure qui s'opère ainsi avec l'idéal monastique du 12^e siècle. La distinction clerc-laïc tombe, ou plutôt elle est dépassée par la fraternité évangélique des mendiants qui devient un ferment dans l'évolution de la nouvelle chrétienté.

2. **Ceux qui combattent.** — La noblesse féodale groupée autour des princes forme l' « ordo militantium ». Pour la commodité de l'analyse, il est possible de distinguer les chevaliers, les croisés, le roi.

1° Les chevaliers. — La chevalerie est issue d'un très vieux rite germanique. Lorsqu'un enfant arrivait à l'âge adulte, vers quatorze ans, les hommes de la tribu l'élevaient au rang d'homme et de guerrier. Ce rite est devenu par une lente évolution le moyen pour l'Église de réaliser un compromis entre le guerrier et le chrétien. Au 10^e siècle, la paix de Dieu avait été un échec, comme au 11^e siècle, la trêve de Dieu. Le guerrier existe toujours, et la guerre détruit non seulement le château du seigneur, mais tue et décime le petit peuple des serfs. Le guerrier appartient à la classe riche, car il faut être riche pour posséder un cheval, une armure et des armes. La classe riche est donc la classe militaire et, trop souvent, les engagements féodaux ne sont respectés que si la force les accompagne. L'homme guerrier est brutal et féroce. « Garin le Loherain », « Raoul de Cambrai », « Girart de Roussillon », Guibert de Nogent † 1124 (DS, t. 6, col. 1135-1139), Orderic Vital († ap. 1143), poètes et chroniqueurs nous ont laissé des descriptions de ces dévastations sans merci.

La noblesse féodale elle-même eut conscience du danger et l'Église sut utiliser les tendances qui se faisaient jour pour « faire intervenir Dieu dans l'antique coutume de la remise des armes » (Ph. du Puy de Clinchamps, *La chevalerie*, Paris, 1966).

Ce geste semble naturel en ce temps où le guerrier était, tout comme les autres hommes, soumis à la foi chrétienne. Il se répéta et devint peu à peu, dans une institution coutumière, la chevalerie. En vertu d'une double consécration, celle du soldat déjà chevalier et celle de l'Église, la foi vivante tenta de pénétrer au cœur du système et d'en transformer l'inspiration païenne.

Ainsi édifiée, la chevalerie entra dans tous les degrés de la société hiérarchisée du moyen âge : des rois aux rustauds, tous les membres de la société peuvent recevoir un jour l'adoubement. Théoriquement. Car si l'on note des exemples précis d'adoubement de « vilains », la chevalerie reste, en général, l'apanage de la classe des guerriers. Ce fait explique pourquoi la chevalerie tourna très vite au privilège. Assurément, de par son serment, le chevalier ne peut plus se battre à sa guise. Mais, parce qu'il est riche ou veut le paraître, il confond trop souvent les devoirs de sa mission de défenseur de la foi et du pauvre avec le prestige de sa classe.

Au terme de la prière que nous a laissée Guillaume Durand, le chevalier sait à quoi il s'engage : « Seigneur très Saint, Père tout-puissant.., toi qui as permis sur terre l'emploi du glaive pour réprimer la malice des méchants et défendre la justice, qui, pour la protection du peuple, a voulu constituer l'ordre de chevalerie.., fais, en disposant son cœur au bien, que ton serviteur que voici n'use jamais de ce glaive ou d'un autre pour léser injustement personne, mais qu'il s'en serve toujours pour défendre le juste et le droit » (trad. Marc Bloch, *La société*

féodale. Les classes et le gouvernement des hommes, Paris, 1949, p. 56-57, et bibliographie).

L'occasion de défendre la justice et le droit, la « besogne », ne se présentait pas tous les jours. Aussi, le chevalier passait le meilleur de son temps au tournoi. Humbert de Romans † 1277 s'est fait le moraliste du tournoi (*De modo prompte cudendi sermones*, c. 85, dans *Maxima bibliotheca Patrum*, t. 25, Lyon, 1677, p. 559).

Des chevaliers ont tenu leur engagement dont le nom revient dans les exemples des prédicateurs, tel Godefroy de Bouillon † 1100, le type même du chevalier, qui refusa de ceindre la couronne royale là où le Seigneur Jésus-Christ avait été couronné d'épines, tel aussi Thibaud de Champagne † 1253.

Mais l'Église ne pouvait, en sacralisant la chevalerie, convertir tous les truands en fidèles défenseurs du droit et de la justice. Jacques de Vitry ne manque pas de s'en rendre compte : « Aujourd'hui la chevalerie est à ce point corrompue chez beaucoup que leurs mains donnent dans la boue, comme il se trouve chez les fous » (ms lat. 17509, f. 105, dans Lecoy de la Marche, p. 387).

Le chevalier représente une tentative de l'Église d'adoucir l'homme violent du moyen âge.

2° Les croisés. — « Deus le volt ». Ce cri va être durant deux siècles le mot d'ordre de la chrétienté. Lorsque Urbain II, ancien prieur de Cluny, lança l'idée de la croisade, le 27 novembre 1095 à Clermont, l'assemblée des évêques, du clergé, des princes et du peuple répondit par ce cri. Que peuvent apporter les croisades à l'étude de l'humanisme médiéval?

Entre 1095 et 1270, des multitudes d'hommes vont se croiser et partir. Certains verront Jérusalem. Beaucoup n'y parviendront pas. Chez les uns, l'inspiration est profondément religieuse. Pierre l'Ermite lève une armée de paysans. Le peuple part dans un enthousiasme aussi indescriptible qu'inorganisé. Des enfants partiront et mourront par milliers qui feront dire à Innocent III : « Ces enfants nous font honte, car nous dormons, tandis qu'eux partent joyeux pour conquérir la Terre sainte » (*Annales Stadenses* [abbaye de Stade, Hanovre], anno 1212, MGH *Scriptores*, t. 16, Hanovre, 1859, p. 355). Chez d'autres, l'esprit d'aventure l'emporte sur les motifs chrétiens. Chez d'autres enfin, les calculs politiques sont l'unique enjeu de l'affaire.

L'histoire des croisades a été, tout comme celle du moyen âge, considérablement renouvelée. L. Génicot montre, dans un raccourci saisissant et fortement documenté, combien l'enchevêtrement des mobiles est difficile à démêler. Des motifs politiques ou commerciaux arriveront cependant à laïsser percer le zèle missionnaire de certains croisés, frères ou laïcs, bien que, parfois, ils dissocient mal évangélisation et guerre sainte.

Pour notre propos, les croisades, ce sont avant tout des hommes. Pierre l'Ermite était un prédicateur fort bien intentionné, mais dont l'utopie a conduit la croisade paysanne à une fin lamentable. Les chevaliers, plus habitués à la discipline guerrière, parvinrent à Jérusalem, mais furent incapables d'organiser leurs conquêtes.

Saint Bernard joue un rôle décisif en donnant à l'idée de croisade un contenu religieux qui lui manquait souvent. Entraînant ses moines dans le mouvement irrésistible, il fit d'eux les prédicateurs enthousiastes des princes comme des foules. Mais son œuvre primordiale demeure l'organisation de la milice du Temple. Déjà quelques chevaliers, sous la conduite de Hugues de Payns † 1136, avaient fondé une communauté d'allure religieuse à Jérusalem. Consacrés par les trois vœux de religion, les chevaliers participaient à l'office des chanoines au temple de Jérusalem quand la « besogne » le leur permettait. Pour consolider leur entreprise, ils vinrent chercher auprès du pape l'approbation et en France une règle et des renforts. L'ordre des templiers était créé. Saint Bernard écrivit à leur intention un *De laude novae militiae ad milites Templi* (PL 182, 921-940).

Déjà une communauté d'un autre ordre existait en Terre sainte, celle des hospitaliers de Saint-Jean, voués au soin des malades et des miséreux. L'ordre se développa en Europe, tandis que d'autres ordres se créaient sur le modèle des templiers et des hospitaliers, l'ordre teutonique de Sainte-Marie, à la fois hospitalier et militaire, et l'ordre de Saint-Lazare. Voir art. Hospitaliers, DS, t. 7, col. 790-792.

Les prisonniers, eux aussi, appelaient à l'aide. Saint Jean de Matha † 1213 créa l'ordre des trinitaires que le peuple appelait les « frères à âne », parce qu'il leur était interdit de monter à cheval, et que Paris connut sous le nom de « Mathurins ». Les trinitaires rachetaient les captifs soit en les échangeant, soit en payant une rançon. Certains demeuraient parmi eux pour soigner les malades et les blessés.

Saint Pierre Nolasque † 1258 fonda à son tour en 1218 l'ordre de Notre-Dame de la Merci pour la rédemption des captifs dont le dominicain saint Raymond de Peñafort † 1275 écrivit la *Règle* et qui présentait la particularité de compter une majorité de laïcs.

Ainsi, la croisade a suscité un mouvement de charité dont l'ampleur permet de situer l'esprit chrétien du moyen âge.

Mais avec les ordres mendiants, surtout avec saint François d'Assise, l'idée de croisade fit place à la prédication fraternelle. François se présenta lui-même au sultan. Il souhaitait le martyre, il le trouva non en sa personne, mais dans celle des cinq frères martyrisés à Marrakech en 1220 et dont il dit : « Maintenant, je puis dire que j'ai cinq vrais frères » (*Chronica generalium ministrorum*, éd. dans *Analecta franciscana*, t. 3, Quaracchi, 1897, p. 21).

Grégoire IX s'inspira de l'exemple de François pour écrire en mars 1238 aux frères de Palestine : « Nous croyons qu'aux yeux du Rédempteur il est aussi bon d'amener les infidèles à confesser le Verbe divin qu'à réprimer par les armes la perfidie des sarrasins. Credentes quod non minus in oculis Redemptoris habeatur acceptum, infideles ad fidem divini verbi propositione convertere, quam armis Saracenorum perfidiam expugnare... » (*Bullarium franciscanum*, t. 1, p. 233, n. 249).

De son côté, saint Dominique, tout en envoyant des frères en Terre sainte et en Afrique du nord, poussait des missionnaires vers la Scandinavie.

« Deus le volt » devenait ainsi non plus seulement le cri guerrier des croisés rêvant de conquête pour la gloire du Christ, il était plus évangéliquement l'appel à porter le message du Seigneur aux païens et aux infidèles (voir bibliographie dans L. Génicot, *Le* XIII^e *siècle européen*, Paris, 1968, et F. Basetti-Sani, *Mohammed et saint François*, Ottawa, 1959).

Le faible résultat concret des croisades, les nombreux échecs qu'elles ont connus, les inévitables rancœurs et haines dont elles furent la cause ne doivent pas nous cacher l'autre réalité : en quête de la Jérusalem céleste, le moyen âge a incarné son image à travers la Jérusalem terrestre. L'esprit d'aventure qui travaillait les chrétiens mal attachés à leur terre quotidienne trouvait là un objet où le triomphe de la Croix valait bien les souffrances d'une croisade. Voir P. Alphandéry et A. Dupront, *La chrétienté et l'idée de croisade*, 2 vol., Paris, 1954-1959; J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, p. 96 svv.

3° Le roi. — On ne peut présenter de l'humanisme médiéval un portrait spirituel sans parler du roi saint

Louis † 1270 dont la grandeur a marqué le 13e siècle français et même occidental. Il n'est pas en notre propos de retracer son histoire, encore moins de juger sa politique. Mais il s'agit de dégager un aspect qui serve à définir l'homme du moyen âge.

Louis IX était un homme, un chrétien et un saint. Joinville dit de lui : « Ce saint homme aima Dieu de tout son cœur et ensuivit les œuvres; et y apparut en ce que, aussi comme Dieu mourut pour l'amour que il avait en son peuple, mit-il son corps en aventure par plusieurs fois pour l'amour que il avait à son peuple; et s'en fut bien souffert » (n. 20).

Charitable aux petits, aux pauvres et aux lépreux, il préférait être un prud'homme qu'un dévot. Et cependant, il semblait indifférent à la reine et à ses enfants dans son entêtement à se croiser une première fois, puis une seconde. Ferme dans la foi, il entendait chaque jour plusieurs messes, récitait l'office et faisait oraison, à genoux, les coudes appuyés sur un banc, ou dans sa chambre, le visage contre terre. Mais il donnait volontiers « de l'épée dans le ventre » des juifs et des infidèles. Fils respectueux de l'Église, il tenait fermement tête aux évêques et au pape quand il défendait ses prérogatives royales. Très proche dans sa sensibilité religieuse des nouveaux ordres mendiants, il aimait la compagnie des prêcheurs et des mineurs. Il voulut s'attacher frère Hugues de Digne († v. 1257) durant son séjour à Hyères (Joinville, *Histoire de saint Louis*, n. 132, éd. N. de Wailly, Paris, 1880, p. 296-298). Il entendait souvent les sermons des dominicains et franciscains, dont Bonaventure. D'aucuns, tels femme Sarrette et le poète Rutebœuf († v. 1285), le lui reprochaient et le disaient « le roi des moines ».

Saint Louis semble avoir voulu réaliser l'idéal du prince chrétien, dont Charlemagne lui paraissait le modèle. Il est vraiment d'un temps où l'on ne discute pas la suprématie de la foi chrétienne, d'un temps aussi où le peuple est trop heureux de célébrer le bon roi Louis qui recevait le lépreux à sa table et lui baisait la main dans la rue, qui recevait les requêtes des pauvres gens sous le chêne de Vincennes et faisait régner sur le pays l'ordre et la paix.

Saint Louis, porté par la prospérité économique de ce début du 13e siècle, par le rayonnement artistique et intellectuel, apparaît bien comme le roi à l'image de son temps, chrétien sans faille certes, mais laïc devant l'Église prépondérante (voir E.-R. Labande, DS, t. 5, col. 868-869).

3. **Ceux qui travaillent.** — Le peuple est formé, selon Adalbéron de Laon, de tous ceux qui travaillent. Mais tout au long du 12e et du 13e siècle, ce peuple va se diversifier dans un long cortège d'états ou de « conditions ».

Au départ, le peuple comprend tous ceux qui « servent », les artisans, les laboureurs et les « questaux » ou serfs proprement dits. La poussée démographique du 12e siècle et de la première moitié du 13e a été le levain de l'évolution économique et sociale. L'autarcie des châteaux, des *villae*, des abbayes et des agglomérations féodales du 11e siècle fait place peu à peu à une civilisation de contacts dans laquelle les hommes mesurent tout à la fois leurs différences et leur unité (L. Génicot, *Le* XIIIe *siècle européen*, ch. 1, p. 49-60).

L'organisation méthodique et hiérarchisée entreprise sur le plan économique, politique et religieux dessine de l'Occident une carte sociale nouvelle. Les communes s'émancipent et se développent dans une autonomie conquise sur les princes. Les bourgeois supplantent peu à peu l'évêque et le comte, entraînant dans leur franchise le peuple lui-même jusqu'au milieu du 13e siècle, lorsque le peuple à son tour détache son sort de celui du patriciat. On assiste ainsi à une évolution parallèle du type de l'homme médiéval.

L'étude en est encore à ses débuts. Voir L. Génicot, *op. cit.*, et J. Le Goff, *op. cit.* — G. Duby, *L'Europe des cathédrales, 1140-1280*, et *Fondements d'un humanisme nouveau, 1280-1440*, Paris, 1966. — On a déjà retracé la vie chrétienne du laïc (P. Riché, DS, t. 5, col. 854-855; E.-R. Labande, col. 867-880).

Le laïc, d'après Innocent III que répète Grégoire IX, doit obéir : « Aux laïcs, même religieux, il n'est donné aucune autorité sur les églises et les personnes ecclésiastiques. Ils doivent obéissance » (*Regestrum* II, 239, PL 214, 801c; *Decretales* I, 2, 10, Paris, 1558, p. 5; cf L. Génicot, *Le* XIIIe *siècle européen*, p. 259).

La double tendance à la déclericalisation et à la laïcisation est difficile à cerner, car temporel et spirituel ne se distinguent pas tellement. Mais ce qui importe ici, c'est que « laïc » s'oppose à « clerc ». Quel type spirituel d'homme représente le laïc médiéval? S'il est bourgeois, il sait lire et écrire; s'il est artisan, laboureur ou vilain, il ne le sait généralement pas. Le peuple inculte forme la majorité des laïcs. Rustique, brutal même, formé à l'énergie physique par la dureté des conditions matérielles de sa vie, il souffre dans son être, dans sa famille, dans son avoir, des guerres, de la disette, de la famine et des épidémies. Le peuple perd tout, faute d'être défendu, soigné ou secouru. Il n'est pas question de s'en prendre à Dieu, car Dieu est le Créateur et le Seigneur suprême et souverain.

1° Le batisseur de cathédrales. — Dans une étude de l'humanisme médiéval, la cathédrale joue un rôle important. Dans son fait, elle est le signe d'une foi vivante; dans son évolution, elle marque le passage de la campagne à la ville. Elle est, en tous les cas, à l'image de l'homme, qui l'a construite, y prie et y reçoit l'enseignement de sa foi.

Vézelay, qui se termine en 1132, est à l'origine d'un courant d'art roman bourguignon. Les chapiteaux exécutés entre 1104 et 1120 imagent les travaux rustiques de la région. En 1147, l'église cistercienne de Fontenay est achevée alors que Suger entreprend la reconstruction de l'église de l'abbaye de Saint-Denis en 1132 pour l'achever en 1144. C'est là le premier monument de l' « opus francigenum », que l'on a appelé l'art gothique. Dès lors, tout au cours du 12e siècle, les cathédrales gothiques vont fleurir en France et en Occident. Notre-Dame de Paris sera construite de 1163 à 1260, Notre-Dame de Chartres de 1194 à 1270, la Sainte-Chapelle de 1243 à 1248.

Mais ce qui intéresse ici, c'est le phénomène humain que représente la cathédrale.

On connaît le texte de Raoul Glaber écrivant vers 1002 ou 1003 : « On se mit partout à rénover les églises et, bien que nombre d'entre elles fussent encore en bon état, c'était une émulation à élever des constructions nouvelles, plus belles les unes que les autres. Il semblait que le monde rejetât sa vétusté pour se vêtir fraîchement d'une parure de sanctuaires blancs » (*Historiae* III, 4, éd. M. Prou, Paris, 1886, p. 62).

De ce besoin de rénovation était né l'art roman au 11e siècle. Le style changea au cours du 12e siècle, mais la cathédrale demeure l'œuvre de tout un peuple, car elle devient le centre d'une véritable ville industrielle

où les familles des ouvriers se fixent. Les gens de l'œuvre en sont les spécialistes, architectes, maçons, sculpteurs, maîtres verriers, peintres, charpentiers et menuisiers. Les donations affluent, les miracles abondent.

La cathédrale est encore le signe de la foi vivante dans ce qu'elle témoigne. Alors que le roman semblait plus propice à dévoiler les mystères profonds et intérieurs de Dieu présent parmi les hommes, la cathédrale gothique, dans le déploiement de la technique audacieuse des nouveaux maîtres d'œuvre, est un élan vers la lumière et la joie. L'homme est la mesure et le point de comparaison des proportions.

La cathédrale du 12e siècle répond admirablement à la foi du chrétien comme à la théologie de Hugues et Richard de Saint-Victor, à la spiritualité de Guillaume de Saint-Thierry. Qu'on se rappelle les sculptures du portail nord de Chartres, où, en poses successives, les exercices spirituels sont représentés : *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio*. La cathédrale est non plus seulement la maison où l'on rencontre Dieu présent dans un mystère secret auquel l'obscurité des voûtes convient, elle devient le sanctuaire où l'homme cherche la lumière dans les fenêtres hautes et les roses.

L'église est, enfin, selon les termes mêmes du synode d'Arras de 1025, le livre ouvert aux yeux de la foi. Les âmes simples et les illettrés, y est-il dit en substance, trouvent dans l'église ce qu'ils ne peuvent connaître par l'écriture; ils le voient par les lignes du dessin (Mansi, t. 19, col. 435-438; ce ch. 3 sur la « sancta Ecclesia domus Dei » est de tous points remarquable). Au 12e siècle, Honorius Augustodunensis dira équivalemment que la peinture est la littérature des laïcs.

Avec ses dix mille personnages, Chartres était un livre d'images et l'on ne manquait pas de remarquer au vitrail du samaritain le jeu de la lumière, toujours présente dans le médaillon du Sauveur. C'est d'ailleurs pourquoi, en réponse à un besoin profondément ressenti, la cathédrale s'ouvre comme un livre où apprendre à connaître le catéchisme.

Un catéchisme haut en couleurs, bien concret, incarné, avec des visages familiers, imagé avec des symboles qu'il comprend parce qu'il vit au milieu d'eux. Un catéchisme qui lui apprend comment croire en Dieu Père, Fils et Saint-Esprit dans la rose du transept ou le tympan du portail, comment connaître l'histoire qui se confond avec l'histoire du salut, c'est-à-dire avec la présence de Dieu toujours agissant dans le déroulement du temps des hommes. Un catéchisme qui lui fait voir et aimer le Christ né dans une crèche entre le bœuf et l'âne, vivant et prêchant parmi les hommes dont il reconnaît le vêtement, souffrant et mourant sur la croix pour son amour à lui, homme. Il apprend aussi à connaître et à aimer la Vierge Marie dont chaque cathédrale, chaque église s'honore de maints vitraux et statues. Il apprend à peupler son univers restreint, d'anges dont les tympans montrent la beauté et la fonction, de saints dont les sculptures et les fenêtres lui retracent la vie.

C'est le miroir du monde qui se trouve ainsi mis à la portée du peuple. Depuis les travaux des champs jusqu'au plus simple des métiers, depuis les bœufs de la tour de Laon jusqu'aux gargouilles grimaçantes, depuis la Vierge des tympans jusqu'à saint François d'Assise représenté entrant le premier dans le sein d'Abraham au tympan d'Amiens.

Ainsi, la cathédrale, issue de la foi robuste et créatrice du 12e siècle, a été tout à la fois l'image de l'homme médiéval en quête de paix et de lumière et le livre où il a appris l'histoire du salut, concrète et incarnée dans l'histoire de son époque et de son environnement immédiat.

Lorsque saint Bonaventure, vers 1259, écrivit le *Lignum vitae*, série de méditations théologiques et spirituelles sur les mystères du Christ, un maître verrier en reproduisit le plan sur un vitrail de Saint-Nazaire de Carcassonne, invitant ainsi le peuple à reproduire dans sa vie quotidienne les mystères de Jésus-Christ.

La cathédrale était le visage lumineux et coloré de Jésus-Christ, visage de Dieu afin que par lui l'homme retrouve le chemin du Père tout au long de son pèlerinage terrestre.

2° Le peuple. — L'homme vit au sein d'un univers où le temps et l'espace ne sont pas de simples concepts, mais des réalités : la journée se mesure à la lumière, le travail nocturne n'existe pratiquement pas. La nuit appartient au diable, à moins que les moines la peuplent de prière. L'espace se mesure avec les pieds; beaucoup de laïcs parmi les petits n'ont jamais voyagé.

Dans cet univers concret et pesant, le laïc inculte apprend à faire une place à Dieu, à Jésus-Christ, à Notre-Dame, aux anges, aux saints dont la mythologie florissante trouve en lui un cœur d'une crédulité incroyable. La cathédrale est la Bible du laïc. Il y assiste aux offices dont la couleur et la richesse lui rendent Dieu plus vivant. Il veut voir pour contempler l'hostie consacrée que le prêtre dès le début du 13e siècle élève au-dessus de sa tête (cf art. Eucharistie, DS, t. 4, col. 1624-1632). Il veut entendre les chants bien qu'il n'en comprenne pas la langue. Il assiste, émerveillé, aux mystères, bien qu'ils soient en latin.

Passant de la nef au parvis, les mystères vont aussi être joués en français par les laïcs dès la fin du 12e siècle. Alors que le drame de la parabole des dix vierges, le *Sponsus*, est encore chanté en majeure partie en latin, le *Jeu d'Adam* inaugure le théâtre parlé en français avec des intermèdes musicaux qui sont des répons grégoriens. Viendront ensuite le *Jeu de saint Nicolas* au début du 13e siècle et ce qu'on a appelé le premier opéra-comique, *Robin et Marion*. Le théâtre, issu de la liturgie, est laïcisé (voir B. Gagnepain, *La musique française du moyen âge et de la Renaissance*, Paris, 1968).

Mais le laïc n'apprend pas seulement par ces images à croire. Les prédications populaires qui se multiplient dans tout l'Occident lui apprennent à vivre. Comme le dit saint François dans sa deuxième *Règle* (10) : « Les frères annonceront les vices et les vertus, la peine et la gloire ». Et surtout la charité. L'homme du moyen âge, s'il est prompt à la riposte, a le cœur tendre. Les œuvres de miséricorde étaient non seulement le devoir du riche, comme le prêche le franciscain Berthold de Ratisbonne † 1272, mais le devoir de tous.

Quant à la morale tout court, l'homme du moyen âge est pécheur comme tout homme. S'il pèche, il le sait, il s'en confesse et fait pénitence. Mais il est remarquable que le respect de la femme n'ait pas une place aussi grande qu'on le croit généralement dans les structures mentales du moyen âge.

Les cours d'amour du midi et bientôt les troubadours et les trouvères se lancent dans l'amour courtois. Le laïc, s'il refuse en son cœur la tentation, aime cependant à entendre ces libertinages et sourit. Quant aux prédicateurs, ils vilipendent la malice féminine. Dans le livre 2 de son *De eruditione praedicatorum*, Humbert de Romans † 1277 recommande de commencer dans le sermon par faire l'éloge de la femme et par vanter les prérogatives de son sexe, pour ensuite mieux, attaquer ses défauts (*De modo cudendi sermones..*, ch. 94-100 éd. citée, p. 503-506). Saint Bonaventure, dans ses *Quaestiones*

disputatae de perfectione evangelica, distingue la pudeur conjugale de la continence des veuves pour exalter la consécration des vierges (q. 3, a. 1-3, *Opera*, t. 5, p. 166-179).

Le mariage est le sujet de nombreux sermons. Les prédicateurs exaltent l'égalité de la femme et de l'homme dans le respect réciproque, mais s'ils insistent tellement sur ce point, c'est que les hommes, forts d'un droit civil à leur avantage, ne l'entendent pas ainsi. Le plus souvent, les prédicateurs s'en prennent à l'esprit de querelle et à l'amour des toilettes.

Tous ces traits montrent que la femme n'a pas encore trouvé dans la société du 12e siècle la place qui lui revient. Si parmi les saintes femmes de ce temps il s'en trouve comme la béguine Hadewijch ou la bénédictine Mechtilde de Magdebourg † 1298 pour s'inspirer dans leur œuvre mystique de l'amour chevaleresque et courtois, d'autres au contraire, comme sainte Claire d'Assise † 1253, donnent de la sainteté féminine une image admirable d'énergie et de fidélité.

Jacques de Vitry † 1240 et Étienne de Bourbon † 1261 nous ont laissé des exemples savoureux de la verve des prédicateurs sur les défauts féminins : ms lat. 15970, f. 317, 319, et 17509, f. 136, 139, cités par A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, p. 435-436. — Voir art. Exemplum, DS, t. 4, col. 1893-1895.

Sur Hadewijch, voir DS, t. 7, col. 12-23; sur Mechtilde, t. 2, col. 1973-1974; sur Hildegarde, t. 7, col. 505-521; sur Claire d'Assise, t. 5, col. 1401-1409. — Consulter enfin l'art. Ève, t. 4, col. 1772-1788, surtout col. 1781-1782.

Le malade a joué un grand rôle au moyen âge et de ce fait il entre comme un élément important dans le portrait spirituel de l'homme des 12e et 13e siècles.

Tout d'abord parce qu'il y avait beaucoup de malades. L'homme se défendait mal contre le froid ou la chaleur. Si la natalité élevée permettait à la population de s'accroître, seuls les hommes robustes, — les 9/10es de la population sont des ruraux —, dépassent la trentaine. L'état sanitaire du moyen âge est difficile à préciser. On peut cependant dire que les disettes, les guerres plongeaient les pauvres dans un état de sous-alimentation où les épidémies trouvaient un terrain de choix. Les croisades avaient apporté la lèpre et la variole.

Devant la maladie, l'homme accepte son sort. Le trouvère Robert de Blois (13e siècle) dit : « Jamais ne sera manant [= ne survivra] celui qui ne sait être souffrant » *(Beaudous)*. Sa foi religieuse lui inspire une attitude intérieure d'acceptation. Le Christ souffrant qu'il a vu à la cathédrale lui dit comment « achever en lui ce qui manque à la passion du Christ ». Le tympan où le jugement dernier étale sa terrifiante grandeur lui fait espérer qu'en souffrant avec le Christ, il entrera un jour avec les élus dans le sein d'Abraham, porté par les anges. Il porte sa croix, il fait son chemin de croix. L'exemple de François d'Assise stigmatisé et presque aveugle chantant le Cantique des créatures lui inspire la joie dans les souffrances.

Mais si le malade trouve en lui la force de souffrir, il devient occasion de charité pour ceux qui l'entourent et le vers de Jacquemart Giélée dans son *Renart le nouvel* (1289) : « Amour et charité et Dieu sont la même chose » traduit fort bien l'une des grandes vertus du moyen âge, l'amour pour les malades.

Ainsi l'homme médiéval croit en Dieu, il l'aime avec toute son épaisseur humaine et les structures mentales qui sont les siennes. Il sait faire pénitence et partir des mois, des années en pèlerinage jusqu'à Saint-Jacques de Compostelle ou Jérusalem, pour la rémission de ses péchés. Il sait aimer son prochain et le servir dans sa misère et sa maladie comme un autre Christ. Il sait souffrir et mourir en paix avec le Seigneur mort en croix.

3° Le bourgeois. Le laic laicisé. — Mais sa taille spirituelle est limitée d'un côté par son manque d'instruction et d'éducation, d'un autre par le poids d'une Église qui exige de lui surtout l'obéissance.

La bourgeoisie sera la première « condition » des laïcs à se laïciser. Elle deviendra vite critique et voltairienne avant la lettre. Elle sera la première à secouer le joug pesant du clergé.

Pour beaucoup de bourgeois du 13e siècle, seuls l'argent et les valeurs économiques ont cours. L'évolution du monde occidental au 13e siècle a développé dans la société « la condition » des commerçants. Certes, tout en s'inquiétant d'eux, l'Église n'a jamais cherché à les brimer : « Nous ne pouvons nous passer des marchands qui portent d'un pays à l'autre ce dont nous avons besoin.., ils doivent nous porter ceci, et porter ailleurs cela, et recevoir la récompense de leurs bons offices; c'est leur bénéfice acquis à bon droit » (Berthold de Ratisbonne, *Die Missions predigten*, 2e sermon (sur les talents), éd. F. Göbel, Ratisbonne, 1873, p. 21).

L'accroissement des villes connaît parallèlement le groupement des métiers, des artisans en corporations. Les bourgeois forment le patriciat urbain et se groupent en associations dans lesquelles, au départ, on trouve un esprit profondément chrétien, telle la « Fraternité » de Valenciennes dont la charte est comme un écho de Hugues de Saint-Victor :

« Frères, nous sommes images de Dieu, car il est dit dans la Genèse : Faisons l'homme à l'image et semblance notre. Dans cette pensée nous nous unissons et, avec l'aide de Dieu, nous pourrons accomplir notre œuvre si dilection fraternelle est épandue parmi nous; car, par dilection de son prochain, on monte à celle de Dieu. Donc, frères, que nulle discorde ne soit entre nous, selon la parole de l'Évangile : Je vous donne nouveau mandement de vous entr'aimer comme je vous aime et je connaîtrai que vous êtes mes disciples en ce que vous aurez ensemble dilection » (cité par F. Funck-Brentano, *Le moyen âge*, Paris, 1922, p. 320).

Les patriciens, affranchis des seigneurs, se livraient entre eux à une lutte sans arbitre. Il apparut nécessaire d'organiser leur « condition » naissante en « frairies ». L'échevinage qui en naquit revêtit rapidement une autorité judiciaire et militaire, mais aussi et surtout économique et financière au détriment des « minores » : « Les riches ont les administrations des bonnes villes... et ainsi tombent tous les frais sur la communauté des pauvres » (Philippe de Beaumanoir, *Coutumes de Beauvaisis*, éd. A. Salmon, n. 1525, t. 2, Paris, 1900, p. 270).

L'enrichissement des bourgeois va de pair au début avec une charité vraie, même si elle est ostentatoire. Le bourgeois veut être chrétien. Mais il lui est de plus en plus difficile de concilier l'amour de l'argent et l'amour de Jésus-Christ. Plus basse est l'extraction, plus insolente la réussite. Il est significatif à ce propos de considérer que, si saint Thomas d'Aquin a dû se révolter contre sa famille noble pour embrasser la vocation de frère prêcheur, saint François d'Assise a répudié son père Pierre Bernardone, riche marchand de drap, pour signifier sa totale adhésion à Jésus-Christ.

Les bourgeois de ce genre, s'ils continuaient de léguer ou de donner aux prieurés et aux églises, n'étaient plus chrétiens dans leur cœur. Ils célèbrent les fêtes carillonnées, mais, comme le dit Robert de Sorbon, pour eux, « sermon court

et dîner long » caractérise la vie chrétienne (ms latin 15971, dans Lecoy de la Marche, p. 369).

E. Faral cite un long extrait de « La riote du monde » (*La vie quotidienne au temps de saint Louis*, Paris, 1938, p. 232-237). A le lire on comprend l'esprit de cette bourgeoisie et le type d'homme déjà laïcisé en son fond le plus intime, annonciateur de la Renaissance.

B. HUMANISME MÉDIÉVAL ET SPIRITUALITÉ

1. Les mots. — Les mots nous renseignent sur les hommes, car l'évolution de leur emploi souligne les changements de mentalités. Une peinture du Latran représente l'empereur Lothaire III, successeur d'Henri IV, à genoux, les mains tendues vers le pape. Une inscription : « Rex... homo fit papae, sumit quo dante coronam ». *Homo* signifie ici *vassal*. Ceci date du début du 12e siècle.

Or Chrétien de Troyes († fin 12e siècle), dans le *Chevalier au lion*, fait répondre au monstrueux vilain Kynon lorsque Calogrenant lui demande quelle sorte de créature il est : « Je suis un homme » (cf J. Frappier, *Chrétien de Troyes*, Paris, 1968, p. 223 et bibliographie). On devine aisément le chemin parcouru entre le début du 12e siècle tout juste émergeant de la féodalité et la fin du même siècle, où l'émancipation sociale a fait prendre à l'homme sa dimension. Les maîtres du 13e siècle accompliront la phase finale de l'évolution des structures mentales en donnant de l'homme sa définition totale et ses dimensions sociales : « Homo naturaliter est animal sociale », dira saint Thomas (1a q. 96 a. 4), et encore : « Homo dicitur minor mundus, quia omnes creaturae mundi quodammodo inveniuntur in eo » (q. 91 a. 1).

On peut de même suivre l'évolution du mot *natura* depuis la découverte d'une réalité extérieure, solide et dure (l' « ordinata collectio creaturarum » de Guillaume de Conches, *In Timaeum* 28a, éd. É. Jeauneau, Paris, 1965, p. 103) jusqu'à la notion élaborée qu'en donnera le 13e siècle, où l'homme, en continuité biologique avec l'univers matériel, le distance de toute sa métaphysique (voir M.-D. Chenu, *La théologie au XIIe siècle*, p. 19-51).

Le mot même déjà cité de *translatio studii* fournit, lui aussi, un thème inépuisable pour l'histoire de l'humanisme médiéval. Certes, l'antiquité rentre dans la culture médiévale, donc à l'intérieur d'une culture chrétienne, quitte à ce que cette culture modifie l'antiquité traitée comme un moyen technique de promotion culturelle (voir É. Gilson, *Humanisme médiéval et Renaissance*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 182 svv).

2. La culture des hommes. — Si de nombreuses études ont analysé des secteurs particuliers de la culture médiévale, il manque une vue d'ensemble dont on pourrait conclure valablement. Les travaux de J. de Ghellinck et de M.-D. Chenu sur la littérature philosophique et théologique, de Jean Leclercq sur la littérature monastique, de nombreux érudits sur la littérature profane latine ou française sont fragmentaires. Le développement démographique, économique et social dont le 12e siècle est le point de départ, a entraîné des conséquences prévisibles sur le plan culturel. Les échanges entre centres de traduction et universités, favorisés par l'épanouissement des ordres mendiants au 13e siècle, apportent en faculté des arts d'abord, puis de théologie, les œuvres d'Aristote, d'Avicenne, d'Averroès, d'Avicebron et de Maïmonide.

Si Hugues de Saint-Victor † 1141 et Jean de Salisbury † 1180 ont une inspiration et une méthode différentes, ils s'accordent sur la nécessité de l'étude des belles-lettres au bénéfice d'une acquisition harmonieuse de la science et de la sagesse : « Apprends tout; tu verras après que rien n'est inutile », conclut Hugues de Saint-Victor (*Eruditio didascalica* VI, 3, PL 176, 800c).

Chez les mendiants, la réaction religieuse de saint Dominique et de saint François a pu, un moment, faire croire à leur anti-humanisme. Il n'en est rien. On a remarqué que la culture a déjà pénétré les châteaux, et maints chevaliers, pour soudards qu'ils étaient en « besogne », rassemblaient chez eux des manuscrits et lisaient romans, histoires et chroniques, mais aussi Ovide et Virgile. On sait qu'un Chrétien de Troyes ne possédait pas seulement un solide métier littéraire, il avait aussi une conscience d'humaniste (voir J. Frappier, *Chrétien de Troyes*, Paris, 1957). On admire en lui la connaissance de la symbolique et de l'exégèse biblique dont elle était issue en partie. A mesure que l'enseignement s'enrichit dans les écoles et les universités, la culture s'étend prodigieusement. La consultation des références qu'offrent les éditions critiques d'un Alexandre de Halès ou d'un saint Bonaventure le montre à souhait.

Mais, comme le remarque É. Gilson, « la différence entre la Renaissance et le moyen âge n'est pas une différence par excès, mais par défaut. La Renaissance, telle qu'on nous la décrit, n'est pas le moyen âge plus l'homme, mais le moyen âge moins Dieu » (*Humanisme médiéval et Renaissance*, *op. cit.*, p. 192). Saint Bonaventure en a conscience qui écrit : « In tempore Hadriani per Carolum... fuit claritas doctrinae, quia Carolus vocavit clericos et scripsit libros, ut in sancto Dionysio Biblia et in multis locis, et inceperunt legere et philosophari, et religiosos etiam dilatavit » (*In Hexaemeron*, coll. 16, 29, *Opera*, t. 5, p. 408). Ce qu'a fait Charlemagne par Alcuin s'est continué jusqu'à Dante qui chantera l'adieu au moyen âge.

3. Le saint. — Jusqu'à l'apparition des mendiants, l'idée concrète de la perfection était liée au « mépris du monde » (cf *La notion de mépris du monde dans la tradition spirituelle occidentale*, Paris, 1965). Il était à peu près impensable pour le théologien comme pour le simple laïc d'associer la notion de sainteté à une autre « condition » que l'« état » ecclésiastique ou monastique. Le vieux schéma d'Adalbéron de Laon où ceux qui prient acceptent de prier dans la mesure où ils ont le pas sur les autres signifie aussi que ceux qui prient ont conscience d'être un peu les « professionnels » de la sainteté. Les saints du 12e et du 13e siècle sont, dans l'ensemble, moines ou religieux.

La parole du Seigneur : « tout quitter », fixe l'« état » du clerc ou du moine. Cette séparation entraîne une activité distincte de celle du laïc. Si la voie de la contemplation, depuis Guigues II le chartreux † 1193, est contenue dans les quatre exercices : *lectio*, *meditatio*, *oratio*, *contemplatio* (M. Laporte, DS, t. 6, col. 1175-1176), il faut y avoir donné toute sa vie, non pas seulement dans une consécration à Dieu, mais aussi dans une existence où tout est réglé en fonction de la vie de perfection. Qu'un roi comme saint Louis, qu'une reine comme sainte Élisabeth de Thuringe aient été jugés comme des saints à canoniser, il est apparu à certains qu'ils étaient des cas assez exceptionnels.

« Le benoît saint Louis entendant que l'on ne doit pas dépendre le temps en choses oiseuses ni en demandes curieuses de ce monde, lequel temps doit être employé en choses de poids et meilleures, son étude il mettait à lire sainte Écriture, car il avait la Bible glosée et originaux de saint Augustin et d'autres saints et autres livres de la sainte Écriture, lesquels il lisait et faisait lire moult fois devant lui le temps d'entre dîner et heure de dormir.., quand il n'était pas embesogné de choses pesantes » (Guillaume de Saint-Pathus, *Vie Monseigneur saint Loys*, ch. 7, éd. H.-F. Delaborde, Paris, 1899, p. 52).

Saint Louis et sainte Élisabeth, tertiaires franciscains, vivaient comme des religieux dans le monde. Les nécessaires travaux de la vie quotidienne ne permettaient guère au laïc de s'adonner, en dehors de la messe matinale, aux exercices spirituels. Parmi ceux qui comprirent alors la nécessité du renouveau évangélique et qui manifestèrent un profond respect de la vocation de chacun à tendre à la perfection dans son état de vie, il convient de rappeler Eudes de Châteauroux † 1273 (DS, t. 4, col. 1695-1698) et Gerhoch de Reichersberg, que nous avons déjà rencontrés. Il n'est pas interdit de penser que saint Dominique et saint François demeurent des personnages-types d'une sainteté vécue d'une manière prophétique en pleine vie. Et quoi qu'il en soit du gauchissement, évoqué par L. Génicot (*loco cit.*, p. 379-380), que la hiérarchie aurait pratiquement imposé au charisme franciscain en institutionnalisant la fraternité et au charisme dominicain en le contraignant à un choix douloureux entre inquisition et mission, il n'en reste pas moins qu'au 13e siècle, les ordres mendiants ont tenu une place prépondérante, bien que souvent contestée (qu'on se souvienne de Gérard d'Abbeville, DS, t. 6, col. 258-264, et de Guillaume de Saint-Amour, col. 1237-1241), et ont profondément bouleversé les cadres et les modes de penser de l'Église. Mêlés aux pèlerins comme aux grands rassemblements populaires, prêchant sans être liés par les frontières des paroisses et des diocèses, ils ont pu donner une image concrète et vivante de l'unité évangélique du christianisme. Ils ouvraient en même temps l'Église et la chrétienté occidentale vers un monde nouveau à gagner au Christ : Humbert de Romans oriente son ordre vers les missions auprès des frères séparés, des juifs et des musulmans (DS, t. 7, col. 1108), tandis que Raymond Lulle † 1315 organise des centres missionnaires, échafaude des plans d'évangélisation et se dévoue lui-même auprès des infidèles. Les mendiants, comme les chanoines réguliers et comme les moines, préconisaient ainsi aux 12e-13e siècles, tant par leur genre de vie que dans leur forme d'apostolat, une nouvelle acception de la *vita apostolica* et de l'évangélisation (cf M.-H. Vicaire, *L'imitation des apôtres*. IVe-XIIIe *siècles*, Paris, 1963).

A Paris, capitale intellectuelle de la chrétienté, les ordres mendiants ont donné à l'Église deux grands maîtres, pénétrés d'évangélisme dans un souci de tradition et de progrès : Thomas d'Aquin et Bonaventure. Le chapitre final de la *Théologie au* XIIe *siècle* de M.-D. Chenu montre la place qu'ils ont tenue dans la théologie de leur temps. Alors que Bonaventure a choisi d'être traditionnel, mais a repensé dans une synthèse originale son expérience religieuse personnelle, Thomas d'Aquin, formé par maître Albert le Grand, recueille et unifie tout le savoir de son siècle.

Chacun a conçu de l'homme une notion précise : Bonaventure se trouve être le dernier maillon et comme l'apogée de la théologie traditionnelle où les éléments successifs s'harmonisent, Augustin, le pseudo-Denys, Grégoire le Grand, Anselme et les victorins. Pour lui, l'anthropologie chrétienne est pensée autour du thème de l'*homo-imago*. Anthropologie essentiellement dynamique où l'homme, image de Dieu dans sa nature, a pour tâche de réaliser tout au long de son retour à Dieu une ressemblance de grâce et d'amour toujours plus parfaite. C'est en ce sens que tout homme clerc ou laïc est appelé à la contemplation. La contemplation, c'est l'essentiel de l'expérience de Bonaventure et de son message de fils de saint François. Voir É. Longpré, art. BONAVENTURE, DS, t. 1, col. 1768-1843; J.-G. Bougerol, *S. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, coll. Maîtres spirituels, Paris, 1963.

Pour Thomas d'Aquin, fidèle à sa vocation dominicaine, présenter la vérité à l'homme du 13e siècle, c'est tout à la fois, dans un climat profondément augustinien, rechercher ce que l'homme a pensé de lui-même, c'est expliquer l'homme non à partir de Dieu, mais à partir de lui, dans une autonomie rationnelle dont les instruments sont à sa portée. En opérant cette sorte de désacralisation de la philosophie, en l'établissant dans son domaine propre, saint Thomas a pu donner de l'homme un portrait intelligible. La tentative était audacieuse, le génie de saint Thomas a réalisé là une œuvre exceptionnelle.

Conclusion. — Le 12e et le 13e siècle, en Occident, représentent un monde à la fois un et divers. Un, car tous les hommes ont une seule et même référence : l'Église de Jésus-Christ. Mais si le monde du moyen âge a conscience de son unité religieuse, l'évolution démographique, économique et sociale a constamment remis en chantier, durant ces deux siècles, les problèmes essentiels de la destinée humaine. Le monde du moyen âge est très divers.

De saint Anselme et saint Bernard à saint Bonaventure et saint Thomas d'Aquin, la foi en quête d'intelligence a réalisé une réflexion sans cesse renouvelée, comme une tradition vivante qui a suivi le rythme du monde des hommes et de leurs besoins intellectuels et spirituels. De Cîteaux et de Saint-Victor à saint Dominique et saint François d'Assise, la conscience chrétienne s'est approchée sans cesse, par des voies diverses et toutes authentiques, de la source de toute sainteté, Jésus-Christ.

Dans ce dynamisme étonnant, l'humanisme est passé du schéma classique des trois « états » à l'immense cortège des « conditions » humaines aussi diverses que l'étaient les gens du moyen âge, rois, princes, seigneurs ruraux et vilains des campagnes, bourgeois et marchands des villes, compagnons et artisans, clercs et laïcs. La voûte sombre et mystérieuse de la basilique romane s'est élevée, illuminée jusqu'aux fenêtres et aux roses de la cathédrale gothique. Le chant et le mystère du sanctuaire ont gagné le parvis. L'homme émerveillé, tout en continuant de chanter le cantique des créatures, a découvert la richesse de sa destinée et de sa nature.

La beauté et la grandeur de l'humanisme médiéval, c'est d'avoir su camper l'homme dans un monde intelligible et d'avoir fait de son intelligence la plus belle louange de Dieu. Le « fides quaerens intellectum » de saint Anselme a conduit l'homme du moyen âge à intégrer dans sa culture tout ce qu'il a pu connaître de la sagesse humaine des grecs, des arabes et des juifs. La chrétienté, c'est-à-dire la conscience de l'unité de

la communauté de foi que représentait l'Église présente au monde, jouait le rôle de ferment et d'animation pour l'homme en quête de Dieu.

Un sujet aussi vaste que l'étude de l'humanisme médiéval requiert une documentation impossible à énumérer ici. Notons simplement quelques ouvrages essentiels, où l'on trouvera la bibliographie indispensable.

Il y aurait à consulter tout d'abord les grandes collections historiques, qui fournissent ordinairement d'abondantes bibliographies. Retenons, par exemple, la coll. de l'Histoire du moyen âge (G. Glotz) : t. 4, vol. 1, Ê. Jordan, *L'Allemagne et l'Italie de 1125 à 1273*, Paris, 1939; t. 4, vol. 2, Ch. Petit-Dutaillis et M. Guinard, *L'essor des états d'Occident*, 1937; t. 8, H. Pirenne, G. Cohen et M. Focillon, *La civilisation occidentale du* XIe *siècle au milieu du* XVe *siècle*, 1933. — Par exemple, encore, la coll. de l'Histoire de l'Église (A. Fliche et H. Martin) : t. 10, A. Fliche, C. Thouzellier et Y. Azaïs, *La chrétienté romaine (1198-1274)*, Paris, 1950; t. 12, G. Le Bras, *Institutions ecclésiastiques de la chrétienté médiévale*, 1959; t. 13, A. Forest, F. Vansteenberghen et M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du* XIe *au* XIVe *siècle*, 1951.

Retenons ensuite les histoires plus modestes, mais sérieuses et documentées. Celle de G. Schnürer date un peu : *Kirche und Kultur im Mittelalter*, 3 vol., Paderborn, 1927-1929; trad. française, *L'Église et la civilisation au moyen âge*, 3 vol., Paris, 1935. — Notons deux ouvrages récents et remarquables : J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval*, Paris, 1964 (bibliographie excellente, p. 657-684); L. Génicot, *Le* XIIIe *siècle européen*, Paris, 1968 (bibliographie de 550 titres).

Enfin, il y aurait à signaler des études plus restreintes, soit sur une période donnée, soit sur un aspect particulier. Le choix s'avère délicat, pour ne pas dire impossible. — Pour la philosophie, on pourrait rappeler les travaux de É. Gilson, Ph. Delhaye, Ê. Jeauneau; pour la théologie : M.-D. Chenu (*La théologie du* XIIe *siècle*, Paris, 1957); pour la littérature latine, J. de Ghellinck; pour la renaissance intellectuelle, l'ouvrage de G. Paré, A. Brunet, et P. Tremblay (*La Renaissance au* XIIe *siècle. Les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, 1933); pour la spiritualité, Jean Leclercq (*La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961). — *Entretiens sur la Renaissance du 12e siècle*, sous la direction de M. de Gandillac et É. Jeauneau, Paris, 1968.

Jacques-Guy Bougerol.

IV. HUMANISME ET SPIRITUALITÉ DU 14e AU 16e SIÈCLE

1. **Courants spirituels et courants humanistes.** — L'humanisme chrétien, — le seul qui nous occupe ici —, s'intègre dans le vaste mouvement de la pensée religieuse qui, à la fin du moyen âge, cherche dans l'esprit qui vivifie une revanche contre la lettre qui tue et contre la raison qui dessèche. On découvre de plus en plus l'importance des rapports entre cet humanisme et la spiritualité de cette époque.

Un christianisme très extérieur, trop installé, ne pouvait satisfaire les esprits les plus religieux. Il suscita des réactions à la mesure de sa puissance et de son apparent succès. Le « trop humain » semblait évincer le mystère du Dieu transcendant et incarné de la Révélation, tarir l'inspiration évangélique, étouffer la vie spirituelle, distraire de l'attente eschatologique. La rigueur n'empêchait pas le relâchement, ni le pointillisme, l'astuce. Au contraire, trop souvent, la multiplicité des prescriptions permettait de les mieux tourner ou favorisait la chicane. La prolifération des dévotions accessoires décentrait la foi et affadissait la piété. Les pratiques, pour contraignantes qu'elles fussent, dispensaient trop aisément de la conversion du cœur. La théologie universitaire s'embarrassait dans son appareil scolastique. Son triomphe même assura sa décadence, son succès entraîna ses excès. Régnant sans partage, coupée de ses sources, séparée de la vie spirituelle et de la contemplation, elle se précipita sans frein dans les dangers qu'elle comportait et que ses adversaires du 12e siècle avaient dénoncés avec tant de vigueur. Au moment même où ses défauts éclataient dans sa perversion, elle prétendit constituer la seule théologie digne de ce nom. Or la logique, envahissante, en avait épuisé la substance; elle paralysait les esprits autant qu'elle les excitait, à vide et furieusement. L'abstraction absorbait la réalité. La fallacieuse précision des concepts entretenait et envenimait des discussions stériles, parfois ridicules ou scandaleuses. La raideur croissante des systèmes rivaux cachait mal leur fragilité, leur pauvreté, ou du moins leur insuffisance.

Un retour à l'essentiel et à l'authentique, dont l'impérieux besoin, tôt ressenti, ne cessa de s'affirmer, passait par le retour au concret, au sujet, à l'affectif, au vécu. Au formalisme de la théologie et de la piété, à un christianisme jugé pharisaïque et paganisé, on voulut opposer un christianisme de foi et de liberté intérieure, ancien et renouvelé, où les relations personnelles vécues entre Dieu et l'homme retrouveraient leur place centrale. Telle est la toile de fond, sur laquelle se déploie l'effort des spirituels et des humanistes, d'Eckhart à la *Devotio moderna*, de Pétrarque à Érasme. Que le tableau soit noirci importe peu. Ce sont les couleurs sombres, trop assombries peut-être mais réelles, qui ont retenu l'attention et déterminé la volonté de ceux qui ont réagi.

Ces réactions et ces aspirations animent une volonté de réforme, *reformatio*, *redintegratio*, *renovatio*, *instauratio*, *restauratio*, *restitutio*, *reflorescentia*. Là encore, spirituels et humanistes se rencontrent, comme des titres célèbres l'indiquent : *Préréforme et humanisme* (A. Renaudet), *Humanistes et spirituels* (H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 4, Paris, 1964, ch. 10, qui consacre même une section aux *Humanistes mystiques*, p. 391-427). Qu'ils s'associent ou qu'ils se heurtent, leurs efforts traduisent souvent un accord plus profond à l'origine ou au moins manifestent des interférences et des analogies.

De telles entreprises ne vont pas sans remous. Appels et protestations provoquent des heurts, exposent aux malentendus, aux soupçons et aux outrances. Érasme en était bien conscient (cf *Opus epistolarum*.., éd. P. S. Allen, t. 3, Oxford, 1913, p. 370-373). Cependant, spirituels et humanistes remplissent ensemble une fonction prophétique, sous la pression de leur foi. La plupart entendent s'enraciner dans la tradition et agir au sein de leur Église : « Nos vetera instauramus, nova non prodimus » (*ibidem*, t. 4, p. 367). Aussi bien cherchent-ils des ancêtres et des modèles dans l'époque patristique et monastique, prolongée sur certains points par la veine franciscaine. En général, d'ailleurs, la vague dionysienne se mêle à la marée augustinienne (cf H. de Lubac, *op. cit.*, t. 4, p. 395-399, 407, 411, 416, 422, 436-437, 440, 483, 488, 493-495; DS, t. 3, col. 358-410).

Des filiations historiques, certaines et notoires, attestent d'emblée, sous son aspect le plus externe, l'étendue et la complexité de ce réseau d'idées et d'efforts.

On connaît le courant qui, schématiquement, conduit d'Eckhart à la *Devotio moderna*, en passant par Tauler, Suso, Ruysbroeck, les « Amis de Dieu » et la *Theologia*

deutsch. Un autre courant, qui relie Pétrarque à Lefèvre d'Étaples et à Érasme, rencontre Gerson, Ficin, Pic de la Mirandole, Gaguin, Trithème, John Colet. Entre ces courants, les contacts, superpositions, interactions et convergences brouillent parfois les pistes. Gerson en est un bel exemple. Critique de Ruysbroeck, il en subit l'influence, tandis que ses disciples rivalisent avec Pétrarque en se référant à saint Bernard; assimilé aux plus grands représentants de la *Devotio moderna*, Gerson exerça une énorme influence sur les humanistes français et alsaciens, qui appréciaient Suso. Lefèvre édita Mechtilde de Magdebourg, Ruysbroeck et Nicolas de Cues, si marqués par la pensée d'Eckhart, et les deux derniers, liés à la *Devotio moderna*. D'autre part, l'importance des références à Épictète et à Sénèque révèle chez Eckhart un stoïcisme chrétien qu'on retrouve chez Pétrarque. D'ailleurs, Eckhart « apparaît comme un humaniste qui cite longuement Ovide, Cicéron et Horace » (M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du* XI^e^ *au* XIV^e^ *siècle*, coll. Fliche et Martin, Paris, 1951, p. 379, n. 4). On sait en outre l'influence décisive sur Eckhart des néo-platoniciens, notamment de Proclus. Les humanistes italiens s'abreuveront aux mêmes sources et l'écho de leurs systèmes syncrétistes retentira dans les cercles humanistes de toute l'Europe.

L'influence d'Eckhart, directe ou médiate, occulte ou avouée, s'est maintenue sans défaillance dans les régions rhénane et néerlandaise, elle atteignit les windeshémiens.

J. Koch, *Meister Eckharts Weiterwirken im deutsch-niederländischen Raum im 14. und 15. Jahrhundert*, dans *La mystique rhénane*, Paris, 1963, p. 133-156. — R. R. Post, *The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism*, Leyde, 1968, p. 338.

Jean Veghe accueille l'influence de la mystique rhénane et celle de l'humanisme (H. Rademacher, *Mystik und Humanismus der Devotio moderna in den Predigten und Traktaten des Johannes Veghe*, Hiltrup, 1935).

Les relations de la *Devotio moderna* avec l'humanisme, avec Érasme en particulier, sont difficiles à préciser et restent discutées entre spécialistes. P. Mestwerdt, *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und Devotio moderna*, Leipzig, 1917. — A. Hyma, *The Christian Renaissance. A History of the Devotio moderna*, Grand Rapids, 1924. — L.-E. Halkin, *La Devotio moderna et les origines de la Réforme aux Pays-Bas*, dans *Courants religieux et humanisme à la fin du 15^e^..*, Paris, 1959, p. 45-51. — W. Lourdaux, *Moderne Devotie en christelijk Humanisme*, Louvain, 1967.

R. R. Post semble exclure à l'excès ces relations. Et les critiques pertinentes qu'il adresse à d'illustres interprètes de la *Devotio moderna* s'appliquent exactement aux jugements qu'il porte, avec tant d'autres, sur Érasme et sur l'humanisme chrétien en général. Dès lors les oppositions qu'il institue s'estompent (p. 1-49). En tout cas, si le débat reste ouvert, il ne peut porter que sur le degré, non sur la réalité, de l'influence de la *Devotio moderna* sur Érasme.

A. Hyma, *The Youth of Erasmus*, Ann Arbor, Michigan, 1930. — A. Auer, *Die vollkommene Frömmigkeit des Christen nach dem Enchiridion militis christiani des Erasmus..*, Düsseldorf, 1954. — E.W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus*, 2 vol., Bâle, 1966 (comptes rendus de O. Schottenloher, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 58, 1967, p. 250-257, et de F. Wendel, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 48, 1968, p. 79-83). — E. Gutmann, *Die Colloquia familiaria des Erasmus*, Bâle, 1968, p. 161-185. — J. Hadot, *Le Nouveau Testament d'Érasme*, dans *Colloquium erasmianum*, Mons, 1968, p. 59-67. — M. Bataillon a prouvé la conjonction de l'érasmisme et des courants mystiques espagnols.

Certes, d'Eckhart à Érasme, il y a du chemin. Mais d'abord, dans l'entre-deux, les rapprochements paraissent plus naturels, et parfois s'imposent. Ensuite, les transformations, les apports, les rejets ne doivent pas dissimuler les cohérences qui subsistent dans les aspirations, les idées et même dans le vocabulaire, sinon dans le style. La mise à jour de ces cohérences, par des rapprochements insolites, mais pas tout à fait arbitraires, confirment que les filiations historiques rappelées ci-dessus ne sont ni fallacieuses ni purement extérieures. M. A. Lücker (*Meister Eckhart und die Devotio moderna*, Leyde, 1950) et J.-V.-M. Pollet (*Erasmiana*, dans *Revue des sciences religieuses*, t. 26, 1952, p. 392-396) soutiennent, l'une, l'influence directe et profonde d'Eckhart sur Groot et l'*Imitation*, l'autre, la répercussion de cette influence jusqu'à Érasme. Aux notions eckhartiennes d'*homo interior*, de *Wiedergeburt*, d'*Abgeschiedenheit* correspondraient les notions érasmiennes de *pietas*, d'*innocentia*, de *simplicitas*. Sans prétendre que les humanistes recueillent tous l'héritage de la mystique rhénane, nous voudrions seulement indiquer des rencontres et des convergences, sans doute inattendues, trop souvent méconnues et pourtant suggestives, même quand elles ne traduisent pas des influences directes.

Il n'est donc pas question de tout confondre. Mais on a trop déclamé sur l'opposition entre les mystiques et les humanistes de l'époque qui nous occupe. Quand on n'ignore pas leurs positions communes, on les interprète en sens opposé, posant à priori qu'elles s'inscrivent dans des perspectives hétérogènes et inconciliables. Ce qui, chez les mystiques, est attribué à la ferveur religieuse, à la vigueur de la foi, au théocentrisme, voire au pessimisme, exprimerait, chez les humanistes, le scepticisme ou le rationalisme, le naturalisme, l'anthropocentrisme, l'optimisme, l'indifférence ou l'hostilité aux dogmes ou même à la Révélation. C'est méconnaître profondément l'humanisme chrétien.

2. D'Eckhart à la Devotio moderna. — La mystique rhénane apparaît déjà en réaction, au moins en méfiance, envers la scolastique, la prétention, la subtilité, la sécheresse, le rationalisme objectivant. Eckhart lui-même ne doit pas nous abuser. Plus « affectif » que « spéculatif » dans nombre de ses œuvres, le maître rhénan, lors même qu'il spécule, vise à interpréter une expérience spirituelle, ou à convaincre de l'inanité des formules, pour conduire en présence de l'ineffable et à l'union de l'âme avec Dieu. Il emprunte à la scolastique des formes, non l'esprit. La mystique « spéculative » pourrait bien témoigner à la fois d'une protestation contre la scolastique et de la puissance de celle-ci.

L'aversion ne fera que s'accentuer pour les disputes d'école, qui offusquent la vérité plus qu'elles ne l'éclairent, ne nourrissent ni la vie spirituelle ni la vie morale, satisfont surtout la vanité des théologiens verbeux, querelleurs, dépourvus du « goût intérieur ». Tauler, Suso plus encore, leur décochent des traits acerbes, dignes des diatribes humanistes. Les rhénans spéculent de moins en moins. Affectif, lyrique, Suso, le plus franciscain des dominicains, proclame saint Bernard « béni entre tous les docteurs » et propose une spiritualité inspirée d'une théologie vécue, existentielle. Cette tendance, affective et pratique, progressera, doublée d'une hostilité croissante envers la scolastique. Deux œuvres consonantes en témoignent avec éclat, la *Theologia deutsch*, dans le cercle des « Amis de Dieu »,

et l'*Imitation*, dans le monde de la *Devotio moderna*.

Au rationalisme téméraire, on substitue la primauté de la théologie négative; on exalte la sainte ou la docte ignorance, diversement comprise, le mythe de l' « idiot » se répand contre la prétention des docteurs et des clercs (M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1941, p. 57-73; DS, t. 3, col. 1497-1501; t. 5, col. 764-766, 902-903). La *sancta simplicitas* ouvre l'accès aux mystères de Dieu mieux que la complication de la « science », mais elle désigne des dispositions morales et spirituelles autant qu'une attitude intellectuelle; chez Érasme encore, cette notion centrale sera associée à celle de *veritas* et de *fides*, mais aussi à celles d'*integritas*, de *synceritas*, de *puritas*, d'*innocentia*, de *sobrietas*, de *pietas* et d'*imitatio Christi* (*Opera*, t. 5, Leyde, 1704, col. 32, 40, 89, 105, 179, etc; t. 6, 1706, p. *3v-4r; Allen, t. 3, p. 362-377).

Dieu se révèle aux humbles, aux pauvres en esprit et aux cœurs purs.

Cf DS, t. 4, col. 107; t. 7, col. 249, 253-254. — F. Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, p. 475-477, 524. — P. Mesnard, *La notion de simplicité dans l'Imitation de Jésus-Christ*, dans *Le mépris du monde*, Paris, 1965, p. 93-106.

Ajoutons le *De simplicitate vitae christianae* de Savonarole, dont le succès fut considérable, comme celui de son *Triumphus crucis* et de son commentaire du *Miserere*. Ces trois œuvres présentent d'étonnantes parentés de fond et de forme, avec des textes d'Érasme, lequel cependant n'appréciait pas le personnage du prophète florentin. Par Pic de la Mirandole, l'influence de Savonarole atteignit John Colet, Thomas More, Lefèvre d'Étaples (J.-P. Massaut, *Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé*, t. 1, Liège-Paris, 1968, p. 153-155, 196, 224, 443-445). Elle se mêle à celle d'Érasme dans la spiritualité des dominicains italiens, allemands et espagnols, en particulier chez Louis de Grenade (cf M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne. Recherches sur l'histoire spirituelle du 16e siècle*, Paris, 1937, p. 33, 111, 306, 558, 581, 635-643, 649, 845). On sait que Savonarole, comme Cisneros à Alcala, prônait un vigoureux retour aux études bibliques et avait constitué au couvent de Saint-Marc un centre d'étude des langues anciennes (cf *Dictionnaire de la Bible*, t. 2, col. 1474).

Connaissance et amour, sagesse savoureuse que Suso appelle *philosophia spiritualis* et Érasme *philosophia Christi* ou *vita spiritalis*, la théologie requiert, pense-t-on, l'adhésion de l'homme tout entier, dans sa vie de foi, d'espérance et de charité, sous la conduite de l'Esprit. Après les mystiques rhénans et la *Devotio moderna*, Érasme écrira : « Hoc philosophiae genus in affectibus situm verius quam in syllogismis, vita est magis quam disputatio, afflatus potius quam eruditio, transformatio magis quam ratio. Doctos esse vix paucis contingit, at nulli non licet esse christianum, nulli non licet esse pium, addam audacter illud : nulli non licet esse theologum » (*Opera*, t. 6, p. *4r).

Dans le même temps, la spiritualité devient de plus en plus christocentrique. Elle marque une préférence grandissante pour l'humanité du Christ, surtout pour la Passion, dans la ligne cistercienne et franciscaine. A cet égard, l'*Horologium Sapientiae* de Suso, la *Vita Christi* de Ludolphe le chartreux et l'*Imitation* exerceront la plus grande influence sur les humanistes, à Paris notamment (cf DS, t. 5, col. 895-896).

Corrélativement, la pensée religieuse remet en relief la « dimension historique » de l'économie chrétienne (même chez Ruysbroeck, cf M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal..*, p. 397-398), chère à la tradition patristique et monastique, et encore bien présente dans la synthèse de Hugues de Saint-Victor. Ce souci rend à l'Écriture sa place centrale et remet en honneur la « lecture spirituelle » des anciens moines, qui alimente une constante *meditatio* ou *ruminatio* et s'épanouit en *oratio*, en *operatio* et en *contemplatio* (cf R. R. Post, *op. cit.*, p. 108, 323-330, 533).

A vrai dire, le caractère scripturaire de l'œuvre d'Eckhart lui-même est de plus en plus étudié et reconnu : cf J. Koch, *Sinn und Struktur der Schriftauslegungen*, dans *Meister Eckhart der Prediger*, Fribourg-en-Brisgau, 1960, p. 73-103; K. Weiss, *Meister Eckharts biblische Hermeneutik*, dans *La mystique rhénane*, p. 95-108; *Die Heilsgeschichte bei Meister Eckhart*, Mayence, 1965 ;E. Winkler, *Exegetische Methoden bei Meister Eckhart*, Tübingen, 1965.

Bien plus, pour Eckhart, comme pour Érasme et pour la plus ancienne tradition depuis Origène, mais infléchie chez les rhénans par l'influence dionysienne, l'idée de « mystique » se rattache au « sens mystique » de l'Écriture, où l'âme découvre « le mystère » dans l'intimité duquel elle est invitée à entrer pour y être transformée.

Comme Érasme (*Opera*, t. 5, col. 7, 117-118; E.W. Kohls, *op. cit.*, t. 1, p. 130-131, 168-169; G. Chantraine, *Mysterium et philosophia Christi selon Érasme*, thèse, Louvain, 1968, p. 192-193, à paraître), Eckhart reprend à Origène, pour justifier ses vues, l'exégèse mystique des puits creusés par les patriarches (cf H. Fischer, *Zur Frage nach der Mystik in den Werken Meister Eckharts*, dans *La mystique rhénane*, p. 109-132). De même chez Tauler, cf J.-A. Bizet, *Tauler auteur mystique?*, *ibidem*, p. 171-178.

Ces orientations spirituelles commandent des genres littéraires fort éloignés de la scolastique, mais conformes aux goûts humanistes : lettres, sermons, dialogues, autobiographies. La tendance à l'introspection, le désir d'émouvoir ou de persuader recourent à la poésie et à l'éloquence (cf E. W. Kohls, *op cit.*, t. 1, p. 24-25; t. 2, p. 44-45). La spiritualité contribua à rappeler les belles-lettres de l'exil où la scolastique les maintenait.

Si les risques de déséquilibre inhérents à ces mouvements de réaction ne furent pas toujours évités, ils ont cependant été aperçus et les tentatives n'ont pas manqué pour y parer. D'abord l'insistance, qu'on peut suivre d'Eckhart à la *Devotio moderna*, sur la religion intérieure, sur la primauté des attitudes profondes, ne condamnait ni n'excluait les « œuvres » ou les pratiques, moins encore les sacrements, lors même qu'on dénonçait l'abus ou l'éventuel pharisaïsme. L'exaltation des Béatitudes, loin d'engager au mépris des commandements, s'accompagnait du rappel de leur force obligatoire permanente contre les sectes hétérodoxes qui prétendaient s'en affranchir.

De même, la réaction contre la scolastique ne rejette pas la théologie, moins encore les dogmes, moins encore les mystères que les dogmes s'efforcent de formuler. Au contraire, Eckhart, Ruysbroeck, Denys le chartreux ont tenté des synthèses pour maintenir une féconde unité entre la théologie et la mystique. Mais le fossé qu'ils voulaient combler ne cessa de s'approfondir. Lassés des excès et de la sclérose de la théologie universitaire, certains spirituels de la *Devotio moderna* semblent même s'être résignés à ce divorce; d'une part, ils s'en remettent plutôt aux maîtres nominalistes dans le domaine de la philosophie et de la théologie, qui ne les intéresse guère; d'autre part, défiants même envers la mystique spéculative, ils se replient dans une spiritualité modeste, moins exclusivement ascétique qu'on

ne l'a dit, mais affective et pratique, psychologique et morale, souvent individualiste.

Beaucoup d'humanistes s'accommodèrent des mêmes abandons. Mais il appartiendra à certains d'entre eux de relever le défi et de tenter à leur tour de refaire l'unité de la théologie et de la spiritualité sur des bases nouvelles, ou plutôt sur des fondations plus anciennes, qu'ils eurent le mérite de déblayer, mais dont les vestiges affleurent déjà chez les spirituels et les mystiques. Dans cette entreprise, c'est Érasme, sans conteste, qui a le mieux réussi. Cf *infra*, ch. VI.

Voir notamment DS, articles : ALLEMAGNE, AMIS DE DIEU, DÉVOTION MODERNE, ECKHART, GÉRARD GROOTE, GÉRARD ZERBOLT DE ZUTPHEN, HENRI MANDE, HENRI SUSO.

3. **Gerson.** — Entouré de ses amis, — au premier rang, Nicolas de Clamanges et Jean de Montreuil —, Gerson est au centre d'un humanisme français, intégré à la théologie et à la spiritualité. Le programme en était inscrit dans le *De doctrina christiana* de saint Augustin, l'illustration exemplaire et nationale en était consciemment aperçue en saint Bernard. Comme tout autre, l'humanisme gersonien est combatif et réformateur. Il préconise, avec des accents déjà érasmiens (cf D. Gorce, *La patristique dans la réforme d'Érasme*, dans *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden, 1958, t. 1, p. 237; Érasme en était conscient, cf *Opera*, t. 9, col. 918f-919b), une théologie plus pratique, affective, mystique, plus simple aussi, qui s'adresse au cœur pour le convertir, non à la raison pour l'exacerber.

Il fallait porter les chrétiens à la dévotion et à l'imitation du Christ. La ferveur spirituelle, l'ascèse, la contemplation, la mystique constituent, pour Gerson, à la fois la première condition, l'instrument et le but final de la réforme de l'Église. Tendu vers ce but, il s'efforça de ramener le clergé à plus de sainteté, comme les études à plus de piété; les deux choses lui paraissent liées, comme elles l'apparaîtront toujours aux humanistes. Il insista sur le devoir pastoral des clercs. De là viennent ses soucis pédagogiques et pastoraux, si proches de ceux des humanistes qui, cent ans plus tard, s'inspireront de lui. De ce fait aussi, la prédication reprenait sa place chez les docteurs, à côté de l'enseignement universitaire. La théologie pastorale devait persuader plus que prouver. L'éloquence devenait son auxiliaire autant que la philosophie. Ainsi s'explique la faveur de Gerson et de ses disciples pour les études littéraires abandonnées à Paris.

La bonne latinité n'était qu'un élément secondaire, mais non négligeable, dans la culture à promouvoir pour la réforme de la chrétienté. Plus essentiel était le retour à l'Écriture, fondement de la théologie comme de la religion chrétienne. Là encore les humanistes chrétiens sont unanimes. Gerson donna l'exemple, expliquant dans sa chaire du collège de Navarre l'évangile de saint Marc. « Convertissez-vous et croyez dans l'Évangile » (*Marc* 1, 15), proclamait-il, fustigeant la *superbia*, la *curiositas*, la *singularitas* des *formalizantes*. Pour commenter l'Écriture avec fruit, les Pères avaient su joindre l'éloquence à l'exégèse, et c'est bien ce que les humanistes admiraient chez eux. Ainsi Gerson est-il un lecteur assidu et un propagandiste des ouvrages mystiques de saint Bonaventure, de saint Bernard, des victorins, de saint Grégoire le Grand, le maître de la culture monastique, de saint Augustin et du pseudo-Denys. Ce sont encore les auteurs recherchés par les humanistes en France et en Alsace, un siècle plus tard.

Mais si Gerson rencontrait Gérard Groot ou l'*Imitation* pour une « revanche, modérée du reste dans sa forme, de l'intuition contre l'esprit déductif » (A. Humbert, *Les origines de la théologie moderne*, Paris, 1911, p. 97), si pour lui, comme pour les spirituels hollandais, pour Pétrarque et pour Érasme, la théologie, finalement, n'est pas tant une science qu'une vie, gardons-nous de pousser trop loin cette analogie. Gerson recueillit plus qu'il ne rejeta l'héritage scolastique. Il voulut remettre chaque science à sa place, réconcilier la logique et la métaphysique, la littérature et la théologie, la mystique spéculative et la mystique pratique, la théologie scolastique et la théologie mystique. Gerson est un de ceux qui tentèrent d'intégrer l'humanisme, la spiritualité et la mystique à la théologie, *regina artium*, pour en rétablir l'unité.

DS, t. 5, col. 882-884; t. 6, col. 314-331. Ajouter à la bibliographie : A. Combes, *La théologie mystique de Gerson. Profil de son évolution*, t. 2, Rome-Paris, 1964; et É. Delaruelle, *L'Église au temps du Grand Schisme..*, t. 2, coll. Fliche et Martin, Paris, 1964, p. 837-869.

4. **Nicolas de Cues.** — Toujours inclassable, Nicolas de Cues doit cependant être cité ici. Humaniste (cf E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues (1401-1464). L'action, la pensée*, Paris, 1920, p. 17-32, 441-451), Nicolas, d'autre part, est un héritier direct des mystiques rhénans, de Raymond Lulle, des grands scolastiques (Albert le Grand, Thomas d'Aquin, Bonaventure), des victorins, de saint Bernard, des Pères, surtout de saint Augustin, enfin des néo-platoniciens, en particulier du pseudo-Denys. Il est lié en outre à la *Devotio moderna*. Exploitant les apports disparates de sa prodigieuse culture, lui aussi se fit l'artisan d'une nouvelle synthèse entre la théologie et la spiritualité.

Le souci majeur de préserver le mystère de Dieu contre les entreprises réductrices de la raison humaine assure la primauté de la théologie négative et, comme chez Eckhart, un recours constant au paradoxe. On peut relever là de curieux parallélismes avec des orientations foncières de la pensée d'Érasme (E. W. Kohls, *op. cit.*, t. 1, p. 57-60). Le Cusain propose une grandiose vision mystique de l'univers, où « l'intuition intellectuelle » introduit plus profondément que la connaissance rationnelle. Lefèvre d'Étaples, en particulier, retiendra cette leçon.

Cependant, la leçon finale de la *Docte ignorance* enseigne qu'à la science il faut préférer la foi et la vertu, qui tiennent leur efficacité du Christ. Le christocentrisme est le trait de cette pensée qu'il importe de souligner ici. Participation à la foi absolue du Christ, la foi nous est donnée selon la mesure de notre humilité. Indissociablement foi-confiance et foi-amour, elle implique l'imitation du Christ. Elle est transformante. Elle réalise notre vocation et notre salut : devenir *christiforme*. Le Christ est « médiateur, nœud de coïncidence de l'ascension de l'homme intérieur vers Dieu et de la descente de Dieu vers l'homme » (E. Vansteenberghe, *op. cit.*, p. 394). « Cette christologie humaniste se rattache historiquement au thème de l'amitié divine, à la réaction d'une certaine piété de la fin du moyen âge contre les subtilités scolastiques ». « Par l'entremise du Christ, Dieu *pour nous*, image du Dieu *pour soi* et qui consent à se réduire à la taille de l'humanité », l'homme est sauvé de l'écrasement

et de l'impuissance devant la Transcendance ineffable (M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, p. 478).

Mais, principe et fin de l'univers, le Christ en est aussi l'ultime perfection. « L'incarnation est le complément et le repos de la création » (cité par E. Vansteenberghe, *op cit.*, p. 391). De l'univers, l'homme microcosme est le plus parfait reflet, « monde parfait bien que petit monde et partie du grand ». *Maximum concretum*, le Christ est aussi *Medium absolutum*, non seulement parce qu'en lui se réalise l'union parfaite de l'incréé et du créé, par celle de la nature divine et de la nature humaine, mais encore en ce sens qu'il est l'intermédiaire unique et nécessaire pour l'union à Dieu des êtres humains. Il accomplit donc la perfection de la création, et aussi celle de l'histoire. L'homme ne peut réaliser ses potentialités les plus élevées qu'en s'incorporant au Christ, à travers l'Église, qui est son corps (*De visione Dei*, ch. 19-24). Ainsi cette pensée apparaît dans toute sa dimension humaniste et mystique :

« Le Cusain... soulignera, — selon une tradition qui vient de Posidonius, de Cicéron, mais aussi de saint Grégoire de Nysse—, le caractère positivement «industrieux » de l'homme qui fut créé au dernier jour pour être l'horizon commun du temps et de l'éternité... Il exaltera, dans l'histoire elle-même, la « coopération » à l'œuvre divine de ce microcosme créé qui a vocation d'être « chant vivant » et « cithare intellectuelle » (M. de Gandillac, *La « dialectique » de maître Eckhart*, dans *La mystique rhénane*, p. 93).

Nicolas de Cues, *Opera omnia*, Leipzig-Hambourg, 1934 svv. — *De la docte ignorance*, trad. franç. M. Moulinier, Paris, 1930. — *La vision de Dieu*, trad. franç. E. Vansteenberghe, Louvain, 1925. — *Œuvres choisies*, introd. et trad. franç. de M. de Gandillac, Paris, 1942.

Outre les études déjà citées : E. Vansteenberghe, *Autour de la docte ignorance. Une controverse sur la théologie mystique au 15e siècle*, Münster, 1915. — J. Koch, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt*, Heidelberg, 1948. — R. Haubst, *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Fribourg-en-Brisgau, 1956. — Art. Docte ignorance, DS, t. 3, col. 1497-1501. — *Nicolo da Cusa. Convegno inter-universitario* (1960), Florence, 1962.

5. **Autour de Gaguin et de Lefèvre.** — Insistons sur la conjonction de l'influence de Pétrarque et de celle de Gerson dans cet humanisme, imprégné de spiritualité monastique dont on redécouvrait la tradition théologique, spirituelle et humaniste, pour l'opposer à la scolastique. Sur Pétrarque, voir le chapitre suivant, col. 1001 svv, et J.-P. Massaut, *Josse Clichtove..*, t. 1, p. 121-140 et *passim*.

F. Simone, *Guillaume Fichet, retore ed umanista*, Turin, 1938; *La coscienza della Rinascita negli umanisti francesi*, Rome, 1949; *La « reductio artium ad sacram scripturam », quale espressione dell' umanesimo medievale fino al secolo* XII, dans *Convivium*, n. 6, Turin, 1949, p. 887-927; *Sur quelques rapports entre l'humanisme italien et l'humanisme français*, dans *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux* XVe et XVIe *siècles*, Paris, 1950, p. 241-277; *Il Rinascimento francese*, Turin, 1961. — J.-P. Massaut, *Josse Clichtove, l'humanisme et la réforme du clergé*, 2 vol., Liège-Paris, 1968.

DS, t. 1, col. 1894-1985 (Charles de Bouelles † v. 1553); t. 5, col. 174-176 (Charles Fernand † 1517), 891-903 (France, 16e siècle); t. 6, col. 64-69 (Robert Gaguin, 1433-1501).

Une évolution certaine ne doit pas masquer une unité profonde dans l'œuvre de Jacques Lefèvre d'Étaples. Soucieux de critique dans l'établissement des textes, d'exactitude et d'élégance dans la traduction, de clarté et de simplicité dans l'explication, à l'encontre des « questions hérissées » des scolastiques, Lefèvre et Clichtove commentent Aristote en pédagogues, mais aussi, déjà, en chrétiens avides de spiritualité. La connaissance rationnelle qu'ils demandent au Philosophe remplit une fonction finalement religieuse. La démarche intellectuelle est d'abord une ascèse, la science, une contemplation, l'étude, une « vie spirituelle », un *itinerarium mentis ad Deum*. Les préalables sont moins dialectiques que moraux et religieux.

Dans la dédicace à son commentaire de la *Physique* d'Aristote publiée par Lefèvre, Clichtove écrit en 1502 : « Tout ce monde s'offre à l'homme comme un miroir où l'on peut contempler les vestiges de la majesté divine; à partir du Bien suprême, ces vestiges ont été déposés en toutes choses et en chacune selon son rang. Ainsi pouvons-nous, comme par des escaliers, remonter d'une digne connaissance des choses sensibles à la spéculation des choses célestes. Celles-ci sont inaccessibles à nos sens, mais nous devons nous en approcher à l'aide des choses sensibles ».

La création est ainsi avant tout un système de symboles, un poème de Dieu sur Dieu, une théophanie. Les choses existent à titre de vestiges, pour renvoyer à leur Auteur. Pour ces commentateurs d'Aristote, la remontée de la création à Dieu procède selon l'analogie et l'anagogie dionysiennes, mêlées à l'ample tradition augustinienne, en particulier à l'exemplarisme bonaventurien, prolongé par Raymond Lulle et par Raymond de Sebonde (cf J.-P. Massaut, *op. cit.*, t. 1, p. 270-277).

Pour « connaître » Dieu, l'homme dispose de deux livres : la nature et la Bible. Les fabristes cherchent l'interprétation la plus profonde chez les Pères et chez les mystiques, de saint Bernard et des victorins à Nicolas de Cues, dans la mystique de l'essence et dans la mystique nuptiale. Sans presque les citer, c'est en lecteur des mystiques que Lefèvre commenta l'Écriture, comme lui-même et Clichtove interprétaient Aristote. Dans la préface à ses *Commentarii super Evangelia* (1522), il croit découvrir chez saint Paul les degrés classiques de la vie spirituelle : purification, illumination, perfection, qui peuvent définir trois niveaux de l'exégèse. Il place ses commentaires, *initiatorii*, comme ceux du psautier (1509) et ceux des épîtres de Paul (1512), au premier degré, priant Dieu d'accorder à d'autres auteurs la grâce d'écrire des commentaires d'illumination et de perfection.

Cependant, à tous les niveaux, seul le sens spirituel est vrai et fécond, et seuls les yeux de la foi, illuminés par l'Esprit, peuvent le découvrir. L'intelligence spirituelle est un don que l'Esprit-Saint « infuse » aux humbles, conscients de l'incapacité de la raison humaine, rendus aptes par grâce à goûter la douceur de ce don. Ici-bas, cette intelligence ne sera jamais complète. L'Écriture contient même des mystères qui dépassent « toute intelligence créée qui n'est pas unie par essence à la Divinité »; ils accablent notre intelligence comme le soleil éblouit notre œil. Mais « il suffit qu'ils soient compris du Christ et de l'Esprit du Christ qui est dans le croyant ». L'immensité même du mystère entretient alors une féconde tension eschatologique. Mais pour progresser dans cette compréhension, il faut croire d'abord et se dépouiller de l'humain pour que « le divin remporte la victoire » (A.-L. Herminjard, *Correspondance des réformateurs de langue française*, t. 1, Genève-Paris, 1866, p. 4-7, 91-97). Au sommet de cette ascension, l'homme qui a totalement renoncé à lui-

même est uni à Dieu, l'Ineffable, l'Inaccessible. L'homme est anéanti, immolé, pur instrument, et Dieu seul agit en lui. C'est une œuvre d'amour (*Commentarii initiatorii in quatuor evangelia*, Meaux, 1522, f. 193, 244). L'intelligence de l'Écriture suppose donc une vie spirituelle, qu'elle nourrit en retour. De là, les effusions et les élévations parénétiques si fréquentes dans les commentaires bibliques de Lefèvre.

Dans cette « exégèse théologique », qui intègre la spiritualité, selon la plus ancienne tradition, la mystique dionysienne se combine avec un christocentrisme accentué qui achève de caractériser la spiritualité fabriste. L'influence de Nicolas de Cues, entre autres, se marque là aussi. Le mystère contenu dans l'Écriture et qui l'éclaire en même temps, c'est le Christ. Le sens spirituel est christologique, et la vie spirituelle consiste à devenir « christiforme ». Les mystères de la kénose et de l'exaltation selon *Phil.* 2, 1-11, qui seront si chers à Bérulle, occupent une place centrale chez Lefèvre. L'incorporation au Christ par le baptême, la *christiformitas*, est participation à ce mouvement de mort et de résurrection. Par-là, la nature humaine est exaltée et l'univers trouve sa perfection, ce qui peut suffire à motiver l'incarnation. Ces positions, que Bérulle reprendra à saint Bonaventure par la voie de Harphius, les fabristes ont pu les lire chez le Cusain, et Clichtove surtout les a développées en méditant saint Jean Damascène, puis en se référant à saint Bonaventure (J. Clichtove, *Theologia Damasceni*, 2e éd., Paris, 1520, f. 84r; *De necessitate peccati Adae..*, Paris, 1520, f. 4r, 17v-20r).

Mesure, vérité et perfection de toutes choses, le Christ a inauguré un monde nouveau, une ère nouvelle, de paix, de liberté et de vie. Il faut proclamer cette « Bonne Nouvelle ». L'évangélisme a suscité le zèle pastoral et apostolique de Lefèvre à Meaux, auprès de Briçonnet, en particulier la publication des *Epistres et Evangiles des cinquante et deux dimenches de l'An avecques briefves et très utiles expositions d'ycelles* (1525) et, entre 1523 et 1528, la traduction complète de la Bible en français, réalisation concrète du vœu lancé par Érasme dans la *Paraclesis* en 1516.

Mystique, évangélique, christocentrique, tel est l'humanisme fabriste. La modération et l'équilibre de cette pensée protégèrent son orthodoxie. L'insistance sur la relation personnelle directe entre l'homme et Dieu laisse dans l'ombre la dimension communautaire et ecclésiale du salut et trahit de fortes tendances individualistes; néanmoins elle respecte toujours les dogmes et les sacrements dont l'Église est dépositaire et dispensatrice. La primauté absolue de l'initiative divine ne supprime pas mais anime le concours de l'homme. Le thème de la justification par la foi n'exclut pas mais implique les œuvres. Le christocentrisme n'interdit pas le culte des saints (cf M. Mann Phillips, *Érasme et les débuts de la Réforme française*, Paris, 1934, p. 50-51). Plus ferme encore et moins ouvert, de beaucoup, aux impatiences de son temps, Clichtove entend concilier les exigences de la religion intérieure et les appels aux nécessaires réformes avec le strict respect du droit en vigueur et la rigoureuse justification des institutions en place.

E. Amann, art. *Lefèvre d'Étaples*, DTC, t. 9, 1926, col. 132-159, avec abondante bibliographie. — Ajouter : A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris*, 2e éd., Paris, 1953; *Un problème historique : la pensée religieuse de J. Lefèvre d'Étaples*, dans *Humanisme et Renaissance*, Genève, 1958, p. 201-216. — J. Dagens, *Humanisme et évangélisme chez Lefèvre d'Étaples*, dans *Courants religieux et humanisme..*, *op cit.*, p. 121-134, 142. — F. Rice, *The Humanist Idea of Christian Antiquity. Lefèvre d'Étaples and his circle*, dans *Studies in the Renaissance*, n. 9, New York, 1962. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 4, p. 411-425.

La spiritualité de Lefèvre a fortement marqué Guillaume Briçonnet † 1534, Gérard Roussel † 1550 et Marguerite de Navarre (1492-1549), très accueillante pour sa part à la mystique rhéno-flamande.

Ch. Schmidt, *Gérard Roussel, prédicateur de la reine Marguerite de Navarre*, Strasbourg, 1845; *Le mysticisme quiétiste en France au début de la Réforme..*, Paris, 1858. — P. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme..*, t. 3, Paris, 1914, p. 109-153, 288-303; *Les débuts de la Réforme française*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 5, 1914, p. 145-181. — P. Jourda, *Marguerite d'Angoulême... reine de Navarre*, 2 vol., Paris, 1930. — L. Febvre, *Au cœur religieux du* XVIe *siècle*, Paris, 1957, p. 145-161; *Autour de l'Heptaméron. Amour sacré, amour profane*, Paris, 1944. — R.-J. Lovy, *Les origines de la Réforme française. Meaux, 1518-1546*, Paris, 1959. — J. Dagens, *Le « Miroir des simples âmes » et Marguerite de Navarre*, dans *La mystique rhénane*, p. 281-289.

L'influence de Lefèvre se retrouve aussi, mais moins que celle d'Érasme, chez Rabelais, dont certains textes sont d'émouvants morceaux de spiritualité évangélique.

L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au* XVIe *siècle. La religion de Rabelais*, 2e éd., Paris, 1962. — M.-A. Screech, *The Rabelaisian Marriage. Aspects of Rabelais's Religion*, Londres, 1958; *L'évangélisme de Rabelais*, Genève, 1959. — É.-V. Telle, articles dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 14, 1952, p. 159-175, et t. 19, 1957, p. 208-233. — Enfin, sur Clément Marot, C.-A. Mayer, *La religion de Marot*, Genève, 1960; M.-A. Screech, *Marot évangélique*, Genève, 1967.

D'un tout autre côté, il faut signaler encore, outre son influence très probable sur saint Ignace de Loyola † 1556, l'importante contribution de Clichtove au développement de l'idéal pastoral de l'épiscopat, dans la ligne de Gerson et des prédicateurs du 15e siècle (cf DS, t. 4, col. 900-901; M. Piton, *L'idéal épiscopal selon les prédicateurs français de la fin du* XVe *siècle..*, RHE, t. 61, 1966, p. 77-118, 393-423), mais surtout à la formation d'une spiritualité proprement sacerdotale, centrée essentiellement sur l'éminente dignité des fonctions sacrificielles du prêtre, et secondairement sur la responsabilité pastorale. Le sacerdoce apparaît non plus comme une *fonction*, mais comme un *état de vie*, très proche de celui des religieux et pourtant spécifique, supposant une *vocation intérieure* et exigeant une *spiritualité propre*. La consécration fondamentale du prêtre au sacrifice le constitue en *séparé*. Clichtove est un des principaux inspirateurs de la conception du prêtre qui prévalut dans l'Église moderne. Ses idées exercèrent, par Pierre de Soto, une influence déterminante sur la 23e session du concile de Trente; elles présidèrent à la formation des prêtres dans les séminaires; elles annoncent très précisément la plupart des thèmes majeurs de la spiritualité sacerdotale des maîtres français du 17e siècle (cf J.-P. Massaut, *Josse Clichtove..*, t. 2).

On ne peut quitter la France sans citer Guillaume Budé. Le *De transitu hellenismi ad christianismum* (1535), pesante profession de foi de l'humanisme chrétien, reprend la tradition de la *reductio artium ad sacram scripturam*. La philologie est

vaine sans la foi, l'espérance et la charité du Christ. La seule vraie sagesse est la folie de la croix.

P. Imbart de la Tour, *Les origines..*, t. 2, *passim*; t. 3, p. 279-288. — M.-M. de la Garanderie, *La correspondance d'Érasme et de Guillaume Budé*, Paris, 1967 (bibliographie). — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 4, p. 484-487.

Pour la suite du siècle, citons au moins : J.-M. Prat, *Maldonat et l'université de Paris au* XVI^e^ *siècle*, Paris, 1856, et F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1935.

On ne pouvait prétendre montrer ici le développement de l'humanisme dans tous les pays, en Allemagne ou en Angleterre, en Espagne ou au Portugal, en Europe centrale et orientale. On a préféré se borner à présenter quelques personnalités plus représentatives, qui donnent une idée, certes incomplète, mais, semble-t-il, suffisante de l'humanisme chrétien du 14^e^ au 16^e^ siècle. L'humanisme italien et l'humanisme et la spiritualité chez Érasme sont présentés aux chapitres V et VI de cet article.

Jean-Pierre MASSAUT.

V. HUMANISME ITALIEN

L'humanisme, à travers les âges, se présente sous des jours si divers, qu'il importe avant tout de le définir d'une manière générale avant de le considérer comme un mouvement spécifiquement propre à l'époque que l'on désigne sous le nom de Renaissance.

1. Humanisme et humanisme italien. — Mais, là encore, il est bon de préciser que s'il y eut au cours de l'histoire, dans le domaine des sciences humaines en particulier, plusieurs renaissances (renaissance carolingienne, renaissance du 12^e^ siècle) il n'y eut vraiment qu'une Renaissance, que cette Renaissance eut pour théâtre l'Italie, et que c'est son rayonnement à travers l'Europe qui a provoqué, dans tous les domaines, un mouvement de même nature qui, en dépit de certaines nuances, dues au climat et au tempérament des auteurs, témoigne manifestement de ses origines. C'est pourquoi quand on parle d'humanisme, surtout dans le cadre de l'histoire des idées, il faut toujours partir de l'humanisme italien.

Mais qu'entend-on exactement par humanisme? Ernest Renan, dans son *Avenir de la science* (Paris, 1890, p. 101), écrit que « la religion de l'avenir sera le pur humanisme, c'est-à-dire le culte de tout ce qui est de l'homme, la vie entière sanctifiée et élevée à une valeur morale », et Jean-Paul Sartre déclare, sous le titre *L'existentialisme est un humanisme* (Paris, 1946, p. 90) : « Par humanisme on peut entendre une théorie qui prend l'homme comme fin et comme valeur supérieure ». Dans son sens le plus large, dès qu'on parle d'humanisme il s'agit donc d'un effort de l'esprit humain pour assurer par ses propres moyens, c'est-à-dire sans faire appel à aucune lumière et à aucune force surnaturelles, le plein épanouissement de sa personnalité. On comprend dès lors en quel sens l'humanisme, comme tel, peut trouver sa place dans une histoire de la spiritualité, entendue de façon aussi large que possible. Mais, il y a plus, car dès qu'il s'agit de l'humanisme italien on s'aperçoit bien vite que si l'idéal qui l'inspire est le même, les voies qu'il emprunte sont si différentes qu'elles lui confèrent une originalité toute particulière qui en fait à proprement parler sinon une doctrine, du moins un essai de spiritualité chrétienne.

On a coutume de dire que les différentes Renaissances ont été provoquées par le retour aux lettres classiques, c'est-à-dire aux chefs-d'œuvre de la littérature latine et grecque, que l'on groupe d'ailleurs sous le titre de « studia humanitatis ». C'est absolument vrai. Mais il est non moins évident que ces textes, — surtout les textes latins, puisque pratiquement le moyen âge ignora les grecs —, qui avaient séduit Alcuin, Gerbert et les grands humanistes de Chartres devaient provoquer un choc bien différent sur Pétrarque (1304-1374) qui fut à l'origine de la Renaissance italienne. La raison en est à la fois simple et complexe : simple, parce que Pétrarque retrouvait dans ces textes la langue et l'histoire de sa propre patrie; complexe, parce que Pétrarque qui se voulait romain et était profondément chrétien découvrait dans ces pages, qu'il arrachait à l'oubli, tout ce qui avait fait la grandeur de Rome. Or, à l'aube de son siècle, Pétrarque, dans ce qui avait été la ville impériale, ne découvrait que ruines, et le pape, qui après les empereurs en avait assuré la gloire, s'était réfugié depuis des années à Avignon. Toutes les valeurs qui avaient contribué à faire de Rome la source et le centre de la civilisation chrétienne se trouvaient donc compromises ou sérieusement menacées. Si étrange que cela puisse paraître, c'est donc avant tout pour restaurer ces valeurs essentiellement romaines et chrétiennes que Pétrarque, après avoir réhabilité le latin, provoqua cet enthousiasme pour la culture latine et grecque, qui engendra l'humanisme italien dont l'originalité fut précisément d'affirmer l'excellence et la dignité de l'homme, en les fondant sur l'origine divine et l'immortalité de son âme.

2. De Pétrarque à Ficin. — C'est, en effet, sur ces deux thèmes que se penchèrent et s'affrontèrent les humanistes, de Pétrarque à Pomponace, car si tous étaient enthousiasmés par les valeurs morales qu'ils découvraient chez les anciens, beaucoup ne tardèrent pas à s'inquiéter des conséquences qu'on en pouvait tirer. Tout au long du moyen âge on avait multiplié les *De miseria hominis* et Pétrarque lui-même, après tant d'autres, avait écrit un *De contemptu mundi*. Par ailleurs, les théologiens s'étaient pratiquement abstenus de traiter le problème fondamental de l'immortalité de l'âme, dont l'évidence pour eux s'imposait à la lumière de leurs preuves de l'existence de Dieu et de leur définition de la nature de l'âme. Certes, il y avait bien eu quelques escarmouches à la suite de l'entrée en lice d'Averroès, affirmant l'unité de l'intellect, mais tant que le débat s'était déroulé entre théologiens, nul ne semblait en redouter les conséquences, qui pourtant remettaient tout en question. Or voici qu'avec Pétrarque, ce problème explosif va se trouver posé accidentellement sur la place publique et y restera pendant plus d'un siècle.

Pris à partie par des averroïstes de Padoue qui mettaient en doute son talent littéraire, Pétrarque qui n'était ni un philosophe, ni un théologien, composa un petit traité *Sur sa propre ignorance et celle de beaucoup d'autres*, dans lequel, pour répondre à ses adversaires, il s'insurgea contre l'autorité que philosophes et théologiens accordaient à Aristote qui, disait-il, a pu se tromper surtout quand pratiquement il nie la divine Providence et l'immortalité de l'âme. Puis, comme on ne détruit vraiment que ce que l'on remplace, Pétrarque, pour ruiner l'*Ipse dixit*, sur la foi de ses maîtres Cicéron et saint Augustin, n'hésita pas à affirmer que le prince de la philosophie n'était pas Aristote, mais Platon. Ce fut une révolution, dont les conséquences ne tardèrent pas à s'imposer à tous ceux que Pétrarque

entraîna bien vite dans son sillage : Boccace, Salutati, Bruni et le moine Ambrogio Traversari.

Affirmer la supériorité de Platon sur Aristote était une chose, mais la démontrer en était une autre. Or à cette époque on ne connaissait que trois *Dialogues* de Platon : le *Timée* traduit et commenté par Chalcidius, le *Phédon* et le *Ménon*, traduits par Aristippe de Catane. La première tâche des héritiers de Pétrarque fut donc d'apprendre le grec pour traduire les manuscrits qui jusqu'alors gardaient leurs secrets. Ils étaient d'ailleurs très rares, mais à la faveur des menaces des turcs sur Constantinople et des pourparlers entre le pape et l'empereur, qui devaient aboutir au concile de Florence (1439), non seulement les manuscrits arrivèrent en grand nombre en Italie, mais bientôt à la bonne volonté des traducteurs, — qui ne compensait pas leur insuffisance —, vint s'ajouter l'autorité de maîtres grecs, tels Bessarion et Pléthon qui, nourris d'un platonisme authentique, créèrent un courant irrésistible qui devait conduire Cosme de Médicis à rêver d'une académie platonicienne à Florence. Il trouva en Marsile Ficin l'homme capable de réaliser son rêve. En moins de quarante ans, celui-ci traduisit non seulement tous les *Dialogues* de Platon et les *Ennéades* de Plotin, mais fit resurgir de la nuit des temps Zoroastre, Orphée, Hermès Trismégiste, Proclus, Olympiodore. On a peine à s'imaginer l'enthousiasme suscité par tous ces textes grecs ou même latins, dans lesquels ces hommes du 15e siècle découvraient les exemples et les préceptes de tous ces païens qui n'avaient ni connu la Révélation, ni bénéficié de la grâce divine et qui se révélaient aussi grands que les saints. Ajoutons à cela l'éveil de la critique en face d'une Église divisée, de théologiens attardés et d'un clergé plus ou moins défaillant, et l'on comprendra dans quel état d'esprit l'humanisme italien se développa, passant sans transition du plan littéraire au plan dogmatique et moral.

Sans parler des libelles contre la vie religieuse ou des *Facéties* d'un Pogge (1380-1459), on ne tardera pas à s'apercevoir que la critique d'un Valla (1407-1457) non seulement n'hésitait pas à contester la prétendue donation de Constantin, mais entendait passer au crible de sa philologie les textes sacrés au même titre que les textes profanes. Il est vrai qu'il n'osa pas publier ses *Adnotationes in Novum Testamentum* qu'Érasme éditera en 1505, mais il n'avait pas pénétré seul dans le camp des clercs. Un autre florentin, Gianozzo Manetti (1396-1459), traduisait dans le même temps le nouveau Testament sur le grec, puis le psautier sur l'hébreu, sans parler de son imposant *Adversus Judaeos* qui n'est qu'un remarquable ouvrage d'exégèse.

Ainsi l'humanisme littéraire que l'Église avait d'abord combattu, surtout au nom de la morale, pénétrait maintenant dans un domaine qui jusqu'alors lui était réservé, sous prétexte de rétablir la pureté des textes. De toutes parts on dénonça cette intrusion des laïques comme prétentieuse et attentatoire aux saintes Écritures. Mais la brèche était faite et l'on sait ce qu'il en advint.

Dans le même temps, ce même Manetti, qui d'ailleurs s'est fort bien défendu contre les prétentions et les attaques des moines, ouvrait à l'humanisme une autre voie. Après avoir composé un admirable parallèle entre Socrate et Sénèque, sous prétexte de compléter Plutarque, il dédia à Alphonse d'Aragon un *De dignitate et excellentia hominis* (1452), qui fut le premier d'une longue série qui nous conduit jusqu'à Pic de la Mirandole. L'humanisme littéraire et philologique s'élevait au plan philosophique et moral et la liste serait longue si l'on devait citer tous les problèmes abordés sous cet angle, qu'il s'agisse de la vraie noblesse, du souverain bien, du libre arbitre ou de la fortune, entendue dans son sens étymologique. C'est ainsi qu'insensiblement l'humanisme se trouva dans l'obligation de proposer un système cohérent répondant à toutes les questions que se posaient les humanistes : ce fut la *Théologie platonicienne* de Marsile Ficin (éd. et trad. par R. Marcel, 3 vol., Paris, 1964-1969).

3. **La « Théologie platonicienne » de Ficin.** — On aurait tort de croire cependant qu'il s'agissait d'une attaque systématique contre la théologie traditionnelle. Ficin (1433-1499), bientôt secondé par Pic de la Mirandole, était profondément religieux. Il l'avait prouvé en devenant prêtre après avoir traduit Platon et rédigé sa *Théologie*, comme pour montrer à ceux qui critiquaient ses initiatives qu'on pouvait être à la fois un platonicien convaincu et un chrétien sincère. Il devait d'ailleurs avant de publier sa *Théologie platonicienne* (1482) composer un traité *sur la religion chrétienne (De christiana religione)*, qui, avant *le Triomphe de la Croix* de Savonarole, fut le premier traité d'apologétique et dans la préface duquel il montre à quel point il a pris conscience du véritable drame de l'humanisme. Il déplore, en effet, que « la doctrine soit passée aux mains des profanes », supplie que l'on « arrache la sainte religion des mains de l'exécrable ignorance » et souhaite vivement que « les philosophes s'appliquent à l'étude de la religion et que les prêtres apportent tous leurs soins à l'étude de la véritable Sagesse ».

Puis, ayant ainsi réprouvé l'audace des uns et l'ignorance des autres, il en dénonce les funestes conséquences en nous présentant sa *Théologie platonicienne*, qu'il place sous le patronage de saint Augustin. En fait, le problème pour lui était de ramener à la foi chrétienne nombre de ses contemporains qui, grisés par le charme et la valeur des lettres antiques, refusaient désormais de se soumettre les yeux fermés à une Église dont l'autorité était contestée et dont le visage répondait si peu à celui de son fondateur. Déçus ou réfléchis, ils préféraient se réfugier dans un scepticisme commode qui, dans bien des cas d'ailleurs, servait d'excuse à leur conduite. C'est à tous ces hommes d'élite qui avaient trouvé dans l'antiquité latine et grecque des héros et des sages qu'ils admiraient à l'égal des plus grands saints qu'il fallait montrer la source d'une telle grandeur, et tout naturellement Ficin proposait à ces admirateurs de Socrate la philosophie platonicienne, dans laquelle il prétendait trouver des preuves indiscutables de l'existence de Dieu, de la création du monde, de la divinité de l'âme et de son immortalité.

Certes, il n'est ni théologie, ni spiritualité chrétiennes sans ces vérités premières qui s'imposent à quiconque veut démontrer l'excellence et la dignité de l'homme, que les humanistes considéraient comme un dogme. Mais il fallait bien reconnaître que la théologie de Thomas d'Aquin, qui avait encore force de loi dans l'Église, se fondait non seulement sur la *Logique* d'Aristote, dont la valeur n'était pratiquement contestée par personne, mais sur sa *Métaphysique* et surtout sur son fameux *De anima* dont les partisans d'Alexandre d'Aphrodisias et d'Averroès tiraient alors de fâcheuses conséquences, « les uns, dit Ficin, estimant que notre intellect est mortel, les autres u'il est unique, et tous

ruinant de fond en comble toute religion en niant, semble-t-il, la Providence ». Sans doute, ajoutait-il que « les uns et les autres trahissaient leur Aristote », mais à quoi bon s'attarder à défendre un auteur, au demeurant suspect, que ses propres disciples avaient à ce point compromis? Et puisque l'humanisme avait révélé tant de textes inconnus et dans lesquels on trouvait tous les arguments qui répondaient aux exigences rationnelles des humanistes, pourquoi ne pas proposer à ces hommes une nouvelle théologie fondée sur le platonisme qui les avait enthousiasmés et séduits? C'était logique, mais il est important de souligner, pour éviter toute équivoque, que Ficin en révélant aux humanistes la philosophie platonicienne, qui d'ailleurs était la seule qu'ils pouvaient logiquement admettre, n'entendait, comme le dira Pascal deux siècles plus tard, que les « disposer au christianisme ». « Je pense, écrivait Ficin dans la préface de sa *Théologie*, que c'est la divine Providence qui a permis que beaucoup d'esprits faussés, qui ne s'inclinent pas volontiers devant la seule autorité de la loi divine, acquiescent du moins aux arguments platoniciens qui favorisent pleinement la religion ». Ajoutons qu'en composant cet ouvrage, qui n'est pas sans faiblesses, Ficin répondait au dernier vœu de Pétrarque, car sa *Théologie platonicienne*, qui avait pour sous-titre *De l'immortalité des âmes*, n'était en fait qu'un long réquisitoire et une condamnation de l' « impie Averroès » et de ses inséparables acolytes, Lucrèce et Épicure, et il faut bien reconnaître qu'en dépit de la contre-offensive de Pomponace, jamais l'averroïsme n'a retrouvé l'audience qu'il avait eue auparavant.

Dans le même temps, Pic de la Mirandole, plus métaphysicien que Ficin, après avoir composé un remarquable *De Ente et Uno*, rêva d'un syncrétisme encore plus vaste que celui de Ficin, comme en témoignent ses *Neuf cents thèses* et son *Heptaplus*. Mais, cette fois, l'Église réagit brutalement et l'on peut dire que la condamnation de Pic de la Mirandole en 1487 marque le crépuscule de l'humanisme italien.

4. **Le bilan** était loin d'être négatif. D'une part, on avait mis Platon et ses disciples au service de la foi chrétienne, ce qui n'était pas négligeable; et d'autre part, aux vaines querelles théologiques qui avaient discrédité leurs auteurs, on avait substitué l'étude de la Bible et des Pères de l'Église, qui avec Érasme et Luther vont devenir la base de la théologie. Enfin, en dépit de ses excès et de ses faiblesses, il faut bien reconnaître que l'humanisme italien a fondé une éthique, donc une spiritualité qui, basée avant tout sur la connaissance de soi-même, conduisait tôt ou tard à la connaissance de Dieu et forçait l'homme en tout état de cause à se dépasser pour atteindre ce que les humanistes appelaient sa plénitude.

Qu'importe qu'un Pétrarque, avec saint Augustin d'ailleurs (*Cité de Dieu* v, 15-18, PL 41, 160-165), ait considéré les romains comme un peuple élu; qu'importe qu'un Bruni, un Manetti et un Ficin aient vénéré Socrate comme un saint; qu'importe que la critique, souvent superficielle, d'un Valla ou les obscénités d'un Pogge ou d'un Becadelli aient semé le doute dans certains esprits, l'essentiel est que, pendant qu'un saint Bernardin de Sienne † 1444 attirait les foules en prêchant Jésus-Christ et en dénonçant la superstition, ceux qui s'appliquaient aux lettres antiques cherchaient en elles soit ce qui pouvait rendre l'homme plus humain, soit ce qui pouvait l'aider, comme disait Platon dans son *Théétète*, à « se rendre plus semblable à Dieu, dans la mesure du possible ».

A la suite des Pères de l'Église, qui de bonne heure avaient su interpréter en chrétiens la sagesse antique, les humanistes italiens pour la plupart ont loyalement cherché comment transposer les vertus d'un Socrate, d'un Sénèque et d'un Marc-Aurèle, et on peut regretter que l'Église n'ait pas alors compris tout le parti qu'elle pouvait tirer de ce mouvement pour aider tant d'âmes nobles et généreuses à passer de la sagesse hellénique à la sainteté de l'Évangile. En condamnant l'humanisme dont elle avait trop longtemps toléré les excès au lieu d'en contrôler les initiatives, l'Église s'est privée de concours éclairés qui auraient pu sinon l'aider à assurer sa propre réforme, du moins à combattre les Réformateurs, car, curieuse coïncidence et étrange retour des choses, Luther, qui devait aux humanistes italiens le retour aux sources, — la Bible et les Pères de l'Église, — n'hésitera pas à les condamner, sous prétexte que leur idéal était de rappeler à l'homme son excellence et sa dignité, pour donner une nouvelle base de départ à sa spiritualité.

Une bibliographie un peu complète de l'humanisme italien demanderait des volumes. Consulter des revues et collections comme : *Rinascimento*, *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* (= BHR), *Mediaeval and Renaissance Studies*, etc. On peut retenir :

A. Renaudet, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, 1916; 2e éd. corrigée, 1953. — J. Nordström, *Moyen âge et Renaissance*, trad. du suédois, Paris, 1933. — G. Toffanin, *Storia dell'Umanesimo*, Bologne, 1933; 3 vol., 1950; *Umanesimo e teologia*, BHR, t. 11, 1949, p. 205-214; *La religione degli umanisti*, Bologne, 1950. — E. Garin, *L'Umanesimo italiano. Filosofia e vita civile nel Rinascimento*, Bari, 1952. — F. Gaeta, *Lorenzo Valla. Filologia e storia nell' Umanesimo italiano*, Naples, 1955.

R. Marcel, « *Saint* » *Socrate patron de l'humanisme*, dans *Revue internationale de philosophie*, n. 15, t. 5, 1951, p. 135-143; *Le platonisme de Pétrarque à Léon l'Hébreu*, dans *Actes du Congrès de l'association G. Budé* (1953), Paris, 1954, p. 293-319; *Les perspectives de l' « Apologétique » de Lorenzo Valla à Savonarole*, dans *Courants religieux et humanisme à la fin du* XVe *siècle...* (1957), Paris, 1959, p. 83-100; *Marsile Ficin*, Paris, 1958, p. 31-120, 583-647; DS, t. 5, col. 295-302.

A. Renaudet, *Humanisme et Renaissance*, Genève, 1958 : p. 7-49 Autour d'une définition de l'humanisme; p. 54-80 Éthique humaniste et spiritualité de Pétrarque; p. 81-90 Le problème historique de la Renaissance italienne. — E. Garin, *La cultura filosofica del Rinascimento italiano*, Florence, 1961.

Raymond Marcel.

VI. HUMANISME ET SPIRITUALITÉ CHEZ ÉRASME

Les études érasmiennes sont en plein renouvellement. Elles projettent sur l'œuvre immense et prestigieuse du « prince de l'humanisme » une lumière saisissante et mettent en relief son importance dans l'histoire de la pensée chrétienne. On s'aperçoit, en particulier, qu'Érasme a enfin réussi à opérer de nouveau la synthèse entre la théologie et la spiritualité. Nous emploierons donc indifféremment ces deux termes, mais il faut bien savoir que chacun inclut toujours l'autre.

D'une littérature foisonnante, deux ouvrages majeurs se détachent, qui prolongent et parfois corrigent le virage amorcé, entre autres, par les travaux de P. Imbart de la Tour, M. Bataillon, P. Mesnard, L.-E. Halkin, A. Auer, R. Padberg

J. Étienne, L. Bouyer, H. de Lubac : E. W. Kohls, *Die Theologie des Erasmus* (2 vol., Bâle, 1966; = Kohls), et G. Chantraine, « *Mysterium* » *et* « *philosophia Christi* » *selon Érasme* (thèse dactyl., 610 p., Louvain, 1968, à paraître; = Chantraine).

LB = tome et colonnes des *Opera omnia* d'Érasme, éd. J. Clericus, 11 vol. in-fol., Leyde, 1703-1706; éd. anastatique, Londres, 1962. — Allen = tome et pages de l'*Opus epistolarum... Erasmi*, éd. P. S. Allen, 11 vol. et index, in-8°, Oxford, 1906-1958. — Nous renvoyons aussi à la bibliographie du ch. IV de cet article.

1. Eruditio et pietas. — Sans compter ses travaux d'édition (Nouveau Testament, Pères de l'Église), la plupart des œuvres d'Érasme, et les plus importantes, sont formellement religieuses.

Traités généraux (*Enchiridion militis christiani*, LB 5, 1-66; *Ratio verae theologiae*, 75-138; *Ecclesiastes*, 769-1100; *De contemptu mundi*, 1239-1262) ou particuliers (*Institutio principis christiani*, LB 4, 561-612; *Modus confitendi*, 5, 145-170; *Institutio matrimonii christiani*, 615-724; *De vidua christiana*, 723-766; *Modus orandi*, 1099-1132; *De praeparatione ad mortem*, 1293-1318; traités sur la paix, etc), prières, hymnes, sermons, « catéchismes », annotations et paraphrases sur le nouveau Testament, commentaires de psaumes, d'hymnes et du *Pater*, ouvrages polémiques et apologies.

Outre l'extraordinaire *Opus epistolarum*, une grande partie des écrits non exclusivement religieux traitent de matières religieuses; ainsi les *Antibarbari*, les *Adages*, LB 2 (M. Mann Phillips, *La philosophia Christi reflétée dans les Adages*, dans *Courants religieux et humanisme..*, Paris, 1959, p. 53-71), la *Moria*, LB 4, 406-504, les *Colloques*, LB 1, 629-908 (L. Bouyer, *Autour d'Érasme*, Paris, 1955, p. 159-177; E. Gutmann, *Die Colloquia familiaria des Erasmus..*, Bâle, 1968) et le *Ciceronianus*, LB 1, 973-1026 (P. Mesnard, *La bataille du Ciceronianus*, dans *Études*, février 1968, p. 240-255, et *La religion d'Érasme dans le Ciceronianus*, dans *Revue thomiste*, t. 68, 1968, p. 267-272; L.-E. Halkin, *Érasme et l'Italie*, à paraître dans *Mélanges Louis Meylan*).

Mais en vérité, l'œuvre entière d'Érasme, même la partie la plus profane, est religieuse dans sa motivation et dans sa finalité, comme Érasme n'a cessé de l'affirmer depuis les *Antibarbari* jusqu'à l'*Ecclesiastes*, en passant par l'*Enchiridion*, la *Ratio verae theologiae* et le *Ciceronianus* (sur la vocation théologique d'Érasme, cf Chantraine, ch. 1). Nous voici déjà au cœur de la spiritualité de cet humanisme théologique. Entre les deux pôles de l'humanisme chrétien, l'*eruditio* et la *pietas*, dont il renouvelle et amplifie la signification, Érasme opère une subordination dans une synthèse très organisée. Toutes les études doivent concourir à la *philosophia Christi* dont le mystère du Christ est le ressort, le contenu et l'objet; ses deux aspects, la *pia doctrina* et la *docta pietas*, se distinguent sans se séparer, comme l'allégorie et la tropologie (Chantraine, ch. 2). L'*eruditio* est la *disciplina* qu'exige la *pietas*, le mystère vécu, proclamé, transmis, et que la théologie oriente vers la *doctrina*, connaissance théologale et transformante du mystère lui-même (Chantraine, ch. 3). « Huc discuntur disciplinae, huc philosophia, huc eloquentia, ut Christum intelligamus, ut Christi gloriam celebremus. Huc est totius eruditionis et eloquentiae scopus » (LB 1, 1026b).

Si donc Érasme recommande l'étude des disciplines profanes, dont aucune n'est chrétienne en soi, « quia neque de Christo agunt neque a christiano inventae » (LB 10, 1728e), c'est à plusieurs conditions, dont la principale est que « omnia ad Christum referantur » (LB 5, 8a). Des études comme de toutes choses, seul le Christ est le but; de leur valeur, il est l'unique critère (25c). Détournée de ce but, considérée pour elle-même et sans discernement, l'*ethnica litteratura* constitue un danger contre lequel Érasme met en garde. Il ne faut pas s'y attarder, au risque de vieillir sur le rocher des Sirènes; on en usera donc « annis idoneis et modice, tum cautim et cum delectu, deinde cursim et peregrinantis non habitantis more » (LB 5, 8a; Allen 5, 520). Non moins que de la science qui séduit, on se méfiera de la science qui enfle. C'est la charité qui édifie (1 *Cor.* 8, 1). Aussi bien, « satius est minus sapere et amare magis, quam magis sapere et non amare » (LB 5, 25f). Cependant le primat de la charité ne commande pas d'être illettré. Car « bona est scientia », même si « caritas melior », et « utraque res alterius opem poscit et coniurat amice » (LB 10, 1718-1720; Allen 8, 153).

Il est bien entendu, d'autre part, que « fides unica est ad Christum ianua ». La foi nous fait connaître le Christ et son Esprit à travers l'Écriture, « traditis scripturis ». Voilà donc précisé l'objet de l'étude, la *reductio artium*. Mais évitons d'en restreindre le champ. La foi, dont le défaut est un *malum ignorantiae*, ne se réduit pas à une simple opération intellectuelle. Elle consiste à croire « non oretenus, non frigide, sed toto pectore ». « Desine inniti tibi et plena fiducia abice te in eum et excipiet te » (LB 5, 21c et 22d). Pour atteindre son but, la culture devra favoriser cette conversion radicale.

Pour chaque individu, comme dans l'histoire humaine, la culture profane, même païenne, est justifiée par sa fonction propédeutique et auxiliaire en vue de la « théologie ». Toujours contemplative et pastorale ou missionnaire, cette théologie reste *omnium disciplinarum regina* (Allen 1, 247). Cette sorte de *translatio studii* a d'ailleurs un fondement théologique. Elle est possible parce que le Christ est le centre de l'histoire et la fin de toute la création (*Jean* 12, 32; LB 10, 1712-1713). L'histoire culturelle s'intègre ainsi dans l'histoire du salut, selon une perspective christologique et eschatologique.

Érasme se réfère aussi aux images de la belle captive et des dépouilles de l'Égypte (LB 5, 8b et 25f), exploitées par Origène et diffusées en Occident par Jérôme et Augustin. Il les interprète fidèlement, avec autant de prudence (Allen 1, 163) et dans le même sens que ses prédécesseurs, pour mettre en œuvre le programme de la *reductio artium ad sacram scripturam*. Ce programme, proposé par le *De doctrina christiana* d'Augustin et par les *Institutions* de Cassiodore, a inspiré toute l'activité intellectuelle, humaniste, spirituelle et théologique, de la renaissance carolingienne à celle du 12e siècle.

Kohls, t. 1, p. 35-68, 82-83. — Chantraine, ch. 3, p. 446-459. — Ch. Béné, *Saint Augustin dans la controverse des trois langues à Louvain*, dans *Colloquium erasmianum*, Mons, 1968, p. 12-32; *Érasme et saint Augustin, ou influence de saint Augustin sur l'humanisme d'Érasme*, Genève, 1969. — F. Simone, *La reductio artium ad sacram scripturam..*, dans *Convivium*, n. 6, Turin, 1949, p. 887-927.

2. La chair et l'esprit. — La distinction herméneutique entre la « chair » et l' « esprit » commande l'exégèse d'Érasme et, du même coup, toute sa pensée. Le passage de la chair, de l'écorce, de l'apparence, de la figure, à l'esprit, à la substance, à la vérité, à la réalité, finalement le passage du « monde » et de l'homme à Dieu caractérise le christianisme, qui en réalise le

parfait accomplissement, par rapport au paganisme et au judaïsme. Passage du point de vue de l'homme à celui de Dieu, il s'impose comme un principe fondamental dans l'intelligence et dans la pratique de la foi. La rénovation de la chrétienté implique le retour à cette exigence première. Cette perspective conduit Érasme à mettre en relief certains textes du nouveau Testament qui en confirment la justesse et constituent les points de référence d'une constante inspiration (*Jean* 4, 23-24; 6, 63; 2 *Cor.* 3, 6; *Tite* 1, 15; *Mt.* 15, 11; *Marc* 2, 27, etc). La théologie de saint Jean et plus encore celle de saint Paul y ont une part prépondérante (par exemple *Rom.* 8, 12-14; 15, 1-6), qui tend à évincer l'influence de Denys. G. Chantraine a observé que, de l'*Enchiridion* à la *Ratio*, le thème de l'ascension du visible à l'invisible cède à celui de la progression de l'extérieur vers l'intérieur. Ce progrès spirituel arrache moins au sensible qu'il ne le transfigure.

3. **La démarche théologique. De la philologie à la mystique.** — « A divinis oraculis nomen habet theologus non ab humanis opinionibus. Et bona theologiae pars afflatus est, qui non contingit nisi moribus purgatissimis » (LB 5, 138b). Les spéculations humaines sur Dieu, les arguties scolastiques relèvent de la « chair ». Le paganisme et le judaïsme y sont à l'œuvre, l'un pour inciter l'orgueil de la raison à cette prétention aussi vaine qu'impie, l'autre pour inspirer cette confiance dans l'organisation humaine du divin. Si Dieu est Dieu, il peut seulement être connu s'il se révèle, et cette révélation sera un mystère déroutant. Toute théologie se fourvoie, qui ne se soumet pas d'abord à ce primat du divin, à l'initiative absolue de Dieu, à la transcendance de son mystère. Son premier mouvement doit être de dépouillement. « Procul absit omnis fastus, procul absit omne supercilium... Augustum est huius Reginae palatium, si penetraris in penetralia, sed vehementer humili ostio patet aditus, cervicem submittas oportet si velis admitti » (LB 5, 76d). Et ceci d'autant plus que Dieu, en fait, s'est révélé comme le mystère d'un amour engagé dans l'histoire pour le salut de l'homme. L'Écriture rapporte ces *mirabilia Dei*. La théologie n'est donc pas une théodicée, une parole de l'homme sur Dieu, mais écoute de la Parole de Dieu adressée à l'homme pour le faire vivre et le sauver.

La théologie est donc nécessairement biblique et mystique. Elle considère toujours les mystères de la foi dans leur économie historique et dans leur efficacité salutaire concrète pour l'homme. Une fois la « lettre » solidement établie à l'aide de la philologie et de la critique historique, la théologie s'efforce de la dépasser pour atteindre le sens spirituel, ou mystique, la substance salvifique du mystère que la lettre contient et que l'histoire supporte. Au reste, elle prétend moins atteindre ce mystère qu'elle ne dispose le croyant à se laisser atteindre et attirer par lui, à s'y ouvrir pour en jouir *(frui, voluptas, beatitudo, felicitas, deliciae, dulcedo, iucundus, suavis)*, pour le méditer *(meditari, exerceri)* et le contempler *(contemplare, sensus mystici cognitio)*, pour le savourer *(sapere, degustare, delectare)* et s'en nourrir (*edere, bibere, ruminare, digestio, pabulum, animi cibus*; cf DS, t. 5, col. 892-893), pour être inspiré *(afflari)*, enflammé *(inflammari, ardere, ignis)* et emporté par lui *(attrahi, rapi)*, fixé *(affici)* et transformé en lui (*transfigurari, mutari, transformari in Deum, in Christum*, = thème eckhartien), afin d'en vivre.

Dans ce mouvement, la connaissance et l'amour, la foi et la charité se fécondent mutuellement. La culture littéraire, — éloquence, poésie, stylistique, sens esthétique —, et même religieuse, en particulier les commentaires bibliques des Pères, n'offre pas un secours négligeable. Mais les dispositions du cœur, la purification morale, l'ascèse, la droiture de la vie, l'*innocentia* importent davantage (LB 5, 76bc). Enfin, la part principale revient à la grâce, à l'inspiration divine, qui est seulement donnée aux humbles, aux *pauperes spiritu*, aux *mundi corde* (LB 6, 63-64, 254f; 9, 163), aux cœurs assoiffés, « sitientem requirit animum et nihil aliud sitientem » (LB 5, 76d), mais dociles et disponibles (thème constant dans la mystique rhénane et dans la *Devotio moderna*, cf *supra*, col. 994). Seul l'Esprit Saint, auteur de l'Écriture, peut en dévoiler le sens et conférer à cette révélation *frugifera* son efficacité. L'exégèse tend à se nier pour laisser l'Écriture se commenter elle-même, « mysticam scripturam mystica item scriptura exponat » (H. Holborn, *Erasmus, ausgewählte Werke*, Munich, 1933, p. 159; Kohls, t. 1, p. 136-141). Le « théologien », c'est-à-dire tout vrai croyant (LB 5, 183e-184a; 6, *4r; 7, **3, 548f), est d'abord *théodidacte*. Contrairement aux grands scolastiques, mais avec les Pères et les anciens moines, Érasme rattache la théologie au don de prophétie, non au don de sagesse (LB 5, 183e, et encore 76-77).

Commencée dans la prière, accompagnée par la prière (Kohls, t. 1, p. 78, 141-143), la théologie s'achève en prière, dans la paix *(quies, tranquillitas, in omne placido)* et dans l'adoration. C'est là, *in silentio mystico* (LB 9, 1217a), que l'homme s'entretient avec Dieu, *admissus est ad divinum colloquium* (LB 5, 76c; *cum Deo colloqui, confabulari*, etc). Là, *intus*, on entend « *secretam Patris vocem quae mentem afflat insensibili gratia fidei* » (LB 7, 548f). Dans cette *communio*, fixé en Dieu, uni à l'Époux (Allen 3, 18 et 338), on est transfiguré *ineffabili modo* par le rapt (LB 5, 8c). C'est la *piorum ecstasis*, sommet de la *meditatio* et de la *contemplatio*, avant-goût de la béatitude éternelle, folie mystique.

Pas plus que tant d'autres auteurs spirituels, Érasme n'a eu l'expérience personnelle de ces délices (LB 5, 1258e), mais il s'est informé et ce sujet ne le laisse nullement indifférent. De cette folie, il écrivit un très sérieux éloge dans la *Moria*, allant jusqu'à dire que « nous serons absorbés tout entiers *a Deo* au point d'être en lui plus qu'en nous-mêmes ». Accusé de tomber dans l'erreur des bégards, il se justifia et corrigea en *in Deum*, tournure qu'il adopte toujours dans l'expression si fréquente sous sa plume, *transformari in Deum* : « Dixi animam absorberi a Deo, quod tota in illum rapiatur amore et anima magis illic est ubi amat quam ubi animat. Sic autem rapitur, non ut evanescat, sed ut perficiatur » (Allen 3, 329, 369-370, et 2, 103-104; LB 4, 500-504. Comparer avec la dixième proposition condamnée d'Eckhart. Érasme n'usa plus d'*absorberi* et se limita à *transformari*).

Ce qu'il lui sera donné de voir, le « théologien » le baisera, *exosculari, amplecti*. Il vénérera, il adorera humblement ce qui lui reste caché (LB 5, 76e; 6, *4v). Car la *pia curiositas* bannit l'*impia curiositas*. L'une, qu'inspire le désir de Dieu, prépare l'accès de son mystère et conduit à la contemplation. L'autre, qu'inspire la *superbia* ou la *caeca temeritas*, obscurcit le mystère en prétendant le forcer *irreverenter ac confidenter*, s'embarrasse dans les *frivolas quaestiunculas* et dégénère en querelles, *contentiosas disputationes, rixas* (LB 5, 76, 133-137; 7, **2v-3v; de même chez les mystiques rhénans, cf J.-A. Bizet, *Tauler auteur mystique?*, dans

La mystique rhénane, Paris, 1963, p. 171). Selon l'*Enchiridion*, veillant toujours à passer *a littera ad mysterium*, cette humble réserve vaudra à l'adorateur une connaissance plus profonde des plus hauts mystères (LB 5, 77a; Kohls, t. 1, p. 97-98). Il rencontrera dans la nescience la transcendance ineffable (LB 5, 39a). L'influence de Denys restitue ici des accents qui rappellent Eckhart et Nicolas de Cues.

La théologie selon Érasme est donc théologale, doctrinale et mystique, autant que pratique et pastorale, puisqu'elle a pour but de conformer les chrétiens au mystère qu'elle leur fait contempler et aimer. Foncièrement, elle est un don, le don par lequel Dieu donne de connaître, pour y participer, le don qu'il a fait de lui-même et par lequel il s'est révélé pour nous sauver en Jésus-Christ.

Sur tout ceci, voir surtout G. Chantraine, ch. 3 : étude de la *Ratio* (en particulier, analyse des 1e et 6e, 2e et 5e règles) et de plusieurs autres textes. L'auteur remarque qu'Érasme rattache cette « vie théologique » aux deux grands sacrements d'initiation au mystère, le baptême et l'eucharistie.

4. **Jésus-Christ, mystère de Dieu et salut de l'homme.** — Dieu s'est révélé dans son action salvatrice. Par là même, il nous manifeste son mystère. Ainsi pour Érasme comme pour saint Paul (*Éph.* 3, 3-12; *Col.* 1, 24-28), le mystère de Dieu, c'est le Christ livré pour nous. *Christus Petra!* Il est « le Mystère », unique contenu, clé, norme, centre, lien, harmonie de l'Écriture.

La substance du mystère, c'est la kénose, source de l'exaltation (*Phil.* 2, 1-11). La révélation culmine sur la croix. Là éclate le paradoxe de l'action du Dieu Tout-Puissant qui, empruntant cette voie imprévisible pour nous révéler à quel point il est amour, apparaît comme le tout Autre et nous apprend ce qu'est l'Esprit. Vraiment, son royaume n'est pas de ce monde et sa loi est nouvelle.

Cependant, dans son mouvement vers nous, Dieu s'est adapté à nous, empruntant pour se dire un langage humain qui, par rapport à lui, n'est qu'un « balbutiement ». Dans le Fils seul, la Parole de Dieu est parfaitement adéquate au Père. Cependant, ce balbutiement ne cesse pas d'être divin et Dieu l'a poussé jusqu'à l' « aliénation » suprême de la kénose par où « le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous ». Après avoir parlé de diverses manières par les prophètes, Dieu, aux temps derniers de l'incarnation, nous a parlé par son Fils (*Hébr.* 1, 1-4), dont les paroles nous livrent les mystères de la Parole éternelle du Père, livrée pour nous. Dans le Christ, « cum esset summa simplicitas veritasque nihil omnino poterat esse dissimilitudinis inter archetypum divini pectoris et inde ductam imaginem sermonis. Ut nihil Patri similius quam Filius Patris verbum ex intimo illius corde promanans, ita Christo nihil similius quam Christi verbum de pectoris illius sanctissimi adytis redditum » (LB 5, 32a). La doctrine du Christ, c'est le Christ lui-même.

On reconnaît ici le thème patristique de l'*accommodatio*. L'*accommodatio* est le mode de la *Christi traditio* et le moyen de l'*attractio crucis* en vue de la *transformatio in Christum* (Chantraine, p. 463-464). Aussi bien, si l'*accommodatio* crée une cohérence particulière entre les *bonae litterae* et le mystère, entre l'*eruditio* et la *doctrina*, elle ne permet aucun discours humain sur Dieu dans un autre langage que le « balbutiement » de la Parole elle-même (Kohls, t. 1, p. 97-98, 103), elle laisse subsister toujours entre le verbe et le Verbe un abîme qu'aucune science humaine ne peut combler. « La dialectique du Verbe qui nous fait passer de la *Peitho* au *Logos* » (P. Mesnard, *La religion d'Érasme..*, p. 270) est réservée au *Theodidactos* (Chantraine, p. 372-399).

S'il n'est pas d'autre voie pour connaître Dieu, il n'en est pas d'autre pour se sauver. Dans cette perspective fortement christocentrique, la révélation et le salut coïncident dans « le Mystère »; chacun est l'instrument de l'autre. Dieu révélant son mystère par son acte sauveur, le Christ est indissociablement mystère de Dieu et salut de l'homme.

Toute action, toute parole révélée de Dieu concernent directement l'homme tout entier, et pas seulement son intelligence, puisque aussi bien Dieu ne révèle pas de lui-même des vérités abstraites à l'égard desquelles l'homme pourrait demeurer indépendant, étranger, indifférent. A la suite de saint Paul et d'Origène, comme Tauler et Gerson (cf S. E. Ozment, *Homo spiritualis. A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther..*, Leyde, 1969), Érasme distingue dans l'homme trois niveaux d'être : *caro*, *anima*, *spiritus* (LB 5, 19). Mystère de salut, le mystère de Dieu s'adresse à l'homme total, donc au cœur le plus profond de son être personnel *(spiritus)*. Si Dieu se tourne vers nous, c'est pour nous ramener à lui (*pro me*, *pro te*, *pro nobis*, *nostra causa*, etc) par Jésus-Christ qui est notre vie véritable, celle du *spiritus* (Kohls, t. 1, p. 75, 87-98, 104). Dans ce *reditus* comme dans l'*exitus*, Dieu garde l'initiative efficace et gracieuse; substitué à nous *sua sponte*, sur la croix, il précède à la droite du Père l'humanité qu'il récapitule et qu'il attire (Kohls, t. 1, p. 114-115, 145-146, 178-190; *La position théologique d'Érasme et la tradition dans le « De libero arbitrio »*, dans *Colloquium erasmianum*, p. 69-88).

Christocentrique, la théologie-spiritualité d'Érasme est donc essentiellement sotériologique et eschatologique. Elle est aussi existentielle et personnaliste, en même temps que doctrinale, et par là dogmatique au sens d'Ignace d'Antioche et de Vincent de Lérins, non moins que pratique et mystique. En un mot, elle a pour objet « le Mystère » révélé, mais elle s'intéresse à la *res* plus qu'aux *enuntiabilia*. Elle s'inspire de toutes les perspectives offertes par l'exégèse spirituelle qui la fonde : l'allégorie, la tropologie, l'anagogie.

5. **La loi nouvelle et la philosophia Christi.** — Le mystère révélé est un don, une grâce, une réalité substantielle, un fait historique et transhistorique, qui est cause de salut. Il est aussi un appel, une tâche, une invitation à participer à sa substance, à son action salvifique, par incorporation au Christ, pour vivre selon l'Esprit du Christ. C'est en quoi « Christianismus est vita spiritalis » (LB 5, 33e).

Le paradoxe de la croix manifeste l'antinomie entre l'esprit du Christ et la « chair », ou « l'esprit du monde ». Loi de l'esprit, de la vie, de la liberté, de la vérité, la loi du Christ est la *lex caritatis* selon la *regula crucis*. La sagesse de Dieu est scandale et folie pour le monde. Elle est la sage folie que le monde, dans sa folle sagesse, ne veut pas reconnaître, et dont Érasme écrivit un éloge qui livre le sens profond de l'*Encomium moriae* (LB 4, 488-504; E. Gutmann, *Die Colloquia..*, p. 176-177). Sa force est sa faiblesse. Elle bouleverse de fond en comble l'échelle des valeurs, comme le proclament les béatitudes et saint Paul (2 *Cor.* 6, 1-10). « Vides ut in

Christo noventur omnia et rerum vocabula permutentur ». « Vides ut summi mali mater est mundi sapientia » (LB 5, 43a et 12a). Elle transforme ainsi la morale humaine en vie chrétienne. Seule la foi permet ce renouvellement total (*Rom.* 12, 2), et la force de l'Esprit, ce dépassement continuel. Car la sainteté ici-bas n'est jamais acquise et la sanctification est toujours en cours (LB 2, 771d-772d; 5, 10f-12a, 16c, 21b, 23, 26, 41-47, 84; Allen 3, 370; Kohls, t. 1, p. 84-86, 104-109, 114-119, 143-148, 180-181).

Par le baptême, le chrétien est incorporé au Christ, initié au mystère de sa mort et de sa résurrection. Mais, nouvelle naissance, *renascentia* (LB 5, 3ac; 6, *4r), le baptême aussi est un don et une tâche. Le baptisé doit encore accomplir sa promesse de devenir le chrétien qu'il a commencé à être. Il doit réaliser dans sa vie, dans l'*interim* du *déjà* et du *pas encore*, *tempus acceptabile* (2 *Cor.* 6, 2), le mystère auquel il participe. Il doit mourir au péché, au monde, au vieil homme, et revêtir l'homme nouveau, Jésus-Christ, pour vivre selon son Esprit. Le baptisé a reçu la force de l'Esprit pour mener le combat qu'il s'est engagé à soutenir à la suite et au service du Christ, en qui la victoire est déjà acquise. Entre Pâques et la parousie, le temps de la grâce est celui du combat, dans l'attente de la gloire; c'est donc aussi celui de l'espérance. Outre le secours de la grâce, la prière, la méditation, le désir de la récompense promise, l'assurance du Royaume définitivement inauguré, excitent l'ardeur du soldat chrétien, le protègent du découragement et lui épargnent l'angoisse.

La spiritualité d'Érasme est fondamentalement baptismale et eschatologique. Le thème central de la *militia* comporte de nombreuses résonances monastiques. Mais cette initiation transformante au mystère du Christ s'impose, selon Érasme, à tout chrétien indistinctement et se réalise dans tous les états de vie, en toutes circonstances, au fil des jours (LB 5, 1-10, 31; Kohls, t. 1, p. 30-34, 73-75, 117, 122-124; Chantraine, ch. 2, p. 215-232).

Tel est le tréfonds de la *philosophia Christi. Renascentia*, *instauratio bene conditae naturae*, elle est la charité du Christ, substance du mystère salvifique de Dieu révélé et accompli sur la croix, qui restitue à la nature humaine déchue son *innocentia* et la conduit à la béatitude (LB 6, *4r, 63d; cf P. Mesnard, *La Paraclesis d'Érasme*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 13, Genève, 1951, p. 26-42). Elle se développe en *pia doctrina* et en *docta pietas*, dans le cadre de l'histoire du salut.

Porro philosophiae christianae summa in hoc sita est, ut intelligamus omnem spem nostram in Deo positam esse, qui gratis nobis largitur omnia per Filium suum Iesum. Huius morte nos esse redemptos, in huius corpus nos insitos esse per baptismum, ut mortui cupiditatibus huius mundi ad illius doctrinam et exemplum sic vivamus ut non solum nihil admittamus mali verum etiam de omnibus bene mereamur; et, si quid inciderit adversi, fortiter toleremus, spe futuri praemii quod omnes pios haud dubie manet in adventu Christi : ut ita semper progrediamur a virtute in virtutem, ut nihil tamen arrogemus, sed quicquid est boni Deo transcribamus (Allen 4, 118).

Fondée ainsi sur les dogmes fondamentaux, la piété chrétienne consiste dans l'exercice des trois vertus théologales :

At christiana pietas in eo sita est ut diligamus Deum ex toto corde, proximum ut nosmet ipsos, in Christo spei nostrae summam collocemus, ut ad illius doctrinam atque exemplum, necnon scripturarum regulam mores ac vitam componamus (LB 9, 954de).

Dans son aspect positif, comme dans son aspect négatif qui la dresse contre la scolastique, la *philosophia Christi* ou *christiana simplicitas*, *paupertas*, *veritas* (LB 5, 40c) rejoint les deux pôles qui ont inspiré « l'humanisme bénédictin » et « la théologie monastique » : « l'amour des lettres et le désir de Dieu » (Jean Leclercq). Il nous reste à en relever des traits particuliers, soit à cause de leur importance, soit à cause des controverses qu'ils ont suscitées.

6. **Le christocentrisme.** — Ce qui précède montre assez à quel point la pensée d'Érasme est christocentrique et, d'un même mouvement, « pneumatologique » (Kohls, t. 1, p. 115-126). « Transformari in Christum », tel est le programme du baptisé, de telle sorte que « totius vitae Christum velut unicum scopum praefigas, ad quem unum omnia studia, omnes conatus, omne otium ac negotium conferas. Christum vero esse puta non vocem inanem sed nihil aliud quam caritatem, simplicitatem, patientiam, puritatem, breviter quicquid ille docuit... Nihil ames, nihil mireris, nihil expetas nisi aut Christum aut propter Christum » (LB 5, 25ab; comparer avec le « Nihil amori Christi praeponere » de saint Benoît; cf DS, t. 1, col. 1401). « Felicitatem tuam uno Christo metiris » (LB 5, 26b). L'amour même du prochain consiste, non à aimer l'homme en lui-même, mais à l'aimer *propter Christum* s'il est méchant, *in Christo* s'il est bon, ou plutôt à aimer le Christ en lui (20e et 44f).

Caput, *circulus*, *centrum*, *harmonia*, *petra*, *ignis*, *aqua*, *fons purissimus lucis et innocentiae*, *unicus auctor*, le Christ est *exemplum nostrum*, *archetypus pietatis* (LB 5, 11, 39, 40, 45, 88, 89, 92; 6, *3r). La vie chrétienne consiste à imiter le Christ en qui le baptême nous a incorporés.

Or « finis legis Christus, Christus autem spiritus est, caritas est » (LB 5, 38e). Ce mystère ayant été révélé suprêmement sur la croix, la *meditatio mysterii crucis* s'impose au premier chef. Mais Érasme s'insurge contre une méditation « charnelle ». Ce n'est pas aux détails extérieurs qu'il faut s'arrêter, mais à la substance du mystère, pour se l'appliquer. La dévotion à la Passion ne consiste pas à lire chaque jour le récit historique, moins encore à multiplier les signes de croix, à baiser des reliques ou le crucifix, ni même à s'émouvoir jusqu'aux larmes « humano affectu » devant les souffrances du Crucifié. Ainsi en va-t-il pour toute l'Écriture. Qui veut la lire avec fruit doit y chercher le Christ selon l'Esprit, le mystère qui vivifie et qui sauve, non le Christ selon la chair. Il était bon pour eux que le Christ quitte les apôtres qui risquaient de s'attacher seulement à sa présence corporelle. Mais, remonté près du Père, le Christ a envoyé l'Esprit par lequel il reste avec nous jusqu'à la fin des siècles et nous éclaire sur son propre mystère. En ce sens, le Christ est présent pour le croyant dans l'Écriture inspirée plus qu'il ne l'était sur terre dans sa chair; car cette présence selon l'Esprit est la seule salutaire. La présence corporelle du Christ n'a pas converti les juifs. C'est selon l'Esprit que le Christ « nascitur in nobis » et que nous devons l'imiter en crucifiant en nous le vieil homme (LB 5, 31f-32c, 38a, 54d-55b, 94f-95b; 6, *4; 7, **3r, 306f; Kohls, t. 1, p. 27-30, 79, 98-99, 107, 115-116, 126, 129).

Ainsi pensaient Eckhart (*Traités et sermons*, trad. J. Molitor et F. Aubier, Paris, 1942, p. 240, et *Livre de la divine consolation*, dans *Le Rhin mystique*, textes choisis par M. Michelet, Paris, 1960, p. 57-58), Jean Tauler (*Sermons*, trad. Hugueny-Théry-Corin, t. 2, Paris, 1930, p. 335-336, 368-369, et *Sermon* 54 de l'éd. de Vetter, Berlin, 1910, traduit dans *Le Rhin mystique*, p. 116-122), Henri Suso (*Le Rhin mystique*, p. 218-221; cf DS, t. 7, col. 239, 249, 253) et Gérard Groot (*Le Rhin..*, p. 261-265; cf RAM, t. 3, 1922, p. 137; R.R. Post, *Modern Devotion..*, Leyde, 1968, p. 108).

Saint Bernard lui-même, dont Tauler et Suso se recommandent, distinguait le Christ selon la chair et selon l'esprit (DS, t. 1, col. 1481-1485). On notera d'autre part de singulières convergences, de fond et de forme, avec saint Bonaventure (DS, t. 1, col. 1776-1777, 1803-1809). Outre les influences connues des traditions cisterciennes et franciscaines sur la *Devotio moderna*, par où elles ont dû atteindre Érasme; cf K.Ruh, *Bonaventura deutsch. Ein Beitrag zur deutschen Franziskaner-Mystik- und- Scholastik*, Berne, 1956, et W. Kaegi, *Erasmica*, dans *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, t. 7, 1957, p. 350-351.

Érasme cependant ne méprise pas le Jésus de l'histoire. Il le prie et le célèbre avec une ferveur aux accents bernardins. Il entre en lice chaque fois que le réalisme de l'incarnation lui paraît menacé, même si ce combat doit l'opposer à John Colet ou à Lefèvre d'Étaples. Sa christologie est aussi équilibrée que traditionnelle.

LB 5, 92e-94b, 601e, 1159, 1210-1216, 1265-1292, 1317-1319, 1338-1358; 9, 31-60, en particulier 35d; Allen 1, 245-260, et 8, 335-336. — DS, t. 4, col. 663, 933-934. — M. Mann Phillips, *Érasme et les débuts de la Réforme française*, Paris, 1934, p. 23-27. — L. Bouyer, *Autour d'Érasme*, p. 145-147. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, t. 4, Paris, 1964, p. 437, 472-473, 512. — Kohls, t. 1, p. 98-115. — A. Godin (*De Vitrier à Origène. Recherches sur la tradition patristique érasmienne*, dans *Colloquium erasmianum*, p. 55-56) montre qu'il faudrait étudier « la place, dans la spiritualité d'Érasme, de la mystique affective de Jésus selon Origène ». On verrait mieux l'influence de Vitrier, de la *Devotio moderna* et la nature du « franciscanisme » d'Érasme.

D'autre part, on l'a vu, Érasme, loin de l'ignorer, adopte « le thème central de la mystique spéculative : la génération du Verbe dans le fond de l'âme ».

7. **L'Église et la chrétienté.** — Le christocentrisme d'Érasme détermine son ecclésiologie. Dans la lettre à Volz (1518), il se représente l'Église et la chrétienté sous la forme de trois cercles concentriques. Au centre, le Christ, feu rayonnant, principe d'amour qui embrase et attire. Les chrétiens du premier cercle, normalement les pontifes et les évêques (Érasme insiste beaucoup sur l'idéal pastoral de l'épiscopat et de la prêtrise, cf son *Ecclesiastes*, LB 5, 768-1100; J. I. Telechea, *La figura ideal del obispo en las obras de Erasmo*, dans *Scriptorium victoriense*, t. 2, 1955, p. 201-230; J. Coppens, *Les idées réformistes d'Érasme*, dans *Scrinium lovaniense*, Louvain, 1951, p. 358-359), transmettent cette chaleur dont ils brûlent à ceux du deuxième cercle, les princes temporels, dont la mission est tournée vers le monde, mais pour entraîner à une vie évangélique l'ensemble des chrétiens, ceux du troisième cercle. Au-delà s'étend le « monde » (cf P. Mesnard, *Un texte important d'Érasme..*, dans *Revue thomiste*, t. 47, 1947, p. 524-549).

Mais le plus souvent l'Église est définie comme le Corps du Christ, et son épouse sainte, sans tache ni ride, moins comme le « peuple de Dieu ». Cette réalité surnaturelle, mystique, — thème central de l'œuvre d'Érasme et qui connut un retentissement considérable (LB 5, 45-46; M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937, p. 221) —, commande tout le reste. Elle constitue l'Église en une communauté d'amour (de même chez Nicolas de Cues, cf E. Vansteenberghe, *Le cardinal Nicolas de Cues*, Paris, 1920, p. 35), où la réalité du Corps du Christ est concrètement vécue et sensiblement manifestée, selon le régime sacramentel et la loi de la charité, en totale référence au mystère de l'amour divin qui régit toute l'économie chrétienne et culmine dans le sacrifice du Christ sur la croix.

J. Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, t. 1, Paris, 1955, p. 133-149. — R. Padberg, *Erasmus als Katechet*, Fribourg-en-Brisgau, 1956, p. 57-69, 98-111. — Kohls, t. 1, p. 159-171. — J.-P. Massaut, *Érasme, la Sorbonne et la nature de l'Église*, dans *Colloquium erasmianum*, p.89-116; à corriger en comparant avec J. Hamer, *Les pécheurs dans l'Église. Étude sur l'ecclésiologie de Mélanchton..*, dans *Festgabe J. Lortz*, t. 1, Baden-Baden, 1958, p. 193-207.

Unis au Christ, comme le corps à la tête et les sarments au cep, et vivants de sa vie, les chrétiens participent du même coup à la vie trinitaire (LB 5, 116ef; cf Chantraine, p. 471-472).

C'est dans cette ecclésiologie que les préoccupations et les idées socio-politiques d'Érasme trouvent leur fondement. Elles sont fondamentalement théologiques et mystiques (cf P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au* XVI^e *siècle*, 2e éd., Paris, 1951, p. 86-140; Kohls, t. 1, p. 49-51, 110, 171-175; L.-E. Halkin, *Érasme et les nations*, dans *Mélanges Marie Delcourt*, Bruxelles, 1969).

Ainsi le pacifisme d'Érasme ne se réduit pas à une simple doctrine morale, utopiste ou sentimentale. Il ne procède même pas uniquement d'une morale chrétienne désireuse de régler la vie des hommes sur l'enseignement et sur l'exemple du Christ, *documenta pacis*. Il est d'abord fondé sur les mystères trinitaire, christologique et ecclésiologique, auxquels les chrétiens sont initiés par les sacrements, *concordiae sacramenta*. Cette participation sacramentelle à la substance de ce qu'ils espèrent oblige les chrétiens à en poursuivre dès cette vie la réalisation qui, commencée sur la croix, s'accomplira dans la Jérusalem céleste, cité de la paix (cf G. Chantraine, *Mysterium et sacramentum dans le « Dulce bellum »*, dans *Colloquium erasmianum*, p. 33-45).

Malgré tout, cependant, Érasme n'échappe pas plus que ses contemporains à de fortes tendances individualistes.

8. **L'intériorité.** — La loi du Christ, *lex spiritus et caritatis*, s'adresse à l'homme *intus*. Le primat de la « religion intérieure » inspire à Érasme la plus vive méfiance pour les « œuvres », pratiques de dévotion ou exercices ascétiques, considérés en soi comme le tout de la *pietas*.

Les abus du temps justifient pleinement cette réaction. Il pourchasse les « superstitions », conceptions mécaniques ou magiques, donc païennes, de la religion, qui dispensent de la conversion du cœur. Il combat le formalisme et le légalisme qui substituent la « chair » à l' « esprit », au point parfois de contredire grossièrement la loi de la charité. Érasme n'attaque pas les « cérémonies » comme telles, mais le crédit déréglé qu'on leur accorde et les conséquences qui s'ensuivent (Allen, 3, 366; cf LB 1, 639a-640b, 774c-784d; 5, 38a, 63f; L.-E. Halkin, *Érasme et les pèlerinages*, dans *Scrinium erasmianum*, Louvain, 1969).

Érasme s'insurge enfin contre la confiance « judaïque » dans

les œuvres de l'homme, contre la suffisance pharisaïque qui prétend enchaîner Dieu, se justifier, être en règle, — et finalement à bon compte, malgré les mortifications (LB 5, 36c). En cela, É.-V. Telle (*Érasme et le septième sacrement*, Paris, 1954, p. 32, 116-124 et *passim*) n'a pas tort de penser qu'Érasme s'en prend aux moines très observants plus qu'aux relâchés : ceux-ci du moins ne donnaient pas le change (LB 4, 471-474; 5, 32d-33d, 35ad; Allen 3, 370, 373).

Ainsi, « in affectibus est Christi perfectio, non in vitae genere » (Allen 3, 370). Mais Érasme ne prêche pas une religion « du pur esprit ». Selon lui, comme pour les spirituels de la *Devotio moderna* et pour toute la tradition (cf R. R. Post, *Modern Devotion*, p. 27-46), le primat de l'intériorité ne signifie pas que l'intention suffise. C'est l'exécution qui authentifie les dispositions du cœur (LB 5, 34ef). Cependant l'acte vaut par l'intention qui l'inspire. Ainsi l'intériorité *(animus, cor, spiritus, mens, intentio, affectus, pectus)* qualifie non seulement les œuvres de piété surérogatoires, mais les actes moraux obligatoires (LB 5, 36a, 38a; cf *Imitation*, lib. III, c. 31, n. 4-5).

Seule la *lex spiritus et caritatis*, révélée sur la croix et explicitée dans les béatitudes, est obligatoire. Par elle, toute chose devient *occasio* ou *materia pietatis* (LB 5, 27a, 28a; de même chez Tauler et Suso, cf *Le Rhin mystique*, p. 161, 246-247). La religion intérieure se manifeste dans la vie qu'elle anime. La « religion extérieure » dispense de la « religion intérieure »; mais la religion intérieure ne dispense pas de la pratique, elle l'exige. Elle est vécue « in spiritu et veritate, in affectu et opere » (LB 5, 27-38).

On notera les récriminations identiques contre la confiance dans les œuvres extérieures, chez les mystiques rhénans. Selon Eckhart, « l'homme ne se sanctifie pas par ce qu'il *fait* mais par ce qu'il *est* »; cependant le discrédit des œuvres n'empêche pas l'apologie de l'action (J.-A. Bizet, *Mystiques allemands du* XIV^e^ *siècle*, Paris, 1957, p. 63-64; M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal du* XI^e^ *au* XIV^e^ *siècle*, coll. Fliche et Martin, Paris, 1951, p. 384; *Le Rhin mystique*, p. 52-55, 105, et les propositions condamnées 16-20).

Jean Tauler tout spécialement veut que « les bonnes œuvres » soient faites « en charité » et réglées du dedans. Il condamne avec une insistance et une vivacité dignes d'Érasme les dévotions « judaïques », « l'assurance pharisaïque » dans les « pratiques extérieures multipliées », la corruption des « bonnes œuvres » par des intentions impures.

J.-A. Bizet, *Mystiques..*, p. 98-99; *Tauler auteur mystique?*, dans *La mystique rhénane*, p. 176-178. — Tauler, *Sermons*, trad. citée, t. 2, p. 33-34, 73-74, 178-179, 188-190, 257, 274-276, 278-282, 284, 293-297, 303, 315-316, 341, 355, 371. — *Le Rhin mystique*, p. 115-116, 133-134, 140; et pour Suso, le moins acerbe, p. 227- 228.

Il faut noter qu'Érasme ne réprouve pas mais conseille les manifestations extérieures de dévotion, pourvu qu'elles émanent d'une piété authentique, ou qu'elles y conduisent (LB 1, 648f-653c). D'autre part, dans sa critique des « cérémonies », Érasme se garde d'inclure les sacrements, qui ne sont pas, eux, des pratiques en soi indifférentes ou surérogatoires. Mais, de même que l'acte vertueux obligatoire ne peut être séparé de l'intention qui l'anime, ainsi l'action *ex opere operato* du sacrement ne produira pas ses effets indépendamment de l'action *ex opere operantis* (LB 5, 30f-31c, 38bc).

9. **La prière.** — Le culte en esprit et en vérité, qu'exige Dieu qui est Esprit (*Jean* 4, 23-24), impose le primat absolu de la prière mentale. Érasme consent à ce que les rustres, faute de mieux, récitent des psaumes dont le sens leur échappe, pourvu qu'ils joignent à une foi simple un amour sincère. Mais par nature, le christianisme, loin de mépriser les rustres, requiert qu'on mette tout en œuvre, — à commencer par la traduction de l'Écriture et de la liturgie en langue vulgaire, le soin de la prédication, le souci d'une instruction religieuse généralisée, solide et prolongée (LB 5, 769-1100, 1124f-1126b, 1133-1196; 6, *3v; Allen 8, 259; R. Padberg, *Erasmus als Katechet*, t. 1, p. 124, et t. 2, p. 109-110; L.-E. Halkin, *Érasme et les langues*, dans *Revue des langues vivantes*, 1969) —, pour remédier à ce défaut de culture qui entrave la vraie piété. L'abondance des mots, le *strepitus labiorum*, est le signe de la prière païenne (*Mt.* 6, 7; 1 *Cor.* 14, 19) et doit faire place à l'*ardens animi votum*. Prière, méditation, *ruminatio*, contemplation, exégèse, théologie et mystique sont toujours liées chez Érasme. Mieux vaut donc lire avec ferveur un seul verset, en découvrir la substance spirituelle et prolonger cette lecture par la méditation, que s'astreindre à réciter, à peine compris selon « la lettre », un nombre fixé de psaumes ou le psautier complet.

LB 1, 651d; 4, 471b, 473c; 5, 6cd, 8f-9d, 34b, 35b, 36d, 37a, 183a, 1103b, 1112d-1113a, 1128c; sur le rosaire, tolérable chez les rustres, 1132d.

C'était là retrouver les vues du monachisme primitif sur le rapport entre la psalmodie et l'oraison. Voir DS, t. 1, col. 1403-1407, et A. de Vogüé, *Le sens de l'office divin d'après la Règle de saint Benoît*, RAM, t. 43, 1967, p. 21-33. — Voir aussi S. Bonaventure, DS, t. 1, col. 1795. — Jean Tauler, *Sermons*, trad. citée, t. 2, p. 22-24, 188-190, 198-202. — Henri Suso, dans *Le Rhin mystique*, p. 243-246.

La prière est une partie essentielle de la piété (LB 5, 1104d) et l'arme principale du chrétien dans sa *militia*, mais elle a besoin de la « science », comme Aaron, de Moïse. Érasme ne substitue pas l'étude, ou la « science », à la prière. Simplement, il veut unir l'une à l'autre, selon la plus ancienne tradition, parce qu'il voit dans la prière un acte conscient de la personne humaine, acte éminent où le cœur et l'esprit, l'amour et la connaissance sont engagés. « Precatio pura in coelum subducit affectum... Scientia salutaribus opinionibus communit intellectum... Sed ut scientiam oportet non esse mancam ita precationem non convenit esse ignavam ». La « science », entendons l'étude pieuse de l'Écriture pour en atteindre le sens spirituel (cf *supra*, col. 1008), est comme la manne et l'eau du rocher qui entretenaient les hébreux dans le désert, en marche vers la terre promise. Ainsi « tutissimum est pietatis officiis occupari ut opera tua non ad terrena studia sed ad Christum referantur » (LB 5, 5-6).

Car, comme elle anime à la fois l'*affectus* et l'*intellectus*, l'*oratio* entraîne l'*operatio*. Si la prière, comme la méditation, doit être constante, sans tomber dans un *multiloquium* et sans détourner des appels de la charité concrète, comme Eckhart lui-même l'avait noté (Kohls, t. 2, p. 35), c'est qu'elle s'épanche en une vie, vécue selon la Parole de Dieu assimilée. « Perpetuum pie vivendi studium iugis est deprecatio » (LB 5, 1106b). Elle est enfin une tension eschatologique. Pour ceux qui s'appliquent à « per omnem vitam desiderare summum illud bonum quod nobis futuro saeculo promittitur... tota illorum vita perpetua quaedam est deprecatio » (LB 5, 1101-1102, 1106b, 1111b; cf 7d, 1105d-1113, 1123, 1130d).

Le primat de l'intériorité et de l'individualisme

engendre chez Érasme une désaffection, une incompréhension même, envers la liturgie, ce qui n'est pas le cas de tous les humanistes (cf J.-P. Massaut, *Josse Clichtove..*, t. 1, p. 261-270; t. 2, p. 285-335).

Méfiant envers les gesticulations, les décors, les mises en scène, les chants, la musique, qui risquent de nuire à l'audition et à l'intelligence de la Parole, Érasme n'en rejette pas cependant un usage modéré visant à exciter l'*affectus* et à conduire du visible à l'invisible (LB 5, 113ab, 1101d, 1128cd; 6, 731-732; Allen 8, 254; J.-C. Margolin, *Érasme et la musique*, Paris, 1965). Mais qu'on se garde d'inverser l'ordre (LB 5, 34a)!

Érasme, d'autre part, souhaite que la prière emprunte son langage à l'Écriture ou aux textes de la messe, qu'il faudrait traduire dans la langue du peuple (LB 5, 1124f-1126b). La messe est d'ailleurs la prière d'action de grâces par excellence (LB 5, 1102cd; Allen 8, 253). On rappellera enfin qu'Érasme écrivit non seulement des prières et des hymnes religieuses, mais le propre d'une messe en l'honneur de Notre-Dame de Lorette (LB 5, 1327-1336), ce qui ne manque pas d'éclairer sa position sur la liturgie, le culte des saints et les pèlerinages.

10. L'ascétisme. — La croix a manifesté l'opposition entre Dieu et le « monde », — qu'elle a vaincu —, entre « l'esprit » et « la chair », entre la *lex caritatis* et l'homme déchu. Initié au mystère du Christ par le baptême, pour vivre de sa vie selon son esprit, son exemple et sa loi, marqué du sceau de la croix, engagé à suivre le Christ comme son guide et son chef, tout chrétien doit mourir au monde et être enseveli avec le Christ pour ressusciter avec lui dans la gloire. Il doit dépouiller le vieil homme, crucifier ses passions mauvaises, — non supprimer toute « passion », mais les dominer, en redresser les tendances perverses pour les appliquer au bien (LB 5, 13e-16d; avec saint Jérôme, DS, t. 1, col. 974, Érasme rejette l'apatheia stoïcienne, cf Kohls, t. 1, p. 52-53, 89). Bref, tout chrétien doit se renoncer, prendre sa croix et suivre le Christ (*Mt.* 16, 24).

Il n'y a pas d'exception. « Et haec est communis omnium christianorum professio ». Il y a deux voies : « altera quae per obsequium affectuum ducit in exitium, altera quae per mortificationem carnis ducit ad vitam ». Il n'y en a pas une troisième.

« Cum Christo mundo crucifigaris necesse est, si voles cum Christo vivere ». Ce monde ne désigne pas l'espace matériel, auquel personne n'échappe, mais le domaine de l'orgueil, de la cupidité et de la sensualité. Ainsi, « mori carni cum Christo nihil ad te, si vivere illius spiritu nihil ad te pertinet. Crucifigi mundo nihil ad te.., si resurgere in gloriam nihil ad te. Christi humilitas, paupertas, tribulatio, contemptus, labores, agones, dolores nihil ad te, si regnum illius nihil ad te... Aut pereundum aut sine exceptione hac via grassandum ad salutem » (LB 5, 22e-23c; cf 3bc, 27c, 28d, 31c, 34cc, 40c, 49-50, 54d-55b; et encore 1, 867c; 4, 502bc, 567c-568b; 9, 1214a).

Total, ce renoncement au monde est sans retour (LB 5, 22bd). Il exige une vigilance énergique et constante. Les pièges sont partout, les ennemis, sans défaillance. Le monde sollicite, le diable rôde, la chair lutte contre l'esprit. La *militia* du chrétien ne lui laisse pas de paix ici-bas, au sens « mondain » de « paix » (LB 5, 1-6, 11e-13e, 15-20, 23d). Comme saint Jérôme (R. R. Post, *Modern Devotion*, p. 41), Érasme insiste sur l'aspect positif de ce *contemptus mundi;* mépriser le monde n'est rien en soi, c'est suivre le Christ dans son mystère de mort et de résurrection qui importe. La perspective eschatologique est très accentuée (Kohls, t. 1, p. 33-34, 70, 73-74, 85, 100 et *passim*). « Christi capitis exemplum semper animo inhaereat tuo... Sed quem mundus contempsit, hunc glorificavit Pater. Tua gloria sit in cruce Christi, in qua et salus est tua » (LB 5, 62d). C'est au paradoxe du mystère du Christ qu'Érasme ramène le thème de la « gloire » exalté par les humanistes italiens paganisants.

La vigueur de ces affirmations d'Érasme, le caractère absolu et fondamental de cette perspective dans toute son œuvre sont rarement reconnus. C'est qu'en disciple de saint Paul, Érasme a dénoncé avec autant de vigueur et d'obstination, avec plus de verve provocante aussi, l'attachement déréglé aux pratiques particulières de mortification et le pointillisme dans la prescription des formes. Non qu'il cherche à atténuer, dans l'application, le principe général. Tout au contraire, c'est pour sauvegarder la vérité de la *lex crucis* qu'il critique les « observances charnelles » qui détournent de l'esprit de la loi. Le but est la conformation au Christ. Le paganisme et le pharisaïsme, sans cesse renaissants, tendent à substituer les moyens à la fin et les gestes au cœur. Ici plus qu'ailleurs peut-être. Or, ici comme ailleurs, la vie selon le Christ, la charité, est l'unique critère de la piété selon la *lex nova*, révélée dans le *mysterium crucis* et annoncée par les prophètes. Le sacrifice qui plaît à Dieu est un *cor contritum et humiliatum*, un *spiritus contribulatus* (*Ps.* 50, 19; LB 5, 36-37).

En soi, les moyens sont indifférents. Aussi conviendrait-il que chacun puisse les choisir et les adapter à sa condition, de façon à toujours favoriser la soumission du corps à l'esprit, et de l'esprit humain à l'Esprit du Christ. Pour pouvoir remplir son rôle d'instrument en vue de la vraie piété, le corps doit être soumis, non brisé. Il doit être au service de l'esprit comme un cheval léger et docile entre les mains d'un bon cavalier. Érasme, cependant, exige le respect des lois ecclésiastiques, quitte à réclamer leur modification et à rappeler la primauté absolue de la charité (LB 1, 665-666, 845c; 5, 37bc, 987c; 6, 704e, 892e, 893d; 7, 851-854, 884f-887e; 9, 951ab, 1197cd, 1202c, 1241c; Allen 3, 484).

Érasme lui-même se réfère à l'ancien monachisme (Allen 3, 375-377). En effet, dans ce souci de discrétion et de sobriété, de modération et de simplicité, d'adaptation et de liberté, dans cette volonté d'assurer la primauté du cœur, de l'abnégation intérieure, de la charité sur les mortifications corporelles particulières et accessoires, comment ne pas reconnaître l'esprit de Jean Cassien et de saint Benoît (DS, t. 1, col. 970, 975, 1386-1387; t. 2, col. 249-252)?

Mêmes soucis d'ailleurs chez Jean Tauler, qui redoute lui aussi les dangers de pharisaïsme (*Sermons*, trad. citée, t. 2, p. 178-179, 303; cf J.-A. Bizet, *Mystiques allemands..*, p. 97-98), chez Henri Suso (DS, t. 7, col. 240, 254) et, avec moins de souplesse, dans la *Devotio moderna* (DS, t. 3, col. 743-744). Voir aussi DS, art. Corps, t. 2, col. 2352-2378, *passim* et bibliographie, Chair et Concupiscence.

A l'égard des choses extérieures, Érasme combat l'asservissement et exige le détachement, comme l'*Imitation*, lib. III, ch. 38, n. 1 (cf E. Gutmann, *Die Colloquia..*, p. 149-154, 161-185). Mais se soucier de leur présence ou de leur absence, n'est-ce point encore s'y asservir (LB 5, 33-34)? L'intention et l'usage seuls en décident (8a). De toute façon, le chrétien vit « in Spiritu qui caritatis et libertatis est auctor » (25-28, 35c, 36a, 49ad).

Cette liberté ne supprime pas l'opposition fondamentale, source de la *militia* du chrétien : « Quantum profeceris in amore Christi tantum oderis mundum »

(51c). Les applications concrètes ne sont pas moins rigoureuses (42a; cf *Imitation*, lib. III, ch. 31-34; ch. 37, n. 5; ch. 58, n. 10. Relevons d'autre part qu'Érasme fit l'éloge du désir du martyre, cf A. Godin, *De Vitrier à Origène*, dans *Colloquium erasmianum*, p. 53-54).

L'ascèse, dont on a pu reconnaître ci-dessus tous les éléments constitutifs et les fondements essentiels classiques (DS, t. 1, col. 938, 962), est commandée chez Érasme par une perspective mystique, christologique et eschatologique. Sur ce point encore, Érasme rejoignait une tradition plus ancienne, celle où la profondeur théologique l'emportait sur les seules préoccupations morales.

11. **La liberté spirituelle.** — La liberté que prêche Érasme avec saint Paul est la liberté de Pâques, donnée aux enfants de Dieu par l'Esprit d'adoption en qui nous crions « Abba, Père ». Avec saint Paul et saint Pierre, Érasme nous en avertit : cette liberté est donnée pour la charité, non en prétexte pour la chair (LB 5, 33b-36c, 181a-182b; Allen 3, 374). De même, s'il oppose la liberté au légalisme, ce n'est point pour qu'une tyrannie inverse interdise toute pratique et toute observance (Allen 7, 199-201).

La liberté dont Érasme se fit le champion doit donc être comprise d'un point de vue théologique, très précisément sotériologique. Elle libère du « judaïsme » sans cesse renaissant, qui offusque la loi de l'Esprit. *Lex spiritus*, la *lex nova* est *lex caritatis* et donc *crucis*. Elle suscite et permet la *militia* dans laquelle le baptême engage le chrétien en l'initiant au *mysterium crucis*. La *libertas* de la *lex nova* est fondée sur ce mystère où se révèle et s'accomplit le salut. Elle est l'expression et même la condition d'une nouvelle et plus profonde exigence. Elle dispense parce qu'il est exigé davantage.

Ainsi conçue, cette liberté concilie très bien « les libertés » qu'Érasme prend avec certaines formulations théologiques, avec certaines pratiques de piété, ou ses critiques envers l'appareil ecclésiastique, d'une part, et sa fidélité essentielle au dogme et à l'Église, d'autre part. Car, pas plus qu'elle n'est licence des mœurs, elle n'est dissolution de la foi. La charité est sa norme, la foi, sa norme et son fondement. Elle interdit de plier la loi du Christ à la volonté humaine (LB 5, 40ac; Allen 5, 7), et tout autant de réduire la foi à la raison (LB 5, 8d, 21e-22b, 76e-77a, 89-90c, 133f-138, 605e, 1135ab; Allen 4, 118). La scolastique pèche par cette prétention de soumettre les mystères de la foi aux argumentations dialectiques (LB 1, 653b; 7, 1061ce; 10, 1696b, 1738f; Allen 1, 247; 2, 101; 3, 364-365).

12. **Monachisme et épicurisme.** — Nous avons vu à quel point, selon Érasme, le mépris du monde s'impose au chrétien. Mais le monde n'est pas une chose extérieure. Aussi bien, la clôture n'en sépare pas; on l'apporte avec soi dans le cloître (LB 5, 23c, 35ab, 36ac, 49cd). Mépris et séparation ne peuvent être qu'intérieurs. Ainsi : « Monachatus non est pietas, sed vitae genus, pro suo cuique corporis ingeniique habitu vel utile vel inutile » (65c). Il ne détient pas le monopole de la piété, il ne peut même prétendre à aucune supériorité en soi. Au contraire, il expose souvent au pharisaïsme.

En un sens, cet éclat d'Érasme, qui fit tant de bruit, est moins révolutionnaire qu'on ne croit. Au moins était-il préparé. Eckhart, Suso, Tauler surtout, par exemple, avaient lancé des avertissements, annonciateurs de la fameuse formule (cf M. de Gandillac, *Le mouvement doctrinal..*, p. 384; DS, t. 7, col. 243; Tauler, *Sermons*, trad. citée, t. 2, p. 286-287, 296; t. 3, p. 114-115; *Le Rhin mystique*, p. 169-170, 175; J.-A. Bizet, *Mystiques allemands..*, p. 97-99; *Tauler auteur mystique?*, dans *La mystique rhénane*, p. 176-178).

D'un autre côté, si l'on désigne par « monachisme » l'authentique mépris du monde, le christianisme vécu en plénitude selon toutes les conséquences du baptême, alors tout chrétien doit être « moine ». « Nec aliud tum erat monachus quam pure christianus ». « Quamquam abunde monachus est quisquis pure christianus est » (LB 5, 1261e, 1262c). Ainsi Érasme en vient-il à l'idée de « moine dans le monde ». « Quid aliud est civitas quam magnum monasterium? » (Allen 3, 376; Kohls, t. 1, p. 31-32, 70; Chantraine, ch. 2, p. 215-224).

En effet, les vœux du baptême, les mêmes pour tous, lient tous les baptisés et les engagent à la *militia* sans exception ni restriction. La mort au « monde » avec le Christ est l'unique voie. D'ailleurs, tous sont appelés à la perfection (*Mt.* 5, 48). La nouvelle loi, *lex caritatis*, ne souffre pas la distinction entre préceptes et conseils. Tout y est précepte. Ainsi la *lex crucis*, qui la fonde et la résume, et la charte des « béatitudes », qui en expose les conséquences, obligent également tous les chrétiens (M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, p. 201, 218, 225-226). Ou plutôt tout y est conseil, — conseil impérieux, invitation pressante de la charité, exhortation efficace, appel puissant. La loi ancienne imposait ses prescriptions sous peine de sanction. La loi nouvelle propose ses exigences en promettant la béatitude éternelle; elle transforme la contrainte fondée sur la menace en « paraclesis » fondée sur l'espérance; l'attrait succède à l'oppression.

Libérante et béatifiante, cette loi est pourtant suprême exigence. Le paradoxe des béatitudes l'exprime : *bienheureux* ceux qui *souffrent*; et aussi celui du *joug doux* et du *fardeau léger* (*Mt.* 11, 29-30). Tous ces paradoxes jaillissent du paradoxe fondamental, celui de la kénose et de l'exaltation, de la mort et de la résurrection, celui du mystère du Christ. Seules, l'incorporation au Christ par le baptême et les motions de l'Esprit permettent d'entrer dans ce mystère. Alors la loi nouvelle devient douce et facile. Nous lui obéissons non plus par crainte, mais par amour, non plus en esclaves, mais en fils. Elle rétablit en nous l'harmonie première, « instauratio bene conditae naturae ». Elle nous dirige, aidés par le Christ qui nous précède, vers la vie éternellement bienheureuse (LB 5, 3-6, 22ab, 24a-25a, 54de; Kohls, t. 1, p. 33-34, 69-70, 84-87, 104-109, 114-115, 122-124, 144-152, 157; et *La position théologique d'Érasme et la tradition dans le « De libero arbitrio »*, dans *Colloquium erasmianum*, p. 69-88).

L'insistance sur ce thème, le vocabulaire utilisé (*voluptas*, *felicitas*, *beatitudo*, *suavis*, *facilis*, *iucundus*, etc), l'admiration d'Érasme pour Valla, du moins pour le philologue, le recours explicite et provocant à Épicure (cf LB 1, 882b-890b; 5, 1257c) ont conduit certains interprètes d'Érasme, de son temps jusqu'à nos jours (par exemple É.-V. Telle, *Érasme et le septième sacrement*), à voir en lui un épicurien plus qu'un chrétien.

Ce qui précède interdit d'entendre cet « épicurisme » au sens païen où Valla semble l'avoir ressuscité. Ainsi, au thème du plaisir spirituel inégalé que procure la pratique de la vertu, Érasme ajoute la dimension essentielle de l'eschatologie, apportée par le mystère salu-

taire du Christ. Toute la perspective en est bouleversée. D'ailleurs, on l'a vu, *suaviter vivere* selon le *iugum suave* du Christ ne dispense pas de l'ascèse et un des reproches qu'Érasme adresse à certaines superstitions est d'induire ceux qui se fient à elles à conclure : « Posthac ergo vivam suavius nec me macerabo metu inferorum, aut confessionis taedio, aut cruciatu poenitentiae » (LB 1, 873b). Érasme s'en est expliqué très clairement (5, 607b).

D'autre part, faut-il rappeler que la recherche du bonheur est à la base de la pensée de saint Augustin? Que, selon saint Thomas, tous les êtres tendent vers leur bien, selon les exigences de leur nature, et que Dieu l'a voulu ainsi? Que tous les spirituels et les mystiques prêchent les joies de la contemplation et de l'union à Dieu? Que la *delectatio virtutum*, déjà exaltée par Jean Cassien, la substitution de la douceur des préceptes évangéliques aux âpretés de l'ancien Testament, l'empressement et le plaisir à militer, par amour, pour le Christ et à sa suite, avec l'aide de la grâce, dans la joie de l'Esprit d'adoption, dans l'espérance de la récompense finale, dont la *doctrina sapientiae*, qui fait goûter le *suavem cibum coelestis patriae*, donne un avant-goût propre à stimuler le zèle et à faciliter l'effort, sont des thèmes majeurs de la spiritualité bénédictine (cf DS, t. 1, col. 1389-1401, 1408)?

Et Maître Eckhart, pour qui aussi les préceptes évangéliques ont valeur de promesse, n'envisage que fruition, consolation, délices, joie, béatitude, même dans la considération du *Tolle crucem*, — « non un ordre, mais une récompense », dit-il —, au point qu'il risque, en cela bien éloigné d'Érasme, d'évacuer le *mysterium crucis*!

M. de Gandillac, *La dialectique de Maître Eckhart*, dans *La mystique rhénane*, p. 89-92. — *Le Rhin mystique*, p. 61, 67. — Textes d'Henri Suso et de Gerlac Peters, *ibidem*, p. 195-196, 308. — Pour Jean Tauler, J.-A. Bizet, *Mystiques allemands..*, p. 98. — Nicolas de Cues, *De visione Dei* 24, dans E. Vansteenberghe, *Le cardinal..*, p. 395.

En vérité, Érasme, comme Nicolas de Cues (Vansteenberghe, p. 439), n'aurait-il pas tenté, envers Valla et Épicure, l'opération que saint Thomas avait réussie en face d'Averroès et d'Aristote? En tout cas, on ne peut expliquer l'incompréhension d'Érasme pour l'institution monastique par un épicurisme païen, fondamentalement opposé à l'ascèse chrétienne et limité à la considération de la vie en ce monde. La position d'Érasme s'éclaire plutôt à partir de son évangélisme et de sa spiritualité du baptême et dans la confrontation avec le monachisme de son temps.

Sur Érasme et l'épicurisme, et le problème difficile du *De contemptu mundi*, voir Kohls, t. 1, p. 19-34, et t. 2, p. 26-54 (cf O. Schottenloher, dans *Archiv für Reformationsgeschichte*, t. 58, 1967, p. 250-257); E. Gutmann, *Die Colloquia..*, p. 149-154, 161-185; M. Delcourt et M. Derwa, *Trois aspects humanistes de l'épicurisme chrétien*, dans *Colloquium erasmianum*, p. 119-133.

Fermé aux valeurs spécifiques de l'institution monastique, Érasme, en revanche, a développé une remarquable spiritualité du mariage et de la famille, bien en avance sur son temps et qui annonce saint François de Sales. Nombreux textes dans É.-V. Telle, *op. cit.*, et *Dilutio eorum quae Iodocus Clithoveus scripsit adversus declamationem Des. Erasmi Roterodami suasoriam matrimonii*, éd. É.-V. Telle, Paris, 1968, mais l'interprétation paraît devoir être, dans l'ensemble, récusée. — L.-E. Halkin, *Apologie pour l'humanisme chrétien de la Renaissance*, Liège, 1941.

13. **L'eschatologie.** — Du *De contemptu mundi* (1490) au *De praeparatione ad mortem* (1534), Érasme rappelle sans cesse la précarité et la vanité que la perspective de la mort confère aux choses humaines. On a voulu y reconnaître seulement le reflet de la sagesse morose de l'antiquité païenne, en particulier celle de Cicéron. En réalité, le thème est constant aussi chez les Pères, chez les moines et au moyen âge; Érasme semble avoir emprunté d'importants éléments de ce *topos* à Denys le chartreux (Kohls, t. 2, p. 42, 46-47). Cf DS, art. Fins dernières, t. 5, surtout col. 364-372.

Mais la question n'est pas là. La pensée d'Érasme est foncièrement chrétienne et théologique parce qu'elle est très précisément sotériologique, christologique et ainsi eschatologique. Une fois encore, le *mysterium crucis* renverse tout et transforme la *meditatio mortis* en *meditatio beatae vitae futurae, beatae immortalitatis*, etc. Dès lors, « haec meditari res est voluptatis plenissima » (LB 5, 1258d).

La pensée d'Érasme ne se détache jamais de cet horizon eschatologique, au risque de déséquilibrer parfois son ecclésiologie (*supra*, col. 1015). L'éternité, *tempus ultimum* ou *saeculum christianum*, est le temps de la vérité et du réel. Sans l'incarnation et la parousie, l'histoire humaine serait évanescente et seule l'histoire sainte sauve l'histoire humaine du néant. L'œuvre d'Érasme ne contient guère de théologie très positive des « réalités terrestres » comme telles. Érasme, semble-t-il, ne reconnaît guère de consistance aux « valeurs profanes » en soi, à l'histoire purement humaine.

P. G. Bietenholz, *History and Biography in the Work of Erasmus of Rotterdam*, Genève, 1966, pousse peut-être un peu loin ses conclusions et pourrait être corrigé par Kohls, t. 1, p. 46, 54-58. — M. P. Gilmore, *Fides et eruditio, Erasmus and the Study of History*, dans *Humanists and Jurists*, Cambridge (Mass.), 1963, p. 87-114. — J.-C. Margolin, *Érasme et la vérité*, dans *Colloquium erasmianum*, p. 135-170.

Érasme se situerait-il parmi les ancêtres de ce qu'on n'a pas craint d'appeler « l'eschatologie pessimiste » (B. Besret, *Incarnation ou eschatologie?*, coll. Rencontres, Paris, 1964, p. 124-159)? Au moins appartient-il à « l'humanisme eschatologique ». Or, par cette expression de Nicolas Berdiaeff transmise par Clément Lialine, Louis Bouyer a désigné une composante essentielle de l'idéal monastique, à l'usage d'ailleurs de tous les chrétiens (L. Bouyer, *Le sens de la vie monastique*, Turnhout-Paris, 1950).

Ainsi, une fois de plus, humanisme et monachisme se rejoignent, même chez Érasme, — à condition de distinguer la vie, surtout l'institution monastique, et la « théologie monastique ». Dans l'humanisme chrétien, de Pétrarque à Érasme, éminemment chez ce dernier, réapparaissent sans cesse les deux pôles par lesquels Jean Leclercq a caractérisé « l'humanisme bénédictin » et « la théologie monastique » : « l'amour des lettres et le désir de Dieu », « grammaire et eschatologie ».

Selon le « prince des humanistes », le chrétien doit traverser ce monde caduc, ses vaines séductions, ses *res fluxae ac momentaneae* » (LB 5, 51c) qui sont plutôt des ombres, y compris les *bonae litterae, peregrinantis non habitantis more* (8a, 27e), usant de ce monde comme n'en usant pas, car il est dans le monde, mais pas du monde (LB 1, 686f, 687b, 704e; 5, 25-28, 36e, 42b, 49c, 51). Il est *in via* vers sa seule vraie patrie, la Jérusalem céleste, où il sera enfin *transformatus in Christum* (cf L.-E. Halkin, *Érasme et les nations*, dans *Mélanges Marie Delcourt*, Bruxelles, 1969, et *Érasme et les pèlerinages*, dans *Scrinium erasmianum*, Louvain, 1969).

14. **Conclusions.** — Érasme ne fut pas ce qu'on appelle un saint. Il le reconnaissait et s'en affligeait (Allen 3, 362; 6, 88).

Voir, par exemple, les observations précises de F. Bierlaire, *La Familia d'Érasme*, Paris, 1968, surtout p. 101-112; dans *Colloquium erasmianum*, p. 301-313; *Érasme et Augustin-Vincent Caminade*, dans *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance*, t. 30, 1968, p. 357-362. — Plusieurs traits du portrait chargé que donne P. Mesnard, *Le caractère d'Érasme*, dans *Colloquium erasmianum*, p. 327-332, ne paraissent pas recevables et d'autres attendent confirmation.

Au reste, cela importe peu dans nos présentes recherches. Nous avons cherché dans l'œuvre d'Érasme « quid dicatur, non quis dixerit ». Certes, une infinité de nuances et de compléments seraient à apporter, qui corrigeraient l'impression d'ensemble, peut-être trop favorable. L'individualisme surtout mériterait plus d'attention. Nous croyons cependant avoir livré, à grands traits, le cœur de l'érasmisme tel qu'on tend à le découvrir (M. Bataillon, *Situation présente du message érasmien*, dans *Colloquium erasmianum*, p. 5-9). L'apport positif de cette pensée ne doit pas dissimuler qu'elle fut aussi une réaction, presque solitaire et un peu crispée. Cela déjà peut expliquer que, puissante et profonde dans son inspiration, dans ses fondements comme dans ses visées, elle apparaisse parfois plus fragile ou maladroite dans son expression, toujours brillante cependant. Desservie par ce manque de sérénité, elle sut éviter les erreurs et les excès sur le fond, mais pas toujours les ambiguïtés ni les escamotages. Téméraire pour les uns, pusillanime pour les autres, en réalité hardi et souple, ferme et nuancé, fort et prudent, Érasme a allié les nécessités du combat et la fidélité à la tradition de son Église. L'œuvre, au fond grave et sérieuse, de ce polémiste plein de verve, de cet écrivain parfois malicieux, repose, en fin de compte, sur la tranquille assurance qu'une telle fidélité procure à ce croyant plein de foi et d'espérance. Mais, ici comme ailleurs, la règle s'impose qui exige, pour saisir une pensée, de tenir compte du genre littéraire où elle s'exprime. Enfin l'historien se doit, pour comprendre les textes, de les replacer dans la situation où ils sont nés. Faut-il rappeler l'énormité et la puissance des abus et des déviations qu'Érasme entreprit de combattre ou de redresser, parce qu'ils offusquaient, dans la piété et dans la théologie de son temps, le message de l'Évangile?

Érasme a rétabli une synthèse : sa théologie est spirituelle et sa spiritualité, théologique. Il articule, très consciemment et avec cohérence, ces deux dimensions fondamentales et indissociables de sa pensée. Il trace clairement les perspectives théologiques; elles partent toutes du *mysterium fidei*, la *traditio Christi* dans le *mysterium crucis*, et y reviennent sans le quitter. Nullement implicite ni confuse, cette théologie doctrinale est authentiquement dogmatique, puisque entièrement ancrée dans le dogme fondamental du kérygme, sous ses trois aspects principaux : christologique, sotériologique et eschatologique. Pour n'être pas spéculative ni dialectique, cette théologie ne manque donc pas de caractère systématique et mystique à la fois. Elle engage la personne entière du croyant, « in affectibus verius quam in syllogismis », à développer dans sa vie, « vita magis quam disputatio », sous la motion de l'Esprit, « afflatus », les virtualités de sa foi et de son baptême, dans une tension eschatologique, « orans magis quam argumentans et transformari studens magis quam armari » (LB 6, *4r). Pas plus qu'elle ne néglige le dogme, la spiritualité d'Érasme ne méconnaît les sacrements; elle est intensément baptismale, et aussi eucharistique, quoique de façon moins appuyée (cf G. Chantraine, *passim*). L'ordre et le mariage y occupent une place qu'il faudrait préciser.

Théologique et théologale, la spiritualité d'Érasme ne recèle ni l'adogmatisme, ni le rationalisme, ni le moralisme, ni le psychologisme que trop de critiques lui ont imputés, en dépit de textes formels. Elle n'est rien d'autre que le dogme vécu dans la charité (DS, t. 2, col. 2185). Elle tend à susciter la contemplation considérée comme le prolongement et l'épanouissement de la foi vive, « inchoatio aeternae vitae ». Elle propose une contemplation selon la tradition scripturaire et patristique pré-augustinienne, essentiellement définie par son contenu théologique, mais elle n'élabore pas de théorie des états mystiques psychologiques. Érasme considère la continuité théologique, non la discontinuité psychologique (cf DS, t. 2, col. 2183-2186, 2189-2190).

En quoi cette spiritualité est-elle humaniste? Dans un premier sens, elle est humaniste par son souci de toujours considérer Dieu et le monde dans leur relation avec l'homme. Les humanistes ne regardent pas Dieu « en soi », comme une entité métaphysique, « objet » de spéculations abstraites, étrangère à l'homme et à son destin. Ils envisagent Dieu dans son mouvement vers l'homme, c'est-à-dire le Dieu de la Révélation, connu dans le mystère de son action salvifique, à travers l'économie du salut, l'histoire sainte, consignée dans l'Écriture. Ainsi tout énoncé sur Dieu sera toujours aussi un énoncé sur l'homme (Kohls, t. 1, p. 94), et inversement. Car si Dieu se tourne vers l'homme, l'homme est radicalement « pour Dieu ». Dieu « en soi » est inconnaissable, mais l'homme « en soi » n'existe pas et l'homme « pour soi » est une absurdité. Dans la relation qu'il a décidé librement d'établir avec l'homme, Dieu est indépendant et garde une initiative souveraine; l'homme est dépendant et relatif à Dieu par essence. Le mouvement de Dieu vers l'homme est un acte gratuit; la destination de l'homme à Dieu est constitutive de sa nature et de son salut. Ainsi le Christ seul est fondement, voie, but et mesure.

Ce retour au sujet humain, ou plutôt à la relation concrète entre Dieu et l'homme, que les humanistes préconisent, n'implique donc aucun anthropocentrisme. Une fois encore, cette perspective est théologique ou, si l'on veut, anthropo-théocentrique. Déclarera-t-on la spiritualité d'Érasme anthropocentrique parce qu'elle repose sur une théologie sotériologique? Autant dire qu'elle verse dans un spiritualisme subjectiviste ou dans un idéalisme immanentiste parce qu'elle s'inspire du nouveau Testament plus que de l'ancien! Ou qu'elle se réduit à un moralisme parce qu'elle insiste sur la *militia* imposée au chrétien par le baptême, dans l'*interim* qui sépare les deux pôles entre lesquels se meut la pensée d'Érasme : la Pâque et le retour du Seigneur!

En réalité, cette spiritualité, personnaliste et existentielle si l'on veut user de vocables modernes, relève directement et délibérément de la théologie scripturaire la plus traditionnelle, où la *fides quaerens intellectum* scrute les quatre sens de l'Écriture, dans la docilité à l'Esprit, en vue de la *transformatio in Christum*. Érasme a remis en œuvre, avec un succès non pas complet mais étonnant, une théologie traditionnelle,

celle des Pères et des moines, qui fut en honneur jusqu'au 12e siècle. Avec un génie qu'on tend à réduire lui aussi à la sage mesure d'un simple talent, il a poussé l'humanisme chrétien jusqu'à ses extrêmes conséquences. Par un retour total et vrai aux sources, il devient un classique de la pensée chrétienne. Il domine son temps; à la fois, il en est le plus pur fruit et il lui échappe, ou plutôt il le transcende. Si l'on ose dire, il est trop humaniste pour n'être qu'humaniste. Il réalise et accomplit tellement les intuitions et les aspirations de l'humanisme qu'il le dépasse.

En un second sens, en effet, cette spiritualité est humaniste par son désir d'un retour radical aux sources, par ses soucis critiques dans l'établissement des textes et, plus généralement, par le type de culture qu'elle met en œuvre. Car la spiritualité des humanistes est une spiritualité de lettrés. Ces caractères distinguent le plus nettement les humanistes chrétiens d'autres spirituels, dont ils partagent, par ailleurs, tant d'aspirations. La conjonction de la *pietas* et de l'*eruditio* devait produire leur idéal, la *pia doctrina* et la *docta pietas*.

La culture préconisée est littéraire, critique et esthétique. Assurément, les *bonae litterae* sont ordonnées à la théologie, dans leur double fonction de propédeutique et d'expression. Mais la philologie et l'esthétique, bien plus que la dialectique, apparaissaient comme les servantes privilégiées de la théologie. Ainsi le retour aux sources de la littérature classique, latine et grecque, accompagne le retour primordial aux sources chrétiennes.

Sur le plan technique, l'étude des langues anciennes permet une compréhension plus exacte de l'Écriture et des Pères. Sur le plan moral, spirituel et pastoral, l'éloquence et la poésie aident à émouvoir l'*affectus* et à convertir le cœur, « persuasio praestantior est quam probatio » (L. Valla, *Elegantiae* v, 30, Lyon, 1538, p. 340). Plus profondément encore, l'affinement du goût esthétique dispose à la contemplation de la beauté intrinsèque du mystère (G. Chantraine, ch. 3, 2e et 5e règles, p. 396, 399, 402-403). Enfin, la culture littéraire développe l'humilité, le goût de la sagesse et le sens du mystère, au lieu que la dialectique « manipule » son « objet », le réduit à sa mesure, à sa discrétion, nourrit l'orgueil, engendre des disputes, dessèche l'esprit, refroidit l'âme et ainsi, en théologie, tombe dans l'impiété ou dans le ridicule.

Les humanistes s'appuient donc sur une culture qu'ils estiment beaucoup plus adaptée que celle des scolastiques à l'objet et à la nature de la théologie. Le heurt de deux cultures, et des attitudes mentales sous-jacentes, ressuscitait, au déclin comme à la naissance de la scolastique, le conflit de deux théologies. Or, ses partisans prétendaient que la théologie scolastique était « la théologie ». Humanistes et scolastiques se reprochaient mutuellement d'avoir substitué, à la *reductio artium ad theologiam*, la *reductio theologiae ad artes*. Mais il ne s'agissait ni de la même *theologia* ni des mêmes *artes*. Source de graves malentendus qui ont entretenu des préjugés persistants. Les humanistes, par définition, ne pouvaient être que de mauvais théologiens et même opposés à la théologie. Leurs professions de foi ne pouvaient s'intégrer de façon homogène dans leur pensée. Leurs œuvres religieuses, sincères peut-être, ne pouvaient qu'être vides de substance, étrangères au dogme et finalement tout humaines.

Ainsi, dans le plus grand des théologiens et des spirituels humanistes, Érasme, on vit trop souvent un chrétien malgré lui et un païen qui s'ignore. Il avait beau citer saint Paul, il pensait comme Cicéron!

Or ce que les humanistes reprochaient, à tort ou à raison, à la théologie scolastique et au droit canon, qui ne sont pas « la théologie », c'était d'avoir remplacé Dieu par l'homme, le mystère par la raison, la mystique par la morale, la foi et la charité par des règlements, la piété par un code, la source par des canaux, l'eau vive par des tracés sur une carte, la *res* par des *enuntiabilia*, la Parole transcendante et l'amour souverain de Dieu par la tyrannie arbitraire des *traditiunculae* et le verbiage prétentieux, la substance des choses espérées par l'écorce des formules acquises, l'au-delà par l'en-deçà, la communion des personnes par la comptabilité des actes et la combinaison des concepts, la rencontre vivante avec le Dieu vivant par des contrats.

L'étude de l'humanisme s'achève sur ce paradoxe d'un humanisme qui ne mérite guère son nom, non parce qu'il est théocentrique, mais parce qu'il refuse aux possibilités de la raison humaine la confiance que les scolastiques lui accordaient si généreusement, — leurs adversaires disaient : si témérairement. Mais alors, de quel côté faut-il chercher le rationalisme, si l'on veut à tout prix le trouver?

En plus des ouvrages cités dans le corps de l'article, voir la notice *Érasme* dans DS, t. 4, col. 925-936, et DHGE, t. 15, col. 667-679. — J.-C. Margolin, *Douze années de bibliographie érasmienne (1950-1961)*, Paris, 1963; et *Quatorze années de bibliographie érasmienne (1936-1949)*, Paris, 1969. — *Bibliographie internationale de l'Humanisme et de la Renaissance (1965-1967)*, 3 vol., Genève, 1966-1968. — P. Mesnard, *Érasme ou le christianisme critique*, Paris, 1969. — L.-E. Halkin, *Érasme*, coll. Classiques du xxe siècle, Paris, 1969. — L'année 1969, cinquième centenaire de la naissance d'Érasme, connaît un grand nombre de colloques, congrès et publications. Au *Colloquium erasmianum*, Mons, 1968, s'ajoutent notamment le *Scrinium erasmianum*, Louvain, 1969, et les Actes du stage d'études humanistes de Tours, *Érasme 1469-1969*.

Sur l'influence de la spiritualité d'Érasme, aucun ouvrage n'atteint l'envergure de celui de M. Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Paris, 1937.

Jean-Pierre Massaut.

VII. L'HUMANISME DÉVOT

1. **Les thèses de Bremond.** — L'expression « humanisme dévot » a été créée par Henri Bremond pour le premier volume de son *Histoire littéraire du sentiment religieux* (1916) : sous ce titre l'auteur se proposait d'étudier « les tendances communes, la vie intérieure, l'esprit du monde dévot pendant les années qui ont vu se produire le mouvement mystique qui fait l'objet de [ses] trois autres volumes » (p. xix); il est impossible, selon lui, de séparer « humanisme dévot » et « invasion mystique » : dévots et mystiques ont été formés par « les mêmes maîtres » (p. xix). Pourquoi « humanisme »? parce que ce mot, qui désigne habituellement la redécouverte de l'homme à la lumière des anciens au temps de la Renaissance, indiquera quels sont les ancêtres et les inspirateurs du début du 17e siècle : le 16e siècle ne s'est décidé à mourir qu'après la mort de Louis xiii (p. 1); les « humanistes dévots » sont les derniers représentants d'une tradition illustrée par les Pic de la Mirandole et les Sadolet (p. 2), et l'historien pourra dénoncer leur caractère « médiéval » (p. 139) et montrer qu'en leur temps ils faisaient figure

d'attardés (p. 188). L'adjectif « dévot » indiquera la spécificité de l'humanisme étudié dans l'*Histoire littéraire du sentiment religieux* : s'il y a un « humanisme éternel » (p. 9), qui « ne croit pas l'homme méprisable », « prend toujours et cordialement le parti de notre nature » et a une « confiance inébranlable dans la bonté foncière de l'homme » (p. 10), cet humanisme prend des formes différentes suivant les philosophies auxquelles il est lié, naturalisme ou mystique; au temps de la Renaissance, un humanisme chrétien (que Bremond appelle aussi, p. 9, « flamboyant ») et un humanisme naturaliste (p. 11) étaient les deux faces d'une même réalité, le premier aimant insister sur le dogme de la rédemption plus que sur celui du péché originel (p. 11). L'humanisme « dévot » fera de même, mais plus pratique que spéculatif, plus « populaire » qu'« aristocratique », plus appliqué aux besoins de la vie intérieure (p. 17, 516); et par là, il rencontrera les tendances actives et affectives du temps de la Contre-Réforme (p. 15), incarnées par excellence dans la compagnie de Jésus (p. 15, 63).

Bremond déploie à travers l'étude de Louis Richeome, de François de Sales, d'Étienne Binet, de Jean-Pierre Camus, de François Bonal et d'Yves de Paris les caractères de cet humanisme dévot dont la riche efflorescence, les « multiples tendances » (p. 199, 513) ne se laissent pas réduire à des schémas simples : réhabilitation de l'art par lequel Dieu est loué (p. 29 svv, 34, 211), du plaisir d'écrire (p. 64), de la poésie (p. 187 svv), des « délices naturelles » (p. 36) et de l'eutrapélie (p. 199, 308 svv), ce qu'avait déjà suggéré dès 1908 l'auteur de *La Provence mystique* (Paris, 1908, p. 142 svv), à propos du P. Antoine Yvan † 1653. Moins superficiellement l'humanisme dévot est exaltation de cette merveille de grâce et même encore de nature qu'est l'homme (p. 52); si le péché originel, « felix culpa » (p. 12, 372), a laissé dans la partie inférieure de l'âme quelque tendance à la rébellion (p. 56 svv), ces résistances sont bonnes et entretiennent l'humilité et la force (voir aussi sur cet optimisme théologique les pages 358 svv, 423); et l'homme a conservé « la sainte inclination d'aimer Dieu sur toutes choses » (François de Sales, cité p. 117). Le platonisme christianisé de l'âge précédent règne encore sur les esprits (p. 378, 423) : beau et bien ne sont pas étrangers (p. 455, 499).

Or le dévot parfait est, dans les perspectives de Bremond, le mystique (p. 514-515) : le mysticisme repose en effet sur une « disposition naturelle qui porte certaines âmes à saisir directement... le spirituel caché sous les apparences sensibles » (p. 517); si la dévotion n'est pas encore le mysticisme, elle en « favorise l'éclosion » (p. 523). La ruine de l'humanisme dévot viendra d'une déviation déjà perceptible avec l'œuvre d'Yves de Paris qui prend un caractère aristocratique et spéculatif, inaccessible à « la foule dévote » (p. 508); elle viendra aussi de l'opposition d'un « jansénisme éternel » (p. 391; cf p. 324, 515) qui impose sa marque au 17e siècle.

2. Interprétation. — Ces thèses assez neuves étaient présentées avec nuances et précautions : l'humanisme dévot est un « être de raison » (p. 2), un nom qui en lui-même « importe peu » (p. 513); il n'a jamais existé dans la nature des choses (p. 324); ni le nom ni les thèses ne semblent avoir fait difficulté à la publication du livre (cf comptes rendus de Ch. Urbain, dans *Revue du clergé français*, t. 88, 1916, p. 140-149; de G. Breton, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1915-1916, p. 229-234, ce dernier se contente d'exprimer un doute sur l'humanisme foncier de François de Sales).

1° La première intuition de Bremond (que le début du 17e siècle se rattachait à la Renaissance) a été fructueuse (J. Dagens, dans *Entretiens sur Henri Bremond*, Paris, 1967, p. 152 svv), et nous reconnaissons de plus en plus l'esprit des grands humanistes florentins jusqu'au règne de Louis XIV : Hermès Trismégiste, Orphée, Platon, Denys restent des autorités (J. Dagens, *Hermétisme et cabale en France de Lefèvre d'Étaples à Bossuet*, dans *Revue de littérature comparée*, janvier-mars 1961, p. 5-16). Le succès d'un augustinisme « pessimiste » n'est pas la seule cause du changement de climat, mais il est certain que cette nouvelle page de l'histoire de l'augustinisme indique un tournant dans l'histoire de la théologie (H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, coll. Théologie 63, Paris, 1965).

Autre mérite, Bremond a exhumé bien des auteurs inconnus, il a attiré l'attention sur une pensée différente de la pensée classique, en un temps où la notion de baroque n'avait pas encore droit de cité en histoire littéraire (comparer sa chaleureuse compréhension avec les jugements formulés à la même époque par Ch. Flachaire, dans *La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du* XVIIe *siècle*, Paris, 1916).

2° Corollaire de l'intuition première, une autre idée, mais à peine exploitée, s'est révélée très juste : l'essor de la mystique au 17e siècle, ou d'une certaine façon de concevoir et d'exprimer l'expérience mystique, est à mettre en rapport avec la vision du monde dont nous parlions. Aujourd'hui nous connaissons mieux (notamment grâce aux travaux de L. Cognet) l'histoire des influences rhéno-flamandes, de ceux que Bremond appelaient les « trois grands » (Eckhart, DS, t. 4, col. 93-116; Henri Suso, t. 7, col. 234-257; et Jean Tauler); or ces influences ne sont pas séparables de la cosmologie et de l'anthropologie qui régnaient au début du 17e siècle : le crépuscule des unes et des autres est simultané.

3° Cependant l'analyse des idées de Bremond nous conduit à discuter le nom même d'« humanisme dévot » : la synthèse bremondienne ne confond-elle pas des tendances dont le terme d'« humanisme » trahit la variété?

On appelle « humanisme » en histoire littéraire une connaissance admirative de l'antiquité classique et de la mythologie se traduisant souvent par un style et par des thèmes littéraires; c'est le seul sens du mot « humaniste » attesté dans l'usage et dans les dictionnaires français du 17e siècle (« humanisme » est encore inconnu de Littré; « umanesimo » a le seul sens de culture antique d'après les éditions du 17e siècle du *Vocabulario degli Academici della Crusca*). Mais un style ne signifie pas nécessairement une adhésion profonde à une doctrine; E. Garin (*Moyen âge et Renaissance*, Paris, 1969, p. 57) le remarquait, après Huizinga, de l'humanisme de la Renaissance, et Bremond lui-même ne voyait dans cette culture que la « surface » de la vie intérieure (*La Provence mystique*, p. 148). En ce sens, Bérulle, aussi bien que François de Sales, pourrait paraître humaniste (H. Gouhier, *Note sur l'antihumanisme, à propos de Bérulle*, p. 148), mais cela préjugera peu de ses idées morales ou de sa théologie.

4° Le rôle si important de la compagnie de Jésus doit, en ces domaines, être mieux précisé que ne le faisait Bremond : la diffusion de cette culture « historico-littéraire » est très tôt assurée par la pédagogie de la compagnie (F. de Dainville, *La naissance de l'humanisme moderne*, Paris, 1940), phénomène capital dans la formation de la mentalité moderne. Cependant la France reste très réticente vis-à-vis de tout un côté « baroque » du goût des jésuites tel qu'il se révèle par exemple dans le théâtre religieux (A. Stegmann, *L'héroïsme cornélien*, t. 2, Paris, 1968, p. 24-25, 49); et même J.-P. Camus, qui admire le théâtre espagnol, hésite devant l'exubérance baroque (J. Dagens, *L'écrivain et l'orateur chrétien suivant J.-P. Camus*, dans *Studi Francesi*, t. 2, 1958, p. 382, 392). Les phénomènes français (seuls étudiés par Bremond) sont un peu une exception (et peut-être aussi l'omission du protestantisme dans son livre fausse-t-elle les perspectives : *L'humanisme dévot*, p. XIII; *Revue du clergé français*, t. 88, 1916, p. 143; R. Bady, *L'homme et son « institution » de Montaigne à Bérulle*, Paris, 1964, p. 537).

5° En liaison avec cette culture et cette pédagogie, la première moitié du 17e siècle voit apparaître et se développer les notions de civilité et d'honnêteté : nous retrouvons la tendance pratique et « populaire » que Bremond avait mise en valeur et que R. Bady (*op. cit.*, p. 359, 465 svv, 523) a analysée. Mais peut-on, sans risquer bien des confusions, appeler « humanisme » le souci d'une « dévotion civile » commun à François de Sales, Camus et Caussin?

6° La question du vocabulaire se pose alors : Bremond définissait l'humanisme (au sens philosophique et non plus littéraire) par le sens de la « grandeur » de l'homme; or il convient de donner un contenu *précis* au mot « humanisme », « plus chargé de résonances affectives que d'idées claires » (H. Gouhier, *art. cit.*, p. 147) : c'est ce que fait H. Gouhier en substituant à l'idée confuse de grandeur l'idée distincte de suffisance; « humanisme » impliquerait « une certaine suffisance de l'homme » : « l'homme *peut* quelque chose par les seules forces qui le font homme », autrement dit par les seules forces de sa *nature* (la notion de *nature* étant intimement liée à celle de *suffisance*); enfin, « tous ceux qui ont connu cette nature délivrent un *message*... qui intéresse tous les hommes » (*art. cit.*, p. 147; cf aussi É. Borne, *Humanisme et mystique*, dans *Études carmélitaines*, t. 20, 2, 1935, p. 1-18 : « Un humanisme sera humaniste s'il affirme l'existence d'une nature humaine universelle et il sera chrétien s'il place la grandeur de cette nature dans sa docilité au divin », p. 8). Un humanisme chrétien est concevable, celui de saint Thomas par exemple, comme un antihumanisme, celui de Pascal.

Par un souci de clarté, les historiens de la spiritualité devraient éviter tous les autres emplois d' « humanisme » (J. Orcibal, *Jean Duvergier de Hauranne... Les origines du jansénisme*, t. 2, Paris, 1947, p. 41, n. 1; *Revue de l'histoire des religions*, t. 169, 1966, p. 202; Julien-Eymard d'Angers, *L'humanisme chrétien du* XVIIe *siècle*.., dans *Studi Francesi*, t. 6, 1962, p. 414-440).

Ces solides critères peuvent s'appliquer au groupe de spirituels étudié par Bremond, pour évaluer exactement les limites de leur « humanisme » : rappelons toutefois que les positions ne sont pas tranchées et qu'il n'est pas possible de parler d'« écoles »; un Léon de Saint-Jean qui garde les représentations cosmologiques de la Renaissance est fortement influencé par Bérulle; François de Sales ne pourra être dit « humaniste » que dans la mesure où il reconnaît une inclination à aimer Dieu contenue dans la nature même de l'homme, inclination qui n'est pas détruite par le péché originel; beaucoup de spirituels, plus ou moins marqués par le molinisme, pensent alors de même, et le retournement des perspectives sera le fait du théocentrisme bérullien. Mais François de Sales ne penche jamais vers un naturalisme : la volonté de l'homme est impuissante si la grâce ne lui donne la force.

D'autres n'ont pas cet équilibre et l'on a pu effectivement dégager d'inquiétantes tendances parmi ceux qu'avait étudiés Bremond (J. Orcibal, *op. cit.*, p. 40-45; L. Cognet, *Les vertus chrétiennes selon saint Jean Eudes*.., Paris, 1960, p. 47-52). Cependant il est plus difficile d'y reconnaître un rationalisme.

Si le stoïcisme chrétien (art. Du Vair, DS, t. 3, col. 1854-1857; art. Épictète, t. 4, col. 849-854; Julien-Eymard d'Angers, *art. cit.*, p. 437-439) est très répandu au début du siècle, l'influence d'Épictète et de Sénèque reste souvent au niveau des mots et le stoïcisme est combattu par ceux que Bremond rangeait parmi les humanistes dévots; leur idée d'une relative suffisance de l'homme a un autre sens : utiliser les passions, instruments et objets de la vertu, et les orienter vers le bien, exalter non la raison mais la volonté qui, dans les perspectives du temps, est proche de l'amour, ce n'est pas du tout du stoïcisme (cf R. Bady, *op. cit.*, p. 455; A. Stegmann, *op. cit.*, p. 109, 212 svv, 232).

C'est par un autre côté que le développement de la culture historico-littéraire contribuera à la naissance d'un esprit positif et réaliste : les hommes trouveront dans l'histoire une vérité que les grandes synthèses d'esprit augustinien ne semblent plus pouvoir leur apporter (A. Stegmann, *op. cit.*, p. 17, 58) : est-ce un paradoxe de dire que la découverte de l'œuvre de Platon a ruiné le platonisme florentin (J. Dagens, dans *Entretiens sur H. Bremond*, *op. cit.*, p. 160), comme l'étude historique du *corpus* dionysien a ruiné le dionysisme? La connaissance de l'homme, centre et abrégé de la nature, que l'augustinisme médiéval et les humanistes ont prônée, tend à céder la place à une connaissance psychologique, au réalisme moral (R. Bady, *op. cit.*, p. 80, 518-519, 525). Au terme de l'évolution, se définiront, d'une part une complète autonomie de l'homme (humanisme qui n'est plus chrétien), d'autre part un antihumanisme, bérullien ou pascalien (J. Dagens, *Pic de la Mirandole et la spiritualité de Bérulle*, dans *Pensée humaniste et tradition chrétienne aux* XVe *et* XVIe *siècles*, Paris, 1950, p. 279-286). Tous ces renouvellements sont à peu près contemporains de la progressive substitution dans les sciences d'un monde de la quantité à un monde de la qualité, ce qui rejoint par un autre côté l'intuition de Bremond. L'archaïsme cosmologique de ceux qu'il appelait les humanistes dévots les écarte de toute tentation de rationalisme scientifique : leur naturalisme, quand il se manifeste, est d'ailleurs.

Conclusion. Nous nous apercevons donc que, malgré l'utilité qu'il a pu avoir, le schème trop vaste créé par Bremond est « surtout source de confusion » (H. Gouhier, *art. cit.*, p. 150). Le terme « humanisme » devrait être réservé au cas précis évoqué par H. Gouhier d'une *suffisance* de l'homme, et les historiens de la spiritua-

lité ne devraient pas faire interférer ce sens précis avec une signification littéraire dont les rapports avec la précédente ne sont pas clairement définis : Bremond dans la controverse de *Prière et poésie* lança quelques idées intéressantes qui ne furent pas approfondies; Ch. du Bos (DS, t. 3, col. 1739-1742) n'élabora pas la synthèse attendue de lui. Philosophes et théologiens auraient la tâche d'analyser les rapports des deux réalités, peut-être, comme le suggère É. Borne (*art. cit.*, p. 13 svv), en réfléchissant sur l'idée d'analogie.

H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 1 *L'humanisme dévot*, Paris, 1916. — H. Busson, *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Paris, 1933. — H. Gouhier, *Note sur l'antihumanisme, à propos de Bérulle*, dans *Dieu vivant*, n. 23, 1953, p. 145-150. — LTK, t. 5, col. 525-526.

L. Cognet, *Le problème des vertus chrétiennes dans la spiritualité française au* XVII^e *siècle*, dans *Les vertus chrétiennes selon saint Jean Eudes et ses disciples*, Paris, 1960, p. 47-67. — Julien-Eymard d'Angers, *L'humanisme chrétien du* XVII^e *siècle à la lumière d'ouvrages récents*, dans *Studi Francesi*, t. 6, 1962, p. 414-440. — DS, t. 5, col. 924-925 (art. France). — R. Bady, *L'homme et son « Institution » de Montaigne à Bérulle, 1580-1625*, Paris, 1964. — L. Cognet, *La spiritualité moderne*, t. 1, Paris, 1966, p. 412 svv. — J. Orcibal, compte rendu de Th. Goyet, *L'humanisme de Bossuet*, Paris, 1965, dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 169, 1966, p. 199-203. — É. Goichot *« L'humanisme dévot » de l'abbé Bremond*, RAM, t. 45, 1969, p. 121-160.

Jacques Le Brun.

HUMANITÉ DU CHRIST (Dévotion et contemplation). — Le peuple chrétien s'est toujours montré « sensible » à tout ce qui touchait au Christ, à sa vie historique, à ses faits et gestes, à sa personne. La dévotion à l'humanité du Christ est née, peut-on dire, spontanément. Elle s'est considérablement développée au cours des siècles en se fixant dans le culte, la méditation, les dévotions, la littérature religieuse et les arts, mais aussi en devenant comme partie intégrante du folklore populaire. Même si l'on tient compte de la frange de sentimentalisme et de magie superstitieuse propre à cette époque, on peut dire que cette dévotion a connu son épanouissement et comme son âge d'or dans la deuxième moitié du moyen âge.

De la *ruminatio* de la vie du Christ des évangiles tout autant que du développement de la doctrine christologique a surgi peu à peu un problème qui intéressait au plus haut point spirituels et mystiques : la place de l'humanité du Christ dans la contemplation. Jean-Marie Déchanet a largement contribué à promouvoir les recherches entreprises sur ce thème, et plus précisément sur le rôle de médiation que joue l'humanité du Christ dans la contemplation chrétienne. Remontant aux sources où s'était nourrie la mystique de Guillaume de Saint-Thierry, il découvrit cet *orientale lumen* qui avait éclairé l'ami de saint Bernard, et son principal guide dans cette voie, Origène.

Les Pères de l'Église ne semblent guère avoir abordé le problème que nous posons. Leur exégèse, — celle de saint Jean, par exemple —, demeure prudente sur ce point, et les discussions christologiques polarisaient peut-être trop exclusivement les esprits. Quoi qu'il en soit, la recherche reste ouverte. Il est possible de suivre les cheminements de la question à partir du haut moyen âge. La dévotion multiple à l'humanité du Christ en constituait d'ailleurs un préalable et un jalon nécessaires, mais beaucoup s'arrêtaient là. Déjà cependant un Guillaume de Saint-Thierry parlait d'expérience, et d'autres avec lui. Cette expérience deviendra sinon plus commune, du moins plus souvent exposée chez les principaux représentants de l'école carmélitaine, pour qui expérience et enseignement vont ordinairement de pair. Les réformateurs du Carmel en posant la question y répondront avec clarté : l'humanité du Christ est médiatrice nécessaire de contemplation. Les théoriciens de l'école en établiront la doctrine qui demeure, dans ses grandes lignes, définitive.

I. *Au temps des Pères de l'Église :* A. *Formation d'une sensibilité;* B. *Contemplation et humanité du Christ.* — II. *Dévotion et contemplation de l'humanité du Christ chez les spirituels médiévaux.* — III. *Age d'or de la dévotion.* — IV. *Contemplation de l'humanité du Christ dans l'école carmélitaine.*

I. AU TEMPS DES PÈRES DE L'ÉGLISE

A. LA FORMATION D'UNE SENSIBILITÉ

1. **Les trois premiers siècles.** — Sans doute est-il difficile de parler d'une piété des chrétiens des premiers siècles envers l'humanité de Jésus. Le « Ne me touche plus ! » dit à Marie de Magdala « venue oindre » le corps du crucifié (*Jean* 20, 17) paraît avoir été leur règle : désormais dans la gloire, le Christ n'a plus à être regardé par eux comme un homme. Les écrits néo-testamentaires, mis à part les récits évangéliques déjà remarquables par leur sobriété, n'évoquent que brièvement « les jours de sa chair » (*Héb.* 5, 7) et la réalité de sa vie humaine « contemplée de nos yeux et touchée de nos mains » (1 *Jean* 1, 1). Bien des textes expriment un attachement extrême à la personne du Christ, sans pour autant attirer sur sa « condition d'esclave » (*Phil.* 2, 7) l'hommage ou la tendresse, ni même le regard prolongé du croyant. Les hymnes incorporées dans les épîtres pauliniennes chantent l'œuvre et la primauté de Jésus, dont la « manifestation dans la chair », simple étape dans « le mystère de la piété » (1 *Tim.* 3, 16), ne retient pas plus longuement l'attention. L'expression « fils de l'homme », entre tous les titres messianiques « le seul que, d'après les évangiles synoptiques, Jésus se soit appliqué à lui-même » (O. Cullmann, *Christologie du nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 118), n'a été que peu reprise dans le nouveau Testament et dans la chrétienté primitive; jamais elle n'a conduit à considérer spécialement les aspects humains du Messie : elle était chargée d'un sens technique et théologique (*ibidem*, p. 118-166), qui attirait l'attention sur l'œuvre rédemptrice du nouvel Adam beaucoup plus que sur son humanité.

Aussi la prière des chrétiens des premiers siècles va-t-elle « à Christos comme à un Dieu », selon l'attestation qu'en a donnée Pline le Jeune dans sa célèbre lettre à Trajan (*Lettres* x, 96; coll. Budé, t. 4, éd. M. Durry, Paris, 1947, p. 96); ce trait a beaucoup étonné les païens, sensibles surtout au fait que des hommages religieux s'adressent à un crucifié : les reproches exprimés au second siècle par Lucien (*Mort de Peregrinus* 11, dans *Opera*, éd. C. Iacobitz, coll. Teubner, t. 3, Leipzig, 1904, p. 274) ou par Celse (dans Origène, *Contra Celsum* VIII, 12 et 14, PG 11, 1533-1538) étaient encore courants au début du 4^e siècle quand Arnobe les rapportait pour les réfuter : « Un homme qui a dû naître, et surtout qui est mort sur la croix.., vous prétendez qu'il est Dieu, et vous croyez qu'il existe encore, et vous l'adorez en vos supplications quotidiennes » (*Adversus nationes* I,

36, CSEL 4, éd. A. Reifferscheid, 1875, p. 23). Effectivement, les chrétiens adorent « le Christ comme Dieu »; mais justement la préoccupation de célébrer sa divinité fait qu'on n'arrête pas le regard sur ses aspects humains. Ainsi l'hymne qui conclut le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie chante le « maître de sagesse.., le Verbe intarissable.., le Christ Roi » (III *in fine*; PG 8, 681-684; éd. O. Stählin, GCS 1, 1905, p. 291-292). Dans cette glorification du Verbe préexistant, il faut voir sans doute le reflet du courant de pensée qui va dominer la théologie des 3e-6e siècles : « L'idée du Logos tient une place telle que toutes les autres conceptions christologiques ont été plus ou moins reléguées au second plan » (O. Cullmann, *op. cit.*, p. 118). Les écrivains qui cependant préfèrent donner à Jésus le titre de Seigneur soulignent par là sa glorification définitive et sa souveraineté universelle (cf les nombreux textes groupés par J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité, des origines au concile de Nicée*, t. 2, Paris, 1928, p. 201-242). L'idée de la médiation du Christ dans toute prière au Père est si fortement marquée (*Didachè* IX, 4; Clément de Rome, *Ép. aux Corinthiens* XX, 11; LXI, 3; etc) que certains voudraient interdire de prier directement Jésus-Christ (Origène, *De la prière* 15, PG 11, 463-468).

De nombreux textes expriment la communion des martyrs à la passion de Jésus; les attitudes et les souffrances corporelles de ces témoins sont autant d'hommages, souvent explicités par les narrateurs, au premier « martyr » (*Martyre de Polycarpe* I et *passim*; Lettre des chrétiens de Vienne et de Lyon, dans Eusèbe, *Histoire ecclésiastique* V, 1, 41). Même quand il s'accompagne de l'intense désir « d'imiter la passion de mon Dieu » (Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains* VI, 3), cet hommage s'adresse au Christ vivant et vivifiant, « roi et sauveur » (*Martyre de Polycarpe* IX, 3), beaucoup plus qu'à son existence humaine.

Le sens très vif qu'avaient de la gloire du Sauveur les premières générations chrétiennes a-t-il entraîné une moindre estime pour son passage « dans la chair »? C'est un fait, du moins, que son humiliation dans la souffrance, « scandale pour les juifs, folie pour les païens » (1 *Cor.* 1, 23), restait déconcertante : chez les Pères apostoliques, la passion n'est guère évoquée qu'à travers les textes de l'ancien Testament (*Isaïe* 52-53; *Ps.* 21), comme si l'on se réfugiait derrière l'autorité des prophéties pour faire admettre une vérité trop dure à porter (cf Barnabé, *Épître* V; Clément, *Ép. aux Cor.* XVI), à plus forte raison dans la polémique avec les juifs (cf Justin, *Dialogue avec Tryphon*, 86-114).

Inversement, certes, l'hérésie des docètes a conduit les docteurs catholiques à rappeler la réalité de l'existence terrestre du Christ (Ignace, Polycarpe, plus tard Tertullien, *De carne Christi* 6, PL 1, 809; et cela restera un thème classique : vg saint Basile, *Ep.* 261, PG 32, 969; saint Léon, *Sermons* 64 et 65, 2; PL 54, 358-361 et 362c, SC 74, 1961, p. 84-89 et 91). Cependant, la théologie qui s'élabore à partir de saint Irénée sur l'union de l'humanité avec le Verbe ne comporte pas encore une dévotion à son égard. Ne garde-t-elle pas, même, quelque trace d'un mépris de la chair? Dans le symbole qu'il cite en *Adversus haereses* III, 4, 2, Irénée affirme que « le Christ Jésus Fils de Dieu... *a supporté* d'être engendré de la Vierge », et le « non horruisti virginis uterum » du *Te Deum* lui fera écho (même s'il convient d'adopter la variante « suscepisti hominem » qui l'atténue un peu; cf M. Frost, *Te Deum laudamus. The received text*, dans *Journal of theological Studies*, t. 43, 1943, p. 59-68 et 193).

C'est cependant la réflexion théologique qui conduit à prêter davantage attention à cette humanité que n'a pas dédaignée le Verbe. La préoccupation des Pères du 3e siècle n'est certes pas la dévotion; mais, même quand ils gardent une vue surtout intellectualiste de l'œuvre du Christ considérée comme révélation de Dieu, leurs écrits n'en restent pas à de froides spéculations : la foi leur fait atteindre quelqu'un qui a été homme vivant, concrètement inséré dans le genre humain; à travers les argumentations apologétiques, qui relèvent tour à tour la généalogie du fils de Marie, le comportement physique de Jésus, ses marches, son jeûne, ses fatigues, ses larmes (Irénée, *Adversus haereses* III, 22, 1-2; Hippolyte, *Contre les hérésies. Fragment*, éd. P. Nautin, Paris, 1949, p. 262-265), on sent percer un accent de reconnaissance pour « le bien aimé Jésus-Christ notre Seigneur » (Irénée, *op. cit.*, I, 10, 1) ou une admiration pour « la sainte chair tissée dans l'Esprit », comme dit Hippolyte (cf DS, t. 7, col. 552). Ce sera plus sensible encore dans l'œuvre d'Origène.

Pour celui-ci, la connaissance de l'homme Jésus n'est qu'une étape vers la connaissance de Dieu; car l'humanité est un voile, une ombre. Elle est un signe qu'il faut dépasser (cf M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*, Paris, 1958, p. 258-261). La formation philosophique d'Origène, « si étroitement liée au moyen-platonisme », le fait insister « beaucoup plus sur l'éternelle révélation de Dieu que sur l'événement particulier de l'incarnation » (p. 338). Mais ce besoin d'aller au-delà du visible, de lire à travers lui l'invisible, conduit à scruter attentivement le visible; et c'est un paradoxe que la recherche du sens caché des Écritures ait beaucoup aidé à d'abord les bien lire.

Aussi Origène a-t-il commenté de près les récits évangéliques; sa méthode, qui voit en tout acte sensible une signification de ce qui échappe aux sens, lui fait expliquer les comportements et les attitudes de Jésus (*ibidem*, p. 154-157). Surtout dans ses homélies, « il s'attache avec prédilection aux gestes et aux démarches que l'on fait auprès de Jésus », il explique comment on s'approche de lui, comment on l'accueille, comment on est familier de sa maison ou même admis à reposer sur sa poitrine (voir F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, coll. Théologie 23, Paris, 1951, *passim*, et p. 143-146). Même si l'on doit dépasser « l'accent moralisateur » de beaucoup de textes relatifs à l'imitation du Verbe (M. Harl, *op. cit.*, p. 287), il n'en reste pas moins que le fidèle est invité à se regarder comme participant aux épisodes de la vie du Christ : « Que toi aussi, à sa recherche avec Marie et Joseph, tu puisses le trouver » (Origène, *Homélies sur Luc* 18, PG 13, 1848); à propos de Siméon : « Voici que maintenant tu te tiens dans le Temple du Seigneur, c'est-à-dire dans son Église » (15, PG 13, 1839); « Laissons-nous laver les pieds par Jésus tout comme si nous étions ses disciples » (*Commentaire sur Jean* 22, 6, PG 14, 763). Le Christ est ainsi tout proche du chrétien, pas seulement dans sa vie de ressuscité, comme la foi d'un Paul ou d'un Ignace d'Antioche pouvait en affirmer la présence, mais par les épisodes concrets de son existence terrestre.

Quand Origène parle du Christ, « on discerne un accent de tendresse qui lui est propre... Il loue ceux qui le contemplent et qui lui demeurent unis « par un lien de tendre affection ».

« Mon Jésus », dit-il, « mon Seigneur, mon Sauveur ». Cette note personnelle est si bien devenue chez lui une habitude qu'il lui arrive de l'introduire à l'intérieur de ses citations. Il y a là quelque chose de nouveau, comme une conquête de la piété chrétienne » (H. de Lubac, introduction à *Origène. Homélies sur la Genèse*, SC 7, Paris, 1943, p. 27-28; nombreuses références dans F. Bertrand, *op. cit.*, p. 147).

2. Comment les docteurs parlent de Jésus. — La grande époque de la littérature patristique (4e-5e siècles) va retenir d'Origène, non pas tellement ses vues sur l'ascension spirituelle par-delà la contemplation de Jésus homme, ni ses accents de tendresse, mais surtout la méthode par laquelle il introduisait aux mystères chrétiens. C'est la voie la plus habituellement suivie désormais, celle du commentaire des évangiles, dans laquelle l'attention aux traits humains du Christ donne lieu à une discrète émotion. Didyme d'Alexandrie, Cyrille d'Alexandrie, Jérôme, etc, composent des explications des évangiles. Souvent le commentaire est d'abord prêché. Jean Chrysostome prononce quatre-vingt-onze homélies sur le seul évangile de saint Matthieu (PG 57-58), et presque autant sur saint Jean (PG 59). Augustin a prêché une partie de ses *Tractatus in Joannem* (PL 35). Or le genre oratoire se prête aisément à des évocations plus développées, plus réalistes même, des gestes du Sauveur.

Ainsi, à propos de Jésus près du puits de Jacob : « Il était assis, il refaisait les forces de son corps, il prenait le frais auprès de la fontaine. C'était midi, ce que l'évangéliste exprime en disant « environ la sixième heure », et il était assis « comme cela » : qu'est-ce à dire, « comme cela »? Pas sur un siège, pas sur un coussin, mais tout simplement sur le sol » (Jean Chrysostome, *Hom. sur S. Jean* 31, 3, PG 59, 180).

La prédication est le complément nécessaire des célébrations liturgiques et donne à celles-ci, même si elles visent avant tout à exprimer l'idée du salut en Jésus-Christ, un aspect de commémoration historique où l'humanité du Christ, instrument de ce salut, est mise à l'honneur; les fidèles participant à la fête liturgique sont appelés à prendre aussi part spirituellement aux scènes d'évangile :

« Nous aussi (comme l'ânon attaché), lions-nous indissolublement au Christ; si nous cherchons le salut dans la célébration de ses fêtes, il va nous ressusciter avec Lazare de nos œuvres mortes faites sans Dieu (*Hébr.* 6, 1), et nous allons dîner avec lui à Béthanie... et nous rassemblerons nos pensées en les tirant de la captivité de l'oubli, avec les sens de notre corps, criant et disant Hosanna » (Titus de Bosra, avant 378, *Oratio in Ramos Palmarum* 7, PG 18, 1276).

On a signalé ailleurs (DS, t. 4, col. 653-654) les principaux auteurs qui ont écrit ou parlé sur l'enfance de Jésus; on relèverait un nombre encore plus grand de passages sur la Passion. On pourrait dire que l'humanité du Christ est partout présente dans cette littérature, qui n'en finit pas de contempler et d'exprimer sa foi au Christ Jésus (cf J. Mossay, *Les fêtes de Noël et de l'Épiphanie d'après les sources littéraires cappadociennes du 4e siècle*, Louvain, 1965). Cependant, elle n'est presque jamais considérée en elle-même, car les auteurs ont un vif sentiment de l'unité du mystère du Christ en même temps que de sa complexité, et leur visée est autre. Docteurs et prédicateurs ont à intervenir dans les controverses dogmatiques, trinitaires, christologiques, sotériologiques : aussi, devant les actes du Verbe incarné, ont-ils le souci de bien dire ce qui est de l'homme pour mieux affirmer ce qui est de sa divinité. C'est celle-ci qu'il faut prouver, défendre, honorer, contre l'arianisme et contre le nestorianisme. La contemplation de Jésus homme est au service de cette préoccupation théologique. Ou bien l'attention se porte sur le Christ nouvel Adam, et donc sur les rapports entre l'humanité individuelle de Jésus et l'humanité universelle des hommes sauvés en lui. Il s'ensuit que, pour chaque auteur, le regard sur l'humanité du Christ est fonction de sa christologie comme de son anthropologie (cf pour saint Athanase, J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase d'Alexandrie*, Leyde, 1968, surtout p. 195-221 et 252-276). On saisit bien ces visées théologiques dans les textes de saint Ambroise sur la Passion.

A propos de l'agonie de Jésus à Gethsémani, l'évêque de Milan, qui « nulle part n'admire davantage sa tendresse et sa majesté », analyse non seulement la pédagogie du Sauveur (« Comment vous imiterions-nous, Seigneur, à moins que de vous suivre comme homme, de croire que vous êtes mort, d'avoir vu vos blessures? Comment les disciples auraient-ils cru que vous alliez mourir, s'ils n'avaient constaté l'angoisse du mourant? »), mais même la psychologie de l'Homme-Dieu devant la mort (*Expositio evangelii secundum Lucam* x, 56-62, PL 15, 1818-1819; trad. G. Tissot, SC 52, 1958, p. 175-177). Pourtant, comme la plupart des Pères, Ambroise reste dominé par les problèmes théologiques : ce qui touche au corps du Christ n'atteint pas sa divinité. « Lorsque nous lisons l'arrestation de Jésus, gardons-nous d'écouter et de croire celui qui nous dira qu'il est arrêté en tant que Dieu, arrêté malgré lui, arrêté parce qu'impuissant. Il est arrêté, c'est vrai, et lié... dans la réalité de son corps; mais malheur à ceux qui enchaînent le Verbe! C'est l'enchaîner que voir dans le Christ uniquement un homme » (x, 68, SC 52, p. 179).

Aussi Ambroise ne s'attache-t-il pas à rendre un culte à l'humanité du Christ, puisque son corps passible n'est plus parmi nous : « Sa mort corporelle n'a pas besoin de nos égards », dit-il à propos de l'onction de Béthanie : c'est son Église, ce sont les pauvres qui méritent maintenant qu'en eux on honore son corps et sa croix (VI, 33, SC 45, 1956, p. 240).

Ce dernier trait marque une autre direction de la pensée à l'époque patristique : le « corps du Christ », ce n'est pas seulement le corps physique né de la Vierge, c'est aussi désormais son Église et le sacrement de sa chair donnée en nourriture. D'où, parmi beaucoup d'autres, ces développements de saint Augustin :

« Entendons toujours, ou presque toujours, les mots du Christ dans les psaumes de façon telle que nous ne regardions pas seulement la tête, l'unique médiateur entre Dieu et les hommes, l'homme Jésus-Christ (1 *Tim.* 2, 5) : lui qui de par sa divinité était au commencement le Verbe, Dieu auprès de Dieu, car le Verbe s'est fait chair, et il a habité parmi nous (*Jean* 1, 1 et 14), chair de la race d'Abraham, de la descendance de David par la Vierge Marie; ne pensons pas seulement à lui qui est notre tête, quand nous entendons parler le Christ : pensons au Christ tête et corps, une sorte d'homme complet » (*Enarratio in ps.* 58, 2, PL 36, 693).

« Jésus-Christ, c'est un seul homme avec sa tête et son corps, le sauveur du corps et les membres du corps, deux en une seule chair, et en une seule voix, et en une seule passion; et quand aura pris fin l'iniquité, deux en un seul repos. Aussi les souffrances du Christ ne sont-elles pas dans le Christ seul » (*Enarratio in ps.* 61, 4, PL 36, 730).

Et dans un commentaire de la parabole du mauvais riche : « Les ulcères, ce sont les souffrances du Seigneur dans l'infirmité de la chair qu'il a daigné prendre pour nous; et les chiens qui les lèchent, ce sont les païens que les juifs regardaient comme pécheurs et impurs, et qui maintenant dans le monde entier, avec la plus grande joie et la plus grande piété (suavitate devotissima), lèchent les plaies du Seigneur dans les sacrements de son corps et de son sang » (*Quaestiones evangeliorum* 38, PL 35, 1352).

Soucieux de précision théologique, et remplissant leur tâche d'enseignement, les Pères donnent rarement à leurs développements christologiques ou sotériologiques une expression personnelle de piété. L'accent de tendresse envers Jésus-Christ homme qu'Origène laissait souvent percevoir reste exceptionnel. Non pas qu'ils demeurent insensibles devant l'œuvre du Salut, mais leur amour reconnaissant va plutôt au Christ ressuscité, plus souvent encore au Père qui a livré son Fils. Tant que la christologie n'était pas définie avec précision, un culte de l'humanité du Christ eût pu paraître donner des gages aux nestoriens : le canon 9e du deuxième concile de Constantinople (553) prononce l'anathème contre « quiconque préconise deux adorations, l'une s'adressant au Dieu Verbe, l'autre à l'homme » ; mais en même temps, contre les monophysites qui « supprimeraient en lui la chair », il anathématise « quiconque n'adore pas dans une seule adoration le Dieu Verbe incarné, avec sa propre chair, suivant la tradition primitive de l'Église » (texte et trad., DTC, t. 3, col. 1250).

Et cependant, même dans les formulations dogmatiques et les distinctions précises, perce discrètement un sentiment de fraternité avec le Dieu fait homme, une fierté de partager la nature humaine qu'il a prise :

« Quand Paul dit : Dieu l'a exalté, il s'agit de son corps. Car ce n'est pas le Très-Haut qui est exalté, mais la chair du Très-Haut, et c'est à la chair du Très-Haut qu'il a donné le nom au-dessus de tout nom... Ce n'est pas le Seigneur de gloire qui est glorifié, mais la chair du Seigneur de gloire; c'est elle qui reçoit la gloire quand elle monte au ciel avec lui... Quand donc a-t-il conversé avec les hommes (*Baruch* 3, 38), sinon quand il est né avec eux d'une femme, qu'il a été petit enfant avec eux, qu'il a grandi avec eux, mangé avec eux? » (Athanase, *De incarnatione et contra arianos* 3 et 22, PG 26, 989 et 1024).

Quelques-uns vont plus loin, et leur foi en l'incarnation s'exprime aussi dans une vénération particulière pour l'humanité du Sauveur : ainsi Eustathe d'Antioche († 337?; DS, t. 4, col. 1707). Les récits que l'on fait d'épisodes de la vie du Christ provoquent l'émotion, l'attachement au Christ tel qu'il a été, tel qu'on le représente.

Ainsi saint Jean Chrysostome † 407 à propos des apparitions de Jésus à ses apôtres : « Sans doute en entendant cela votre ferveur s'est-elle éveillée, et vous dites : Bienheureux ceux qui assistaient à ces scènes, et aussi ceux qui seront avec lui au jour de la résurrection générale. Oui, faisons tout pour voir un jour ce visage admirable. Rien qu'à écouter, nous nous enflammons et nous voudrions avoir vécu en ce temps où il vivait sur la terre, avoir entendu sa voix et vu son visage, nous être approchés de lui, l'avoir touché, l'avoir servi; alors, que sera-ce de le voir, non plus dans son corps mortel, non plus dans ses actions humaines, mais entouré d'anges, nous aussi en un corps délivré de la mort, le contemplant et savourant cette félicité qui dépasse tout ce qu'on peut en dire? » (*In Joannem hom.* 88, 3, PG 26, 476).

On pourrait faire tout un florilège des textes où saint Augustin † 430 exprime ses sentiments envers le Christ dans la chair, spécialement envers le Christ souffrant.

Commentant le *psaume* 21 dans la solennité de la Passion, il s'écrie : « Nous célébrons la passion du Seigneur; c'est le temps de gémir, le temps de pleurer, de confesser et de supplier. Et qui d'entre nous serait capable de verser des larmes dignes d'une si grande douleur? Même la fontaine de larmes (*Jér.* 9, 1), si elle était en nos yeux, n'y suffirait pas » (*Enarratio in ps.* 21, 1, PL 36, 171; plusieurs autres références dans T. J. Van Bavel, *L'humanité du Christ comme « lac parvulorum » et comme « via » dans la spiritualité de saint Augustin*, dans *Augustiniana*, t. 7, 1957, p. 245-281).

Mais de tels moments d'émotion ne doivent pas masquer le fait que l'essentiel est ailleurs. Les théologiens de l'incarnation voient dans l'humanité du Christ l'instrument du salut, et donc ne s'arrêtent pas à elle. Sur le *psaume* 117, 22 (« Formez un cortège jusqu'aux cornes de l'autel »), Augustin invite à chercher au-delà d'une connaissance humaine du Seigneur : « Je vous le dis clairement, frères, toux ceux qui veulent comprendre le Dieu Verbe, qu'ils ne se contentent pas de la chair que pour eux le Verbe est devenu afin de les nourrir de lait; qu'ils ne se contentent pas de ce jour de fête où l'agneau a été immolé : qu'ils forment un cortège pour arriver, — le Seigneur élevant nos esprits —, jusqu'à la divinité intérieure de celui qui a daigné nous présenter son humanité extérieure » (PL 37, 1500).

Il reste, semble-t-il, que ce sont les docteurs les plus soucieux de montrer l'humanité du Christ comme voie vers l'union avec Dieu, qui l'ont aussi célébrée avec le plus de ferveur : Origène, puis Augustin, en attendant saint Bernard. Mais déjà l'évangile de Jean n'était-il pas le plus spéculatif en même temps que le plus affectif?

3. **Les débuts d'une piété réaliste.** — Théologiens et prédicateurs fournissent donc une doctrine de l'humanité du Christ plus qu'ils ne présentent une dévotion. C'est au cours du 4e siècle qu'on perçoit les premiers éléments d'une piété s'appliquant à honorer Jésus en son humanité.

1° *L'évolution de l'art chrétien.* — Les premiers siècles paraissent ne pas avoir connu de portrait de Jésus; il semble même qu'une image du Christ représenté pour lui-même aurait longtemps été considérée comme un trait de paganisme qu'il convenait d'écarter ou qui dénotait plutôt des cercles gnostiques ou syncrétistes. Par contre, on a conservé du 3e siècle, outre les symboles du rôle rédempteur de Jésus (le poisson, le paon, l'agneau, etc), la figuration de quelques scènes évangéliques retenues non pour leur valeur narrative, mais comme significatives du salut (Jésus avec Lazare, la samaritaine, le paralytique, tempête apaisée), ou des images du Christ seul sous les traits du Bon Pasteur, du philosophe ou du maître en train d'enseigner, ou d'Orphée, tous thèmes expliqués dans les écrits patristiques. C'est donc toujours dire le rôle du Christ par rapport à l'âme du baptisé, plus que voir Jésus pour lui-même.

Avec le début de l'ère constantinienne, l'iconographie a tendance à se faire plus narrative, plus concrète : les scènes de l'enfance apparaissent (adoration des bergers, des mages); le Christ est un jeune homme au milieu de jeunes apôtres (Rome, Sainte-Domitille). Ce courant historiciste, sinon encore réaliste, est temporairement éclipsé par le puissant mouvement qui exprime à la fois le triomphe du christianisme sur le paganisme et la victoire de la foi de Nicée : les thèmes de l'art chrétien subissent l'influence des scènes de la cour impériale; tout y contribue à donner au Christ une allure royale, surhumaine, qui ira en s'accentuant. A la fin du 4e siècle, le Christ est représenté assis sur un trône, ou sur une montagne, voire au-dessus des cieux, ou bien il règne, comme dans la vision de l'*Apocalypse*, entouré des vieillards ou des quatre vivants. L'époque théodosienne déploie ces traits, qui s'imposeront

longtemps; les absides des basiliques s'ornent de Christs en gloire ou de croix monumentales (pour le 6e siècle, à Rome, Saint-Laurent-hors-les-murs, Saints-Côme-et-Damien; à Ravenne, Saint-Vital; à Naples, Saint-Jean, etc). C'est l'exaltation du Fils consubstantiel au Père, l'hommage au Christ « basileus », c'est le triomphe de la croix, souvent gemmée ou rutilante d'or; l'homme Jésus a reçu « le nom au-dessus de tout nom ». Le mouvement s'accentue en Orient, au troisième tiers du 6e siècle, quand les représentations du Christ se calquent sur les figures « acheiropoiètes » : un Christ en buste, au visage puissant, la chevelure abondante, la barbe courte et triangulaire, le regard profond; l'origine miraculeuse qu'on accordait à ces images leur valait des honneurs spéciaux, encensement, char triomphal; et les attributs dont on les ornait (sceptre, livre de la Parole de Dieu, verset « Je suis la lumière du monde ») disaient assez qu'elles voulaient exalter le Verbe. L'Orient vénérera longtemps, sous le nom de Pantocrator, ce Christ surhumain « qui domine tout et qui contient tout » (cf C. Capizzi, Παντοκράτωρ. *Saggio d'esegesi letterario-iconografica*, Rome, 1964).

Cependant les représentations du cycle de la vie du Christ, esquissées avant même le triomphe du christianisme, trouvent aussi place dans la grande époque de l'art chrétien antique et y introduisent un certain réalisme. Si les scènes figurées dans les mosaïques de Sainte-Marie-Majeure à Rome (vers 430) ou Saint-Apollinaire de Ravenne (début du 6e siècle) se ressentent de la majesté du cadre qui les abrite, les illustrations des manuscrits des évangiles, en Orient comme en Occident (Sinope, Rossano, Zagba en Mésopotamie, *Corpus Christi* de Cambridge; tous du 6e siècle) abandonnent tout hiératisme et rendent « le caractère dramatique des scènes et des personnages... et même l'aspect physique individuel des acteurs du drame évangélique » (A. Grabar, *L'âge d'or de Justinien*, Paris, 1966, p. 202-214).

C'est du 5e siècle qu'on croit pouvoir dater les deux plus anciennes pièces qui subsistent de celles où l'on osa représenter le Christ en croix : coffret d'ivoire conservé au British Museum de Londres (catalogue Dalton, n. 7) et panneau de l'antique porte de Sainte-Sabine à Rome : dans les deux cas, le Christ, presque nu, garde les yeux ouverts et rien ne marque la souffrance. Ces deux pièces étaient entourées d'autres scènes, la crucifixion n'étant contemplée que comme un moment de l'histoire du salut. Il est possible qu'elles soient toutes deux d'origine syrienne; et c'est de Syrie que provient, avec l'œuvre du moine Rabula pour l'évangéliaire de Zagba en 586, la première figuration conservée d'une émotion autour de la passion. L'affliction de la Vierge et de saint Jean au pied de la croix, même quand le crucifié est représenté vivant ou même glorifié, sera un thème permanent et prendra de plus en plus d'importance dans l'iconographie des 10e et 11e siècles, preuve d'une évolution du sentiment à l'égard de Jésus en croix. Il semble qu'on n'ait pas de représentations du Christ mort (yeux fermés, corps effondré) avant le 9e siècle (deux évangéliaires à la Pierpont-Morgan Library de New York). C'est donc très lentement que la piété chrétienne donne au Sauveur les traits d'une simple humanité ou accepte de le regarder dans ses humiliations.

A. Grillmeier, *Der Logos am Kreuz*, Munich, 1956. — P. Thoby, *Le crucifix, des origines au concile de Trente*, Paris, 1959, 1963. — J. Kollwitz, etc, *Christus, Christusbild*, dans *Lexikon der christlichen Ikonographie*, t. 1, Rome-Fribourg-en-Brisgau, 1968.

2° *Le culte de la croix* a déjà été évoqué à l'article Croix (DS, t. 2, col. 2617-2618), qui sera complété par un article sur les Instruments de la Passion. La thèse récente de A. Frolow (*La relique de la vraie Croix. Recherches sur le développement d'un culte*, Paris, 1961), qui relève toutes les manifestations de ce culte entre la seconde moitié du 4e siècle et la fin du moyen âge, énumère plus de onze cents attestations. Par ces restes de la vraie croix, dont l'authenticité n'était guère discutée, on avait le sentiment d'atteindre Jésus lui-même, de lui manifester adoration et reconnaissance, d'honorer le corps livré, le sang versé. Il y a donc un culte particularisé de l'instrument du Salut bien avant un culte de l'humanité du Sauveur, de sa sainte Face (DS, t. 3, col. 26-33) ou de ses plaies, par exemple; mais cette médiation de la croix ne pouvait qu'amener l'attention sur la médiation de l'humanité du Christ.

Ainsi, c'est en l'honneur d'un fragment de la vraie croix, reçu à Poitiers en 569, que Venance Fortunat (DS, t. 6, col. 726) compose des hymnes où la forme poétique n'exclut pas le réalisme des expressions et qui, adoptées pour la liturgie du temps de la Passion, contribueront à diffuser le ton affectif sur lequel sera longtemps évoquée l'histoire humaine de Jésus (« Mitis amore pio... », « O dulce et nobile lignum... », PL 88, col. 87).

3° *La vénération des lieux saints* a été pour quelques privilégiés dès le 3e siècle le signe d'un attachement à ce que nous nommons aujourd'hui « le Christ de l'histoire ». On en traitera plus longuement à l'article Pèlerinage. Pour Jérusalem, cf art. Croix *(Chemin de la)*, DS, t. 2, col. 2577-2578; pour Bethléem, art. Crèche, col. 2521-2522. Là encore, comme pour la prédication et pour les déploiements liturgiques, la paix de l'Église au 4e siècle a été déterminante, et le mouvement n'a été freiné que par la domination de l'Islam sur la Palestine. Les pèlerins ont laissé des « itinéraires », ordinairement très sobres, mais qui montrent leur souci de retrouver exactement les lieux de la vie du Christ (les textes latins, depuis celui du pèlerin bordelais de 333, jusqu'à celui de Bède vers 702, ont été groupés dans le volume *Itineraria et alia geographica*, CC 175, 1965). Le plus révélateur des manifestations de la piété ancienne est le texte d'Éthérie à la fin du 4e siècle (*ibidem*, p. 29-103; trad. H. Pétré, SC 21, Paris, 1948); son témoignage, très éclairant sur la place de la liturgie et des récits évangéliques dans la formation du sentiment chrétien envers Jésus-Christ, a déjà été analysé ici (DS, t. 4, col. 2450).

Au terme de l'époque patristique, saint Jean Damascène † 749 exprime excellemment la foi et la piété chrétiennes, soucieuses d'écarter toute déviation doctrinale, mais aussi de retrouver le Seigneur tel qu'il s'est manifesté aux hommes :

Il y a donc un seul Christ, Dieu parfait et homme parfait : nous l'adorons avec le Père et l'Esprit, d'une seule adoration avec sa chair immaculée, car pour nous sa chair n'est pas indigne de l'adoration. En effet, on l'adore dans l'unique personne du Verbe, qui lui sert de personne : ce n'est pas à la créature que nous rendons un culte. Car nous n'adorons pas la chair en tant que telle, mais bien en tant qu'unie à la divinité, et parce que les deux natures appartiennent à l'unique personne et hypostase du Dieu Verbe... Je n'introduis pas une quatrième personne

dans la Trinité! je proclame l'unique personne du Dieu Verbe et de sa chair (*De fide orthodoxa* III, 8, PG 94, 1013-1016).

Tout acte du Christ, tout miracle accompli par lui est sublime, divin, prodigieux. Mais le plus prodigieux de tous est sa croix précieuse... C'est la croix qui nous est donnée comme signe sur le front, c'est elle qui nous distingue des infidèles... Bâton des infirmes, houlette des brebis.., bouture de résurrection, arbre de vie éternelle. Aussi ce bois précieux et vénérable, sur lequel le Christ s'est offert en victime pour nous, qui a été sanctifié par le contact de son corps et de son sang très saints, devons-nous l'adorer. Et aussi les clous, et la lance et les vêtements; et les saintes demeures où il fut : la crèche, la grotte, le Golgotha, le tombeau d'où surgissent vie et salut, et Sion acropole des Églises, et tous ces lieux dont l'ancêtre de Dieu, David, a pu dire : nous adorerons l'endroit où se sont posés ses pieds... Aussi adorons-nous la croix précieuse et vivifiante, quelle qu'en soit la matière, car notre culte ne va pas à ce dont elle est faite (à Dieu ne plaise!) mais à ce qu'elle représente, le Christ (IV, 11, 1127-1132).

Consulter l'art. IMITATION DU CHRIST, qui touche de près aux thèmes esquissés ci-dessus. Voir, entre autres : M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, p. 295-302 (dévotion au Nom de Jésus et à la Croix), et I. Hausherr, *L'imitation du Christ chez les Byzantins*, dans *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 231-259.

Voir aussi l'importante étude de S. Salaville, *Christus in Orientalium pietate. De pietate erga Christi humanitatem apud orientales liturgias et liturgicos commentatores*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 53, 1939, p. 13-59, 350-385, et tirage à part.

Il va de soi que nous n'oublions pas ici « la prière à Jésus », si familière et si chère aux orientaux; sa place dans la vie du chrétien et son influence spirituelle seront exposées à l'article PRIÈRE A JÉSUS.

Irénée NOYE.

B. LA CONTEMPLATION DE L'HUMANITÉ DU CHRIST

Sur « la contemplation dans le nouveau Testament », voir l'étude de J. Lebreton dans DS, t. 2, col. 1673-1716. Encadrant cette étude, on trouvera, dans le même article CONTEMPLATION (col. 1643-2193), une série d'analyses très fouillées sur les théories de la vie contemplative chez les anciens philosophes et les auteurs spirituels de l'Église des premiers siècles. Nous citerons l'une ou l'autre de ces études plus loin. Nous ne les répétons pas. Elles visaient à montrer comment la foi biblique et chrétienne culmine dans une expérience mystique, où la contemplation joue un rôle prépondérant, cela en particulier chez certains Pères de l'Église.

Nous nous proposons d'exposer plus précisément le rapport entre les théories des Pères sur la vie contemplative et leur foi en l'incarnation du Verbe de Dieu. La question paraît décisive et demeure souvent controversée. S'exprimant dans le cadre culturel de l'hellénisme, les trois auteurs principaux que nous avons retenus pour cette enquête devaient réaliser, selon leur génie personnel, une véritable conversion de l'intelligence pour ajuster leurs idées sur la vie supérieure de l'esprit humain à l'affirmation centrale de leur foi en un Dieu fait homme.

Il y aurait un grand avantage à disposer de monographies sur le commentaire patristique de la sixième béatitude : « Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu » (*Mt.* 5, 8), ou de certains versets du quatrième évangile, comme 4, 14 : « L'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle »; 6, 63 : « Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie »; 10, 9 : « Je suis la porte »; ou encore de 1 *Jean* 4, 16 : « Dieu est Amour »; de *Gal.* 2, 20 : « Si je vis, ce n'est plus moi, mais le Christ qui vit en moi ». Des citations de ce genre reviennent chez tous les anciens théologiens mystiques, d'Ignace d'Antioche à Maxime le confesseur, chez lesquels l'incarnation du Verbe apparaît plus explicitement comme la source et le pôle de leur vie contemplative.

1. **Origène** (vers 185-253). — 1° *Que représente la vie contemplative pour Origène?* — Au stade le plus élevé de la montée des âmes vers Dieu, la contemplation caractérise l'activité des « parfaits ». On a pu tenter de réduire l'univers religieux du génie alexandrin à une psychologie théologique. En effet, la structure spirituelle de l'homme, comprise par Origène selon la distinction de l'âme (ψυχή) et de l'esprit (νοῦς), reste sous-jacente à toutes ses autres distinctions. Cette structure innée de notre être nous engage dans « la voie du Seigneur » à deux niveaux complémentaires, qui sont aussi deux étapes successives et nécessaires du progrès spirituel, la πρᾶξις d'abord, la θεωρία ensuite. La πρᾶξις signifie la pratique de l'ascèse, l'acquisition des vertus, le labeur des commençants, l'amélioration encore incertaine des progressants. Mais c'est la θεωρία ou « contemplation », qui nous intéresse ici et qui intéressait Origène lui-même plus que tout. Elle est « la connaissance et la science des réalités divines » (τὴν τῶν θειοτέρων γνῶσιν καὶ ἐπιστήμην, *Contre Celse* III, 59, éd. M. Borret, SC 136, p. 138). Sa perfection réside dans la θεολογία au sens le plus fort, c'est-à-dire dans la saisie du mystère trinitaire de Dieu : « Quelle autre perfection de science y a-t-il que de connaître le Père, le Fils et l'Esprit Saint? » (*Hom. sur les Nombres* 10, 3, trad. A. Méhat, SC 29, p. 199). Pour atteindre ce sommet les parfaits bénéficient des prévenances de l'Esprit divin qui leur communique la vraie « gnose ». L'Esprit illuminateur fixe l'âme de ces authentiques « spirituels », πνευματικοί, dans « une connaissance de Dieu, embrassant la science des choses divines et humaines et leurs causes » (*Commentaire sur S. Matthieu* XVII, 2, éd. E. Klostermann, GCS 10, 1935, p. 578), la « théologie » venant couronner cette science. On le voit, la mystique d'Origine s'oriente vers une contemplation intellectuelle des mystères de la vie, du monde et de Dieu. Elle reste une mystique d'enseignant, ce qui ne l'empêche pas d'être aussi une mystique d'amour.

2° *L'humanité du Christ intéresse-t-elle la « gnose » origénienne?* — La question est réelle : « Pourquoi l'âme ne grandirait-elle pas, en sorte que, cessant d'être pressée par les désirs charnels, elle ait des visions consommées et comprenne la parfaite signification des choses, dans une meilleure et plus profonde intelligence des causes de l'incarnation du Verbe de Dieu, des raisons de ses économies? » (*Hom. sur les Nombres* 27, 12, SC 29, p. 543-544). Cette question est posée par Origène à la quinzième des quarante-deux stations marquant l'« exode » intérieur vers Dieu, que décrit si admirablement l'avant-dernière de ses homélies sur les *Nombres*. Or, à cette quinzième station, l'âme atteint justement le stade supérieur de la « gnose ». Le sens de l'incarnation du Logos semble donc intéresser d'assez près le passage du seuil de « la vie théorétique ». Un doute aurait été permis à ce sujet. De fait, « ceux qui ne savent rien que Jésus-Christ et Jésus-Christ crucifié et qui, pensant que le Verbe fait chair est le tout du Verbe, ne connaissent le Christ que selon la chair : telle est la masse des hommes qui sont consi-

dérés comme croyants » (*Com. sur S. Jean* II, 29, trad. C. Blanc, SC 120, p. 225); on ne saurait mêler des « parfaits » à cette multitude, car toute la doctrine sur le Verbe en sa condition d'homme n'est que du « lait » pour ceux qui restent encore des « petits enfants » dans le Christ (*Hom. sur Ézéchiel* VII, 10, éd. W. A. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 399, 15-17). « Aussi par bonheur, poursuit Origène, nous hâtons-nous de passer à des principes d'un ordre supérieur » (21-22). Bref, « l'enseignement élémentaire sur le Christ » exige d'être dépassé; saint Paul, le premier, en témoigne (cf *Hom. sur la Genèse* VII, 4, trad. L. Doutreleau, SC 7, p. 158). Le clivage entre « simples » et « parfaits » se produit même, semble-t-il, tout particulièrement, à propos de cet enseignement. « Pour ceux qui sont introduits dans la foi depuis peu le Verbe de Dieu a *forme d'esclave*, si bien qu'ils disent : Nous l'avons vu, et il n'avait ni forme ni beauté; mais pour les parfaits il vient *dans la gloire de son Père*, de sorte qu'ils disent : nous avons vu sa gloire de Fils unique, plein de grâce et de vérité » (*Com. sur S. Matthieu* XII, 30, p. 133). L'humanité du Christ intéresse donc les uns et les autres, mais à des points de vue différents. Pourquoi Origène insiste-t-il sur cette différence? Comment ses « parfaits » éviteront-ils le reproche de mépriser la foi des « simples »? Leur sens de l'incarnation reste-t-il évangélique?

3° *Une « gnose » fondée sur l'incarnation du Logos.* — « Le corps du Christ n'est pas quelque chose pour soi à côté de l'Église qui est son corps.., et Dieu ne les a pas unis comme deux (êtres indépendants), mais en une chair, défendant que l'homme sépare l'Église et Dieu » (*Com. sur S. Matthieu* XIV, 17; trad. H. Urs von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, 1957, p. 52). Voilà une première raison qui fonde la vie contemplative des « gnostiques » origéniens sur le mystère du Verbe incarné : ils sont des membres de cette Église où s'actualise universellement la présence du Christ. Ils constituent même cette Église par priorité sur toutes les autres catégories de chrétiens. Leur contemplation reste donc d'Église, elle se nourrit du mystère de celle-ci et elle contribue à y actualiser l'incarnation universelle du Verbe.

Mais une autre raison, plus profonde encore, fait reposer la contemplation, au sens d'Origène, sur l'humanité du Christ, comme sur la pierre angulaire et le seul fondement possible du progrès spirituel. Nous voulons parler de l'intelligence origénienne des Écritures. D'une part, Origène ne conçoit pas que la vraie « gnose » puisse naître et se développer ailleurs qu'au contact de la Bible. D'autre part, cette Bible, lieu privilégié de toute initiation aux mystères de la révélation divine consommée en Jésus-Christ, apparaissait aux yeux d'Origène entièrement écrite par Dieu en vue et sur le modèle de l'incarnation du Verbe. A propos de la généalogie du Christ, le *Commentaire sur S. Matthieu* (I, 18) note : « Cette prophétie, selon sa nature propre, est impalpable et invisible; mais une fois écrite et comme incarnée dans le Livre, elle est vue et touchée. De même le Verbe de Dieu, n'ayant ni chair ni corps, n'étant ni vu ni écrit selon sa divinité, une fois incarné, il fut vu et il fut écrit » (cf Balthasar, cité *supra*, p. 46). Verbe incarné, Verbe écrit : le fondement de toute valeur de révélation, attachée aux Écritures, il faut le chercher dans l'histoire effective du salut, dont l'humanité du Christ reste à jamais et pour tous le foyer central.

Le rôle décisif d'Origène, qui rend son œuvre normative jusqu'à nos jours, est d'avoir lié le statut de la contemplation, forme supérieure de la connaissance du Christ et de la vie de prière, à cette structure ecclésiologique et herméneutique. Origène a explicité les principes sur lesquels repose toute la tradition orientale et latine en cette matière. Alors que ses affinités remarquables avec la culture philosophique de son temps le portaient vers une contemplation de mythes et de symboles, projections sublimes à travers lesquelles l'homme se connaîtrait mieux lui-même et trouverait sa vraie place dans l'univers, Origène a élaboré une gnose authentiquement chrétienne, puisqu'elle reste finalement centrée sur cette suite d'événements si concrets et si contingents qui tournent autour de l'incarnation du Verbe.

Si le maître alexandrin insistait tant sur la différence entre « simples » et « parfaits », justement à propos du sens de cette incarnation, c'est qu'il jugeait vital pour l'économie du salut de distinguer entre ceux qui s'en tiennent à une lecture matérielle, ou à une « praxis », des Écritures et ceux qui sont aptes à transmettre la vraie science, la *theoria*, de ces Écritures. En effet, si les énoncés de ces dernières incarnent à leur façon le Verbe, dont l'incarnation parfaite s'accomplit dans l'humanité du Christ, l'intelligence des Écritures, à son tour, actualise et universalise chez les « parfaits » ce même mystère de l'humanité du Christ. Leur contemplation devient donc essentiellement une *imitation* du Christ, fondée sur les Écritures. Aussi ne se désolidarisent-ils ni de la foi ni des vertus des « simples », mais seulement de leur ignorance. Leur contemplation, loin d'être une théorie philosophique, s'exerce de prédilection *par les sens spirituels* et se modèle, de ce fait, en toutes ses démarches sur les gestes les plus humbles des Évangiles.

L'âme saisie par l'odeur des parfums du Verbe est entraînée à sa suite. Que fera-t-elle lorsque le Verbe de Dieu occupera aussi son ouïe, sa vue, son toucher et son goût, en sorte que l'œil, s'il peut voir la gloire du Fils de Dieu, ne voudra plus voir autre chose, ni l'ouïe entendre autre chose que le Verbe de Vie et de Salut. Et celui dont la main aura touché le Verbe de Vie ne touchera plus désormais rien de caduc et de périssable, ni son goût lorsqu'il aura goûté le Verbe de Vie, sa chair et le pain qui descend du ciel, ne supportera plus après cela de rien goûter. Auprès de cette douceur, en effet, toute saveur lui apparaîtra amère... Celui qui aura mérité d'être avec le Christ goûtera et saisira la volupté du Seigneur. Il trouvera ses délices non dans le seul sens du goût, mais tous ses sens feront leurs délices du Verbe de Vie. C'est pourquoi nous prions ceux qui entendent ces choses de mortifier leurs sens charnels, pour ne pas recevoir les impulsions qui viennent d'eux, mais de montrer ces sens divins de l'homme intérieur pour saisir ces choses, selon le mot de Salomon disant : Tu trouveras le sens divin (*Com. sur le Cantique* I, PG 13, 95a-96a; éd. Baehrens, GCS 8, p. 103, 27-105, 6; trad. J. Daniélou, dans RAM, t. 23, 1947, p. 140).

Les deux textes essentiels d'Origène sur ce sujet sont : — 1) *Homélies sur les Nombres*, 27 : *Les stations dans le désert*, trad. A. Méhat, SC 29, 1951, p. 511-557; PG 12, 780-801; éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 255-280; — 2) *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, PG 13, 62-198 (tomes 1-4 dans la traduction de Rufin); éd. W. A. Baehrens, GCS 8, 1925, p. 61-241.

Nous ajoutons dans l'ordre des trois paragraphes ci-dessus les études qui intéressent le plus directement notre thème.

1° W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, surtout ch. 2 *Die Gnosis*, et ch. 4, sur la prière et l' « imitation du Christ ». — H.-Ch. Puech, *Un livre récent*

sur la mystique d'Origène, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 13, 1933, p. 508-536, sur l'ouvrage de Völker. — A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster, 1938. — J. Daniélou, *Les sources bibliques de la mystique d'Origène*, RAM, t. 23, 1947, p. 126-141; *Origène*, Paris, 1948, p. 285-302. — H. Crouzel, *Origène et la « connaissance mystique »*, Paris, 1961, surtout p. 74-75, 108-110, 363-370, 470-474. — J. Dupuis, *« L'esprit de l'homme ». Étude sur l'anthropologie religieuse d'Origène*, coll. Museum Lessianum 62, Bruxelles-Paris, 1967.

2° H. Urs von Balthasar, *Parole et mystère chez Origène*, Paris, 1957, ch. 2 Mystère et Incarnation, p. 39-76. — G. Gruber, *Ζωή. Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens bei Origenes*, Munich, 1962, surtout ch. 7 Das wahre Leben als Christusverbindung.

3° K. Rahner, *Le début d'une doctrine des sens spirituels chez Origène*, RAM, t. 13, 1932, p. 113-145. — H. Rahner, *Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi in Herzen des Gläubigen*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 59, 1935, p. 333-418. — H. de Lubac, *Histoire et Esprit : l'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, coll. Théologie 16, Paris, 1950. — F. Bertrand, *Mystique de Jésus chez Origène*, coll. Théologie 23, Paris, 1951. — H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, coll. Théologie 41, Paris, 1959, surtout première partie, t. 1, p. 198-220; t. 2, p. 305-372, 425-548. — R. Gögler, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf, 1963, surtout les ch. 6 et 7.

2. **Grégoire de Nysse** (vers 331 — après 394). — On chercherait en vain chez Grégoire de Nysse une contemplation de l'humanité du Christ au sens des maîtres spirituels du moyen âge latin. Pourtant on a écrit à son sujet : « Dans toute la littérature de l'Église ancienne, nul n'a témoigné d'un amour du Christ aussi affectueux que celui de Grégoire de Nysse, ni d'une finesse comparable à la sienne dans la perception, en toute son intimité religieuse, du mystère de l'inhabitation divine et de la présence familière du Christ dans notre âme » (A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 70, 1948, p. 49-93, 129-168, 315-340; ici, p. 56). Comment se présente donc le rapport entre le mystère de l'humanité du Christ et la vie contemplative chez le plus grand théologien mystique du 4e siècle?

1° *La contemplation au sens de Grégoire.* — Sur douze colonnes du DS (t. 2, col. 1872-1885), l'éminent spécialiste de la spiritualité nysséenne qu'est le cardinal Jean Daniélou décrit les formes les plus hautes de la contemplation selon Grégoire, sous le titre significatif : *La mystique de la ténèbre chez Grégoire de Nysse.* L'expérience de la ténèbre intérieure, unie à un sentiment immédiat de la présence divine en l'âme, se place, en effet, au cœur de l'extase, dont le contemplatif peut être gratifié par Dieu au cours de son ultime ascension vers lui. Cette même ténèbre se produit aussi à la source du mouvement irrépressible et sans fin qui pousse l'âme à mieux connaître et aimer celui qui l'attire en son infinité. Mais il est frappant de noter dans cette étude l'absence de toute allusion à l'incarnation du Verbe. On devinera pourquoi. La contemplation est une vision transformante, envisagée par Grégoire dans une perspective très nettement eschatologique. La béatitude à laquelle cette vision aspire est celle du paradis originel, retrouvée au-delà de toutes les limitations imposées par la matière et consommée dans un don de soi qui se prolonge indéfiniment jusque dans la plénitude divine.

Mais les deux derniers chapitres de J. Daniélou, dans *Platonisme et théologie mystique* (2e éd., Paris, 1954), invitent à compléter cette notion, encore trop partielle, de la vie contemplative selon Grégoire. Sous le titre *L'expérience mystique* (p. 209-258), sont analysés des thèmes origéniens aussi caractéristiques que celui du « miroir de l'âme » ou celui des « sens spirituels ». Dans le dernier chapitre, sur *L'amour extatique* (p. 259-308), les allusions ne manquent pas, ni dans les citations du *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, ni dans l'exégèse qu'en propose l'auteur, soit à la liturgie baptismale, soit aux célébrations eucharistiques et pascales. On se retrouve donc dans le cadre d'une ecclésiologie et d'une anthropologie, auxquelles le fondateur alexandrin de cette forme de théologie mystique nous avait habitués.

Pour Grégoire, l'homme est essentiellement déchu de sa dignité première, qui le faisait vivre dans la familiarité de son Créateur. En s'incarnant, le Christ nous unit à lui et nous restitue cette familiarité divine des origines. Alors que l'homme est par essence sujet au changement (J. Daniélou, *Le problème du changement chez Grégoire de Nysse*, dans *Archives de philosophie*, t. 29, 1966, p. 323-347), Grégoire souligne surtout l'idée que l'humanité du Christ oriente à nouveau le dynamisme de notre nature vers le divin, au lieu de le maintenir dans les cycles de la matière. S'il y faut la pratique des vertus, celles-ci nous sont enseignées par le Christ. Si le progrès dans la connaissance de Dieu suppose une ressemblance croissante entre Dieu et nous, c'est encore le Christ, et le Christ incarné, qui nous procurera celle-ci, car en lui seul Dieu devient visible et donc imitable (sur toutes ces précisions, consulter l'article de M. Canévet, DS, t. 6, surtout col. 988-1003; et *Nature du mal et économie du salut chez Grégoire de Nysse*, dans *Recherches de science religieuse*, t. 56, 1968, p. 87-95). Il est donc juste de conclure, avec W. Völker, que la « gnose » nysséenne « dépasse la sphère des seules valeurs éthiques et repose sur une relation intime au Christ », que pour Grégoire « toute connaissance de Dieu reste fondamentalement liée au Christ » (*Gregor von Nyssa als Mystiker*, Wiesbaden, 1955, p. 184 et 216; consulter l'ensemble du ch. 4 Wesen und Inhalt der Gnosis, p. 162-224). Peut-on cerner de plus près le sens de l'expérience mystique, si Grégoire l'envisage ainsi en rapport avec le Christ?

2° *Le rôle de l'humanité du Christ dans la vie contemplative selon Grégoire.* — On distinguera deux niveaux dans l'expérience mystique. Le Christ est, d'une manière différente, le fondement unique et nécessaire de cette expérience à chaque niveau.

1) *La médiation du Christ incarné.* — A un premier niveau, où se place l'expérience du « miroir de l'âme » et où l'illumination divine passe par l'exercice des sens spirituels, il n'y a pas à proprement parler de contemplation de l'humanité du Christ; mais l'âme s'élance vers l'au-delà divin grâce à une tension intime, dont elle sait que le Christ incarné est le principe et la fin (par exemple, *Homélie sur la 6e béatitude*, PG 44, 1264-1277; ou *Vie de Moïse*, éd. et trad. J. Daniélou, SC 1 bis, 1955, p. 110).

Selon A. Lieske, Grégoire dépasserait Origène justement sur ce point décisif : « Origène savait très bien que notre connaissance supérieure de Dieu et notre union mystique au Christ sont proportionnées selon notre participation effective au mystère de l'Homme-Dieu (l'auteur renvoie au *Commen-*

taire sur le Cantique I : « Trahit enim unaquaeque anima et adsumit ad se Verbum Dei pro capacitatis et fidei suae mensura, etc », GCS 8, p. 102, 8 svv). Mais Grégoire est le premier à concevoir clairement cette participation comme un mode de connaissance mystique et donc à préciser davantage sa nature dans le sens d'une expérience intuitive de Dieu » (article cité *supra*, p. 64).

2) *L'humanité du Christ tourne la contemplation vers le Christ Dieu.* — Au niveau le plus élevé de l'expérience mystique, où règne la ténèbre de l'âme pleinement affrontée à l'incompréhensibilité infinie de Dieu, le rôle de l'humanité du Christ est lié à la perception immédiate de la présence divine dans l'âme. Si l'âme communie à cette présence comme en un mariage mystique, c'est qu'elle se sait attirée vers celui qui est d'abord descendu jusqu'à elle : « Nous ne pouvons en effet être élevés vers le Très-Haut que si d'abord s'est penché vers ce qui est en bas le Seigneur qui élève les humbles. C'est pourquoi l'âme qui s'élève vers les choses d'en haut demande l'aide du Transcendant et le prie de descendre de sa majesté, afin de devenir accessible à ceux qui sont en bas » (*Homélie* 10, dans *La colombe et la ténèbre, textes extraits des Homélies sur le Cantique*, trad. M. Canévet, Paris, 1967, p. 142). Comme chez Origène, le contemplatif se laisse identifier peu à peu au Christ (*Hom.* 3, *op. cit.*, p. 45-47). Il expérimente, à travers la blessure de l'Amour divin (*Hom.* 4, p. 59-61), l'unité crucifiée et pascale entre l'Église et le Christ, son Époux (*Hom.* 8, p. 115-118). Et si son modèle est Moïse, c'est encore selon l'Évangile que Moïse, le premier, découvrit le symbolisme du Buisson ardent (*Vie de Moïse*, p. 38-39). Toute la trame de cette *Vie de Moïse* et de ce *Commentaire du Cantique des cantiques* est pour ainsi dire tissée de citations des Évangiles ou de saint Paul. Völker n'avait donc pas tort de remarquer à quel point, chez Grégoire, « le contenu de l'extase est déterminé par la révélation historique » de Dieu (*op cit.*, p. 214).

Pour la bibliographie sur Grégoire, voir DS, t. 6, col. 1008-1011; y ajouter J.-R. Bouchet, *La vision de l'économie du Salut selon saint Grégoire de Nysse*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, t. 52, 1968, p. 613-644.

Charles KANNENGIESSER.

3. **Saint Augustin** † 430. — La foi au Christ est au centre de la théologie d'Augustin; la contemplation du Christ, au cœur de sa spiritualité. Adolphe Harnack le souligne : « Christ a été, dès la jeunesse d'Augustin, le point d'orientation de son âme. Ainsi les développements qui chez lui semblent être de la philosophie pure, sont bien souvent influencés par le fait qu'il pense à Christ » (*Précis de l'histoire des dogmes*, Paris, 1893, p. 269).

La conversion d'Augustin est en effet aimantée par la recherche du Christ, chaque étape à travers laquelle il s'achemine vers la vérité est dépassée parce qu'il ne l'a pas encore trouvé, il ne s'arrête dans sa quête que lorsqu'il a atteint Dieu dans le Christ et par le Christ. « Encore tout enfant, écrit-il, j'avais entendu parler de la vie éternelle, promise par l'humilité du Seigneur notre Dieu qui s'est abaissé jusqu'à notre orgueil » (*Confessions* I, 11, 17; éd. et trad. P. de Labriolle, coll. Budé, Paris, 1925-1926). Lorsque, après les années troubles de l'adolescence, il est ressaisi par l'amour de la sagesse après la lecture de l'*Hortensius*, « une seule chose ralentissait cette grande flamme : le nom du Christ n'était pas là. Ce nom, suivant le dessein de votre miséricorde, ce nom de mon Sauveur votre Fils avait été bu tendrement par mon cœur d'enfant avec le lait même de ma mère; il y était demeuré au fond; et sans ce nom, nul livre, si littéraire, si élégant, si véridique fût-il, ne pouvait me ravir tout entier » (*Confessions* III, 4, 8).

Le désir de trouver le Christ attira Augustin au manichéisme et l'en fit aussi sortir (III, 6, 10; V, 3, 5). Un instant séduit par les maximes de l'Académie, il refusa néanmoins très vite de se confier « à des philosophes qui ignoraient le nom salutaire de Jésus » (V, 14, 25). Lorsqu'enfin la lecture des néo-platoniciens dissipe ses difficultés intellectuelles et lui apporte une solution au problème du mal, il n'est pas satisfait. C'est qu'il n'a pas encore pleinement rencontré le Christ : « Je bavardais avec les airs d'un homme qui sait, mais si je n'eusse cherché la voie dans le Christ notre Sauveur, j'étais voué, non à savoir, mais à périr » (VII, 20, 26). Il savait où aller, mais ne savait pas comment y aller, car il n'était pas encore assez humble pour posséder Jésus le Dieu humble, « Non tenebam Deum meum Jesum humilis humilem » (VII, 18, 24). Ce n'est qu'en découvrant dans les Épîtres de l'Apôtre Paul les leçons de l'Incarnation et de la Rédemption qu'Augustin sut qu'il touchait au terme de sa longue recherche : « Haec mihi inviscerabantur miris modis, cum minimum apostolorum tuorum legerem » (VII, 21, 27). Ainsi donc, tout au long de cette conversion, deux thèmes sont liés : l'aspiration vers la possession du Bien absolu, l'impossibilité de l'atteindre sans le Christ : « Je cherchais le moyen d'acquérir la force qui me permettrait de jouir de vous, et je ne la trouvais point que je n'eusse embrassé le Médiateur entre Dieu et l'homme, l'homme Jésus-Christ » (VII, 18, 24).

Il ne faut donc pas s'étonner que, une fois converti, Augustin mette avant tout en relief la médiation du Christ, comme le montre l'admirable conclusion du livre X des *Confessions* (43, 68-70). Au cours de sa recherche, Augustin avait été prisonnier d'une double erreur. Lors de la phase manichéenne, il ne pouvait se résigner à croire que le Christ était venu dans une chair qu'il pensait mauvaise (IV, 10, 20); lors de la phase néo-platonicienne, il ne voit dans le Christ qu'un homme d'une éminente sagesse, non le Fils de Dieu (VII, 19, 25). La réponse à cette double erreur, il la trouve dans le dogme de l'incarnation, tel que le lui présente la foi de l'Église : « Homo verus, Deus verus, Deus et homo totus Christus : haec est catholica fides » (*Sermo* 92, 3, PL 38, 573c). Mais, le plus souvent, l'expression théologique est replongée dans un contexte scripturaire, singulièrement dans le commentaire du prologue de l'Évangile de Jean : « Lorsque je lis : le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous, dans le Verbe je vois par l'intelligence le vrai Fils de Dieu, dans la chair je reconnais le vrai fils de l'homme, l'un et l'autre réunis dans une seule personne, Dieu et homme, par un don ineffable de la grâce » (*De Trinitate* XIII, 19, 24, PL 42, 1033d). Chacune des affirmations de cette profession de foi est souvent développée dans l'œuvre d'Augustin. Le Christ est le Verbe de Dieu, en tout semblable au Père : c'est comme en se disant lui-même que le Père engendre son Fils qui lui est égal en toutes choses (*De Trinitate* XV, 14, 23, PL 42, 1076; *In Joannis Evangelium* XXIX, 3, PL 35, 1629c). Le Christ est aussi homme véritable. Il a pris une âme raisonnable et un corps humain, « il s'est uni à ce corps et à cette âme sans rien perdre de sa divinité, il s'est fait entièrement

homme... Si le Christ a dormi, s'il s'est nourri d'aliments, s'il a pris tous les sentiments communs à l'humanité, c'était pour convaincre les hommes qu'il était véritablement homme, humanité qu'il n'a pas anéantie en l'assumant » (*Epist.* 137, 2, 8 et 3, 9, PL 33, 519). Ces deux natures sont unies dans l'unité de la personne divine (*De correptione et gratia* 11, 30, PL 44, 934) et cette humanité n'a jamais existé en dehors du Verbe : « Ex quo homo esse coepit, ex illo est et Deus » (*De Trinitate* XIII, 17, 22, PL 42, 1031d).

Toutefois, bien qu'il soit essentiel à la médiation du Christ qu'il soit Dieu, c'est à l'humanité du Christ qu'Augustin attribue le rôle médiateur : « In quantum homo, in tantum mediator; in quantum autem Verbum, non medius, quia aequalis Deo et Deus apud Deum et simul unus Deus » (*Confessions* x, 43, 68). On conçoit dès lors la place que tient l'humanité du Christ dans la contemplation d'Augustin et on s'explique qu'il ait concentré sa prière, sa méditation et son enseignement sur Jésus. Harnack y découvre même un caractère original de la doctrine augustinienne : « Il faut remarquer, dit-il, que cette contemplation du Christ était un élément nouveau, et qu'Augustin a été le premier à la réintroduire après Paul et Ignace » (*Précis de l'histoire des dogmes*, p. 269). Sans doute cette phrase est-elle injuste à l'égard des Pères grecs, mais elle met en relief le dogme qui est au centre de la pensée et de la vie d'Augustin. C'est par le Christ qu'il accède à la connaissance du Dieu Trinité; c'est lui qu'il trouve au centre de l'histoire; c'est lui qui est la source de l'Église et de la grâce communiquée par les sacrements; lui enfin qui nous fait passer de cette vie passagère à la vie future.

Cette médiation de l'humanité du Christ, qui suscite son admiration et son action de grâces, est surtout envisagée sous deux aspects : l'autorité du Christ illumine notre intelligence pour la fixer dans le vrai, sa grâce nous délivre de nos péchés et guérit notre volonté pour nous fixer dans le bien.

a) L'incarnation fait que celui-là même qui a agi pour nous dans le temps se fait connaître comme Fils de Dieu et par là nous révèle le Père. L'une des phrases le plus souvent commentée par Augustin est le texte où le Christ dit qu'il est la voie et la vérité; voie en tant qu'homme, vérité en tant que Fils de Dieu : « Notre science à nous, c'est donc le Christ; notre sagesse, c'est encore le Christ. C'est lui qui implante en nous la foi qui porte sur les réalités temporelles, lui qui nous révèle la vérité qui porte sur les réalités éternelles. *C'est par lui que nous allons à lui*, tendant par la science à la sagesse, sans pourtant nous éloigner de ce seul et même Christ, en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science » (*De Trinitate* XIII, 19, 24, PL 42, 1034b). Ce texte explique, au moins en partie, la relation de l'*auctoritas* et de la *ratio* dans l'intelligence de la foi : il faut croire pour comprendre, accueillir humblement les enseignements de l'homme Jésus pour accéder à la connaissance du mystère de Dieu. Sans doute Augustin est-il moins attentif au détail des scènes évangéliques que ne le seront les spirituels du moyen âge, encore qu'en de sobres résumés il énumère les signes par lesquels le Christ nous montre qu'il a assumé toutes les faiblesses de la condition humaine (*De catechizandis rudibus* XXII, 40, PL 40, 339). Mais le plus souvent il ramasse en bloc tous les gestes et toutes les paroles du Christ pour y découvrir un unique et continuel exemple d'humilité, qui est la leçon fondamentale de l'incarnation. L'orgueil, c'est le péché. En venant vers nous et en se faisant semblable à nous, le Christ nous révèle que Dieu est humble, parce que Dieu est amour et que l'humilité est inséparable de l'amour, d'autant plus que cet amour est gratuit (*ibidem*, IV, 7-8, PL 40, 314-315; *Confessions* VII, 21, 27; *De Trinitate* XIII, 17, 22, PL 42, 1031-1032).

b) D'autre part, le Christ est celui qui par son sacrifice nous délivre de nos péchés, convertit notre cœur et nous réconcilie avec Dieu par le sacrifice de la croix. Il est le seul Sauveur (*In Epist. Joannis* I, 7-8, PL 42, 1983-1984).

Augustin se souvient du temps où, déjà éclairé par la lumière de la vérité, il demeurait esclave de ses passions. Mais le témoignage de l'Écriture est devenu pour lui expérience vivante : « J'ai bien raison d'établir sur lui mon ferme espoir que vous guérirez toutes mes langueurs, par lui, qui est assis à votre droite et qui intercède pour nous auprès de vous. *Autrement je désespérerais*. Elles sont si nombreuses et si fortes, ces langueurs... Mais plus fort encore est le remède qui vient de vous. Nous aurions pu croire que votre Verbe était trop loin de toute union avec l'homme et désespérer de nous, s'il ne s'était fait chair et n'eût habité parmi nous » (*Confessions* x, 43, 69). L'insistance sur l'acte rédempteur est telle qu'Augustin va jusqu'à dire que le Christ a pris un corps pour mourir pour nous : « Il était Dieu et il est venu dans la chair afin de mourir pour nous » (*In Epist. Joannis* VI, 13, PL 35, 2028b).

Le fruit de ce merveilleux échange est que, parce que le Fils de Dieu est devenu homme, l'homme peut devenir dieu :

« Ainsi l'immortel a pu mourir, ainsi il a voulu donner la vie aux mortels; il devait ensuite faire partager sa vie à ceux dont il avait le premier partagé la vie. Car nous, nous n'avions pas nous-mêmes de quoi vivre, et lui n'avait pas de lui-même de quoi mourir. Ainsi il a fait avec nous, dans une mutuelle participation, un échange admirable : c'était à nous, ce par quoi il est mort; ce sera à lui, ce par quoi nous pourrons vivre » (*Sermones Morin, Guelfert.* 3, dans *Miscellanea agostiniana*, Rome, 1930, p. 453).

Sans doute, comme le signale J.-M. Le Blond, y a-t-il une certaine tension chez Augustin entre une *Gottesmystik* platonicienne et une *Christusmystik*. Toutefois, il ne semble pas qu'il y ait là opposition ni contradiction. L'espérance et l'aspiration d'Augustin ont toujours été tournées vers la vision de Dieu (*Enarr. in ps.* 41, *passim*, PL 36, 464-476). Mais, d'une part, ici-bas cette connaissance de Dieu ne peut être donnée que par la foi en Jésus-Christ; d'autre part, même dans l'au-delà, quand la foi aura fait place à la vision, c'est encore en Jésus-Christ que les justes connaîtront le Père. « Gardons-nous de penser que le Christ remettra le règne à Dieu le Père en s'en dépossédant lui-même... Non, tous les justes en qui par leur vie de foi règne dès maintenant le Médiateur de Dieu et des hommes, l'homme Christ Jésus, il les conduira à la contemplation que l'Apôtre appelle vision face à face » (*De Trinitate* I, 8, 16, PL 42, 830). C'est bien d'ailleurs en ce sens que conclut J.-M. Le Blond : « Il n'y a pas de doute pourtant que la mystique augustinienne soit une mystique du Christ... Le Christ et la grâce qu'il confère ont définitivement transformé sa pensée (d'Augustin) aussi bien que son cœur, et tout son effort, dans la contemplation du monde, des hommes, de l'histoire, sera désormais dirigé à y reconnaître le *sacramentum*

Christi » (*Les conversions de saint Augustin*, coll. Théologie 17, Paris, 1950, p. 237).

Paul AGAESSE.

II. CHEZ LES SPIRITUELS MÉDIÉVAUX

Pour les familiers de la spiritualité médiévale, une notion semble évidente et fondamentale : l'humanité du Christ tient une place importante dans la contemplation, centrale chez beaucoup d'auteurs. Le sujet cependant n'a guère attiré les historiens, peut-être parce qu'ils ont été arrêtés dans leurs analyses par les nombreux travaux consacrés à la dévotion et à la piété. Faute d'exposé d'ensemble, on aimerait trouver quelques monographies; il n'y en a guère, si ce n'est des travaux d'approche, relatifs surtout à saint Bernard. Cet état de fait nous invite à diviser notre exposé en deux parties l'une de problématique, l'autre d'histoire.

1. PROBLÉMATIQUE

L'itinéraire spirituel exige une grâce, méritée par l'incarnation rédemptrice du Verbe. Alors même qu'ils mettent l'accent sur le rôle de l'Esprit Saint dans la sanctification et dans l'adhésion à Dieu senti présent dans l'âme, les auteurs, un Guillaume de Saint-Thierry par exemple, y font une large place au Verbe incarné. Ils envisagent son humanité selon diverses perspectives, s'attachant tantôt à la personne même du Christ, tantôt aux actes de sa vie, tantôt encore à ce qu'ils tiennent pour les prolongements de son être.

1° La personne et la vie du Christ. — Dans la personne de Jésus, ils ne séparent jamais la nature divine de la nature humaine, quand bien même ils les distinguent soigneusement. Il y a là une difficulté lorsqu'on analyse leurs idées sur la contemplation, à moins qu'on n'envisage l'union des deux natures comme le nœud de leur doctrine, ce qui ressort abondamment à la simple lecture. Les sermons de saint Odilon en offriraient un exemple assez clair.

Dans la mesure où ils s'arrêtent à l'humanité, les auteurs ne distinguent habituellement pas l'âme et le corps, ou, plus exactement, ils ne scrutent guère la psychologie de Jésus, parlant plus volontiers de l'homme semblable à nous, qu'est le Verbe incarné. En revanche, ils se livreront parfois à des développements sur le corps du Christ, ou telle partie de son corps. La blessure du côté en conduit certains jusqu'au Cœur : par elle, ils trouvent accès à la plénitude de l'amour.

La vie de Jésus, avec les étapes de la naissance, de la passion et de la résurrection, révèle au contemplatif l'amour infini de Dieu pour les hommes : la méditer ne peut que conduire sur les sentiers de la contemplation. La difficulté est ici, pour l'historien, de savoir s'il peut reconnaître une distinction entre la personne du Christ et le fait de l'incarnation, car les exposés de beaucoup d'auteurs semblent passer incessamment de l'homme Jésus au Verbe incarné, et vice-versa, ou même monter jusqu'au Verbe éternel, sans dire qu'ils changent de plan. Cette vue, très compréhensive, du mystère de Jésus montre bien qu'elle débouche toujours vers des perspectives contemplatives plus ou moins explicites. Or, tous les auteurs recommandent de méditer la vie du Christ, plus particulièrement sa passion : c'est un lieu commun constant de la spiritualité médiévale. Ceux même qui en font un exercice privilégié pour les commençants, un Guillaume de Saint-Thierry, un Bernard de Clairvaux, un pseudo-Bonaventure, invitent à ne pas l'abandonner par la suite; ils peuvent d'ailleurs se proposer en modèle à cet égard (vg S. Bernard, *Sermo 43 in Cantica*, PL 183, 993-995). Contempler dans sa gloire le Christ, paré des stigmates de sa passion, n'est-ce pas la béatitude éternelle?

La liturgie procure un moyen privilégié de revivre les mystères du Christ, par là de s'unir à lui, de pénétrer avec lui dans le ciel, de voir Dieu. Les sermons qui commentent le cycle liturgique fournissent à notre sujet l'une de ses principales sources. On voudrait mieux savoir quelles résonances contemplatives les oraisons et les doxologies pouvaient éveiller dans les âmes, mais un Guillaume de Saint-Thierry s'est chargé de noter combien la conclusion des oraisons nous fait passer par Notre-Seigneur pour atteindre le Père (*De contemplando Deo* 11, 82, éd. J. Hourlier, SC 61, 1959, p. 102-103). Les textes de l'office apportent aussi leur contribution. Sans entrer dans le détail, bornons-nous à remarquer certaines fêtes : Noël, qui, dans l'Enfant, voit le Sauveur, le Dieu avec nous, le roi du ciel; l'Ascension, qui, par ses hymnes surtout et leurs mélodies, présente un caractère extatique; la Transfiguration, qui, fête plus récente, insiste davantage sur cette orientation contemplative; le *Corpus Christi*, où le thème de la présence réelle conduit à l'union.

> Un des meilleurs auteurs à vivre et à expliquer le sens de la liturgie, Rupert de Deutz, montre le lien qui unit celle-ci d'une part à la vie du Christ, d'autre part à la contemplation : les divins offices « contiennent les sacrements des célestes secrets.., ils ont été institués, en l'honneur de Notre-Seigneur Jésus-Christ, par ces hommes qui ont eu la sublime intelligence des sacrements de son incarnation, de sa nativité, de sa passion, de sa résurrection et de son ascension... Ceux qui fréquentent avec foi et piété les mystères de l'Église, sans en connaître les causes, ne le font pas sans fruit... Les secrets, qui ne peuvent être compris que par le petit nombre, peuvent être vécus *(agi)* par tous » (*De divinis officiis*, prologue, PL 170, 11-14).

2° Les prolongements de l'humanité du Christ. — La pensée médiévale ne limite pas l'humanité du Christ à la personne et à la vie de Jésus : volontiers elle lui reconnaît toutes les dimensions qu'elle atteint dans le plan divin et elle y rattache tout ce qui peut soutenir un rapport avec elle. Dans cette dernière orientation, il faudrait faire place à l'idée du pèlerinage en Terre sainte, y joignant le culte aux saints de l'Évangile, s'arrêter à la vénération de toutes les reliques de la passion, reliques proprement dites ou figurées, spécialement à la sainte Croix. On n'oubliera pas que l'architecture multiplie les répliques des Lieux saints, les Saints-Sépulcres par exemple et les autels commémoratifs des mystères du Christ; la peinture et la sculpture détaillent les scènes de la vie de Jésus, centrent l'attention sur le crucifix. Au-delà d'une simple dévotion, avant elle sur le plan historique, nous trouvons là les moyens d'une méditation qui facilement débouche sur une contemplation. Timbrée de l'agneau pascal, accotée des quatre symboles évangéliques, sommée des deux anges, la croix exprime une théologie qui dépasse le niveau du sentiment.

Au-dessous de ces témoins privilégiés, toute la création soutient un rapport avec le Christ. Le moyen âge la considère comme une manifestation de sa bonté, sinon comme une expression de lui-même, reconnaissable dans la créature humaine et dans la créature angélique. Par ce moyen, il parvient à la connaissance

et à l'amour du Créateur : idée commune à tous les temps, mais qu'il a vécue avec intensité, en insistant sur la référence à l'incarnation. Les créatures, les *amabilia Dei*, forment le premier tableau d'une trilogie, qui, par le Christ, conduit à l'essence divine.

Le moyen âge voit encore le prolongement du Christ dans l'Écriture sainte et, peut-être plus directement, dans les sacrements. Il faudrait ici revenir aux leçons que nous donne l'exégèse médiévale, à sa prédilection pour une lecture d'édification, presque uniquement orientée vers l'allégorie avant que les victorins ne viennent insister sur le sens littéral. La simplicité de la lettre offre certes des enseignements salutaires pour tous, mais il la faut dépasser pour goûter le sens intérieur (vg Bède, *In librum Tobiae*, PL 91, 923cd). Au-delà des sens historique, allégorique, moral, l'anagogique introduit à la contemplation, où, par l'amour divin, l'âme se trouve en quelque sorte unie à la divinité. C'est dans cet esprit que le moyen âge lit, et commente, même les Évangiles, et qu'il sait trouver en tous les livres sacrés la personne du Christ.

Les sacrements, non pas ici les mystères cachés dans les Écritures ou la liturgie, mais les moyens de sanctification, instruments authentiques de la grâce, sont également tenus pour moyens très efficaces d'union à la personne du Christ et de contemplation de la divinité : un Rupert, une Gertrude d'Helfta en fourniraient d'excellents exemples.

Autre « sacrement », l'Église, corps spirituel du Christ, conduit sur le chemin de la contemplation, surtout lorsqu'on l'envisage sous son titre d'épouse du Christ. Il faudrait rappeler ici bien des commentaires du *Cantique*. Dans cette optique, la Vierge joue un rôle, que soulignent par exemple les sermons sur le *Missus est*. Les hommes enfin, en tant que créatures et frères du Christ, ont également un rôle utile, moins étudié que celui de Notre Dame, mais que l'on expose, par exemple, en présentant les premiers pas de l'amour pour Dieu.

3° **La contemplation.** — L'humanité du Christ conduit à la contemplation par deux voies, soit qu'on la prenne pour terme de contemplation et d'union, soit qu'on l'utilise comme moyen pour atteindre successivement le Verbe éternel, les autres personnes divines, Dieu dans sa trinité ou dans son unité. Toujours, la foi intervient pour élever l'âme, de l'homme Jésus au Dieu caché : elle accomplit un premier travail de connaissance, que la vie mystique pousse plus avant; mais il est difficile de voir à partir de quel moment il y a véritable contemplation, ce qui rend délicate l'interprétation de nombreux textes.

Si l'on voulait poser des critères permettant de le reconnaître, on pourrait résumer la pensée médiévale, relative à la contemplation, en disant que celle-ci suppose l'homme ami de Dieu, donc racheté du péché et mû par la grâce; cette amitié lui permet de regarder Dieu avec amour, et par là d'obtenir l'intelligence de Dieu, de le posséder d'une façon suave, tout en étant possédé par lui. Dans l'union de deux êtres aussi distants que le Créateur et la créature, une mutuelle connaissance va de pair avec un amour qui porte l'intelligence humaine dans un dépassement progressif, une connaissance mystique.

Celle-ci sera présentée, au 12° siècle surtout, comme le terme d'une série d'opérations partant de la lecture, la lecture avant tout de l'Écriture; mais si l'on distingue la contemplation de la considération, de la méditation, de l'oraison, on n'urge pas tellement les différences qu'une certaine contemplation soit absente des étapes préliminaires. De même, on ne sépare pas vie « théorique » et vie « pratique » au point que l'une serait exclusive de l'autre; de même encore, les états de l'homme (animal, raisonnable, spirituel), quoique marquant un progrès, sont plutôt tenus comme des dispositions concomitantes. Dans ces conditions, il est souvent difficile de couper la simple dévotion de la véritable contemplation : les distinguer de façon trop absolue pourrait être anachronisme, car la frontière entre elles, c'est plutôt l'historien qui l'établit. Il le fait sur des idées valables certes, mais elle n'existe pas toujours nette dans les textes; elle l'était encore moins dans des esprits pour qui l'affection *(affectus)*, le sentiment même, donnait déjà une certaine vision de Dieu. Qu'on relise tant de *Méditations*, de *Révélations*; que l'on pense à la formule « *amor ipse notitia est* » et qu'on la situe à l'échelon le plus bas des degrés de l'amour. La distinction ne sera légitime entre contemplation et dévotion, que si des preuves évidentes montrent que celle-ci est incapable de passer à celle-là; et même alors, la distinction restera purement objective, ne laissant guère deviner les pensées intimes des hommes.

Plus délicat serait encore de séparer la contemplation de l'union à Dieu par le Christ : beaucoup d'écrits médiévaux qui ne parlent que de l'union sont à verser au dossier de la vie contemplative, surtout avant le 13e siècle. Maints auteurs déclarent que méditation et prière ne font qu'un; de la dévotion ils passent tout naturellement à la contemplation, par le moyen de l'affection et de l'illumination. Ils parlent du cheminement de l'âme vers Dieu, d'une rencontre amoureuse, d'une fusion : songent-ils pour autant à exclure la vision, ou bien au contraire les deux choses sont-elles similaires? C'est tout le problème de la distinction entre connaissance et amour, des rapports entre la contemplation et l'union. Problème difficile si l'on entend le résoudre en lui-même; d'importance moindre si l'on veut bien admettre, conformément à la réalité, que pour l'homme du moyen âge ces deux aspects de la vie mystique se compénètrent : en effet, tous deux se trouvent souvent développés chez un même auteur et parfois dans un même passage de ses œuvres.

Rappeler ces données relatives à la pensée médiévale montre qu'il ne faut pas construire des cloisons lorsque nous interprétons des exposés quelque peu systématiques; à plus forte raison lorsque nous tentons de pénétrer, à partir de témoignages nullement scolaires, la psychologie des auteurs du moyen âge.

2. HISTORIQUE

Centré sur le 12° siècle, moment le plus utile à notre propos, l'essai historique s'ordonne tout naturellement selon les trois périodes du moyen âge (la dernière sera traitée à part).

1° **Le haut moyen âge.** — Saint Grégoire le Grand † 604 ouvre et domine le moyen âge; resterait à préciser ce que celui-ci a retenu, au cours des siècles, de l'enseignement de son docteur mystique, et comment il en a combiné la leçon avec celle des autres esprits, saint Augustin tout le premier. Une enquête mériterait d'être menée à travers les manuscrits, par exemple

les *Codices latini antiquiores*, antérieurs au 9e siècle, ou bien à travers les citations des *Vitae* rédigées durant le haut moyen âge. Bornons-nous à deux témoignages, sensiblement contemporains, l'un émanant d'un milieu lettré, l'autre d'un milieu souvent moins évolué; tous deux ont connu un long succès.

Bède † 736 est un excellent modèle de la vie contemplative dans le cloître. Avec quelle dévotion il se penche sur la vie de Jésus, sur le mystère de Marie, tant de pages le montrent; et cependant, il invite ceux qui le peuvent à s'élever, par l'allégorie, à une intelligence plus profonde de l'Écriture. Il reste dans la ligne indiquée par un autre maître de la spiritualité médiévale, Jean Cassien, pour qui l'objet de la contemplation varie selon le degré de pureté de ceux qui prient : aux uns Jésus dans son humanité, aux autres le Christ dans sa gloire; les premiers s'adonnent aux œuvres de la vie ascétique, et Jésus se montre à eux, mais point dans le même éclat de gloire qu'aux seconds, qui le suivent sur la montagne, imitant son propre exemple, quand il se retirait pour prier dans la solitude (*Collatio* x, 6, éd. E. Pichery, SC 54, 1958, p. 80-81). Un Ambroise Autpert † 784 illustrera bien cette orientation des esprits quand il dira que le Christ est par excellence l'objet de la contemplation et expliquera, par exemple, que sous les apparences de l'enfant à la Purification il faut contempler la divinité (cf J. Leclercq, DS, t. 2, col. 1936). La leçon commune est et sera durant tout le moyen âge que l'on part de l'humanité de la chair du Christ pour arriver au corps glorieux du Ressuscité au sein de la Trinité.

Les irlandais nous ont laissé une forme de prière qui a fait école, les *loricae* d'où dérivent nos litanies. En les chantant, on médite pieusement en Dieu, multipliant les invocations à la Trinité, aux mystères de la vie de Jésus, aux diverses parties de son corps. Parmi les multiples invocations, le Christ est dit image du Père, divinité, fidèle lumière d'amour, etc; et l'on prie pour la vie « théorique » aussi bien que pour la vie active (cf Louis Gougaud, *Étude sur les loricae celtiques et sur les prières qui s'en rapprochent*, dans *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. 1, 1911, p. 265-281; t. 2, 1912, p. 33-41, 101-127; les textes ont été publiés par C. Plummer, *Irish Litanies*, Londres, 1925).

Dans le cloître et dans les milieux que celui-ci informe, les chrétiens méditent le Christ, à la fois pour l'imiter et pour parvenir à la contemplation. On a plus d'une fois souligné le caractère christocentrique de la *Règle* bénédictine, mais on ne doit pas oublier que, par la conduite de l'Évangile, le moine parvient à ces sommets de doctrine et de vertu où l'on a su reconnaître un haut idéal contemplatif, à l'imitation de saint Benoît, tel que saint Grégoire l'a peint dans ses *Dialogues*.

L'abondante littérature carolingienne continue et amplifie ces orientations. Une seule personnalité apporte des éléments un peu nouveaux, mais son succès ne commencera que trois siècles plus tard : Jean Scot, ou l'Érigène (9e siècle), constitue le dossier dionysien, qui intéresse assez peu notre sujet, et rédige son *De divisione naturae* (PL 122) dont l'idée centrale est pour nous capitale : Dieu descend vers l'homme par l'incarnation; après sa mort rédemptrice, le Christ médiateur conduit l'homme à Dieu; par l'amour et la contemplation, tout se trouve uni à Dieu, dans l'ordre, et le Christ lui-même en a procuré à la fois l'exemple et le moyen.

Un siècle plus tôt, Paul Diacre († v. 799) avait défini la doctrine commune, lorsqu'il parlait de ce don des larmes, que le moine obtient successivement en pleurant ses péchés et invoquant les saints, en s'unissant aux mystères de l'incarnation du Fils de Dieu, en confessant la Trinité; et, proposant une prière nocturne, il disait à propos du second moyen : « Seigneur Jésus-Christ, je crois que vous avez été annoncé par l'ange à la Vierge Marie.., né.., montré aux bergers.., circoncis le huitième jour.., adoré par les mages.., baptisé.., livré par Judas.., ressuscité.... » (Paul Warnefrid, *In Regulam S. Benedicti*, c. 4, dans *Bibliotheca Casinensis*, t. 4 *(Florilegium)*, Mont-Cassin, 1880, p. 52). On pourrait mettre en parallèle avec ce texte les livres 5 et 6 de l'*Occupatio*, où Odon de Cluny † 942 parle de l'incarnation, puis de l'Eucharistie et du triomphe du Christ. Les livres précédents traitaient de la chute de l'ange et de celle de l'homme, puis des figures de l'ancien Testament, tandis que le dernier livre annonce l'Antéchrist et la fin du monde (éd. A. Svoboda, Leipzig, 1900). Cette perspective historique est, elle aussi, une constante de la pensée médiévale : elle situe la personne et la vie du Christ dans le déroulement des temps, dont la conclusion, pour chaque homme comme pour le genre humain, est la consommation en Dieu, donc la vision, anticipée ici-bas par la contemplation.

2° **Le 12e siècle.** — Malgré les bouleversements politiques et sociaux, consécutifs aux raids destructeurs des 9e-10e siècles, la spiritualité ne va rien aliéner de l'héritage reçu : elle continuera en particulier à se pencher sur l'histoire du Verbe fait chair et sur sa personne. Elle s'enrichira d'éléments nouveaux (cf A. Dumon, *Grondleggers der middeleeuwse vroomheid*, dans *Sacris erudiri*, t. 1, 1948, p. 206-224). La sensibilité, au contact des malheurs, s'affine et trouve des moyens d'expression : l'apport de la Francia carolingienne profitera de ce que lui donnent, entre le 10e et le 12e siècle, les moines d'Italie du nord, répandus en Bourgogne et en Normandie. Ils introduiront aussi un effort de réflexion philosophique, appelé à un large développement. Trois orientations marquent la spiritualité : ce ne sont pas des courants, encore moins des écoles, mais des aspects, qui se conjuguent facilement; on les caractériserait par trois noms : histoire, sentiment, raisonnement.

L'intérêt pour « l'histoire », fût-elle accompagnée d'une interprétation allégorique, s'accompagne volontiers d'une imagination plastique.

Il conduit à ces tympans romans dont Moissac fournit l'exemple le plus achevé. L'ordre clunisien aura beaucoup contribué à élaborer le thème et à le diffuser. Cette contemplation du Christ dans sa gloire présente le terme d'une méditation sur la vie de Jésus, dont l'expression sculpturale, légèrement postérieure, trahira une exquise sensibilité (vg les pieds-droits de Moissac, les portails de la Charité). La délicatesse du sentiment n'exclut pas la doctrine théologique : il suffirait pour s'en convaincre de savoir combien les auteurs, un saint Odilon par exemple, insistent sur l'union des deux natures (Jean Leclercq a très heureusement souligné la richesse doctrinale de la dévotion dans la « tradition bénédictine », *La spiritualité du moyen âge*, p. 230). L'historien de l'art sait la longue durée de ces thèmes iconographiques; le Beau-Dieu, au trumeau des cathédrales gothiques, offre toujours à l'attention de celui qui pénètre dans le temple du Seigneur la vision de l'Homme-Dieu, mais cet art du 13e siècle débouche moins sur la véritable contemplation du mystère divin, parce que d'autres influences l'ont chargé de préoccupations encyclopédiques et morales.

Pour apprécier à sa juste valeur cette orientation « historique » de la spiritualité, il faut l'envisager comme elle l'est en réalité : moins un regard sur le passé qu'une participation actuelle, non pas en éprouvant des sentiments, mais en vivant avec le Christ; il faut insister sur le caractère actuel de l'incarnation pour chaque homme, sur la continuité de la divinisation. D'où découle l'importance de la liturgie et spécialement du mystère eucharistique : un Rupert de Deutz † 1129, un Pierre de Celle † 1183 en fournissent maints témoignages (cf U. Berlière, *L'ascèse..*, p. 87, 125; J. Leclercq, *La spiritualité de Pierre de Celle*, Paris, 1946).

Le développement de la sensibilité ne signifie pas mièvrerie, aussi la trouve-t-on souvent dans des milieux où l'effort ascétique intense s'oriente vers des formes de vie érémitique. Bien des solitaires, un saint Pierre Damien † 1072 par exemple, ou le chartreux Guigues II († 1193; DS, t. 6, col. 1175-1176), mettent l'accent sur les souffrances du Sauveur, et se contentent de la croix seule, « laissant à d'autres la majesté de la divinité » (Pierre Damien, *Opusc.* 32, 8, PL 145, 557c). C'est peut-être limiter les richesses contemplatives offertes par l'humanité du Christ.

Habituellement, les auteurs exploitent plus largement les ressources que leur offre l'humanité du Verbe incarné. Si Jean de Fécamp † 1078 préfère à toute autre la contemplation de la divinité du Christ (*Confessio theologica*, éd. J. Leclercq, *Un maître de la vie spirituelle..*, Paris, 1946, p. 182), il sait aussi s'attarder aux mystères de la vie de Jésus, passant de la lecture à la dévotion, à la prière pure, à la contemplation. Quant à saint Anselme † 1109, il suffit de rapprocher ses *Méditations* de son *Cur Deus homo* et de son *Proslogion* pour apprécier la profondeur de sa pensée en face de l'Homme-Dieu, au-delà même de son effort de raisonnement (U. Berlière, *L'ascèse..*, p. 83 : « connaître la majesté de Dieu, la bonté et la miséricorde dont il a fait preuve dans l'incarnation du Verbe divin.., l'amour infini du Verbe fait chair, la grandeur et le rôle de la Vierge immaculée, la dignité de l'Église épouse du Christ »).

Le lien éventuel entre dévotion et contemplation est moins facile à discerner chez les victorins, trop intellectualistes, trop marqués par la notion dionysienne du renoncement à toute représentation quand on prétend atteindre à l'union avec Dieu. Certes, le quatrième degré de la charité consiste, pour Richard, en ce que l'âme se configure à l'humilité du Christ (*De quatuor gradibus violentae caritatis* 43-44, éd. G. Dumeige, Paris, 1955, p. 170-173), mais dans cette mystique spéculative, et méthodique à l'excès, l'humanité du Christ reste à l'arrière-plan. On le constate même quand les victorins abordent le genre lyrique, par exemple dans les proses d'Adam de Saint-Victor.

C'est tout le contraire dans les milieux où sentiment et raisonnement s'unissent intimement, qu'ils appliquent leurs analyses psychologiques sur la structure de l'âme ou sur sa sensibilité. Deux noms caractérisent ces milieux, Guillaume de Saint-Thierry † 1148 et saint Bernard † 1153.

Pour *Guillaume de Saint-Thierry*, la contemplation se présente comme une participation à la vie des personnes divines quand elles habitent l'âme; bien que l'Esprit Saint y joue le rôle déterminant, en ce qu'il est l'Amour prenant possession de l'homme, le Verbe incarné tient une place importante dans la spiritualité de Guillaume. En tant que rédempteur, il restaure dans l'âme l'image de la ressemblance divine; c'est lui, de plus, qui envoie aux hommes cet Esprit, qui procède également du Père et du Fils. Il est un modèle. Spécialement recommandé aux novices, à l'homme animal, le Christ sous sa forme humaine, dans le souvenir de sa vie terrestre et de sa passion, permet de s'approcher de Dieu (*Epistola ad fratres de Monte Dei* 73, éd. M.-M. Davy, Paris, 1940, p. 121-122). D'ailleurs, même dans ses manifestations humaines, le Christ permet d'atteindre la vertu de son opération divine (*Expositio super Cantica* 16 et 28, éd. J.-M. Déchanet, SC 82, 1962, p. 88-90 et 106-108). L'homme spirituel n'a pas l'expérience de Jésus vivant selon la chair au milieu des hommes : il le retrouve glorifié, mais revêtu de la chair humaine, dans les cieux d'où coule toujours le sang pour le rachat des croyants (*Meditativae orationes* 10, PL 180, 235-237; éd. et trad. M.-M. Davy, Paris, 1934, p. 210-221). Le Christ est la porte pour entrer vers le Père; sa personne, sa croix, son eucharistie, son cœur procurent le face à face avec Dieu. En effet, par son incarnation, sa passion, sa mort, il révèle l'amour du Père pour les hommes et son propre amour, à la fois pour le Père et pour l'humanité (*De contemplando Deo* 10, SC 61, p. 90-95) : il se manifeste aux hommes et leur manifeste le Père (*Ænigma fidei*, PL 180, 436d). Médiateur, il nous permet de prier, d'adorer et de nous unir à Dieu : la formule « par le Fils dans l'Esprit » est chère à Guillaume (vg 435c et 436b). Le Christ réalise, en donnant l'Esprit, l'objet de sa demande au Père : « Qu'ils soient un comme nous sommes un » (*De contemplando Deo* 11, SC 61, p. 98-100).

Guillaume de Saint-Thierry pense en fonction de l'être. Saint *Bernard* se place davantage sur le plan de l'agir : aussi, malgré les points communs, sa leçon est-elle différente. A la base, on peut poser la distinction entre chair et esprit. Le Verbe, en s'incarnant, s'adresse aux deux, s'unit aux deux, parce que lui aussi est esprit et chair. En étudiant l'union de l'homme au Christ, Bernard apporte une sensibilité ardente, qui fait vivre intensément le mystère de Jésus en toutes ses manifestations et aussi en ses prolongements, Notre Dame évidemment, mais encore toutes les créatures spirituelles ou matérielles (*Sermo 43 in Cantica* 3, PL 183, 994cd; *De consideratione* v, 7-12, PL 182, 797-804). Il revient volontiers au rôle psychologique que le Christ exerce du fait qu'il a connu la misère humaine : le Christ émeut; il prépare au recueillement, donc à la contemplation; il donne de sentir à son unisson, donc de l'imiter, de se conformer à lui. Il fait connaître Dieu, sa bénignité, sa bonté; il le fait aimer (vg *Ep.* 107, 8, PL 182, 246-247a, et les sermons pour la vigile de Noël). Sa personne, sa vie convertissent le cœur, illuminent l'esprit; modèle d'humilité et surtout d'amour (cf le *De gradibus humilitatis*, PL 182), elles informent l'amour de l'homme pour Dieu (cf le *De diligendo Deo*, PL 182). L'humanité du Christ cependant n'intéresse directement que les premiers degrés de l'amour, car elle est un sacrement qui, tout en donnant accès à la divinité, la cache. Il faut rejoindre le Christ là où il est actuellement, atteindre et monter jusqu'au Verbe éternel, et s'unir au Christ-époux, en dépassant son ombre, c'est-à-dire sa chair (voir *Sermo 20 in Cantica*, PL 183, 867-872; *Sermo* 28, 9-10 : commentaire du *Noli me tangere*; les sermons pour l'Ascension).

Bernard n'abandonne pas pour autant l'humanité du Christ, car jamais il ne sépare, ni l'une de l'autre les deux natures de la personne de Jésus, ni les différents

actes de sa vie terrestre et son état dans la gloire céleste : s'il demande, à un certain degré de contemplation, d'abandonner toute image matérielle, c'est toujours le Verbe né de Marie et mort sur la croix, que l'âme atteint, au-delà même de toute expérience des sens (*Sermo 45 in Cantica*, PL 183, 999-1004).

Pour résumer la doctrine bernardine, on pourrait citer cette phrase : « Fit autem contemplatio ex condescensione Verbi Dei ad humanam naturam per gratiam, et exaltationem humanae naturae ad ipsum Verbum per divinum amorem » (*Sermo 87 de diversis*, PL 183, 704c). Et pour rappeler que les autres auteurs cisterciens partagent, chacun avec ses nuances propres, une semblable doctrine, on pourrait prendre un exemple chez Aelred de Rievaulx † 1167, dévot au Sauveur crucifié autant qu'à l'Enfant de douze ans;' pour lui la chair de Notre-Seigneur est le moyen qui fait passer de la concupiscence à la charité; l'âme peut ensuite échapper au voile de la chair, pour entrer dans le sanctuaire où le Christ se fait esprit et être ainsi absorbée dans la lumière ineffable (*Speculum caritatis* III, 5 et 6, PL 195, 581-583).

3° **Le 13e siècle.** — On considérerait volontiers les trois siècles qui suivent la disparition de saint Bernard et de ses disciples immédiats, comme une période où la doctrine se sépare de plus en plus nettement de la dévotion. A celle-ci de considérer l'humanité du Christ, à celle-là de construire la théorie de la contemplation et de l'union à Dieu. Cette vue sommaire appelle des précisions : le chapitre III essaiera de montrer la réelle continuité dévotionnelle et doctrinale des 14e et 15e siècles; bornons-nous ici à quelques notations sur le 13e siècle.

L'évolution des mentalités, les changements de la sensibilité ne suppriment pas les orientations antérieures. A la fin du 13e siècle, le monastère d'Helfta nous en fournit un exemple d'autant plus significatif qu'il n'est pas fermé aux influences nouvelles. Les moniales, sainte Gertrude † 1302 en tête, vivent la vie du Christ dans les perspectives de la piété liturgique la plus traditionnelle et la plus authentique; leur familiarité avec la personne de Jésus découle d'une solide doctrine théologique; toute leur vie mystique les conduit à l'union, par l'intelligence autant que par le cœur, avec la sainte Trinité (cf les introductions aux *Œuvres spirituelles* de Gertrude, SC 127 et 139, 1967-1968; DS, t. 6, col. 331-339).

Si nous étudions les maîtres en théologie, les dominicains surtout, la scission signalée plus haut apparaît à lire leurs écrits; l'est-elle pour autant dans leur esprit? C'est le cas pour saint Albert le Grand † 1280 : dévot dans ses écrits spirituels, il n'y cherche pas à donner une doctrine, qu'il réserve pour son œuvre scientifique. De même pour saint Thomas d'Aquin † 1274, dont le très vif amour du Christ est indéniable, dont on reconnaît l'équilibre entre dévotion et intelligence, intellectualité et piété; si sobre soit-il en ses exposés de la théologie, il affirme, à l'occasion, sa conviction : l'humanité du Christ est souverainement apte à procurer « la dévotion », bien que celle-ci ait pour objet propre la divinité, et la dévotion est source d'intelligence, en quoi réside la contemplation (*Somme théologique*, 2a 2ae q. 82 a. 3).

Saint François d'Assise † 1226 (DS, t. 5, col. 1271-1303) témoigne d'une spiritualité très traditionnelle, aboutissant à une adoration de la Trinité, par le Christ et dans le Christ; ce qui lui est personnel, c'est l'accent de sincérité, d'absolu, qu'il met dans la réalisation de la perfection évangélique, autrement dit dans l'imitation du Christ. Le grand théologien franciscain, saint Bonaventure † 1274, insistera lui aussi sur l'amour et l'imitation de Jésus crucifié. *L'Itinerarium mentis ad Deum* proposera une recherche habituelle de Dieu, sur les traces qu'il a laissées de sa présence et de son opération, car le Christ est à la fois « livre de la sagesse éternelle, source de tout savoir, maître et docteur principal, idéal moral à imiter, norme de toute moralité » (A. Sépinski, *La psychologie du Christ chez S. Bonaventure*, p. 233-234). Dans la voie purgative, le souvenir de la passion et de la croix joue un rôle essentiel; l'imitation du Christ tient une grande place dans la vie illuminative; et dans la voie unitive, « l'inspection » ou contemplation du Christ, avec celle de la Trinité, mène à « l'introduction » ou passage mystique en Dieu. « Il n'est pas d'étapes où le Verbe incarné n'apparaisse comme le principe, le modèle et la fin. La croix devient l'arbre de la vie et la somme des illuminations divines; le Christ crucifié constitue l'unique point de passage vers l'extase et l'altissime contemplation de la Trinité. C'est enfin dans la communion au corps du Christ que se développe le goût des expériences mystiques et que le plus souvent le Seigneur se révèle aux âmes contemplatives » (É. Longpré, art. S. Bonaventure, DS, t. 1, col. 1841). Tendre dévot à Jésus, l'enfant et le crucifié, saint Antoine de Padoue fixe à la contemplation un double objet : Dieu, goûté et expérimenté dans l'âme; et l'humanité du Christ, jointe à l'Église triomphante (J. Heerinckx, DS, t. 1, col. 714).

Pour le chartreux Guigues du Pont † 1297, contemplation spéculative et contemplation anagogique conduisent également à l'union avec Dieu; dans la première, Jésus guérit, donc purifie; il est l'unique voie d'union, par la méditation de sa vie et de sa passion; la grâce fait peu à peu passer de l'humanité à la divinité, de la spéculation à l'anagogie, qui atteint la divine majesté (J.-P. Grausem, *Le De contemplatione du chartreux Guigues du Pont*, RAM, t. 10, 1929, p. 259-289; DS, t. 6, col. 1176-1179).

Voir DS, art. Contemplation : Jean Leclercq, *Contemplation et vie contemplative du 6e au 12e siècle*, t. 2, col. 1929-1948; J.-M. Déchanet, *La contemplation au 12e siècle*, col. 1948-1966; Paul Philippe, *La contemplation au 13e siècle*, col. 1966-1988. Voir aussi les art. Devotio et Divinisation.

J. Leclercq et F. Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961. — C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, 2e éd., Rome, 1958; adaptation française : *Initiation théologique à la liturgie*, 2 vol., Paris-Bruges, 1959-1963.

U. Berlière, *L'ascèse bénédictine des origines à la fin du 12e siècle*, coll. Pax 1, Paris-Maredsous, 1927. — J. Huijben, *Les origines de l'école flamande. L'école bénédictine*, VSS, avril-juin, 1939, p. 23-39, 100-126, 170-186. — Mariano Magrassi, *Teologia e storia nel pensiero di Ruperto di Deutz*, Rome, 1959.

L. Bouyer, *La spiritualité de Cîteaux*, Paris, 1955. — A. Le Bail, art. S. Bernard, DS, t. 1, col. 1454-1499. — J.-Ch. Didier, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de S. Bernard*, VSS, août 1930, p. 1-19; *L'imitation de l'humanité du Christ selon S. Bernard*, VSS, novembre 1930, p. 79-94; *L'ascension mystique et l'union mystique selon S. Bernard*, VSS, décembre 1930, p. 140-155. — J. Leclercq, *Saint Bernard mystique*, Bruges-Paris, 1948. — J.-M. Déchanet, *Les mystères du salut. La christologie de S. Bernard*, dans *Saint Bernard théologien* (*Analecta sacri ordinis cisterciensis*, t. 9), Rome, 1953, p. 78-91. — P. Delfgaauw, *La nature et les degrés de l'amour selon S. Bernard*, *ibidem*, p. 234-252. — A. Van den Bosch, *Dieu rendu accessible dans le Christ d'après S. Bernard*, dans *Collectanea ordinis cisterciensium reformatorum*, t. 21,

1959, p. 185-205; t. 22, 1960, p. 11-20, 341-355; t. 23, 1961, p. 42-57.

Art. Frères mineurs, DS, t. 5, notamment : É. Longpré, *S. François d'Assise*, col. 1271-1303 (adapté sous le titre *François d'Assise et son expérience spirituelle*, Paris, 1966); A. Blasucci, *Moyen âge. Synthèse doctrinale*, col. 1315-1340. — M. Cicarelli, *I misteri di Cristo nella spiritualità francescana*, Milan, 1961. — É. Longpré, art. S. Bonaventure, DS, t. 1, col. 1796-1843; *La théologie mystique de saint Bonaventure*, dans *Archivum franciscanum historicum*, t. 14, 1921, p. 36-108. — A. Sépinski, *La psychologie du Christ chez saint Bonaventure*, Paris, 1948; *Cristo interiore secondo San Bonaventura*, Naples, 1964.

Art. Frères prêcheurs, DS, t. 5, col. 1422 et svv.

Jacques Hourlier.

III. AGE D'OR DE LA DÉVOTION MÉDIÉVALE
(14e-15e siècles)

Nous n'avons nullement l'intention d'aborder en tous ses développements le thème de la dévotion et de la contemplation de l'humanité du Christ à la fin du moyen âge. Nous voudrions seulement dire l'importance de cette dévotion et ses formes, rappeler ses sources traditionnelles et montrer que la dévotion conduit ordinairement à la contemplation. A ces titres, le culte rendu à l'humanité du Christ se révèle un enrichissement de la piété de l'Église et de son expérience spirituelle. Fondé sur des assises dogmatiques reconnues, présenté en un langage accessible, il préserve la foi des fidèles, l'affermit et lui assure son renouveau.

1. CLIMAT ET MENTALITÉS

L'humanité du Christ et, secondairement, la Vierge forment le centre des dévotions médiévales. Le Christ, Dieu et Homme, a toujours été l'objet principal du culte des fidèles, des moines et des clercs. Néanmoins les manifestations de ce culte ont beaucoup évolué avec le temps et les mentalités. On a dit déjà (col. 1034-1043) « la naissance de la sensibilité » chrétienne à l'égard de l'humanité du Christ. Avec le milieu bernardin, un seuil, semble-t-il, a été atteint, puis franchi. L'humanité du Christ émeut de plus en plus le cœur du chrétien médiéval; le culte, la littérature et les arts s'attachent à exprimer sentiments et foi dans un réalisme croissant, qui donne l'impression d'exploser ou de s'épanouir au 15e siècle.

1° Points de vue des historiens. — Depuis le début du 20e siècle, on a décrit à maintes reprises les cheminements de cette efflorescence. Émile Mâle, dans une œuvre magistrale, a étudié les manifestations artistiques de la foi chrétienne au moyen âge. En choisissant de façon savoureuse en quelques chroniques du temps des scènes typiques, J. Huizinga a brossé le comportement social et religieux du peuple d'alors. L'intérêt s'est aussi concentré sur l'évolution de la pensée, de l'aristotélisme thomiste au nominalisme occkamiste (Étienne Gilson et, plus récemment, Paul Vignaux et Jacques Chevalier). Enfin, les historiens de la spiritualité, — tels Joseph Huby et Pierre Rousselot, Félix Vernet, Pierre Pourrat, François Vandenbroucke —, ont tour à tour inventorié le buissonnement des dévotions, exalté les œuvres mystiques ou cherché à découvrir les tendances d'une orientation spirituelle estimée novatrice, voire dangereuse : la *Devotio moderna* ne conduisait-elle pas au libre examen, en tout cas au piétisme?

Description n'est pas raison. Les tentatives d'explication du phénomène religieux à la fin du moyen âge ont été diverses, partielles et un peu courtes. La guerre de Cent ans (officiellement de 1337 à 1453) aux multiples épisodes, la peste noire de 1348-49 et ses nombreuses séquelles qui entraînèrent des bouleversements sociaux exceptionnels, — tels une dépopulation catastrophique ou des promotions sociales prématurées —, le grand Schisme d'Occident (1378-1429) qui divise la hiérarchie ecclésiastique, les princes et les fidèles, aussi bien que cette sorte de rupture ou de dissociation intellectuelle entre théologie, foi et expérience mystique, ont considérablement frappé les esprits et retenu l'attention des chroniqueurs médiévaux et des historiens de notre époque (l'ouvrage d'Henri Denifle sur la *Désolation des églises... pendant la guerre de Cent ans*, 1897-1899, par exemple, a fait date; cf DS, t. 3, col. 238-239).

Certes, les cataclysmes ont pour effet psychologique et peut-être religieux le repli sur soi et provoquent au pessimisme. Avons-nous là une explication qui rende compte de la floraison en apparence disparate des manifestations religieuses de cette époque? telles les *Crucifixions* de plus en plus réalistes et les prédications vagabondes parfois choquantes, les *Danses macabres* ou l'*Agneau mystique* de Jean Van Eyck, les *Riches Heures* du duc de Berry et les *Mystères de la Passion*, la douleur contemplative des *Pietà* et des *Mises au tombeau*, la naïveté ou la mignardise des *Vierges à l'Enfant*, ou le retour à l'antique des artistes italiens, les enluminures religieuses ou champêtres des *livres d'Heures*, la multiplicité des confréries et le succès des tiers ordres, les divers genres de *Méditations de la vie du Christ* qui s'échelonnent de la fin du 13e jusqu'à l'apparition de l'*Imitation de Jésus-Christ* dans le premier quart du 15e, et enfin les œuvres mystiques : celles des rhénans, d'une Catherine de Sienne en Italie, de Jean Ruysbroeck et du « bon cuisinier » Jean de Leeuwen aux Pays Bas ou de Julienne de Norwich en Angleterre, et de Gerson en France.

Pour comprendre « la tendresse des temps nouveaux » (F. Vernet, p. 79) ou leur violence, leur richesse et leur dynamisme, il faut à la fois les relier à la tradition qui les a suscités et interroger l'élan qui les porte.

Les « attitudes mentales » de la chrétienté médiévale que Georges Duby a récemment étudiées, éclairent d'un jour nouveau les arts, le mouvement des idées, l'histoire de la société, les manifestations de la vie religieuse. Elles montrent, dans la continuité avec le passé, des tendances à ce point novatrices que l'auteur voit, dans ce siècle et demi qui va de 1280 à 1440, les « fondements d'un nouvel humanisme » laïc et chrétien.

Le monde monastique a longtemps informé la vie chrétienne de la masse des fidèles et aussi bien la création artistique. L'influence intellectuelle des universitaires s'est ensuite peu à peu imposée. Au 14e et au 15e siècles, les princes, les seigneurs, les bourgeois, les membres des communautés urbaines, des corporations et des confréries, les chrétiens eux-mêmes enfin semblent prendre de plus en plus conscience de leur personnalité. La vie chrétienne, elle aussi, prend conscience d'elle-même. L'homme, en face des forces obscures de la nature ou de la « surnature », se débat. Ses liens avec Dieu étaient autrefois plus communautaires, mais la communauté était souvent grégaire : désormais ils se personnalisent. Le chrétien contemple le Christ vivant et agissant, que lui présentent les « Méditations »

ou la statuaire de son église. Il veut « voir » son Dieu, un Dieu proche de lui, qui a vécu et souffert comme lui, et par qui il espère vaincre la mort, cette mort hideuse qui le nargue sans cesse. Du Christ en gloire, du Christ docteur, l'homme de la fin du moyen âge passe au Christ enfant, travaillant, guérissant, souffrant, mourant et vainqueur de la mort.

Enfin, remarque d'importance, le moyen âge religieux connaît une certaine promotion de la femme. Les ordres mendiants masculins ont leurs homologues féminins : clarisses, dominicaines, augustines, hospitalières de toutes sortes, et carmélites au 15e siècle, mais aussi leurs tiers ordres masculins et féminins. Cette promotion devait aboutir à donner à la foi des accents plus humains et plus familiers, à voir avec les yeux du cœur la personne du Christ, sa vie et sa Passion, à favoriser en même temps ce que Hilda Graef appelle « la mystique féminine ». La *familiaritas* médiévale se teinta nécessairement d'une certaine féminité.

1° Émile Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge en France. Étude sur l'iconographie du moyen âge et ses sources d'inspiration*, 2e éd., Paris, 1922. — J. Huizinga, *Le déclin du moyen âge*, trad. du hollandais, Paris, 1932; dernière réimpression, 1967. — Étienne Gilson, *La philosophie au moyen âge*, 2e éd., Paris, 1944. — Michel Mollat, *Le moyen âge*, 3e partie, coll. Histoire générale des civilisations, Paris, 1955. — Jacques Chevalier, *Histoire de la pensée*, t. 2 *La pensée chrétienne, des origines à la fin du* XVIe *siècle*, Paris, 1956, surtout ch. 7 La fin du moyen âge. Le mouvement mystique. — Georges Duby, *Fondements d'un nouvel humanisme. 1280-1440*, Paris, éd. Skira, 1966.

2° P. Rousselot et J. Huby, *Le christianisme du moyen âge*, dans *Christus. Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1913; 3e éd., 1921, p. 1105-1167. — Pierre Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 2 *Le moyen âge*, Paris, 1928. — Félix Vernet, *La spiritualité médiévale*, Paris, 1929. — Jean Leclercq, *Dévotion privée, piété populaire et liturgie au moyen âge*, dans *Études de pastorale liturgique*, coll. Lectio orandi 1, Paris, 1944, p. 149-183. — K. Richstatter, *Christusfrömmigkeit in ihrer historischen Entfaltung*, Cologne, 1949. — François Vandenbroucke, *La spiritualité du moyen âge*, Paris, 1961, 2e partie. — J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen âge*, Paris, 1963. — Étienne Delaruelle, *La vie religieuse du peuple chrétien* (à la fin du moyen âge), dans coll. Fliche et Martin, t. 14 *L'Église au temps du Grand Schisme*, 2e vol., Paris, 1964, p. 605-835. — Edmond-René Labande, *Les 13e et 14e siècles*, dans *Histoire spirituelle de la France*, Paris, 1964, p. 124-164 (= DS, t. 5, col. 855-880). — Francis Rapp, *Le 15e siècle*, *ibidem*, p. 165-183 (= DS, t. 5, col. 880-891).

3° Giovanna della Croce, *Mistica femenina alemana de los siglos* XII *y* XIII, dans *Revista de espiritualidad*, t. 21, 1962, p. 206-230. — H. Graef, *The Light and the Rainbow*, Westminster, USA, 1959; trad. française : *L'héritage des grands mystiques*, ch. 2 Le moyen âge : la mystique féminine, Paris, 1968, p. 258-293.

2° Sources et initiateurs. — Toute étude sur la vie chrétienne et la spiritualité médiévales, et plus particulièrement sur la dévotion et la contemplation de l'humanité du Christ, serait tronquée de sa base essentielle si elle n'était précédée par la présentation de la doctrine spirituelle de saint Anselme de Cantorbéry † 1109, de saint Bernard † 1153 et de saint Bonaventure † 1274. La christologie médiévale est la leur; les thèmes et les accents dévotionnels des 13e-15e siècles reprennent et développent les leurs; le chemin qui mène à l'union mystique est celui qu'ils ont tracé et expérimenté. Au-delà de ces « grands », se dressent les personnalités de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand.

Ces sources se perçoivent implicitement ou en clair à travers les textes dévotionnels et mystiques médiévaux, mais peut-être avec moins de netteté et d'intensité dans le courant spéculatif rhéno-flamand. La continuité doctrinale et spirituelle est là, franche, nette, évidente, quoi qu'il en soit des bavures que provoque l'exubérance brutale ou sentimentale du moyen âge. Sur la doctrine de ces maîtres, consulter leurs notices respectives. Replacés dans cet humus doctrinal, les développements qui suivent ne paraîtront ni médiocres, ni aberrants : ils feront surgir une des formes de l'épanouissement de l'enseignement et de l'exemple de ces initiateurs.

« L'initiateur génial du moyen âge est saint Bernard », constate F. Vernet (*loc. cit.*, p. 79), et il ajoute que chez Jean de Fécamp (11e siècle) il y a « en germe tout le culte envers l'humanité du Christ » *(ibidem)*, mais aussi chez Aelred de Rievaulx † 1166 (DS, t. 1, col. 225-234, et t. 5, col. 658). Pour sa part, A. Wilmart a bien montré ce que la piété médiévale devait à saint Anselme.

Saint François d'Assise † 1226 a été, lui aussi, l'initiateur d'une nouvelle manière de vivre la vie chrétienne; à la fois plus « littérale » (« l'Évangile à la lettre ») et plus « libre » de la liberté des enfants de Dieu, plus en contact avec la création (« messire frère le Soleil », « sœur la Lune », « sœur Eau », « frère Feu »...) et plus proche des hommes qui peinent et souffrent (« le baiser au lépreux »). Révéler un Christ qui comprend la vie des hommes, les aide et leur apporte la joie parfaite de l'enfance et de la Croix, tel est le message de François. Il fait « voir » la création et il fait « voir » le Seigneur (la crèche de Greccio en 1223 et les stigmates de 1226). Certes, un certain nombre de ses admirateurs s'arrêteront aux « fioretti » (l'ouvrage date des années 1330-1340; on en conserve encore plus de 80 mss et 16 éditions incunables) et ne soupçonneront guère les exigences de l'ascèse franciscaine ni l'expérience mystique de François. Le saint avait ouvert un chemin, à la fois plus humain et plus chrétien, par lequel tous pouvaient suivre le Christ. Aussi beaucoup voudront s'y engager. Ce sera l'âge d'or des tiers ordres, chaque ordre religieux rivalisant pour fonder des associations ferventes, qui leur assureraient par surcroît un recrutement!

La gloire posthume de François, ses *fioretti* et son esprit, l'ardeur et le zèle de ses fils et de ses filles, — mineurs, clarisses, tertiaires —, entraînèrent les chrétiens vers une familiarité naïve et profonde avec le monde surnaturel : le Christ, sa Mère, les saints, qui s'exprimait dans la candeur et le réalisme des âmes simples.

Saint Bonaventure est un théologien et un mystique. Les auteurs médiévaux se réfèrent à ses écrits autant qu'à ceux de saint Bernard. Aussi, comme au maître de Clairvaux, lui a-t-on attribué nombre de traités qui pouvaient se réclamer de son esprit, de son enseignement sur la méditation et la contemplation, sur les dévotions au Christ comme sur les chemins de la contuition divine et de l'extase. D'où l'importance et la diffusion de ses sermons et de ses traités, de ses offices et de ses prières, qu'il s'agisse du traité-sermonnaire sur les « cinq fêtes de l'enfant Jésus », de l'Office de la Passion ou du *Laudismus de sancta Cruce*, du *Lignum vitae* ou de la *Vinea mystica*, qu'il s'agisse enfin de la

biographie par excellence, et officielle, de son maître saint François. L'influence de Bonaventure sera prépondérante jusque chez les meilleurs représentants de la *Devotio moderna* à la fin du moyen âge.

Sur le 13e siècle, voir le chapitre précédent et la bibliographie qui l'accompagne. On peut ajouter : É. Gilson, *Saint Bonaventure et l'iconographie de la Passion*, dans *Revue d'histoire franciscaine*, t. 1, 1924, p. 405-424. — A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin*, Paris, 1932. — K. Richstätter, *Christusfrömmigkeit..*, déjà cité. — R. Thomas, *La dévotion à Notre Seigneur et à sa Passion dans l'Ordre de Cîteaux*, coll. Pain de Cîteaux 16, Chamborand, 1962, p. 117-206 : textes de S. Bernard à sainte Gertrude. — A. Maiorino, *La christologie affective d'Aelred de Rievaulx*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 29, 1967, p. 44-60. — H. Graef, *L'héritage des grands mystiques*, déjà cité, ch. 2 Dévotion au Christ-Homme, p. 222-257.

3° **Langage et mœurs.** — On possède des études linguistiques fort érudites avec de bons glossaires sur la poésie médiévale, il ne semble pas qu'on ait dépassé le seuil de cette technicité en ce qui concerne le langage populaire, littéraire ou savant, employé dans la vie courante, au théâtre profane ou religieux, au sermon, dans la littérature ou dans les écoles. Indépendamment du vocabulaire dévotionnel ou mystique des auteurs spirituels dont le Dictionnaire offre des échantillons, on rencontre dans les textes que nous étudions dans ce chapitre le langage courtois, le langage allégorique et le langage de la rue.

La simplicité du langage commun émouvait les cœurs, aussi est-ce celui qu'emploient les Mystères et les Jeux, parfois même les paraliturgies. La Vierge devait plaire et émouvoir les spectateurs de ce mystère de la Nativité (15e siècle) lorsqu'elle présentait aux mages l'Enfant : « Messigneurs, vechy que je tien en mon geron / le fils de Dieu et mon enfan; / c'est cely qui sostient tot le monde ». A quoi « Jaspar » répondait : « Madame, très grant mercy. / Oncque ne vy plus beal fils » (G. Cohen, cité *infra*, p. 19).

Pourtant, le peuple aimait aussi ces allégories qui le berçaient dans ses rêves ou qui fustigeaient son entourage. S'il est vrai, par exemple, que « le conflit entre Justice et Miséricorde domine les drames cycliques de la Passion au 15e siècle » (*ibidem*, p. CXLIV), ce débat avait été popularisé par les *Meditationes vitae Christi* (ch. 1), lesquelles reprenaient en l'amplifiant le premier sermon sur l'Annonciation de saint Bernard (PL 183, 383-390), tant et si bien que ce débat se retrouve à travers le moyen âge dans la poésie didactique, les traités scolastiques, les méditations et les sermonnaires et jusque dans les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola (1548). Ce langage allégorique permettait sans doute plus aisément de transformer les Mystères en satires. Les prédicateurs populaires, qui sont surtout des moralistes, s'en donnaient d'ailleurs à cœur joie sur le compte de leurs auditeurs, des gens en place et de la société tout entière.

A l' « imaginaire de la dévotion » populaire, explique G. Duby, répondait l' « imaginaire de la courtoisie » et de la chevalerie; à la représentation des saints, « le cortège des neuf Preux » (*op. cit.*, p. 152, 154); à une esthétique sacrée, une « esthétique profane »; aux sépultures qui étaient « un acte d'édification et d'humilité », d'autres tombeaux qui manifestaient avec ostentation « une réussite sociale, la victoire de l'homme et sa gloire » (p. 124-125); à l'appel à une « survie chrétienne » se mêlait l'appel à une « survie profane ». « Les raffinements du plaisir courtois s'introduisirent dans l'image de piété » (p. 166), comme les pires excès font suite aux gestes les plus délicats. Ces deux courants, ces deux aspirations se rencontrent, interfèrent, se compénètrent et se contredisent dans la rudesse des mœurs seigneuriales ou populaires, et font perdre à la « chrétienté » sa cohésion et son sens. Si l'homme de la fin du moyen âge a pris davantage conscience de lui-même, il est divisé « entre l'imitation du Christ et la possession du monde » (*op. cit.*, p. 78).

Ces tendances et ces aspirations font sans doute mieux saisir l'art pathétique de l'homme de cette époque, sa vie tourmentée, ses dévotions frustes et passionnées. Elles font apparaître le christianisme comme une religion du peuple, qui « conviait les laïcs à prier eux-mêmes, à prononcer eux-mêmes les paroles des textes sacrés et, s'ils en étaient capables, à les lire seuls et à les comprendre ». Leur vie chrétienne passait dans le quotidien (*op. cit.*, p. 89-90).

Gustave Cohen a donné à son ouvrage *Mystères et Moralités. Manuscrit 617 de Chantilly* (Paris, 1920) une introduction de CXLIX pages tout à fait remarquable; à compléter par M. Delbouille, *De l'intérêt des Nativités hutoises de Chantilly et de Liège*, dans *Mélanges G. Cohen*, Paris, 1950, p. 75-84. — G. Duriez, *La théologie dans le drame religieux en Allemagne au moyen âge*, qui étudie l'allégorie, p. 190-199, cité plus loin.

2. DÉVOTIONS A L'HUMANITÉ DU CHRIST

1° **Remarques générales.** — Les dévotions médiévales sont collectives ou privées : les confréries ont les leurs, comme les paroisses et les monastères. Les fidèles ont aussi les leurs.

Les manifestations de ces dévotions sont fort diverses : piété populaire des processions et des pèlerinages, cérémonies liturgiques ou para liturgiques, actes particuliers de piété; ou l'art, sous toutes ses formes : architecture des cathédrales et des chapelles, statuaire, vitrail, tombeaux, sculpture et peinture, miniature et xylographie, théâtre et littérature.

Les courants d'une période à l'autre, d'une région à une autre, demeurent difficiles à saisir : généraliser leurs caractéristiques est périlleux. Tantôt c'est la rudesse, la violence et un cru réalisme qui frappent et peut-être choquent. La *Crucifixion* de Cimabue, à Assise, à la fin du 13e siècle, le laisse pressentir; les Christs à la colonne le montrent ou, au début du 16e siècle, les *Crucifixions* de Grünewald (retable d'Issenheim, etc). Leur font écho les brutales macérations des flagellants, les descriptions littéraires ou imagées des scènes tragiques du chemin de la Croix, le décompte des coups de fouet de la flagellation, que révèlent les mystiques, et les démonstrations pathétiques des prédicateurs. Tantôt c'est la grâce et la gentillesse des *Madones* et des *Enfants Jésus*, le recueillement extasié des *Annonciations* et des *Nativités*, le faste des *Adorations* des bergers et des mages, la douleur apaisée des *Pietà*. Grâce, beauté, silence intérieur, ou violence, truculence et inculture, c'est tout cela que nous constatons dans les manifestations des dévotions médiévales.

Pourtant, l'on peut affirmer que « beaucoup d'œuvres d'art du 14e siècle ont été délibérément conçues comme des représentations visuelles et lisibles d'un corps de doctrine » (G. Duby, *op. cit.*, p. 30). Les *mystères*, à leur tour, ne cherchent qu'à prolonger sur scène, en

les faisant mimer par les fidèles ou sous leurs yeux, les enseignements proclamés du haut de la chaire. Comme l'a montré, É. Delaruelle, dans le jeu scénique de la fin du moyen âge, « à tout moment s'impose le souci d'instruire » (*op. cit.*, p. 606).

Les dévotions, parfois, pouvaient revêtir des formes qui prêtaient à la magie ou à la superstition, à tout le moins risquaient-elles de détourner de l'essentiel vers l'accidentel. Tel est, en tout état de cause, le problème de l'image, médiation indispensable et toujours ambiguë. Nous sommes aujourd'hui mal à l'aise devant le vocabulaire des « dévotions » et nous en rendons responsables ceux qui l'emploient et ceux qui les pratiquent. Il importe de redire les multiples sens de ce vocabulaire, tels que les présentent les articles DEVOTIO et DÉVOTIONS. Les dévotions multipliées de la fin du moyen âge sont pour l'époque ce que sont pour nous les moyens audio-visuels : « gros plans » de scènes privilégiées de la vie et surtout de la passion du Christ, de sa personne, de son comportement, de ses gestes, de son corps; « bandes filmées », que sonorisent les acteurs des jeux liturgiques et des mystères, ou les prédicateurs. Dans ce contexte, la piété naïve et en quelque manière primitive des fidèles, souvent désemparés devant les événements, est loin de toujours mériter les banderilles d'un Érasme (cf *supra*, col. 1016), les moqueries d'un Rabelais, ou les airs dégoûtés de générations plus « éclairées ». Cette piété reconnaît, à sa façon, dans le Christ, enfant ou souffrant, l'Homme-Dieu qui est né et a souffert pour le Salut du monde.

Les dévotions médiévales à l'humanité du Christ ont trois centres d'intérêt : l'Enfance, la Passion, l'Eucharistie.

2° Dévotions à l'Enfance et à la vie publique. — La dévotion à la *Crèche* est une manifestation de la foi de François d'Assise en l'incarnation du Verbe. On en a dit précédemment le succès. Il en est de même pour la dévotion à l'*Enfance*.

La dévotion au *Nom de Jésus* est un peu l'apanage de saint Bernardin de Sienne † 1444, tant il l'a prêchée, inscrite dans les cœurs et fait graver sur les monuments en popularisant le sigle IHS (Jesus Hominum Salvator). Redire et vénérer ce Nom, c'était rappeler et vénérer le « Nom » par excellence, le Sauveur, comme l'enfant appelle sa mère, l'épouse l'époux. La dévotion reçut ses lettres de créance de Grégoire x au concile œcuménique de Lyon en 1274. La décrétale papale n'était elle-même que la consécration d'une dévotion, que connaissait déjà saint Anselme, mais qui « jaillit de la mystique de saint Bernard et de saint François » (É. Longpré, *art. cité infra*, p. 153), et qui ne fit que se développer. Le frère mineur Guibert de Tournai † 1284, qui assista au concile de Lyon en compagnie de saint Bonaventure, composa un *Tractatus de SS. Nomine Jesu*, qui est une série de sermons adressés aux frères mineurs sur ce thème. Cf DS, t. 6, col. 1163.

Le *Jubilus* dit de saint Bernard ou le *Jesu dulcis memoria*, que des compositions successives porteront de 42 à 79 strophes, se situe tout au début du 13e siècle. Ce poème, œuvre vraisemblablement d'un cistercien anglais, connut une vogue extraordinaire; A. Wilmart en a relevé 88 manuscrits du 13e au 15e siècle. Il entra vite dans le courant de la piété populaire à laquelle il s'accordait. On le mit assez naturellement en relation avec la communion sacramentelle; on l'adapta aussi à la récitation d'une sorte d'office liturgique, selon les heures de la nuit et du jour. Il servit en même temps et communément à répandre la dévotion envers le « très doux » Nom du Sauveur des hommes, et devint partie intégrante d'un office régulier et approuvé, quand la fête du Très saint Nom fut établie (15e siècle) sous l'influence des frères mineurs (A. Wilmart, *op. cit. infra*, p. 242).

Cette dévotion fut populaire en Angleterre. Richard Rolle † 1349, par exemple, fera, dans son *Commentaire du Cantique*, « l'éloge du Nom de Jésus » (texte donné, entre autres, par A. Wilmart, *ibidem*, p. 275-280), de ce Nom, dit Richard, qui « purifie, blesse d'amour et rend contemplatif » (*Le modèle de la vie parfaite*, trad. M. Noetinger, Tours, 1929, p. 324-326), et que lui-même invoque fréquemment. Voir aussi *The Chastising of God's Children* (vers 1400), ch. 25, éd. citée *infra*. En Italie, à la même époque, Jean Colombini laissait appeler ses compagnons jésuates en l'honneur du Nom de Jésus.

Il conviendrait de faire ici une large place à « la prière à Jésus » qui s'apparente étroitement à la dévotion au Nom de Jésus. Familière et très chère aux chrétiens orientaux, elle sera présentée à l'article PRIÈRE A JÉSUS.

Signalons que parmi tous les noms donnés au Christ par la piété du moyen âge, telle ou telle appellation a fait sourciller les théologiens. Désigner des noms de « *Père* » et de « *Mère* » le Christ qui engendre à la vie divine, ne choque en rien les chrétiens d'alors. La « maternité » spirituelle du Christ, considérée dans une sorte de « spéculation affectueuse ou d'affection spéculative », selon l'expression de J. de Ghellinck, est attestée déjà chez saint Anselme † 1109 et on la voit encore au 15e siècle chez le chartreux Dominique de Prusse † 1460. C'est toutefois, semble-t-il, Julienne de Norwich † 1342 qui l'expose le plus longuement et le plus simplement (*Révélations de l'amour divin*, datées de 1373, Tours, 1925, ch. 58-63). Voir DS, t. 3, col. 770-771.

La dévotion au Christ « Père » a des antécédents augustiniens; on la retrouve dans des textes littéraires comme ceux des *passions*, dans des textes spirituels, par exemple dans les *Exercices ou méditations sur la vie et la passion de Jésus-Christ* (pseudo-Tauler des 14e-15e siècles) aux chapitres 4, 44, 53, etc (trad. E.-P. Noël, *Œuvres* de Tauler, t. 6, Paris, 1912, p. 76, 80, 180, etc), dans des formules de prières privées (cf J. Sonet, *Répertoire d'incipit..*, cité *infra*, n. 1559, 1859, 2180, 2212, etc). Cette dévotion est également familière aux prédicateurs, tels Vincent Ferrier (*infra*, ch. 3) et Jean Gerson (dans son *Sermon de la Passion* de 1403).

C. Van Hulst, art. CRÈCHE, DS, t. 2, col. 2520-2526. — Art. DÉVOTIONS, t. 3, col. 766-771 : Nom de Jésus, Passion. — I. Noye, art. ENFANCE DE JÉSUS, t. 4, col. 656-665. — É. Longpré, *S. Bernardin de Sienne et le Nom de Jésus*, dans *Archivum historicum franciscanum*, t. 29, 1936, p. 153-155, etc. — A. Wilmart, *Le « Jubilus » dit de saint Bernard*, Rome, 1944. — A. Cabassut, *La dévotion au Nom de Jésus dans l'Église d'Occident*, VS, t. 86, 1952, p. 46-69. — On sait l'attention que les exégètes donnent au Nom; cf J. Dupont, *Nom*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 682-686. — Consulter Assemblée du Seigneur 12, *Octave de Noël. Fête du saint Nom de Jésus*, Bruges, 1964; on peut regretter les appréciations des pages 11-13. — A. Cabassut, *Une dévotion médiévale peu connue. La dévotion à « Jésus notre Mère »*, RAM, t. 25, 1949, p. 234-245.

3° Dévotions à la Passion. — 1) *Quelques caractéristiques.* — La piété des fidèles, à la fin du moyen âge, est particulièrement attirée par la Passion, les

souffrances du Christ et sa mort, par les instruments de la Passion et la Croix. Les arts en témoignent, mais aussi les jeux et les mystères, la prédication, les traités spirituels et les livres d'Heures. Tandis que la spiritualité de l'ordre des croisiers qui se fonde au 13e siècle manifeste des « signes d'une dévotion spéciale à la sainte Croix et à la passion du Sauveur » (DS, art. Croisiers, t. 2, col. 2564-2572), le peuple cherche, lui, une explication à sa souffrance et un réconfort pour la vivre. Il les trouve dans l'exemple du Christ qui porte la souffrance et l'agonie du monde et de chacun, et qui donne, en sortant victorieux du tombeau, l'assurance de vaincre la mort (*Luc* 24, 26). La dévotion multiforme à la Passion révèle combien l'homme est touché en son être douloureux et profond. Que cette dévotion ait entraîné deci delà des éléments morbides, un dolorisme exacerbé, c'est évident. Il n'est pas moins évident qu'elle s'adressait au Christ, Homme et Dieu, qui rachetait le monde par sa souffrance et par sa Croix, et qui sortait du tombeau.

Deux remarques d'ordre exégétique et psychologique peuvent éclairer, pour leur part, le caractère de ces dévotions. Au moyen âge, en effet, les textes traditionnellement appliqués au Christ étaient entendus dans leur acception la plus matérielle. Sans insister sur les « personnages » du bœuf et de l'âne dont parle *Isaïe* (1, 3), qui entourent désormais la crèche, il en est bien ainsi pour les récits de la Passion. Les psaumes, les *Lamentations* de Jérémie, *Isaïe*, les évangélistes sont pris au pied de la lettre.

En raison même de cette exégèse, on reconnaît à la Passion, pendant tout le moyen âge et au-delà, des caractères constants : elle est *nécessairement* « la plus ignominieuse, la plus cruelle, la plus générale et la plus longue ». C'est ce que développe, par exemple, comme une donnée traditionnelle, saint Bonaventure, dans son *De perfectione vitae ad sorores* (ch. 6, *Opera omnia*, t. 8, Quaracchi, 1898, p. 120-124; cf *In 3 Sent.*, dist. 16, a. 1, q. 2 concl., t. 3, 1887, p. 349). Pas de plus grande ignominie que la passion et la mort dans les circonstances qui l'accompagnent, *inter sceleratos* (*Isaïe* 53); la complexion la plus délicate et la plus parfaite, comme était celle du Christ en vertu de l'axiome « nobilitas complexionis respondet nobilitati animae », entraîne la souffrance la plus vive et la plus générale, « *a planta pedis...* » (*Isaïe* 1); la passion commence à la naissance. Il n'y a pas de passion ni de souffrances comparables à celles du Seigneur : « O vos omnes qui transitis... videte si est dolor sicut dolor meus » (*Lament.* 1, 12).

De Bonaventure, de Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, 3a, q. 46, a.6) et de Hugues de Strasbourg (*Compendium theologicae veritatis*, composé en 1260/70; cf DS, t. 7, col. 894), jusqu'à Henri Suso, Thomas a Kempis (*Sermones de vita et passione Domini* 23, éd. M. J. Pohl, t. 3, Fribourg-en-Brisgau, 1904, p. 195-204), Gerson *(infra)*, Bernardin de Sienne (*Quadragesimale de Evangelio aeterno* 56, t. 5, Quaracchi, 1956) et Olivier Maillard *(infra)*, tous répètent : la Passion du Christ fut en tous les sens *maxima*.

Dans ce cadre, les auteurs de méditations, les prédicateurs, les artistes, pourront broder selon leur imagination ou leur dévotion. Mais, en même temps, de ces textes scripturaires et de l'exemple insondable de la passion du Christ et de la compassion de sa Mère, naissaient un respect extraordinaire et un désir insatiable d'imitation et de conformité, que dit avec justesse ce titre du chapitre 13 du *Livret de l'éternelle sagesse* d'Henri Suso : « De l'infinie noblesse de la souffrance temporelle ». Maints textes des auteurs médiévaux, de Suso, de Tauler, de Thomas a Kempis et de bien d'autres, le corroborent. La vie crucifiée de sainte Lydwine de Schiedam † 1433 en est une illustration.

2) *Dévotions principales.* — Le *chemin de la Croix* reprend le récit de la Passion et permet d'en contempler les principales scènes, en avançant ou en s'arrêtant avec le Christ (marches et stations), en souffrant avec lui (agonie, coups, chutes, crucifixion). Cette montée au Calvaire est un pèlerinage spirituel qui touchait les cœurs et soutenait la foi : « Par son propre sang, le Christ nous a acquis une rédemption éternelle » (*Hébr.* 9, 12).

Cette marche avec le Christ fait mieux comprendre que le chrétien se soit attaché, selon l'attrait spirituel, de préférence à tel événement, à telle attitude, à telle parole du Christ, et que de nouveaux aspects dévotionnels, particuliers ou collectifs, en soient nés. Ainsi apparaissent la dévotion au Christ à la colonne (« Christ de pitié »), à la sainte Face, aux Plaies et au côté du Christ. S'il n'y a pas à proprement parler de culte rendu aux paroles du Christ en croix, on sait avec quelle vénération elles étaient méditées.

C'est au *Christ en croix* que vont tous les élans de la dévotion des fidèles : contemplation du Christ mourant, attention fervente à ses paroles, déposition de la Croix, contemplation de la Croix et du Crucifix, Compassion enfin parce qu'inséparable de la crucifixion. La Croix, emblème sacré par excellence de la Rédemption, était reproduite partout, sur et dans les édifices cultuels et publics; elle était honorée dans les habitations particulières et on la portait sur soi. Cette dévotion, toute spontanée, était l'aboutissement de l'adoration liturgique de la Croix et de son usage liturgique constant. Elle avait proliféré en d'innombrables *offices de la Passion* et *de la Compassion*, que les fidèles aimaient à réciter ou à psalmodier et qu'ils apprenaient par cœur. Les « horloges de la Passion » en sont une autre forme, populaire à la fin du moyen âge : la méditation de la Passion est distribuée suivant les heures de l'office et suivant les heures du jour, par manière d'horloge. Le mystère de la Rédemption était ainsi sans cesse présent au cœur du chrétien.

La dévotion aux *Plaies* du Christ est sans doute l'une des plus caractéristiques de l'époque qui nous intéresse ici : « pleinement développée en plein 13e siècle » (É. Gilson, *S. Bonaventure..*, p. 413), elle est commune à beaucoup de fidèles et elle introduit en même temps dans la vie mystique. Si le nombre des coups reçus par le Christ, au cours de la Passion, est impressionnant et provoqua d'innombrables ecchymoses, selon les récits de visions d'où l'influence de la mystique des nombres n'est pas absente, en réalité le mouvement dévotionnel ne retint que les plaies des pieds et des mains, celle du côté et souvent celle de la tête couronnée d'épines. Ceux qui pratiquent cette dévotion la recommandent avec insistance, tels déjà saint Bernard (*Sermo 61 in Cantica*, n. 7-8) et Guillaume de Saint-Thierry (*Orationes meditativae* 11), tels aussi les mystiques rhénans au 14e siècle, qu'il s'agisse d'Henri Suso et de Jean Tauler, ou des ouvrages anonymes de la même école. « Un seul élan d'amour vers les plaies saintes de Notre-Seigneur, déclare, avec quelque humour, Jean Tauler aux moniales domi-

nicaines, est plus précieux devant Dieu que tous les jeux d'orgue, toutes les sonneries de cloches, tous les beaux chants, toutes les chasubles à écusson! » (*Sermon* 66, t. 3, p. 125). Ajoutons qu'à maintes reprises les lettres apocryphes de Tauler (traduites par E.-P. Noël, *Œuvres*, t. 7, lettres 10, 11, 22, 25, 27) présentent des exercices de dévotion aux Plaies. Les *Institutions* du pseudo-Tauler en parlent également.

La dévotion au *Sang* du Christ est liée à celle des Plaies. Des reliques du sang, d'authenticité problématique, rapportées par des croisés ont renouvelé la dévotion. La « procession du Saint-Sang » de Bruges se solennise dès le début du 14e siècle, avec un succès populaire exceptionnel : ses aspects folkloriques ne cachent pas la piété qui l'anime, et sans doute est-elle beaucoup plus qu'un « spectacle intéressant qui agrémente religieusement la vie médiévale », comme le voudrait J. Toussaert, qui semble oublier là d'être historien! (*op. cit.*, p. 266-267). On dira plus loin l'importance et la place de la dévotion au Sang du Christ dans la mystique de Catherine de Sienne.

La dévotion des fidèles ne semble guère avoir été affectée par les querelles, assez byzantines, qui s'élevèrent au 15e siècle entre les théologiens scolastiques dominicains et franciscains sur la légitimité de l'adoration du sang répandu, et qui furent soutenues devant les congrégations romaines et les papes. Voir le résumé de M.-D. Chenu, DTC, t. 14, 1938, col. 1094-1097.

4° Les dévotions à l'*Eucharistie* et au *Cœur du Christ* s'apparentent directement aux dévotions à la Passion. La dévotion au Christ eucharistique que les fidèles veulent « voir », chanter, contempler et adorer, prend un développement considérable au moyen âge. Celle au Cœur du Christ semble cependant plus profonde chez les mystiques et dans les ordres religieux que dans le peuple chrétien.

Voir dans le Dictionnaire les articles : Cœur (Sacré), Croix (Chemin de la croix; Mystère de la croix); Notre-Dame des sept Douleurs ou Compassion; Eucharistie (Dévotion eucharistique); Sainte Face. Sur les Horloges et Offices de la Passion, cf t. 7, col. 752-754.

Se reporter à l'important article de A. Wilmart, *Le grand poème bonaventurien sur les sept paroles du Christ en croix*, dans *Revue bénédictine*, t. 47, 1935, p. 235-278, qui attribue le poème à Guiral Ot, franciscain, vers 1340, et qui présente d'autres témoignages de la dévotion médiévale aux sept paroles. De Wilmart, *Prières médiévales pour l'adoration de la Croix*, dans *Ephemerides liturgicae*, t. 46, 1932, p. 22-65, et *Prières de Compassion*, dans *Auteurs spirituels..*, *op. cit.*, p. 505-536. — M. Vloberg, *La couronne d'épines au royaume de saint Louis*, Paris, 1939. — Les « Oraisons sur la Passion », dites de sainte Brigitte, ne sont pas exemptes de fantaisie, voire de superstition; cf DS, t. 1, col. 1956-1957, et A. Wilmart, *Le grand poème..*, p. 274-278. — Voir le n. 75 (1963) de *La Maison Dieu* : La sainte Croix.

I. Bonetti, *Le Stimate della Passione. Dottrina e storia della devozione alle cinque Piaghe*, Rovigo, 1952. — W. Brückner, *Die Verehrung des Heiligen Blutes in Walldürn* (Allemagne), Aschaffenburg, 1958.

Consulter aussi, avec leurs bibliographies respectives, deux études importantes sur des rites propres au Vendredi saint : S. Corbin, *La déposition liturgique du Christ au Vendredi saint. Sa place dans l'histoire des rites et du théâtre religieux*, Paris-Lisbonne, 1960, et K. Gschwend, *Die depositio und elevatio Crucis im Raum der alten Diözese Brixen*, Sarnen, 1965.

A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. 2, Paris, 1924 (cf DS, t. 7, col. 63). — K. Richstätter, *Die Herz-Jesu-Verehrung des deutschen Mittelalters*, Munich, 1924; 6e éd., 1930. — P. Debongnie, *Commencement et recommencements de la dévotion au Sacré-Cœur*, dans *Le cœur*, coll. Études carmélitaines, octobre 1950, p. 147-192.

4° **Évolution des dévotions.** — L'art, comme les textes et cérémonies liturgiques, comme les livres de prières privées, est un bon test de l'évolution des caractères de la dévotion au Christ à la fin du moyen âge. Retenons, par exemple, les représentations de la Crucifixion, telles que les explique le remarquable travail de Paul Thoby (cité *infra*).

Passer du Christ glorieux du haut moyen âge en sa stylisation byzantine, « figé en un type éternel » (M. Aubert, préface à P. Thoby, p. x), au Christ douloureux des mystiques des 13e et 14e siècles, puis au Christ ensanglanté du 15e, provoque l'étonnement, voire l'incompréhension ou le refus. La « tendance au pathétique » s'accentue rapidement : le corps du Crucifié s'affaisse, s'allonge, se déhanche, se transforme même en étude anatomique. La couronne d'épines apparaît sur la tête du crucifié, lorsque le roi saint Louis reçoit la « sainte couronne » (1239) : elle fait saigner la tête du Christ; désormais le sang sur le corps de Jésus prendra une place de plus en plus émouvante, mais qui fait mal. La crucifixion tend, en réalité, à représenter « l'image de la douleur et de la mort », de cette douleur et de cette mort qui sont le lot commun des hommes que hantent alors tous les périls et qui sentent le besoin de rapprocher, parfois jusqu'à l'excès, leur Dieu de leur misérable état.

Certes, il serait vain de chercher à présenter ici l'évolution des *Crucifixions* pendant les deux siècles qui nous retiennent : sa grande diversité appellerait une explication dont il conviendrait de tenir compte. Fra Angelico † 1455 perpétue à Saint-Marc de Florence « l'image du Christ, immuable comme la beauté divine » (P. Thoby, p. 194). Pourtant, avant lui, vers 1390, un maître anonyme peignait une *Crucifixion* où le sang ruisselle (Musée de Florence), tandis qu'en plein 14e siècle était taillé dans le bois, pour des lépreux, l'un des Christs les plus tragiques, dit le Christ de la Bajasse (hospice de Brioude, Haute-Loire), qui portait l'empreinte « non seulement des souffrances de la Passion mais d'une longue misère », *quasi leprosus* (p. 177). C'est alors aussi que l'école allemande, avec le Christ en bois de Sainte-Marie du Capitole à Cologne ou le « Dévot Christ » de la cathédrale de Perpignan (1307), s'inspirait des « outrances les plus audacieuses » et d'un « réalisme effréné » (p. 178-179).

Tout au cours du 15e siècle, si ce réalisme est toujours spectaculaire, des caractères nouveaux viennent l'atténuer. Les miniatures, celles des *Heures de Rohan*, par exemple, au début du siècle (Bibl. Nat., Paris), s'en tiennent à un sain réalisme; de même, dans la seconde moitié du siècle, la *Crucifixion* du Pérugin, à Pérouse. Toutefois l'émotion tend à s'apaiser, l'influence théologique et mystique à se manifester. Déjà, au 14e siècle, mais surtout au 15e, on dispose le signe de la Rédemption, sous forme de grands Christs en bois, entourés de divers personnages évangéliques, sur une poutre triomphale au milieu du chœur des églises. Les Christs de pitié sont souvent accompagnés de *Pietà*, à la douleur profonde, mais retenue et contemplative, ou de Christs au pressoir. La « Fontaine de vie » ou de piété recueille le sang précieux qui coule des plaies du Seigneur pour laver et effacer le péché. L'Homme-Dieu et l'homme pécheur se sont rencontrés.

Cette évolution des 14e et 15e siècles, que l'art nous fait constater, a ses commencements dès avant saint Bernard. Il semble cependant que ce soit surtout à l'influence de saint François d'Assise que l'on puisse

attribuer l'orientation vers ce réalisme impressionnant. Les chroniqueurs se plaisent à décrire jusqu'à sept manifestations de Jésus crucifié à François, qui firent de lui « le mystique incomparable du Calvaire », « le chevalier du Crucifié », selon l'expression de Thomas de Celano (É. Longpré, *op. cit.*, p. 17, 44), que les *Fioretti* popularisèrent. François voulut être conforme au Christ crucifié « parce que le Christ pendait à la Croix, pauvre, abreuvé d'amertumes et nu » (S. Bonaventure, *Legenda major*, c. 14, n. 4). Enfin, le privilège des stigmates fit du *poverello* le héraut du Christ crucifié (l'*Officium de stigmatibus* de Guiral Ot date des environs de 1337). A l'exemple de François, joignons l'enseignement de Bonaventure. Étienne Gilson remarque en effet : « La Vierge au Calvaire de saint Bonaventure est déjà celle des siècles suivants » (*S. Bonaventure et l'iconographie..*, p. 418).

Les récits des visions des mystiques, notamment des saintes Angèle de Foligno † 1309 et Brigitte de Suède † 1373, donnent et accréditent des descriptions réalistes dont s'inspirent les artistes, qu'amplifient les jeux scéniques et les prédicateurs, tandis que les « Méditations » et les « Vies du Christ » commentent à plaisir les textes d'*Isaïe* et les Passions des évangélistes. On peut dire enfin que « l'histoire du Crucifix.., c'est le déroulement... de toutes les créations consacrées au drame du Calvaire.., avec les doctrines théologiques qui les ont inspirées, les événements historiques qui les ont influencées, les caractères géographiques et ethniques qui les ont modifiées, la littérature religieuse et profane qui les a propagées ». Quoi qu'il en soit de leurs sources, « toutes ces *Crucifixions* redisent... la foi profonde et l'immense amour qui les inspirèrent » (M. Aubert, préface à P. Thoby, p. XIII).

Louis Gillet, *Histoire artistique des Ordres mendiants. Étude sur l'art religieux en Europe du* XIII^e^ *au* XVII^e^ *siècles*, Paris, 1912. — É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge, op. cit.* — J. Sanchez Canton, *Los grandes temas del arte cristiano en España*, 3 vol., Madrid, 1948. — P. Thoby, *Le Crucifix, des origines au moyen âge*, Nantes, 1959, avec préface de M. Aubert. — Voir aussi É. Longpré, *François d'Assise, op. cit.*, p. 13-18, 43-46, 155-164, et Oktavian von Rieden, *Das Leiden Christi im Leben des hl. Franziskus von Assisi*, thèse, Rome (Grégorienne), 1960.

5° Il ne serait pas hors de propos de présenter ces diverses dévotions dans la **réalité quotidienne de la vie du chrétien.** Les chroniques et les mémoires des particuliers sont sobres sur ce point. On ne trouverait guère de renseignements utiles que dans les recensements de bibliothèques, — des livres d'Heures ou à miniatures, par exemple —, et des objets de piété ou d'ornementation, — tableaux, statuettes, croix, pendentifs. Indices dont il faudrait se garder de majorer l'importance. Était-ce là le signe de la dévotion ou d'un niveau de vie économique et social?

Le mystique allemand Henri Suso † 1366 décrit ses dévotions; cas privilégié, puisque ce dominicain eut des disciples auxquels il recommandait ses propres pratiques de piété et qu'il représente un milieu fervent de religieux, de religieuses et de fidèles.

1) Suso multiplia les dévotions à l'humanité du Christ. On sait, par exemple, qu'il grava sur sa poitrine le monogramme IHS; on distribuait même indiscrètement des étoffes qui y avaient touché. Dans sa chapelle on voyait « l'aimable Nom de Jésus, bien enluminé et orné de maximes pour stimuler les cœurs ». Une petite association se forma qui honorait chaque jour le nom de Jésus par des prières appropriées. « Je te prie, Seigneur, suppliait Suso, de l'imprimer maintenant plus avant dans le fond de mon cœur... de telle sorte que tu ne t'en sépares jamais plus » (*Vie*, ch. 4 et 45; *Livret des lettres*, ch. 11, avec les salutations et les sentences; *Horologium sapientiae*, 2° p., ch. 7).

2) Dans la salle capitulaire et à l'église du couvent, Henri Suso suivait l'itinéraire du *chemin de la croix*; il accompagnait le Christ, s'agenouillait et baisait ses traces, il priait et se tenait tout à côté, « se représentant intérieurement les différentes scènes avec autant de précision qu'il pouvait »; ou encore, s'il était au chœur avec la communauté, il poursuivait « un chemin de croix intérieur » (*Vie*, ch. 13; cf DS, t. 2, col. 2603, 2606).

3) Il avait une dévotion spéciale à la *Croix*. Il vénérait « aux abords d'une petite ville un crucifix de bois sculpté, abrité en une petite chapelle, comme c'est l'habitude en certains pays » (*Vie*, ch. 23).

4) Il honorait la *Passion* tout entière par l'exercice des cent prostrations *(venia)*, accompagnées de méditations et de prières appropriées; l'exercice fut connu et se propagea (*Livret de l'éternelle sagesse*, 3^e^ partie). Comme l'explique B. Lavaud, dans son introduction, « une prostration pour honorer un trait de la passion, une douleur, une parole ou un sentiment du cœur du Christ crucifié ou de sa Mère, et en formulant un désir suggéré par le fait contemplé, est un acte de prière complet, où le corps et les puissances supérieures de l'âme concourent harmonieusement » (p. 21; cf DS, t. 6, col. 225, et t. 2, col. 2602-2603).

5) La dévotion de Suso aux *Plaies* du Christ est vive et profonde. Il lui arrive de se donner la discipline au point que « son aspect était pareil à celui du Christ aimé lorsqu'on le flagella cruellement ». De plus, pendant huit ans, il porta dans le dos, jour et nuit, une croix aux clous de fer, « en souvenir spécial de toutes les blessures du Christ et de ses cinq signes d'amour » (*Vie*, ch. 16; cf ch. 7).

S'il fallait conclure ce chapitre sur les « nouvelles effusions de la piété chrétienne » au moyen âge, il pourrait suffire de rappeler, avec André Wilmart, « le principe premier de toute cette floraison soudaine et pourtant naturelle, celui grâce auquel la religion médiévale reste étroitement liée aux âges antérieurs, à savoir le culte de la Croix. De celui-ci, la manifestation la plus complète apparaît, si je ne me trompe, au 11° siècle, ses prémisses étant sans doute posées depuis longtemps. D'assez nombreuses prières, en effet, depuis le 9° siècle, montrent comment, en dehors de la liturgie, l'on commença de méditer sur les souffrances du Sauveur. Quant à la liturgie, plus tôt encore, elle avait satisfait aux mêmes besoins par la cérémonie solennelle de l'adoration de la Croix *in die Parasceves*; mais c'est de même au 11^e^ siècle environ, en certains pays du moins, qu'elle s'enrichit des manifestations, plus dramatiques encore, de la déposition de la Croix et de l'Hostie, destinée à faire ressortir davantage le triomphe pascal » (*Le poème bonaventurien..*, p. 262).

On consultera toujours avec profit la somme énorme de renseignements accumulés par Gabriel Millet, *Recherches sur l'iconographie de l'Évangile aux* XIV^e^, XV^e^ *et* XVI^e^ *siècles d'après les monuments de Mistra, de la Macédoine et du Mont-Athos*, Paris, 1916. — M. Barth, *Die Herz-Jesu-Verehrung im Elsass vom zwölften Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Fribourg-

en-Brisgau, 1928. — F. Landmann, *Zwei Andachtsübungen von Strassburger Klosterfrauen am Ende des Mittelalters*, dans *Archiv für elsässische Kirchengeschichte*, t. 6, 1931, p. 217-228 : « se tenir avec Jésus en solitude ou au désert », « pèlerinage spirituel ». — Fr. Rapp, *La prière dans les monastères de dominicaines observantes en Alsace au 15e siècle*, dans *La mystique rhénane*, Paris, 1963, p. 207-218.

On trouvera beaucoup de renseignements intéressant les « dévotions collectives » et la « dévotion privée », dans J. Toussaert, *Le sentiment religieux en Flandre à la fin du moyen âge*, Paris, 1963.

La continuité de la dévotion à l'humanité du Christ, particulièrement à la Croix et au Crucifié a été mise en relief, depuis A. Wilmart, chez les auteurs bénédictins et cisterciens. Outre les pages de R. Thomas, coll. Pain de Cîteaux, déjà citées, on retiendra : L. Merton, *The Humanity of Christ in Monastic Prayer*, dans *Monastic Studies*, n. 2, 1964, p. 1-27; A. Gomez de la Barcenas, *Devoción a la Sagrada Humanidad de Cristo en la Orden Cisterciense*, dans *Cistercium*, t. 16, 1964, p. 151-162, 203-213; A. Hoste, *Aelred de Rievaulx et la dévotion médiévale au Crucifié*, dans *Collectanea cisterciensia*, t. 29, 1967, p. 37-43, etc.

3. DÉVOTIONS, MYSTÈRES ET PRÉDICATION

Les dévotions que nous venons de présenter ont pour but une connaissance plus authentique du Christ, un attachement plus grand à son service et à sa personne, un amour plus profond. Certes, le dévot risque de ne pas dépasser ou de dépasser imparfaitement la représentation imagée de sa dévotion et de poser des actes plus ou moins magiques et superstitieux. Dieu sait le nombre de dévots qui n'ont guère réussi ce dépassement! Le moyen âge y a-t-il moins échappé que le 20e siècle?

Il importe d'autant plus de savoir quel enseignement recevaient les fidèles. Or, il est clair qu'en prenant appui sur ces dévotions bien concrètes, l'Église par la liturgie et la littérature religieuse des 14e et 15e siècles cherchait à conduire à Dieu par la méditation et la contemplation du Christ. Mais les chemins sont divers : Jeux et Passions, écrits des mystiques ou traités simplement dévotionnels, enfin prédications. Nous voudrions retenir, dans la variété de ces formes d'enseignement, ce qui a trait aux Mystères et aux sermonnaires, car les uns et les autres étaient accessibles au plus grand nombre. Signalons auparavant les prières de dévotion.

1° Prières de dévotion, liturgie et langue commune. — Les liens entre liturgie et prière privée ont été nettement évoqués à l'article Dévotions (col. 755-760), aussi nous nous bornerons à poser l'une ou l'autre question. Si l'organisation de la liturgie, — rigide depuis la réforme de saint Pie v —, a paradoxalement contribué à la multiplicité des dévotions, une autre raison les a favorisées au moyen âge : l'usage du latin liturgique, du moins en Occident. Peu de fidèles, en dehors des « clercs », connaissaient le latin; ils préféraient comprendre leurs prières et les exprimer dans leur langue, sans qu'on puisse pour autant voir en eux des vaudois ou des lollards. « Au 14e siècle, constate J. Bazire, en Angleterre, *les messieurs et les dames* faisaient leurs dévotions en anglais ou en français, tandis que les religieuses qui savaient lire récitaient leur office en latin, qu'elles ne comprenaient ordinairement pas » (introduction à *The Chastising*.., p. 71-72). On rencontrait pourtant alors des couvents où les religieuses récitaient l'office en leur langue; au 15e siècle, Jean Busch blâmera les couvents d'augustines qui le font.

En attendant des recherches sur la question des prières en langue vernaculaire, on peut se reporter à des études comme les articles Frères (DS, t. 5, col. 1205, 1208, 1213) et livres d'Heures (t. 7, col. 411-416, 429-431), les travaux de V. Leroquais sur les Heures et les Sacramentaires, les répertoires et éditions d'hymnaires (vg U. Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, 4 vol., Louvain, 1891-1921; Dreves et Blume, *Analecta hymnica medii aevi*, 55 vol., Leipzig, 1886-1922), les investigations partielles comme celles de L. Gougaud et A. Wilmart, ou de St. Beissel, *Zur Geschichte der Gebetbücher*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, t. 77, 1909, p. 28-41, 169-185, 274-289, 397-411. Consulter deux recueils essentiels : M. Meertens, *De Godsvrucht in de Nederlanden naar handschriften van gebedenboeken der* xve *eeuw*, Malines, 1934, et J. Sonet, *Répertoire d'incipit de prières en ancien français*, Genève, 1956.

H. Thurston a abordé la question des prières en langue vernaculaire dans *The Our Father in English*, dans *Familiar Prayers. Their Origin and History*, Londres, 1953, p. 22-37 (étude parue en 1914). J. Bazire et E. Colledge ont repris la question dans leur introduction à l'édition de *The Chastising of God's Children* (texte des environs de 1400; Oxford, 1957, p. 65-78).

Prières et dévotions privées ont donné naissance aux oraisons jaculatoires et provoqué les gestes de la pénitence et du repentir, du recueillement et de l'adoration (cf art. Génuflexions, DS, t. 6, col. 213-226).

2° Jeux liturgiques, Mystères et Laudi. — La fin du moyen âge est une période d'enseignement religieux populaire vraiment féconde. Cet enseignement fut réalisé par des moyens audio-visuels abondants et communs, que l'imprimerie supplanta en partie au 15e siècle. C'est en effet par l'image, le jeu, le mime, la représentation scénique, le chant liturgique et les chansons sur les airs à la mode, la chorégraphie même que l'enseignement des prédicateurs et des clercs scénaristes est retransmis, amplifié, et qu'il atteint directement l'acteur, le spectateur, l'auditeur.

La liturgie, du 10e au 13e siècle, comme l'a montré É. Delaruelle après K. Young et G. Cohen, accentue son aspect dramatique et s'incorpore des paraliturgies, notamment de Noël et de la Résurrection. Les drames liturgiques, puis semi-liturgiques seront « une transition nécessaire vers le *jeu* ou le *miracle*, quelque peu postérieurs », et le *mystère* (G. Cohen, *Anthologie*.., p. 260).

A travers l'Europe, — en Allemagne, en Angleterre, en Espagne, en Italie, dans les Pays-Bas, comme en France —, les « mystères », adaptés au peuple et écrits dans sa langue, prennent, dès le 14e siècle, une importance de plus en plus grande. Le mystère (*ministerium*, ou fonction, a le sens de représentation au début du 15e siècle) se borne à l'origine à dramatiser en « tableaux vivants animés » un récit biblique; il se transforme peu à peu en jeu théâtral, aux accessoires abondants et modernes; il englobe volontiers tout le plan de la Rédemption, depuis le Paradis terrestre jusqu'au jugement dernier, comme le fait déjà le mystère le plus ancien que nous connaissions, *La représentation d'Adam* (12e siècle), joué à Noël.

Entreprise de confréries et de laïcs pour une grande part, les mystères n'éviteront pas les excès du genre, puisque leur trivialité les fera suspecter, puis interdire. « Toute la création, constate L. Petit de Julleville, fourmillait aux pieds du Créateur : fous, valets, mendiants, voleurs y conduisaient, étrange cortège!, la Passion de l'Homme-Dieu » (*op. cit. infra*, t. 1, p. 6).

Quoi qu'il en soit, dès la seconde moitié du 14e siècle, les confréries (les guildes en Angleterre) de la Passion, du Saint-Sacrement et d'autres s'emploient « au service

du public pour l'instruire » et font « passer du latin en français (en anglais, en allemand, etc) le théâtre religieux ».

En vérité, « le gros public rapprenait l'Évangile » dans les grandes Passions, — « Passions de théologiens » a-t-on écrit — : la *Passion du Palatinus* au 14e siècle, la *Passion de Semur*, célèbre par sa mise en scène moderne, mais encore par sa violence, sa bouffonnerie et aussi sa délicatesse, la *Passion d'Arras* d'Eustache Mercadé (vers 1430), la *Passion* d'Arnoul Gréban (1449) qui fut « indéfiniment imitée », et dont le centre d'intérêt est plus la Résurrection que la Passion. A côté de ces *Passions*, il faudrait également rappeler les *Mystères de la Résurrection* de la seconde moitié du 14e siècle, les « Nativités », les *Miracles de Notre Dame*, qui en sont inséparables, comme l'*Advocacie Notre Dame* (1406) ou le *Mystère de l'Assomption*, mais encore les *mystères* provençaux *de la Passion*, *de l'Ascension*, les *Jeux de la Fête-Dieu*, de *la Sainte Hostie*, etc.

Les *Weihnachtsspiele*, les *Passionsspiele* ou les *Jeux de la Résurrection* connurent un étonnant succès en Allemagne au 15e siècle. On y rencontre en même temps des jeux de l'*Enfance du Christ*, de l'*Ascension*, etc. Le plus curieux est certainement le *Ludus utilis ad devotionem simplicium peragendus die Corporis Christi* (1391). Mais on sait la popularité et l'importance des *Mysteries on the Day of Corpus Christi* en Angleterre à la même époque, puisqu'on en connaît au moins une soixantaine.

Le théâtre religieux populaire a pour origine en Italie la vogue des *laudi* qui fleurissent dès le 13e siècle. François d'Assise, ici encore, avait été un initiateur. Les confréries se réunissent pour les chanter et les diffuser. Profondément évangéliques, les *laudi* célèbrent le Christ Fils de l'homme, Marie, sa Mère, femme du peuple, et aussi le Christ eucharistique et la Croix. Ce genre littéraire se transporte sur la scène et se transforme en *sacra rappresentazione*, qui connaît son apogée au 15e siècle.

Ce théâtre, sous ces différentes formes, avait, dans son ensemble, une intention catéchétique et doctrinale, morale et religieuse. Il exprimait aussi les tendances de la piété populaire, en même temps qu'il la fortifiait, d'une part en lui présentant de façon concrète les bases de sa foi et de sa dévotion au Christ, d'autre part en excitant sa sensibilité et son amour pour ce Dieu-Homme, dont il devenait ainsi le « familier ».

A. Jubinal, *Mystères inédits du 15e siècle*, 2 vol., Paris, 1837. — L. Petit de Julleville, *Les mystères*, 2 vol., Paris, 1880. — É. Mâle, *L'art religieux de la fin du moyen âge*, déjà cité. — K. Young, *The Drama of the Medieval Church*, 2 vol., Oxford, 1933. — On trouvera une présentation du théâtre religieux avec une abondante bibliographie raisonnée pour la France et l'Occident, dans É. Delaruelle, *L'Église..*, p. 605-628, 665-693; ajouter : *L'influence de saint François d'Assise sur la piété populaire*, dans *Congresso internazionale di scienze storiche*, t. 3, Rome, 1955, p. 459-461.

W. Creizenach, *Geschichte des neueren Dramas*. 1 *Mittelalter und Frührenaissance*, Halle, 1893, rééd. 1911. — Georges Duriez, *La théologie dans le drame religieux en Allemagne au moyen âge*, et *Les apocryphes dans le drame..*, 2 vol., Lille, 1914, avec abondante bibliographie; étudie de préférence les 15e et 16e siècles.

L. Toulmin Smith a édité les *York Plays, the Plays performed by the Crafts or Mysteries of York on the Day of Corpus Christi in the* XIVth, XVth, XVIth *Centuries*, Oxford, 1885. — J. Sullivan, *A Study of the Themes of the sacred Passion in the medieval Cycle Plays..*, Washington, 1943.

N. Sapegno, *Poeti minori del Trecento*, Milan, 1952. — *Il movimento dei disciplinati*, Pérouse, 1962. — P. Bailly, art. FLAGELLANTS, DS, t. 5, col. 392-408.

E. Roy, *Le mystère de la Passion en France du 14e au 16e siècle*, 2 vol., Paris, 1903. — G. Cohen, *Le théâtre en France au moyen âge*, Paris, 1947; *Anthologie du drame liturgique en France au moyen âge*, coll. Lex. orandi 19, Paris, 1955; *Études d'histoire du théâtre en France au moyen âge et à la Renaissance*, 1956. — A. Jeanroy, *Le théâtre religieux en langue française jusqu'à la fin du* XIVe *siècle*, dans *Histoire littéraire de la France*, t. 39, Paris, 1962, p. 169-258. — J. Leclercq, *Dévotion privée..*, déjà cité.

3° **Prédicateurs.** — 1) *A propos de la prédication médiévale.* — Il n'y a pas de prédicateurs médiévaux, on le pense bien, qui n'aient parlé des mystères du Christ, et en particulier des cycles de Noël, de la Passion et de la Résurrection; aussi l'influence des prédicateurs sur les dévotions, sur leur développement et leur esprit, fut grande. Mais on est assez embarrassé pour analyser leurs sermons. Les textes manuscrits qui nous restent, comme les éditions qui en ont été faites, sont ordinairement des remaniements composés après coup, et souvent en latin. Il s'agit habituellement de sténographies de sermons improvisés ou préparés mentalement, faites par des auditeurs parfois plus fervents que compétents, et que le prédicateur n'a pas nécessairement revues (on lira avec intérêt, par exemple, l'introduction aux *Sermons* de Jean Tauler, t. 1, Paris, 1928, p. 57-69, par A.-L. Corin). A travers ces aménagements, dont on devine l'importance, il est difficile de retrouver le jaillissement de la pensée et de la forme de ces prédications, leur structure, comme le diapason de sensibilité qu'elles atteignaient.

Les prêtres de paroisses ont à leur disposition des « sermonnaires liturgiques » ou un *Miroir des curés*, qui leur donne, à l'égal d'un *Ami du Clergé* du 20e siècle, des modèles de sermons, avec des compléments pour les cycles plus importants. Le ms 574 de la bibliothèque de Cambrai (15e siècle) contient entre autres un sermonnaire liturgique et un *Miroir des Curés*; il ne compte pas moins de six sermons pour les Rameaux, une explication de la « semaine peineuse », deux sermons pour le jeudi et le vendredi saints, cinq pour les fêtes pascales, cinq pour la Pentecôte, quatre pour la fête du Saint-Sacrement, etc.

Il y eut, on le sait, influence réciproque des sermons et des Mystères. Ceux-ci reprenaient, en effet, avec tous les moyens du jeu scénique, certaines parties du contenu des autres, en les adaptant, les grossissant, les déformant à l'occasion. A leur tour, les prédicateurs, devenus spectateurs, réalisaient mieux les goûts de leurs auditeurs, la manière de parler à leur imagination, à leurs oreilles comme à leurs yeux et à leur cœur. Si leur usage de divisions artificielles, — aristotéliciennes ou littéraires —, nous déconcerte, leurs personnifications allégoriques des vertus et des vices, avec leur application parfois brutale, devaient plaire énormément aux auditeurs : elles sont aussi fréquentes dans les sermons que dans les Mystères.

2) *Quelques types de prédication au 15e siècle.* — Nous nous bornerons ici à quelques prédicateurs populaires (Gerson est aussi prédicateur de l'université et de la cour), cherchant à préciser l'enseignement qu'ils donnaient aux fidèles et leur influence sur la piété dévotionnelle. Nous parlerons des sermons-exhortations qui abordaient des questions mystiques dans le chapitre suivant.

a) Les prédications de saint *Vincent Ferrier* † 1419, dominicain espagnol, sont bien connues. Celles aux flagellants firent quelque bruit (cf DS, t. 5, col. 400-401). De la quantité de sermons qu'il prononça devant des foules considérables, en Espagne, en France et ailleurs, on n'a conservé que des reportations, trans-

posées, qui plus est, en latin, dont cependant le nombre d'éditions, depuis 1475, est imposant. Il n'en est pas moins intéressant de relever ses thèmes dévotionnels : la personne du Christ, ses plaies et son sang, la couronne d'épines, son Corps eucharistique, la prière et les larmes avec le Christ.

Il importe au plus haut point, dit saint Vincent dans le sermon 33, de « méditer les œuvres du Christ et de les imiter »; il présente alors les trente principales actions de la vie du Christ, de l'incarnation à l'ascension, qu'il convient de ruminer « pendant le sacrifice eucharistique, et pas seulement la Passion » (éd. C. Erhard, Augsbourg, 1729, p. 101-108). « Les glorieuses plaies du Christ » (sermon 66) demeurent visibles en son corps glorieux « ut in perpetuum victoriae triumphum circumferat » (p. 207). Le Seigneur les présente au monde comme un signe du Salut et à chaque chrétien comme un appel personnel à la conversion. Saint Vincent revient à maintes reprises sur les plaies et la crucifixion : dans le *Dominicale* (sermon 166), il montre comment le chrétien doit lui aussi « être crucifié et recevoir des plaies *ad instar Christi* » (p. 508-511); dans son *Festivale*, trois sermons sont consacrés à la « sainte Croix », sa gloire, son scandale, ses degrés, suivis d'un autre sermon qui commémore une fête de la « couronne du Christ », propre à l'ordre dominicain (sermon 47, p. 154-157) : la couronne de gloire ne s'obtient qu'en portant la couronne d'épines! Saint Vincent prêche aussi pour la fête de l'Exaltation de la sainte Croix (sermon 76, p. 253-257). La fête de la Circoncision est à la fois la fête du sang et du nom du Christ (sermon 19, p. 61-64). Au troisième dimanche après Pâques, le prédicateur parle « des sources et des motifs des larmes » (sermon 74) : « Quand le chrétien contemple les actions de la vie de notre Seigneur, par exemple l'humilité de son incarnation, l'ardeur et la ferveur de la dévotion *(ardore et fervore devotionis)* le font aussitôt pleurer » (p. 229). Les sermons 111-115 sont consacrés à la fête du Corps du Christ, et les sermons 5 et 12 du *Dominicale* au Christ-Roi.

Vincent Ferrier propose enfin à l'attention, à l'imitation et à la dévotion de ses auditeurs divers titres du Christ. Le Christ est évidemment « pasteur » (*Dominicale*, sermon 79); il est aussi, comme l'appelait déjà saint Augustin, « medicus » (sermon 35; *Quadragesimale*, sermon 2); il est également « peregrinus » (*Dominicale*, sermon 56). Il est enfin « Pater ». Vincent Ferrier s'en explique : « Le Père de tous les chrétiens, c'est le Christ... L'Église est la mère. Il est notre Père parce qu'il est mort pour nous sur la Croix » (*Dominicale*, sermon 34, p. 110-111). Voir *supra*, col. 1070.

b) De Jean *Gerson* † 1429 on a édité ces derniers temps un certain nombre de sermons prononcés en français qui permettent de connaître sa manière. Ce n'est pourtant pas dans ses sermons qu'il parle beaucoup de l'humanité du Christ et des dévotions qui la vénèrent : Gerson est avant tout un prédicateur moral, au profit d'un chacun, de son temps et de la cour de Charles VI. Mais son sermon sur *La Passion Nostre Seigneur*, prononcé en 1403, mériterait d'être étudié avec soin (éd. G. Frénaud, Paris, 1947). La simplicité qu'il y manifeste, son sens de l'expérience humaine, son souci de s'adapter à ses auditeurs et de les respecter sans forcer leur sensibilité, sa loyauté dans l'usage de l'Écriture illustrent bien, selon l'expression de G. Frénaud, « comme une synthèse des plus beaux aspects de la piété médiévale » (p. XV). Les exemples abonderaient. Pourquoi prêche-t-il? Pour mettre « en la clarté de la vraie foi l'image et la piteuse semblance de bon Sauveur Jhésus qui tellement est lié pour toi » (p. 31). Certes, le prédicateur utilise ses devanciers, Ludolphe le chartreux, Nicolas de Lyre, les saints Bernard et Bonaventure, mais avant tout l'explication littérale de l'Écriture : « Quand je n'ai point d'escripture certaine, j'userai de conjectures prouvables.., sans présomptueuse assertion, mais pour esmouvoir à religieuse dévotion » (p. 48). « Je ne réciterai pas de telles choses qui sont ou incertaines ou de petit prouffit » (p. 7). Il ne s'interdit donc pas d'émouvoir, mais toujours avec une rare discrétion, et l'émotion naît précisément de sa manière. Il partage le récit de la Passion en vingt-quatre parties selon les heures du temps pour apprendre à tout moment à chacun que l'appel à la Croix de Jésus mort « pour tout l'humain lignage » (p. 10) est son recours et son salut : « Si le monde t'assault, si la chair te travaille, si l'ennemi te menace, accours icy par vraie foi, appuye toy à ceste Croix : car en la tenant tu ne cherras pas, tu ne travailleras pas, tu ne doubteras rien, tu ne perdras rien » (p. 99).

En réalité, l'art suprême de l'émotion a été de décrire indistinctement ensemble et de bout en bout la passion de Jésus et celle de sa Mère. Le ton spirituel ne cesse de s'élever, de l'appel au repentir et à la conversion devant Jésus qui « s'en va ainsi lié honteusement et durement » (p. 29) jusqu'à la contemplation de la Croix : « Quelle chose y verras-tu, sinon amour et charité souveraine ? » (p. 99). Mais à chaque pas, la Vierge est là, présente ou dans l'ombre : son attitude commande, pour ainsi dire, celle des amis du Seigneur et celle des auditeurs de Gerson. La voici au pied de la Croix : « Son cœur de Mère très piteuse et amoureuse estait tout plaié et percié du glaive de la très honteuse et douloureuse passion de son chier Fils. Néantmoins *elle estait en estant (stabat)* toute droicte, ainsi le dit l'euvangile; les paintures qui la monstrent autrement ne sont à croire... » (p. 93). Avec la même sobriété, la rencontre au matin de la Résurrection est toute tendresse et amour : « Dieu te saulve, Mère » (p. 119).

c) De saint *Bernardin de Sienne* † 1444 on peut retenir les sermons sur la Cène, n. 54 et 55 (t. 5, *Opera omnia*, Quaracchi, 1956); sur la Passion, n. 56 (p. 68-170), où sont expliqués les 28 raisons de la Passion *ignominiosissima*, les 12 fruits, moraux et spirituels, de l'arbre de vie, et les 7 paroles du Christ en croix; déjà un *Tractatus de Passione Domini* avait été donné en sermon (*Quadragesimale de christiana religione*, n. 55, t. 2, 1950, p. 187-293). Le mardi de Pâques, il prononce un sermon *De stigmatibus sacris gloriosi Francisci* (n. 59, t. 5). Retenons-en deux autres sur le Nom de Jésus : n. 49 (t. 2, p. 110-124), *De titulo triumphali et magnificatione nominis gloriosi Regis Jesu*, et n. 49 (t. 4, *Quadragesimale de Evangelio aeterno*, 1956, p. 487-515), *De glorioso nomine Domini*. Bernardin n'est pas un auteur original; il utilise à pleine page ses devanciers : pour la Passion, surtout Bonaventure, Alexandre de Halès, Ubertin de Casale ou Simon de Cassia; pour le Nom de Jésus, de préférence Guibert de Tournai. Son audience fut considérable et son influence dans la diffusion de la dévotion au Nom de Jésus extraordinaire, comme nous l'avons dit.

d) A la simplicité et à la discrétion de Jean Gerson répondent, — qui s'en étonnerait? —, la banalité et

la truculence, la subtilité et la plaisanterie bouffonne, la satire railleuse ou l'épouvante lugubre et gaillarde d'un Olivier *Maillard* † 1502 et d'autres prédicateurs de son temps, bien qu'on ne puisse apprécier qu'avec beaucoup de prudence le genre oratoire du franciscain dans le latin « macaronique » qui habille ses sermons imprimés.

Rappelons néanmoins qu'il prêche longuement la Passion au cours de ses Carêmes (de Nantes, avant 1470, publié à Paris en 1507; de Laval, en 1490, éd. française par G. Peignot, Paris, 1828; de Paris, en 1498, publié en 1518; de Bruges, en 1501, éd. s d; etc).

Les sermons de Maillard sont des drames joués en chaire, dont il est un metteur en scène hors de pair; ses personnages sont ses contemporains. Si l'on s'en tient à la Passion de Laval, le prédicateur décrit de façon réaliste la mise en croix, le corps du Christ mourant, la Vierge « baisant la terre où était épandu le sang » (p. 64), et la descente de croix comme s'il contemplait une de ces *Pietà* alors si populaires (p. 67-68).

3) *Conclusion.* — Nos prédicateurs n'ont guère de prétention. Ils cherchent, sans recourir à beaucoup de théologie, à instruire des données élémentaires de la foi et à attacher leurs auditeurs à la personne de Jésus. Ils s'y emploient en mettant à la portée de chacun des textes de l'Écriture et avant tout les Évangiles, en « s'efforçant principalement à esmouvoir nos cœurs à dévotion », comme le déclare Gerson (*Sermon de la Passion*, p. 7), en traduisant la doctrine en des pratiques dévotionnelles faciles et au demeurant sûres, qui permettent d'atteindre à une vraie « image et semblance du Seigneur Jhésus » (p. 31). Aussi les prédicateurs sont-ils avant tout des moralistes, et seulement ensuite des apologistes ou des satiristes. Ils voudraient apprendre au chrétien à vivre sa foi dans la réalité quotidienne. Les procédés sont souvent sommaires et les visées un peu courtes.

Soyons équitables. Il n'y a pas deux lots de prédicateurs : ceux qui moralisent, ascétisent et satirisent, et ceux qui enseignent la *Vie dans le Christ* comme un Nicolas Cabasilas († vers 1373; cf DS, t. 2, col. 1-9) ou l'union mystique à la façon d'un Tauler. Il n'y a pas de fossé entre eux, bien que nous les représentions ici séparément. Ils vivent dans un même climat religieux, s'ils s'adressent à des auditoires de formation humaine et chrétienne différente.

Le même prédicateur pourra d'ailleurs parler d'une autre manière à d'autres auditoires. Tel est bien le cas d'un Vincent Ferrier, d'un Pierre d'Ailly, dont nous connaissons les œuvres spirituelles. Tel est bien le cas aussi d'un Gerson, avec ses sermons universitaires et ses traités mystiques. Déjà, dans le *Sermon* analysé ci-dessus, il se permet d'aborder la question de la « merveilleuse conjonction de la divinité et humanité » dans le Christ (p. 30) et celle de la prière intérieure : « Prenons à présent la Croix de Jhésus sur nos espaules par saincte récordation et dévotion. Yssons avec lui hors de la cité du monde par eslevée contemplation. Pensons tousjours que nous n'avons point icy de demourée » jusqu'à « la pardurable mansion de Paradis » (p. 74).

Prédications populaires ou prédications savantes, malgré les apparences et par des voies différentes, mettent le chrétien sur le chemin de l'imitation et de l'amour du Christ.

1) *Sur la technique du sermon.* — Ét. Gilson, *Michel Menot et la technique du sermon médiéval*, dans *Les idées et les lettres*, Paris, 1932, p. 93-154. — Édith Brayer, *Notice du manuscrit 674 de la bibliothèque municipale de Cambrai suivie d'une édition des sermons français de Pierre d'Ailly*, dans *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque nationale*, t. 43, Paris, 1965 (tirage à part, 200 p.).

2) *Histoire de la prédication.* — A. Linsenmayer, *Geschichte der Predigt in Deutschland von Karl dem Grossen bis zum Ausgange des vierzehnten Jahrhunderts*, Munich, 1886. — F. Keppler, *Zur Passionspredigt des Mittelalters*, dans *Historisches Jahrbuch*, t. 3, 1882, p. 285-315; t. 4, 1883, p. 161-188. — J. B. Schneyer, *Wegweiser zu lateinischen Predigtreihen des Mittelalters*, Munich, 1965; l'auteur a publié de nombreux articles sur les prédicateurs médiévaux.

Répertoire des sermons sur la Passion prononcés par des franciscains au 15e siècle, A. Zawart, *The History of Franciscan Preaching of Franciscan Preachers*, dans *Franciscan Studies*, 1928, p. 344-348. — Le chapitre général des Observants, tenu à Malines en 1464, recommandait encore aux prédicateurs et confesseurs « ut studeant frequentius invitare... populum ad passionis Christi recolenda et imitanda vestigia » (*Chronique* de N. Glassburger, dans *Analecta franciscana*, t. 2, Rome, 1887, p. 412).

3) *Prédicateurs.* — Édition espagnole des sermons de Vincent Ferrier par J. M. de Garganta et P. Forcada, *Biografia y escritos de San Vicente Ferrer*, BAC, Madrid, 1956. — A. La Borderie et B. Pocquet, *La prédication ... en Bretagne au commencement du 15e siècle*, dans *Histoire de Bretagne*, t. 4, Rennes, 1906, p. 163-195. — V. Almazan, *L'exemplum chez Vincent Ferrier*, dans *Romanische Forschungen*, t. 79, 1967, p. 288-322.

L. Mourin, *Six sermons français inédits de Jean Gerson*, Paris, 1946 (bibliographie de 726 titres); *Jean Gerson prédicateur français*, Bruges, 1952. — Sur Pierre d'Ailly † 1420, « précurseur et émule » de Gerson, voir l'édition d'É. Brayer, citée *supra*.

Olivier Maillard, *Histoire de la Passion de Jésus-Christ* (1490), éd. G. Peignot, Paris, 1835 (1828). — A. Samouillan, *Olivier Maillard, sa prédication et son temps*, Paris, 1891.

4. DE LA DÉVOTION A LA CONTEMPLATION

L'une conduit à l'autre. Ce chemin est celui que montrent, au moyen âge, les *Vitae Christi*, les *Meditationes*, les expériences mystiques. L'amour « charnel » ou la « dévotion tendre à l'humanité du Christ », celui que lui vouent les esprits « charnels », s'élève graduellement à l'amour spirituel. Cet amour spirituel se nourrit de contemplation, et la contemplation ne pouvait conduire qu'à l'imitation du Christ. Tel est le chemin très simple des chrétiens qui se mettent à l'école des auteurs spirituels médiévaux. Félix Vernet a deux beaux chapitres sur « la montée vers Dieu » et « l'union avec Dieu » « par le Christ » dans sa *Spiritualité médiévale*. La connaissance des textes corrobore parfaitement ses rapides démonstrations et ses intuitions.

Par l'acte de dévotion, par l'image dévotionnelle, on atteint la réalité intérieure ou supérieure. Par les actes, les paroles, les gestes de Jésus, par l'image qui nous le représente, par tout ce qui nous reste de lui, par tout ce qui témoigne de son actuelle présence et de son action, nous atteignons son « intérieur », et cette réalité nous introduit dans sa Divinité. A son tour, l'Homme-Dieu devient un « moyen », un « intermédiaire » entre lui et Dieu, et la Trinité. Ce schéma, plus ou moins structuré, se retrouve de saint Anselme à saint Ignace de Loyola. Ni la plus grande vogue des dévotions ni le temps des « exercices méthodiques » ni le courant d'une « dévotion moderne » ne l'ont gauchi.

C'est par degrés ou par étapes que l'on découvre l'*intérieur*, le *spirituel*, le Dieu caché dans l'Homme-Dieu,

que l'on est conduit jusqu'à la contemplation trinitaire. Cette méthode progressive, en effet, consiste tout d'abord à appliquer les sens extérieurs aux images de la vie du Christ, puis à laisser chacune de nos facultés se purifier et s'imprégner au contact de ces images; cette « rumination contemplative » aboutit à nous mettre en présence du Christ intérieur; ainsi sommes-nous amenés à l'imiter, à adhérer à lui, à être transformés en lui.

Il n'est pas sans intérêt de rapprocher les dates de composition des ouvrages que nous allons étudier, voire même leurs pays d'origine. L'ensemble de la majorité d'entre eux se situe, en effet, dans l'espace d'un siècle et demi, entre les années 1330 pour les *Meditationes vitae Christi* et 1471, date de la mort de Thomas a Kempis. Nos auteurs ont vécu dans un climat spirituel tel qu'on peut avancer, sans grand risque d'erreur, que leur doctrine et leur enseignement sont communs. Et il ne serait guère raisonnable de dissocier ascèse et mystique, dévotion et contemplation, même si l'accent est mis tantôt sur les dévotions et les « images » et tantôt sur « l'homme intérieur », sur la conformité et l'imitation du Christ et sur l'au-delà de l'image. Il y a continuité et harmonie d'un mouvement à l'autre. C'est bien du même chemin spirituel qu'il s'agit, qu'il soit adapté ici au commençant et là au fidèle cultivé ou plus avancé.

Néanmoins on peut distinguer des courants différents. Nous retenons ici le courant franciscain avec les *Meditationes vitae Christi*, la mystique féminine, le courant rhénan, avec Henri Suso, Jean Tauler et les écrits qui s'y rattachent, et enfin la « Devotio moderna ».

1° Les images de Jésus-Christ. — Les premiers pas qui conduisent de la dévotion à la contemplation sont remarquablement expliqués par les *Meditationes vitae Christi* pseudo-bonaventuriennes.

1) *Intention.* — L'auteur s'adresse, par-delà les clarisses, aux « illiterati et simplices » (prologue), aux « commençants et aux imparfaits » (ch. 50), leur proposant un chemin spirituel qui peut les guider vers les sommets. Son intention est de montrer que la méditation de la vie du Christ est la base, le point de départ obligé, la voie *(fundamentum, via)* par excellence de toute vie chrétienne authentique, — ce qui est la doctrine bonaventurienne classique. L'exercice exposé est « le plus nécessaire et le plus profitable » d'une part pour mener une vie chrétienne vertueuse et d'autre part pour parvenir à la vie spirituelle proprement dite, c'est-à-dire *vacare Deo* dans la *familiaritas cum Deo*.

Il s'agit de revivre la vie du Christ, telle qu'elle est connue par les textes scripturaires ou les témoignages les plus autorisés, — ceux des saints, des mystiques, des vestiges les plus sûrs —, ou encore des données les plus vraisemblables. Cette évocation, aussi détaillée et prolongée que possible, en se gravant en nous « enflammera et animera le cœur » (« ex frequenti meditatione cor accenditur et animatur », prologue), qui s'attachera alors au Seigneur et voudra l'imiter. C'est ainsi que saint François d'Assise est devenu « quasi pictura Jesu », jusqu'aux stigmates.

2) *Méthode.* — La méthode tient à la fois de la reconstitution audio-visuelle, du jeu scénique et de l'engagement personnel.

Tous les sens participent à la reconstitution audio-visuelle : revoir ce qui s'est passé, écouter ce qui s'est dit, y prendre goût. Se familiariser avec l'image ainsi projetée en la mémoire, y revenir, la reprendre sous des angles nouveaux pour que rien n'échappe. Bien mieux, comme dans un montage on peut réaliser la séparation puis la réunion de pièces d'un tout indissociable, l'auteur essaie de porter l'attention sur l'homme seul dans le Christ (purum hominem considera, ch. 77), puis sur la Divinité. Ce procédé, on le devine, a ses inconvénients. Tel un véritable scénario tout prêt pour le metteur en scène. Plusieurs passages sont peut-être d'ailleurs des morceaux de Mystères, d'autres en tout cas pourraient le devenir sans effort.

Mais nous sommes bien au-delà de l'animation visuelle et du « jeu » : « La force de la méditation est tout entière ailleurs » (ch. 9). « Soyez présent », répète sans se lasser l'auteur, soyez présent, saluez, adorez, agenouillez-vous, aidez Marie et l'Enfant, faites route avec eux, « partagez intérieurement les souffrances de Jésus, qu'elles soient votre nourriture » (ch. 77). Pourquoi cette « présence »? Parce que tout est dit, fait, souffert pour nous, pour moi (non pro se, sed pro nobis, ch. 15, 35, 96, etc). Pourquoi alors insister sur cette « meditatio carnalis » sinon parce qu'elle est le chemin le plus assuré pour écarter la « vita carnalis » et pour atteindre à la « meditatio spiritualis » (ch. 99).

Notons que tout cela est présenté dans un vocabulaire fort pauvre. Quelques mots, toujours les mêmes, sans grand relief, suffisent pour exprimer et faire comprendre à un public très simple ce qui est le plus émouvant.

3) *Méditation de l'humanité du Christ.* — En effet, si « la méditation de ce que le Seigneur a fait dans sa chair, in carne » est déjà « un aliment savoureux, dulciter pascit », elle prépare surtout le passage à « une nourriture plus forte, ad majorem cibum transmittit », elle est « une échelle pour accéder à la contemplation dans l'esprit, in spiritu intueri » (ch. 99).

L'auteur laisse le chrétien sur le seuil de cette contemplation. Il se contente de décrire la vie active et la vie contemplative en citant d'abondants textes bernardins. Mais il signale à peine l'action purificatrice de la méditation prolongée de l'humanité du Christ sur les facultés. Il lui suffit de la laisser entendre et désirer. En voyant comment le Seigneur agit avec sa Mère, ses apôtres, ses disciples, ses amis, les foules, les bonnes gens, on doit mieux comprendre comment il agit *spiritualiter* avec nous (ch. 35, 36). La vie du Seigneur, ses gestes et ses paroles deviennent intelligibles à qui vit *spiritualiter* (ch. 38, 43).

C'est ainsi que la doctrine de la médiation de l'humanité du Christ explique le sens des diverses dévotions au Christ. Plusieurs d'entre elles ressortent d'ailleurs directement des textes des *Meditationes* : celles à l'Enfance, à la Passion, aux Plaies, au Sang, etc. Or, il est remarquable que cette doctrine, cette méthode et son but, les dévotions qu'elle suggère et la médiation qu'elle recherche appartiennent déjà à l'enseignement et à l'expérience d'un saint Bernard (vg *Sermon 20 sur le Cantique*, n. 6-7) et que nous les retrouvons, à peine plus développées, aux 14e et 15e siècles, dans les autres *Vitae Christi*, dans les traités spirituels, dans les livres de méditations, jusque chez Thomas a Kempis et saint Ignace de Loyola. La continuité doctrinale et dévotionnelle est merveilleuse au moyen âge.

4) *Dépasser l'image?* — Ce genre de méditation soulève inévitablement un problème non négligeable :

l'imagination, ainsi mise en action, ne joue-t-elle pas un rôle anormal dans ces représentations figurées? N'aboutit-elle pas à l'illusion psychologique d'une part et d'autre part à des représentations trop « charnelles » du contenu de la foi? On n'est pas peu surpris de constater qu'on n'était pas moins sensible à ce problème au moyen âge que de nos jours. Un petit traité de Gérard Groote † 1384 expose, en effet, la raison d'être, — sens et limites —, de l'image dans la méditation de la vie du Christ. C'est « à cause de l'épaisseur de nos yeux » que « le Christ lui-même enseigne en images ». Aussi est-il bon de « nous rendre présents », de nous « figurer » les personnages évangéliques, de leur parler, de vivre avec eux. Ces images nous aident et sont des « signes », comme les signes au regard des sacrements, ou un langage, « ce que sont aux sciences les mots ». Il est « impossible qu'un rayon divin nous arrive autrement que voilé dans la variété du sensible », et plus forte est l'empreinte sensible, plus forte sera l'empreinte spirituelle. Il n'en est pas moins indispensable de purifier ensuite nos puissances et les images de notre foi. La foi n'est pas dans le sensible, encore que les sens extérieurs nous introduisent aux sens spirituels; il faut « dépasser les signes extérieurs », mais ne pas les abandonner « avant que ne soit formé en nous le Christ nouveau, l'homme spirituel ». Ce qui s'opère dans la contemplation de la Croix. L'expérience thérésienne de la contemplation de l'humanité du Christ confirmera avec éclat ces vues théologiques et spirituelles. Cf *infra*, col. 1100.

Ce traité, destiné au peuple chrétien, est plein de bon sens et de sagesse; il est sans doute un des très rares essais de réflexion sur les « images » dans la vie chrétienne au moyen âge. *Sermo de Nativitate Domini et de quatuor generibus meditabilium*, éd. et trad. signalées DS, t. 6, col. 271.

Consulter Honoré de Sainte-Marie (cf DS, t. 7, col. 723-725) : *Tradition des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la contemplation*, t. 1, 2e p., Paris, 1708, p. 395-430 Jésus-Christ et la contemplation.

5) *Les contemporains.* — A ce courant franciscain auquel appartiennent les *Meditationes vitae Christi* se rattacheraient encore bon nombre de traités spirituels qu'il conviendrait d'interroger à leur tour. Nommons-en seulement deux, qui sont contemporains des *Meditationes*, et de genre fort différent.

a) N'étaient son joachimisme (règne du Saint-Esprit, fin prochaine du monde, Église « spirituelle ») et son « enthousiasme », l'*Arbor vitae crucifixae Jesu* d'Ubertin de Casale († vers 1330; éd. Venise, 1485) nous retiendrait pour sa dévotion exceptionnelle au Nom et au Cœur de Jésus, pour son insistance à méditer la vie et la passion du Christ. Mais si Bernardin de Sienne pille Ubertin, il ne semble pas que l'influence de l'*Arbor* ait de beaucoup dépassé le courant spirituel franciscain. Voir l'excellent article de P. Godefroy, DTC, t. 15, 1946, col. 2021-2034.

b) Le franciscain Rodolphe de Biberach † 1350, dans son florilège de textes patristiques et médiévaux (jusqu'au 12e siècle) sur l'ascension de l'âme dans l'*intrinsecum secretum et aeternale manerium in Christo*, rassemble au préalable quelques textes d'Augustin et de Hugues de Saint-Victor qui montrent clairement que l'« humanité du Christ est le chemin qui conduit à sa Divinité » ou de façon plus imagée « de pascuis humanitatis intratur ad pascua divinitatis » (*De septem itineribus aeternitatis*, prologue, dist. 1, dans les *Opera omnia S. Bonaventurae*, éd. A.-C. Peltier, t. 8, Paris, 1866, p. 394). Le mérite de ces textes est d'établir la continuité de la tradition.

6) La *Vita Jesu Christi* de Ludolphe de Saxe † 1378 (dominicain, puis, vers 1340, chartreux) est à rapprocher des *Meditationes* qu'elle décalque le plus souvent. Le succès de ces deux ouvrages fut si grand qu'on peut les considérer comme « l'évangile » des chrétiens jusqu'au-delà du 16e siècle. La *Vita* a la même intention, la même méthode, le même vocabulaire, plus étoffé et plus varié cependant, le même cheminement vers la contemplation. La « frequens et assidua meditatio » de la vie du Christ, qui apprend à lui « être présent » est la seule voie qui conduise à la *confidentia* et à la *familiaritas* avec lui, la seule voie de sainteté en un mot (« tota vita ejus in terris... disciplina morum »), parce que le Christ, qui demeure toujours « clarissimum speculum et totius sanctitatis exemplar », est l'unique chemin, — et la Passion la *via regia* par excellence —, qui nous guide vers la contemplation de Dieu (prologue et ch. 58). Ajoutons que Ludolphe, contemporain des mystiques rhénans, dut rencontrer, à Strasbourg ou Cologne, Tauler et Suso, connaître leur doctrine et leurs œuvres.

Nombreux mss, plusieurs éditions incunables (Strasbourg, 1474, etc) et nombreuses traductions. Dernière édition, Paris-Bruxelles, 4 vol., 1878; dernière traduction française par Fl. Broquin, *La grande vie de Jésus-Christ*, 7 vol., Paris, 1870.

Un autre chartreux, Adolphe d'Essen † 1439, fit des extraits de la *Vita* sous le titre de *Meditationes* (DS, t. 1, col. 209-210), tandis que le franciscain Jean Brugman † 1473 composait des *Devote oefeninghe* ou Méditations dévotes sur la vie du Christ en compilant les *Meditationes* du pseudo-Bonaventure et la *Vita* de Ludolphe (cf DS, t. 1, col. 1967).

2° La mystique féminine et l'humanité du Christ. — La mystique féminine serait-elle plus humaine que la mystique masculine, moins tentée par la ténèbre de l'esprit et du cœur? On le croirait à constater l'attachement des auteurs spirituels féminins à l'humanité du Christ et en particulier à sa passion, leur vive sensibilité pour tout ce qui concerne les souffrances corporelles du Seigneur. Certes, pour eux aussi, le Christ est médiateur de contemplation, mais il est d'abord objet de compassion et d'amour, de vénération et de « dévotion ». Gertrude et Mechtilde harmonisent vie liturgique et dévotions personnelles, Angèle de Foligno se pâme devant le Crucifié, Julienne de Norwich voit dans le Christ une « Mère » et Catherine de Sienne s'enivre du Sang divin.

1) C'est avec une grande satisfaction que l'on constate la piété très féminine de sainte *Gertrude* d'Helfta († 1301/2). A la fin du 13e siècle, cette moniale, dont la doctrine théologique et spirituelle est sûre et la vie liturgique profonde (cf *supra*, col. 1061), prie sans doute comme beaucoup de ses sœurs et beaucoup de fidèles. Elle raconte avec grande liberté les manifestations de sa piété. Ses dévotions sont spontanées, concrètes, familières, affectives, celles de tout le monde, semble-t-il; Gertrude les harmonise sans embarras avec sa vie liturgique. Elle s'agenouille pour ses prières personnelles, elle médite la Passion le vendredi (*Héraut* III, 39, 54), elle a le désir de voir de ses yeux l'hostie consacrée (III, 18). Son crucifix ne la quitte pas, elle lui manifeste une dévotion très vive (II, 41-45); l'exercice de dévotion aux Plaies du Seigneur lui est « familier » (II, 4; III, 47);

son culte au Cœur du Christ exprime son amour et sa mystique sponsale; c'est « par le Cœur infiniment doux de Jésus-Christ » qu'elle récite dévotement l'Office de la Vierge (III, 46). D'ailleurs, « sa vie mystique est une vie d'union à Marie en même temps qu'à Jésus » (J. Hourlier, *Exercice*, p. 66, n. 3). Elle compose d'innombrables prières au Christ, à qui elle donne les noms bibliques les plus affectueux (« O mi frater et sponse Jesu, Rex magne, Deus et Agne.., *Exercice* III, 281). Dernier trait qui exprime bien son comportement et sa vie spirituelle : elle fait dire chaque jour pour elle devant une image du Christ en croix cette prière qu'elle a sans doute composée : « Par votre Cœur blessé, transpercez, très aimant Seigneur, son cœur (celui de Gertrude) des traits de votre amour, au point qu'il ne puisse plus posséder rien de terrestre, mais qu'il soit possédé de la seule vertu de votre Divinité » (II, 5).

Gertrude d'Helfta, *Œuvres spirituelles*. 1 Les *Exercices*, éd. et trad. par J. Hourlier et A. Schmitt, SC 127, Paris, 1967; 2 *Le héraut*, éd. et trad. P. Doyère, SC 139 et 143, 1968. Voir les introductions, respectivement aux p. 44-51 et 32-48. Cf P. Doyère, art. GERTRUDE, DS, t. 6, col. 331-339.

Le *Livre de la grâce spéciale* (éd. et trad. de Solesmes, Paris, 1875 et 1921) raconte les grâces et révélations reçues par sainte Mechtilde de Hackeborn † 1299, du même couvent de Helfta. Tout imprégné de spiritualité liturgique, ce *Livre* abonde en visions et aussi en dévotions toutes proches de celles de sainte Gertrude : à la Vierge, au Nom du Christ, à sa Face, aux Plaies, au Cœur, etc.

2) Sainte *Angèle de Foligno* † 1309 cherche d'abord à *tenir en sa mémoire* la passion du Christ. Elle assiste au jeu de la *Passion* à Foligno en 1293 (n. 66), elle se pâme devant les peintures de la passion (n. 21). Elle demande de « prier en la vie du Dieu-Homme Jésus-Christ, qui est le livre de vie », pour l'imiter, comme fit le bienheureux François (n. 130-132). Elle livre son enseignement sur « la voie de la Croix » et en particulier sur la pauvreté (n. 161-163, 174-179).

Elle *expérimente* ensuite la passion, soit que le Christ crucifié lui apparaisse et la lui révèle, soit qu'il la fasse participer à ses souffrances (n. 40, 64, 66, 127-129, 135, 141, 151) : « Mon âme a été transformée en douleur au point que je n'ai jamais tant souffert » (n. 70-74, 112). Le Christ crucifié la purifie dans le sang de son côté (n. 17), il l'abîme en sa passion et il la conforme à lui : « Plus nous voyons du Dieu-Homme Jésus-Christ, plus nous sommes transformés en lui par l'amour et par la douleur » (n. 132, 140).

Cette assimilation enfin la comble d'une *joie spirituelle* indicible : « Pas un jour ni une nuit où je n'ai eu continuellement cette joie de l'humanité du Christ et l'envie de chanter des *laudi* » (n. 107, 112). Il arrive pourtant qu'elle soit « tirée *(extracta)* de la vie et de l'humanité du Christ » pour entrer dans un état de lumière et de connaissance dont on ne peut que balbutier. Le Crucifié l'accompagne, puis, semble-t-il, s'efface (n. 119-121). Cf *Le livre de l'expérience des vrais fidèles*, éd. et trad. M.-J. Ferré, Paris, 1927; et *infra*, col. 1123.

3) Nous pourrions dans le cadre de cet article, ne retenir, à propos de la doctrine et de l'expérience mystiques de sainte *Catherine de Sienne* † 1380 qu'une image, et une « dévotion » qui est beaucoup plus qu'une « dévotion ».

Le Christ crucifié est tout au long des *Dialogues* (trad. L.-P. Guigues, Paris, 1953) présenté comme le *pont* qui relie nécessairement divinité et humanité (ch. 21-30, 53-56). Cette image parle d'elle-même. Après l'Ascension, nous passerons par « le pont de la doctrine du Christ crucifié ». *Pont*, *porte*, *voie*, *échelle*, toutes expressions équivalentes. L'humanité du Christ est cela pour le chrétien. « C'est pour que tu puisses t'élever que j'ai fait pour toi une échelle de mon corps, lorsqu'on m'a cloué sur la Croix » (lettre 76). A la « haute table de la sainte Croix » *(ibidem)* l'âme trouve de quoi se nourrir des amertumes et des souffrances du Christ, et « dans le soleil du Christ crucifié, elle voit l'homme et Dieu » (*Dialogues*, ch. 96). « La porte du Christ crucifié franchie, elle goûte l'eau vive » en la Trinité (ch. 54).

Catherine commence beaucoup de lettres par cet envoi : « Au nom du Christ Jésus crucifié et de la douce Marie... je vous écris et vous encourage dans son précieux Sang ». Le Sang du Christ, pour elle, c'est tout! la rédemption et l'amour du Christ, — « je vous ai ouvert la porte avec mon sang » (*Dialogues*, ch. 100)—, le bain du baptême, — « recréés dans le sang » (ch. 4, 30, etc) —, et de la purification; mais encore le sang du Christ « enivre, fortifie, embrase, illumine » (lettre 25). « Greffés sur l'arbre de la très sainte Croix », tous les trésors de la Divinité nous seront ouverts et tous ses secrets révélés (*Dialogues*, ch. 75).

L. Bernini, *Gesù nella dottrina di S. Caterina..*, Scafati, 1922. — R. Garrigou-Lagrange, *La stimmatizzazione di S. Caterina*, dans *Vita cristiana*, t. 9, 1937, p. 36-54. — B. M. De Alexandris, *Gesù Cristo nel pensiero cateriniano*, thèse, Florence, 1967. — A. Grion, *Santa Caterina da Siena. Dottrina e fonti*, Crémone, 1953. — H. Graef, *L'héritage..*, p. 267-270.

4) Sur sainte *Brigitte de Suède* † 1373, voir DS, t. 1, col. 1943-1958, la bienheureuse *Dorothée de Montau* † 1394, t. 4, col. 1664-1668, sainte *Claire d'Assise* † 1253, t. 5, col. 1401-1409, sainte *Colette de Corbie* † 1447, col. 1412-1415, *Hadewijch* (13e siècle), t. 7, col. 13-23.

3° De la purification à l'union parfaite. — Le processus qui, chez les spirituels rhénans, conduit le chrétien de la dévotion à la contemplation et de l'humanité du Christ à la Divinité, paraît assez simple, du moins chez Tauler et Suso, car Eckhart, le spéculatif, disserte de préférence sur la naissance spirituelle du Christ en l'âme.

1) Dans un premier temps, la méditation de la vie et surtout de la Passion du Christ a pour but de mieux connaître le dessein rédempteur et sa réalisation, de s'appliquer à *imiter* les gestes et sentiments exemplaires du Christ jusqu'à ce qu'il nous conforme à lui. « Suivre les traces des pas du Seigneur », « entrer dans le divin Modèle en souffrant avec lui et en l'imitant », demande Jean Tauler (*Sermon* 61, t. 3, p. 69, 71, etc). Quant à Suso, qui n'ignore sans doute pas les *Meditationes* pseudo-bonaventuriennes, il est proche de leur cheminement. Au jour de la Présentation, par exemple, il courait, en son cœur, au-devant de la Mère, s'agenouillait et la priait de s'arrêter, il recevait et contemplait l'Enfant et lui chantait un cantique (*Vie*, ch. 10; cf *Livret de l'éternelle sagesse*, ch. 18; *Sermon* 3). Mais il ne cesse de soupirer : « Achève en moi la plus étroite ressemblance de ta croix » (*Livret*, ch. 18).

En dépit de quelque méfiance à l'encontre des dévotions qui nous « tiennent au pied de l'arbre » et empêchent d'y monter (*Sermon* 45, t. 2, p. 270), Tauler consacre cinq sermons à la fête de l'Exaltation de la Croix, tandis qu'il manifeste et favorise une grande dévotion au Saint-Sacrement

2) L'humanité du Christ, ainsi méditée, est essentiellement considérée comme un *intermédiaire*, un « milieu », une voie, « une voie royale », un chemin, qui conduisent à la Divinité, comme une porte qui donne accès à Dieu. Nos auteurs répètent de multiple façon que « l'âme pénètre en Dieu par l'union à la Passion du Christ » (Suso, *Vie*, ch. 53). Ils insistent à satiété sur cette doctrine, classique depuis Augustin, que le chemin vers la Divinité passe nécessairement par l'humanité. « Si tu veux me contempler dans ma Divinité incréée, tu dois apprendre à me connaître et à m'aimer dans mon humanité souffrante, car c'est le plus rapide chemin vers la béatitude » (*Livret*, ch. 1; Tauler, *Sermon* 64, t. 3, p. 108, etc).

En nous conformant à sa vie et à ses sentiments, en nous régénérant en son sang, — et à ce titre il mérite bien en quelque manière le nom de « Père » —, le Christ nous purifie avant de nous introduire en la divine Trinité. L'action du Christ et son sang versé ont « pour objet d'écarter de nous toute trace de dissemblance ». La Passion, en effet, a la vertu « d'éclairer et de purifier » nos facultés et notre être tout entier (*Imitation de la vie pauvre*, 2e p., ch. 7, p. 293-310). C'est par la contemplation des plaies du Seigneur, dans le feu de l'amour, que se réalise tout particulièrement cette purification. Le péché et l'attrait au péché y disparaissent comme neige au feu : l'amour les consume (*ibidem*, 1e p., ch. 9, p. 177). A la suite de saint Bernard et de Guillaume de Saint-Thierry, l'anonyme livret *Des dix aveuglements* (sans doute un « ami de Dieu » s'adressant à des « amis ») lie à chacune des cinq plaies, dans un exercice de la volonté de Dieu, la purification des puissances, la conformité au vouloir divin et l'union à Dieu sans intermédiaire (*Œuvres* de Tauler, trad. E.-P. Noël, t. 7, p. 510-519). Le 79e sermon de Tauler s'achève par un exercice tout semblable, de facture plus sobre pourtant. « Réfugiez-vous, avec votre faculté d'aimer, dans le Cœur divin.., afin qu'il vous attire pleinement en lui, intérieurement et extérieurement, avec toutes vos facultés, et que tout cela se fasse par les saintes et adorables plaies » (t. 3, p. 256; cf *Sermon* 54, t. 2, p. 376-377). Le renoncement total, ou la pauvreté radicale, disent nos auteurs, est l'aboutissement de cette purification. C'est ainsi que l'humanité du Christ appelle les invités aux noces (*Exercices ou méditations*, ch. 49, *Œuvres*, t. 7, p. 139) et que ces « cinq plaies sacrées resteront ouvertes jusqu'au dernier jour » (Tauler, *Sermon* 54, t. 2, p. 376-377).

3) Cette purification des puissances nous dispose à rencontrer Dieu et à nous unir à lui, mais *au-delà des images*, — « une image est un écran », dit Tauler (*Sermon* 6, t. 1, p. 210). En effet, après « ces bons exercices » de la méditation et de la contemplation de la vie du Christ qui ont pour but d'enflammer le *vouloir foncier* (*Gemüt*), il convient de « laisser ces représentations » et de passer en « l'homme intérieur » qui se tient purement passif sous l'action de Dieu (*Sermon* 66, t. 3, p. 123). Qu'est-ce à dire? Tauler s'explique. Marie-Madeleine au jardin ne pouvait plus s'approcher du Christ « d'une manière sensible, mais seulement à la façon dont il est dans le Père ». Ainsi, s'agit-il, sous l'action unique de Dieu, de purifier nos images et représentations, de les spiritualiser, de les rapprocher de celles qui seront définitives au « jour de Jésus-Christ » et de « recevoir en nous la Passion et la mort du Seigneur plus purement et plus noblement, non pas de façon sensible et imagée, comme les sens nous les présentent ou comme nous les avons dans l'imagination, mais intérieurement et noblement, et divinement et mystérieusement » (*Sermon* 76, t. 3, p. 228-229; cf *Sermon* 65, p. 116-117). Le Christ mort, ressuscité et glorieux nous fait ainsi « monter par degrés jusqu'aux plus hauts mystères » (Henri Suso, *Horologium sapientiae*, ch. 2).

4) De Jean *Ruysbroeck* † 1381 nous ne retiendrons ici, en attendant sa notice (DS, t. 8), que la dernière partie du *Livre des douze béguines* sur la « Passion du Christ divisée en sept heures canoniales » (trad. française, *Œuvres*, t. 6, Bruxelles-Paris, 1937, p. 197-259). La vie et la doctrine du Christ constituent « le livre d'heures commun aux laïcs et aux clercs » (ch. 71). Nous avons à le réciter et à le vivre en esprit de pénitence et d'imitation. Des considérations sur ceux qui acceptent le Salut et ceux qui le refusent accompagnent le récit à peine commenté de la Passion. Ceux qui aiment « sont baptisés dans le Saint-Esprit et dans le sang vivifiant de Notre-Seigneur, avec qui ils vivent en Dieu »; ils sont appelés à la vie contemplative et à « l'amour essentiel sans images » (ch. 77). Quant à l'homme raisonnable qui se tient au ras de la vertu, « le Christ vit en lui par sa grâce et opère avec lui ce qui est de précepte comme ce qui est de conseil » (ch. 78). Tous sont appelés cependant à « la hauteur au-dessus de tous les modes : dépasser tout être créé pour entrer dans la superessence de la Divinité » (ch. 81).

5) Bien qu'il n'appartienne pas au courant spirituel rhéno-flamand, arrêtons-nous un instant à *Richard Rolle de Hampole* † 1349. Des spécialistes hésitent à ranger cet ermite anglais parmi les mystiques, au sens technique du terme; il l'est pourtant. Il est un excellent représentant de la littérature anglaise au 14e siècle et un auteur spirituel de classe. « Sa dévotion à Jésus, reconnaît H. E. Allen (*English Writings*.., p. XXIII), c'est comme la signature de tous ses écrits ». Nous l'avons rencontré à propos du Nom de Jésus, et sa dévotion au Sang du Christ est connue. Ses *Meditations on the Passion*, adressées au *Swete Lord Jhesu Cryst*, rappellent quelque peu les *Meditationes* pseudo-bonaventuriennes. Elles sont, constate D. Knowles, « le meilleur développement en langue anglaise sur le sujet et un des chefs-d'œuvre de Rolle. Au point de vue purement descriptif, personne, semble-t-il, ne le surpasse, tant il a réussi à se garder à la fois d'un sentimentalisme faux, d'un réalisme dépourvu de sens et d'un symbolisme à outrance » (*La tradition mystique*.., p. 77-78). Ce jugement est d'autant plus important à relever que Rolle écrit, ici comme ailleurs, « pour ses disciples, hommes et femmes, et pour tous ceux, quels qu'ils soient et où qu'ils soient, qui se soucient de mener une vie chrétienne intense » (p. 65).

Il conviendrait d'étudier aussi les poésies où Rolle chante le Christ, mais la dévotion et la contemplation à l'humanité du Christ n'ont pas encore été suffisamment étudiées chez Rolle.

1. *Mystiques allemands*. — M. Gonzalez-Haba, *La Humanidad de Cristo en los escritos de Eckhart*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 21, 1962, p. 5-46; *Doctrina dogmatico-espiritual de Eckhart sobre la Encarnación*, p. 231-315. — R.-L. Oechslin, art. ECKHART, DS, t. 4, col. 93-116.

Jean Tauler, *Sermons*, trad. Hugueny-Théry-Corin, 3 vol., Paris, 1928-1935. — Pseudo-Tauler (14e-15e siècles), *Exercices et méditations sur la vie et la Passion de Jésus-Christ*, dans *Œuvres*, trad. E.-P. Noël, t. 6-7, Paris, 1912; *Lettres*, et *Les*

dix aveuglements, t. 7, 1912; *Les Institutions*, t. 8, 1913; *Imitation de la vie pauvre de Notre-Seigneur*, t. 9, 1914. — A. Hoffmann, *Die Christusgestalt bei Tauler*, dans *Johannes Tauler. Ein deutscher Mystiker*, Essen, 1961, p. 208-231.

Henri Suso, *L'œuvre mystique*, trad. B. Lavaud, 5 vol., Paris, 1946. — J.-A. Bizet, art. Henri Suso, DS, t. 7, col. 234-257.

Sur Denys le chartreux † 1471, voir DS, t. 3, col. 438-439, 444.

C. Richstätter, *Christusfrömmigkeit*, *op. cit.*, 3e-4e parties. — Marianna Zingel, *Die Passion Christi in der Mystik des deutschen Mittelalters*, Diss., Berlin, 1956.

2. *Mystiques anglais.* — H. E. Allen, *Writings ascribed to Richard Rolle... and materials for his biography*, New York, 1927, et *English Writings of Richard Rolle*, Oxford, 1931, (avec des *Meditations*, *Lyrics*, etc); remarquable annotation. — *Incendium amoris*, éd. M. Deanesly, Manchester, 1915; trad. M. Noetinger, *Le feu de l'amour*, Tours, 1929, avec une importante préface. — Le *De emendatione peccatoris* présente (ch. 8) la méditation de la passion du Christ comme un degré vers la contemplation de la Divinité (trad. L. Denis, *Du péché à l'amour divin ou l'amendement du pécheur*, Paris, 1926). — D. Knowles, *The English Mystical Tradition*, Londres, 1960; trad. française, *La tradition mystique en Angleterre*, Paris, 1961.

4° **Avec le Maître intérieur.** — 1) *L'Imitation de Jésus-Christ.* — Sans vouloir imposer à tout prix un plan aux quatre livres qui constituent l'ensemble qu'est l'*Imitatio Jesu Christi*, qui commence à circuler en 1424/27, on ne peut qu'être frappé par la place centrale accordée au Christ, à sa vie, à sa passion et à sa croix surtout, au *Doctor Veritas*, à l'imitation du Seigneur, à la familiarité et à l'intimité avec lui, à l'entrée dans le royaume intérieur du cœur, où le Christ demeure. « L'âme pénètre dans l'intimité de Jésus.., elle atteint le sommet dans l'amour de la croix » (P. Debongnie, cité *infra*, p. 317).

D'un livre à l'autre, semble-t-il, la piété envers le Christ se fait « plus intérieure, plus spirituelle » (*ibidem*, p. 319, 320). Elle est toute enclose en ces deux souhaits : « Summum studium nostrum sit in vita Jesu Christi meditari » (I, 1) et « Si semel perfecta introisses in interiora Jesu » (II, 1). De même, la *resignatio*, ou l'abnégation, ou le renoncement radical, qui en sont la condition, conduisent de plus en plus nettement à l'amour pur (« aimer Jésus pour Jésus », « le pur amour de Jésus, sans mélange », II, 11; « donner tout pour le tout », « uniquement pour toi », III, 5; « par-dessus tout et en tout », III, 21). D'un livre à l'autre, l'auteur, et aussi le lecteur soucieux de vérité, se dépouille et s'enrichit, se dégage et monte, au souffle de la grâce, jusqu'à ce que « l'homme intérieur soit refondu à l'image de Dieu » (« interior homo secundum imaginem Dei reformatur », III, 54), jusqu'à la plénitude de l'abandon et de l'union divine (P. Debongnie, *ibidem*, p. 324).

En un mot, à partir du cheminement avec le Christ historique et de la présence à ses côtés en tous les instants et en les dépassant, l'auteur de l'*Imitation* s'est établi sur un plan plus élevé, celui de la présence spirituelle, celui du soliloque et du dialogue actuels, dans la docilité au Maître intérieur.

On sait que le livre IV de l'*Imitation* est tout entier consacré à des exercices eucharistiques : préparation à la communion et sa réception, préparation à la messe et sa célébration, communion spirituelle. Celle-ci est d'ailleurs liée à la vie du Christ beaucoup plus qu'à la manducation eucharistique : « On communie mystiquement et on est nourri invisiblement chaque fois qu'on se remémore dévotement le mystère de l'incarnation du Christ et sa passion et qu'on s'enflamme ainsi de son amour » (IV, 10, 32).

2) *Thomas a Kempis et la Devotio moderna.* — Que l'*Imitation de Jésus-Christ* appartienne à Thomas a Kempis ou qu'elle soit née dans son entourage, on ne peut pas plus l'isoler de la doctrine de la *Devotio moderna*, qu'on ne peut isoler les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola de ses principales œuvres. Ce serait constituer un en-soi littéraire et spirituel qui risquerait la démesure, le durcissement doctrinal et sans doute l'appauvrissement.

On ne peut négliger, en tout cas, de rappeler l'influence de la pensée de saint Bernard, de saint Bonaventure, de David d'Augsbourg, de l'école rhénane et notamment d'Henri Suso, sur la doctrine de l'*Imitation*. En réalité, celle-ci est née dans le climat de la *Devotio moderna*, d'où elle tient ses caractéristiques les plus profondes.

On n'a peut-être pas assez remarqué que la piété du courant de la *Devotio moderna* ne connaît pas ces manifestations de dévotions sentimentales que laissent supposer les créations artistiques du 15e siècle. Il y a là sans doute pléthore de dévotions offertes au monde des clercs et du peuple chrétien, mais elles sont mesurées, raisonnables, tranquilles voire ternes, sobres, — beaucoup plus que celles d'Henri Suso, par exemple —, gestuelles et concrètes comme toute dévotion, mais peu spectaculaires, intérieures en tout cas. Elles ont pour but d'alimenter et de soutenir la piété de tous les jours.

Si les œuvres de Thomas a Kempis sont bien de la même veine que les *Meditationes vitae Christi*, elles reflètent aussi le climat spirituel de l'*Imitation*.

Les élévations sur l'enfance de Jésus, par exemple, reprennent et développent le genre du pseudo-Bonaventure. Le « quasi praesentem intuere Christum » est réalisé, dans les chapitres 5-9 des *Sermones*, de façon touchante et spirituelle : « Je resterai ici au service de mon Seigneur et de ma dame sainte Marie et de saint Joseph ton nourricier »; suit alors la série des menus services rendus (*Sermones de vita et passione Domini*, ch. 7, t. 3, p. 104). La méditation de la passion n'est pas moins réaliste, mais elle est plus profonde : vénération des instruments de la Passion (*Orationes et meditationes de vita Christi* II, ch. 17, p. 305-312), des membres blessés (I, ch. 34, p. 204-208), des plaies et du sang répandu (I, ch. 19, p. 121-124, et ch. 32, p. 195-200; II, ch. 16, p. 299-304; cf « Plus invenies in vulneribus Jesu Christi quam in possessione totius mundi », *Sermones de vita..*, ch. 21, t. 3, p. 179); attachement aux sept paroles, compassion de la Vierge, contemplation de la Croix et du Crucifié (*Sermones de vita..*, ch. 22-26, p. 189-252). « Je ne dois omettre aucun détail », précise Thomas (ch. 21, p. 183), car « il faut s'exercer en la croix chaque jour, par la méditation, la lecture et la prière » (ch. 23, p. 196).

Ne nous y trompons pas pourtant. Pourquoi cette contemplation du Christ? « Pour compatir, le suivre, l'imiter, se conformer à lui » (ch. 22, p. 191; ch. 25, p. 211, etc), ou encore « ad instruendum et igniendum et purificandum » (ch. 26, p. 219), et enfin pour « glorifier » la Croix, car on ne peut oublier l'extraordinaire élévation sur « la croix glorieuse », instrument du Salut, qu'est le *sermo* 23 (p. 295-304). Pourquoi enfin? Lorsque l'auteur se glisse dans l'étable au milieu des bergers

et à la suite des mages et qu'il déclare péremptoirement : « Moi aussi je veux voir, volo ergo et ego videre », il entend l'Enfant lui rétorquer : « C'est l'œil du cœur qui est nécessaire pour voir, l'autre est ordinairement nuisible : qui croit en moi me voit » (*Sermones de vita..*, ch. 9, p. 117-118; écho du « credere in Christum, mente cernere est », du ch. 2, p. 70). C'est également « l'œil intérieur du cœur qu'il faut fixer sur Jésus crucifié » (ch. 21, p. 179), car l'humanité du Christ donne seule accès à la divinité (« aditum ad divinitatem », ch. 21, p. 178; ch. 8, p. 109).

1) *L'Imitation. Thomas a Kempis.* — G. Clamens, *La dévotion à l'humanité du Christ dans la spiritualité de Thomas a Kempis*, Lyon, 1931. — P. Debongnie, *Les thèmes de l'Imitation*, RHE, t. 36, 1940, p. 289-344. — F. Vandenbroucke, *Le Christ dans l'Imitation de Jésus-Christ*, VS, t. 110, 1964, p. 276-290. — J. Sudbrack, *Existentielles Christentum. Gedanken über die Frömmigkeit der « Nachfolge Christi »*, dans *Geist und Leben*, t. 37, 1964, p. 38-63.

Symphorien de Mons, *L'influence spirituelle de saint Bonaventure et l'Imitation de Jésus-Christ*, Paris, 1923. — H. Gleumes, *Der hl. Bonaventura und die Imitatio Christi*, dans *Franziskanische Studien* t. 15, 1928, p. 294-315. — P. Debongnie, *Henri Suso et l'Imitation de Jésus-Christ*, RAM, t. 21, 1940, p. 242-268, ou confrontation de l'*Horologium sapientiae* (vers 1435-40) et de l'*Imitatio* qui en dépend.

Thomas a Kempis, *Opera omnia* (y compris l'*Imitatio Jesu Christi*), éd. M. J. Pohl, 7 vol., Fribourg-en-Brisgau, 1902-1922.

2) *L'humanité du Christ et la Devotio moderna.* — Voir dans le DS, avec leur bibliographie respective, les notices de : Florent Radewijns † 1400, t. 5, col. 430-434; Gérard Groote † 1384, t. 6, col. 270-274; Gérard de Zutphen † 1398, t. 6, col. 285-289, dont les deux traités *De spiritualibus ascensionibus* et *De reformatione trium virium animae* ont exercé une notable influence dans le développement de la dévotion à l'humanité du Christ et dans la spiritualité christocentrique en général.

Sur les exercices dévotionnels de la *Devotio moderna* au 15e siècle voir spécialement P. Debongnie, *Jean Mombaer, ses écrits et ses réformes*, Louvain, 1927, ch. 7-10.

Conclusion. Il est clair que l'humus nourricier de la dévotion et de la contemplation de l'humanité du Christ à la fin du moyen âge est sans contredit la doctrine des Pères et des maîtres des 11e-13e siècles, comme aussi l'expérience des mystiques. La filiation spirituelle, de saint Bernard aux *Meditationes vitae Christi*, de saint François d'Assise à sainte Angèle de Foligno, de saint Bonaventure à Henri Suso, à l'*Imitation* et à la *Devotio moderna* est évidente.

Force est bien de constater en même temps l'évolution des mentalités, une prise de conscience plus claire des libertés sociales et individuelles, qui ont nécessairement leur répercussion sur la conception de la vie chrétienne et le comportement du fidèle. Ce qui explique une vie spirituelle plus personnelle en même temps qu'une piété plus réaliste, ce n'est pas la désaffection d'une liturgie communautaire, — vie liturgique, prière et dévotions personnelles s'accommodaient fort bien, comme l'a montré Jean Leclercq (*Dévotion privée...*) —, de la lecture de la Bible ou d'une théologie spéculative, mais bien plutôt une conscience plus vive d'un Dieu-Sauveur qui est aussi un homme proche des autres hommes.

Tout concourt alors, certes par des chemins parfois inattendus et des méthodes pas toujours heureuses, — et cela va des Mystères aux traités des mystiques —, à aider le peuple chrétien à s'attacher sensiblement puis spirituellement au Seigneur, à vivre en sa présence matérialisée puis intériorisée, enfin à l'imiter « à la lettre » pour mieux l'imiter ensuite en tout son être, bref l'aider à passer de l'image à l'Image. « Comme Dieu et comme homme, écrira Pascal, Jésus-Christ a été tout ce qu'il y a de grand et tout ce qu'il y a d'abject, afin de sanctifier en soi toutes choses, excepté le péché, et pour être le modèle de toutes les conditions » (*Pensées*, éd. L. Brunschwicg, n. 21).

André Rayez.

IV. L'ÉCOLE CARMÉLITAINE

Vers 1572, un épisode pittoresque nous permet de surprendre sur le vif les traits de la piété christologique telle qu'elle était vécue quotidiennement à l'école de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix. Cet épisode n'a pas pour cadre un carmel thérésien, mais le vieux monastère de l'Incarnation, à Avila, pendant que les deux saints présidaient à sa direction : Thérèse comme prieure, Jean de la Croix comme confesseur et directeur spirituel. Il nous en reste un minuscule écrit thérésien, généralement laissé dans l'ombre par les connaisseurs, *Respuesta a un desafío* (éd. citée *infra*, t. 6, p. 55-61); il s'agit d'une réponse à un défi spirituel lancé à la communauté de l'Incarnation par les novices et les religieux des deux carmels de Pastrana. Jean de la Croix venait d'y passer peu auparavant et y avait mitigé les exagérations ascétiques du maître des novices. Le sens de ce défi était de transporter le tournoi chevaleresque dans le domaine de la vie monastique, « vuelto a lo divino ». Cf DS, t. 3, col. 92.

La communauté d'Avila le releva; une à une, les religieuses y répondent par leur propre contre-défi; de même la prieure et le confesseur, dissimulé sous le nom de « l'aventurier ». Les réponses sont très brèves, mais pleines de réalisme : des fragments de la dure vie quotidienne, maladies, tentations, péchés, difficultés sont évoqués sans respect humain. Les deux saints laissent percer dans leur réplique une pointe d'humour en faisant allusion aux pseudo-vertus pratiquées par leurs adversaires. L'ensemble dessine clairement la piété et les orientations spirituelles introduites par les deux saints dans le couvent de l'Incarnation : une piété mariale simple et surtout une forte orientation vers le Christ.

Cette dernière caractéristique résulte clairement des motifs qui accompagnent les réponses : « regarder le crucifix trois fois par jour pour les trois heures que le Seigneur passa en croix » (n. 8); « considérer la pauvreté dans laquelle Jésus-Christ naquit et mourut » (n. 10); « tenir compagnie au Seigneur durant les trois heures qu'il fut sur la croix » (n. 11); demander grâce chaque jour « par le tourment qu'il souffrit quand on le cloua » (n. 22; cf n. 23); prendre part à « ce que ressentit la Vierge au pied de la croix » (n. 20 et 27). Autres aspirations fondamentales qui apparaissent également : le service du Christ et la persévérance (n. 16), l'amour du Christ (n. 17), la grâce de servir Jésus-Christ (n. 22), etc.

Ce petit écrit a valeur de témoignage direct; il nous documente sur la situation et le climat spirituel d'une communauté guidée par les deux saints. Les dévotions secondaires, y compris la dévotion à saint Joseph pourtant si thérésienne, sont absentes; le Christ est au centre et même les évocations de la Vierge n'ont de raison d'être qu'en lui. Parmi les mystères du Christ, sa nativité et sa mort en croix dominent, mais cette

dernière de beaucoup. Le thème eucharistique n'apparaît que dans la réponse de Thérèse (n. 28). Il est certain que cet écrit ne permet pas de saisir la doctrine qui au fond soutient et donne son sens au caractère très concret de la piété qu'il exprime; mais il documente sur l'efficacité et l'enracinement de l'enseignement des deux maîtres.

Les œuvres de sainte Thérèse sont citées d'après les *Obras de santa Teresa de Jesús*, éd. Silverio de Santa Teresa, 9 vol., Burgos, 1915-1924.

1. **Sainte Thérèse d'Avila** † 1582. — La vigueur avec laquelle Thérèse d'Avila prit position, et une position doctrinale, au sujet de l'humanité du Christ (*Vida*, ch. 22; *Castillo* VI, ch. 7) a été décisive pour l'école carmélitaine. Cette position fonde et explique le fait que l'influence de la sainte a été plus immédiate et plus déterminante que celle de Jean de la Croix, malgré une plus grande densité et profondeur de la doctrine de ce dernier. La pensée thérésienne suit une trajectoire facile à tracer : a) au point de départ, elle possède sa propre expérience intérieure, qui sert de soutien et de référence à tout son enseignement; — b) dans la description des commencements et du déroulement de la vie spirituelle, le Christ homme intervient avec ses mystères, sa personne et son enseignement; les mystères de sa vie humaine sont objet et source à la fois pour l'intelligence et pour l'amour; sa personne est l'Ami qu'on cherche à rencontrer et dont l'amour sera l'essence même de la vie intérieure; il est enfin le Maître qui enseigne; — c) à mesure qu'on pénètre dans l'intérieur du mystère, ces visées christologiques, plus ou moins limitées et subjectives, se totalisent : le Christ est, absolument, le chemin, la vérité, la vie, et sa présence est la clé de l'énigme de la vie des parfaits.

1° *L'expérience* de la sainte se développe depuis ses démarches initiales pour atteindre le Christ historique de l'Évangile jusqu'à la pénétration mystique de la présence du Christ dans le mystère de la vie chrétienne. Ces deux étapes extrêmes sont fortement marquées. Jusqu'à quel point se familiarisa-t-elle avec le Christ des évangiles? Il n'est pas facile de le dire. Elle lut certainement et médita assidûment la *Vita Christi* (éd. de Séville, 1538) de Ludolphe le chartreux; elle se servit aussi, mais à un moindre degré, de l'*Imitation de Jésus-Christ*, de François de Osuna, Bernardin de Laredo et Louis de Grenade. Les consignes christologiques de la *Règle* du Carmel ne la marquèrent que très tard.

Par contre, le *Libro de su vida* nous montre concrètement comment son oraison s'orientait vers le Christ. En réalité, Thérèse va à l'oraison pour rejoindre le Christ, entrer en relation avec lui, pénétrer personnellement dans les faits de sa vie. Elle cherche la personne du Seigneur dans son humanité; elle a besoin de situations et de circonstances concrètes : l'entretien avec la samaritaine (*Vida*, ch. 30, 19; *Camino*, ch. 19, 2; *Conceptos*, ch. 7, 6), son amitié avec la Madeleine (*Vida*, ch. 9, 2, et ch. 22, 9 et 12; *Relación* 42; *Camino*, ch. 34, 7), son entrée à Jérusalem (*Relación* 26), la Cène avec ses disciples (*Camino*, ch. 42, 1), sa vie en commun avec ceux-ci (*Vida*, ch. 26, 6; *Castillo* V, ch. 4, 7); surtout les moments saillants de sa Passion : le rencontrer seul au jardin de Gethsémani (*Vida*, ch. 9, 3-4; ch. 29, 4), dans son agonie (*Vida*, ch. 22, 5; ch. 27, 13), dans les scènes de l'*Ecce Homo*, surtout sa flagellation et sa présentation au peuple (*Vida*, ch. 10, 2; 13, 12 et 22; *Camino*, ch. 26, 5; *Castillo* IV, ch. 1, 6). La sainte est incapable de se représenter les épisodes et l'environnement concrets qui entourent historiquement ces mystères (*Vida*, ch. 4, 7; 9, 6; *Camino*, ch. 26, 2). Elle cherche à intérioriser ces derniers dans son oraison pour arriver à une rencontre réelle, humaine, avec le Christ homme. En fait, elle y échoue, elle ne parvient pas à vivre ces rencontres à la profondeur dont elle a besoin. Certes, en une circonstance elle vivra avec une telle intensité la scène de l'*Ecce Homo* que cela déterminera sa conversion (*Vida*, ch. 9, 1). Mais, en définitive, elle aura besoin d'être introduite dans l'expérience du Christ par un autre chemin totalement distinct, le chemin mystique; lequel ne l'éloignera pas du Christ historique, mais l'introduira dans le mystère du Christ présent en l'Église et en elle-même. Cette expérience lui est donnée par surprise : d'une manière tout à fait inespérée, elle découvre le Christ présent à ses côtés (*Vida*, ch. 27, 2). Sans aucun élément sensoriel, la perception pure de sa présence : il est là. Par la suite, cette présence se spécifiera et s'enrichira de tel ou tel aspect de l'humanité du Christ (*Vida*, ch. 28, 1-3), de son sacrement (*Relación* 15 et 26), de son existence glorieuse (*Vida*, ch. 28, 3 et 8; ch. 29, 4). La présence mystique du Christ dans la vie de la sainte s'établit d'une manière permanente : « Jésus-Christ me paraissait marcher toujours à mon côté » (*Vida*, ch. 27, 2; 29, 2). Surtout, cette présence déterminera les ultimes étapes de son ascension spirituelle : en réalité, l'entrée dans la septième demeure, — consommation du cheminement spirituel —, se fera en une suprême expérience de l'humanité du Christ, authentique « sacrement de consommation » mystique (*Castillo* VII, ch. 2, 1-3). En résumé, la sainte fut soumise à une expérience du mystère du Christ en son humanité, dès les commencements élémentaires de l'imitation extérieure et de la réflexion méditative jusqu'à le découvrir et le goûter à l'intérieur dans le mystère du Salut.

2° *L'enseignement commun* de la sainte sur l'humanité du Sauveur et son rôle dans la vie spirituelle est en partie la version doctrinale de sa propre expérience. Ceci ne lui permit pas de pénétrer dans la théologie du baptême (voir cependant sa *lettre* 38, 1). Il lui importe davantage d'actualiser les données de la vie du Christ, d'en prendre une conscience personnelle pour pouvoir les vivre.

Ainsi, elle énonce un principe quand elle écrit : « Cette méthode d'oraison qui consiste à se tenir dans la compagnie du Christ est profitable à tous les états; elle est le moyen très sûr pour faire des progrès dans le premier degré d'oraison et pour arriver au deuxième en peu de temps, et pour avancer avec sécurité dans les derniers » (*Vida*, ch. 12, 3). « Nous savons que, pour plaire à Dieu, il faut suivre les commandements et les conseils... et méditer sur la vie et la mort du Seigneur, et sur tout ce que nous lui devons » (*Castillo* VI, ch. 7, 9). A analyser les composantes de la vie chrétienne, vertus, degrés, grâces, fonctions dans l'Église, etc, le Christ est l'unité de mesure, la référence.

Tout ceci apparaît plus clairement dans la ligne de force de la spiritualité thérésienne, l'oraison. Le *Chemin de la perfection* est centré sur le commentaire du *Pater* (ch. 22-42), qui est la prière du Seigneur, sa parole efficace pour le maintenir présent et actif dans notre propre entretien avec le Père. Sur cette conception de

base se développe une pédagogie de la prière chrétienne. Une à une, les sept demandes servent à découvrir les sentiments du Maître, à s'en emparer et à les utiliser comme nôtres dans notre entretien avec le Père. C'est ainsi que l'exposition doctrinale va s'atténuant pour laisser place à des développements vivants : l'auteur adhère à la prière du Christ et prie avec lui; elle introduit le lecteur dans ses propres sentiments et fait en sorte qu'il prie avec elle; Thérèse et son lecteur adhèrent au Christ, prient avec lui en entrant dans ses sentiments pour s'élever vers le Père.

3° *Le sommet de l'enseignement* de la sainte est atteint lorsqu'elle considère, du haut des cimes de la vie mystique, la relation intime qui existe entre l'humanité du Christ et la vie chrétienne. Sa pensée est consignée dans deux chapitres polémiques, peut-être les plus vigoureux et les plus catégoriques parmi ceux que la sainte ait écrits : *Vida*, ch. 22, et *Castillo* VI, ch. 7. Dans ces chapitres encore, s'entremêlent son expérience personnelle et son interprétation doctrinale. « J'avais été si dévote au Christ durant toute ma vie! » (*Vida*, ch. 22, 4); néanmoins, à mi-chemin de celle-ci, elle tomba dans une pénible erreur : vouloir faire abstraction de l'humanité du Christ pour s'élever à une plus haute contemplation du Divin (*ibidem*, 3). En dépit de l'apparente parenté de cette visée avec certaines doctrines des *alumbrados*, l'attitude de la sainte ne s'y rattache en rien. Les causes de son erreur furent d'abord certains livres spirituels à son usage (*ibidem*, 1 et 3), ensuite les théologiens qui la conseillaient (*ibidem*, 8; *Castillo* VI, ch. 7, 5).

Sans qu'elle s'en soit rendu compte, Thérèse, à la faveur de ses lectures, était entrée en contact avec un ancien courant spirituel qui remontait au néo-platonisme et au pseudo-Denys : aspirer à la suprême spiritualisation de la vie chrétienne en transcendant tout le corporel, pour arriver dès cette vie à la très pure contemplation du Divin.

En toute probabilité, ces livres auxquels elle fait allusion appartenaient à des auteurs de la nouvelle école franciscaine espagnole, peut-être François de Osuna ou Bernardin de Laredo (Fidèle de Ros, *Un maître de sainte Thérèse, le P. François d'Osuna*, Paris, 1936, p. 556-574; *Le frère Bernardin de Laredo*, Paris, 1948, p. 251-253, 332-333), mais plus sûrement Barnabé de Palma, auteur de la *Via spiritus o de la perfección espiritual del anima* (Salamanque, 1541); il est facile de retrouver dans ce livre les phrases correspondant à la présentation qu'en fait sainte Thérèse (*Vida*, ch. 22, 1; cf Tomas de la Cruz, introduction à l'édition fac-similé du *Camino de la perfección*, Cité du Vatican, 1965, p. 58, note 2). Si Barnabé n'était pas un auteur de grande classe, il s'imposa pourtant à sa lectrice.

Barnabé ne s'était pas attardé à citer ses autorités. Quoi qu'il en soit, sa lectrice accepta les consignes du livre et les mit en pratique. Elle était déjà initiée aux premières formes de la contemplation mystique; elle avait découvert et expérimenté le mystère redoutable de la présence divine (*Vida*, ch. 18, 15). Pour s'immerger en elle et s'abandonner à l'abîme de la Divinité, elle tenta de se débarrasser du corporel et, par conséquent, de dépasser l'humanité du Christ (ch. 22, 2); le résultat fut à l'opposé de ce qu'elle attendait. Le ton avec lequel elle rapporte cette expérience est d'une douloureuse amertume : « Je ne puis me rappeler cette opinion (la sainte écrivit d'abord : erreur) sans en éprouver de la peine, et il me semble que c'était de ma part une grande trahison, bien qu'elle provînt de l'ignorance » (*Vida*, ch. 22, 3).

De cette expérience, la sainte tira une profonde leçon doctrinale. Nous pouvons ainsi résumer sa pensée : — a) Jamais l'humanité du Christ n'est obstacle pour la vie chrétienne; il n'y a pas de moment dans le progrès de la vie intérieure où le recours à la vie et aux mystères du Christ empêche la pénétration dans la sphère du Divin (*Vida*, ch. 22, 4-5; *Castillo* VI, ch. 7, 5-6 et 8). — b) Au contraire, l'humanité sainte du Seigneur est porte et chemin de toute grâce (*Castillo* VI, ch. 7, 8), et cela non seulement dans l'ordre ontologique (« Je ne veux aucun bien, sinon acquis de celui dont nous viennent tous les biens », *ibidem*, 15), mais aussi dans la ligne contemplative; la foi et la contemplation des mystères du Seigneur sont le canal obligé pour monter au Divin (*Vida*, ch. 22, 6-7). — c) Dans la vie mystique, l'humanité du Christ est l'objet de la contemplation des parfaits, y compris aux plus hauts degrés, comme la sainte le constatera au septième livre des *Demeures*; à ces hauteurs, les mystères du Christ seraient atteints d'une manière très pure et admirable, « où sa compagnie, à la fois divine et humaine, est toujours » (*ibidem*, 9 et 11); si ces mystères ne sont pas l'objet unique de la contemplation des parfaits, — ils laissent place parfois à des mystères plus élevés : attributs divins, Divinité, Trinité (*Vida*, ch. 22, 9) —, cependant en réalité la trame de l'état suprême de la vie chrétienne est constituée par la double présence, causale et objective, de l'humanité sainte (*ibidem*, 6). — Enfin, une question est effleurée de biais, qui plus tard attirera l'attention de l'école thérésienne et l'amènera à revaloriser la doctrine dionysienne : les actes plus élevés de contemplation à l'intérieur de l'état suprême des parfaits ont-ils pour objet exclusif l'Être divin ou non? Dans la *Vida* (ch. 22, 8-9), la sainte n'aborde pas cette subtilité et ne répond donc pas à la question.

Ainsi, Thérèse prit position sur un point délicat de la théologie spirituelle. Elle ne s'est pas proposée de raffiner sur un problème subtil de spécialiste, mais de sauvegarder le caractère christologique de la vie chrétienne dans toutes ses dimensions : la présence et l'action plénières (pas seulement dans l'ordre ontologique causal) de l'humanité du Christ sont l'expression suprême du mystère du Salut réalisé en chaque chrétien.

2. **Saint Jean de la Croix** † 1591, sur le thème qui nous occupe plus encore que sur n'importe quel autre, apporte un complément substantiel à l'enseignement thérésien.

En dépit des profondes divergences de leurs points de vue respectifs, il est incontestable que les deux maîtres se comprirent et s'acceptèrent mutuellement, non seulement dans le domaine de la pratique (culte, exercices, etc), mais aussi sur le plan de la doctrine. Thérèse enseigna Jean et elle l'utilise (*Fundaciones*, ch. 10, 4; 13, 5; et les *Cartas*). De son côté, Jean de la Croix l'estime (*Carta* 1, 1) et fait l'éloge de son enseignement (*Cántico* 13, 7). A son tour, Thérèse, dans un de ses passages humoristiques (*Vejamen 6*), souligne adroitement l'un des points sur lequel leurs doctrines sur l'humanité du Seigneur contrastent et paraissent s'opposer, comme nous le verrons.

Les références aux œuvres de Jean de la Croix renvoient à l'édition de Simeon de la Sagrada Familia, Burgos, 1959, citée *Obras*.

Il est certain que, dans la synthèse sanjuaniste, l'humanité du Christ offre un profil nettement diffé-

rent de celui qu'elle a chez Thérèse. On a observé que le Christ thérésien est beaucoup plus en affinité avec les synoptiques, tandis que le Christ sanjuaniste est plus proche de l'évangile de saint Jean et de saint Paul (Jean de la Croix Peters, *Función de Cristo en la mística*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 17, 1958, p. 511). Qu'on se souvienne des prédilections de la sainte pour les faits historiques de la vie du Christ. Par contre, Jean de la Croix a des préférences pour le chapitre 17 de saint Jean et pour la christologie paulinienne, y compris *Hébreux* 1, ce qui explique que l'humanité du Seigneur ait moins de relief à première vue et qu'en revanche soient plus profondes chez Jean de la Croix sa christologie, sa vision du Christ dans le mystère de l'unité divine, sa réduction de l'union mystique au prototype de l'union hypostatique. Cette profondeur rend peu facile la présentation de la doctrine sanjuaniste sur l'humanité du Christ.

1° Partons de l'*expérience*. Celle de Jean de la Croix diffère profondément de celle de Thérèse, et plus encore leurs manières respectives de nous la rapporter. De la vie du frère Jean, nous pouvons recueillir quelques épisodes qui peuvent suffire pour définir son attitude spirituelle devant l'humanité du Christ. Les uns rapportent des gestes d'une tendresse très personnelle devant l'image du Crucifié (cf Crisogono de Jesus, *Vida de san Juan..*, dans *Vida y obras de san Juan de la Cruz*, BAC, Madrid, 1964, p. 291-292); il façonne de ses mains des crucifix de bois et en offre quelques-uns (cf Crisogono de Jesus, *S. Juan de la Cruz, su obra cientifica..*, t. 2, Madrid, 1929, p. 99). Nous savons que plusieurs de ces faits dépendent de grâces mystiques intimes; après avoir reçu l'une de ces grâces, alors qu'il était confesseur au couvent de l'Incarnation, il prend une plume et dessine à grands traits le fameux « crucifix de saint Jean de la Croix ». Son plus tendre poème, *El Pastorcico*, est aussi le résultat de quelques coups de plume qui retouchent des strophes d'abord profanes et leur font évoquer le Christ Pasteur qui monte en croix pour y mourir; on peut penser que, derrière l'expression lyrique, il y eut une grâce. Comme on le voit, les thèmes des faits que nous avons rapportés se centrent sur le mystère pascal, plus précisément sur la mort en croix. Dans les *Romances*, de contenu moins unifié, d'autres thèmes sont abordés : l'incarnation, la nativité, l'eucharistie (cf *Obras*, p. 51, 55, 56). On sait par ailleurs avec quelle affection intense le saint mettait en scène la célébration de la Nativité. Enfin, son puissant poème, le *Cántico* (*Obras*, p. 40-46, 70-76), recueille et assemble une série d'expériences personnelles vécues avec l' « Amado Esposo Cristo » et qui ne se rapportent pas aux schèmes des deux mystères de l'incarnation et de la Pâque; et pourtant ces expériences ont pour objet la présence du Christ dans le mystère du Salut tel que le vit le poète. Il en est de même dans l'*Oración de alma enamorada* qui culmine dans l'expérience de la possession du Christ au sommet de l'échelle des biens créés : « Miens sont les cieux et mienne est la terre.., la Mère de Dieu et toutes choses sont miennes, et Dieu même est mien et pour moi, parce que le Christ est mien... » (comparer *Jean* 17 et 1 *Cor.* 3, 22-23, avec *Subida*, livre 3, ch. 35, 5, et *Cántico*, str. 36, 5).

2° L'expérience du saint nous laisse déjà entrevoir quelle sera sa *synthèse christologique*. Elle ne se borne pas au schéma Dieu-Homme ni ne cherche un équilibre entre le mystère pascal et celui de l'incarnation. Elle vise globalement le mystère du Christ, qui dans l'économie divine est le centre et la plénitude, qu'il s'agisse de l'histoire du Salut, de la réalité de l'Église ou de la vie chrétienne de chacun. Dans le dialogue de Dieu avec l'homme, le Christ est la Parole, l'ultime et définitive Parole du Père en qui il a tout dit (cf *Subida*, livre 2, ch. 22, avec la citation initiale de *Hébr.* 1, 1); une fois dite, « Dieu est demeuré comme muet et n'a plus rien à dire » (*ibidem*, n. 4). En lui se consomme le plan du Salut : l'union hypostatique est le type de notre union avec Dieu, en quoi se réalise la sainteté de l'Église comme celle de chaque chrétien (cf *Cántico*, str. 37, 3). Imiter le Christ est la norme de la vie chrétienne et « le chemin pour tout bien spirituel » (*Subida*, livre 2, ch. 29, 9; cf *Avisos* 2). L'union avec Dieu, — la sainteté —, est union avec le Christ. Par lui et avec lui se réalise le retour vers la Trinité (cf les strophes terminales du *Cántico*).

Dans ce cadre, il est rare que l'humanité du Christ soit considérée pour elle-même; ses gestes ou ses traits, ni même l'histoire de sa vie, l'humain du mystère du Christ, ne sont pas soulignés. Mais bien les mystères de son humanité, les profonds « filons » qu'elle recèle : « Il y a beaucoup à approfondir dans le Christ, parce qu'il est comme une mine fertile qui a de nombreuses concavités de trésors qu'on fouille incessamment sans les pouvoir épuiser. Tant s'en faut, en chaque concavité on y va découvrant de nouvelles veines aux richesses nouvelles deçà et delà » (*Cántico*, str. 37, 5; trad. Lucien-Marie, *Les œuvres spirituelles de saint Jean..*, Paris, 1947, p. 897). Toute la beauté *(hermosura)* de la création se reflète et se récapitule en lui : « Mon Aimé, les montagnes, les vallées.., les cours d'eau ». Mais deux mystères dominent tous les autres, l'incarnation et la croix, surtout celle-ci.

L'incarnation est vue non comme anéantissement, mais comme l'entrée triomphale du Christ dans la création et comme l'élévation de cette dernière (*Cántico*, str. 5, 4); au centre de ce mystère, l'union hypostatique est aussi la clé secrète de notre vie spirituelle, laquelle se consomme dans l'union de l'âme avec Dieu.

Dans le mystère pascal, Jean de la Croix met fortement en lumière la croix. Il appuie sur la mort du Christ un des éléments essentiels de son enseignement : la négation. La mort du Seigneur postule la nôtre. D'où le radicalisme de sa doctrine de la voie négative : à la mort du Christ doit répondre la mort, l'anéantissement de l'âme dans le sensible et le spirituel, pour qu'elle puisse s'unir à lui.

Ceci est résumé dans un passage de la *Subida* (livre 2, ch. 7) : « A l'instant de sa mort, le Christ fut anéanti en l'âme sans aucune consolation ni soulagement, son Père le laissant ainsi en une intime aridité... Lequel délaissement fut le plus grand qu'il souffrit en la partie sensitive durant ce séjour mortel... au moment et à l'instant que ce Seigneur se trouva le plus anéanti en tout, à savoir quant à l'estime des hommes.., quant à la nature puisque, mourant, il s'anéantissait en elle, quant à la protection et consolation spirituelle du Père puisqu'en ce temps Il l'abandonna... réduit comme à rien » (n. 11).

A cette vision spirituelle du mystère de la croix répond l'aspect négatif de la vie chrétienne : « Afin que l'homme vraiment spirituel entende le mystère de la porte et du chemin du Christ pour s'unir à Dieu, et qu'il sache que tant plus il s'anéantira pour Dieu selon ces deux parties, la sensible et la spirituelle, tant plus il s'unit à Dieu... Lorsqu'il sera réduit à rien.., alors l'union spirituelle sera faite entre l'âme et Dieu... (Celle-ci) ne consiste pas en récréations, ni en goûts, ni en

sentiments spirituels, mais en une vive mort de croix sensible et spirituelle » (n. 11; trad. citée, p. 149-150). Connaître le Christ, c'est pénétrer au fond de ce mystère, dans la science de la croix.

3° Cette doctrine de Jean de la Croix, portée par lui aux extrêmes conséquences dans la purification de l'esprit (nuit passive), pose des questions. Jusqu'à quel point la purification des formes et des moyens créés impose-t-elle à l'esprit de *renoncer à considérer l'humanité du Christ?* Le radicalisme du « rien » et des « nuits » exige de l'esprit la libération et le dépassement de tout moyen disproportionné à la Divinité : si l'on veut l'union à Dieu, il faut écarter tout ce qui est moindre que Dieu, donc toute créature. La contemplation en foi pure, connaissance obscure et indistincte, ne peut se réaliser en images, souvenirs, formes et concepts limités.

Nous retrouvons ici le problème posé par Thérèse : parmi les choses corporelles (Jean de la Croix, plus radical, dirait : créatures), l'humanité du Christ serait-elle un chemin et une porte insuffisants pour élever l'âme au plus haut sommet de la vie chrétienne? La nuit sanjuaniste est-elle une version de la ténèbre dionysienne? Aboutit-elle à nous renvoyer à la vieille doctrine néo-platonicienne? L'union très spirituelle avec le Divin exclut-elle de l'acte contemplatif des parfaits, non pas l'influence ontologique de l'humanité du Christ, mais bien le contenu de ses mystères.

J. Baruzi (*Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris, 1931, p. 548, 646-647) et K. Rahner (*Die ewige Bedeutung der Menschheit Jesu..*, dans *Geist und Leben*, t. 26, 1953, p. 279-288, traduit dans *Éléments de théologie spirituelle*, coll. Christus 15, Paris, 1964, p. 35-49) ont noté, à partir de points de vue opposés, cette implication de la doctrine sanjuaniste : elle est une mystique théologale, mais non christique. Des auteurs n'ont pas manqué de noter aussi l'absence du Christ dans les nuits sanjuanistes. L'âme qui les traverse évoque les figures de David, de Job, des prophètes de l'ancien Testament, non de Jésus-Christ. D'où un double soupçon : n'est-ce pas là un symptôme de ce que l'expérience de la nuit vécue par l'auteur fut un vide et une absence du Christ? N'est-ce pas la preuve que cette absence est postulée par le système? Cf G. Morel, *Le sens de l'existence selon saint Jean de la Croix*, coll. Théologie 46, t. 2, Paris, 1960, p. 200-206; F. Ruiz, *San Juan de la Cruz*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 19, 1968, p. 67-68.

Il est vrai que la purification radicale exigée par le saint impose l'élimination de certaines formes sensorielles et humaines d'adhésion à la passion du Christ et au côté humain de son mystère (cf *Subida*, livre 2, ch. 12, 3). Par contre, deux choses sont évidentes : d'une part, en même temps que le saint fait l'expérience des nuits, il compose le *Cántico*, qui est son plus fort témoignage sur son expérience de l'Aimé (F. Ruiz Salvador, *Introducción a S. Juan de la Cruz*, Madrid, 1968, p. 381-382, et l'art. signalé plus haut, p. 67-68); d'autre part, dans la phase suprême de la vie mystique, « l'état des parfaits » (*Cántico*, str. 36, 1, et 37, 1 svv), ceux-ci sont admis à pénétrer dans l'épaisseur et la profondeur des mystères du Christ « Dieu-Homme », y compris ceux qui s'enracinent dans son humanité sainte (37, 2-4). L'union finale de l'âme se célèbre avec le Christ Époux et Verbe incarné. La purification aura eu pour effet que les mystères de son humanité sainte seront atteints avec « la foi très éclairée » d'une manière si pure et si spiritualisée que cette humanité du Christ sera bien chemin et porte pour l'égalité d'amour avec la Trinité.

3. **Les disciples.** — 1° Le passage des deux saints dans les premiers carmels espagnols laissa ceux-ci imprégnés de leur *piété christologique*, avec une orientation très nette vers l'humanité du Seigneur. Dans cette ambiance, de nombreuses légendes, à la manière des *Fioretti*, prirent naissance, en particulier en ce qui concerne l'Enfant Jésus et sa présence dans la vie mystique de Thérèse. Nombre de ces légendes sont relatives aux statues de l'Enfant données par la sainte à ses filles. On connaît l'importance des images dans la piété espagnole du 16e siècle : Thérèse est une représentante de cette forme de piété populaire (J. Sanchez Canton, *Los grandes temas del arte cristiano en España*, t. 1 Nacimiento e infancia de Cristo, Madrid, 1948). On conserve aussi quelques statues et représentations de l'*Ecce Homo* et du Crucifié qui ont été en relation avec des moments cruciaux de sa vie (cf *Vida*, ch. 9, 1; les poèmes *Cruz, descanso sabroso*, *En la Cruz está la vida*, *Caminemos para el cielo*, *Si el padecer con amor*, etc, dans *Obras*, t. 6, p. 10-105). Mais ce sont surtout des statues de l'Enfant Jésus, très simples, qui sont conservées dans tous les carmels fondés par la sainte. Autour d'elles germèrent les représentations scéniques des mystères de l'Enfance, déjà pratiquées par Jean de la Croix (*Obras de san Juan..*, p. 80-81), et qui se déroulaient aux temps liturgiques de l'Avent et de Noël.

La dévotion à l'Enfant revêtit des formes particulières dans les carmels (Giovanna della Croce, *Gesù Bambino nel Carmelo teresiano*, Rome, 1967), en particulier celle de l'Enfant Jésus de Prague qui associe les thèmes de l'enfance et de la royauté (Alberto de la Virgen del Carmen, *Historia del milagroso Niño Jesús de Praga*, Madrid, 1952). Cf art. Enfance de Jésus (dévotion), DS, t. 4, surtout col. 664-665, 667-668, 676-677.

Dans la ligne de cette piété, notons aussi une série de poèmes nommés *villancicos*, ou cantiques en l'honneur de la Vierge-Mère, comme ceux que composèrent les deux saints (pour Thérèse, *Obras*, t. 6, p. 92-100; pour Jean, *Obras*, p. 81); ceux de Diego de Jésus sont très sobres et très fins (dans ses *Conceptos espirituales*, Madrid, 1668, f. 46-64, 89-95, 115); il en existe de semblables dans les manuscrits des carmels de Madrid et de Florence.

2° *Écrits de formation spirituelle.* — Dans les maisons de formation du Carmel, apparaissent les premiers essais systématiques d'une pédagogie de la piété envers le Christ. En son *Instrucción de novicias* (vers 1588), Maria de San José fait une tentative de ce genre sous la forme d'un délicieux dialogue entre ses novices de Lisbonne qui tour à tour expriment leurs sentiments sur la Passion du Seigneur. C'est le premier état d'une méthode que développera abondamment le plus habile formateur du Carmel italien, Jean de Jésus-Marie le calagurritain (1564-1615; cf *Humor y espiritualidad*, Burgos, 1967, p. 594-599). Celui-ci a le mérite d'avoir envisagé cette pédagogie de la piété envers le Christ sur un plan pratique, de l'avoir fait avec beaucoup de finesse et de l'avoir irriguée par l'inspiration et le contenu des Écritures.

La plus grande partie de ses œuvres mineures a été composée pour les noviciats italiens en vue d'y nourrir la vie intérieure d'une manière immédiate, directe; ainsi, par exemple, ses *Epistolae anagogicae* adressées au Christ (dans *Opera omnia*, t. 2, Florence, 1772, p. 448-470), une série d'élévations assez

semblables qui complètent son *Ars amandi Deum* (p. 342-357), les *Soliloquia... ad Iesum Christum* (p. 669-676 et 676-678). La *Schola Iesu Christi* (p. 65-123) a une tournure plus doctrinale, de même que le *Stimulus compunctionis*, surtout les chapitres 22-38 (p. 189-212).

Jérôme Gracian † 1614, de son côté, rédigea des traités de ton moralisant et catéchétique, en particulier sa *Vida del alma* aux chapitres 2-20 et son *Sumario de las devociones* (dans *Obras del P. Jerónimo Gracián*, éd. Silverio de Santa Teresa, t. 1, Burgos, 1932, p. 375-422, et t. 2, 1933, p. 89-122). Quant à Thomas de Jésus (1564-1627), il développe d'une manière très dense et théologique les progrès de la dévotion au Christ, depuis l'initiation spirituelle jusqu'à la mystique; il a cependant, dans la ligne de la piété pratique, un petit traité : *Práctica de la viva fe de que el justo vive* (Bruxelles, 1613, surtout la 2e partie).

Bien d'autres auteurs carmélitains ont utilisé cette veine dans leurs écrits; nous n'avons mentionné que les plus représentatifs. L'influence de Jean de Jésus-Marie dans l'école fut profonde et définitive, bien qu'il ne représentât en fait que la tradition thérésienne, comme d'ailleurs Maria de San José et Gracian. Son orientation pédagogique marqua profondément le style et le contenu christologique de la spiritualité carmélitaine postérieure (cf Antonio di Gesù Bambino, *Giovanni di Gesù Maria Calagorritano... e le sue opere di formazione spirituale dei novizi*, Rome, 1960; J. M. Strina, *La teologia mistica del ven. Giovanni di Gesù Maria*, Gênes, 1967).

3° Dans le domaine de la *doctrine spirituelle*, deux faits furent déterminants pour l'école carmélitaine : la position de Thérèse en faveur du rôle de l'humanité du Christ à tous les degrés de la vie spirituelle et spécialement aux plus hauts de la vie mystique, et l'apparente position divergente de Jean de la Croix quand il applique sa doctrine de la purification et du vide aux suprêmes degrés de la contemplation et de l'union. Les traités de théologie mystique et les grands *Cursus* des 17e et 18e siècles tentent de rester fidèles aux deux maîtres et de faire concorder leurs enseignements, avec d'ailleurs plus de fidélité à Thérèse qu'à Jean. Leurs constructions théologiques, d'autre part, subissent une double pression de sens opposé, le courant du quiétisme et celui de l'influence dionysienne. Le premier fut constamment combattu, à la suite du magistère de l'Église; il contenait des erreurs similaires à celles que dénonçait Thérèse (*Vida*, ch. 22). Le courant dionysien traditionnel, lui, réservait aux parfaits une contemplation dans « le rayon de la ténèbre » sans mélange ni connivence du corporel et du sensible, et rejoignait les positions de Jean de la Croix quant à la nuit et à la purification de toute image, forme et *noticias* distinctes.

1) Nous avons un exemple de la rencontre de la mystique thérésienne avec des positions différentes dans les polémiques de Jérôme Gracian contre les spirituels des Pays-Bas (cf J. Orcibal, *La rencontre du Carmel thérésien avec les mystiques du Nord*, Paris, 1959). Dans son *Apología contra algunos que ponen la suma perfección en la oración unitiva inmediata con aniquilación...* (Bruxelles, 1609), la sixième proposition, selon laquelle « la méditation et la connaissance de Dieu par les créatures et tous les exercices des sens intérieurs et extérieurs et toutes les opérations intellectuelles de l'âme et toutes les autres choses sensibles et intelligibles sont imparfaites et doivent être laissées... », était une attaque contre la doctrine de Thérèse; Gracian la défend (2e partie), sans renoncer à la doctrine dionysienne (3e partie), mais en attaquant la *Théologie germanique (ibidem)*. Cette *Apología* est un appendice de *La vida del alma, libro que trata de la imitación de Cristo*, qui expose la même doctrine (dans *Obras* de Gracian, t. 1, Burgos, 1932, p. 375-422, 423-433).

Une autre œuvre polémique de Gracian, *Diez lamentaciones del miserable estado de los atheistas de nuestros tiempos* (Bruxelles, 1611), est rééditée par O. Steggink, Madrid, 1959; voir en particulier la 5e lamentation, p. 159-196. L'ouvrage est continué par Thomas de Jésus avec sa *Censure contre la Théologie germanique*, composée vers 1611 et que J. Orcibal a éditée pour la première fois (cité *supra*, p. 178-224) avec la réplique du professeur de Louvain, Jacques Jansson (p. 225-231), la contre-réplique de Thomas (p. 232-235) et l'avis du jésuite L. Lessius (p. 239-240).

2) A l'intérieur de l'école carmélitaine, la divergence des deux maîtres au sujet de l'humanité du Christ fut saisie rapidement par certains de leurs disciples. Ainsi Quiroga dans son *Apología mística en defensa de la contemplación divina...* (Bibl. nat. de Madrid, ms 4478), en particulier au chapitre 16e (f. 76a-80b) : « Comment mettre en œuvre le souvenir de l'humanité du Christ dans la contemplation sans empêcher les principaux effets de celle-ci ». Dans ce chapitre, l'auteur répond à l'accusation lancée contre Jean de la Croix en comparant sa doctrine avec celle de Thérèse dans le 7e chapitre de la 6e Demeure.

Récemment encore, l'introduction de Marie du Saint-Sacrement aux *Œuvres* de saint Jean de la Croix (t. 1, Bar-le-duc, 1933, p. x, XLI-XLII) souligne cette divergence; voir la critique d'Élisée de la Nativité, dans *Études carmélitaines*, t. 19, 1934, p. 186-192.

Mais les fameux passages thérésiens (*Vida*, ch. 22; *Castillo* VI, ch. 7) qui établissent sa doctrine sur l'humanité du Christ et sa présence dans tout le cours de la vie spirituelle sont le plus généralement étudiés et allégués comme doctrine solide et hors de discussion : citons Maria de San José dans son *Instrucción de novicias* (Burgos, 1966, ch. 6, p. 598-599), Quiroga lui-même dans un petit traité manuscrit, *Declaración del c. 22 del Libro de la Vida de nuestra santa madre Teresa* (Bibl. nat. de Madrid, ms 11900), et tous les grands auteurs de l'école jusqu'à Joseph du Saint-Esprit l'Andalou.

Par contre, quand enfin on réalise une édition des œuvres de Jean de la Croix (Alcala, 1618), l'éditeur responsable interpole ou retouche certains passages importants; il a un double but, celui de rendre plus évident l'accord du saint avec la doctrine thérésienne, et celui d'éviter de probables dénonciations de l'orthodoxie du saint sous prétexte d'illuminisme (voir les propositions condamnées peu après en 1623, par l'inquisiteur André Pacheco, en particulier la 17e qui est à comparer avec la *Subida*, livre 2, ch. 12, 3; texte de Pacheco dans J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis..*, Rome, 1931, p. 232, n. 408). Disons en substance que l'éditeur, en ce qui concerne la doctrine générale de la purification par laquelle le saint exclut tout le corporel et toute forme distincte, introduisit une exception en faveur de l'humanité du Christ et il le fit avec des expressions calquées sur celles des textes thérésiens. En agissant ainsi, on

courait évidemment le risque de déformer un des secteurs essentiels de la doctrine sanjuaniste.

Les principaux passages mutilés, quant à notre sujet, sont : a) *Subida* II, ch. 32, 4; interpolation d'un long paragraphe (éd. Alcala, 1618, p. 221-222); — b) *Subida* III, ch. 2, 14; mutilation du texte original et interpolation avec de fortes résonances thérésiennes (p. 229-230); — c) *Noche* I, ch. 10, 6; interpolation (p. 394-395); — d) autre addition, brève mais symptomatique, — ici soulignée dans la citation —, au texte de *Subida* III, ch. 15, 1 : « Plus l'âme dépossédera la mémoire des formes et choses mémorables qui ne sont pas Dieu *ou le Dieu-Homme dont le souvenir aide toujours à la fin, en tant qu'il est le vrai chemin et guide et auteur de tout bien*, plus elle mettra la mémoire en Dieu... » (p. 259).

Ces quatre passages retouchés furent signalés par l'un des responsables de l'édition princeps, Diego de Jésus (de Salamanque); il y présente (p. 617-682) des *Apuntamientos y advertencias* qui ont pour but d'éclairer et de défendre les œuvres éditées. C'est à la fin de son second discours (p. 669) qu'il renvoie le lecteur aux quatre passages que nous avons indiqués.

Pour plus de détails, voir J. Orcibal, *La Montée du Carmel a-t-elle été interpolée?* (du moins dans les traductions françaises de *La Montée*), dans *Revue de l'histoire des religions*, t. 166, 1964, p. 171-213. — Reviendront sur ces quatre passages : Nicolas de Jésus-Marie *(Phrasium mysticae theologiae V.P.F. Joannis a Cruce... elucidatio*, Cologne, 1639, 2e partie, ch. 3-4, p. 91-129), Philippe de la Sainte-Trinité, Balthasar de Sainte-Catherine (DS, t. 1, col. 1210-1217), Jean de l'Annonciation, François de Saint-Thomas (DS, t. 5, col. 1054-1055), Joseph du Saint-Esprit l'Andalou, etc.

En dépit de la précaire situation de l'authentique doctrine sanjuaniste sur le point précis du rôle de l'humanité du Christ, les auteurs carmélitains des 17e et 18e siècles ont en général réussi à maintenir une position équilibrée : ils affirment la doctrine thérésienne et l'enseignement traditionnel dionysien; ce dernier s'impose grâce à Gracian, à Thomas de Jésus et, plus près de nous, à partir de Quiroga. Selon l'école carmélitaine, dans l'acte le plus haut de la contemplation, tout objet qui ne serait pas la Divinité est exclu; cependant, l'influence de la présence de l'humanité du Christ, au sens causal ontologique, est constante; cette humanité n'est pourtant pas l'objet de l'acte le plus parfait de la contemplation.

On notera qu'au 18e siècle Joseph du Saint-Esprit l'Andalou reviendra à une position plus radicalement thérésienne en affirmant la constante présence de l'humanité du Christ, comme cause ontologique et comme objet de contemplation (*Cursus theologiae mystico-scholasticus*, disp. 26, q. 5; nouv. éd. inachevée par Anastase de Saint-Paul, t. 4, Bruges, 1924, p. 312 svv).

Sur cet auteur et sur l'ensemble de l'école carmélitaine, voir Isidore de Jesus, *Utrum humanitas sacratissima Christi Domini sit objectum contemplationis perfectorum*, pro manuscripto, Rome, 1943, à la bibliothèque du *Teresianum* de Rome.

Voir DS, t. 2, col. 2029-2036. — Indications bibliographiques générales dans P. P. Ottonello, *Bibliografia di S. Juan de la Cruz*, dans *Archivum bibliographicum carmelitanum*, t. 9-10, 1967-1968, p. 1*-194*.

J. Krynen, *La théologie du Baroque. Denys le mystique et saint Jean de la Croix*, Univ. de Paris, thèse ronéotée, 1955. — Venanzio dello Spirito Santo, *Alla ricerca di Gesù nell'orazione con santa Teresa*, dans *Rivista di vita spirituale*, t. 11, 1957, p. 173 svv. — Joannes a Cruce Peters, *Función de Cristo en la mistica*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 17, 1958, p. 507-532. — A. Marijsse, *Mystiek als Christusbeleving. Christus' Mensheid... bij de H. Joannes van het Kruis en de H. Teresia*, Gand, 1960.

Les art. de H. Bouillard et de J.-M. Le Blond (*Recherches de science religieuse*, t. 50, 1962, p. 481-529; t. 51, 1963, p. 30-82 et 196-239) à propos de l'ouvrage de G. Morel, *Le sens de l'existence selon Jean de la Croix*, coll. Théologie, 3 vol., Paris, 1960-1961) touchent en plusieurs passages au sujet de cet article. Voir aussi José Vicente de la Eucaristia, *Sanjuanistica*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 12, 1961, p. 197-214.

M. Buisson, *La présence du Christ dans l'œuvre et la mystique de sainte Thérèse*, thèse dactyl., Paris, 1963. — Enrique del Sagrado Corazon, *Doctrina y vivencia de santa Teresa sobre el mysterio de Cristo*, dans *Revista de espiritualidad*, t. 22, 1963, p. 773-812. — Giovanna della Croce, *Christus in der Mystik des hl. Johannes vom Kreuz*, dans *Jahrbuch für mystische Theologie*, n. 10, 1964. — José V. de la Eucaristia, *Christus in oeconomia salutis secundum sanctum Joannem a Cruce*, dans *Ephemerides carmeliticae*, t. 16, 1965, p. 313-354. — F. Ruiz Salvador, *Introducción a san Juan de la Cruz*, Madrid, 1968, surtout p. 355-382. — Lucien-Marie de Saint-Joseph, *L'expérience de Dieu, actualité du message de saint Jean de la Croix*, Paris, 1968, surtout p. 241-281.

TOMAS DE LA CRUZ.

HUMBERT DE ROMANS, maître général des frères prêcheurs, † 1277. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Influence et inspiration.*

1. **Vie.** — Né vers 1200, à Romans, près de Valence (province de Vienne), envoyé aux écoles parisiennes « satis juvenculus », il y est maître ès arts quand il prend l'habit des prêcheurs le 30 novembre 1224. En 1226, il est lecteur au couvent de Lyon. En 1237, il en est prieur et s'occupe alors à le bâtir. Prieur de la province romaine vers 1240, peut-être encore en 1244, il succède comme provincial de France à Hugues de Saint-Cher devenu cardinal en novembre 1244. Lors d'un conclave, en 1241 ou 1243, d'assez nombreux cardinaux avaient voté pour lui (AFP, t. 3, 1933, p. 264-267). Le 31 mai 1254, il est élu maître général au chapitre de Bude (Hongrie). Il s'occupe aussitôt de codifier et de faire adopter le texte unifié de la liturgie des prêcheurs (1254-56, 1267); il surmonte la redoutable querelle suscitée par les séculiers contre les prêcheurs et les mineurs (avec lesquels il cimente le front commun), dans l'Église et dans l'université de Paris (1254-1258); il donne une puissante impulsion aux missions lointaines, spécialement auprès des chrétiens séparés, des juifs et des musulmans, et promeut les *studia linguarum* qui y préparent (1255, 1256); vis-à-vis des dominicaines, il parvient à arrêter le désengagement de l'ordre, qui avait atteint son comble en 1252, puis 1259, et à rétablir le ministère des frères auprès des sœurs, auxquelles il procure en 1259 des constitutions unifiées; tout en favorisant la tendance contemplative, il assure l'épanouissement des études dans l'ordre; enfin, il promeut de toutes les façons l'application de ses frères à l'évangélisation de la parole de Dieu et à la perfection de leur vie régulière. Il obtient son congé au chapitre de Londres, le 20 mai 1263. Retiré au couvent de Lyon, il y déploie une vaste activité littéraire. Il meurt le 14 juillet 1277 à Valence, où il est inhumé.

Le titre de bienheureux, qui lui est couramment donné, n'a jamais été ratifié par l'Église.

2. **Œuvres.** — 1° CARACTÈRES GÉNÉRAUX. — A l'exception du *De dono timoris* et des écrits du maître général, Humbert de Romans publie toutes ses œuvres

dans les treize dernières années de sa vie, au temps fécond de sa retraite. Cela leur donne une certaine unité de style et d'inspiration. Tandis que la « Lettre sur la pratique de la discipline régulière » a des mouvements oratoires, où les phrases se chargent de rimes, les autres œuvres sont dénuées de tout ornement stylistique. Le genre littéraire de la plupart d'entre elles, commentaires ou collections documentaires, accentue ce dépouillement. Humbert entasse l'une sur l'autre les notations moralisantes, à chacun des points qu'il aborde, sans souci apparent de composition. Mais il est aisé de sentir derrière ces notes volontairement dépersonnalisées la présence et la saveur d'une expérience humaine d'une extrême variété, l'ampleur de la connaissance des affaires de l'Église et du monde, l'équilibre, la pénétration et la bienveillance du jugement. L'absence d'illusion sur l'homme, même religieux, ne va pas sans acuité dans la satire, quoique sans dureté, et s'accompagne parfois d'un véritable humour : par exemple, quand la revue des « états de vie », pour noter les thèmes de prédication qu'ils proposent, se termine par les courtisanes, et la revue des affaires ou occupations des hommes, par les banquets d'enterrement.

Nous suivons en général l'ordre déterminé par Fr. Heintke au terme d'un examen attentif. On remarque que les ouvrages vont par vagues. Aussitôt après le généralat, les écrits relatifs à la vie régulière; puis les ouvrages destinés aux prédicateurs; enfin, l'écrit réformateur destiné au concile.

2° Humbert a donné son nom au prototype de la LITURGIE dominicaine, l'*Ecclesiasticum officium secundum ordinem fratrum praedicatorum* qu'il a fait approuver par les chapitres de 1254, 1255, 1256, et que confirmera Clément IV en 1267. Le travail de correction, de complément et d'unification de la liturgie des prêcheurs, à partir des liturgies provinciales qui en dépit d'une réelle unité d'origine présentaient alors de sensibles divergences, avait été confié depuis 1245 à quatre frères dont on ignore le nom. Quoique le chapitre général, par deux fois, en 1246-48 et en 1251-52, ait voulu imposer à tout l'ordre le résultat de ce travail, il se heurta à des oppositions obstinées. Humbert eut le mérite de prendre en main l'affaire dès son élection. Il couvrit de son autorité la nouvelle ordination, la fit adopter et l'appliqua dès lors avec ténacité. Peut-être était-ce lui qui avait pris l'initiative, avec le chapitre provincial romain de 1244, de confier à deux frères la correction du lectionnaire liturgique de cette province. De 1245 à 1247, devenu provincial de France, il avait reçu du chapitre général la mission de faire corriger e lectionnaire de l'ordre.

Le manuscrit du prototype établi par ses soins (1254-1259), longtemps conservé à Saint-Jacques de Paris, se trouve aux Archives de l'ordre à Rome (Cod. XV, L 1). Il en existe des copies plus ou moins complètes à Salamanque (couvent de Saint-Étienne) et à Angers (daté de 1283; Bibl. munic. ms 799 [715]). Un exemplaire portatif, allégé du bréviaire et du missel, à l'usage du général, se trouve au British Museum (cod. add. 23.935). Les 14 livres qui composent ce prototype (missel, bréviaire, lectionnaire, ordinaire, etc) ont servi de base jusqu'à nos jours aux livres liturgiques dominicains, qui les éditent sous une forme plus ou moins évoluée. L'ordinaire a été publié par Fr. Guerrini (Rome, 1921; il reproduit la médiocre édition de Cassito, Naples, 1805).

Humbert a-t-il pris une part directe dans la correction du lectionnaire liturgique, dont il a reçu la responsabilité dès 1245? Le fait que depuis Thierry d'Apolda (1298) on lui attribue la légende de saint Dominique contenue dans ce lectionnaire a-t-il une autre raison que sa présence dans cette collection? Quoi qu'il en soit, cette légende est une pure compilation; elle recopie mot à mot les textes de Pierre Ferrand et de Constantin d'Orvieto, en intercalant certaines dates de Jourdain de Saxe, mais en effaçant de nombreux noms de personne ou de lieu, auxquels elle ne semble porter aucun intérêt; ainsi s'achève le procédé de dépersonnalisation des légendes liturgiques, dont on peut suivre l'aggravation, à partir du *Libellus* de Jourdain, à travers les légendes successives de Ferrand, de Constantin, enfin du Prototype. C'est une loi du genre. Si la légende liturgique, relue chaque année au chœur, au chapitre et au réfectoire durant l'octave de la fête, influence largement l'historiographie postérieure, elle n'a pas pour but d'améliorer l'histoire, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, mais d'exciter la dévotion et de donner des leçons. C'est une collection de miracles et de traits édifiants, d'*exempla*.

Telle est bien la pensée d'Humbert vis-a-vis des récits du passé. Elle le pousse à demander, avec les pères du chapitre de 1255, qu'on lui envoie tous les récits miraculeux ou édifiants qu'on pourra recueillir sur le passé de l'ordre. Cette impulsion et cette collecte sont à l'origine des *Vitae Fratrum* de Gérard de Frachet (1256-62; éd. MOPH, t. 1, 1897), dont Humbert écrit dans sa lettre-préface qu'elles auront une efficacité perpétuelle « ad fratrum consolationem et spiritualem profectum », et du *Bonum universale de apibus* de Thomas de Cantimpré, ainsi que celui-ci le rappelle dans sa propre préface adressée à Humbert (1256-61; Cantimpré, p. 500).

3° ENCYCLIQUES DU MAITRE GÉNÉRAL. — Le tome 5 des *Monumenta* (MOPH, 1900, p. 15-63) édite 14 lettres encycliques adressées par Humbert au terme des chapitres généraux qu'il a présidés, de 1254 à 1262. Ces lettres communiquent à l'ordre des informations générales, en particulier sur la destinée des ministères assumés par l'ordre et sur les obstacles qu'il rencontre. Dans tous les cas, elles exhortent les frères à fuir des abus qu'on précise, à renoncer à des facilités ou même à des droits qui ne sont pas indispensables et à s'efforcer à la perfection de leur état de religieux et de prédicateurs. Elles préludent ainsi aux écrits sur la vie régulière.

4° ÉCRITS SUR LA VIE RÉGULIÈRE. — 1) *Epistola de regularis observantia disciplinae* [*De tribus votis*] (*Opera*, t. 1, p. 1-41). Cette lettre n'a pas de titre originel. Le titre *De tribus votis* sous lequel elle est éditée est faux, car la lettre ne parle pas une seule fois de « vœux », pas plus d'ailleurs que la formule de profession dominicaine. Le titre que nous donnons est tiré de l'introduction d'Humbert. L'*Epistola* enseigne et recommande les vertus de la discipline régulière : 1) *obedientia (unum de substantialibus religionis)*, 2) *sine proprio vivere (alia observantia regularis)*, 3) *castitas (unum bonum de religionis principalibus)*, 4) *humilitas (mater virtutum)*, 5) *patientia (virtutum clypeus)*, 6) enfin une série d'attitudes et de pratiques envers Dieu et le prochain. On remarquera que l'obéissance est mise en tête : elle fait seule l'objet d'une promesse explicite dans la formule d'engagement dominicaine. Enfin l'on notera qu'à propos de la pauvreté l'on ne fait pas mention de la mendicité.

La lettre tient à la fois de l'encyclique et du *fervorino* oratoire. Elle est signée du maître général et se situerait bien au début de son mandat, en particulier au temps le plus aigu de la querelle des séculiers contre les mendiants (1255).

2) *Instructiones officialium ordinis fratrum praedicatorum* (*Opera*, t. 2, p. 179-371).

Les *Instructiones officialium ordinis*, qu'on trouve fréquemment éditées à la suite de la règle et des constitutions dominicaines, exposent succinctement les devoirs des divers officiers de l'ordre. Les dates extrêmes de la rédaction de cette œuvre sont 1257 et 1267. Étant donné qu'elle traite, entre autres, de toutes les charges remplies par Humbert et de celles qui furent instituées sous son généralat, elle se situerait bien au lendemain de sa retraite (1263), comme une sorte de coutumier des offices dominicains issu de son incomparable expérience.

3) *Expositio regulae beati Augustini episcopi* (*Opera*, t. 1, p. 43-633). Ce commentaire de la règle que professent les dominicains n'a pas pour but d'éclairer ses obscurités, mais de révéler les richesses qu'elle recèle pour la vie des prêcheurs. En sept chapitres de longueur inégale, il expose que la règle organise un état de vie : 1) de communauté, 2) de pénitence, 3) de perfection vertueuse, 4) de pauvreté, 5) de fraternité, 6) d'obéissance, 7) il conclut longuement qu'il faut observer la règle avec diligence. Ce dernier point découvre son mobile : combattre la désaffection des frères envers la règle traditionnelle, adoptée jadis pour satisfaire au canon 13 du 4e concile du Latran, et exciter à la prendre au sérieux. Humbert parvient à inscrire de fait dans son commentaire un grand nombre de notes de vie dominicaine, en particulier sur l'étude et la pauvreté.

Le commentaire, très original et d'ailleurs nourri de données bibliques et patristiques, a joui d'un immense succès dans l'ordre et hors de l'ordre (manuscrits : AFP, t. 33, 1963, p. 123 à 127; abrégés, extraits, traductions, éditions, p. 129 à 134). L'œuvre, qui semble faire allusion à la codification de l'office des prêcheurs (p. 188), a peut-être été commencée vers 1255, date où l'on relève dans l'ordre des signes de désaffection notable vis-à-vis de la règle. Elle fut achevée et soumise à l'autorité suprême de l'ordre par Humbert après sa démission de 1263.

4) *Expositio super constitutiones fratrum praedicatorum* (*Opera*, t. 2, p. 1-178). L'*Expositio super constitutiones* fut entreprise comme la suite immédiate et naturelle de l'*Expositio regulae*. Mais elle n'a pas sa raison d'être pressante. C'est le pur commentaire d'une législation dont les prêcheurs n'étaient nullement détachés et qu'ils connaissaient en détail.

Elle fut interrompue après le commentaire du prologue et du 1er chapitre de la 1e distinction, en 1267 au plus tard, sans doute par défaut de loisir et de volonté de poursuivre un travail considérable qui ne s'imposait pas. Poursuivie jusqu'au terme, elle eût nécessité pour son édition 5 ou 6 volumes du type des *Opera*. La matière des deux distinctions se trouvait déjà en partie commentée par l'*Epistola de regularis observantia disciplinae*, complétée par l'*Expositio regulae* et par les *Instructiones officialium*.

5) *Quaestiones quinque circa statuta ordinis praedicatorum* (AFP, t. 21, 1951, p. 205-214). Humbert profite de son loisir pour répondre à cinq questions concernant l'obligation de la règle et des constitutions, l'obéissance au supérieur, la durée de ses injonctions, son pouvoir en affaire temporelle, enfin la correction des fautes vénielles. L'opuscule est postérieur aux deux *Expositio*, qu'il mentionne et dont il reprend ou complète la doctrine.

5° Écrits sur la prédication. — 1) *Tractatus de dono timoris* (pratiquement inédit).

Ce traité, reproduit par de nombreux manuscrits (liste dans Welter, p. 227, n. 17) et par une mauvaise édition incunable (Hain, n. 484), a joui d'un grand succès. Son authenticité naguère contestée, est solidement établie (Herbert, Heintke). C'est un recueil d'*exempla*, en vue de la prédication, d'où le titre de certains manuscrits : *Liber de abundantia exemplorum*. Il repose sur une collection de « matières prédicables », dans le cadre des sept dons du Saint-Esprit, simultanément élaborée au couvent de Lyon par Humbert et par Étienne de Bourbon, qui l'ont ensuite rédigée chacun de leur côté et sous leur propre mode. Humbert n'a composé que le don de crainte, au plus tôt en 1240.

2) *De praedicatione crucis contra saracenos* (édition incunable, s l n d, Copinger, n. 9029). Écrit par Humbert peu après la chute de Sephed (24 avril 1266), au moment où le pape confie aux prêcheurs et aux mineurs la prédication de la croisade (1266), le *De praedicatione crucis* est destiné à fournir aux frères idées et matériaux.

Ce guide en 46 chapitres, œuvre d'un praticien éprouvé, a connu une célébrité durable, spécialement en Allemagne au 15e siècle (liste des mss : Heintke, p. 103, n. 340). Il manifeste le sérieux avec lequel Humbert envisage la préparation de tels prédicateurs : lire le Coran, connaître la géographie et tout ce qui dans l'histoire justifie le « passage » outre-mer. Humbert cite son ouvrage sous le titre que nous donnons.

3) *De eruditione praedicatorum* : livre 1 *De officio praedicatoris* (*Opera*, t. 2, p. 373-484); livre 2 *De materiis sermonum sive collationum* : 1) *Ad omne genus hominum*, 2) *In omni diversitate negotiorum* (éd. *Bibliotheca maxima veterum Patrum*, t. 25, Lyon, 1677, p. 426-567); 3) *Secundum varietatem temporum*; 4) *Secundum varietatem festorum* (3 et 4 sont inédits, sauf 4, ch. 15, Heintke, p. 161-165).

Cette vaste somme à l'usage des prédicateurs mendiants, composée par Humbert dans la dernière décade de sa vie (dates extrêmes : 1266 et 1277), forme un tout (Heintke, p. 107, n. 357). Elle ne comportait peut-être à l'origine ni division en deux livres, ni titres pour ces livres. Ceux que nous avons choisis, tirés des introductions d'Humbert, caractérisent au mieux leur contenu. Les manuscrits (liste dans Heintke, p. 109-112, n. 362, 363, 373) sont assez nombreux. Les éditions (Haguenau, 1508; Venise, 1603; Barcelone, 1607; Lyon, *Bibliotheca maxima*, 1677; Rome, 1739; Rome, *Opera*, 1888) sont toutes incomplètes.

Le 1er livre donne des instructions sur la préparation et l'exercice de la prédication. Le 2e, spécialement original dans ses deux premières sections, fournit aux prédicateurs des matériaux abondants et soigneusement adaptés aux circonstances comme aux personnes. Il groupe des informations sur : a) le fort et le faible en matière morale et religieuse de cent états de vie; b) les opportunités apostoliques offertes par cent affaires ou occupations des hommes; c) les opportunités des temps liturgiques (33 ch.); d) celles des commémoraisons de saints (25 ch.). Sous une apparence générale et impersonnelle, les exposés et les récits laissent transparaître une très vaste expérience religieuse et humaine. Ils sont une mine d'informations sur les idées, les mentalités et la réalité quotidienne de la société occidentale au deuxième tiers du 13e siècle.

6° L'Opus tripartitum. — Ce mémoire « sur l'action de l'Église contre les sarrasins, sur le schisme des grecs, enfin sur les réformes dans l'Église latine », c'est-à-dire sur les trois objets assignés au prochain concile de Lyon (mai 1274) par la lettre de convocation, fut composé assez hâtivement par Humbert alors que le concile était imminent. Sans doute le fit-il à la demande de son général, alerté par la bulle du 11 mars 1273 de

Grégoire x. L'ancien maître général, dont les ouvrages sur la prédication avaient déjà manifesté l'ampleur universelle de l'information, s'ouvre aux plus graves problèmes du moment dans l'Église. En prévision de la prochaine assemblée, Humbert apporte au pape l'appui de ses arguments, précisément sur tous les points auxquels celui-ci va consacrer ses forces. La première partie reprend, après le suprême échec de saint Louis (1270), le plaidoyer pour la croisade d'Orient du *De praedicatione crucis*. La deuxième est un essai historique, théologique et psychologique sur le schisme grec et sur les moyens de rénover l'union (sur le résumé qu'il contient du *De haeresibus et praevaricationibus graecorum* de Léon Toscan, cf AFP, t. 21, 1951, p. 352-353, n. 9; p. 365, n. 47; p. 369, n. 59). La troisième, analogue à d'autres écrits de ce type, propose des réformes précises, sur les ordres mendiants, l'Église romaine, les prélats et l'Empire.

L'unique texte connu est celui que Crabbe publia en 1551 d'après « l'archétype » (t. 2, p. 967-1003). E. Brown l'a reproduit (*Appendix ad fasciculum rerum expetendarum et fugiendarum*.., Londres, 1690). Un extrait interpolé, qui existe en 4 manuscrits, a été publié par Martène-Durand et Mansi. C'est l'œuvre de Bernard Gui qui expose ainsi ses idées sur la partition de l'Empire en quatre États.

7° *Inauthentiques*. — On a attribué à tort à Humbert le *De eruditione religiosorum* (sans doute par confusion avec le *De eruditione praedicatorum*), qui est de Guillaume Peyraut (DS, t. 6, col. 1233); de même un *Paradisus animae* ou *De veris et falsis virtutibus* anonyme, enfin un *Libellus de septem gradibus contemplationis* qu'on a attribué aussi à Bonaventure et à Thomas Gallus (DS, t. 1, col. 1854). Le *Libellus de instructione novitiorum*, anonyme que J.-J. Berthier publie en appendice (*Opera*, t. 2, p. 525-544), est de Jean de Montlhéry, dominicain du 13e siècle.

3. **Influence et inspiration.** — Humbert jouit durant sa vie d'une vaste influence.

Prédicateur inspiré (« gratiosus ») et pendant un quart de siècle homme de gouvernement à la tête des provinces principales de Rome et de France avant de l'être de tout l'ordre, il mérita la confiance d'une série de papes, du collège des cardinaux, du roi saint Louis qui lui demanda d'être le parrain de son sixième fils, Robert de Clermont. Ses ouvrages élargirent son action. Les très nombreux manuscrits qui les contiennent sont distribués à travers toute l'Europe. La réforme du 15e siècle les multiplie. Les éditions, incunables et autres, poursuivent en partie cette action. Ses écrits de vie régulière sont encore appréciés dans son ordre. Ils ont touché au moyen âge beaucoup d'autres religieux. Ses écrits sur la prédication ont atteint aussi le clergé séculier. L'écrit sur la croisade connut au 15e siècle un succès inattendu.

Peut-on parler d'une spiritualité d'Humbert de Romans? Il n'a certainement ni conçu, ni diffusé consciemment une doctrine singulière de la vie spirituelle, un mode original de répondre à l'appel de Dieu. Son souci de ne jamais paraître personnellement dans ses écrits, de ne rien dire qui soit de lui seul, accru par sa modestie propre, s'oppose à ce type d'enseignement. D'autre part, comme tous les docteurs du 13e siècle, il s'attache intensément à l'universalisme et à l'unité de la foi. Il pense en fonction du tout et en commun avec tous. De fait, les sources de ses écrits sur la vie régulière sont celles de la tradition théologique et ascétique de son temps : à côté de la Bible et des Pères de l'Église, — Ambroise, Augustin, Jean Chrysostome, Jérôme, Grégoire le Grand auxquels il faut joindre Jean Cassien —, il cite de nombreux auteurs intermédiaires, jusqu'à Pierre Lombard et Pierre le Mangeur. Toutefois, il faut noter que tandis qu'il utilise largement saint Benoît et saint Bernard, il ignore pratiquement la tradition des chanoines réguliers.

En fait, Humbert ne veut avoir d'autre idéal que celui des institutions auxquelles il appartient, l'ordre des prêcheurs et l'Église. Comme beaucoup de ses contemporains, il ne conçoit pas de meilleure institution que la sienne, mais il estime que peu vivent intégralement son idéal et que tout serait parfait si chacun lui était totalement fidèle, n'en laissant perdre aucune virtualité, si minime soit-elle, pour la sainteté et le salut des âmes. Être intensément ce que l'on est, vivre sa règle, ses constitutions, la mission transmise par son ordre, c'est le vrai moyen de répondre à la vocation divine.

Est-ce une idée purement conservatrice? On le croirait quand on voit Humbert, après comme avant 1270, exalter avec insistance l'idéal de croisade, alors que cet idéal achève précisément de perdre son efficacité. Toutefois, si Humbert n'est pas un réformateur inspiré, un prophète, on ne peut lui dénier le mérite d'être un promoteur acharné du progrès. Ayant pris l'habit trois ans après la mort de saint Dominique, il est contemporain de l'extraordinaire expansion et organisation de son ordre dans la tâche et dans l'esprit du fondateur durant le premier demi-siècle. A ce progrès général aux universités, dans le système des études, dans la théologie, dans la prédication, dans les missions, dans la prière liturgique, il préside à Rome, en France et dans l'ordre entier durant plus de deux décades. Certes, les hautes personnalités qui abondent alors dans l'ordre, un saint Raymond de Peñafort, un saint Albert le Grand, un saint Thomas d'Aquin, et l'ensemble des frères réunis en chapitre prennent souvent l'initiative. Mais Humbert est l'arbitre, le juge suprême, le réalisateur efficace, grâce à la plénitude de son pouvoir exécutif et à l'équilibre de son gouvernement. Ainsi, d'année en année, l'ordre ne cesse-t-il de progresser intensément dans la ligne de sa nature.

L'idée spirituelle d'Humbert s'identifie donc largement avec celle des prêcheurs. On y retrouve, moins marquée que chez saint Dominique, mais encore bien visible dans la liaison entre pauvreté et prédication, l'évangélisme de l'« imitation des Apôtres » (M.-H. Vicaire, *L'imitation des Apôtres. Moines, chanoines, mendiants*, Paris, 1963, p. 67-90). C'est à cette imitation qu'il rattache sa requête d'unanimité fraternelle chez les prêcheurs. Ses écrits sur la prédication autant que ses écrits sur l'ordre manifestent, jusque dans les détails les plus concrets, l'universalité de la mission évangélique dont son ordre a reçu la charge : il faut prêcher à toutes les catégories sociales, dans toutes les circonstances, aux fidèles comme aux hérétiques, aux païens et aux schismatiques lointains comme aux chrétiens les plus proches, aux religieux et aux laïcs. Pour lui, comme pour Dominique, l'objet particulier de ce ministère universel de salut est la prédication de la parole de Dieu, que doivent préparer non seulement les études théologiques et philosophiques, mais la connaissance des hommes, de leur langue et de leurs livres. Cependant il insiste plus particulièrement, selon l'exemple de Dominique, sur la vie de prière contemplative et de pénitence, dans laquelle s'enracine le ministère apostolique de la parole (cf A. Lemonnyer, *Les prières*

secrètes dans la vie dominicaine, dans *Année dominicaine*, t. 63, 1927, p. 269-276; Paul Philippe, *L'oraison dominicaine au* XIII^e^ *siècle*, VSS, février 1948, p. 424-454).

Cette insistance explique également son orientation pastorale vers les religieuses contemplatives, qui lui permet d'apporter, dans la ligne de saint Dominique et de Jourdain de Saxe, une contribution immédiate à l'expansion de la mystique rhénane dans les monastères de dominicaines.

A cette spiritualité dominicaine fondamentale, qu'il eut le mérite de formuler et de transmettre par ses ouvrages, il donne évidemment sa note personnelle. Sa théologie n'a pas la nouveauté de celle des grands prêcheurs contemporains : elle est biblique, patristique et traditionnelle, comme son ascétique qui est celle de la tradition cénobitique occidentale. S'il transmet l'évangélisme de saint Dominique, il met moins l'accent sur cette inspiration créatrice que sur les valeurs de fidélité à l'institution et sur l'obéissance à la législation de l'ordre ainsi qu'aux préceptes du supérieur. Il suit en cela l'évolution générale de l'Église du 13^e^ siècle vers le juridisme religieux. Toutefois sa façon d'interpréter l'obligation *ad poenam tantum* des constitutions, conception empruntée par l'ordre aux associations laïques du début du 13^e^ siècle qui pouvait amener à un « extrinsécisme » juridique tout à fait desséchant, est pleine de sagesse. La formule, selon lui, n'exclut que l'obligation matérielle de la loi, considérée en quelque sorte dans l'abstrait, mais non l'obligation réelle en fonction de tout le contexte objectif et subjectif.

Concluons sur deux traits remarquables de son attitude spirituelle : sa confiance vis-à-vis des personnes, qu'il appelle à la collaboration et à un dépassement continuel; son irénisme, enfin. Face aux crises des prêcheurs aussi bien que de la chrétienté, il sait, tout en prenant les mesures de défense ou de détente qui s'imposent, rayonner la volonté de paix. Ce qui a été le constant souci de son gouvernement demeure aussi la note caractéristique de ses écrits.

1. *Ouvrages généraux et sigles.* — AFP = *Archivum fratrum praedicatorum*, Rome, 1931 svv. — ASOP = *Analecta sacri ordinis fratrum praedicatorum*, Rome, 1893 svv. — BOP = *Bullarium ordinis fratrum praedicatorum*, éd. Th. Ripoll et A. Bremond, t. 1, Rome, 1729. — MOPH = *Monumenta ord. fr. praedicatorum historica*, Rome, 1897 svv. — Thomas de Cantimpré = *Bonum universale de apibus*, Douai, 1627. — P. C. Crabbe = *Concilia omnia, tam generalia quam particularia*, t. 2, Cologne, 1551. — *Opera* = Humbert de Romans, *Opera de vita regulari*, éd. J.-J. Berthier, 2 t., Rome, 1888-1889.

2. *Éditions.* — La trentaine d'éditions d'Humbert parues depuis le 16^e^ siècle ne contiennent en général que des œuvres isolées, particulièrement l'*Epistola de regularis observantia disciplinae* (= *De tribus votis*) et l'*Expositio regulae*, parfois les deux ensemble. Cependant, l'édition de Haguenau publie successivement l'*Expositio* (1505), puis l'*Epistola* et le *De eruditione praedicatorum* (1508). La *Bibliotheca maxima*, en 1677, publie aussi ces trois écrits et ajoute, à tort, le *De eruditione religiosorum* (= Guillaume Peyraut). L'édition de J.-J. Berthier ajoute encore l'*Expositio in constitutiones* et les *Instructiones officialium*.., mais ne reprend pas le livre 2 du *De eruditione*. De toutes ces éditions, seule, la dernière, présente un texte satisfaisant, sinon critique.

3. *Biographie et histoire littéraire.* — J. Quétif et J. Échard, *Scriptores*.., t. 1, Paris, 1719, p. 141-148. — E. Souèges, *Année dominicaine ou les vies des saints de l'ordre des frères prêcheurs*, t. 7 (juillet), Amiens, 1693, p. 519-590. — [J.-J. Berthier], *Année dominicaine*, juillet, t. 1, Lyon, 1895, p. 283-342. — M. de Waresquiel, *Le bienheureux Humbert de Romans*, Paris, 1901. — Fr. Heintke, *Humbert von Romans, der fünfte Ordensmeister der Dominikaner*, Berlin, 1933 (cf AFP, t. 3, 1933, p. 262-267). — A. Duval, dans *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1093-1096.

4. *Études particulières.* — *Provincialat* : M.-D. Chapotin, *Histoire des Dominicains de la Province de France*, Rouen, 1898, p. 367-562. — *Généralat* : A. Mortier, *Histoire des Maîtres généraux de l'Ordre des frères prêcheurs*, t. 1, Paris, 1903, p. 415-664. — Th. Wehofer, *Die Schrift des Gérard de Frachet « Vitas Fratrum ordinis Praedicatorum ». Eine noch unbenutzte Quelle zur Philosophiegeschichte des 13. Jahrhunderts*, dans *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, t. 11, 1897, p. 17-41. — *Élection papale* : K. Wenck, *Das erste Konklave der Papstgeschichte*, dans *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken*, t. 18, 1, Rome, 1926.

Ouvrages sur la vie régulière : R. Creytens, *Commentaires inédits d'Humbert de Romans sur quelques points des Constitutions dominicaines*, AFP, t. 21, 1951, p. 196-214; *Les commentateurs dominicains de la règle de S. Augustin du* XIII^e^ *au* XVI^e^ *siècle*. 1 *Le commentaire d'Humbert de Romans*, AFP, t. 33, 1963, p. 121-157; 2 *Les commentateurs du* XIV^e^ *siècle. Nicolas Trevet*, t. 34, 1964, p. 107-153.

Prototype de la liturgie des prêcheurs : [Vincent Laporte], *De liturgia fratrum praedicatorum*, ASOP, t. 13, 1917-18, p. 93-106, 213-231, 272-296, 331-344. — L. Rousseau, *De ecclesiastico officio fratrum praedicatorum secundum ordinationem ven. magistri Humberti de Romanis*, ASOP, t. 17-18, 1926-27. — W. Bonniwell, *A History of the Dominican liturgy*, 2^e^ éd., New York, 1946, p. 46-222. — G. M. Sölch, *Die Eigenliturgie der Dominikaner. Eine Gesamtdarstellung*, Düsseldorf, 1957, p. 10-18. — R. Creytens, *L'ordinaire des frères prêcheurs au moyen âge*, AFP, t. 24, 1954, p. 108-144. — A. Dirks, *Ordo missae secundum ritum ordinis fratrum praedicatorum*, ASOP, t. 60, 1952, p. 291-306. — D. Delalande, *Vers la version authentique du graduel grégorien. Le graduel des prêcheurs. Recherches sur les sources et la valeur de son texte musical*, Paris, 1949. — L. Boyle, *Dominican Lectionaries*.., AFP, t. 28, 1958, p. 367-375. — *Règle des édifices* : G.-G. Meersseman, *L'architecture dominicaine au* XIII^e^ *siècle*, AFP, t. 16, 1946, p. 166-181.

Ouvrages sur la prédication : A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen âge*, 2^e^ éd., Paris, 1886, p. 131-134 et 513-514. — J.-Th. Welter, *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen âge*, Paris, 1927, p. 70-74 et 224-228. — Th.-M. Charland, *Artes praedicandi*, Paris-Ottawa, 1936, p. 47, 126, 135. — R. Folghera, *Le bienheureux Humbert de Romans, maître de prédication*, dans *Année dominicaine*, t. 65, 1929, p. 49-54, etc. — V. Cramer, *Humbert von Romans Traktat über die Kreuzpredigt*, dans *Das heilige Land*, t. 79, 1935, p. 132-153; t. 80, 1936, p. 11-23, 43-60, 77-98.

Opus tripartitum : B. Birckmann, *Die vermeintliche und die wirkliche Reformschrift des Dominikanergenerals Humbert de Romanis*, Berlin, 1916. — K. Michel, *Das Opus tripartitum des Humbertus de Romanis*, 2^e^ éd., Gratz, 1926. — H.-J. Omez, *A propos de l'unité chrétienne de l'Orient et de l'Occident. Un opuscule du Bx Humbert de Romans*, dans *Vie intellectuelle. Documents*, t. 1, 1929, p. 196-211.

Marie-Humbert VICAIRE.

HUMBERT (PIERRE-HUBERT), prêtre, 1686-1778. — Né en 1686 à Vanclans (paroisse de Nods, diocèse de Besançon), Pierre Humbert appartenait à une famille paysanne. Il avait dix ans quand ses parents s'établirent fermiers à Busy; il fut confié, avec deux de ses frères, qui devinrent prêtres, au curé de la paroisse, Étienne Damondans † 1736. Ce prêtre instruit fit faire aux frères Humbert leurs études classiques et leur donna une solide formation religieuse (cf L. Borne, cité *infra*, p. 145-147). Clerc en 1710, ordonné sous-diacre en 1712, Pierre Humbert entre en 1714 dans la société des prêtres missionnaires du diocèse de Besançon, dont le centre était établi à

Beaupré, et il commença sa longue carrière de missionnaire en 1716. Le théâtre de ses missions fut l'ancien diocèse de Besançon qui comprenait le diocèse de Saint-Claude (ce dernier ne sera érigé qu'en 1778). Humbert devint le quatrième directeur des missionnaires de Beaupré, qui comptaient alors treize membres. Durant les dernières années de sa longue vie, les facultés d'Humbert furent amoindries. Il mourut en 1778.

Les missionnaires de Beaupré disposaient d'une bibliothèque assez considérable; ce qui explique la culture patristique d'Humbert. Ils menaient une existence et un apostolat communautaires; deux réunions hebdomadaires assuraient la nourriture spirituelle et théologique du groupe; les affaires importantes étaient traitées « en communauté », décidées à la pluralité des voix, et les missions organisées en commun.

Les sermons de mission d'Humbert n'ont pas été imprimés et ne nous sont pas parvenus. Par contre, il écrivit et édita de nombreux ouvrages. Le premier, mineur, est un *Entretien d'un docteur en théologie avec deux dames de qualité sur la mode...* (Besançon, 1734). Les deux suivants ont été des succès durables d'édition : les *Instructions chrétiennes pour les jeunes gens* (permis d'imprimer de 1740; 11e éd., Lyon, 1766) seront encore imprimées à Lyon-Paris en 1860, à Clermont-Ferrand en 1867. L'ouvrage le plus célèbre d'Humbert, les *Pensées* (ou *Instructions...*) *sur les plus importantes vérités de la religion...* (Besançon, 1742, à la bibl. nat. de Paris), a été imprimé partout en France : entre 1742 et 1850, on compte plus de cent éditions et réimpressions (cf *Catalogue général des livres imprimés de la Bibliothèque nationale*, t. 74, Paris, 1929, col. 1123-1147). Au cours du 19e siècle, le texte original se vit augmenté de « résolutions » à la fin des chapitres, de chapitres nouveaux et d'appendices comprenant des textes liturgiques d'usage courant.

Le recueil des *Cantiques à l'usage des missions* (anonyme, Besançon, 1742, souvent réédité) est pour une bonne part l'œuvre d'Humbert. — *Instruction sur la dévotion à la sainte Vierge, selon l'esprit de l'Église et des saints Pères* (Besançon, 1746). — *Exercices de la vie chrétienne... Instructions abrégées pour remplir tous les devoirs de la religion* (Besançon, 1750; 5e éd., 1839); cet ouvrage est le fruit d'une collaboration des missionnaires de Beaupré, mais « Humbert en fut le principal rédacteur » (Bergier, cité *infra*, p. 211; cet auteur donne 1747 comme date de la première éd.). — *Instructions sur les égaremens de l'esprit et du cœur humain* (Paris, 1779; Besançon, 1821).

Une « nouvelle édition » de la *Pratique de la dévotion au Sacré Cœur de Jésus* (Dole, 1784) nous avertit (p. 1) que ce livret est « tiré d'un ouvrage... composé... par un religieux de la compagnie de Jésus » paru une quarantaine d'années plus tôt. On peut tout au plus noter la même ordonnance de pensées chez F. Froment, *La véritable dévotion au Sacré Cœur de Jésus-Christ*, Besançon, 1699, p. 93-101, et chez Humbert, p. 7-16. Cette nouvelle édition comprend quelques courtes réflexions et avis importants, et une traduction française de l'office du Sacré Cœur.

J.-B. Bergier publia à Besançon en 1854 les *Pensées sur les principaux devoirs des ecclésiastiques*, qui sont une partie d'un ouvrage plus vaste d'Humbert sur le bon gouvernement des paroisses. Celui-ci avait achevé son travail quand il apprit que son confrère Joseph Pochard préparait un ouvrage sur le même sujet (*Méthode...*, 2 vol., Besançon, 1783); il renonça à éditer son propre livre. Plus tard, Bergier n'en publia qu' « une de ses parties, où il diffère, quant à la forme, de la *Méthode* de Joseph Pochard ».

Les livres d'Humbert ont un but essentiellement pastoral; il y enseigne les vérités de la foi et les exigences de la vie morale chrétienne, solidement appuyé sur les Pères grecs et latins, sur saint Thomas et sur l'Écriture. Surtout lorsqu'il aborde les vertus morales, on trouve dans ses textes nombre de traits qui sont bien marqués par les difficultés de l'époque. Il atteint au domaine proprement spirituel parce qu'il enseigne à vivre les vérités de la foi; sa spiritualité est simple : elle s'organise autour de deux pôles, la souveraineté transcendante de Dieu et les « égarements » de l'esprit et du cœur humains. Ce n'est qu'en Dieu, « centre de tous les biens, que l'homme peut trouver son repos et sa félicité », c'est à lui seul qu'il faut s'attacher. Aussi bien, rien ne nous consolera à la mort que ce que nous aurons fait pour Dieu.

L'exigence de l'ascèse est impérative : le corps est un « ennemi dont il faut se défier », encore qu'il soit digne de respect; d'où la nécessité de la pénitence, de la mortification, de la vigilance, du discernement. Mais les vraies vertus comme la vraie prière sont intérieures; elles supposent l'humilité, sans laquelle « on ne peut plaire à Dieu ni entrer au ciel ». Cette humilité « est fondée sur la connaissance de Dieu et sur la connaissance de soi-même ». Dans son petit livre sur le Sacré Cœur, Humbert note que « c'est en vain qu'on se flatte d'aimer Jésus-Christ, quand on n'aime pas les pauvres qui sont ses membres ».

La spiritualité d'Humbert est classique et solide, son style est simple et direct. C'est probablement à ces qualités que ses ouvrages ont dû de connaître un tel succès pendant tout un siècle.

J.-B. Bergier, *Histoire de la communauté des prêtres missionnaires de Beaupré*, Besançon, 1853, p. 186-252. — A. Journot, notice sur Humbert en tête des *Noëls en patois de Vanclans*, éd. Th. Belamy, Besançon, 1872. — L. Loye, *Histoire de l'Église de Besançon*, t. 4; Besançon, 1902, p. 372-378. — L. Borne, *Notre-Dame du Mont à Thoraise et sa confrérie...*, Besançon, 1939, p. 145-159.

Paul VIARD.

HUMBLOT (FRANÇOIS), minime, 1569-1612. — Né à Verdun en 1569, François Humblot avait enseigné la philosophie et les mathématiques et était docteur en théologie, jurisprudence et médecine, quand, le 10 juillet 1594, il entra à Lyon dans l'ordre des minimes.

Il y fut provincial de Provence (1599-1602), de Lyon et de Touraine, procureur général à Rome (1602-1605), visiteur des maisons d'Italie et de France. Prédicateur apprécié par Henri IV, il prononce les *Discours funèbres et panégyrics* (Lyon, 1608) du duc Henri de Montpensier et d'Ange de Joyeuse; il affronte, notamment à Saumur en 1611, les ministres calvinistes qu'il réfute dans le *Fantosme de la Cène ministrale conclu des maximes et opinions des plus fameux ministres de la prétendue Réformation* (Poitiers, 1611; Paris, 1612). Il mourut à Tours le 29 octobre 1612.

On a publié (4 vol., Paris, 1618) trois séries de sermons prêchés par Humblot « en divers lieux » : *Conceptions admirables sur les Lamentations de Jérémie*, pour l'avent; *Considérations admirables pour tous les dimanches de l'année*, 2 vol.; *Le sacrifice d'Isaac avec les circonstances d'iceluy rapportées au sacrifice de la nouvelle Loy*, pour l'octave du Saint-Sacrement. L'apologétique domine avec de solides assises scripturaires et patristiques. Si, par exemple, en traitant de l'eucharistie, Humblot recourt à la controverse, il évite les fautes de goût des sermonnaires de la Ligue. On pourra s'étonner de

le voir oublié parmi les prédicateurs de cette époque de transition.

Restent inédits : 18 sermons pour la troisième partie du carême (Toulouse, Bibl. munic., ms 278) et une préparation à la mort (Paris, Arsenal, ms 2363, p. 38-48).

L. Dony d'Attichy, *Histoire générale de l'ordre sacré des minimes*, t. 1, Paris, 1624, p. 454-486. — G. M. Roberti, *Disegno storico dell'ordine de' Minimi*, t. 2, Rome, 1909, p. 323-328, 641-644 et 678. — J.-M. Mariéjol, *La vie de Marguerite de Valois, reine de Navarre et de France, 1553-1615*, Paris, 1928, p. 320-321 (Humblot lui donna des leçons de science au château d'Usson). — F. J. S. Whitmore, *The Order of Minims in seventeenth-century France*, La Haye, 1967, p. 69-70, 293 et 306.

Paul Bailly.

HUMILIATIONS. — L'humiliation n'est pas l'humilité. Mais il y a une manière chrétienne de se situer devant les humiliations qui est humble, qui se réfère à la vertu d'humilité. Les notations que l'on trouvera ci-dessous doivent donc être situées et comprises en rapport avec l'article qui étudie l'humilité (*infra*, col. 1136 svv). — 1. *Remarques générales.* — 2. *Écriture.* — 3. *Doctrine des spirituels.* — 4. *Direction spirituelle.*

1. **Remarques générales.** — Le mot humiliation, que l'on retrouve, construit à partir de la même racine latine, dans les principales langues romanes, comporte l'idée d'un abaissement de ce que l'on est ou veut être. Distinguons l'humiliation objective et subjective. Au sens objectif, l'humiliation recouvre tout événement qui, dans la vie sociale ou dans la vie intérieure, rabaisse l'homme. Au sens subjectif, l'humiliation est la conscience d'être abaissé à ses propres yeux ou aux yeux d'un autre; nous éprouvons ce sentiment lorsqu'un événement apporte un démenti à notre vouloir-être et il suscite le plus souvent un sursaut de revanche.

Faisons un pas de plus. Une humiliation objective peut ne pas abaisser celui à qui elle advient; au contraire, on peut se sentir humilié sans cause proportionnée. Ceci se vérifie dans les rapports sociaux comme dans la vie morale : tel qui se pique de bien parler sera humilié s'il lui échappe une faute de langage, et ne le sera pas dans sa conscience s'il dit des calomnies; tel autre s'estimera méprisé par celui qui lui fait montre de compassion, etc. Dans le sens contraire, une offense volontaire ne nous abaissera pas de la part de celui que nous estimons inintelligent ou mauvais ou hors de la maîtrise de lui-même; une ironie méchante peut nous faire de la peine pour celui qui la commet sans nous humilier nous-mêmes; on peut être humilié à travers l'humiliation qui atteint celui qu'on aime, etc.

Il est donc important de bien voir le niveau qu'atteint en nous l'humiliation objective, ce qu'elle abaisse en nous. Ce peut être notre respect humain, notre souci d'apparaître à notre avantage aux yeux d'autrui (modes, usages, prétentions futiles ou orgueilleuses, préjugés, etc), notre attachement aux valeurs fausses du « monde ». Ce peut être notre personne même dans le respect qui lui est dû comme à tout homme, dans ses droits imprescriptibles. Ce peut être notre conscience morale par rapport au mal commis, au bien que nous n'avons pas fait, etc. Pour le chrétien, son attachement à Jésus-Christ et la conscience de sa vocation seront source d'humiliations.

Ce que l'humiliation atteint dans l'homme pécheur, c'est en définitive l'amour qu'il a de lui-même : cet amour désordonné s'exerce en lui comme un instinct, une impulsion à se vouloir pour soi-même et à vouloir toujours davantage à l'intérieur de ses limites naturelles, que ce soit dans la représentation qu'il se forge de lui-même, dans son avoir, dans son apparaître devant le monde. Pour reprendre les catégories pascaliennes, telle est la loi de l'homme quand il est dans l'ordre de la chair ou dans celui de l'esprit. Dès lors, tout ce qui rabaisse l'idée orgueilleuse ou vaine que l'homme pécheur a de lui-même, tout ce qui borne ou diminue son désir d'avoir, tout ce qui dément l'image qu'il prétend produire devant le monde, peut être ressenti comme l'humiliation.

Tout s'inverse, par contre, dans l'ordre de la charité et de la sainteté. Cette inversion tient essentiellement à ce qu'ici l'amour de soi est détrôné au profit de la primauté de Dieu et d'autrui. A ce renversement des valeurs, correspond logiquement un renversement similaire de ce qui est cause d'humiliation pour nous. Par exemple, la pauvreté matérielle, le mépris d'autrui, ressentis comme humiliations par l'homme charnel et l'homme orgueilleux parce qu'ils limitent l'amour et l'estime de soi, ne le seront plus dans l'ordre de la sainteté chrétienne. Seront, par contre, éprouvés comme des humiliations de l'amour de Dieu et d'autrui le péché, la persistance de nos attaches aux valeurs vaines, les retours en force de l'amour de soi, l'oubli égoïste des autres, etc.

Mais le chrétien *in via* n'est jamais passé tout entier et définitivement dans l'ordre de la charité; demeurent toujours en lui, plus ou moins vivaces, les attaches et les instincts de l'amour de soi. C'est pourquoi coexistent en lui les humiliations de cet amour-là et celles qui sont propres à la recherche de la sainteté et de la charité. Dans la même heure, il pourra s'estimer humilié par la mauvaise opinion qu'on a de lui, même si elle est fausse, et se sentir abaissé devant Dieu par une secrète vanité. Pour utiliser la terminologie de l'honneur, qui est une des idées-forces des 16e et 17e siècles chrétiens (cf art. Honneur de Dieu), les « honneurs du monde » et l'honneur de Dieu sont opposés; ils sont deux sources d'humiliations contraires et contradictoires qui cohabiteront dans le même homme.

Au niveau du langage, on trouve un renversement semblable à celui que nous disions plus haut au sujet de l'amour et des causes d'humiliations. Déjà saint Jean parle de la glorification du Christ pour signifier, non seulement sa résurrection, mais sa passion et sa mort. Saint Paul se prévaut de ses épreuves humiliantes au regard du monde (2 *Cor.* 11-12); il inverse la signification courante des mots sagesse et folie selon qu'il s'agit du point de vue divin ou mondain (1 *Cor.* 1, 17-25). Plus tard, à la lumière du primat absolu de Dieu, les spirituels du 17e siècle français parleront volontiers de l'abjection, du néant de l'homme pécheur prisonnier de l'amour de soi qui doit être anéanti, de l'abjection et de l'anéantissement de Jésus-Christ incarné au regard des fausses valeurs du monde : deux sortes d'humiliations opposées. On pourrait multiplier les exemples. Ces remarques visent à souligner qu'on ne peut pas parler de l'humiliation d'une manière univoque et qu'il est nécessaire de juger à la fois ce qui nous humilie et ce qui en nous est humilié.

2. **Écriture.** — Dans la Bible, les mots hébreux et grecs signifiant précisément humiliation, humilier,

s'humilier, sont assez rares; beaucoup plus fréquents sont les termes abaissement, abaisser, s'abaisser, qui ont généralement une signification plus large que les premiers.

Quand le chrétien lit la Bible, il entre dans l'histoire d'un peuple que Dieu dirige à la fin qu'il lui a assignée dans son dessein de Salut. Il suscite les événements physiques, politiques et militaires « de telle sorte qu'ils soient la juste sanction de la fidélité ou de l'infidélité du peuple aux stipulations de l'alliance » (P. van Imschoot, *Théologie de l'ancien Testament*, t. 1, Paris-Tournai, 1954, p. 108); ainsi *Juges* 2, 11-15; 3, 7-8 et 12; 4, 1; 1 *Samuel* 7; 1 *Rois* 13, 33-34; 14, 22-24; 15, 1-4; etc. L'infidélité récolte la défaite, les calamités, les épreuves humiliantes. Les sages d'Israël qui méditent la conduite de Dieu savent qu'il abaisse et humilie pour que le peuple s'humilie devant lui et se détourne de ses voies mauvaises (*Sag.* 12, 2; *Baruch* 1, 15 à 3, 8); ils savent que « les épreuves ne sont qu'une correction de miséricorde » (*Sag.* 11, 9).

Cette providence s'exerce de la même manière et dans le même but vis-à-vis de chaque homme, de chaque famille. Dans les cas plus individualisés, l'analyse de l'humiliation et le discernement de sa signification s'affinent et s'approfondissent. La vente de Joseph comme esclave, si elle fut une épreuve humiliante, pour celui-ci, une souffrance pour son père, un péché pour ses frères, préparait, sans qu'aucun d'eux puisse le prévoir, le salut de Jacob et de sa race : « Le mal que vous aviez dessein de me faire, le dessein de Dieu l'a tourné en bien afin... de sauver la vie à un peuple nombreux » (*Gen.* 50, 20; cf 45, 5). Mais l'humiliation, comme les autres épreuves, tombe sur l'homme sans explication préalable; ce n'est qu'ensuite qu'apparaît la grâce qui y était cachée et elle ne peut apparaître qu'à travers le discernement du croyant.

La Bible discernera plusieurs sens à l'humiliation du juste; d'abord celui d'une correction salutaire de son idolâtrie, de son orgueil ou de sa vanité; ensuite, celui d'une épreuve de sa fidélité (*Deut.* 8, 2; *Job* 1-2). Elle comprend aussi que l'humiliation purifie le cœur du juste, car « l'or est éprouvé par le feu et les élus dans la fournaise de l'humiliation » (*Eccli.* 2, 5). Elle atteindra enfin au sens de l'expiation par le juste des fautes d'autrui. Ceci apparaît avec évidence dans la figure prophétique du Serviteur de Yahvé (*Isaïe* 53, 1-12), méprisé, moqué, condamné : « Nous autres, nous l'estimions châtié, frappé de Dieu et humilié. Il a été... écrasé à cause de nos crimes... et c'est grâce à ses plaies que nous sommes guéris ». Toutes ces fécondités possibles de l'humiliation que présente l'ancien Testament demeurent valables dans le nouveau.

Les récits évangéliques nous montrent la vie terrestre du Christ s'achevant dans l'échec, l'incompréhension et l'hostilité des chefs spirituels de son peuple, la trahison et l'abandon de ses amis, par une injuste condamnation, les outrages de la Passion et la mort en croix comme un criminel : autant d'humiliations destinées à être mises à chaque génération sous les yeux des chrétiens, à la fois comme un exemple et comme une révélation. Intimement mêlée à ces humiliations du mystère central du Christ, il y a celle de Pierre reniant son Maître par peur devant une servante, celle du cyrénéen requis pour la corvée de porter un instrument de supplice. Saint Paul le théologien exprimera l'essentiel de cette histoire dans les termes de kénose et d'exaltation (*Phil.* 2, 5-11), mettant ainsi en lumière que l'enseignement de l'Écriture, d'abord diffus et de plus en plus net, selon lequel « Qui s'abaisse sera élevé, qui s'élève sera abaissé » (vg *Mt.* 5, 10-12 et 38-48; 10, 38-39; 16, 21-27; 18, 1-4; 20, 24-28; 23, 11-12; etc) et l'exemple concret qu'en donne le Christ expriment un principe fondamental du Royaume de Dieu et du Salut. Quant à saint Jean, il exprime les deux aspects complémentaires du mystère central du Christ par le seul et unique mot de « glorification » : il souligne ainsi, en ce qui concerne notre point de vue, que l'humiliation du Christ n'est que l'envers d'un endroit qui est son triomphe.

Il n'est pas inutile de souligner deux points importants pour le chrétien qui médite ces scènes afin d'entrer dans l'imitation du Seigneur. L'Évangile et saint Paul soulignent bien que l'abaissement volontaire et les humiliations librement consenties du Christ sont la conséquence de l'obéissance à la mission qu'il a reçue de son Père. D'autre part, le « Pardonne-leur, Père, ils ne savent pas ce qu'ils font » (*Luc* 23, 34) authentifie, s'il en est besoin, par l'exemple même du Christ son commandement de pardon mutuel (*Mt.* 6, 12; 18, 21-35) : dans les deux cas, l'humiliation en tant que telle n'est pas une fin en soi.

3. **Doctrine des spirituels.** — Nous prolongerons ces remarques et l'enseignement de l'Écriture par l'analyse de quelques passages d'auteurs spirituels, choisis spécialement pour mettre en lumière des manières différentes de concevoir le rôle des humiliations et la manière chrétienne de les porter.

En ce qui concerne l'ancienne littérature monastique d'Orient et d'Occident, indiquons seulement et sans nous y étendre qu'on y trouve souvent les humiliations utilisées dans le cadre du combat ascétique : elles sont un moyen pour lutter contre l'orgueil et la vaine gloire (DS, t. 6, col. 494-505) et pour acquérir l'humilité.

1° *Saint Bernard* † 1153 donne dans le 34e *Sermon sur le Cantique* un petit traité des humiliations (PL 183, 959d-962a). Il note d'abord que l'ardeur de l'amour et l'élan de l'esprit prétendent aux hautes grâces, mais qu'ils doivent « être ramenés au degré par où ils doivent monter pour arriver à ce qu'il demandent... Car si l'on aspire à gagner les hauteurs, il faut avoir d'humbles sentiments de soi... : il convient donc d'être abaissé... Si vous êtes humiliés, voyez-y le présage de la grâce qui s'approche ». Et Bernard invoque l'exemple de Job. Ce texte concerne ici les humiliations intérieures de la vie contemplative et leur rôle purifiant de préparation aux grâces spirituelles.

Bernard parle ensuite des humiliations extérieures, à partir de l'exemple de David insulté par un serviteur (2 *Rois* 16, 10). Nous devons goûter *(sapere)* ces humiliations venant d'autrui de la même manière que celles qui viennent directement de Dieu, parce qu'en réalité il se sert de l'homme pour nous humilier : « Tandis qu'une mauvaise langue le (David) malmenait, lui ne songeait qu'aux secrètes volontés de Dieu ».

Mais ce n'est pas l'humiliation qui justifie devant Dieu, c'est l'humilité. On peut supporter l'humiliation avec rancune, et celui-là pèche, avec patience, et celui-là est innocent, ou avec joie, et celui-là est juste parce que seul il est humble. La grâce, Dieu la donne aux humbles et sont humbles ceux qui changent leurs humiliations en humilité. Le signe par lequel on peut discerner que nous portons cette épreuve avec une humi-

lité vraie, c'est, non pas la patience, mais la joie, selon l'exemple de saint Paul (2 *Cor.* 12, 9). Et Bernard souligne ici le rôle de l'intention et du choix libre de l'homme : « Toute humilité ne sera pas exaltée, mais celle-là seule qui vient de la volonté, non pas de la tristesse ou de la résignation... Sera exalté non pas quiconque est humilié, mais celui qui s'humilie de son propre gré... Supposons que l'humiliation soit infligée par autrui.., celui qui décidera de tout subir en silence et joyeusement pour l'amour de Dieu pourra dire encore qu'il n'est pas humilié par un autre, mais s'humilie lui-même » (*Œuvres mystiques*, trad. A. Béguin, Paris, 1953, p. 412-416). On notera que Bernard ne fait dans ce petit traité aucune allusion aux humiliations du Christ, qu'il n'y dit rien de la recherche ou du désir des humiliations. Il souligne nettement, par contre, la grâce de la joie spirituelle qui est donnée à ceux qui s'humilient « pour l'amour de Dieu ».

2° Avec sainte *Angèle de Foligno* † 1309 nous sommes dans une atmosphère et dans une orientation de pensée très différentes. La personne du Christ incarné, qui est au centre de la vie d'Angèle dès sa conversion, est présente partout dans son *Livre de l'expérience des vrais fidèles* (texte latin et trad. par M.-J. Ferré, Paris, 1927). Plus précisément, la dévotion ardente de la sainte va droit au Christ crucifié : c'est lui qu'elle aime, qu'elle contemple, qu'elle suit et qu'elle enseigne. « L'abaissement volontaire et parfait » fut, avec la pauvreté et la souffrance, l'une des trois « compagnes qui ne quitta jamais le Christ en cette vie » (n. 178, p. 409); « il a toujours fui les honneurs du monde, toujours recherché en ce monde la honte et le mépris » (p. 409). « Pour moi, il n'y a de fidèle que celui qui s'unit au Christ son chef dans un amour parfait. L'âme pleine d'amour pour le Christ, voyant que son chef aime et veut une telle compagne (l'abaissement), l'aime et la veut pareillement » (p. 411). Si l'âme a péché, cet abaissement est expiation et pénitence; si elle n'a pas péché, il est source de grâce : « En vérité, c'est de cette manière que croissent les âmes saintes amies de Dieu » (p. 411). « En vérité, l'âme parfaitement éprise du Christ son aimé ne voudrait pas... d'autre état en ce monde que ce qui fut donné au Christ en partage », (n. 179, p. 415). On pourrait multiplier les citations semblables, qui expriment le besoin de conformité avec le Christ humilié : « Le Christ fut... fils de mépris, car il fut par tous méprisé, abandonné, couvert d'opprobres. Nous devons l'imiter en cela si nous l'aimons, puisque l'amour fait désirer la ressemblance » (n. 141, p. 315). « Voici le signe de l'amour vrai : celui qui aime ne transforme pas une partie de soi-même, mais tout en l'aimé... L'âme est prise par le désir de chercher... ce qu'a aimé celui qu'elle aime » (n. 138, p. 311). Le cinquième des sept dons de Dieu « est de se représenter sans cesse comment ces biens (pauvreté, abaissement, douleur) furent dans le Seigneur Jésus-Christ, et dans un continuel soupir de crier au Seigneur de donner et de mettre dans le cœur ce qui fut son vêtement et ses compagnes » (n. 164, p. 373).

Parce qu'y joue le même besoin de ressembler au Christ humilié, on peut rapprocher de ces textes d'Angèle de Foligno celui, célèbre, de Charles de Foucauld † 1916 : « Embrasser l'humilité, la pauvreté, le délaissement, l'abjection... avec Jésus; ne faire aucun cas de la grandeur humaine, de l'élévation, de l'estime des hommes... Pour moi, chercher toujours la dernière des dernières places, arranger ma vie de manière à être le dernier, le plus dédaigné des hommes... Je ne puis concevoir l'amour sans un besoin, un besoin impérieux de conformité, de ressemblance et surtout de partage de toutes les peines » (Retraite de Nazareth, 1897, dans *Œuvres spirituelles*, Paris, 1958, p. 33).

Dans de telles spiritualités, la vie humaine du Christ polarise le regard; tout ce qu'il a vécu devient le chemin à suivre, ce qu'il a choisi doit être recherché et aimé; ses humiliations nous appellent à les partager avec le même esprit qu'il les porta, elles deviennent désirables parce qu'elles sont pour le chrétien une participation à la vie du Christ, une marque d'amour mutuel, une conformation, une union.

3° *Ignace de Loyola* † 1556. — A celui qui demande d'entrer dans la compagnie de Jésus, dont la fin est apostolique, Ignace fait lire l'*Examen général*; le postulant y apprend que son progrès spirituel sera fonction d'un double mouvement de l'esprit : la détestation de tout ce que le monde aime et embrasse d'une part, et de l'autre l'acceptation et le désir de tout ce que le Christ a aimé et embrassé (n. 101 = règle 11e du Sommaire des *Constitutions*), selon ce que nous apprend l'Évangile. « Se revêtir de la livrée du Seigneur, pour l'amour et le respect qu'on lui porte », exige de fuir les honneurs, la réputation, le crédit auprès des hommes et de rechercher ce qui est à l'opposé, « à tel point que, là où il n'y a pas d'offense à sa divine Majesté ni péché imputable au prochain, ils désirent subir des injustices, des faux témoignages, des affronts, être tenus et estimés pour fous (sans en donner occasion) à cause de leur désir de ressembler en quelque façon à notre Créateur et Seigneur Jésus-Christ et de l'imiter... puisqu'il nous donne cet exemple pour notre plus grand profit spirituel » *(ibidem)*. Si le candidat n'éprouve pas, en raison de sa faiblesse et misère humaines, de tels désirs, qu'il ait au moins le désir de les éprouver et qu'il soit décidé et prêt à obéir et à supporter patiemment toute humiliation, de la part de ceux de la compagnie comme de ceux du dehors (n. 102). Car suivre Jésus-Christ dans ses humiliations au regard du monde est directement ordonné « à une plus grande louange et gloire » de Dieu; on sait que cette expression, si fréquente chez saint Ignace, contient l'idée de plus grande efficacité apostolique (cf DS, t. 6, col. 487-494).

Dans les *Exercices spirituels*, le même lien entre le désir de l'humiliation devant le monde et la participation réelle et féconde à l'œuvre du Christ se retrouve dans la contemplation du Règne (surtout n. 95 et 98) et dans la méditation des Deux étendards (n. 146-147). La considération des trois sortes d'humilité reprend le même sujet sous un angle différent; on sait que pour Ignace, comme d'ailleurs pour le moyen âge, le mot humilité est très compréhensif : il englobe à la fois le dépouillement de l'autonomie, le dévouement, l'amour qui exige la ressemblance avec celui qu'on aime. Or la troisième sorte d'humilité, « la plus parfaite, consiste en ceci : afin d'imiter le Christ... et de lui ressembler effectivement davantage, je veux et choisis... les humiliations avec le Christ humilié plutôt que les honneurs, étant égales la louange et la gloire de la divine Majesté, et je préfère être regardé comme un sot et un fou pour le Christ qui, le premier, a passé pour tel » (n. 167).

A ce moment du déroulement des *Exercices*, le retraitant est à la veille de son élection; le « je veux et choisis » n'est pas un vouloir et un choix effectifs dès ce moment et qui viendrait seulement de l'homme. Le Christ

humilié fait ici l'objet d'une pesée spirituelle dans le cœur croyant et cette pesée est propre à faire naître l'inclination secrète, le déclenchement du désir profond de l'âme sous l'action de la grâce; il est d'ailleurs précisé que ce choix et cette volonté sont à « obtenir », « en demandant que Notre-Seigneur veuille me choisir pour cette troisième humilité plus haute et meilleure » (n. 168).

Si l'on interprète les *Exercices* comme essentiellement ordonnés à l'élection d'un état de vie, on comprendra ce texte sur les trois sortes d'humilité comme F. Courel (trad. des *Exercices spirituels*, coll. Christus 5, Paris, 1960, p. 93, note 2) : « Imiter Jésus-Christ est en soi plus parfait, mais ce qui donnera plus de gloire à Dieu, c'est l'accomplissement de sa volonté particulière sur nous. Si nous devons désirer la troisième sorte d'humilité, ce n'est donc pas pour nous entraîner à choisir le plus difficile ou le plus humiliant (comme étant nécessairement le plus méritoire), mais pour que la lumière qui émane du Christ humilié nous incline purement vers la volonté divine ».

Si l'on prend les *Exercices* d'un point de vue plus large, par exemple comme la base de la doctrine spirituelle ignatienne, laquelle est dominée par le service du Règne de Jésus-Christ, la troisième sorte d'humilité apparaît comme le meilleur moyen de ce service; et nous retrouvons l'optique de l'*Examen général* au sujet de l'humiliation avec Jésus humilié dont nous avons parlé plus haut. Ces deux interprétations ne sont d'ailleurs pas exclusives l'une de l'autre.

Quant aux humiliations, Ignace enseigne non seulement que celui qui aime le Christ doit chercher à le suivre par les chemins qu'il a pris (le thème de la livrée), mais encore que la plus grande efficacité apostolique, toutes choses égales d'ailleurs, passe par la ressemblance effective avec le Christ pauvre de soi et humilié. Il nous enseigne encore que le discernement spirituel de la volonté de Dieu ne peut se faire que dans le désir de la conformité avec le Christ tel qu'il fut dans sa vie humaine. Il ne fait pas de doute que, lorsqu'Ignace propose ainsi de choisir les humiliations du Christ, à l'opposé des honneurs du monde, il entend une orientation constante de l'âme vers les occasions concrètes de la pratique, « une pente élective résolument orientée vers un discret effacement » de soi. « Si l'on s'y efforce, on sera par le fait même préparé aux occasions exceptionnelles. Sinon, ces dernières seront ordinairement négligées ou risqueront d'être contaminées par un secret sentiment de vanité satisfaite » (H. Coathalem, *Commentaire du livre des Exercices*, coll. Christus 18, Paris, 1964, p. 207; cf p. 203-210; G. Cusson, *Pédagogie de l'expérience spirituelle personnelle*, Bruges-Paris, 1968, p. 313-321).

On aura noté les précautions de saint Ignace quand il pousse vers le désir des humiliations. D'une part, il souligne que la troisième sorte d'humilité, la plus parfaite, suppose la première et la deuxième (obéissance effective aux commandements de Dieu et de l'Église, détachement-indifférence); ainsi est évitée l'illusion d'un meilleur qui ferait bon marché des exigences premières. D'autre part, Ignace précise : « étant égales la louange et la gloire de la divine Majesté », ce qui renvoie à l'efficacité du service apostolique du prochain, et donc aussi à la *discreta caritas* qui discerne les moyens adaptés.

Dans les premières années de sa conversion, alors qu'il menait une existence de pèlerin pénitent, Ignace mortifia son amour-propre et sa vanité par des humiliations extérieures volontaires qui frisaient l'ostentatoire. Devenu étudiant, il les abandonna quand il comprit qu'elles n'étaient pas compatibles avec sa nouvelle vie en université. Plus nettement encore, lorsqu'il eut réuni des compagnons et fondé une compagnie vouée au service de l'Église et du prochain, il prescrivit aux siens de vivre quant à l'extérieur comme « les prêtres honnêtes ». Lorsque la compagnie fut calomniée, il jugea nécessaire de revendiquer des tribunaux ecclésiastiques un jugement rétablissant officiellement son bon renom; s'il agit ainsi, c'est parce que le service et l'aide du prochain par la compagnie, c'est-à-dire une plus grande gloire de Dieu, le requéraient (cf R. Cantin, *Le troisième degré d'humilité et la gloire de Dieu..*, dans *Sciences ecclésiastiques*, t. 8, 1956, p. 237-266). Pour un ordre apostolique plus encore que pour une personne individuelle, les humiliations ne sont jamais une fin, mais un moyen.

4° Avec *saint Jean de la Croix* † 1591 nous sommes dans un contexte très différent de celui de saint Ignace. Le réformateur des carmes déchaux nous donne un enseignement sur les humiliations qui s'insère dans sa doctrine de l'union à Dieu dans la vie contemplative. Ce n'est pas qu'il y consacre de longs développements, mais ses notations sont à remarquer. Au premier pas dans la « montée » qui mène au Tout par le rien, il faut que l'homme entre dans la nuit des sens et cela d'une manière active; il mortifiera donc volontairement la triple concupiscence (1 *Jean* 2, 16) : « Il tâchera de travailler à son mépris.., de parler à son désavantage.., il procurera d'avoir une basse estime de soi » et (dans les trois cas) il « désirera que tous fassent de même » (*Montée du Carmel*, liv. 1, ch. 13; trad. Lucien-Marie de Saint-Joseph, dans *Œuvres complètes*, coll. Bibliothèque européenne, Paris, 1958, p. 111; cf *Maxime* 121, p. 1315). C'est aller au-devant de l'humiliation extérieure et chercher à s'humilier intérieurement. « La troisième précaution directement opposée au démon, c'est de vous étudier du fond du cœur à vous humilier par œuvre et par parole.., et cela avec sincérité de cœur » (*Précautions* 6, p. 1347-1348). Cette sincérité devra être lucide : parmi les commençants, « il y en a quelques-uns... qui s'attristent démesurément de s'y voir tomber (dans les fautes), pensant qu'ils devraient déjà être saints, et ils se fâchent contre eux-mêmes avec impatience... Ils s'adressent à Dieu... afin qu'il leur ôte leurs imperfections et défauts plus pour se voir délivrés de leur ennui et jouir de la paix que pour Dieu » (*Nuit obscure*, livre 1, ch. 2, p. 489). Ce qui est faire mauvais usage des humiliations par amour secret de sa propre excellence ou de son repos. La même doctrine est rappelée au début du *Cantique spirituel* : « Cherchant mon Bien-Aimé, j'irai pratiquant les hautes vertus et m'humiliant dans les mortifications et les choses basses » (strophe 3, p. 719).

En second lieu, pour Jean de la Croix (en particulier dans la *Nuit obscure*), il ne fait pas de doute que la purification passive des sens et de l'esprit abaisse et confond l'âme; cet abaissement, en creusant en elle une vraie humilité, est la préparation nécessaire et proportionnée au « degré d'union où Dieu veut l'élever » (livre 1, ch. 14, p. 539) : il l'humiliera « plus ou moins, soit par intensité, soit par le temps » (*ibidem*). « Encore que « cette heureuse nuit obscurcisse l'esprit.., l'humilie et le rend misérable, ce n'est que pour l'exalter » (livre 2, ch. 9, p. 569; cf ch. 6, p. 558).

Le troisième point à relever peut être résumé dans cette phrase : « Les communications qui sont vérita-

blement de Dieu ont cette propriété d'humilier et d'élever l'âme tout d'un coup » (*Nuit obscure*, livre 2, ch. 17, p. 614). La « sagesse secrète » de Dieu, à laquelle l'âme est introduite par la contemplation, est une sorte d'échelle, « parce que, comme les mêmes degrés que l'échelle a pour monter, elle les a aussi pour descendre; de même cette secrète contemplation : les mêmes communications qu'elle fait à l'âme avec lesquelles elle l'élève à Dieu, elle les emploie pour l'humilier en soi... La cause de cela est que... l'état de perfection qui consiste au parfait amour de Dieu et mépris de soi-même ne peut être sans ces deux parties » (p. 614-615). Le saint développe ce texte en parlant de phases successives d'exaltation et d'humiliation; mais, ailleurs, il s'exprime plus théoriquement et énonce un principe quand il écrit : « Les choses saintes, de soi-même, humilient » (livre 1, ch. 2, p. 487). C'est que l'homme, s'il n'est pas incapable d'être élevé à l'union à Dieu, en est de soi radicalement indigne. Or, à mesure qu'elle est purifiée, l'âme entre davantage dans la connaissance de son néant au regard de la sainteté divine. Aussi longtemps qu'elle n'aura pas reçu la grâce d'être établie dans l'humilité radicale, les approches divines l'humilient nécessairement. Lorsqu'elle aura été vidée d'elle-même, alors l'amour de Dieu jouera librement en elle et l'âme aimera Dieu « autant qu'elle est aimée de Dieu, puisqu'elle l'aime... dans le même amour avec lequel il l'aime, qui est l'Esprit Saint » (*Cantique spirituel*, strophe 38, vers 2, p. 902).

5° *Dix-septième siècle français.* — On sait la fortune de l'abjection et de l'anéantissement dans le vocabulaire des spirituels de cette époque, en particulier en France; ces thèmes sont repris par l'ensemble des écoles spirituelles qui se côtoyent et souvent interfèrent. Nous nous bornerons ici à indiquer quelques auteurs qui parlent plus particulièrement des humiliations. Voir art. ANÉANTISSEMENT, DS, t. 1, col. 560-565, et HUMILITÉ, col. 1177 svv.

1) Le tertiaire régulier de Saint-François *Jean-Chrysostome de Saint-Lô* † 1646 (DS, t. 2, col. 881-885), qui peut être considéré comme le père de l'école mystique normande du milieu du 17e siècle, développe dans ses *Divers exercices de piété et de perfection* (Caen, 1654) une doctrine de l'abjection et de l'amour du mépris. On y trouve un traité sur « la sainte vertu d'abjection » (p. 12-56), des « Méditations briefves pour adorer et imiter Jésus en ses différents états d'abjection » (p. 57-138), des « Méditations d'abjection en la vue de la Divinité » (p. 139-212), puis, sous une nouvelle pagination, *La solitude des cinq jours : De la souffrance de Jésus dans le mépris d'Hérode* (p. 19-131); parmi les « neuf degrés du mépris de soi-même », on remarque : l'innocence méconnue, les persécutions d'autrui, le silence devant les mépris, souffrir de son orgueil, goûter les mépris, la joie spirituelle d'être uni au Christ méprisé (p. 69-73).

2) Jean de *Bernières-Louvigny* † 1659 (DS, t. 1, col. 1522-1527) est un disciple de Jean-Chrysostome et sa doctrine de l'abjection est toute proche de la sienne; le premier livre de son *Chrétien intérieur* (éd. de Paris, 1662, p. 1-78) traite « De l'amour des humiliations... fondement solide de toute la perfection chrétienne »; notons aussi ceci : « Le premier effet de la communion est de produire en nous l'amour des croix et des humiliations » (livre 5, ch. 7 et 8, p. 442-450).

3) Jean-Jacques *Olier* † 1657, fondateur de la compagnie de Saint-Sulpice, est un bon représentant de ce qu'on a appelé l'école française (cf DS, t. 5, col. 782-784). P. Michalon, dans son ouvrage *La communion aux mystères de Jésus-Christ selon J.-J. Olier* (Lyon, 1942), présente une synthèse ordonnée de sa doctrine. Si l'on communie aux mystères du Christ incarné, c'est pour être revêtu de Jésus-Christ et lui être conformé intérieurement. Il faut d'abord communier aux mystères de son anéantissement (passion, croix, sépulcre). La première branche de la croix est l'humilité, qui comporte le mépris, l'abjection, l'oubli. Olier distingue trois degrés d'humilité; le troisième « est d'aimer à être traité pour ce qu'on est, et à souffrir les mépris, les contradictions et les persécutions avec soumission au bon plaisir de Dieu et avec joie à l'intérieur, en vue et par amour des humiliations de Jésus-Christ » (*Lettres*, n. 372, éd. E. Lévesque, t. 2, Paris, 1935, p. 295-296). Cette disposition intérieure doit s'exprimer au dehors : « Vous pratiquerez extérieurement par des humiliations extérieures vos sentiments intérieurs, et prenez garde à joindre l'un à l'autre » (n. 25, t. 1, p. 50). « Vous vous exercerez extérieurement aux œuvres basses et abjectes, autant que la prudence chrétienne le pourra permettre.., embrassant surtout avec plaisir toutes celles que la Providence divine vous offrira » (n. 372, t. 2, p. 296). Les citations semblables pourraient être multipliées. L'enseignement de J.-J. Olier sur les humiliations n'a rien d'original, si ce n'est que, conformément à sa doctrine centrale, les humiliations de Jésus-Christ, comme tous les autres actes de sa vie humaine, sont mystères, c'est-à-dire principes de grâce présentement offerts à qui y communie.

4) *Marie de l'Incarnation*, l'ursuline, † 1672, témoigne de ses humiliations dans le cours de sa vie mystique (*Le témoignage de Marie de l'Incarnation..*, éd. A. Jamet, Paris, 1932; voir l'étude de P. Renaudin, *Une grande mystique française... Marie de l'Incarnation*, Paris, 1935, surtout 2e partie, ch. 2 et 4, p. 188-196 et 217-233).

5) François *Guilloré*, jésuite, † 1684, du point de vue de la direction spirituelle, a un chapitre sur les illusions des humiliations dans *Les secrets de la vie spirituelle* (Paris, 1673; cf DS, t. 6, col. 1278-1294, surtout 1284-1285).

4. **Direction spirituelle.** — L'humiliation marque nécessairement tôt ou tard, à travers les échecs, les épreuves et les croix, la vie de tout chrétien. On dit traditionnellement que les meilleures humiliations sont celles que nous n'avons pas choisies (vg saint François de Sales, lettre du 6 août 1606 à Mme de Chantal, dans *Œuvres*, t. 13, Annecy, 1904, p. 206). « Meilleures », dans une telle expression, signifie plus précisément que ce sont ces humiliations-là qu'il faut d'abord s'efforcer de porter chrétiennement et qu'elles sont les moins sujettes à illusion.

Par contre, des questions se posent au sujet du désir et de la recherche positive des humiliations. Il est clair que, de soi, ce désir et cette recherche, pourvu qu'ils visent la lutte contre l'amour de soi-même et l'imitation du Christ, sont de bonnes choses. Il n'en suit pas pour autant que, dans la pratique, ils soient à conseiller toujours et à chacun.

On peut poser comme règle que celui qui, pour une raison spirituellement bonne, envisage de s'engager dans la demande à Dieu des humiliations ou dans leur recherche positive, doit s'en ouvrir à son directeur ou à son confesseur, avant de le décider, et ensuite se

faire contrôler. S'il est généreux, il risque les excès. S'il manque de discernement spirituel, voire même de bon sens humain, il risque d'attacher une importance exagérée à l'extraordinaire ou de ne pas percevoir ce qu'il peut y avoir de secrète recherche de soi, et peut-être de masochisme, dans l'humiliation volontaire, surtout si elle est publique. S'il est sujet à des phases successives d'exaltation et de dépression psychologiques, ce n'est certes pas par des humiliations supplémentaires qu'il s'équilibrera. Bref, on peut dire que les mêmes déviations risquent de se produire dans la recherche des humiliations que dans celle des pénitences, et donc que le contrôle s'impose pour les mêmes raisons dans les deux cas.

Le désir des humiliations sera plus facilement autorisé que leur recherche positive; de même, l'humiliation intérieure le sera plus aisément que l'extérieure. Le directeur devra aussi veiller à ce que le dirigé soit bien persuadé que l'humiliation sans humilité intérieure et sans amour n'a ni signification ni valeur.

Quand le dirigé a atteint à une vie chrétienne solide et fervente, quand il est assez bien connu du directeur, et jusque dans son équilibre psychologique, ce dernier peut lui permettre non seulement le désir, mais aussi la recherche positive des humiliations. Il sera cependant nécessaire de discerner si le dirigé est mû par un attrait spirituel durable; pour le savoir, le directeur pourra retarder son accord, voire contrarier pendant un temps cet attrait. Toutes choses égales d'ailleurs (équilibre psychologique, responsabilités sociales, devoir d'état, etc), plus cet attrait est centré sur la personne du Christ humilié, plus il a de chances d'être authentique.

André Derville.

HUMILIÉS.— 1. *Histoire.* — 2. *Nature du mouvement.* — 3. *Activités religieuses.*

1. Histoire. — 1° *Origines.* — Les humiliés ou *umiliati* (mot formé de l'italien *umile*, humble, vil, qualifiant la laine de l'habit religieux, et d'un suffixe, soit diminutif, soit peut-être péjoratif) ont constitué à la fin du 12e et durant tout le 13e siècle, voire même au-delà, un mouvement religieux considérable, qui eut pour théâtre principal la Lombardie. Il se partagea assez tôt en deux fractions, dont l'une versa définitivement dans l'hérésie, tandis que l'autre, ramenée à l'Église par les soins d'Innocent III, donna naissance en 1201 à un ordre religieux tripartite.

Jusqu'au début du 20e siècle, on se contenta, pour expliquer l'origine des humiliés, de quelques légendes nées dans leur congrégation au 15e siècle ou peu auparavant. Elles font remonter les débuts de leur institution à une époque bien trop reculée; on en trouvera une description raisonnée par F. Vernet, dans DTC, t. 7, 1922, col. 312. Ce sont deux auteurs italiens qui ont, pour la première fois, élaboré une histoire scientifique des humiliés : A. de Stefano (*Le origini dell' ordine degli Umiliati*, dans *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, t. 2, Rome, 1906, p. 851-871) et surtout L. Zanoni (*Gli Umiliati..*, Milan, 1911, ouvrage fondamental auquel nous renverrons souvent). Parmi les documents dignes de foi, signalons la *Chronique de Laon*, qui révèle l'origine des humiliés. Vers 1220, le chroniqueur, après avoir relaté pour l'année 1178 (pontificat d'Alexandre III) les vicissitudes de la confrérie de Valdo (ou Valdès), décrit ainsi l'entrée en scène des humiliés (*Chronicon laudunense*, dans MGH *Scriptores*, t. 26, Hanovre, 1882, p. 449).

Il y avait alors dans les villes de Lombardie des citadins *(cives)* qui, tout en restant dans leurs foyers avec leur famille, s'étaient choisi une certaine forme de vie religieuse; ils s'abstenaient de mensonges, de serments et de procès, se contentaient d'un vêtement simple et s'engageaient à lutter pour la foi catholique *(pro fide catholica se opponentes)*. S'étant rendus auprès du pape, ils lui demandèrent de confirmer ce programme de vie. Le pape le leur accorda, recommandant que tout se fasse dans l'humilité et l'honnêteté, mais il leur défendit expressément de tenir des réunions particulières *(conventicula)* et leur prescrivit sévèrement de ne pas se hasarder à prêcher en public. Mais ils ne tinrent pas compte de l'ordre apostolique, désobéirent et se laissèrent dès lors excommunier. Ils s'appelèrent humiliés, parce qu'ils ne mettaient pas de vêtements de laine teinte, mais se contentaient d'un vêtement de laine commune.

Ainsi l'apparition des premiers humiliés date d'environ 1175, époque où apparurent également les vaudois, avec qui ils ont du reste plusieurs traits communs. Comme eux, ils se recrutaient principalement dans les villes et dans les nouveaux centres de l'industrie drapière où sévissait l'appât de l'argent. Comme eux, ils aspiraient à l'observance de la pauvreté évangélique et à la prédication. Comme eux, et comme tous les fervents de la pauvreté apostolique, ils se revêtaient d'un habit de laine commune et non teinte. C'est pourquoi les humiliés, outre leur nom habituel, étaient appelés aussi « *Berettini della penitenza* » (frères gris de la pénitence), le *berettino* étant le drap couleur de cendre (Zanoni, *op. cit.*, p. 57; cf p. 336-337, 346). C'est encore avec les vaudois qu'ils furent excommuniés au concile de Vérone, 1184, par un décret de Lucius III : « et eos qui se humiliatos vel pauperes de Lugduno falso nomine mentiuntur » (Mansi, t. 22, 1778, col. 477).

Ce qui les distinguait toutefois de ces Pauvres de Lyon, c'est qu'ils vivaient retirés par petits groupes dans les villes, soit avec de proches parents, soit même avec toute leur famille; ils pratiquaient un genre de vie semblable à celui des reclus, sans que leur isolement collectif leur interdît les contacts utiles et nécessaires avec leurs concitoyens.

Cette pratique de la vie solitaire, déjà vaguement signalée dans la *Chronique de Laon*, loin d'être abandonnée par la suite, sera observée plus strictement encore quand, au début du 13e siècle, leur association admettra des religieux proprement dits, des frères et sœurs (« deuxième » ordre) et des clercs et moines (« premier » ordre). On en a d'intéressants témoignages chez Humbert de Romans (*Sermones* 38 et 50, dans *Maxima bibliotheca veterum Patrum*, t. 25, Lyon, 1677, p. 474, 481-482) et chez Jacques de Vitry (*Historia occidentalis*, Douai, 1597, p. 335-336).

Cet engouement pour la solitude n'étonne pas quand on sait quelle attraction l'érémitisme (DS, t. 4, col. 953-970) exerça sur les esprits d'Occident, aux 11e et 12e siècles en particulier. Le mouvement des béguines orthodoxes des Pays-Bas (DS, t. 1, col. 1341-1352), si semblable à celui des humiliés et qui s'étendit en ces mêmes époques à presque toute l'Europe, était aussi tributaire de ce goût de la solitude.

Il était donc possible de vivre dans le recueillement évangélique, dans une retraite relative, à quelques pas seulement de l'agitation de la société urbaine. C'est cette forme de vie que s'étaient choisie les humiliés. Ils étaient des « reclus et recluses *insimul viventes* », comme s'exprime Humbert de Romans (*Sermones*, *loc. cit.*, p. 474). Un chacun « demeurait devant Dieu dans l'état où l'avait trouvé son appel » (1 *Cor.* 7,

17 et 24). C'est ainsi que l'union morale entre époux et le lien qui unit parents et enfants se voyaient transformés dans l'union d'une fraternité religieuse ou d'un couvent miniature. Les membres d'une même famille se décidaient à mettre en commun leurs biens présents et à venir. Au cas où une jeune fille désirait par la suite se marier, la communauté la doterait, car personne n'était lié à ce point qu'il ne pouvait plus changer d'avis et quitter la confrérie.

Il y eut des cas où le père de famille remplissait la fonction de supérieur et d'administrateur de la petite communauté, et sa femme celle de prieure. Zanoni (*op. cit.*, p. 56) fonde ces données sur une pièce de 1218 des archives de Vérone. Elle se rapporte à sept filles et à leurs parents, qui s'étaient tous liés par les trois vœux évangéliques; cas singulièrement semblable à celui des deux parents qui en 1219 avaient, de leur autorité propre, fondé pour eux et leurs huit filles une espèce de béguinage à Pellenberg, près de Louvain (Max de Troostembergh, *Les chartes de l'Ile-duc à Gempe*, dans *Analectes de l'Ordre de Prémontré*, t. 1, Bruxelles, 1905, p. 1-19).

Dans d'autres groupements, beaucoup plus nombreux du reste, le vœu de chasteté n'était pas requis; les époux pouvaient vivre en mariés et leurs enfants contracter mariage sans devoir pour autant quitter la confrérie.

Il va de soi que les petits groupes recherchaient aide et appui mutuels. Ils fusionnèrent à la longue en un organisme plus vaste. De même, des reclus et des recluses, vivant d'abord dispersés, allèrent rejoindre des colonies déjà constituées. Une séparation plus stricte entre hommes et femmes s'imposa et une répartition plus rationnelle des fonctions s'ensuivit. Il fallait, enfin, pour assurer la bonne marche de cette imposante congrégation, procéder à l'élection d'un « ministre » général et convoquer, à des périodes fixes, les divers membres ou leurs délégués aux *parlatoria*, où les besoins et intérêts de l'institution étaient librement discutés. La plus grande égalité régnait, de sorte que le gouvernement d'une fraternité, fût-elle considérable, pouvait être assigné par élection à n'importe qui parmi eux, y compris les femmes. Ils travaillaient dans l'un ou l'autre secteur de l'industrie lainière, et chacun s'obligeait à assister régulièrement aux réunions pieuses où se célébraient les offices et les exercices religieux (voir surtout Zanoni, *op. cit.*, p. 54-63).

2° *L'apogée : les trois branches de l'ordre.* — Le tronc primitif, dont nous venons d'esquisser l'évolution, continua d'étendre ses rameaux dans la haute Italie. Entre-temps, de nouvelles tendances avaient pris corps dans l'institut, tendances à se rapprocher de l'obédience de l'Église, sans doute, mais également, à la fin du 12e siècle, aspirations diverses à une forme de vie plus monastique. Innocent III, qui était homme à comprendre les grands mouvements réformistes de son temps, sut, dans sa politique religieuse, accueillir les besoins et les désirs nouveaux de la chrétienté. Attentif à ce qu'il y avait de bon dans les associations réformistes, il réussit, non seulement à ramener au bercail un grand nombre d'humiliés qui s'en étaient éloignés, mais aussi à venir à la rencontre de leurs aspirations. Il en résulta en 1201 une organisation des humiliés en trois ordres, lesquels correspondaient globalement aux programmes respectifs de la triple orientation qui s'était fait jour.

Le premier et le deuxième ordre purent dès lors bénéficier d'une vraie *regula* monastique, destinée à d'authentiques religieux, contrairement au troisième ordre qui, chronologiquement le premier mais hiérarchiquement le dernier, s'appellerait désormais « tiers ordre ». Et, comme celui-ci comprenait des gens qui continuaient, à l'instar des membres du tronc primitif, de vivre religieusement dans le monde, il fut pourvu, non d'une *regula*, mais d'un *propositum*, ensemble de statuts appropriés à leur état de vie dans le monde (sur cette règle et sur le *propositum*, voir Zanoni, *op. cit.*, p. 93-131 et 352-370). Le deuxième ordre comprenait des frères et sœurs laïques, qui généralement étaient domiciliés dans des communautés « doubles », les hommes séparés d'avec les femmes. Le premier ordre, le dernier en date, comprenait, d'une part, des prêtres et clercs qui étaient venus rejoindre l'institution et, de l'autre, des religieuses consacrées solennellement à Dieu. On les voit bien souvent, eux aussi, réunis dans des communautés doubles. Il y eut, enfin, des maisons habitées uniquement par des *humiliatae*.

Il reste à noter que le *propositum* accordé aux humiliés du troisième ordre est le premier document de ce genre à l'usage de personnes désirant vivre comme religieux dans le monde. Il a inspiré, sous plus d'un rapport, le *Propositum* du tiers ordre franciscain, qui date de 1221 au plus tôt. Durant tout le 13e siècle, du reste, les très nombreux tertiaires des humiliés ont gardé leur dénomination spécifique de *terziari*, cependant que ceux des franciscains continuèrent de s'appeler « frères et sœurs de la pénitence » (Zanoni, p. 125-131).

L'âge d'or des humiliés coïncide avec la première moitié du 13e siècle. Leur diffusion dans la haute Italie tenait du prodige. Jacques de Vitry et Humbert de Romans mettent en relief la ferveur et l'action religieuses qui régnaient dans les divers groupes.

Le premier, lors de son séjour dans la capitale lombarde en 1216, souligne que leur « religion s'est propagée à tel point dans le seul évêché de Milan qu'on y compte cent-cinquante communautés conventuelles, composées d'une part d'hommes, et de l'autre de femmes, sans compter ceux (les tertiaires) qui demeurent dans leurs maisons particulières » (R. Röhricht, *Briefe des Jacobus de Vitriaco*, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 14, 1894, p. 102 : lettre de fin octobre 1216).

Ces nombreux humiliés étaient les grands fournisseurs de drap de l'Italie septentrionale. Le jeune François d'Assise, lui-même fils d'un entreprenant commerçant drapier, n'a-t-il pas eu quelque rapport avec eux au cours de ses voyages d'affaires en Lombardie? Leur vie de renoncement, d'apostolat et de travail peut très bien avoir eu sa part dans le choix définitif de sa vocation évangélique en 1208/1209.

3° *Déclin.* — A partir du milieu du 13e siècle, le deuxième ordre se rapprocha de plus en plus du premier. Fusionnant avec lui, il se débarrassa peu à peu de tout caractère laïc. S'étant enrichi, il laissa le travail manuel aux mains du tiers ordre et finit par être une institution de chanoines aisés vivant dans le relâchement. S'opposant avec force à toute tentative de réforme, leur ordre fut définitivement supprimé par Pie V par une bulle du 7 février 1571. La branche féminine, adonnée au soin des malades et aux œuvres de miséricorde, ne fut pas comprise dans le décret de suppression. Elle sut se maintenir jusqu'à nos jours dans un petit nombre de maisons en Italie. Le tiers ordre, après une époque glorieuse, caractérisée par l'essor de l'industrie lainière, disparut assez tôt, vers le milieu du 14e siècle.

2. **Nature du mouvement.** — 1° *Orthodoxie initiale.* — A l'encontre d'A. de Stefano et de L. Zanoni,

plusieurs auteurs modernes, tels Fr. Callaey, F. Vernet, F. van den Borne, Ilarino da Milano et récemment encore V. d'Alessandro, admettent que le groupe primitif des humiliés n'a pas eu d'attaches intrinsèques avec l'hérésie, ni des vaudois (de Stefano), ni des cathares.

Zanoni (*op cit.*, p. 19 svv, 34-50) s'était évertué à voir en eux de vrais cathares. Mais son argumentation repose trop sur certaines dénominations que les humiliés ont eu en commun avec les cathares. Or ceci porte à faux. Plus d'une fois, des dénominations hérétiques ont été imposées, sans fondement réel, par le clergé ennemi de la réforme. Ainsi en a-t-il été, d'après Jacques de Vitry lui-même, des béguines orthodoxes belges et même des humiliés. Quant à certaines pratiques extérieures, qui, d'après Zanoni, identifieraient les humiliés avec d'authentiques cathares, — telle la condamnation du serment, du mensonge et des tribunaux —, elles ont été plutôt l'apanage des groupes réformistes en général. Elles n'impliquent pas pour autant l'hétérodoxie. Elles ne seraient pas même essentiellement dirigées contre les abus du régime féodal. G. G. Coulton (*Five Centuries of Religion*, t. 2, Cambridge, 1927, p. 114, note) en attribue la provenance, dans ces groupes, à une interprétation rigide de l'Évangile.

Il n'est pas invraisemblable, toutefois, que les humiliés puissent se rattacher par des liens vagues aux patarins milanais du 11e siècle et aux arnaldistes du 12e siècle. Mais, à proprement parler, leur association primitive, tout aussi bien que celle des premiers vaudois, n'a donné dans l'hérésie qu'après son opposition ouverte à l'Église.

2° *Rébellion et hérésie.* — Le premier démêlé des humiliés avec Rome fut occasionné par les décisions prises en 1179 par le pape Alexandre III. Tout en approuvant leur programme, celui-ci, pour des raisons compréhensibles, leur défendit sévèrement de tenir des assemblées autonomes ou indépendantes de l'autorité officielle de l'Église et d'exercer le ministère de la prédication publique (cf la *Chronique de Laon* citée *supra*). Or, ces deux choses leur étaient en réalité indispensables pour pouvoir propager leurs idées religieuses en toute liberté, c'est-à-dire sans être entravés par la surveillance souvent hostile du clergé local. En outre, un point essentiel de leur programme était qu'ils aspiraient à se mettre au service de la foi catholique (*pro fide catholica*), voire à la défendre par la parole contre les sectes. On comprend sans peine que le gros de leurs adhérents ne put se soumettre à des restrictions aussi décevantes. Mais la rébellion fut générale quand Lucius III, en 1184, condamna en bloc tous les humiliés en même temps que les vaudois.

Rien d'étonnant s'ils allèrent chercher appui auprès de ces Pauvres de Lyon, qui s'étaient déjà, en ce temps, solidement établis dans la plaine lombarde. Ils fusionnèrent bientôt avec eux, ou plus exactement avec cette fraction vaudoise italianisante qui prit le nom de « Pauvres de Lombardie » ou « Pauvres lombards ». Sous leur chef, Jean de Ronco, ceux-ci se sépareront, en 1205, des vaudois « ultramontains », moins révolutionnaires et reconnaissant toujours l'autorité de Valdo. Cette scission d'avec les vaudois français s'explique par certaines conceptions propres au groupe Pauvres lombards-humiliés : estime du travail manuel en tant que moyen naturel de subsistance, estime du mariage en tant que fondement de la vie familiale, et opposition ouverte à l'Église de Rome et à ses sacrements, — autant de principes étrangers au valdéisme primitif. Encore vers 1210, le prémontré allemand Burchard, séjournant alors à Rome, stigmatise sévèrement leur antisacerdotalisme intransigeant et leur prétention de se mettre à la place de l'Église romaine (*Chronicon Urspergense*, dans MGH *Scriptores*, t. 23, Hanovre, 1874, p. 376-377).

3° *Politique réconciliante d'Innocent* III. — Ainsi qu'il a été dit plus haut, Innocent III imprima une direction nouvelle à l'action de Rome envers les divers groupements réformistes. Il était convaincu, en l'occurrence, que le miel pouvait être un remède plus efficace que l'excommunication, bien souvent mère des hérésies (sur cette politique d'Innocent, voir H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, Berlin, 1935, p. 70-153). Il réussit en 1201 à ramener dans le giron de l'Église cette fraction des humiliés qui n'était pas obstinément engagée dans la rébellion et l'erreur et en fit les trois ordres dont nous avons parlé, cependant que la fraction réfractaire s'enfonçait davantage dans la révolte et l'hérésie. Pour les humiliés rentrés au bercail, il trouva une solution acceptable à leur horreur du serment et des tribunaux, comme aussi à leur besoin de réunions périodiques. Qui plus est, il leur accorda le droit tant convoité de la prédication sous toutes ses formes, n'exigeant pour la prédication publique que le seul agrément tacite des prélats locaux. Par une innovation absolument nouvelle, il alla jusqu'à permettre le ministère de la parole divine aux frères non clercs du deuxième ordre, pourvu qu'ils fussent dûment instruits; il accorda le même privilège, quelques années plus tard, aux Pauvres catholiques, en lutte contre l'hérésie (voir le *Propositum* de ces derniers, PL 216, 1513c).

3. **Activités.** — 1° La *prédication apostolique* ayant été accordée par Innocent aux humiliés, quel usage en firent-ils? On peut s'en faire une idée en se référant au témoignage de Jacques de Vitry (*Historia occidentalis*, *loc. cit.*, p. 336), lui-même prédicateur renommé, qui retrace les impressions de son passage à Milan en 1216.

« Ils (les humiliés) sont devenus rudement terribles aux hérétiques qu'on appelle patarins, dont... ils démontrent et confondent en public l'impiété et l'incrédulité, s'appuyant sur la sainte Écriture, — oui, à tel point que ces derniers n'osent plus paraître devant eux et que beaucoup, reconnaissant leur erreur, sont retournés à la foi du Christ et se sont joints aux frères humiliés ». Et, dans sa lettre, déjà signalée, d'octobre 1216, Jacques de Vitry les désigne comme les seuls, dans ce « foyer de sectes » qu'est la ville de Milan, à combattre avec succès les divers hérétiques.

2° *Travail manuel.* — *Ora et labora*, telle était la devise des humiliés. Comme les béguines et surtout les bégards-tisserands des Pays-Bas, ils s'adonnaient à un travail manuel, plus précisément au métier du drap, non dans un but individuel et lucratif, mais à une fin communautaire, s'exerçant en même temps à la charité mutuelle et à l'amour du prochain. Ils s'obligeaient à céder aux nécessiteux l'excédent de leurs revenus communs et donnaient l'hospitalité aux religieux pauvres qui étaient de passage. Cet idéal était fondé sur les usages de l'Église primitive consignés dans les *Actes des apôtres* (Humbert de Romans, *Sermones*, *loc. cit.*). Sauf ceux qui étaient occupés au service divin ou au ministère apostolique, tous les membres, supérieurs y compris, se livraient à la fabrication ou au commerce du drap. La pauvreté évangélique, bien qu'elle n'ait pas été au premier plan de leur idéal, avait aussi son mot à dire. Outre les revenus superflus, ils rejetaient certaines propriétés qu'ils estimaient

excéder les besoins réels de leurs entreprises communes. Enfin, personne parmi eux n'était autorisé à posséder des biens privés.

Toutes ces particularités, signalées dans les sources, s'accordent mal avec la théorie des historiens qui ont voulu ramener l'objectif des humiliés à une simple lutte d'émancipation sociale du « prolétariat » lombard contre les magnats de l'industrie drapière (de Stefano, Zanoni lui-même, *op. cit.*, p. 151-169; cf aussi G. Volpe, *Movimenti religiosi e sette ereticale nella società medievale italiana*, Florence, 1926). Ces auteurs semblent d'ailleurs oublier que, déjà au 12e siècle, les humiliés comptaient dans leurs rangs des nobles et des *litterati* (H. Grundmann, *op. cit.*, p. 157-161; voir de même Callaey, van den Borne, Ilarino da Milano).

3° La *vie religieuse* des « Berettini della penitenza » cadrait mal, elle aussi, avec les tendances purement sociales mentionnées ci-dessus. Nous en avons déjà indiqué les points essentiels : s'exercer à la pénitence et au renoncement, à la justice et à la charité, suivant l'esprit des premières communautés chrétiennes, — inspiration qui se retrouve fréquemment dans ces mouvements de réforme. Outre les grands jeûnes de l'année, les humiliés s'astreignaient à un jeûne supplémentaire trois fois la semaine. Quant au devoir de la justice, il est significatif que leurs statuts rappellent avec insistance la prohibition absolue de l'usure et l'obligation de restituer tout bien illicitement acquis, deux choses étroitement liées au commerce du drap. Leur charité devait s'étendre non seulement aux membres de leur institut, mais aussi aux étrangers, surtout aux pauvres. Ils étaient tenus à les secourir et à avoir part aux œuvres de miséricorde. Les humiliés mariés devaient s'acquitter fidèlement de leurs devoirs conjugaux et tous se distinguer par la pureté de leurs mœurs. Ils étaient obligés de prier les uns pour les autres et de commémorer à des périodes fixes leurs membres défunts. Quant au culte liturgique, celui-ci se concentrait autour de la célébration de l'eucharistie et de la psalmodie quotidienne de l'office choral. Ceux qui ne connaissaient pas le latin y assistaient ou le remplaçaient en disant un nombre déterminé de *Pater* conformément au *Propositum* et à la *Regula*.

Les humiliés ont eu leurs saints et bienheureux (H. Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta*, t. 1, 1766, p. 193-257). On s'étonne toutefois qu'ils n'aient guère laissé de littérature mystique ou religieuse, ceci contrairement aux béguines, qui surgirent en ce même temps, et à d'autres mouvements de ce genre. Toute leur vie de piété semble ainsi relever du domaine de la pratique.

1. *Sources.* — Toutes les sources importantes ont été reproduites dans l'ouvrage capital de Zanoni. Nous en avons signalé quelques-unes. Les extraits des *Sermones* d'Humbert de Romans ont été reproduits par Zanoni, *op. cit.*, p. 261-263 (*Ad Humiliatos* et *Ad sorores de ordine Humiliatorum*), d'après *Sermones Beati Umberti Burgundi*, Venise, 1603, p. 35 svv et 50 svv. — Les autres sources non signalées dans notre article sont : pièces d'archives locales, dans Zanoni, p. 267-335; *Chronicon fratris Johannis de Brera* de 1421 (1419), p. 336-344; *Fratris Marci Bossii chronicon sui humiliatorum ordinis* de 1493, p. 345-352, et la *Regula primi et secundi ordinis humiliatorum*, p. 352-370.

2. *Études.* — H. Tiraboschi, *Vetera humiliatorum monumenta*, 3 vol., Milan, 1766-1768 (ouvrage très érudit, avec publication d'une foule de documents, mais se fondant encore sur des légendes). — P. Alphandéry, *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du* XIIIe *siècle*, Paris, 1903, p. 22-28 133-140. — A. de Stefano, cité *supra*. — J.-B. Pierron, *Die Katholischen Armen... mit Berücksichtigung der Humiliaten und der wiedervereinigten Lombarden*, Fribourg-en-Brisgau, 1911. — L. Zanoni, *Gli Umiliati nei loro rapporti con l'eresia, l'industria della lana ed i comuni nei secoli* XII *e* XIII, coll. Bibliotheca historica italica, 2e série, n. 2, Milan, 1911 (ouvrage de fond). — F. Callaey, *Le origini degli Umiliati secondo le ultime ricerche*, dans *Civiltà cattolica*, Rome, 1911, p. 433-443, 670-680; et RHE, t. 13, 1912, p. 525-528.

F. Vernet, art. *Humiliés*, DTC, t. 7, 1922, col. 311-321. — F. van den Borne, *Die Anfänge des franziskanischen Dritten Ordens*, dans *Franziskanische Studien*, t. 8, 1925, p. 64-69, 138-143. — H. Grundmann, *Religiöse Bewegungen im Mittelalter*, coll. Historische Studien 267, Berlin, 1935 (rééd. avec appendice important, Hildesheim, 1961), p. 72-91, 157-161, 169. — E. Gruber, *Die Humiliaten im alten Tessin*, dans *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*, t. 18, 1938, p. 268-304. — Ilarino da Milano, *Il Liber supra stella di Salvo Burci*, dans *AEvum*, Milan, t. 17, 1943, p. 90-135; *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del maestro Vacario*, Vatican, 1945, p. 452-457 (présente des aspects nouveaux).

A. Mens, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging* (étude comparée, 12e-13e siècles), Anvers, 1947, p. 45-60, 290-292. — P. Guerrini, *Gli Umiliati a Brescia*, dans *Miscellanea Pio Paschini*, t. 1, Rome, 1948, p. 183-214. — G. Mercati, *Due ricerche per la storia degli Umiliati*, dans *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, t. 11, 1957, p. 167-194. — V. d'Alessandro, *Le pergamene degli Umiliati di Cremona*, nouv. éd., Palerme, 1964. — C. Thouzellier, *Catharisme et valdéisme en Languedoc*, 2e éd. augmentée, Louvain-Paris, 1969 (présentation générale, bibliographie, p. 469-501).

Alcantara MENS.

HUMILITÉ. — Le mot *humilité* vient du latin *humilitas*, substantif exprimant le caractère de ce qui est *humilis*, c'est-à-dire peu élevé, bas, près de la terre. L'adjectif *humilis* dérive lui-même de *humus*, la terre, le sol.

Dans le latin classique, le mot *humilitas* est employé à propos des choses et au sens propre pour indiquer leur petitesse, leur état de bassesse, leur manque d'élévation ou leur peu d'importance. Mais il a aussi un sens figuré : lorsqu'on parle des personnes, il sert à désigner l'obscurité de leur naissance, l'effacement de leur condition sociale, la faiblesse de leurs moyens, l'insignifiance de leur caractère, la soumission de leur âme, l'abattement de leur courage (*Thesaurus linguae latinae*, art. *humilis, humilitas*, t. 6, pars 3, 1942, col. 3103-3119; N. I. Herescu, *Homo-Humus-Humanitas*, dans *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n. 5, juin 1948, p. 68-69).

Ce n'est que dans le latin chrétien que le mot *humilitas* acquiert un sens proprement moral et religieux : il devient alors le nom d'une disposition spirituelle opposée à l'orgueil, à la vanité, à la suffisance, dont la tradition fera une vertu (E. Dekkers, « *De humilitate* ». *Een bijdrage tot de geschiedenis van het begrip « humilitas »*, dans *Horae monasticae*, t. 1, Tielt, 1948, p. 67-80). Ce dernier sens est le seul qu'a pratiquement retenu le terme français et moderne d'humilité. C'est aussi le seul qui nous intéresse ici directement.

Mais avant d'exposer les données de l'ancien et du nouveau Testament, puis la doctrine des Pères, des théologiens et des maîtres spirituels, on commencera par examiner s'il n'y aurait pas eu dans la morale et l'attitude religieuse de l'antiquité païenne quelque chose qui ferait déjà penser à ce que le christianisme appellera plus tard l'humilité. L'important, en effet, c'est la réalité signifiée, beaucoup plus que le mot lui-même, qui peut varier selon les contextes culturels.

1. *L'antiquité païenne.* — 2. *L'Écriture.* — 3. *La spiritualité chrétienne.*

1. L'ANTIQUITÉ PAÏENNE

Pour les grecs, l'homme vertueux est celui dont la vie est tout entière pénétrée de raison (φρόνησις). Cette raison l'invite à se comporter vraiment en homme, c'est-à-dire virilement (ἀνδρεία). Ce qui revient, dans la pratique, à se maîtriser soi-même et ses passions (σωφροσύνη), et à rendre aux autres ce qui leur est dû (δικαιοσύνη). Prudence, courage, tempérance, justice, voilà les « parties » principales de l'ἀρετή, les fondements de la conduite morale et de la perfection. C'est la doctrine de Platon (*Lachès* 198a). Cette division de la vertu en quatre grandes tendances fondamentales, ou « cardinales », la théologie chrétienne l'empruntera au platonisme par l'intermédiaire des stoïciens et de Cicéron (*De finibus* II, 13-16), et en fera souvent un des cadres de sa systématisation des vertus morales. Mais pour être vraiment vertueux, il faut en outre, aux yeux des anciens, se montrer, en tout, mesuré (μέτριος).

1° L'idéal de la mesure. — La règle de la morale antique est, en effet, la μετριότης, la mesure. *Rien de trop*, μηδὲν ἄγαν, enseigne le précepte des sages, rapporté par Théognis (*Poèmes élégiaques* I, 335), par Pindare (*fragment* 6, éd. A. Puech, coll. Budé, Paris, 1923, p. 204), dont la tradition faisait une des maximes gravées dans le temple de Delphes. *Ne quid nimis*, diront les latins. L'excès en tout est un défaut. Mais aussi : rien de moins! Car trop et pas assez font que des attitudes, qui pourraient et devraient être vertueuses, deviennent des vices. La vertu réside dans un juste milieu. Aristote est le théoricien de cette « médiété » (*Rhétorique* II, 12, 1389b; *Éthique à Nicomaque* II, 6, 1106b 8 à 1107a 6; VI, 1, 1138b 18).

Le sens de la mesure donnera à l'homme l'exacte perception de ses limites. *Connais-toi toi-même*, γνῶθι σαυτόν, déclare un autre précepte gravé dans le temple de Delphes. Telle que l'interprète Socrate dans le dialogue rapporté par Xénophon (*Mémorables* IV, 2, 24), cette maxime aurait pour but de rappeler l'homme à lui-même, de lui découvrir la valeur de l'introspection psychologique et de la réflexion morale. Mais sa signification primitive semble avoir été en fait différente. Connais-toi toi-même et sache que tu n'es pas un dieu, mais un mortel. Un abîme sépare l'homme des dieux. Ils ne sont pas de même race (Pindare, *Néméennes* VI, 1, 1-13). Cette connaissance invite l'homme à ne pas μέγα φρονεῖν, à ne pas avoir des sentiments, des pensées qui dépassent sa condition et ne conviennent qu'à la Divinité (Hérodote, *Histoires* VII, 10, 55).

On trouve même chez les anciens un certain sens de la misère innée de l'homme. Ainsi, chez Platon, Pénia (Pauvreté), qui se tient en mendiante à la porte de la salle où banquettent les dieux, est bien le symbole de ce qu'il y a d'indigent, de déficient et de borné dans la nature humaine. Si de Pénos (Expédient) elle conçoit Êros, c'est que dans l'être humain le besoin s'unit à l'ingéniosité pour créer l'Amour, habile et prompt à s'approprier ce qu'il convoite et qui lui manque (*Banquet* 203ac).

2° La fuite de l'hybris. — Averti de ses limites, conscient de sa finitude, l'homme s'efforcera de fuir l'*hybris*, ὕβρις, qui est inévitablement châtiée (Théognis, *Poèmes élégiaques* I, 151; Pindare, *Olympiques* XIII, 1, 10). Le mot désigne d'ailleurs aussi bien l'impiété de celui qui, mortel, ose ouvertement défier les dieux, tel un Penthée dans les *Bacchantes* d'Euripide, que la satisfaction comblée et suffisante qui résulte de l'excès de richesse, de puissance, de bonheur : ce fut le cas d'un Crésus, qui « s'était cru le plus heureux des hommes », d'après Hérodote (*Histoires* I, 34, 1). Or, tout ce qui s'élève indûment au-dessus de sa condition naturelle tend à bouleverser l'ordre du monde, à mettre l'équilibre universel en péril et, à ce titre, provoque la Némésis, la vengeance divine. « Les êtres démesurés et vains tombent dans de lourdes infortunes par la volonté des dieux, lorsque, n'ayant, de naissance, que la nature d'un homme, ils ne pensent pas selon l'homme, μὴ κατ' ἄνθρωπον φρονῆ (Sophocle, *Ajax* 758-761).

Sans doute cette action vengeresse des dieux n'obéit-elle pas toujours à des normes proprement morales. Certaines maximes de l'antiquité païenne n'en ont pas moins une résonance presque biblique.

« Aisément il donne la force et aisément abat les forts, aisément il ploie les superbes et exalte les humbles (ἄδηλον = ce qui est obscur, inconnu), aisément il redresse les âmes torses et sèche les vies orgueilleuses, Zeus qui gronde sur nos têtes, assis en son palais très haut » (Hésiode, *Travaux et jours* 5-7). « La Divinité... prend souvent plaisir à grandir les petits et à rapetisser les grands » (Xénophon, *Helléniques* VI, 4, 23). « Les dieux sont capables d'humilier en un clin d'œil les grands et de sauver les humbles (μικρούς), même dans les plus grands périls » (Xénophon, *Anabase* III, 2, 10). « Dieu abaisse les choses élevées et relève les choses basses » (Diogène Laërce, *Vitae philosophorum* I, 69).

3° Magnanimité et modestie. — Fuir l'*hybris*, « penser selon l'homme », ce n'est pas pour autant renoncer à tout espoir de grandeur. Grand, l'homme peut l'être à son niveau et à sa place. La morale antique a connu et sciemment cultivé un certain idéal de la grandeur d'âme : la *mégalopsychia* ou magnanimité. Cette grandeur s'affirme soit dans l'action, la lutte, et a pour prix l'honneur, la gloire, — c'est la magnanimité des héros guerriers et des hommes d'état —, soit dans le recueillement de la sagesse, et c'est alors la magnanimité des philosophes, qui se traduit par le mépris des biens extérieurs, l'impassibilité devant les vicissitudes de la fortune et les injures d'autrui, l'indépendance dans la vie sociale, la bienfaisance désintéressée. Cet héroïsme moral, le philosophe le puise dans la conscience de sa vertu. Achille, Ajax, Alcibiade, voilà, selon Aristote, le type de la magnanimité des politiques; Lysandre et surtout Socrate, celui de la magnanimité des philosophes (*Seconds analytiques* II, 13, 97b 15-25).

Mais pour Aristote encore, la magnanimité n'est une vertu que parce qu'elle est un juste milieu, une moyenne rationnelle entre un excès, la vanité (χαυνότης) qui consiste à se croire digne de grandes choses alors qu'on n'est digne que de petites, — c'est sottise —, et un défaut, la pusillanimité (μικροψυχία), qui consiste à ne se croire digne que de petites choses alors qu'en fait on est digne de grandes, — c'est mauvaise opinion de soi-même et timidité. Le magnanime, lui, se juge digne de grandes choses, et il en est vraiment digne. Il se conduit donc comme il le doit. Il a une conscience exacte de ce qu'il est, une juste opinion de lui-même. Il sait sa valeur, ce qu'il mérite, ce qui lui est dû : honneur, richesse, pouvoir, dont il est d'ailleurs capable, dans l'adversité, de se passer, car il se suffit finalement à lui-même et se sent bien au-dessus de tout cela (*Éthique* IV, 7, 1123b 1-24; 1124a 12). La grandeur d'âme

et l'héroïsme moral ne sont cependant pas à la portée de tous. On peut ne se juger digne que de petites choses et n'être effectivement pas digne de plus. C'est modestie. Se conduire ainsi, c'est se conduire bien, c'est être σώφρων, sensé, modéré, tempérant, La modestie aussi est une vertu : celle des médiocres (IV, 7, 1123b 4). La théologie chrétienne retrouvera un jour, à la lecture d'Aristote, ces distinctions. Mais ce ne sera pas toujours pour son plus grand bien.

4° **Orgueil et vanité.** — En même temps qu'ils exaltaient la grandeur d'âme, il n'y a rien contre quoi les moralistes païens mettaient plus en garde que l'orgueil, ou tout au moins une certaine forme empirique de l'orgueil, qui est plutôt vanité. Théophraste en a distingué et raillé les diverses espèces, qu'Aristote avait réunies sous le nom de χαυνότης. Il y a la vanité mesquine (μικροφιλοτιμία), qui pousse à passer sa vie dans la poursuite des petits honneurs vulgaires, à soigner sa toilette, à faire le beau; la vantardise (ἀλαζονεία); la fierté dédaigneuse (ὑπερηφανία), qui consiste à mépriser tout le monde, sauf soi-même (*Caractères* 21, 23, 24).

Mais ce n'est pas à l'humilité au sens chrétien que s'oppose l'*hyperèphania*; c'est à la magnanimité, dont elle est la vaine caricature.

« Il y a entre l'*hyperèphania* et la magnanimité autant de différence qu'il y en a pour le corps entre une enflure maladive et un embonpoint normal », écrit Ariston de Céos. « Le magnanime méprise les vicissitudes de la fortune, parce qu'il les domine de tout le poids de son âme; l'orgueilleux a l'âme si légère qu'il se laisse soulever par la richesse, comme une feuille morte par le vent, et ce qu'il méprise, ce sont les autres » (Philodème, Περὶ κακιῶν, lib. 10, col. XV, 22-33, éd. C. Jensen, Leipzig, 1911, p. 27, où se trouve rapporté le texte d'Ariston, qui ne nous est connu que par Philodème).

Sénèque, de même, distingue l'enflure, *tumor*, de la grandeur d'âme, *magnitudo animi*. « Multum, inquam, interest inter sublimem animum et superbum » (*De ira* I, 20, 1 et 3). La sagesse donne la solide grandeur, et ne permet pas de confondre le boursouflage avec la véritable élévation (*Lettres à Lucilius* XIV, 90, 28).

L'image de l'enflure sera souvent reprise par les Pères : Basile, Jean Chrysostome, Augustin.

Plus proche de l'orgueil au sens religieux du terme est la τόλμα, cette mystérieuse « audace » dont Plotin fait le principe du mal : volonté d'être indépendant, maître de soi, par laquelle l'âme se sépare de l'Un, est entraînée dans le devenir et se complaît dans les choses d'ici-bas au point d'en arriver à oublier qu'elle a un Dieu pour Père. Saint Augustin se souviendra de la *tolma* plotinienne dans sa conception de l'orgueil, cause du péché : « Audacia, id est peccatum » (*De civitate Dei* XXII, 24, 1, PL 41, 788c). Mais pour Plotin, ce n'est pas, comme pour Augustin, par le chemin de l'humilité qu'on ramènera l'âme au but suprême, à son Père, c'est en l'engageant à se rappeler sa race, son origine, ses propres richesses intérieures et sa dignité native (*Ennéades* V, 1, 1).

Il y a cependant une vertu prônée par les stoïciens, qui vaut la peine d'être notée. C'est l'*atuphia* (= l'absence de τῦφος, ce dernier mot désignant au propre la fumée, et au figuré les vapeurs qui montent au cerveau, l'orgueil). Distincte de la magnanimité, cette vertu rend le sage indifférent à la bonne et à la mauvaise renommée, encore qu'il se sache seul vraiment digne d'honneur (Diogène Laërce, *Vitae philos.* VII, 117; cf Cicéron, *De finibus* III, 17, 57). Les Pères feront parfois du mot *atuphia* un synonyme d'humilité.

5° « **Tapeinos** » **et** « **tapeinotès** ». — Les mots qui, dans le vocabulaire chrétien, serviront couramment à désigner l'humble et l'humilité, n'ont pas, de toute manière, dans la langue de l'antiquité classique, une signification proprement positive et spirituelle.

L'adjectif ταπεινός, qui correspond au latin *humilis*, a en général un sens plutôt dépréciatif, quand ce n'est pas péjoratif : peu élevé, bas, petit, insignifiant, faible, misérable, servile, abject. On doit en dire autant de ταπεινότης, équivalent du substantif *humilitas*, et qui, comme lui, indique le manque d'élévation, la petitesse physique, la bassesse de la condition, du caractère, des sentiments, l'abattement moral (cf *Thesaurus graecae linguae* de H. Estienne-Dindorff, art. Ταπεινός, t. 7, Paris, 1854, col. 1824-1829; Kittel, art. Ταπεινός, t. 8, 1965, p. 2-6).

Le terme est même utilisé par les moralistes pour marquer une attitude identifiée ou associée à la pusillanimité (Aristote, *Rhétorique* II, 6, 1384a 4; pseudo-Aristote, *Des vertus et des vices* VII, 14, 1251b 44-45). Plutarque oppose l'humble, ταπεινόφρων, au magnanime, μεγαλόψυχος (*De tranquillitate animi* 17, éd. A.-F. Didot, Paris, 1839, p. 576-577), et Sénèque l'*humilitas animi* à la grandeur d'âme du sage (*De constantia sapientis* X, 2-3).

Chez Platon, pourtant, une fois au moins, dans un passage célèbre des *Lois*, le mot ταπεινός se trouve employé dans une acception noble.

Amis, le dieu qui a dans ses mains, suivant l'antique parole, le commencement, la fin et le milieu de tous les êtres, va droit à son but parmi les révolutions de la nature; et il ne cesse d'avoir à sa suite la Justice, qui venge les infractions à la loi divine et à laquelle, modeste et rangé (ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος), celui qui veut le bonheur s'attache pour la suivre, tandis que tel autre, gonflé d'orgueil, exalté par la richesse, les honneurs ou encore la beauté physique associée à la jeunesse et à la folie, enflamme son âme de démesure (ὕβρις); à l'en croire, il n'a besoin ni de maître ni de chef d'aucune sorte, mais se sent même capable de conduire autrui; celui-là reste abandonné de Dieu (IV, 715e-716b; trad. É. des Places, coll. Budé, 1951, p. 65-66).

Les Pères citeront ce texte, et croiront lire parfois dans cette sagesse religieuse pénétrée de modestie et de modération, que Platon oppose à la démesure, comme un pressentiment de l'humilité chrétienne.

6° **L'attitude religieuse.** — Si la pierre de touche de l'humilité est la prière, en particulier celle de demande, il faut interroger aussi et surtout l'attitude de l'antiquité païenne à cet égard. Sans doute le philosophe ne compte-t-il généralement que sur lui-même, sur ses propres forces, pour atteindre la vertu et, avec elle, la béatitude. Même dans le stoïcisme, où les âmes religieuses ont été cependant nombreuses, cette doctrine de l'autosuffisance, de l'autarcie du sage n'a pas toujours été reniée. C'est même là qu'elle s'est affirmée avec le plus de force. L'âme ne doit qu'à elle-même l'éclat dont elle brille, affirme Sénèque (*Lettres à Lucilius* IV, 41, 6). Pour Épictète, le sage n'a rien à demander à Dieu (*Entretiens* I, 6, 28-32; II, 16, 11-15). L'unique prière qui convienne sur ses lèvres, c'est une prière d'action de grâces pour les facultés qu'il a reçues, le pouvoir que Dieu lui a donné de se faire lui-même ce qu'il doit être (I, 16, 15-21). C'est, en un sens, la négation de la grâce actuelle.

Mais cette manière de voir n'est ni la seule, ni la plus ancienne, comme en témoignent la prière de Socrate dans les *Mémorables* de Xénophon (I, 3, 2-4), celle qui termine le *Phèdre* de Platon (279bc) et surtout l'*Hymne à Zeus* du stoïcien Cléanthe :

« O Zeus, donneur de tous biens.., sauve les hommes de la triste ignorance; chasse-la, Père, loin de nos cœurs, donne-nous d'obtenir ce droit jugement sur lequel tu t'appuies pour gouverner avec justice tout l'univers. Puissions-nous, pour cette faveur dont tu nous auras honorés, te rendre honneur à notre tour en chantant continuellement tes hauts faits, ainsi qu'il sied à un mortel » (dans A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. 2 *Le Dieu cosmique*, coll. Études bibliques, Paris, 1949, p. 311-313).

Après avoir dressé la liste des bienfaits spirituels qu'il estime avoir reçu des dieux, Marc Aurèle confesse avec un accent qui est bien près de l'humilité : « Autant qu'il dépendait des dieux, des communications, des secours et des inspirations qui venaient de leur part, rien ne m'empêchait de vivre selon la nature; si j'en suis encore loin, c'est par ma faute » (*Pensées* I, 17, 11). A l'objection : Pourquoi prier les dieux lorsqu'il s'agit de choses vertueuses, — ne rien craindre, ne rien convoiter, ne s'affliger de rien —, qu'ils ont mis en notre pouvoir? l'empereur philosophe se contente de répondre : « Et qui t'a dit que les dieux ne nous aident pas aussi pour ce qui dépend de nous? Commence donc par les en prier et tu verras » (IX, 40, 1-6).

Dans la piété grecque traditionnelle, en tout cas, des expressions comme σὺν θεοῖς, σὺν θεῷ οὐκ ἄνευ θεοῦ, *avec l'aide, la faveur de la divinité*, populaires depuis Homère (*Iliade* V, 185; XXIV, 430; *Odyssée* II, 372; XV, 531), montrent bien le sentiment qu'on avait du souverain domaine de celle-ci et le besoin qu'on éprouvait de son secours. Quoi que l'homme entreprenne, il ne réussira pas sans l'assistance de la divinité.

L'Ajax que Sophocle met en scène, était certes « une grande âme », un magnanime (154), mais s'il finit tragiquement, c'est qu'il a prétendu ne se fier qu'à sa seule valeur, sans avoir besoin de l'aide des dieux et, particulièrement, du secours d'Athéna, dont il provoque par là le courroux (127-133, 758-779). Il périt ainsi victime de son *hybris*, de sa présomption orgueilleuse (cf A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, coll. Études bibliques, Paris, 1932, p. 23-25).

Conclusion. — Il y avait sans doute dans la morale antique des éléments qui auraient pu donner naissance à un idéal de l'humilité. Cependant, cet idéal ne s'est pas explicitement dégagé et affirmé. La morale antique n'a pas dépassé un certain seuil. Elle s'est contentée d'apprendre à l'homme le sens de la mesure et de lui inspirer le sentiment de ses limites. En même temps, elle a cherché à développer en lui la lucidité du regard intérieur, même et surtout quand elle l'engageait à la grandeur d'âme : se juger à sa juste valeur, ne pas se prendre pour ce qu'on n'est pas, et agir en conséquence. Elle a, de ce fait, fort bien analysé et vigoureusement réprouvé certaines formes de la vanité et de l'orgueil humains. Si la modestie est réservée aux médiocres, elle n'en est pas moins une vertu, parce qu'elle est exacte appréciation de soi. Une authentique piété lui a fait d'autre part souvent sentir la petitesse de l'homme et le besoin qu'il a de Dieu.

Ces leçons n'ont rien perdu, certes, de leur prix. Mais la véritable humilité se situe encore au-delà. Ce qui a manqué à la morale antique, c'est probablement une exacte idée de la transcendance divine et de la notion de création. L'homme de l'antiquité peut se sentir infiniment au-dessous des dieux, dépendant d'eux en tout ce qu'il entreprend, il ne se conçoit pas leur créature. Ou bien s'il affirme que la Divinité lui donne l'être, le mouvement et la vie, le Dieu dont il parle n'est finalement, comme chez les stoïciens, qu'une âme universelle. Or ce n'est que de la foi à un Dieu personnel, transcendant et créateur que peut naître pleinement l'humilité. Ce n'est aussi que de l'approfondissement de notre relation à autrui. La morale antique a bien exalté un certain penchant à la générosité, à la bienfaisance, à la clémence miséricordieuse, qui fait partie des traits de sa *mégalopsychia* ou magnanimité, mais elle n'a pas su ce qu'était l'*agapè*, la charité au sens propre, ce mouvement de descente du supérieur vers l'inférieur à l'imitation du Dieu de la révélation chrétienne.

J. Bourgeois (Bourghesius), *De humilitate christiana adversus stoicorum decreta et paradoxa*, Douai, 1633. — V. Cathrein, *Haben die heidnischen Philosophen die Demut gekannt?*, ZAM, t. 1, 1926, p. 283-288. — V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, 1949, p. 298-315. — R.-A. Gauthier, *Magnanimité. L'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, coll. Bibliothèque thomiste 28, Paris, 1951, p. 405-417. — A. Dihle, art. *Demut*, RAC, t. 3, 1957, col. 737-743. — O. Schaffner, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Wurtzbourg, 1959, p. 37-45. — S. Rehrl, *Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur..*, Münster, 1961, p. 7-146, 199-203.

2. L'ÉCRITURE

Comme d'autres notions bibliques, celle d'humilité s'est approfondie au cours des temps. Le nouveau Testament la portera sans doute à son état de perfection. Mais déjà dans l'ancien elle a une histoire qui prépare la révélation chrétienne, et dont la valeur est exemplaire.

A. **L'ANCIEN TESTAMENT**. — Tiré de la glaise du sol (*Gen.* 2, 7), l'homme n'est devant Dieu que poussière et cendre (18, 27), une ombre qui fuit (*Job* 14, 1-2), une herbe bientôt séchée (*Isaïe* 40, 6-8). Sa condition de créature lui interdit de prétendre à une autonomie absolue, notamment dans l'ordre moral. C'est parce que le premier couple humain a voulu renier cette condition et, se livrant à une espèce d'*hybris* immédiatement punie, devenir « comme des dieux, qui connaissent le bien et le mal », que le péché, le malheur, la mort sont entrés dans le monde (*Gen.* 3, 5). Pour s'être, de même, « enflé d'orgueil », et avoir dit : « Je suis un dieu », alors qu'il n'était qu' « un homme et non un dieu », le roi de Tyr, symbole des puissances humaines infatuées de leur sagesse, de leur richesse, de leur beauté, est précipité de son trône et jeté à terre (*Éz.* 28, 1-19). Ce n'est pourtant pas de ces considérations communes à bien des littératures religieuses que dérive directement, dans l'ancien Testament, la découverte du sens spirituel de l'humilité. C'est d'une expérience concrète, existentielle : celle de la pauvreté.

Le vocabulaire lui-même en témoigne. Deux adjectifs, *'ani* et *'anaw*, provenant de la même racine verbale *'anah*, dont la signification originelle serait : être courbé, incliné, abaissé, accablé, désignent tantôt le pauvre privé des biens de ce monde, tantôt l'humble qui se courbe volontairement devant la majesté de Dieu et se soumet à sa volonté. On est passé insensiblement d'un sens à l'autre. Et cela n'est pas, spirituellement, fortuit. L'usage, du reste, réservera plus spécialement le terme d'*'ani* à la catégorie sociale du pauvre, et celui d'*'anaw* à la catégorie religieuse de l'humble. La règle, cependant, est loin d'être générale. Par une évolution sémantique parallèle, le substantif *'oni*, qui désigne d'abord un état de misère actuelle ou permanente, pauvreté économique, mais aussi maladie,

prison, oppression, puis la condition sociale inférieure des petites gens, pauvres, faibles et, de ce fait, exposés à toutes les rigueurs du sort, à tous les mauvais traitements, à toutes les oppressions, finira peu à peu par exprimer une attitude d'âme religieuse, faite d'acceptation de son infériorité, de non-résistance à l'oppression, de douceur à l'égard des autres, de soumission confiante au vouloir de Dieu, l'*'anawah* ou l'humilité au sens propre. Les petits, les démunis, les opprimés ou *'aniyim*, s'ils acceptent leur situation avec patience, obéissance, foi et confiance en Dieu, deviennent les *'anawim* ou les pauvres au sens spirituel, les humbles. C'est à décrire cette sorte de spiritualisation de la pauvreté que l'on va brièvement s'employer, car c'est à cela que se ramène l'histoire de la notion d'humilité dans l'ancien Testament.

1° La pauvreté comme condition sociale. — Dans une société cloisonnée, et qui sacralise les catégories sociales, ainsi qu'était la société gréco-romaine, le phénomène sociologique de la pauvreté ne pose pas de problème, et on n'en parle guère. La pauvreté tient au contraire une place considérable dans l'ancien Testament. Elle ne semble pas une chose normale. Selon une conception de la rétribution divine qui a longtemps duré, la richesse matérielle et la puissance apparaissent de prime abord comme une récompense certaine de la fidélité à la loi de Dieu (*Ps.* 112, 1-3). Aussi subodore-t-on spontanément dans le pauvre un pécheur. L'expérience, d'ailleurs, n'apprend-t-elle pas que la pauvreté est souvent la conséquence de la paresse (*Prov.* 6, 10-11; 10, 4), du désordre (23, 21), et qu'elle devient à son tour occasion de péché (30, 9)? Mais l'expérience oblige également à reconnaître qu'il y a des pauvres « honnêtes » (19, 1; 28, 6), et que beaucoup sont surtout les victimes de circonstances malheureuses ou de l'injustice du plus fort (*Job* 24, 1-12). D'autre part, on ne tarde pas à comprendre que la richesse est un bien ambigu, décevant (*Ps.* 49), qui conduit facilement à se détourner de Dieu et à vouloir se passer de lui (*Prov.* 30, 9), à faire du mal à autrui (*Eccli.* 31, 5-10). Les riches méchants qui, pour accroître leur richesse, pour étendre leur domination, dépouillent les petits, oppriment les faibles, sont aussi un phénomène sociologique, que la prédication des prophètes ne cessera de contester.

Le premier, *Amos* réclame justice pour les petits et pour les faibles, et dénonce ces riches qui n'hésitent pas à écraser le pauvre dont le sang paie leur luxe (8, 4-8). Mais c'est *Isaïe* qui va vraiment à la racine du mal. Ce qu'il condamne chez ces grands de Juda qui monopolisent les terres (3, 14-15) et privent les petits de leurs droits (10, 1-2; 32, 7), c'est l'orgueil *(ga 'awah)*, au sens biblique, lequel est refus de foi, d'obéissance et d'abandon entre les mains du Seigneur : parce qu'ils se croient forts et puissants, ils placent leur confiance en l'homme, en leurs ressources naturelles, en leur sagesse humaine au lieu de la placer en Dieu; ils s'imaginent que tout leur est possible, que tout leur est permis (2, 22; 7, 9; 30, 15-18). Mais leur orgueil sera abaissé (2, 10-19; 5, 15, 21), tandis qu'une place spéciale sera faite aux pauvres dans le salut messianique (11, 4; 14, 30). La pauvreté en effet, parce qu'elle est privée des biens terrestres, parce qu'elle n'a pas d'appui humain, est une puissance d'accueil et d'ouverture, une disponibilité en même temps qu'un appel. Le pauvre se tient devant Dieu, comme un « client »; il ne peut que compter sur Dieu, et Dieu lui répondra.

2° La pauvreté comme attitude d'âme et humilité. — C'est surtout après l'épreuve collective de la défaite et de l'exil, de l'humiliation nationale devant Assur, de la détresse matérielle qui s'en est suivi, que le vocabulaire de la pauvreté tend à prendre une coloration morale, spirituelle et eschatologique. Sophonie est le premier des prophètes à présenter la pauvreté *('anawah)* comme une attitude religieuse, qu'il met en parallèle avec la justice : « Cherchez Yahvé, vous tous, les pauvres (ou les humbles) de la terre, qui accomplissez ses ordonnances. Cherchez la justice, cherchez la pauvreté (ou l'humilité) : peut-être serez-vous à l'abri au jour de la colère de Yahvé » (*Soph.* 2, 3). Cette pauvreté est la caractéristique du « reste » messianique. Si elle est source de justice, c'est-à-dire de foi, de confiance en Dieu, de soumission à sa volonté, c'est parce qu'elle est opposée à l'orgueil, parce qu'elle est essentiellement humilité. Au-delà du jour de la colère de Yahvé, Sophonie envisage, en effet, des jours meilleurs où Dieu réalisera son dessein de miséricorde. Le peuple qui sera appelé à en jouir sera exclusivement composé d'hommes dépouillés d'orgueil.

« J'écarterai de ton sein tes orgueilleux triomphants; et tu cesseras de te pavaner... Je ne laisserai subsister en ton sein qu'un peuple humble (*'ani* = pauvre) et modeste (*dal* = socialement petit), — πραῦν καὶ ταπεινόν, traduit la Septante (cf *Mt.* 11, 29 : *mitis et humilis*). Et c'est dans le nom de Yahvé que cherchera refuge le reste d'Israël » (*Soph.* 3, 11-13).

Les couches tardives du livre d'Isaïe font écho à Sophonie. C'est aux « pauvres » que le Messie sera envoyé porter la bonne nouvelle (*Isaïe* 61, 1). Car « celui sur qui je jette les yeux, dit le Seigneur, c'est le pauvre et le cœur contrit qui tremble à ma parole » (66, 2).

Cette pauvreté, qui n'est plus seulement matérielle, mais spirituelle, humilité, finira par devenir aussi la caractéristique du Messie. Lorsque le premier Isaïe, au 8e siècle, évoquait le roi idéal de l'avenir, il ne manquait pas, par un trait qui s'accordait avec sa prédication morale, de le présenter comme un justicier qui « ferait droit aux petits *(dallim)* en toute justice, et rendrait une sentence équitable en faveur des pauvres *('anawim)* du pays » (*Isaïe* 11, 4). Mais ce roi, prince de la paix, n'en était pas moins un monarque sur le type ancien, régnant dans un royaume de prospérité temporelle (9, 5-6). Michée ne parle pas autrement (5, 1-5). Au contraire, le roi qui vient, et dont les chapitres tardifs de Zacharie (4e siècle) décrivent l'avènement, sera « juste, sauveur, *humble* (*'ani* = pauvre) et monté sur un âne » (*Zach.* 9, 9-10). Jésus devait se reconnaître dans cet oracle (*Marc* 11, 1-10, et parall.). Avant Zacharie, vers la fin de l'exil, le second Isaïe ne connaît même, comme médiateur de salut, qu'un mystérieux serviteur de Yahvé, sans grandeur ni éclat, « objet de mépris », qui, opprimé, humilié comme tous les autres « pauvres de Yahvé », accomplit le dessein de Dieu par son humble soumission jusqu'à la mort (*Isaïe* 53).

3° La prière des pauvres et des humbles. — Le psautier est plein de la prière des pauvres, des *'anawim*, comme ils se nomment eux-mêmes (*Ps.* 34, 3 et 7). Les psaumes des pauvres semblent sans doute, pour la plupart, avoir été à l'origine des prières de gens dépourvus des biens de ce monde, malheureux, affligés, opprimés. Mais ces prières expriment un tel sentiment de l'impuissance de l'homme, de sa totale dépendance à l'égard de Dieu, du besoin qu'il a de son secours, que la pauvreté matérielle s'y transforme en pauvreté spirituelle. Les pauvres des psaumes se situent d'ailleurs

souvent en face des « méchants », des « impies », qui ne sont pas simplement des riches, des puissants qui les oppriment, mais des « orgueilleux », qui se rient de leur foi, de leur confiance en Dieu et de leur soumission à la volonté divine (*Ps.* 9-10; 37; 119, 51). La pauvreté dont il s'agit se trouve par là éclairée dans son orientation profonde.

C'est à bon droit que nos traductions rendent souvent *'anawim* par *humbles* (*Ps.* 10, 17; 18, 28; 34, 3; 69, 33, etc), ou bien hésitent entre deux mots : pauvres, humbles. La disposition foncière des *'anawim* est en effet ce que nous appelons aujourd'hui humilité. Elle commande toute leur attitude religieuse.

L'auteur du psaume 34 les qualifie comme ceux qui craignent Yahvé (v. 8 et 10), le cherchent (11), s'abritent en lui (9 et 23), ses saints (10), ses justes (16, 20, 22), ses serviteurs (23). Les *'anawim*, pauvres, humbles, sont mis non seulement en parallèle avec les justes (*Ps.* 140, 13-14), mais avec tout le peuple de Yahvé (149, 4). Car ils ont conscience d'être le véritable Israël. Et c'est à eux que s'adressent les promesses de Dieu : ils seront rassasiés (22, 27), posséderont la terre (37, 11), obtiendront le salut (149, 4).

Ce salut, il est vrai, on semble souvent se le représenter dans le cadre d'ici-bas, comme un simple renversement de situation. Il appartiendra à l'Évangile de révéler aux humbles l'espérance de biens meilleurs.

On perçoit néanmoins dans certains de ces psaumes comme un écho anticipé du *Magnificat*: *Deposuit potentes, et exaltavit humiles.* « Sublime, Yahvé voit les humbles, et de loin connaît les superbes » (*Ps.* 138, 6), « sauve le peuple des humbles, et rabaisse les yeux hautains » (18, 27-28). « De la poussière il relève le faible, du fumier il retire le pauvre, pour l'asseoir avec les princes de son peuple » (113, 7-8). Il y a, en effet, une pauvreté bienheureuse qui est attente du don de Dieu dans la foi confiante et l'humilité patiente. De cette humilité, le psaume 131, tout pénétré d'un esprit d'enfance qui prélude à l'Évangile, est une des plus remarquables expressions.

4° L'humilité dans la littérature sapientiale. — C'est surtout dans la littérature sapientiale que le mot *'anawah*, se décantant de toute connotation sociale, devient vraiment le nom de l'humilité. Les couches anciennes des *Proverbes*, recueillant une sagesse traditionnelle, mettent déjà l'*'anawah* en relation avec la crainte de Dieu et en opposition avec l'orgueil.

« La crainte de Yahvé est école de sagesse, l'humilité précède la gloire » (*Prov.* 15, 33). « Le fruit de l'humilité, c'est la crainte de Yahvé, richesse, honneur et vie » (22, 4). « Avant la ruine, le cœur humain s'élève, l'humilité précède la gloire » (18, 12). « L'orgueil de l'homme provoque l'humiliation, qui s'abaisse obtient de l'honneur » (29, 23).

Au 2e siècle, Ben Sira fait du mot *'anawah* un des termes clefs de cette sagesse qu'il désire communiquer à tous, riches et pauvres. « Mon fils, dans ta conduite, comporte-toi avec humilité *('anawah)* : tu seras plus aimé qu'un faiseur de présents. Plus grand tu es, plus petit fais-toi, et tu trouveras grâce devant Dieu. Car grande est la miséricorde de Dieu, et c'est aux humbles *('anawim)* qu'il dévoile ses secrets » (*Eccli.* 3, 17-19; cf 1, 27; 7, 17; 10, 18; 10, 28; 13, 20). La foi, ou la fidélité à Dieu, et l'humilité étaient les traits essentiels de Moïse (45, 4, d'après l'hébreu; cf *Nombres* 12, 3, texte contesté). L'*'anawah* n'est plus ici qu'une attitude intérieure de l'âme, un idéal moral accessible et nécessaire à tous.

Les traducteurs grecs de la Bible ont bien compris que le mot *pauvre* avait un sens complexe et qu'il ne désignait pas seulement une catégorie sociale. Pour rendre *'anawim*, ils ont sans doute utilisé πτωχός, l'*indigent* qui ne possède rien, πένης, le *besogneux* qui peine pour vivre, ταπεινός, l'homme *bas* de condition, ces termes s'enrichissant d'une valeur religieuse qu'ils n'avaient pas dans le grec profane, surtout le dernier, destiné par la suite à désigner l'humble au sens propre. Mais les traducteurs grecs de la Bible ont aussi, en particulier dans les psaumes, employé πραΰς, qui évoque l'idée d'un homme *doux, bon, apaisé* même dans l'épreuve, seul terme qui présente dans le grec profane une valeur positive et morale. Quant à *'anawah*, ils l'ont rendu par ταπείνωσις, ταπεινότης, *abaissement, bassesse*, mots qui désigneront plus tard l'humilité proprement dite, mais de préférence par πραΰτης, *douceur, bonté*, ce qui dégage un des aspects spirituels inhérents à l'idéal moral et religieux de la pauvreté-humilité biblique.

B. **LE NOUVEAU TESTAMENT.** — L'humilité évangélique, comme celle de l'ancien Testament, est fondamentalement liée à la pauvreté, dont elle constitue la forme intérieure la plus profonde, la plus spirituelle.

1° La pauvreté-humilité dans l'Évangile. — Lors de sa première prédication à Nazareth (*Luc* 4, 18) et dans sa réponse aux envoyés de Jean-Baptiste (*Mt.* 11, 5; *Luc* 7, 22), Jésus utilise, pour définir sa mission, l'oracle du troisième *Isaïe* (61, 1) : « L'esprit du Seigneur m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres ». Les pauvres (πτωχοί), dont parle ici Jésus, sont sans doute des pauvres bien réels, comme le montre le réalisme des signes messianiques qui accompagnent la déclaration faite aux envoyés de Jean-Baptiste : aveugles, boiteux, lépreux, sourds sont guéris. Mais Jésus, manifestement, n'a pas l'intention de restreindre la grâce du message évangélique à une seule catégorie sociale, celle des démunis. A la suite des prophètes et des psaumes, il pense aussi à tous les pauvres de cœur, à ces « tout-petits » (νήπιοι) qu'il bénit son Père d'avoir éclairés par la révélation de l'Évangile, laquelle reste au contraire cachée aux sages et aux habiles (*Mt.* 11, 25). « Les pauvres qui accueillent l'Évangile s'opposent moins aux riches qu'aux orgueilleux » (A. George, art. *Pauvre*, DBS, t. 7, 1962, col. 400).

C'est d'une manière analogue qu'il faut probablement comprendre le *Magnificat*. Marie rend grâces à Dieu d'avoir jeté les yeux sur la ταπείνωσις de sa servante (*Luc* 1, 48).

Le mot est au centre du poème. Il embarrasse cependant les commentateurs. Marie veut-elle parler de l'obscurité de sa condition sociale (L. Marchal) ou de la misère de sa condition humaine (R.-A. Gauthier)? Faut-il le rendre par « bassesse » (Lagrange) ou par « humilité » (Goguel)? Certes, ces traductions ou interprétations ne sont pas fausses. Mais si on admet pour le *Magnificat*, comme il semble qu'on doive le faire, un substrat sémitique, on retrouvera naturellement sous le terme ταπείνωσις le vocabulaire de pauvreté de l'ancien Testament. Marie a été exaltée pour sa « pauvreté », au sens biblique, pour son humilité foncière. Aux versets 50-53, cette exaltation s'étend d'ailleurs à tous les ταπεινοί, pauvres réels sans doute, mais surtout pauvres d'âme, opposés aux hommes au cœur superbe, aux orgueilleux, aux puissants, aux riches, qui se trouveront exclus du salut messianique à cause de leur suffisance (R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc* I-II, Paris, 1957, p. 82-86).

Le *Magnificat* est plus qu'un tissu de réminiscences de l'ancien Testament. « On y écoute la femme qui s'est profondément assimilé l'âme des *'anawim*, au point d'en être, sous le coup de la nouveauté de l'incarnation, l'expression la plus vibrante et la plus parfaite » (A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, Paris, 1953, p. 125). Marie prélude par là aux béatitudes de Jésus.

2° La béatitude de l'humilité. — Ce sont les pauvres, en effet, que Jésus béatifie en premier lieu dans son Discours sur la montagne. Le *logion* de Jésus

se présente du reste sous une double forme : « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous » (*Luc* 6, 20), et « Heureux les pauvres en esprit (οἱ πτωχοὶ τῷ πνεύματι), car le Royaume des cieux est à eux » (*Mt.* 5, 3). Le τῷ πνεύματι semble être une précision de Matthieu.

A supposer même que la recension de Luc représente la forme primitive, il est peu croyable que Jésus ait voulu béatifier une classe sociale (cf A. Gelin, *op. cit.*, p. 145-146). Matthieu n'aura fait qu'expliciter « ce qui paraît être la signification réelle de la parole de Jésus, compte tenu des résonances religieuses du mot *pauvres* dans la piété juive » (J. Dupont, *Les Béatitudes*, 2e éd., Bruges-Louvain, 1954, p. 217).

On entend souvent cette béatitude de « l'esprit de pauvreté, qui détache le cœur des richesses. Ce n'est pas exclu; mais plusieurs passages parallèles de la Bible grecque invitent plutôt à appliquer la formule aux *'anawim*, c'est-à-dire aux *pauvres de Yahvé*, aux humbles de cœur (cf Septante : *Prov.* 29, 23; *Is.* 57, 15; *Ps.* 34, 19; 51, 19; *Dan.* 3, 39 et 87 dans la version de Théodotion) » (P. Grelot, *La pauvreté dans l'Écriture sainte*, dans *Christus*, n. 31, t. 8, 1961, p. 324).

Ce qui caractérise en effet la physionomie des « pauvres en esprit », ce n'est pas seulement leur détachement intérieur des biens matériels, c'est aussi la conscience qu'ils ont de leur indigence spirituelle, de leur impuissance au plan religieux, de leur besoin du secours de Dieu. Par ce sentiment de leur faiblesse native et de leur dépendance à l'égard de Dieu ils se rapprochent des petits enfants. Ce n'est pas un hasard si le Royaume est dit appartenir aussi bien aux « pauvres en esprit » qu'à ceux qui sont « pareils aux petits enfants » (*Mt.* 5, 3, et 19, 13-15; *Luc* 18, 15-17). L'esprit d'enfance éclaire la pauvreté en esprit. Qui se fera « petit » devant Dieu comme un enfant, c'est celui-là d'ailleurs qui est « grand » dans le Royaume des cieux (*Mt.* 18, 1-4; *Luc* 9, 46-48). Deux *logia* de Jésus, rapportés par les synoptiques dans divers contextes, soulignent à cet égard le caractère paradoxal de l'économie évangélique : « Les premiers seront les derniers, et les derniers seront les premiers » (*Mt.* 19, 30, et 20, 16; *Marc* 10, 31; *Luc* 13, 30). « Quiconque s'élève sera abaissé, et quiconque s'abaisse (ταπεινώσει ἑαυτόν) sera élevé » (*Mt.* 23, 12; *Luc* 14, 11, et 18, 14).

A la béatitude sur les pauvres en esprit est immédiatement jointe chez Matthieu (5, 4) une autre béatitude sur les doux, πραεῖς (reprise du psaume 37, 11, d'après le grec). Ce pourrait n'être qu'une glose, dont l'omission ramènerait le nombre des béatitudes à sept, chiffre sacré cher à l'auteur du premier évangile. Quoi qu'il en soit, cette nouvelle béatitude ne fait que préciser et développer le contenu de la précédente. Le terme πραΰς n'est, en effet, qu'un autre mot utilisé par la Septante pour traduire *'anaw*, le pauvre, surtout de cœur, l'humble que sa soumission à Dieu rend doux, bon, patient à l'égard d'autrui. La pauvreté en esprit serait ainsi l'humilité devant Dieu, la douceur serait la forme de l'humilité fraternelle. On a pu dire de ces deux béatitudes, intimement unies, qu'elles n'en faisaient qu'une : « la béatitude de l'humilité » (R.-A. Gauthier, *Magnanimité*.., p. 401).

3° **Jésus modèle d'humilité.** — Jésus ne se contente pas de béatifier les humbles, il s'offre à eux en modèle. Il se dit, en effet, lui-même « doux et humble de cœur, πραΰς καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ », et demande qu'on se mette à son école (*Mt.* 11, 29). La source sémitique portait peut-être simplement : « Je suis *'anaw* (araméen : *'anwana*) ». Ce que Matthieu aura explicité par deux mots grecs, qui, chacun, expriment une note fondamentale du portrait original : « humilité foncière du Christ devant son Père, dans son comportement de Messie, — humilité fraternelle, devant les hommes, pleine de compréhension, de modestie et de douceur » (A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé*, p. 148).

C'est, au fond, de cette double humilité que manque le pharisien de la parabole. Sans doute rend-il grâces à Dieu de ce qu'il y a de bien en lui, et, de ce point de vue, on pourrait croire qu'il est humble devant Dieu. Seulement, il méprise le publicain, et montre ainsi que son humilité n'est que feinte (*Luc* 18, 9-14). « S'il était vraiment humble envers Dieu, s'il reconnaissait vraiment tout lui devoir, il saurait que, par lui-même, il ne vaut pas mieux que le publicain, et son attitude serait tout autre » (R.-A. Gauthier, *Magnanimité*.., p. 401).

Pierre de touche de l'humilité envers Dieu, l'humilité fraternelle se manifeste concrètement par l'esprit de service à l'égard de tous.

« Celui qui voudra devenir grand parmi vous, se fera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous, se fera votre esclave. C'est ainsi que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour une multitude » (*Mt.* 20, 27-28; *Marc* 10, 43-45; *Luc* 22, 26-27). Loin de chercher sa propre gloire (*Jean* 8, 50), Jésus s'abaisse, la veille de sa passion, jusqu'à laver les pieds de ses disciples, fonction caractéristique de l'esclave. « Je vous ai donné l'exemple, pour que vous agissiez comme j'ai agi envers vous... L'esclave n'est pas plus grand que son maître, ni l'envoyé plus grand que celui qui l'envoie » (*Jean* 13, 2-17).

A l'humilité qui sert, doit d'ailleurs répondre l'humilité qui reçoit. Jésus s'identifie lui-même aux « petits », aux « plus petits ». Tout ce qu'on a fait à l'un de ces petits de ses frères, c'est à lui que, sans le savoir, on l'a fait (*Mt.* 25, 40 et 45). Il reste à voir comment les apôtres ont compris ces enseignements.

4° **La ταπεινοφροσύνη chez saint Paul.** — Dans l'épître aux Romains, saint Paul exhorte ses correspondants à la modestie (τὸ σωφρονεῖν). Pas de prétentions déraisonnables, pas de vaines ambitions. Que chacun s'en tienne à la condition que Dieu lui a assignée dans la communauté, et qui est mesurée par le don spirituel particulier qu'il a reçu en partage. L'Église est un seul corps, mais diversifié, dont les membres dépendent les uns des autres (12, 3-8). S'aimant d'un amour fraternel, on rivalisera d'estime réciproque, on se préviendra d'égards mutuels (12, 10). Il ne faut pas se complaire dans sa propre sagesse, se fier à son propre sentiment. Loin d'avoir le goût des grandeurs, on se laissera au contraire attirer par ce qui est humble, modeste (12, 16). Cette modestie, étroitement unie par Paul à l'amour fraternel et au service des autres, est sans doute déjà une expression de l'humilité. On ne trouve cependant pas encore ici, si ce n'est sous forme d'ébauche, le terme caractéristique qu'utilisera ensuite l'apôtre.

C'est peut-être, en effet, Paul qui a créé le mot abstrait dont manquait la langue grecque pour désigner l'humilité en tant que valeur religieuse : ταπεινοφροσύνη. Ce mot qui lui est familier dans les épîtres de la captivité (*Phil.* 2, 3; *Col.* 2, 18 et 23; 3, 12; *Éph.* 4, 2; cf *Actes* 20, 19), ne se rencontre dans le nouveau Testament qu'en 1 *Pierre* 5, 5, et n'est guère attesté dans le grec profane que par Épictète (*Entretiens* III, 24, 56), où il est du reste synonyme de faiblesse et de lâcheté (cf Kittel, t. 8, p. 5).

La *tapeinophrosynè* que recommande Paul, c'est avant tout l'humilité fraternelle. Ainsi dans l'épître aux Philippiens. « Ayez le même amour, une seule âme, un seul sentiment; n'accordez rien à l'esprit de parti, rien à la vaine gloire, mais que chacun par l'humilité (τῇ ταπεινοφροσύνῃ) estime les autres supérieurs à

soi; ne recherchez pas chacun vos propres intérêts, mais plutôt que chacun songe à ceux des autres » (2, 2-4).

Pour encourager les Philippiens à cette humilité, Paul, mettant peut-être en œuvre une hymne déjà existante, leur donne en modèle la « kénose » volontaire du Christ qui, « de condition divine, ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu ». Il s'est, au contraire, anéanti, vidé en quelque sorte de lui-même (ἐκένωσεν), au point de prendre la condition humaine, celle d'un esclave par rapport à Dieu, devenant non seulement un vrai homme, mais un homme semblable aux autres, que rien, dans son aspect, son comportement, ne distinguait (2, 6-7). L'apôtre, en effet, ne veut pas tant insister ici sur le fait de l'incarnation que sur son mode, car c'est cela surtout qui a valeur d'exemple. Ce dont le Christ fait homme s'est dépouillé, ce n'est pas évidemment de sa nature transcendante, qu'implique sa « condition divine » préexistante, mais de la gloire que cette nature lui valait de droit, l'égalité de traitement avec Dieu qu'il aurait pu revendiquer même dans son existence humaine. Or, loin de vouloir que sa dignité soit manifestée, que ses prérogatives soient reconnues, il a poussé l'abaissement jusqu'à adopter ici-bas une humble voie de soumission et d'obéissance : « Il s'humilia (ἐταπείνωσεν) plus encore, obéissant jusqu'à la mort, et à la mort sur une croix! » (2, 8). C'est d'ailleurs pourquoi Dieu l'a souverainement exalté, et lui a donné, dans le triomphe final de sa résurrection et de son ascension, le Nom divin et ineffable de Seigneur de toute la création (2, 9-11).

L'exemple du Christ que Paul vient de proposer, éclaire le sens de l'humilité fraternelle dont il entend parler. Le Christ, certes, n'a pu penser que les hommes pour lesquels il s'abaissait et se sacrifiait volontairement, valaient mieux que lui. Le verset 3, où Paul nous demande d'estimer en toute humilité que les autres nous sont « supérieurs », se rapporte donc moins, semble-t-il, à un jugement de valeur qu'à une attitude pratique : nous devons faire passer les autres avant nous, même s'ils valent en fait moins que nous. Ce qu'explicite le verset 4, qui nous exhorte à ne pas rechercher nos « propres intérêts », mais à songer plutôt à « ceux des autres » (cf K. Thieme, *Die* ταπεινοφροσύνη *Philipper 2 und Römer 12*, cité *infra*).

Un passage de la 2e épître aux Corinthiens illustre d'ailleurs, par une image empruntée à la pauvreté, le but éminemment altruiste et désintéressé du mouvement de descente, d'abaissement, décrit dans l'hymne de l'épître aux Philippiens. « Vous connaissez la libéralité de notre Seigneur Jésus-Christ, comment de riche il s'est fait pauvre pour vous, afin de vous enrichir par sa pauvreté » (8, 9).

Dans l'épître aux Éphésiens (4, 2), exhortant ses fidèles à mener une vie digne de l'appel qu'ils ont reçu, Paul associe directement à la ταπεινοφροσύνη la douceur, la πραΰτης, qu'il met ici en parallèle, et qui a souvent chez lui un sens tout proche (cf *Gal.* 6, 1). Il y joint la patience (μακροθυμία). C'est le chemin de la charité, de l'unité. Même groupement de termes en *Col.* 3, 12-13, et même perspective. L'humilité fraternelle n'est du reste pas seulement le chemin de la charité; par une sorte de causalité réciproque, elle en est aussi l'effet, comme le suggère l'hymne à la charité de la 1e épître aux Corinthiens : « La charité est patiente; la charité est serviable; elle n'est pas envieuse; la charité ne fanfaronne pas, ne se rengorge pas... » (13, 4).

Quant à la ταπεινοφροσύνη que Paul, à Milet, s'attribue dans son discours aux anciens venus d'Éphèse (*Actes* 20, 19), elle peut sans doute, vu le contexte, s'interpréter du comportement que l'apôtre n'a cessé de tenir à l'égard des Éphésiens. Étant donné cependant la construction de la phrase (« j'ai servi le Seigneur en toute humilité »), il est plus naturel d'y voir l'humilité, la soumission de cœur et l'obéissance, que Paul estime avoir manifestées envers Dieu dans la manière dont il a conduit son apostolat. A supposer même que le mot ne soit jamais employé par Paul pour désigner directement l'humilité envers Dieu, — la ταπεινοφροσύνη qu'il combat dans l'épître aux Colossiens (2, 18 et 23) fait allusion, semble-t-il, à des pratiques ascétiques, comme le jeûne, qui « peuvent faire figure de sagesse par leur affectation de religiosité et d'humilité », mais n'ont en soi aucune valeur —, toute l'attitude de l'apôtre n'en est pas moins pénétrée d'un profond sentiment d'humilité envers Dieu; et cette humilité, toute sa doctrine de la foi et de la grâce vise à l'inspirer, même si le terme ne se trouve pas explicitement dans le contexte. Ne se glorifiant que de ses faiblesses (2 *Cor.* 12, 9), c'est par la grâce de Dieu qu'il est ce qu'il est (1 *Cor.* 15, 10). Ce qu'il y a de faible dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre la force, afin qu'aucune créature n'aille se glorifier devant Dieu (1 *Cor.* 1, 27-28). L'homme doit reconnaître qu'il a reçu de Dieu tout ce qu'il a (1 *Cor.* 4, 7), et que par lui-même il n'est rien (*Gal.* 6, 3). Les Pères, Augustin en particulier, se souviendront de ces textes quand ils parleront de l'humilité.

5° L'humilité dans les autres épîtres. — C'est surtout sur l'humilité envers Dieu qu'insiste l'épître de *Jacques*, qui va chercher la base de son exhortation en *Proverbes* 3, 34 d'après la Septante : « Dieu résiste aux orgueilleux, mais il donne sa grâce aux humbles (ταπεινοῖς) ». Se soumettre à Dieu, sentir sa misère, pleurer ses péchés, voilà en quoi consiste cette humilité. « Humiliez-vous (ταπεινώθητε) devant le Seigneur et il vous élèvera » (4, 6-10). Ces derniers mots rappellent le *logion* évangélique, dont ils s'inspirent peut-être : « Quiconque s'abaisse sera élevé ». L'auteur de l'épître recommande aussi la πραΰτης, l'humble douceur, soit pour accueillir la Parole (1, 21), soit pour se conduire avec sagesse et charité (3, 13).

La 1e épître de *Pierre* exhorte à l'humilité en des termes qui font écho à ceux de Paul : soyez unis, pleins de compassion, d'amour fraternel, de miséricorde et d'humilité (ταπεινόφρονες) (3, 8). « Revêtez-vous tous d'humilité (ταπεινοφροσύνη) dans vos rapports mutuels » (5, 5). Pour Pierre, le fondement de cette humilité, chemin de la charité fraternelle, c'est manifestement l'humilité envers Dieu, dont il parle de la même manière que Jacques : « Car Dieu résiste aux orgueilleux, mais c'est aux humbles qu'il donne sa grâce. Humiliez-vous donc sous la puissante main de Dieu pour qu'il vous élève au bon moment » (5, 5-6). Ces ressemblances ne sont pas fortuites, et témoignent d'une tradition chrétienne déjà bien établie, pour ne pas dire stéréotypée dans sa parénèse.

Conclusion. — L'idée d'humilité s'appuie sur une image empruntée aux formes de la sensibilité spatiale, l'abaissement que suggère la racine même du mot (*humus* = terre). Dans la tradition biblique, liée à la langue hébraïque, l'image sous-tendant l'idée d'humilité est celle d'une expérience humaine, douloureusement vécue au sein d'une société inhospitalière, la pauvreté, qui se colore progressivement d'une nuance morale, religieuse et eschatologique. Le nouveau Testament n'abandonne pas cette perspective. L'humilité est avant tout « pauvreté en esprit ». Les pauvres de cœur,

conscients de leur indigence et dépourvus d'autosuffisance, sont dans un état privilégié de réceptivité par rapport à l'action divine. C'est pour cela que le Tout-Puissant pourra faire en eux, comme en Marie, « de grandes choses » (*Luc* 1, 49). L'esprit d'enfance va de pair avec la pauvreté en esprit; ce n'est, au fond, qu'une autre manière d'exprimer la même attitude.

L'image de l'abaissement n'est pas pour autant étrangère à l'idée néo-testamentaire d'humilité. Elle la développe et la renforce. Les « petits » sont opposés aux « grands », les « derniers » aux « premiers », ceux qui « s'abaissent » à ceux qui « s'élèvent ». De cet abaissement le Christ offre le modèle suprême, lui qui s'est abaissé jusqu'à être non seulement un homme comme les autres, mais le Serviteur souffrant sur la Croix pour la Rédemption du monde (*Phil.* 2, 6-8; cf *Isaïe* 52, 13 à 53, 12). De ce point de vue, on peut dire que l'humilité, et l'humilité divine, est au centre du message révélé, du kérygme chrétien.

En même temps, le nouveau Testament insiste sur le côté altruiste et fraternel de cet abaissement. L'humilité n'est pas seulement douceur, bonté et mansuétude vis-à-vis du prochain. Elle est aussi, foncièrement, esprit de service dans l'amour. La *tapeinophrosynè* précède et accompagne inséparablement l'*agapè*. Car celle-ci n'est pas un amour conquérant et égocentrique, comme l'*éros* hellénique, mais un amour désintéressé et gratuit qui ne vise qu'au bien de l'autre, une participation à l'amour de Dieu pour sa créature, qui descend d'en haut, accepte de s'abaisser, de se faire recevoir, et, sous sa forme la plus parfaite, s'incarne dans le Fils de Dieu devenu homme, humble et pauvre pour enrichir l'humanité par sa pauvreté volontaire (2 *Cor.* 8, 9). De ce point de vue encore l'humilité est au cœur du message chrétien.

C'est du reste à cause de son infini abaissement que le Christ a été souverainement exalté, « surexalté » (*Phil.* 2, 9-11). Son histoire, à cet égard, a également une portée exemplaire. Par un mystérieux renversement des valeurs communément reçues, qui met en lumière la gratuité et la libéralité du don divin, l'abaissement appelle en effet l'élévation; la petitesse, la grandeur; la dernière place librement choisie, la première dans le Royaume de la grâce. Ce qui n'est, assurément, qu'une autre application du principe évangélique : Perdre son âme, sa vie, pour la trouver (*Mt.* 16, 25; *Luc* 17, 33; *Jean* 12, 25).

1. *Études d'ensemble.* — R.-A. Gauthier, *Magnanimité.., op. cit.*, 3e p., ch. 1 L'idéal de l'humilité, p. 375-404. — J. Coste, *Trois essais sur la Septante à partir du mot* ταπεινός, thèse dactyl., Lyon, 1953. — B. Gemser, *Humilitas of dignitas. De signatuur van het oudtestamentisch mensbeeld*, dans *Nederlands theologisch tijdschrift*, t. 14, 1960, p. 161-174. — S. Rehrl, *Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zur Septuaginta und Neuem Testament*, Münster, 1961. — M.-F. Lacan, art. *Humilité*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 454-457. — Grundmann, art. Ταπεινός, dans Kittel, t. 8, 1965, p. 1-27. — R. Leivestad, Ταπεινός-Ταπεινόφρων dans *Novum Testamentum*, t. 8, 1966, p. 36-47. — A George, art. *Pauvre*, DBS, t. 7, 1962, col. 387-406 (bibliographie).

2. *Études sur le nouveau Testament.* — A. Schlatter, *Jesu Demut, ihre Missdeutung, ihr Grund*, Gütersloh, 1904. — K. Thieme, *Die christliche Demut. 1 Wortgeschichte und die Demut bei Jesus*, Giessen, 1906. — C. Trossen, *Das Kind als Beispiel der Demut im Evangelium (Luk. 9, 48)*, dans *Theologie und Glaube*, t. 6, 1914, p. 742-752. — Th. Haering, *Matth. 11, 28-30*, dans *Festschrift Schlatter*, t. 1, Stuttgart, 1922, p. 1-15. — L. Gilen, *Demut des Christen nach dem Neuen Testament*, ZAM, t. 13, 1938, p. 266-284. — C. Spicq, *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence*, dans *Revue biblique*, t. 54, 1947, p. 321-339. — E. Schweizer, *Erniedrigung und Erhöhung bei Jesus und seinen Nachfolgern*, Zurich, 1955.

3. *Études sur saint Paul.* — K. Thieme, *Die* ταπεινοφροσύνη *Philipper 2 und Römer 12*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 8, 1907, p. 9-33. — H. Rosman, « *In omni humilitate* », *Act. 20, 19*, dans *Verbum Domini*, t. 21, 1941, p. 272-280, 311-320. — J. Duperray, *Le Christ dans la vie chrétienne d'après saint Paul*, 10e éd., Paris 1946, p. 272-277 L'humilité d'après saint Paul. — J. Demmeler, *Selbstwertbewusstsein und Demut. Das Verhältnis der beiden Tugenden in den Paulusbriefen*, Diss., Grégorienne, Rome, 1956. — P. Henry, art. *Kénose*, DBS, t. 5, 1957, col. 7-161. — G. Gratseas, *L'humilité chez l'apôtre saint Paul*, Diss., Institut catholique, Lille, 1959. — F.O. Francis, *Humility and angelic Worship in Col. 2, 18*, dans *Studia theologica*, t. 16, 1962, p. 109-134. — P. Lamarche, *L'hymne de l'épître aux Philippiens et la kénose du Christ*, dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges de Lubac), t. 1, Paris, 1963, p. 147-158.

3. LA SPIRITUALITÉ CHRÉTIENNE

L'humilité tient une place fondamentale dans la spiritualité chrétienne. On se contentera de dégager, au fil de l'histoire, les aspects principaux de la doctrine, en ne s'arrêtant qu'aux auteurs qui paraissent avoir contribué davantage à son élaboration ou qui en ont donné une interprétation plus personnelle.

A. **LES PÈRES.** — C'est une théorie très complète de l'humilité qu'offrent déjà les écrits des Pères. Origène, Basile, Jean Chrysostome, Augustin sont à nommer en tout premier lieu. Leurs idées, leurs formules mêmes seront par la suite indéfiniment reprises et répétées.

1° **Humilité et christianisme.** — Tous les Pères ne semblent pas avoir été également sensibles au caractère radicalement nouveau de l'idéal chrétien de l'humilité.

Clément d'Alexandrie est persuadé que Platon enseigne la doctrine de l'humilité dans le texte des *Lois* (IV, 715e-717a) rapporté plus haut. Il y voit même comme un commentaire anticipé de la parole évangélique : *Celui qui s'abaisse sera exalté*. En disant, toutefois, que cette doctrine est « antique », Platon avoue par là à mots couverts la source où il l'a puisée : la loi de Moïse (*Stromate* II, 22, 132-133, SC 38, 1954, p. 134) Car c'est à Moïse que les philosophes ont subrepticement emprunté leur enseignement sur les vertus (II, 18, 78, p. 96).

Bien plus ancienne que Platon, puisqu'on la trouve déjà dans les *Psaumes*, est la doctrine de l'humilité, écrit de son côté Origène à propos de ce même texte (*Contra Celsum* VI, 15, éd. P. Koetschau, GCS 2, 1899, p. 85). Mais que l'humilité ait été connue des philosophes sous un nom ou sous un autre, Origène ne le nie pas, au contraire. Ce que l'Écriture appelle ταπείνωσις, déclare-t-il, commentant le *Magnificat*, ce n'est rien d'autre que l'ἀτυφία, l'absence d'enflure, ou la μετριότης, la juste mesure, la modestie, dont parlent les sages du paganisme (*Homélies sur S. Luc* VIII, 4-5, SC 87, 1962, p. 169-171).

Jean Chrysostome, qui n'est guère pourtant favorable aux philosophes, ne paraît pas leur avoir dénié non plus une certaine connaissance de la doctrine de l'humilité. Ce qu'il leur reproche, c'est de ne pas avoir conformé leur conduite à leurs principes (*In Acta Apostolorum* 36, 2, PG 60, 261a; cf L. Meyer, *Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne*, Paris, 1934, p. 188- 190).

Augustin est sans doute aussi sévère que Jean Chrysostome sur la vanité des philosophes (*De spiritu et littera* 12, 19, PL 44, 212; cf *Enarr. in ps.* 140, 19, PL 37, 1828). Mais il est le premier, semble-t-il, à affirmer que l'humilité est une vertu spécifiquement

chrétienne. Les livres des auteurs étrangers à la foi peuvent contenir d'excellents préceptes de morale. C'est en vain cependant que l'on y cherchera l'humilité, que ce soit dans ceux des épicuriens, des stoïciens ou des platoniciens (*En. 2 in ps.* 31, 18, PL 36, 270b). La philosophie, même dans ses représentants les meilleurs, n'a pas connu l'humilité; et c'est parce qu'elle n'a pas connu l'humilité qu'elle n'a pu conduire l'homme à la justice véritable et à la possession de Dieu (*Contra Julianum pelagianum* IV, 3, 17, PL 44, 745-746). Si l'humilité ne se trouve chez aucun des philosophes, c'est qu'elle vient d'ailleurs, de celui qui étant le Très-Haut a voulu pour nous se faire humble (*En. 2 in ps.* 31, 18, PL 36, 269-270).

2° **Le Christ, modèle de l'humilité.** — Les Pères, en tout cas, sont unanimes à faire du Christ le modèle de l'humilité. Clément d'Alexandrie invite à l'imitation du Verbe incarné, qui lavait les pieds de ses disciples, « lui, le Dieu sans orgueil (ὁ ἄτυφος θεός), Seigneur de l'univers » (*Pédagogue* II, 3, 38, 1, SC 108, 1965, p. 82). C'est auprès du Logos que nous apprenons l'*atuphia*, l'absence d'enflure, d'orgueil, la modestie (I, 12, 99, 1, SC 70, 1960, p. 286). Pour Origène, « c'est une si grande doctrine que celle de l'humilité, qu'elle n'a pas pour docteur le premier venu, mais que c'est notre grand Sauveur qui a dit : Recevez mes leçons, car je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes » (*Contra Celsum* VI, 15, GCS 2, p. 86). Le Christ est, en effet, « le maître d'humilité » (*In Leviticum* 10, 2, PG 12, 527b). Son humilité, il l'a montrée en se faisant homme, de Dieu qu'il était, et en s'humiliant jusqu'à la mort (*In lib. Judicum* 3, 1, PG 12, 962b). D'après Basile, rien de plus efficace pour acquérir l'humilité, que la méditation et l'imitation des exemples du Seigneur, qui, du ciel, est descendu vers l'extrême humilité, et dont tous les gestes nous enseignent l'humilité (*Homilia* 20, de humilitate 6, PG 31, 536-537).

Commentant la première béatitude, Grégoire de Nysse insiste sur la pauvreté volontaire du Verbe de Dieu, qui a pris la forme d'esclave, et nous donne ainsi un modèle d'humilité (*De beatitudinibus* 1, PG 44, 1200c-1201c). « Imite ton Seigneur », dit de son côté l'auteur du *De virginitate*, attribué à Athanase. C'est entouré d'humilité que le Christ est venu dans ce monde, se faisant pauvre à cause de nous, de riche qu'il était, afin de nous enrichir par sa pauvreté (3, PG 28, 256bc). « L'orgueil est dans le diable, l'humilité dans le Christ... Il est le Dieu des humbles » (5, 257ab; cf *Vita S. Synclet icae* 57, PG 28, 1521c).

Le Christ ne s'est pas contenté de nous prescrire l'humilité, écrit Hilaire de Poitiers, il nous en a donné l'exemple (*Tractatus in ps.* 118, 14, 8, PL 9, 592-593). C'est par son humilité que nous avons été anoblis, « humilitas ejus nostra nobilitas est » (*De Trinitate* II, 25, PL 10, 67a). Selon Ambroise, le Christ est le principe ou l'archétype de la vertu d'humilité, comme de toute vertu d'ailleurs, lui qui a pris la forme d'esclave, alors qu'il était en majesté égal au Père (*De fide* III, 7, 52, PL 16, 600c; *De virginitate* 9, 51, 279d). On s'initie à cette vertu en suivant le Christ, qui s'est abaissé jusqu'à la mort de la croix, qui est descendu jusqu'aux enfers (*Expos. in ps.* 118, 20, PL 15, 1484ab), et en prenant modèle sur l'humilité de sa passion, sacrement de notre salut (*Traité sur l'Évangile de S. Luc* VIII, 62, SC 52, 1958, p. 126).

Mais c'est peut-être chez Augustin que le thème prend le plus de relief. Docteur et maître de l'humilité, le Christ l'est non seulement par ses paroles et sa doctrine, mais par ses actes et son exemple : « Magister humilitatis verbo et exemplo » (*Sermo* 62, 1, PL 38, 415), « Doctor humilitatis sermone et opere » (*Guelferb.* 32, 5, dans G. Morin, *Miscellanea agostiniana*, t. 1, Rome, 1930, p. 567).

L'humilité, le Christ nous l'enseigne d'abord et avant tout par son incarnation, « quia Deus factus est homo » (*En. in ps.* 93, 15, PL 37, 1203d). Que Dieu, en effet, se soit fait homme, ce serait déjà d'une incroyable humilité, « incredibilis esset humilitas » (*Mai* 22, 1, dans Morin, t. 1, p. 314). Mais le Christ nous apprend aussi l'humilité par sa passion : « Propter te crucifixus est, ut humilitatem doceret » (*Tr. 2 in Joannis ev.* 4, PL 35, 1391). Dieu n'aurait fait que naître pour nous, il se serait déjà beaucoup humilié; il a aussi daigné mourir pour nous : « Multum se humiliasset Deus, si tantummodo nasceretur propter te : dignatus est etiam mori pro te » (*Guelferb.* 32, 5, dans Morin, t. 1, p. 567).

Comment peut-on encore être orgueilleux alors que Dieu est humble! « Deus est humilis, et tu superbus! » (*Mai* 127, 2, *ibidem*, p. 369); « Jam humilis Deus et adhuc superbus homo » (*Wilmart* 11, 6, *ibidem*, p. 699).

Si être chrétien, c'est suivre le Christ, suivre le Christ c'est imiter son humilité, apprendre de lui qu'il est *doux et humble de cœur* (*Wilmart* 11, 14, *ibidem*, p. 705). En lui se trouve la règle, « la norme de l'humilité » (*Mai* 127, 1, *ibidem*, p. 369).

Léon le Grand se situe dans le sillage d'Augustin quand il parle de l'*humana humilitas* et de la *divina majestas* unies dans une seule et même personne (*Sermo* 37, 1, SC 22 *bis*, 1964, p. 276; PL 54, 257b), et exhorte à suivre l'humilité que le Fils de Dieu a daigné enseigner à ses disciples (*Sermo* 31, 3, p. 216, et 237b).

3° **Nature, effets, propriétés de l'humilité.** — On ne cherchera pas chez les Pères une définition en forme de l'humilité. Pour eux, il s'agit de l'humilité dans son acception la plus large. Ils en parlent sans doute comme d'une « vertu » (Augustin, *De civitate Dei*, préface, PL 41, 13 : *quanta sit virtus humilitatis*). Mais plutôt qu'une vertu spéciale, c'est une disposition foncière qui conditionne toute vertu, une attitude générale de l'âme en face de soi-même, de Dieu et des hommes. Dans sa nature, ses effets, ses propriétés, l'humilité est l'antithèse de l'orgueil, en sorte qu'il est impossible de ne pas être orgueilleux sans être humble, et inversement (Augustin, *En. 2 in ps.* 33, 5, PL 36, 310a : « Qui superbus non est, humilis est »).

Paradoxalement, en effet, c'est de l'orgueil qu'il faut partir pour comprendre l'humilité. L'orgueil est le plus grand de tous les péchés, explique Origène, le principal péché du diable, la cause de sa chute (*In Ezechielem* 9, 2, PG 13, 734cd). Entre tous les vices, enseigne Jean Chrysostome, l'orgueil est « la racine, la source, le père du péché » (*In Joannem* 9, 2, PG 59, 72c). C'est par lui que le diable est devenu diable (*In illud : Vidi Dominum* 3, 3, PG 56, 116d), qu'Adam est tombé (*In Matthaeum* 15, 2, PG 57, 224c), que le péché est entré dans le monde (*In ep. 2 ad Thessalonicenses* 1, 2, PG 62, 470). Depuis que le diable a fait tomber l'homme par l'espoir d'une gloire mensongère, il ne cesse de le tenter par les mêmes sollicitations, assure Basile (*Hom.* 20, 1, PG 31, 525b).

Pour Augustin, qui a mené le plus loin l'analyse de ce vice, la *superbia* est fondamentalement un amour pervers de soi-même, *perversus sui amor* (*De Genesi ad litteram* XI, 15, 19, PL 34, 437), et en même temps une *perversa similitudo Dei*, une imitation perverse de Dieu, lequel n'a, par nature, ni créateur ni maître (*En. in ps.* 70, 2, 6, PL 36, 895-896). L'orgueil est, en effet, le désir d'une grandeur perverse, *perversae celsitudinis appetitus*, qui consiste, pour la créature, à vouloir se

faire, au moins dans l'ordre de l'action, « comme son propre principe », et qui procède d'une complaisance désordonnée en soi-même (*De civitate Dei* XIV, 13, 1, PL 41, 420-421). Rien de plus monstrueux, *nihil est immanius* (*Contra Academicos* II, 8, 21, PL 32, 929).

L'humilité apparaît ainsi comme la vertu générale qui préserve la créature de toute vaine complaisance en soi et lui fait accepter sa condition même de créature. L'homme orgueilleux, dit Jean Chrysostome, « est celui qui, de tous, s'ignore le plus lui-même » (*In Matthaeum* 25, 4, PG 57, 332d). La connaissance de soi est l'effet de l'humilité. Elle en est aussi la cause (*Ecloga de humilitate*, PG 63, 618a). Mais c'est sans doute Augustin qui a le plus insisté sur ce point. Ce qu'on demande à l'homme en lui prescrivant l'humilité, ce n'est pas de se rabaisser au-dessous de ce qu'il est par nature, de « se faire bête alors qu'il est homme », c'est, au contraire, de se prendre pour ce qu'il est, et rien de plus : « Tu, homo, cognosce quia es homo; tota humilitas tua ut cognoscas te » (*Tr. 25 in Joannis ev.* 6, 16, PL 35, 1604). On retrouve ici le γνῶθι σαυτόν de la tradition delphique. Augustin, toutefois, a de l'homme une autre idée que celle des anciens grecs. Se connaître homme, c'est se reconnaître non seulement limité, mais pécheur. « Cognosce te infirmum.., peccatorem.., cognosce quia maculosus es ». Enfin, c'est se reconnaître comme dépendant de Dieu en tout ce qu'on a de bon, de juste : « Cognosce quia ille justificat » (*Sermo* 137, 4, 4, PL 38, 756b; cf *Sermo* 78, 7, 11, 488a). L'humilité n'est donc pas dépréciation systématique de soi par soi. Elle naît de cette prise de conscience profonde qui, en nous situant à notre place d'homme, nous établit dans la vérité de notre être. Elle est du fait même religieuse soumission à Dieu : *pia sub Deo humilitas* (*De Genesi ad litteram* XI, 22, 29, PL 34, 441a).

Parmi les propriétés de l'humilité, il en est une qu'Augustin aime à souligner, et qui semble les résumer toutes : l'humilité ouvre l'homme à l'action de Dieu. La grâce est comme la pluie fécondante qui ruisselle sur les hauteurs mais s'accumule dans les vallées. Les sommets altiers ne peuvent la retenir et se dessèchent, « les dépressions s'en emplissent et verdoient » (*Sermo* 130, 3, 3, PL 38, 730c; *Sermo* 175, 3, 3, 947a; *En. in ps.* 141, 5, PL 37, 1836a). Plus on est humble, et plus on est réceptif. C'est ce que montre Marie de Béthanie, assise aux pieds du Seigneur, « quanto humilis sedebat, tanto amplius capiebat » (*Guelferb.* 29, 3, dans Morin, t. 1, p. 545). Les pauvres, c'est-à-dire les humbles, sont remplis des biens de Dieu; les riches, c'est-à-dire les orgueilleux, sont renvoyés les mains vides. Voilà ce qu'enseigne le cantique de la Vierge (*Sermo* 190, 6, 6, PL 38, 1315).

4° **Nécessité de l'humilité.** — Les Pères conçoivent généralement la vie surnaturelle comme un retour à l'état primitif. L'orgueil ayant été le principe de la chute, on voit le rôle de premier plan que joue l'humilité dans ce retour.

« Le plus grand moyen de salut pour l'homme, affirme Basile, le remède à ses maux et le retour à l'état primitif, c'est l'humilité » (*Hom.* 20, 1, PG 31, 525b). Augustin est du même avis. Tombé par orgueil, l'homme ne peut retourner à Dieu que par l'humilité (*Tr. 25 in Joannis ev.* 6, 15, PL 35, 1603-1604; *En. in ps.* 15, 10, PL 36, 145d; *De fide et symbolo* 4, 5, PL 40, 185). Il nous faut descendre pour monter, puisque c'est en voulant nous élever que nous sommes tombés (*Confessions* IV, 12, 19, PL 32, 701). Resserré est le chemin, étroite la porte. Celui que l'orgueil, comme une tumeur maligne, a fait enfler, doit désenfler, et, pour désenfler, boire le remède de l'humilité, potion amère, mais salutaire (*Wilmart* 11, 5, dans Morin, t. 1, p. 698).

Nécessaire, l'humilité l'est d'abord au pécheur parce qu'il a besoin de la miséricorde de Dieu pour devenir juste, et que rien n'est plus capable de mettre obstacle à la miséricorde de Dieu que l'orgueil qui refuse de s'avouer coupable, explique Augustin (*De libero arbitrio* II, 10, 29, PL 32, 1286a; *En. in ps.* 50, 13, PL 36, 593). Toutefois, le pécheur qui est conscient de son état, sans pour autant condamner son passé et entreprendre une vie nouvelle, n'a pas encore l'humilité suffisante au pardon de Dieu.

Origène fait remarquer : « Nous n'enseignons pas qu'il suffise à l'injuste de s'humilier dans le sentiment de sa misère pour être accueilli par Dieu, mais que s'il se condamne lui-même pour ses actes antérieurs, et s'il s'avance humble pour le passé, rangé pour l'avenir, Dieu l'accueillera » (*Contre Celse* III, 62, SC 136, 1968, p. 144). Jean Chrysostome insiste sur la même idée (*Sur l'incompréhensibilité de Dieu* V, 6, PG 48, 745; SC 28, 1951, p. 294; cf *De mutatione nominum* 4, 6, PG 51, 154d). Le pécheur, tant qu'il reste pécheur et attaché à son péché, n'est pas encore vraiment humble.

Mais l'humilité n'est pas moins nécessaire au juste qu'au pécheur. Basile le déclare en termes pauliniens. Que le juste se garde de s'approprier les dons reçus. « Ce n'est pas toi qui a connu Dieu par ta propre justice, mais Dieu qui t'a connu par bonté. Ce n'est pas toi qui a saisi le Christ par vertu, mais le Christ qui t'a saisi par son avènement ». Quel excès d'inintelligence pour celui qui a obtenu grâce, de faire de cette grâce son propre mérite! Pécheur sauvé gratuitement et constamment soutenu par la main de Dieu, que le juste se garde de toute présomption (*Hom.* 20, 3-4, PG 31, 529-533).

L'orgueil est plus à craindre pour le juste que pour le pécheur, estime de son côté Jean Chrysostome. « La conscience du pécheur, en effet, l'oblige à l'humilité, tandis que le juste est exalté par le sentiment de ses bonnes œuvres » (*In illud: Vidi Dominum* 4, 4, PG 56, 125b). Il n'est rien qui engendre l'orgueil comme la bonne conscience, si l'on ne se tient sur ses gardes (3, 1, 113). On peut même s'enorgueillir de son humilité, en en concevant une satisfaction complaisante (*In ep. ad Philemonem* 2, 3, PG 62, 711-712).

« L'humilité est le fait de celui qui, ayant conscience d'avoir fait beaucoup de belles actions, n'en prend nullement une haute idée de lui-même, — de celui qui, tout en étant semblable à Paul et pouvant dire avec lui : « Ma conscience ne me reproche rien », ajoute aussitôt : « Mais je ne suis pas justifié pour autant », ou encore : « Le Christ Jésus est venu sauver les pécheurs, dont je suis le premier » (*Sur l'incompréhensibilité de Dieu* V, 6, PG 48, 745a; SC 28, p. 295-297; *De poenitentia* 2, 4, PG 49, 290; *In Genesim* 34, 5, PG 53, 312; *In ep. ad Philippenses* 6, 2, PG 62, 221).

« De même que l'humilité, grâce à son immense force d'élévation, triomphe de la pesanteur du péché et monte au ciel la première, de même l'orgueil, à cause du grand poids de sa masse, parvient à l'emporter même sur la légèreté de la vertu et à l'entraîner facilement vers le bas » (*Sur l'incompréhensibilité de Dieu* V, 6-7, *loco cit.*; *De profectu evangelii* 1, PG 51, 311). « Accumulez ... tous les mérites que vous voudrez : si l'humilité manque, tout se perd, tout est vain » (*In Matthaeum* 15, 2, PG 57, 224-225).

Augustin développe des idées semblables. En empêchant le juste de s'attribuer les dons de Dieu, l'humilité

le préserve de s'en voir privé. Qui s'attribue, en effet, les dons de Dieu, comme s'il les tenait de soi-même, les perd immédiatement : « Ubi superbis, ibi quod acceperis perdis » (*Sermo* 82, 5, 5, PL 38, 731d). En l'empêchant, d'autre part, de présumer de ses forces, elle le préserve d'être vaincu dans la lutte pour le bien. Celui qui ne met qu'en soi-même sa confiance, fût-ce pour faire le bien, se ferme orgueilleusement à l'action de la grâce et de l'Esprit de Dieu (*Denis* 25, 2, dans Morin, t. 1, p. 156-157). Livré à lui-même, il périt fatalement sous les coups redoublés de la concupiscence (*Sermo* 156, 9, 10, PL 38, 855). Malheur à l'homme qui place son espoir dans l'homme, dit le prophète Jérémie (17, 5). Si cet homme est un autre que toi, c'est de l'humilité désordonnée. Si cet homme est toi-même, c'est le plus périlleux des orgueils (*Sermo* 13, 2, 2, 107d). Il ne faut présumer que d'un seul : Dieu. « Teneamus ergo, fratres, humilitatem » (*En. in ps.* 46, 13, PL 36, 532). Mais pour Augustin, c'est également et peut-être surtout aux « parfaits » que l'humilité est nécessaire, parce que pour eux l'orgueil, spécialement la vaine gloire, reste de tous les vices, sinon le seul, du moins le plus à redouter (*En. in ps.* 7, 4, 100b). Ayant reçu de Dieu davantage, ils doivent s'humilier davantage devant lui (*De sancta virginitate* 42, PL 40, 420-421). L'orgueil fut le premier péché qui nous éloigna de Dieu; il est le dernier qui se dresse sur le chemin qui nous ramène à lui (*En. in ps.* 18, 1, 14, PL 36, 156d).

On peut comparer l'humilité à ce fameux précepte de l'*articulation* qui, selon Démosthène, résumerait tout l'art de l'éloquence. Si l'humilité ne précède, n'accompagne, ne suit tout ce que nous faisons de bon, l'orgueil nous l'arrachera des mains et nous en dépouillera sur-le-champ à la faveur de ce contentement même que nous éprouvons à bien faire et de ce désir d'être loué qui naît spontanément dans le cœur de celui qui se sait agir louablement. C'est pourquoi la chose la plus importante qu'il faut inculquer à celui qui veut s'adonner à la vie chrétienne et y progresser, c'est l'humilité, comme si elle était le seul précepte du christianisme (*Ep.* 118, 3, 22, PL 33, 442). En un sens, l'humilité est à elle seule presque toute la discipline chrétienne : « Humilitas pene una disciplina christiana est » (*Sermo* 351, 3, 4, PL 39, 1538-1539).

5° **Excellence de l'humilité.** — L'estime particulière que la littérature patristique professe envers l'humilité et la place exceptionnelle qu'elle lui assigne ressortent de nombreux textes qui font l'éloge de cette vertu en termes parfois hyperboliques. De même que l'orgueil jouit d'une espèce de primauté dans le domaine du mal et des vices, ainsi l'humilité dans celui du bien et des vertus.

Basile appelle l'humilité πανάρετος, la « toute vertueuse », parce qu'elle renferme, comme en puissance, toutes les autres vertus (*De renuntiatione saeculi* 9, PG 31, 645b; *Constitutions monastiques* 16, PG 31, 1377c).

Selon Jean Chrysostome, l'humilité est « la mère, la racine, la nourrice, la base, le lien de toutes les autres vertus » (*In Acta Apostolorum* 30, 3, PG 60, 225b; *Ad Stagirium* 1, 9, PG 47, 445d; *In Matthaeum* 38, 2, PG 57, 431b; 47, 3, PG 58, 485c), le fondement de tout ce que nous avons de bon et de tout ce que nous faisons de bien (*Ecloga de humilitate*, PG 63, 616d; *In Matthaeum* 15, 2, PG 57, 224). C'est sur l'humilité que le Christ a édifié la religion (*De mutatione nominum* 4, 6, PG 51, 154c; *In Joannem* 33, PG 59, 192b). Sans cette base, aucune vertu, continence, virginité, mépris des richesses, ne tient debout (*De profectu evangelii* 2, PG 51, 312c).

La vie religieuse, dit Augustin, est semblable à un majestueux édifice dont le sommet touche le ciel. Le faîte, c'est la vision de Dieu; le fondement, c'est l'humilité. Avant de vouloir parvenir au faîte, il faut creuser d'autant plus profondément que le faîte doit être plus élevé (*Sermo* 70, 1, 2, PL 38, 441; *Sermo* 118, 10, 17, 671c).

Jérôme voit dans l'humilité la première vertu des chrétiens (*Ep.* 108, 15, PL 22, 891a), la principale conservatrice et comme la gardienne de toutes les autres (*Ep.* 148, 20, 1214a). C'est par l'humilité qu'on atteint le sommet des vertus (*In ev. Matthaei* III, 20, 25, PL 26, 144c).

Pour Léon le Grand, toute la pratique de la sagesse chrétienne consiste « dans la sincère et volontaire humilité que le Seigneur Jésus-Christ a choisie et enseignée en guise de toute force, depuis le sein de sa mère jusqu'au supplice de la croix » (*Sermo* 37, 3, PL 54, 258bc, SC 22 *bis*, p. 280).

Grégoire le Grand est l'écho de la tradition quand il fait de l'humilité « la maîtresse et la mère de toutes les vertus » (*Moralia* XXIII, 13, 24, PL 76, 265b; XXXIV, 20, 51, 747a), leur origine et leur racine (XXVII, 46, 76, 433b), leur gardienne (*In Evangelia* I, 7, 4, 1102b). « Qui rassemble les vertus sans humilité, porte de la poussière au vent » (1103a). L'humilité est la vraie sagesse de l'homme (*Moralia* XXVIII, 2, 11, 452d). Parce que « l'instrument de notre rédemption a été l'humilité de Dieu » (XXXIV, 22, 54, 748b), désormais l'humilité est un signe d'élection, la marque distinctive de ceux « qui militent sous le roi d'humilité », notre Rédempteur (23, 56, 750a).

6° **Humilité et grandeur.** — Pour les Pères, la grandeur est inséparable de l'humilité. Cette grandeur, toutefois, ce n'est pas celle que le sage antique se donne, mais celle que le chrétien reçoit de Dieu. Selon Origène, c'est le péché qui abaisse l'homme jusqu'à terre, et qui est, en ce sens, cause d'une humilité vicieuse, coupable, faisant ramper dans l'abjection (*In lib. Jesu Nave* XX, 5, éd. W. A. Baehrens, GCS 7, 1921, p. 423). L'humilité chrétienne est, au contraire, une humilité sans bassesse, principe de grandeur. Celui qui nourrit des sentiments d'humilité conformes à l'enseignement des prophètes et du Christ « marche dans la grandeur, vit dans des merveilles qui le dépassent ». S'humiliant sous la main puissante de Dieu, il vit d'une vie nouvelle, toute pleine d'une grandeur divine (*Contra Celsum* VI, 15, GCS 2, p. 85).

Basile, reprenant les termes d'Origène, distingue l'humilité vraie de l'humilité vicieuse ou de l'abaissement qui naît du péché (*In ps.* 33, 12, PG 29, 380-381). La vraie noblesse de l'homme, sa grandeur et sa gloire sont en Dieu. L'humilité consiste à ne s'attribuer aucune gloire, mais à la demander au Dieu de gloire (*Hom.* 20, 3, PG 31, 530bc). « Aime l'humilité et elle te glorifiera » (20, 7, 540a).

L'opposition entre la fausse grandeur de l'orgueil, qui abaisse, et la vraie grandeur de l'humilité, qui élève, est une idée courante chez les Pères. Jean Chrysostome met l'humilité en relation avec la magnanimité, conçue un peu à la manière stoïcienne, et l'orgueil avec la pusillanimité. Mais, par un curieux renversement des concepts, cet orgueil (*In ps.* 142, 3, PG 55, 450-451) a certains traits de la magnanimité aristotélicienne. « Rien ne rend admirable le chrétien comme l'humilité... C'est l'humilité qui fait un cœur sain, un cœur élevé... C'est l'humble qui est aussi le grand et le magnanime... Autre chose est la grandeur d'âme, et autre chose l'orgueil ». Qu'est-ce, en effet, que la magnanimité? sinon le mépris des choses créées, par lequel s'affirme la grandeur de l'homme, l'élévation de ses sentiments, la magnificence de sa pensée. Or, l'humilité fait précisément reconnaître à l'homme sa condition de créature; en se méprisant soi-même en face de Dieu, l'humble ne peut pas ne pas mépriser en même temps tout ce qui est purement humain. L'humilité engendre ainsi la magnanimité.

« Celui qui se dit lui-même terre et cendre, celui-là est grand, quoique ce soit l'humilité qui le fasse ainsi parler; celui au contraire qui croit être autre chose que terre et cendre, celui-là se flatte lui-même; celui qui se croit grand, c'est celui-là le médiocre, qui tient pour grand ce qui est petit ! » (*In ep. 1 ad Corinthios*, 1, 2-3, PG 61, 15-16). Tenir pour grand ce qui est petit, ce qui est purement humain, et s'en enorgueillir, n'est-ce pas le signe d'une âme dont la petitesse est impuissante à concevoir la vraie grandeur, celle des choses divines? Si la pusillanimité n'est rien d'autre que cette impuissance, l'orgueil est intimement uni à la pusillanimité comme l'humilité l'est à la magnanimité. « Pas d'humilité qui n'aille de pair avec la magnanimité; pas d'orgueil qui ne provienne de la pusillanimité » (*In Joannem* 71, 2, PG 59, 386d).

Augustin développe souvent des considérations analogues. Malgré les apparences, c'est l'humilité, et non l'orgueil, qui constitue la véritable grandeur de l'homme, « est enim superbia, non magnitudo, sed tumor » (*Sermo*, 380, 2, PL 39, 1676c). Là où il y a enflure, tuméfaction malsaine, il n'y a qu'inconsistance, vide, « ubi inflatio est, inanitas est » (*Sermo* 354, 8, 8, 1567c). Certes, il faut avoir des sentiments élevés, mais ce n'est pas toujours la véritable grandeur (*Sermo* 22, 8, 8, PL 38, 153).

Où la fausse grandeur s'installe, en élevant l'esprit, elle l'abat; en le gonflant, elle le vide; en le distendant, elle le dissipe (*Sermo* 353, 2, 1, PL 39, 1561). En vérité, cela paraît une contradiction de dire que l'orgueil abaisse et que l'humilité élève. C'est que l'humilité rend soumis au supérieur. Or, rien n'est supérieur à Dieu. En rendant soumis à Dieu, l'humilité élève. Si l'orgueil fait tomber au-dessous de soi, c'est qu'il détourne de celui qui, par essence, est au-dessus de tout (*De civitate Dei* XIV, 13, 1, PL 41, 421c; *En. in ps.* 148, 14, PL 37, 1946).

Plus profondément encore, le mystère de la vie chrétienne est conçu par Augustin comme un mystère d'abaissement volontaire et d'exaltation en union avec le Verbe incarné fait humble jusqu'à la croix et à cause de cela souverainement exalté dans la gloire, selon le mouvement dessiné par l'hymne de l'épître aux Philippiens. La gloire du Christ ressuscité a pour principe l'humilité qu'il a manifestée dans sa passion (*En. in ps.* 109, 11, 1454c). L'humilité doit précéder la gloire et marcher devant elle pour lui ouvrir la route (*Tr. 28 in Joannem* 5, PL 35, 1624a). Si nous voulons partager un jour au ciel la gloire du Christ, il faut être humble ici-bas comme il le fut (*En. in ps.* 126, 4, PL 37, 1670). En s'humiliant, il a montré le chemin de la patrie (*En. in ps.* 119, 1, 1597). Lui-même est à la fois la patrie en tant que Dieu, et la voie en tant qu'humble et humilié (*Sermo* 123, 3, 3, PL 38, 685c; *Wilmart* 11, 2, dans Morin, t. 1, p. 695-696). Veux-tu participer à la grandeur de Dieu? participe d'abord à son humilité, « cape prius humilitatem Dei » (*Sermo* 117, 10, 17, 671b). Sois humble en ton Dieu humble, afin d'être élevé en ton Dieu glorifié (*En. in ps.* 50, 12, PL 36, 593b).

A. Harnack, *Sanftmut, Huld und Demut in der alten Kirche*, dans *Festgabe Kaftan*, Tübingen, 1920, p. 113-129. — R.-A. Gauthier, *Magnanimité.., op. cit.*, p. 418-442. — A. Dihle, art. *Demut*, RAC, t. 3, 1957, col. 752-765, 771-776.

W. C. van Unnik, *Zur Bedeutung von ταπεινοῦν τὴν ψυχήν bei den Apostolischen Vätern*, dans *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*, t. 44, 1952/53, p. 250-255. — K. J. Liang, *Het begrip deemoed in* I. *Clemens*, Utrecht, 1951. — W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tübingen, 1931, p. 222. — D. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile*, Maredsous, 1949, p. 312-316. — A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre*, Paris, 1941, p. 162-163. — R. Thamin, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au 4e siècle*, Paris, 1895, p. 259-262. — P. Adnès, *L'humilité... d'après saint Augustin*, RAM, t. 28, 1952, p. 208-223; t. 31, 1955, p. 28-46. — R. Arbesmann, *Christ the Medicus humilis in St. Augustine*, dans *Augustinus magister*, t. 2, Paris, 1955, p. 623-629. — O. Schaffner, *Christliche Demut. Des hl. Augustinus Lehre von der Humilitas*, Wurtzbourg, 1959. — E. Heinlein, *Die Bedeutung der Begriffe superbia und humilitas bei Papst Gregor* I. *im Sinne Augustins*, Greifswald, 1921.

B. TRADITION MONASTIQUE ANCIENNE. — La doctrine chrétienne de l'humilité a reçu de la tradition monastique ancienne une empreinte qui l'a marquée profondément.

1° En Orient. — Pour les Pères du désert et les maîtres de la vie monastique orientale l'humilité est plus qu'une vertu particulière. C'est une disposition fondamentale du moine, qui accompagne et conditionne tous ses efforts dans l'ascèse.

1) *Importance de l'humilité.* — Nombreuses sont les sentences des Pères du désert qui affirment l'importance de l'humilité pour la vie spirituelle du moine.

« Le moine doit se proposer d'acquérir l'humilité avant toute autre vertu » (*Verba seniorum* 15, 23, PL 73, 958a). « L'homme a besoin d'humilité et de crainte de Dieu comme du souffle qui sort de sa narine » (*Apophthegmata*, Poemen 49, PG 65, 333b; *Verba seniorum* 15, 32, PL 73, 960d). On progresse dans la mesure de son humilité, « profectus hominis est humilitas » (*Verba seniorum* 15, 77, 966d). L'humilité rend l'homme parfait, « perfectio hominis humilitas » (Rufin 171, PL 73, 797c). Elle est la porte du ciel, *janua Dei* (*Verba seniorum* 15, 22, 958a), la couronne du moine (*Apoph.*, Or 9, PG 65, 440a). « L'arbre de vie est très élevé, c'est l'humilité du moine qui atteint le sommet » (*Verba seniorum* 15, 49, 962d).

Le diable est capable, lui aussi, de toutes les performances ascétiques. Mais il n'a pas et ne peut avoir l'humilité. C'est par là que le moine l'emporte sur lui (*Apoph.*, Macaire 11, PG 65, 268b; 35, 277c; Théodora 6, 204b). « Je vis, déclare Antoine, tous les filets de l'ennemi déployés sur la terre, et je dis en gémissant : Qui donc pourra éviter ces pièges? Et j'entendis une voix me répondre : l'humilité » (*Apoph.*, Antoine 7, 77b). « Ce n'est ni l'ascèse, ni les veilles, ni aucune œuvre qui nous sauve, mais seulement la sincère humilité » (Théodora 6, 204b; cf *Vita S. Syncleticae* 56, PG 28, 1521b).

2) *Voies de l'humilité.* — Les Pères du désert s'attachent moins à définir l'humilité qu'à indiquer les voies qui y conduisent. Ce sont les labeurs corporels, la considération des péchés personnels, l'abaissement au-dessous de tous et la prière continuelle. « Un frère dit à Sisoès : Le souvenir de Dieu m'est continuellement présent. Le vieillard répondit : Il n'y a là rien de bien considérable si ta pensée est unie à Dieu. Ce qui est important, c'est de te mettre au-dessous de toute créature. Cela et les labeurs corporels te conduisent à l'humilité » (*Apoph.*, Sisoès 13, PG 65, 396b). Cf *Verba seniorum* 15, 82, PL 73, 967bc; Rufin 171, 797c.

L'insistance sur les labeurs corporels comme voie à l'humilité ne doit pas surprendre. La tradition monastique orientale sait l'influence que le corps exerce sur l'âme en vertu de leur union.

Dorothée de Gaza explique ainsi comment, en s'abaissant, en s'humiliant devant les autres en gestes et en paroles, en faisant des métanies ou profondes prostrations, on parvient à se convaincre de son néant, dans l'ἀψηφιστον, ce détachement total à l'égard de tout suffrage que l'on pourrait vouloir se donner ou attendre d'autrui (*Instructions* II, n. 39, SC 92, 1963, p. 204-206, et XIV, n. 152-153, p. 426-430; *Lettre* 2,

n. 187, p. 504; cf. I. Hausherr, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, OCA 144, Rome, 1955, p. 317; sur la doctrine de l'humilité chez Dorothée. SC 92, p. 62-65).

Jean Climaque est d'un avis quelque peu différent : « Nos Pères... ont dit que les travaux corporels sont comme le chemin pour arriver à l'humilité.., j'estime que c'est plutôt l'obéissance et la rectitude du cœur » (*Échelle*, 25e degré, PG 88, 1001b).

3) *Actes, effets, qualités de l'humilité.* — Sans définir l'humilité, les maîtres de la spiritualité monastique orientale en soulignent cependant certains actes, effets ou qualités qui aident à cerner son essence.

Selon le pseudo-Macaire, l'humilité est reconnaissance de la pauvreté intrinsèque de l'homme et de l'origine divine de tout bien : « Ce n'est pas mon trésor, mais un autre l'a déposé chez moi; moi, je ne suis qu'un mendiant, et quand il lui plaira l'autre me le redemandera » (*Hom.* 15, 37, PG 34, 601ab).

« Tâche d'acquérir une grande humilité », enseigne Évagre au contemplatif en butte aux machinations des démons (*Traité de l'oraison* 96). Cette humilité, commente I. Hausherr, « consiste surtout, pour le contemplatif, à ne pas oublier que tout le mérite de sa victoire sur ses ennemis revient à la grâce de Dieu. L'*Antirrhétique* ne tarit pas sur cette pensée : la prétention d'avoir vaincu par ses propres forces » (*Les leçons d'un contemplatif*, Paris, 1960, p. 132). Ce qui apparaît d'ailleurs par la façon dont Évagre définit l'orgueil : « Ne pas confesser du tout que Dieu est notre aide » (*De octo vitiosis cogitationibus* 9, PG 40, 1276a). « A la pensée orgueilleuse.., répliquer par la parole de saint Paul : C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis » (*Antirrhétique* VIII, 55, éd. W. Frankenberg, *Euagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 545).

Pour Dorothée, l'humilité, celle des saints en particulier, est quelque chose de divin, de mystérieux et d'inexplicable (*Instructions* II, n. 35 et 37, SC 92, p. 200, 202). Jean Climaque croit aussi au caractère inexprimable de l'humilité (25e *degré*, PG 88, 989a). « Il en est de l'humilité comme du soleil. Nous ne saurions dire au vrai sa vertu et sa substance.., nous en jugeons par ses différents effets et qualités » (993c). L'humilité ordonne à celui qui n'est pas encore parfaitement uni avec elle, de ne reprendre personne, de ne juger personne, de ne dominer personne, de ne tromper personne (993b). Quant à celui qui a contracté avec elle le lien d'un mariage tout spirituel et divin, « il est doux et paisible, il a le cœur contrit et humilié, il est tendre et porté sur toutes choses à la miséricorde et à la compassion. Il est tranquille, gai, obéissant, vigilant, plein de ferveur et, pour tout dire en un mot, il est devenu victorieux de toutes ses passions, ἀπαθής » (992b).

4) *Sortes d'humilité.* — Diadoque de Photicé, qu'on ne saurait rattacher directement au courant monastique, mais qui a été lu par de nombreux ascètes, distingue deux sortes d'humilité : l'humilité des commençants, qui naît des épreuves (maladies, tentations, persécutions), et celle accordée à ceux qui s'approchent de la perfection.

« Quand, dans un grand sentiment de certitude, l'intellect a été illuminé par la sainte grâce, alors l'âme possède l'humilité comme par nature. Engraissée vraiment par la bonté divine, elle n'est plus sujette à s'enfler de la boursouflure de la gloriole, même si elle pratiquait sans trêve les commandements de Dieu; bien plutôt se juge-t-elle plus basse que tout, parce qu'elle participe à l'équité divine. La première humilité comporte souvent chagrin et abattement; la seconde, de la joie avec une réserve toute sage » (*Chapitres gnostiques* 95, SC 5 *ter*, 1966, p. 157). Sur la doctrine de l'humilité chez Diadoque, voir SC 5 *ter*, p. 59, et DS, t. 3, col. 832.

Dorothée parle également, mais dans un sens différent, de deux sortes d'humilité : la première, encore imparfaite, consiste à s'abaisser et à s'effacer devant les hommes, « à tenir son frère pour plus intelligent que soi et supérieur en tout; c'est en somme, comme le disait un saint, *se mettre au-dessous de tous* ». La seconde, parfaite, regarde Dieu; c'est celle des saints, qui leur fait attribuer à Dieu toutes les bonnes œuvres qu'ils accomplissent. D'ailleurs, « plus on approche de Dieu, plus on se voit pécheur » (*Instructions* II, n. 33, SC 92, p. 196).

S'inspirant librement d'une expression empruntée à la parabole du semeur (*Mt.* 13, 23) qu'il applique à l'humilité, Jean Climaque préludé déjà à la doctrine des degrés de l'humilité, qui aura tant de succès dans la tradition occidentale. Il ne précise pas toutefois la nature de ces degrés. « L'humilité sainte est comme une échelle sacrée par laquelle on s'élève vers Dieu, et il y en a qui montent par cette échelle jusqu'au trentième échelon, les autres jusqu'au soixantième, et les autres jusqu'au centième. Ce dernier, qui est le plus sublime, n'appartient qu'à ceux qui ont obtenu la bienheureuse paix de l'âme par le calme de toutes leurs passions, οἱ ἀπαθεῖς » (25e *degré*, PG 88, 1000a).

5) *Rôle de l'humilité.* — L'humilité est la condition de toute vertu, de toute action bonne. C'est l'enseignement de Dorothée, écho fidèle de la tradition (*Instructions* II, n. 26, SC 92, p. 186-188), et aussi de saint Jean Climaque (25e *degré*, PG 88, 993a). La relation de l'humilité aux autres vertus est exprimée par Dorothée à l'aide de l'image traditionnelle de l'édifice, mais d'une manière originale et théologiquement profonde. Le fondement de l'édifice spirituel, c'est la foi, mais le mortier sur lequel le bâtisseur doit poser chaque pierre, c'est l'humilité.

« S'il mettait les pierres les unes sur les autres sans mortier, elles se disjoindraient et la maison tomberait ». Car « une vertu sans humilité n'est pas une vertu ». Quant au toit, « c'est la charité, qui est l'achèvement des vertus ». La balustrade de la terrasse, c'est encore l'humilité, « couronne et gardienne de toutes les vertus », qui empêche ces petits enfants que sont les pensées, de tomber du toit, « c'est-à-dire de la perfection des vertus » (*Instructions* XIV, n. 151, SC 92, p. 422-426).

Jean Climaque unit aussi l'humilité à la charité. Ce sont deux inséparables compagnes, dont les rôles se complètent. « Car l'une nous élève vers le ciel et l'autre nous soutient de telle sorte, quand nous sommes élevés, qu'elle nous empêche de tomber » (25e *degré*, PG 88, 997a).

P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du 4e siècle*, Paris, 1931, p. 231-243. — K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen, 1936, p. 233-240. — M. Viller et K. Rahner, *Aszese und Mystik in der Väterzeit*, Fribourg-en-Brisgau, p. 119-120. — C. Wendel, *Die ταπεινότης des griechischen Schreibermönches*, dans *Byzantinische Zeitschrift*, t. 43, 1950, p. 259-266. — A. Dihle, art. *Demut*, RAC, t. 3, col. 765-771. — G. Couilleau, *Accusation de soi dans le monachisme antique*, VS, t. 116, 1967, p. 309-324.

2° **En Occident.** — La tradition monastique de l'Église d'Occident reprend les thèmes déjà rencontrés dans la spiritualité monastique orientale, mais en leur donnant une tournure et un accent particuliers.

1° *L'humilité envers les hommes et envers Dieu, d'après Cassien.* — Ce qu'est l'humilité, il faut le demander surtout à Jean Cassien, le grand promoteur du monachisme en Occident et le premier auteur qui ait coordonné, dans un travail d'ensemble, la doctrine spirituelle des moines d'Égypte en vue de l'adapter à la mentalité occidentale. Convaincu, comme le sont généralement les Pères, que la vie spirituelle consiste à

retourner à l'état originel du paradis, et que la pierre d'achoppement réside avant tout dans l'orgueil qui fit déchoir l'homme de cet état, il présente l'humilité comme le remède propre de l'orgueil et, partant, comme le moyen primordial du retour à Dieu. « Le créateur de l'univers et son médecin, Dieu, sachant que l'orgueil est la cause de maladies les plus graves, se soucia de guérir les contraires par les contraires, en sorte que ce qui était tombé par orgueil se relève par l'humilité » (*Institutions* XII, 8, 1, SC 109, 1965, p. 460).

L'humilité, « qui provient de la douceur et de la simplicité du cœur » (XII, 31, p. 496), ne peut s'obtenir « sans un renoncement sincère, fondé sur l'amour du Christ », la nudité, le dépouillement de toutes choses, et l'acceptation simple et franche du « joug de l'obéissance » (32, 2, p. 498). L'humilité vraie, « on la manifeste à ses frères d'abord et aussi à Dieu dans le secret de son cœur » (23, p. 484). Manifester une véritable humilité à l'égard de ses frères, c'est « se refuser à les peiner ou à les offenser en quoi que ce soit » (32, 1, p. 498). C'est, d'autre part, supporter paisiblement les peines et les offenses que les autres pourraient nous infliger, « estimant qu'elles nous viennent d'hommes qui nous sont supérieurs » (33, 1, p. 500).

Quant à l'humilité envers Dieu, *erga Deum*, elle consiste à « reconnaître qu'en ce qui concerne la perfection des vertus nous ne pouvons rien faire par nous-mêmes sans son secours et sa grâce », et à « croire sincèrement que le fait d'avoir mérité de comprendre cette vérité est déjà un don de Dieu » (33, 2, p. 500; cf 19, p. 478). L'humilité témoignée à Dieu et aux hommes ne constitue qu'une seule et même attitude d'âme, que Cassien désigne non seulement comme une « vertu » (IV, 3, 2, p. 124; XII, 6, 1, p. 458), mais encore comme « la mère » (*Conférences* XIX, 2, SC 64, 1959, p. 39), « la maîtresse de toutes les vertus, le don propre et magnifique du Sauveur » (XV, 7, SC 54, 1958, p. 217). « Nous ne pourrons en aucune façon élever l'édifice des vertus dans notre âme si d'abord nous n'établissons comme fondation en notre cœur une véritable humilité capable de soutenir le faîte de la perfection et de la charité » (*Institutions* XII, 32, 1, SC 109, p. 498).

Dans le discours de prise d'habit que Cassien prête à l'abba Pinuflus, sont indiqués les signes ou critères d'après lesquels se reconnaît chez un religieux la véritable humilité : renoncement à toute volonté propre; ouverture sincère de sa conscience à son ancien ou père spirituel; docilité à l'égard de ses jugements, avertissements et conseils; obéissance en tout et sans aigreur; patience à supporter le prochain; conformité à la règle commune; dévouement obscur; conviction d'être le dernier de tous; retenue dans les paroles et les rires (*Institutions* IV, 39, 2, p. 180). Ces « indices » ne sont pas présentés comme des degrés successifs de l'humilité. Il y en a « d'autres semblables » (3, p. 180). Ils vont devenir toutefois le point de départ de toute une littérature spirituelle.

DS, t. 2, col. 244-245. — J.-C. Guy, *Jean Cassien. Vie et doctrine spirituelle*, Paris, 1961, p. 50-51. — J. Beaudry, *L'humilité selon Jean Cassien*, Diss., Acad. Alfonsiana, Rome, 1965.

2) *Les degrés de l'humilité, d'après saint Benoît.* — La *Règle du Maître* emprunte à Jean Cassien ses indices d'humilité qu'il transforme en une « échelle du ciel ». Mais alors que les indices de Cassien ne sont que dix, l'échelle d'humilité de la *Règle du Maître* comporte douze degrés (ch. 10, SC 105, 1964, p. 418-444). Ces douze degrés constituent la teneur du ch. 7 de la *Règle* de saint Benoît : craindre Dieu et se souvenir de ses commandements; ne pas prendre plaisir à faire sa propre volonté; se soumettre par obéissance au supérieur; embrasser patiemment par obéissance les choses dures et pénibles; avouer ses fautes même cachées; se croire et se dire indigne et inutile en tout; s'estimer le dernier de tous; ne pas s'écarter des observances communes; garder le silence jusqu'à ce qu'on soit interrogé; ne pas rire à tout propos; parler peu, de choses sérieuses et avec calme; tenir les yeux baissés et faire preuve d'humilité tant intérieure qu'extérieure. La crainte de Dieu donnée par la *Règle* comme le premier degré de l'échelle est bien mentionnée par Jean Cassien, qui voit dans le dépouillement de toutes choses qu'inspire cette crainte le grand moyen d'acquérir l'humilité, mais elle est placée par lui en dehors de la série des indices proprement dits (*Institutions* IV, 39, 1, SC 109, p. 178-180). Quant au douzième degré, c'est une création originale. L'humilité est prise ici dans un sens large et compréhensif. Elle est considérée plutôt dans certains de ses actes que dans son essence. L'ensemble des douze degrés se présente théoriquement comme une ascension qui, à partir de la crainte de Dieu, et dans un renoncement héroïque, une disponibilité parfaite à la volonté divine, manifestée en toutes choses, mène à « cet amour du Seigneur qui est parfait et qui met dehors la crainte », autrement dit à la floraison de la vraie charité, à la perfection même.

Comme le fait remarquer cependant Paul Delatte, rien n'indique que ces degrés « correspondent à des étapes distinctes et successives de la croissance spirituelle, et qu'on puisse les assimiler par exemple aux sept demeures du *Château intérieur* de sainte Thérèse. Ils décrivent les dispositions les plus caractéristiques de l'âme humble, en face des devoirs essentiels et dans les circonstances principales de la vie surnaturelle et monastique... Il n'est donc point nécessaire d'avoir franchi l'un des échelons pour monter au suivant; et encore que telle ou telle physionomie d'humilité appartienne peut-être plus spécialement à une période déterminée de la vie spirituelle, il convient de cultiver à la fois l'ensemble de ces dispositions; c'est leur réalisation intégrale qui constitue la perfection » (*Commentaire sur la Règle de saint Benoît*, Paris, 1913, p. 118-119).

W. Wolfsteiner, *Die Demut nach der Lehre des hl. Benediktus*, Fribourg-en-Brisgau, 1910; 3e éd., 1922. — I. Ryelandt, *L'humilité d'après saint Benoît*, dans *Revue liturgique et monastique*, t. 19, 1934, p. 415-428. — L. Bopp, *Die Demutsstufen der Benediktinerregel*, dans *Benedictus, Vater des Abendlandes*, Munich, 1947, p. 241-262. — G. Belorgey, *L'humilité bénédictine*, Paris, 1948. — J. de Monléon, *Les douze degrés de l'humilité*, Paris, 1951.

C. **LE MOYEN AGE.** — L'héritage des Pères et de la tradition monastique sera recueilli par le moyen âge occidental, qui va le développer et l'enrichir.

1° L'humilité de connaissance et d'amour, d'après saint Bernard. — Le traité *Sur les degrés d'humilité et d'orgueil* de Bernard de Clairvaux se présente davantage comme une description des degrés de l'orgueil que des degrés de l'humilité, « qu'il s'agit plutôt de gravir que de compter » (1, 1, PL 182, 941c). Ce traité contient toutefois une théorie de l'humilité dont certaines formules marqueront profondément la spiritualité postérieure. L'humilité peut être définie comme une vertu par laquelle l'homme, dans une très vraie connaissance de soi-même, devient vil à ses propres yeux, « humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit » (1, 2, 942b). L'homme, en effet, qui se regarde soi-même, apprend à se connaître; mais qui se connaît vraiment ne peut pas ne pas devenir conscient de sa propre misère. La

vérité sévère, où nous sommes conduits par la raison qui nous accuse, engendre l'humilité (ch. 4). Celle-ci est d'ailleurs la voie de la charité envers le prochain. Car connaître sa propre misère, c'est connaître la misère de tout homme, d'où naît la compassion à l'égard d'autrui et l'amour miséricordieux (ch. 5). L'humilité est enfin la voie de la contemplation. Purifié dans son cœur par cette connaissance active de soi et de tout homme, l'homme se dispose à la connaissance de Dieu par la contemplation, qui est promise aux cœurs purs (ch. 6).

Mais la connaissance de soi n'est pas le seul chemin qui mène à l'humilité, ni le plus efficace, ni le plus haut. Ailleurs saint Bernard distingue une double humilité (*Sermo 42 in Cantica* 6, PL 183, 990bc). Il y a, en effet, une humilité qui procède de la connaissance, et une autre de l'affection.

« Par la première nous savons que nous ne sommes rien. Et c'est de nous que nous l'apprenons, de notre infirmité propre. Par la seconde, nous foulons aux pieds la gloire du monde; et cela nous l'apprenons de Celui qui s'est anéanti en prenant la forme de serviteur, qui aussi s'est enfui quand on a cherché à le faire roi; qui devant les opprobres, les ignominies, le supplice de la croix, s'est offert de lui-même » (*Sermo 4 de adventu* 4, 48d).

L'humilité que la vérité engendre est sans chaleur, froide, nécessaire, parce qu'elle réside dans l'intelligence. L'humilité que la charité suscite et forme, est au contraire ardente, enflammée, parce qu'elle réside dans le cœur, la volonté. Elle est affectueuse, libre et volontaire. On s'abaisse spontanément à l'exemple et par amour du Christ (*Sermo 42 in Cant.* 6-8, 990b-991d). C'est cette humilité que Bernard finalement recommande, bien que la première garde toute sa valeur. La double humilité bernardienne (« altera cognitionis, quam nobis veritas parit, altera affectionis, quam charitas format et inflammat ») se retrouvera par la suite chez beaucoup d'auteurs spirituels.

Contrairement à ce qu'on peut croire, les humiliations qui nous viennent de l'extérieur ne conduisent pas nécessairement à l'humilité (*Sermo 20 de diversis* 4, 593b). En réalité, « c'est l'humble qui transforme l'humiliation en humilité » (*Sermo 34 in Cant.* 3, 961a). L'humilité si grande qu'elle soit n'est d'ailleurs jamais dangereuse. Qui veut passer par une porte basse, ne trouvera aucun inconvénient à s'incliner plus qu'il ne faut; mais on se heurte la tête si on dépasse le linteau, ne serait-ce que de la largeur d'un doigt (*Sermo 37 in Cant.* 7, 974ab). L'humilité n'est pas pour autant timidité. Elle ne doit point paralyser ni empêcher de remplir ses devoirs. Car ce n'est pas de soi qu'on tient sa suffisance, mais de Dieu (*Epist.* 101, 2, PL 182, 369-370).

Bien plus, il n'y a pas opposition entre l'humilité et la magnanimité, conçue comme la conviction d'être capable de grandes choses, car cette conviction n'est que la foi en la puissance de Dieu et la confiance en cette puissance. « Si humble lorsqu'elle se considère elle-même, la Vierge Marie n'en est pas moins, lorsqu'il s'agit de croire à la promesse divine, magnanime ». Elle, pauvre servante, ne doute pas qu'elle a été choisie pour devenir la mère de l'Homme-Dieu.

« Voilà ce qu'accomplit dans le cœur des élus le privilège de la grâce divine... La magnanimité n'entraîne chez eux aucun orgueil, mais au contraire elle est en eux la source la plus efficace de l'humilité; ils n'en sont que plus pénétrés de crainte et de gratitude envers le distributeur de tout don. Réciproquement, l'humilité n'est pour eux l'occasion de se laisser aller à aucune pusillanimité : moins l'on présume de soi-même dans les petites choses, et plus, même dans les grandes, on se confie en la puissance de Dieu » (*Sermo in dominica infra octavam Assumptionis* 13, PL 183, 437ab). Bien que manifeste aux yeux de tous, la sainteté de l'humble est ignorée de lui seul (*Sermo 13 in Cant.* 3, 835c).

G.B. Burch, *The Steps of Humility by Bernard..*, Cambridge (Mass.), 1905. — P. Blanchard, *Saint Bernard, docteur de l'humilité*, RAM, t. 29, 1953, p. 289-299. — DS, t. 1, col. 1462-1463, 1475-1476.

2° Humilité et pauvreté, d'après saint François. — C'est, avec François d'Assise, une forme nouvelle de vie religieuse qui apparaît : les ordres mendiants. Mais c'est aussi le renouveau d'un certain idéal de vie évangélique, intimement unie à l'humilité. François a opportunément rappelé à son époque que l'humilité est sœur de la pauvreté. « Dame sainte Pauvreté, que le Seigneur te garde, avec ta sœur, sainte Humilité » (*Salutation des vertus*, dans *Saint François d'Assise, Documents..*, présentés par Th. Desbonnets et D. Vorreux, Paris, 1968, p. 166). Dans la pensée de François, l'humilité constitue avec la pauvreté la vertu caractéristique par état des frères mineurs, qui doivent aller « comme des pèlerins et des étrangers en ce monde, servant le Seigneur dans la pauvreté et l'humilité » (2e *Règle*, 6, 2, p. 93), s'appliquant « à suivre l'humilité et la pauvreté de notre Seigneur Jésus-Christ » (1e *Règle*, 9, 1, p. 65).

« L'ordre des frères mineurs, explique saint François, est un petit troupeau que le Fils de Dieu, en ces derniers temps, a demandé à son Père céleste en lui disant : Père, je voudrais que tu suscites et que tu me donnes un peuple nouveau et humble qui, en cette heure, se distingue par son humilité et sa pauvreté de tous ceux qui l'ont précédé » (*Légende de Pérouse* 67, p. 940). « Si mes frères ont reçu le nom de petits (mineurs), c'est pour qu'ils n'aspirent jamais à devenir grands. Leur vocation est de rester en bas et de suivre les traces de l'humilité du Christ » (Thomas de Celano, *Vita secunda*, ch. 109, n. 148, p. 468).

É. Longpré, DS, t. 5, col. 1290-1291; *François d'Assise et son expérience spirituelle*, Paris, 1966, p. 99-103.

3° Saint Thomas et la théologie scolastique de l'humilité. — La redécouverte de la philosophie antique et la mise en œuvre d'une méthode rationnelle d'analyse et de classification des vertus vont mener les théologiens à considérer le problème de l'humilité sous un jour quelque peu nouveau. C'est le cas, en particulier, de Thomas d'Aquin, dont la théorie sur l'humilité deviendra classique.

1) *L'humilité-modération.* — On retrouve chez saint Thomas une idée qui semblait abolie dans la théologie chrétienne depuis Augustin : les « philosophes » ont connu l'humilité; ils en ont parlé et même bien parlé.

Saint Thomas ne fait du reste ici que partager l'opinion de son maître saint Albert le Grand, qui croyait que les « stoïciens » avaient enseigné cette vertu, qu'ils auraient, paraît-il, définie : le sens de son propre vide, *sensum propriae vacuitatis* (*In Ethicorum lib.* IV, 2, 2, éd. A. Borgnet, t. 7, Paris, 1890, col. 296). C'est toutefois à Origène et à son *Homélie 8 sur l'Évangile de S. Luc*, citée plus haut, que se réfère saint Thomas pour justifier sa conviction. L'humilité, les « philosophes » l'ont appelée *metriotès*, *mesure* (*Somme théologique*, 2a 2ae q. 161 a. 4 *sed contra*). Ou plus exactement l'humilité n'est qu'une forme de la *modestia* ou *modération* dont parle Cicéron (q. 143 a. 1 ad 4). C'est la modération appliquée à notre désir d'excellence (q. 161 a. 2). L'humble n'est pas au fond autre chose que le *tempéré* dont parle de son côté Aristote (q. 161 a. 2; cf *Éthique à Nicomaque*, 1123b 5, le texte grec porte *sôphrôn*,

mais saint Thomas lisait *temperatus* dans la traduction de Robert Grosseteste).

Voilà comment s'insère l'humilité dans le cadre des vertus: elle est une espèce de la modération, qui se rattache elle-même à la tempérance.

L'humilité ne se comprend d'ailleurs qu'en fonction de la magnanimité. Ce ne sont pas deux vertus opposées, mais complémentaires. Notre âme ayant tendance à s'exalter aussi bien qu'à se déprimer, il faut d'une part la réfréner dans ses espérances et lui faire garder à l'égard de ce qui est au-dessus d'elle une attitude raisonnable; il faut d'autre part la relever de ses désespoirs et la mettre au niveau de sa vraie grandeur. La magnanimité tient ce dernier rôle : vertu annexe de la force, elle affermit notre âme et la pousse aux grandes choses conformément à la droite raison. L'humilité tient le premier rôle : vertu annexe de la tempérance, « elle modère notre âme pour l'empêcher de tendre aux grandes choses contrairement à la droite raison » (2ª 2ae q. 161 a. 1).

« Le propre de l'humilité, c'est en effet d'empêcher l'homme de désirer ce qui le dépasse. Il est donc nécessaire qu'il prenne conscience du manque de proportion entre ses forces et un pareil objet. C'est pourquoi la connaissance de notre faiblesse est un élément de l'humilité, et comme une règle pour la volonté. Mais c'est en celle-ci que consiste essentiellement l'humilité, qui est donc directrice et modératrice de certains actes de la volonté » (a. 2).

2) *L'humilité-soumission à Dieu.* — « Saint Thomas qui croit faire la théorie de l'humilité, parle en réalité de la modestie », écrit V. Jankélévitch (*Traité des vertus*, Paris, 1949, p. 321). Cette remarque ne rend pas pleinement justice à la pensée de saint Thomas. Car la modestie ou modération dont parle Thomas d'Aquin est quelque chose de plus que la *modestia* des anciens. Dans un premier temps, de fait, saint Thomas paraît accepter cette notion. Mais, dans un second, il y introduit un élément nouveau qui en transforme profondément le sens : la référence à Dieu. Si l'homme réprime l'espoir présomptueux qui le porte vers certaines choses, c'est sans doute parce qu'il est conscient du manque de proportion entre ses forces et ces choses, mais c'est aussi et principalement pour ne pas s'attribuer plus qu'il ne lui revient « selon le rang qu'il a reçu de Dieu, *secundum gradum quem est a Deo sortitus* ». Créature, il accepte la place qui est la sienne ici-bas de par la volonté divine, devant laquelle il s'incline dans une attitude de révérence et de sujétion. Sa modération en est transfigurée. « Le principal motif de l'humilité semble donc être la soumission à Dieu. C'est pourquoi saint Augustin, qui la fait synonyme de la pauvreté en esprit, la fait dépendre du don de crainte, inspirateur du respect envers Dieu, *quo homo Deum reveretur* » (2ª 2ae q. 161 a. 2 ad 3). Par là même, l'humilité est une vertu essentiellement religieuse.

Si au plan d'une classification logique l'humilité peut se rattacher à la vertu de tempérance, elle se trouve liée plus étroitement encore, au plan d'une connexion vitale, à la vertu de religion. Mais tandis que dans la vertu de religion la crainte révérentielle s'épanouit en geste de culte, reconnaissance de la grandeur de Dieu, dans l'humilité l'homme s'incline devant cette grandeur en une attitude d'entière soumission. « Humilitas autem proprie respicit reverentiam qua homo Deo subjicitur » (a. 3).

C'est d'ailleurs une transformation analogue que saint Thomas fait subir à la notion de magnanimité qu'il emprunte, comme celle de modestie, à la philosophie antique. La magnanimité a pour objet la grandeur de l'homme. Le magnanime n'espère rien qui ne soit en son pouvoir. C'est sur sa propre force qu'il compte pour atteindre à la grandeur à laquelle il aspire (2ª 2ae q. 17 a. 5 ad 4). Cette notion de la magnanimité n'aurait pas choqué les anciens. Seulement, le magnanime dont parle saint Thomas sait aussi et reconnaît que, créature, sa force, son pouvoir sont en lui un don de Dieu. Ce qui lui vient de Dieu, le magnanime se propose de l'employer, au lieu de le laisser en friche. Mais il n'oublie pas de se compter lui-même pour peu en considération de sa condition de créature. De soi, il ne possède rien. « Et ainsi, il est évident que la magnanimité et l'humilité ne sont pas contraires » (q. 129 a. 3 ad 4). C'est équivalemment affirmer qu'on ne saurait être magnanime sans être humble.

3) *L'humilité envers les autres.* — L'homme doit-il par humilité s'incliner devant tous et se mettre au-dessous de tous? On peut, répond saint Thomas d'Aquin, considérer dans l'homme deux choses : ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme. De l'homme vient ce qu'il y a de défectueux en l'homme. De Dieu vient, comme de sa cause première, tout ce qui est bon, perfection, salut en l'homme. Le reconnaître, et s'incliner devant la grandeur de Dieu, c'est le caractère distinctif de l'humilité. Or, nous devons révérer non seulement Dieu en lui-même, mais encore, bien que différemment, ce qui vient de Dieu en toute créature. L'humilité exige donc que l'on s'incline, lorsqu'on se considère soi-même et selon ce qui vient de soi, devant le prochain considéré selon Dieu et selon ce qui lui vient de Dieu. Mais elle n'exige pas que l'on se mette au-dessous des autres lorsqu'on considère ce qui paraît être de Dieu en eux et ce que l'on sait être de Dieu en soi-même, ni non plus qu'on tienne comme inférieur ce qui, en soi, vient de l'homme, par comparaison à ce qui vient aussi de l'homme en autrui. C'est une question de vérité, de sincérité. Étant donné toutefois notre propension à l'orgueil, et pour pencher par vertu dans le sens opposé où nous penchons par nature, il est légitime, louable, de considérer en autrui surtout le bien que nous n'avons pas, et en nous le mal que le prochain n'a pas (2ª 2ae q. 161 a. 3).

4) *L'humilité, fondement des vertus.* — Que penser de l'affirmation, courante chez les Pères, que l'humilité est la première des vertus, ou le fondement de l'édifice spirituel?

Si on entend par premier ce qui donne positivement et directement accès vers Dieu, fin dernière de l'homme, il est clair que c'est la foi, informée par la charité, qui est le fondement des vertus (*Héb.* 11, 6). Mais si on entend par premier ce qui enlève l'obstacle au mouvement de l'âme vers Dieu et vers le bien, alors on dira que c'est l'humilité qui vient en tête, puisqu'elle « bannit l'orgueil, et rend l'homme docile et ouvert aux influences de la grâce de Dieu, qui *résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles* (*Jacques* 4, 6) ». De ce point de vue, l'humilité est bien aussi le fondement de la vie vertueuse, quoique d'une manière secondaire par rapport à la foi, et en quelque sorte négative (2ª 2ae q. 161 a. 5 ad 2).

B. Schütz, *Die Demut... nach dem hl. Thomas von Aquin*, Fribourg, Suisse, 1926. — J. Tarasievitch, *Humility in the Light of St. Thomas*, Fribourg, Suisse, 1935. — S. Carlson, *The Virtue of Humility*, Dubuque (Iowa), 1952. — R.-A. Gauthier, *Magnanimité...*, p. 451-465.

4° Aristotélisme intégral et idéal évangélique. — Combien il était dangereux, comme certains

le prétendaient, de vouloir trouver la vertu d'humilité chez Aristote et d'identifier le *temperatus* de l'*Éthique à Nicomaque* avec l'humble de l'enseignement chrétien, c'est ce que montre l'exemple de Siger de Brabant, chef de file de l'aristotélisme intégral au 13e siècle.

« La magnanimité est une vertu plus parfaite que l'humilité, c'est-à-dire la tempérance ». L'humilité n'est pas cependant le fait des gens « imparfaits » ou vicieux, mais elle est le fait des gens « moins parfaits » que ceux dont la vertu est la magnanimité. Au fond, c'est la vertu des médiocres, tandis que la magnanimité est la vertu des grands (*Quaestiones morales*, q. 1, obj. 2, éd. Fr. Stegmüller, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 3, 1931, p. 173). Siger de Brabant a bien retrouvé ici Aristote et la signification de son *sôphrôn*. Mais pourquoi avoir enrôlé l'humilité chrétienne sous le patronage du philosophe?

On comprend que saint Bonaventure, formé à l'école de François d'Assise, ait violemment réagi, au nom de l'idéal évangélique, devant certains excès de l'aristotélisme de son temps. Il n'est pas question pour lui de retrouver l'humilité chez Aristote, ni d'en chercher la source dans l'impératif de la raison naturelle. « L'acte d'humilité a un fondement plus haut : la foi en Jésus-Christ, laquelle est au-dessus de la raison et transcende les limites de la nature » (*De perfectione evangelica. Quaestio de humilitate*, ad 1, *Opera*, t. 5, Quaracchi, 1891, p. 123). L'homme étant doublement néant, *nihilitas*, néant dans l'ordre de la nature et dans l'ordre de la grâce, double est l'humilité : l'*humilitas veritatis* naît, chez l'homme, de la considération du néant de sa condition de créature; l'*humilitas severitatis* naît de la conscience du péché, néant de la grâce (p. 122).

Si la magnanimité consiste à estimer ce qui est vraiment grand et à mépriser ce qui est vil, elle ne se distingue pas de l'humilité chrétienne, ou en est un fruit. Car « l'humilité chrétienne méprise les fausses grandeurs, qui ne sont en réalité que petitesse, et elle estime ce qui paraît petit aux yeux du monde, mais qui est en réalité grand devant Dieu » (*Collationes in Hexaemeron* v, 10, t. 5, p. 355). Pour Bonaventure, comme pour Jean Chrysostome, c'est l'humilité chrétienne qui est magnanime.

Idées similaires dans le *Compendium de virtute humilitatis*, œuvre d'un franciscain inconnu, qui dépend étroitement de Bonaventure, *S. Bonaventurae opera*, t. 8, 1898, p. 658-662.

DS, t. 1, col. 1799-1800. — R.-A. Gauthier, *Magnanimité...*, p. 466-488.

5° **Le livre de l'Imitation.** — Le mot humilité et ses dérivés immédiats (humilier, humiliation, humble, humblement) reviennent constamment dans l'*Imitation de Jésus-Christ*, dont ils sont une des clefs. L'auteur met en garde contre une science théologique purement abstraite, qui ne sert de rien à la vie spirituelle : « Que te sert de discuter profondément de la Trinité, si tu manques d'humilité, par quoi tu déplais à la Trinité? » (I, 1, 6; cf I, 3, 21; III, 7, 13). C'est d'ailleurs l'humilité qui conditionne la compréhension de l'Écriture (I, 5, 10) et qui nous ouvre le sens du discours que Dieu profère à notre adresse, soit dans la conduite de sa Providence, soit dans les appels intérieurs de sa grâce : « Il faut écouter les paroles de Dieu en silence et les recevoir en toute humilité et avec un grand amour » (III, 3, 3).

L'auteur met aussi en garde contre une morale purement naturaliste, qui entraînerait l'homme à se complaire en lui-même et en ses vertus. « Oh! que je dois m'abaisser profondément devant tes jugements insondables, Seigneur, où je découvre que je ne suis que néant et néant ». « Celui qui s'attribue quelque bien empêche la grâce de Dieu de venir en lui parce que la grâce de l'Esprit Saint cherche toujours un cœur humble » (III, 14, 14, et 42, 8).

La consolation spirituelle est un don de Dieu qui n'est pas dû à nos mérites : « Que ce don te rende plus humble, plus circonspect et plus timoré en toutes tes actions, car cette heure passera... Attends avec humilité et patience la visite céleste, car Dieu a le pouvoir de te donner de nouveau une consolation plus ample » (II, 9, 15-16). C'est dans la tribulation et l'absence de toute consolation que se forge l'humilité-patience : « Prépare-toi à la patience plutôt qu'à la consolation et à porter ta croix plutôt qu'à te réjouir » (II, 10, 2; cf 12, 18). La paix, cependant, est le reflet certain de la présence de Dieu dans le cœur plein d'humilité : « Le pauvre et l'humble d'esprit vivent dans l'abondance de la paix » (I, 6, 2; cf III, 58, 10). Une fois affermie dans l'âme par l'humilité et la patience, la paix résiste à tous les assauts parce que « l'humble s'appuie sur Dieu » (II, 2, 11).

Aussi se demandera-t-on, pour apprécier la valeur d'un homme, « s'il est établi dans la véritable humilité et rempli de la charité divine, s'il cherche toujours purement et complètement l'honneur de Dieu, s'il se répute néant et se méprise sincèrement, et s'il trouve même plus de joie à être méprisé et humilié par les autres qu'à en être honoré » (III, 7, 22). Voir P. Mesnard, *La conception de l'humilité dans l'Imitation de Jésus-Christ*, dans *L'homme devant Dieu* (Mélanges de Lubac), t. 2, Paris, 1964, p. 199-222.

6° **Les degrés de l'humilité.** — Saint Benoît avait distingué douze degrés d'humilité. Les auteurs médiévaux en assignent d'autres, généralement en nombre plus limité.

Le disciple de saint Anselme, auteur du *Liber de similitudinibus* (cf DS, t. 1, col. 694-695), compte sept degrés (PL 159, 665-669), grâce auxquels on gravit la montagne de l'humilité. De la connaissance de soi-même, par laquelle on prend conscience de ses fautes (1er degré), on s'élève au regret de celles-ci (2e), puis on les confesse (3e), de manière toutefois à y faire croire (4e); on consent ensuite à passer dans l'opinion des autres pour ce qu'on est, un pécheur, un coupable (5e); on accepte (6e) et enfin on aime d'être traité comme tel (7e), « car la satisfaction agréable à Dieu est celle qui vient d'un cœur non seulement éloigné du murmure, mais brûlant pour le Seigneur d'un amour tendre et confiant » (108, 668c). Ces degrés se situent dans une perspective avant tout pénitentielle.

Le vrai saint Anselme, lui, ne parle pas de degrés. Il oppose à trois « modes » d'orgueil, — s'estimer, vouloir être traité, se traiter soi-même au-dessus *(altius)* de ce qui est dû —, trois formes (ou *membra*) d'humilité, qu'il faut avoir pour être vraiment humble : se juger, vouloir être traité, se traiter soi-même avec peu d'élévation, *humiliter* (*Epist.* 75, PL 159, 112). Voir J.-M. Pouchet, *La componction de l'humilité et de la piété chez saint Anselme*, dans *Spicilegium Beccense*, Le Bec-Hellouin, 1959, p. 489-508.

Saint Laurent Justinien † 1455 énumère six degrés d'humilité, qu'on peut résumer sommairement ainsi : se reconnaître pécheur (1er degré), se sentir pécheur (2e), se confesser pécheur (3e), vouloir que les autres le croient (4e), vouloir qu'ils en parlent (5e), se réjouir d'être méprisé (6e) (*Lignum vitae*, tr. 12 *De humilitate*, ch. 7, dans *Opera omnia*, Lyon, 1628, p. 69). Sur la doctrine de Laurent Justinien, qui a en outre tout un *Liber de humilitate* (p. 656-701), voir M. J. Gilleece, *The Doctrine of Humility in the Writings of Saint Lawrence Justinian*, Rome, 1959.

Mais c'est souvent à trois que les auteurs médiévaux réduisent les degrés de l'humilité.

La *Glossa ordinaria* dit : « La parfaite humilité a trois degrés : se soumettre à ses supérieurs et ne pas se préférer à ses égaux, et c'est bien, *sufficiens*; se soumettre à ses égaux et ne pas se préférer à ses inférieurs, et c'est mieux, *abundans*; se soumettre à ses inférieurs, et c'est la perfection, *omnis justitia* » (*Mt.* 3, 15; Anvers, 1634, col. 77). Ces trois degrés d'humilité sont exactement les trois degrés de justice de saint Bernard (*Sermo in octava Epiphaniae* 4, PL 183, 154b), que la *Glossa* ne fait peut-être que reproduire (cf les *Sententiae* attribuées à saint Bernard, 37, 755c). Saint Thomas, qui rapporte les douze degrés de saint Benoît, les sept du pseudo-Anselme, les trois de la *Glossa*, les explique et essaie de les concilier (*Somme théologique*, 2ª 2ae q. 161 a. 6). Cf C. Lambot, *L'ordre et le texte des « degrés d'humilité » dans saint Thomas*, dans *Revue bénédictine*, t. 39, 1927, p. 129-135.

Dans son *De exterioris et interioris hominis compositione*, David d'Augsbourg † 1272 admet les trois degrés suivants :

1) se reconnaître ce qu'on est, à savoir vil, faible, dénué de bien, vicieux, pécheur, plein de défauts; 2) non seulement se mépriser soi-même, mais accepter d'être méprisé; bien plus, désirer, par amour de la vérité, que les autres aient de nous l'opinion que nous en avons nous-mêmes; 3) doté par hasard de grandes vertus, dons et honneurs, ne s'en enorgueillir et flatter en rien, mais rapporter et restituer intégralement tout à Celui de qui découle tout bien (lib. 3 De septem processibus religiosorum, ch. 38, Quaracchi, 1899, p. 247-251).

C'est évidemment de saint Bernard et de la *Glossa* que dépend Ludolphe le chartreux † 1370. Il y a l'humilité suffisante, nécessaire à tout homme juste, et qui consiste à se soumettre à ses supérieurs en vue de Dieu, *propter Deum*, et à ne pas se préférer à ses égaux; l'humilité abondante qui consiste à se soumettre à ses égaux et à ne pas se préférer à ses inférieurs; enfin l'humilité parfaite et surabondante qui consiste à se soumettre même à ses inférieurs et à ne se préférer à personne. Ce troisième degré, c'est celui que le Christ a pratiqué à son baptême, accomplissant ainsi toute humilité (*Vita Jesu Christi*, 1e p., ch. 21 De baptismo Domini-7, éd. L.-M. Rigollot, t. 1, Paris, 1878, p. 184).

Ludolphe ajoute : « L'homme vraiment humble ne recherche pas les honneurs pour se les attribuer, mais les fait remonter vers Dieu, ne se réservant que les humiliations. Il évite de blesser le prochain par ses paroles; il ne le juge pas, ne se préfère ni ne se compare à lui, mais se regarde lui-même comme le moindre de tous, choisissant et souhaitant toujours la dernière place ».

Selon Jérôme Savonarole † 1498, « le degré suffisant de l'humilité pour le salut consiste à obéir aux commandements de Dieu et des supérieurs, dans les choses qui relèvent de leur autorité, et à se préserver des péchés mortels ». Mais comme la véritable gloire de l'homme consiste à faire ce qui n'est point imposé par la loi naturelle et divine, et comme il y a plus de mérite à suivre les préceptes et les conseils que les préceptes seuls, on prendra la résolution de s'abaisser désormais même devant ses égaux, bien plus devant ses inférieurs. Le degré, toutefois, le plus élevé de l'humilité « paraît consister dans l'accomplissement d'œuvres excellentes faites pour l'amour de Dieu et le salut du prochain, et dans le désir d'être méprisé de tous et persécuté, calomnié, martyrisé par les méchants. Notre-Seigneur nous en a donné l'exemple. Après avoir accompli les œuvres les plus héroïques, il a voulu être bafoué par les juifs, et mourir sur la croix de la mort la plus ignominieuse ». Ce degré ne se rencontre que très rarement (*De l'humilité*, 3, dans *Œuvres spirituelles*, trad. fr. par E.-C. Bayonne, t. 1, Paris, 1879, p. 31-36, et dans *Guida spirituale*, éd. E. Ibertis et G. Odetto, Turin, 1952).

Savonarole mélange ici à une gradation de l'humilité déjà classique (envers les supérieurs, les égaux, les inférieurs) une perspective nouvelle qui annonce les trois degrés de saint Ignace (se soumettre aux préceptes, pratiquer les conseils, imiter les humiliations du Christ).

La division de l'humilité en degrés n'est qu'un moyen didactique d'exprimer certaines attitudes plus importantes qui se rattachent à l'humilité comme à leur racine, en sont soit la manifestation directe et la traduction pratique, soit une conséquence. S'y présentent souvent mêlés des actes qui procèdent de l'essence même de la vertu d'humilité, et des actes qui appartiennent matériellement à d'autres vertus (l'obéissance, par exemple), mais que l'humilité inspire, commande, informe d'une manière spéciale, et que l'on peut donc, de ce point de vue, lui attribuer. Selon les circonstances où ils se trouvent, les leçons qu'ils croient devoir donner, leurs propres inclinations spirituelles aussi, les auteurs ne retiennent de ces actes que tels ou tels, les multiplient ou les restreignent, les classent d'après des critères différents. Cela n'implique aucune contradiction. Voir B. Dolhagaray, art. *Humilité*, DTC, t. 7, 1922, col. 323-326.

7° Les mystiques médiévaux et l'humilité. — L'humilité est, pour les mystiques médiévaux, une des conditions indispensables à la vie contemplative. On trouvera au t. 4, col. 107, quelques citations caractéristiques de la pensée d'Eckhart † 1327 à ce sujet. C'est notre orgueil, dit Jean Tauler † 1361, qui nous rend étrangère et inconnue « cette noble étincelle déiforme (= la possibilité que la grâce nous donne de prendre conscience amoureuse de Dieu) qui nous est plus intérieure et plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes » (*Sermon pour le 3e dimanche après la Trinité*, n. 2, dans trad. des *Sermons de Tauler* par Hugueny-Théry-Corin, t. 2, Paris, 1930, p. 138-139). « Plus il y a d'humilité, plus grande est la grâce » (n. 3, p. 140). Le comble de l'humilité est de perdre conscience de son moi, effacé par la pure et amoureuse conscience de l'infinie réalité de Dieu. « L'humilité s'enfonce pleinement dans un abîme; elle a perdu son nom, mais elle s'est concentrée dans sa réalité essentielle, et ne sait plus rien de l'humilité » (*Sermon sur saint Matthieu*, n. 5, t. 3, p. 103). Tauler insiste d'autre part sur la nécessité de l'humilité pour ne pas s'égarer dans le chemin de la contemplation (*Sermon pour le 16e dimanche après la Trinité*, n. 6, t. 3, p. 93; *Sermon sur saint Matthieu*, n. 7, t. 3, p. 108).

Jean Ruysbroeck † 1381 définit l'humilité comme « une inclination ou prosternement intérieur du cœur et de l'âme devant la haute dignité de Dieu » (*L'ornement des noces spirituelles*, ch. 12, dans *Œuvres*, trad. des bénédictins, t. 3, Bruxelles, 1920, p. 57). L'humilité est le fondement vivant de toute sainteté. On peut la comparer à une source d'où jaillissent quatre fleuves de vertus et de vie éternelle : l'obéissance, la douceur, la patience, l'abandon de la volonté propre (*Les sept degrés d'amour spirituel*, ch. 4, *Œuvres*, t. 1, 3e éd., 1922, p. 220). L'homme humble, qui renonce entièrement à sa propre volonté et s'abandonne spontanément entre les mains de Dieu, « devient une seule volonté et une seule liberté avec la volonté divine, de sorte qu'il ne lui est plus possible ni loisible de vouloir autre chose

que ce que Dieu veut. Et c'est là le fond même de l'humilité » (p. 223). Alors la liberté la plus haute est unie à l'humilité la plus profonde, « et les actes qui naissent de là sont inconnus de ceux qui ne possèdent pas ces vertus » (p. 224).

C'est de saint Bernard que dépend manifestement le livre des *Institutions* du pseudo-Tauler quand il distingue une double humilité, dont l'une, éclairée mais froide, sans amour, est seulement dans l'esprit, et l'autre, fervente et amoureuse, est à la fois dans l'esprit et dans le cœur (ch. 9, dans *Œuvres complètes*, trad. E.-P. Noël, t. 8, Paris, 1913, p. 110-112). L'humilité engendre d'ailleurs l'amour, et l'amour développe l'humilité (p. 122). La même distinction bernardienne se retrouve abondamment commentée dans le livre des *Douze vertus* (= *De praecipuis quibusdam virtutibus libellus*) du pseudo-Ruysbroeck (ch. 1, dans *Opera omnia*, trad. latine de L. Surius, Cologne, 1552, p. 220-225). La charité est la mère de l'humilité; plus croît la charité, et plus croît l'humilité (p. 225). S'immerger dans l'humilité, c'est s'immerger en Dieu, s'anéantir, se fondre en lui (ch. 2, p. 225-226).

Pour le mystique anglais du 14e siècle, auteur du *Nuage de l'inconnaissance*, « l'humilité n'est autre chose que la connaissance et le sentiment vrais de ce que nous sommes. A coup sûr, qui se verrait réellement tel qu'il est, et en aurait conscience, celui-là serait humble ».

Il y a deux causes à l'humilité. L'une imparfaite, quoique bonne et nécessaire, « est la fange, la misère et la fragilité qui sont en l'homme les suites du péché; et tant que dure cette vie, l'homme le plus saint doit absolument garder quelque sentiment de cette cause ». L'autre, parfaite, parce qu'elle ne passera jamais, « est l'amour surabondant de Dieu et la majesté qu'il a par lui-même. Cette excellence suffit à faire trembler toute la création; en la considérant, les savants ne sont que fous, les saints et les anges sont aveuglés. Et si la sagesse de la Divinité ne proportionnait leur contemplation à leur capacité selon la nature et la grâce, je ne puis exprimer ce qu'il adviendrait d'eux » (*The Cloud of Unknowing*, ch. 13, éd. Ph. Hodgson, Oxford, 1958, p. 40-41; trad. fr. par M. Noetinger, Tours, 1925, p. 109-111).

Dans son *Échelle de perfection*, Walter Hilton, qui s'inspire ici à la fois du *Nuage* et de saint Bernard, admet également deux sortes d'humilité. « L'humilité parfaite s'acquiert par la vue de Notre-Seigneur et la connaissance spirituelle que l'âme reçoit de lui » (*The Scale of Perfection*, liv. 2, ch. 37, éd. D. G. Sitwell, Londres, 1953, p. 261; trad. fr. par M. Noetinger et É. Bouvet, t. 2, Tours, 1963, p. 253).

Sainte Catherine de Sienne † 1380 fait naître aussi l'humilité, « nourrice de la charité », de la connaissance exacte de ce que nous sommes par rapport à Dieu. « La connaissance de toi-même t'inspirera l'humilité, en te découvrant que par toi-même tu n'es pas, et que l'être tu le tiens de moi », dit la Vérité éternelle à l'âme (*Il dialogo* IV, éd. G. Cavallini, Rome, 1968, p. 7). « De cette connaissance, comme de la source le flot limpide, jaillit l'humilité » (*Lettre* 49, à Monna Alessa, dans *Le lettere*, éd. P. Misciattelli, t. 1, Florence, 1939, p. 191). C'est dans la cellule de la connaissance de soi que l'on découvre l'humilité (*Lettre* 366, à Andrea di Vanni, t. 5, 1940, p. 258-259). Mais le moyen le plus efficace de persuader à notre cœur d'embrasser l'humilité est la considération de « l'humilité de Dieu ». En Jésus-Christ, Dieu fait homme, nous trouvons « la source jaillissante de l'humilité » (*Lettre* 345, à la comtesse Giovana, t. 5, p. 159-160). Voir A. Lemonnyer, *Notre vie spirituelle à l'école de sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1934, p. 8-46.

C'est bien une grâce mystique d'humilité, — le sixième et avant-dernier « pas » de son itinéraire spirituel —, que décrit sainte Angèle de Foligno † 1309 quand elle fait de la vue brûlante et martyrisante que l'âme reçoit de ses offenses envers Dieu et de ses défauts, le moyen de son extrême purgation et purification.

« Plus l'âme est abaissée plus bas et appauvrie, ou humiliée tout en bas, plus elle est ordonnée et purgée et purifiée pour être plus élevée. Car nulle âme ne peut être élevée, sinon autant qu'elle est humiliée et abaissée » (*Le livre de la bienheureuse Angèle de Foligno*, 1e p., ch. 8, trad. fr. par P. Doncœur, Paris, 1926, p. 153-156; cf 2e p., ch. 22, Exhortation aux fils : *Suivre l'exemple de l'humilité de Jésus-Christ*).

Sainte Catherine de Gênes † 1510 oppose la lumière infuse de la connaissance mystique par le don de sagesse à la quête imparfaite et souvent présomptueuse de l'entendement naturel.

« A un esprit humilié, disait-elle, Dieu donne une lumière surnaturelle par laquelle il voit plus de choses et de beaucoup plus élevées qu'il ne pouvait auparavant ». Cette lumière est comme une anticipation de la lumière de gloire des bienheureux. « Un entendement humble a bien vite obtenu d'être illuminé; mais qui cherche à comprendre sans avoir la sagesse n'arrive jamais au but à cause de sa présomption » (*Vie* [1551], ch. 31, trad. de P. Debongnie, coll. Études carmélitaines, Bruges-Paris, 1960, p. 100-101).

D) **DU 16e AU 18e SIÈCLE.** — Cette époque si féconde a beaucoup écrit sur l'humilité. On n'en retiendra que les apports nouveaux ou certains traits plus caractéristiques.

1° Modes, points, degrés d'humilité. — C'est souvent sous la forme de modes, points ou degrés d'humilité que les auteurs exposent leur doctrine. Ces degrés variant d'un auteur à l'autre et ne pouvant être réduits à l'unité, le mieux est de suivre l'ordre chronologique des auteurs.

Dans ses *Exercices spirituels*, saint Ignace de Loyola † 1556 propose à son retraitant la considération de trois modes ou de trois sortes d'humilité, *tres maneras de humildad*. A la vérité, les trois sortes d'humilité dont parle saint Ignace sont plutôt quatre, la deuxième sorte portant sur deux objets différents (péché véniel et indifférence). Compte tenu de cette particularité, on peut les résumer ainsi : soumission telle à la volonté de Dieu que, pour rien au monde, on n'envisage de commettre un péché mortel, de faire un péché véniel; indifférence pour tout ce qui n'est pas Dieu et ne conduit pas à Dieu; enfin, choix délibéré d'imiter le Christ pauvre et humilié pour mieux lui ressembler (n. 164-168). Ces diverses sortes d'humilité ont parfois été interprétées par les commentateurs en termes de degrés, ce qui n'est pas faux, car de l'une à l'autre il y a bien gradation, encore que cette gradation suppose chaque fois, surtout en ce qui concerne la dernière sorte, le franchissement d'un seuil qui débouche dans une disposition spirituelle spécifiquement nouvelle. Mais pourquoi parler d'humilité? Comme il arrive souvent, l'humilité n'est pas considérée ici en elle-même, dans son concept propre et particulier, mais dans certaines attitudes spirituelles fondamentales qui dépendent d'elle à un titre spécial, la traduisent en action : obéissance, oubli de soi, préférence donnée à Dieu en toutes choses jusqu'à vouloir se conformer au Christ en sa pauvreté et ses humiliations. Cf DS, art. IGNACE DE LOYOLA.

La bibliographie sur les trois degrés d'humilité de saint Ignace est abondante. Voir dans J.-F. Gilmont et P. Daman,

Bibliographie ignatienne (1894-1957), Paris-Louvain, 1958, n. 1651-1673. Ajouter des articles de *Manresa*, t. 31, 1959, p. 75-90 et 153-162, et la dissertation de J. Cervantes, *El tercer grado de humildad según san Ignacio*, Madrid, 1962.

Parmi les auteurs qui distinguent divers degrés d'humilité, rappelons : Louis de Grenade † 1588, qui en retient six (*Addiciones al memorial de la vida christiana*, 2e p., ch. 6, Salamanque, 1574); — Alphonse Rodriguez † 1616, dont l'excellent traité sur l'humilité est présenté dans le cadre des trois degrés du franciscain David d'Augsbourg (*Exercicio de perfección y virtudes christianas*, 2e p., 3e tr., Séville, 1609); — Jacques Alvarez de Paz † 1620 se décide pour douze degrés qui ne correspondent pas à ceux de la *Règle* de saint Benoît (*De humilitate virtutum fundamento*, = extrait de son *De vita spirituali*, 3e p., Ingolstadt, 1619), qu'il commente d'ailleurs aussi (4e partie); — un texte de saint François de Sales † 1622, rapporté en appendice aux *Entretiens spirituels* (t. 6, Annecy, 1895, p. 400-401), compte cinq degrés d'humilité; — Nicolas Lancicius † 1633 explique les six degrés de saint Laurent Justinien; il en ajoute un septième : considérer tous les biens spirituels que nous pouvons avoir ou que d'autres ont reçus par notre ministère comme un don totalement gratuit de Dieu (*De natura et gradibus humilitatis*, lib. 1, ch. 13, dans *Opuscula spiritualia*, t. 1, Anvers, 1650; cf A. T. Massimini, *A Study of the Antinomy of Humility and Self-esteem according to the Writings of N. Lancicius*, Rome, 1963; — Jean-Jacques Olier † 1657 se contente de distinguer « trois parties » ou « trois points » dans la vertu d'humilité (*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, ch. 5, Paris, 1658).

Ce qui déconcerte dans ce qu'il est permis d'appeler le « genre littéraire » des degrés d'humilité, ce n'est pas seulement la forme, c'est aussi le contenu. Certains de ces degrés poussent l'humilité à un niveau tel que ce ne peut être que le fait, rare en pratique, d'une sainteté déjà éprouvée, d'une vocation spéciale et de grâces proportionnées. J. de Guibert a abordé (*Études de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 283-298 Le don infus d'humilité) le problème psychologique et théologique que pose cette humilité supérieure, qui « est essentiellement chez les saints le fruit de grâces particulières, de grâces entre les plus hautes parmi celles auxquelles les rendent souples et dociles les dons du Saint-Esprit » (p. 294).

« Ces sentiments de mépris d'eux-mêmes, cette insistance à se regarder et à s'affirmer comme les derniers des pécheurs qui, chez les saints, pourraient nous paraître quelquefois subtil et inutile raffinement, sont en réalité l'un des fondements essentiels de leur héroïsme dans la charité : les derniers de tous ils seront naturellement les serviteurs de tous. Et ainsi l'action particulière du Saint-Esprit dans leurs âmes pour les pousser à cette dernière place en leur donnant le sentiment aigu de leur misère spirituelle, vient s'harmoniser parfaitement avec celle qui, dans la contemplation et le zèle des âmes, les élève aux plus hauts sommets de la charité » (p. 298). Cf DS, t. 2, col. 2648-2649.

2° La tradition mystique et l'humilité. — « Plus on monte en vertu, enseigne François d'Osuna † 1540, plus il faut s'abaisser, car plus on veut participer à l'être, plus on a besoin du concours divin » (*Troisième abécédaire*, U (XIX), ch. 3, Tolède, 1527). Cf Fidèle de Ros, *Un maître de sainte Thérèse : Le Père François d'Osuna*, Paris, 1937, p. 351.

Ce principe, on le retrouve chez sainte Thérèse d'Avila † 1582, mais appliqué à la vie d'oraison. Aux âmes désireuses de jouir des plus hautes grâces d'oraison, Thérèse donne le conseil suivant : « Pratiquez l'humilité et encore l'humilité » (4es Demeures, ch. 2, dans *Œuvres complètes*, trad. Grégoire de Saint-Joseph, Paris, 1949, p. 877). Après avoir décrit la splendeur du château mystique, elle répète : « Tout cet édifice a pour fondement l'humilité. Tant qu'il n'y a pas une humilité vraie, Notre-Seigneur, même dans votre avantage, ne l'élèvera pas très haut, pour ne pas l'exposer à crouler » (7es Demeures, ch. 4, p. 1054). Mais qu'est-ce que l'humilité? c'est la compréhension existentielle de ce que nous sommes en face de Dieu. « Je me demandais un jour pour quelle raison Notre-Seigneur était si ami de la vertu d'humilité... C'est parce que Dieu est la suprême Vérité, et que l'humilité consiste à marcher selon la vérité. Or c'est une très haute vérité que de nous-mêmes nous n'avons rien de bon, mais plutôt la misère et le néant » (6es Demeures, ch. 10, p. 1016). L'humilité n'est pas seulement le fondement du château mystique et la condition d'accès à chacune de ses demeures; elle est, d'autre part, le fruit de la contemplation. Il y a, en effet, une humilité que Dieu verse directement dans l'âme dans les états supérieurs d'oraison, qui dépasse grandement l'humilité acquise, résultat de nos efforts aidés de la grâce.

« Le Seigneur met en nous une humilité bien différente de... la nôtre, (qui) n'est rien en comparaison de cette humilité vraie et éclairée que Notre-Seigneur enseigne alors et qui produit en nous une confusion capable de nous anéantir. C'est une chose très connue que par les connaissances qu'il nous donne Dieu veut nous faire comprendre que, par nature, nous ne possédons aucun bien » (*Vie*, ch. 15, p.154-155). L'humilité infuse fait saisir à l'âme en un instant « ce qu'elle n'aurait jamais pu imaginer après de longues années de réflexion : la profondeur de son néant, et l'incomparable Majesté de Dieu » (*Chemin de la perfection*, ch. 34, p. 753).

Il y a aussi une fausse humilité qu'inspire « l'esprit mauvais », pour nous amener à perdre toute confiance en Dieu (*Vie*, ch. 25, p. 261). Elle « cause dès le début de l'inquiétude et du trouble; tout le temps qu'elle dure, elle agite l'âme, la tient dans les ténèbres, l'affliction, les sécheresses et les répugnances pour l'oraison et pour toute sorte de bien. Elle semble étouffer l'âme et enchaîner le corps » (ch. 30, p. 316).

L'humilité véritable, elle, « si grande qu'elle soit, n'inquiète pas, ne trouble pas, n'agite pas l'âme, elle est accompagnée plutôt de paix, de joie et de repos. Sans doute, la vue de sa misère lui montre clairement qu'elle a mérité l'enfer et la jette dans l'affliction.., elle n'ose pour ainsi dire pas demander miséricorde. Mais... cette peine répand en l'âme une telle suavité et un tel contentement que l'âme ne voudrait pas en être privée; elle ne trouble point l'âme et ne la resserre point; elle la dilate, au contraire, et la rend plus apte au service de Dieu » (*Chemin*, ch. 41, p. 788).

Voir Étienne de Sainte-Marie, *Oraison et humilité*, coll. Spiritualité carmélitaine 7, Chèvremont, 1948, p. 39-65; Beaudoin, *L'humilité dans l'oraison thérésienne*, dans *Vie thérésienne*, Suppl. trim. des *Annales de sainte Thérèse*, t. 8, 1968, p. 90-97, 162-168.

M. Lépée, *Sainte Thérèse d'Avila. Le réalisme chrétien*, coll. Études carmélitaines, Bruges-Paris, 1947, p. 174-189. — J'aime de la Cruz, *El pensamiento de Santa Teresa sobre la virtud de la humildad*, dans *El Monte Carmelo*, t. 66, 1958, p. 129-164. — F. Prijatelj, *La antinomia de la conciencia del propio valer y de la humildad en el epistolario de Santa Teresa..*, Diss., Rome, Grégorienne, 1963.

Pour saint Jean de la Croix † 1591 également, il y a une humilité qui est le fruit des grâces infuses de contemplation, plus précisément le fruit de la nuit passive des sens. « Le premier et principal profit que cause cette sèche et obscure nuit de contemplation, c'est la connaissance de soi-même » (*Nuit obscure*, liv. 1, ch. 12, dans *Œuvres complètes*, trad. Cyprien

de la Nativité, Bruges-Paris, 1959, p. 525). Dans les sécheresses et le vide apparent qui caractérisent la nuit des sens, « l'âme apprend la vérité de sa misère qui lui était auparavant inconnue » (p. 525). Elle « y a les yeux si fichés qu'elle ne les en peut retirer pour les jeter ailleurs » (ch. 13, p. 530). Privée de satisfaction spirituelle, aride et comme impuissante, « elle voit qu'elle ne fait et ne peut rien de soi-même » (ch. 12, p. 526). Elle acquiert par ce moyen « l'humilité spirituelle », qui la purge de toutes les imperfections de l'orgueil spirituel. Elle cesse de se croire plus parfaite que les autres. Elle perd la présomption affective qu'elle avait parfois au temps de ses consolations (ch. 13, p. 530-531).

Dans un registre quelque peu différent, Jean de Saint-Samson † 1636 décrit les sommets de l'humilité mystique. « L'humilité en elle-même n'est que l'ordre et la voie pour arriver au *rien* », c'est-à-dire au sentiment de son « propre néant ». Tant qu'on voit et sent en soi quelque chose, on n'est pas encore « anéanti ». Ceux qui sont « pénétrés par la vivifique abondance du flux amoureux de la Sapience divine », ne pensent plus à l'humilité, tout en la pratiquant parfaitement, « mais seulement à la vérité de leur rien », qui les occupe tout entiers et où les a conduits l'humilité (*Le vray esprit du Carmel*, ch. 8, Rennes, 1655, p. 67-68). Bien plus, « il peut arriver qu'un homme soit devenu si parfaitement humble qu'il ne sache plus ce que c'est qu'humilité ». Il en est en effet de l'humilité comme de l'amour. « On peut ignorer ce que c'est qu'amour à force de l'avoir surpassé en Dieu d'une manière du tout ineffable » (p. 75-76).

3° **Humilité et néant de l'homme.** — L'idée du néant de l'homme devant le tout de Dieu n'est pas nouvelle dans la littérature spirituelle. Voir art. ANÉANTISSEMENT, DS, t. 1, col. 560-561. Mais c'est surtout au 17e siècle qu'elle prend le plus de relief, et c'est peut-être chez le cardinal Pierre de Bérulle † 1629 qu'elle revêt sa forme la plus remarquable. « Nous sommes un néant qui tend au néant, qui cherche le néant, qui s'occupe du néant, qui se contente du néant, qui se remplit du néant, et qui enfin se ruine et se détruit soi-même pour un néant » (*Opuscules de piété* 111, 6, dans *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, col. 1129). Ce n'est pas cependant en termes d'humilité que Bérulle s'exprime généralement, mais d'abnégation. La créature doit se vider de son égoïsme, de sa tendance à rechercher sa satisfaction personnelle pour s'ouvrir à la grandeur de Dieu et à son action. L'abnégation bérullienne n'en a pas moins une grande affinité avec l'humilité. Ou plutôt l'humilité n'est qu'une des faces de l'abnégation bérullienne, ce qu'il y a de plus profond en elle.

« Il y a deux pierres fondamentales de cette abnégation. La première, une très basse estime de toutes choses créées, et de soi-même plus que de toutes... La seconde est une très haute estime de Dieu » (*Traité de l'abnégation intérieure*, ch. 1, col. 879). Prenant son point d'appui sur ces deux fondements, l'âme « s'habituera à exercer un abaissement et humiliation continue de soi » (col. 880), se persuadant « qu'elle ne peut excéder ni trop s'avancer en l'humilité » (col. 882).

Le vide à faire en soi est en effet à la mesure de la plénitude de grâce qu'il faut recevoir. « Car c'est l'humilité qui rend l'âme capable de Dieu, et le degré de capacité et de disposition de l'âme à l'égard des choses de Dieu, répond au degré d'humilité » (*Opuscules de piété* 196, 9, col. 1299). Voir Cl. Taveau, *Le cardinal de Bérulle*, Paris, 1933, p. 246-252, 301-305; R. Bellemare, *Le sens de la créature dans la doctrine de Bérulle*, Paris-Bruges, 1959.

Le rien de l'homme, son impuissance, son état de pécheur, telles sont les pensées qui nourrissent les *Méditations sur l'humilité* de saint Jean Eudes † 1680 (*Œuvres complètes*, t. 2, Paris, 1906, p. 71-127). Ces méditations se présentent comme un commentaire de la *profession d'humilité* que le fondateur de la congrégation de Jésus et Marie et ses premiers compagnons avaient l'usage de faire après l'oraison du matin (p. 72).

Fidèle à l'esprit de l'Oratoire, Nicolas Malebranche † 1715 offre une profonde mais austère doctrine des raisons de l'humilité dans ses *Méditations pour se disposer à l'humilité et à la pénitence* (1677), dont le dessein est « d'abattre l'orgueil de l'esprit ».

« L'homme est si peu de chose, qu'il suffit de le connoistre pour le mépriser; et il est si déréglé et si corrompu, qu'on se sent obligé de le haïr lorsqu'on ne le considère qu'en lui-même, je veux dire sans rapport à Jésus-Christ, qui a rétabli toutes choses. On ne fait donc que le représenter dans les considérations suivantes comme créature, comme fils d'un père pécheur, et comme pécheur lui-même; et on croit que cela suffira pour nous donner les sentimens que nous devons avoir de nous-mêmes » (Avertissement, éd. A. Cuvillier, Paris, 1944, p. 105-106).

Il serait fastidieux de recenser tous les auteurs qui, au 17e et 18e siècle, font de la conscience de son propre néant le fondement de l'humilité et du mot *anéantissement* un synonyme d'humilité. Bornons-nous.

Le capucin Constantin de Barbanson † 1631 définit l'humilité « un ressentiment de soi-même, qui anéantit, abaisse et approfondit la personne en la présence de Dieu »; c'est un « rien-estime de soi-même » (*Les secrets sentiers de l'amour divin*, 1e p., ch. 3, Cologne, 1623; Paris, 1932, p. 59).

Pour son confrère Laurent de Paris † 1631, l'humilité n'est pas autre chose sinon « la vérité bien connue et bien aimée de l'abîme de son néant et misère », « un anéanti amour pur, qui, en la présence de ce grand Etre et immense Tout et devant tous les hommes pour son respect, ne fait non plus cas de soi que ce qui n'est pas ou n'est plus » (*Le palais de l'amour divin*, Paris, 1614, ch. 243 et 245, p. 734 et 738).

« C'est seulement le sentiment de notre non-être qui est la vraie et parfaite humilité », assure le bénédiction Augustin Baker † 1641 (*Sancta Sophia*, tr. 2, sect. 2, ch. 13, Douai, 1657; trad. franç., t. 1, Paris, 1954, p. 308).

« Quand je considère que Dieu est tout », écrit le mystique normand Jean de Bernières † 1659 dans son chapitre sur le fondement de la vraie humilité (*Le chrétien intérieur*, liv. 1, ch. 2-3, Paris, 1662, p. 7 et 14), il faut « s'humilier, s'anéantir, s'abîmer dedans le néant ». Voir DS, t. 1, col. 1524.

Gaston de Renty † 1649, autre mystique normand, disait, au rapport de son biographe : « C'est une belle humilité de ne voir en soi que le néant, et qui n'y voit que le néant, n'y voit rien; ainsi l'âme qui ne voit rien en soi, ne trouve rien en soi qui l'arrête, et par ce moyen elle est toujours pointée vers Dieu, c'est comme une aiguille touchée de l'aimant » (*Vie de Monsieur de Renty*, par J.-B. Saint-Jure, 2e p., ch. 3, Paris, 1651, p. 43).

Enfin, Madame Guyon † 1717 : « La vraie humilité, c'est l'anéantissement » (*Justifications*, ch. 27, t. 1, Paris, 1790, p. 346).

4° **Humilité et générosité de l'esprit, d'après François de Sales.** — C'est aussi de la considération du néant de la créature que part saint François de Sales † 1622, mais c'est pour aboutir à une conception de « la générosité de l'esprit » qui reprend et renouvelle le vieux thème de la conciliation de l'humilité avec la magnanimité. L'équilibre est par là rétabli. « L'humilité n'est autre chose qu'une parfaite recognoissance que nous ne sommes rien qu'un pur neant,

et elle nous fait tenir en ceste estime de nous-mesmes » (*Entretiens spirituels*, 5 De la générosité, *Œuvres*, t. 6, Annecy, 1895, p. 74). L'humilité cependant ne nous empêche pas, elle nous enjoint au contraire de nous estimer grandement « à cause des biens qui sont en nous, et non pas de nous, qui sont la foy, l'esperance, l'amour de Dieu, pour peu que nous en ayons, comme aussi une certaine capacité que Dieu nous a donnée de nous unir à luy par le moyen de la grace ». Cette estime est « le fondement de la generosité de l'esprit » (p. 75).

L'humilité, en effet, qui « croid de ne pouvoir rien, eu esgard à la cognoissance de nostre pauvreté et foiblesse », est toujours accompagnée de la générosité de l'esprit « qui nous fait dire avec saint Paul : Je puis tout en Celuy qui me conforte » (p. 75-76). Ces deux vertus « sont tellement jointes et unies l'une à l'autre, qu'elles ne sont jamais et ne peuvent estre separées » (p. 76). L'humilité ne consiste donc pas seulement « à nous défier de nous-mesmes, ains aussi à nous confier en Dieu; et la défiance de nous-mesmes et de nos propres forces produit la confiance en Dieu, et de ceste confiance naist la generosité d'esprit » (p. 77).

5° **Les illusions de l'humilité, d'après Guilloré.** — François Guilloré † 1684, qui s'est donné pour tâche de dépister les illusions de la vie spirituelle, ne manque pas de matière avec l'humilité (*Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, liv. 2, tr. 1, Paris, 1673, p. 235-261). Illusions de ceux qui s'humilient dans leurs paroles, dans leurs actions, dans leurs habits, à l'égard de leurs inférieurs, mais aussi devant Dieu intérieurement. S'anéantir devant Dieu, c'est bien, mais à condition de le faire sans s'y complaire secrètement.

« La preuve sensible que l'illusion règne très souvent dans ces abaissements, avilissements, apetissements, pertes intérieures de l'âme devant Dieu.., comme il est tant aujourd'hui qui en font quasi le métier et qui trouvent de tous nouveaux termes pour s'en énoncer », c'est la manière avec laquelle ils reçoivent les humiliations extérieures. « Car ces sortes d'esprits, ce sont eux qui souffrent aussi impatiemment que les créatures les humilient qu'ils s'humilient eux-mêmes profondément devant la majesté de Dieu, par de certains tours de leur imagination » (ch. 5, 254-255). Cf DS, t. 6, col. 1284-1286.

6° **L'humilité à l'école de Jésus-Christ.** — En cette période, l'imitation du Christ humble, thème si traditionnel de la spiritualité chrétienne, est loin d'être oubliée, même et surtout chez les tenants de l'humilité-anéantissement. Saint Paul ne dit-il pas du Christ qu'il s'est « anéanti », c'est-à-dire « humilié »?

Selon Jean de Saint-Samson, l'humilité est « l'épouvantable vertu d'un Dieu fait homme, pour l'anéantissement de ses saints à sa suite amoureuse » (*Le vrai esprit du Carmel*, ch. 7, p. 57). La vraie humilité ne se trouve qu'en Jésus-Christ, « ne convient point aux hommes, mais à Dieu seul », qui a voulu s'en revêtir pour que les hommes « s'humiliassent au moins... par la vue de cette abyssale humilité du Verbe éternel, fait homme » (ch. 8, p. 67).

« La première règle et leçon en l'école de Jésus-Christ Notre-Seigneur, déclare Constantin de Barbanson, est la vertu d'humilité, le mépris et rien-estime de soi-même, prononcé par sa bouche sacrée... *Nisi efficiamini sicut parvuli* » (*Les secrets sentiers de l'amour divin*, 1e p., ch. 3, p. 54). Notre Rédempteur est lui-même le « grand miroir et exemplaire de toute humilité... en sa crèche, en sa croix et ès autres mystères de sa vie » (p. 55).

Laurent de Paris propose un certain nombre de « traits spéciaux de l'humblesse du Sauveur que l'âme doit toujours porter en sa mémoire le long du jour » pour s'exciter à l'humilité. « Notre grand Dieu et Seigneur, pour notre exemple.., s'est si fort humilié et anéanti soi-même que c'est chose impénétrable ». A cette vue on se demande « où se fourrera la néantise de la créature raisonnable, mortelle et misérable » (*Le palais de l'amour divin*, ch. 253, p. 766).

Mais c'est sans doute Jean-Nicolas Grou † 1803 qui a su exprimer avec le plus de profondeur la nécessité d'imiter l'humilité du Christ. « La leçon que Jésus-Christ a eu le plus à cœur de nous faire goûter est celle de l'humilité; il nous l'inculque à toutes les pages de son Évangile » (*L'école de Jésus-Christ*, 25e leçon, t. 1, Paris, 1885, p. 292).

« Jésus-Christ a été humble, autant que pouvait l'être une âme qui connaissait de la manière la plus parfaite l'être infini de Dieu et le néant de la créature », « autant que pouvait l'être une âme unie hypostatiquement à la Divinité, et dépendante d'elle en toutes ses opérations libres, naturelles et surnaturelles », « autant que pouvait l'être celui qui, en qualité de représentant et de caution des pécheurs, se voyait chargé de tous les crimes du genre humain » (p. 293-295).

La méthode pour acquérir l'humilité? « Je ne vois pas de méthode comparable à celle que Jésus-Christ lui-même a renfermée dans ces deux mots : *Apprenez de moi*. Vous avez *mes leçons* dans l'Évangile; étudiez-les, et mettez-les en pratique. Vous avez *mes exemples*, toute ma vie est un miroir d'humilité; formez-vous sur moi. Vous avez *ma grâce intérieure*, qui vous sollicitera et vous aidera à profiter de mes leçons et de mes exemples » (28e leçon, p. 325-326). Cf DS, t. 6, col. 1059-1083.

E. **LES 19e ET 20e SIÈCLES.** — Si cette dernière période est moins riche que la précédente en œuvres spirituelles, elle offre néanmoins sur l'humilité certains aperçus et compléments qui sont dignes de retenir l'attention. On y assiste même à une découverte, ou redécouverte, de l'humilité par la philosophie, la psychologie et la théologie morale.

1° **Quelques spirituels.** — Charles Gay † 1892, qui doit sans doute beaucoup aux spirituels français du 17e siècle, présente une étude de l'humilité qui s'insère dans une grandiose synthèse de la vie chrétienne. « L'humilité est une vertu qui, sous l'empire de la lumière dans laquelle Dieu révèle à ses créatures ce qu'il est et ce qu'elles sont, les porte à s'abaisser » (*De la vie et des vertus chrétiennes*, ch. 6, Paris, 1875, p. 300). L'abaissement dont il s'agit est un mouvement imprimé à la créature « qui tend à la mettre à son rang, à la maintenir dans l'ordre et par suite dans la vérité » (p. 302). Sous l'influence de la lumière divine dans laquelle l'humilité prend sa source, l'âme contemple en Dieu une triple plénitude : d'être, de perfection, de droits. « A chacune de ces trois plénitudes correspond, dans la créature, une sorte d'abaissement et comme une forme particulière d'humilité » : humilité de soumission, qui se réfère à la plénitude des droits de Dieu; humilité d'adoration, qui regarde la plénitude des perfections divines; humilité de confession, ou mieux encore de glorification, par où nous honorons en Dieu la plénitude de l'être (p. 303-307). Cette triple humilité constitue l'humilité absolue, sans laquelle aucune relation régulière n'est possible entre une créature, ange ou homme, juste ou pécheur, et Dieu. « Dans la proportion exacte où la divinité est mieux connue, c'est une conséquence naturelle que cette humilité soit plus parfaite » (p. 314). C'est pourquoi elle subsiste dans le ciel, où son degré de perfection est proportionné au degré de la vision béatifique (p. 315). Aussi la cime suprême de l'humilité est-elle réservée à l'humanité

du Christ. « L'humilité de Jésus répond de tout point, comme vertu, à ce que l'union hypostatique est comme grâce. Autant Jésus est Dieu, autant il est, comme homme, anéanti devant Dieu » (p. 316). Cf DS, t. 6, col. 159-171.

François-M. Libermann † 1852 insiste, dans l'humilité, sur la connaissance de soi-même. L'humilité est une vertu par laquelle « on connaît ce qu'on est en soi et par rapport à Dieu, et l'on agit en conséquence. Le point important dans l'humilité, c'est la connaissance surnaturelle de ce qu'on est » (*De l'humilité*, ch. 1, dans *Écrits spirituels*, Paris, 1891, p. 325). Cette connaissance est « le fondement et le commencement de toute humilité, et elle en fait partie ». Le premier objet de la connaissance de nous-mêmes consiste à savoir que « nous ne sommes rien ni en nous-mêmes, ni vis-à-vis de Dieu » (ch. 3, p. 339, 341). Le second, c'est notre état de pécheur (p. 349).

On peut se complaire dans la vue de son néant; on ne saurait le faire dans celle de son état de pécheur. Cette vue produit un mouvement plus fort et différent. « Le péché est pire que le néant.., car le néant n'est pas opposé à Dieu, puisqu'il en a tiré tous les êtres créés, tandis qu'il ne tirera jamais rien du péché » (p. 350). Bref, l'humilité véritable est « une connaissance et une conviction intime et intérieure, par laquelle on reconnaît paisiblement, doucement et amoureusement devant Dieu, son néant, sa misère, sa pauvreté, son incapacité, sa nullité et l'horreur du péché dont on est plein » (lettre du 30 septembre 1837, dans *La doctrine des lettres spirituelles*, Paris, 1964, p. 255). Voir P. Blanchard, *Le vénérable Libermann*, coll. Études carmélitaines, t. 1, Paris, 1960, p. 405-412.

W. B. Ullathorne † 1889, archevêque de Birmingham, met en relief d'autres aspects de l'humilité, peut-être plus positifs, dans son grand ouvrage sur l'humilité, *The Groundwork of the Christian Virtues*. L'humilité, vertu la plus méconnue, est le sentiment de notre dépendance à l'égard de Dieu (Lecture 4, Londres, 1882, p. 79, 81). Elle consiste à confesser la grâce de Dieu (p. 90). Elle est en outre l'acte intérieur, spirituel et sacrificiel, par lequel nous offrons à Dieu, avec la vénération et la gratitude la plus profonde, l'être et la vie que nous avons reçus de lui, les accompagnant du désir et de la prière de mourir à nous-mêmes et de ne vivre que pour lui, d'être entièrement changés et transformés en sa ressemblance, détachés de la terre et unis à lui. Bien que l'humilité commençante prépare la voie à la charité, la parfaite humilité est le fruit de la parfaite charité (p. 106). Lorsque l'humilité ne trouve plus rien en elle-même sur quoi elle puisse se reposer, elle trouve son vrai centre, et ce centre est Dieu (p. 107). De même que la chasteté est la pureté du corps, l'humilité est la pureté de l'âme, et la pureté est la première condition de la sainteté (Lecture 9, p. 214). L'humilité est la capacité vivante de l'âme affranchie de l'intérêt propre, et se tournant vers Dieu avec le désir d'être remplie de sa lumière, de sa grâce et de sa bonté (p. 221). Elle est l'élément sacrificiel de tout amour sincère. Car l'amour étant le transfert sur un autre de l'affection que nous éprouvons pour nous-mêmes, cela implique une reddition de l'amour-propre *(self-love)*, et cette reddition est de l'humilité (Lecture 16, p. 399).

Des extraits de cet ouvrage ont été réunis dans *A little Book of Humility and Patience*, traduit sous le titre *Humilité et patience*, coll. Pax 9, Paris, 1923. Ces extraits comptent parmi les plus belles pages sur l'humilité.

Ce n'est d'ailleurs pas toujours directement en termes d'humilité que certaines âmes expriment leur expérience fondamentale de la vie spirituelle. Il est facile cependant d'y retrouver l'humilité présente et agissante. La petite voie d'enfance spirituelle de sainte Thérèse de Lisieux † 1897 est sans doute avant tout amour filial, confiance, abandon. L'humilité n'en est pas moins une des vertus les plus caractéristiques de cette voie.

Peu avant sa mort, questionnée sur ce qu'elle entendait par *rester petit enfant devant Dieu*, Thérèse répondait : « C'est reconnaître son néant, attendre tout du bon Dieu, comme un petit enfant attend tout de son père... C'est encore ne point s'attribuer à soi-même les vertus qu'on pratique, se croyant capable de quelque chose, mais reconnaître que le bon Dieu pose ce trésor de la vertu dans la main de son petit enfant, pour qu'il s'en serve quand il en a besoin; mais c'est toujours le trésor du bon Dieu. Enfin, c'est ne point se décourager de ses fautes » (*Novissima verba*, 6 août, Lisieux, 1927, p. 125-126).

M.-M. Philipon, *Sainte Thérèse de Lisieux. « Une voie toute nouvelle »*, ch. 2, Paris, 1946, p. 57-84. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *L'héroïsme de la « petite voie »*, coll. Spiritualité carmélitaine 6, Chèvremont, 1947, p. 52-54. — L. Van den Bossche, *L'humilité de sainte Thérèse de Lisieux*, *ibidem*, n. 7, 1948, p. 7-22.

C'est bien aussi, chez Charles de Foucauld † 1916, une forme, et une forme héroïque, de l'humilité, que cet amour de la vie pauvre et cachée, que cette recherche, qui l'a hanté depuis sa conversion, de la « dernière place », à l'imitation du Christ « qui a tellement pris la dernière place que jamais personne n'a pu la lui ravir » (*Retraite à Nazareth*, dans *Écrits spirituels*, Paris, 1923, p. 83). Cf J.-F. Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, 1958, p. 79-80, et DS, t. 5, col. 729-741.

La pauvreté qui tient une place si importante dans la spiritualité sacerdotale d'Antoine Chevrier † 1879, fondateur du Prado, a également une connexion très étroite avec l'humilité. La pauvreté réelle librement voulue doit procéder de la pauvreté d'esprit, qui est humilité.

« La pauvreté extérieure exige l'humilité, découle de l'humilité d'esprit et de cœur. Sans cela, elle ne serait qu'une hypocrisie. Pour être véritablement pauvre selon l'Évangile, il faut être humble en même temps devant Dieu et devant les hommes et méprisable à ses propres yeux, pour mépriser les choses terrestres et ne pas se les approprier » (*Le véritable disciple*, Lyon, 1923, p. 544). A son tour, la pauvreté réelle conduit à l'humilité. Cf A. Ancel, *La pauvreté du prêtre d'après la vie et les écrits du Vén. A. Chevrier*, Lyon-Paris, 1946, p. 35-36.

2° Les philosophes et l'humilité. — Frédéric Nietzsche voit dans l'humilité le produit d'un complexe judéo-chrétien de « ressentiment » qui, par un mensonger « renversement des valeurs », transforme la faiblesse en mérite. Incapable de s'affirmer dans la force, l'esclave se venge des maîtres et des forts en faisant de son impuissance à user de représailles la bonté, de sa lâcheté la patience et le pardon des injures, de sa craintive bassesse l'humilité (*Zur Genealogie der Moral*, liv. 1, ch. 14, dans *Werke*, t. 7, Leipzig, 1896, p. 329-330).

C'est pour répondre à Nietzsche que Max Scheler a écrit son essai *Zur Rehabilitierung der Tugend : Die Demut* (dans *Vom Umsturz der Werte*, t. 3 des *Gesammelte Werke*, 4e éd., Berne, 1955). « L'humilité est la vertu chrétienne par excellence » (p. 17, 21). Loin d'être une faiblesse qui tente de se justifier, une

espèce de servilité à l'égard de Dieu et des hommes, c'est l'expression d'une conscience infiniment plus ouverte aux valeurs, y compris les valeurs mêmes de ce monde, que ne peut être l'orgueil qui est principe de pauvreté et d'appauvrissement. L'indépendance dont rêve l'orgueilleux, crispé et obstinément enfermé dans « l'estime de soi », se réalise en effet, mais sous la forme d'une « rupture de tous les liens vitaux qui le rattachent à Dieu, à l'univers et à l'homme » (p. 19). Au contraire, on peut dire de l'humilité qu'elle est « la voie de l'union, du mariage *(Vermählung)* avec les choses et avec Dieu » (p. 22). Sachant qu'en tous les ordres il ne possède rien qu'il n'ait reçu, l'humble, délivré de lui-même, détendu, disponible, « obtient tout », et trouve dans l'aveu de son indigence foncière le secret d'une richesse imprévue (p. 21). Ce qui caractérise l'humilité, c'est la perméabilité aux formes les plus différentes de la réalité, l'émerveillement, la reconnaissance, « la confiance absolue en l'être et en la source de toutes choses » (p. 22). Principe de réceptivité, l'humilité est aussi principe de générosité : elle est « une disposition à servir », « un mode de l'amour », « l'imitation intérieure spirituelle de ce grand et unique mouvement du Dieu chrétien, qui renonce librement à sa grandeur et à sa majesté pour venir chez l'homme se faire le serviteur libre et heureux de tout homme et de toute créature » (p. 17, 21). Voir M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, t. 1, Paris, 1959, p. 137-143.

Des idées semblables se retrouvent chez Dietrich von Hildebrand, *Die Umgestaltung in Christus, Ueber christliche Grundhaltung*, ch. 7, 4e éd., Einsiedeln, 1956.

3° **Les psychologues et l'humilité.** — Il n'est pas sans intérêt de voir les psychologues eux-mêmes parler de l'humilité. C. G. Jung † 1961 analyse le rêve d'une patiente. Dans ce rêve, une voix lui conseillait de descendre *en bas*, et de s'y maintenir. Descendre *en bas*, c'est regarder la réalité en face, sa propre réalité intérieure. Ce que l'individu redoute toujours de faire.

« Il semble que l'être appréhende en première ligne la perte de son prestige social, en seconde ligne un abaissement de l'opinion et de la conscience qu'il a de lui-même, s'il doit, sans fard ni enjolivure, s'avouer ses propres noirceurs. C'est sans doute pourquoi les hommes font des efforts si désespérés pour échapper à leur propre auto-critique... On est même content de n'avoir aucune connaissance de soi, car dès lors rien ne vient rider le lac tranquille des illusions que l'on entretient sur soi-même. Et pourtant le *en bas* est le sol de la réalité qui existe et demeure agissante malgré et par-delà les autotromperies ». Atteindre la réalité de ce sol semble d'une importance extrême et urgente, surtout pour les hommes d'aujourd'hui, qui, d'une façon générale, « tendent à planer quelque peu au-dessus de leur vrai niveau » (*Un mythe moderne*, adaptation de R. Cahen, Paris, 1961, p. 122).

Charles Baudouin écrit de son côté : « C'est refouler, précisément, que de perdre conscience de ses modestes limites » (*Où la vertu d'humilité reprend ses droits*, dans *Ma joie terrestre, où donc es-tu?*, coll. Études carmélitaines, 1947, p. 180). L'humilité a une valeur thérapeutique, un rôle biologique (p. 183-184).

4° **La théologie morale et l'humilité.** — C'est généralement dans le cadre de la vertu cardinale de tempérance, reçu de saint Thomas, que la théologie morale a continué à traiter de l'humilité (vg l'*Initiation théologique*, t. 3 *Théologie morale*, Paris, 1952, p. 1058-1059). Mais de nombreux théologiens tendent à abandonner ce cadre.

Ainsi F. Tillmann définit l'humilité comme « connaissance chrétienne de soi-même », d'où naît la volonté de travailler à la réforme de son propre moi par le moyen de l'ascèse, en vue de tendre toujours davantage vers la perfection à la suite du Christ; c'est dire son rôle fondamental (*Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. 3 *Die Idee der Nachfolge Christi*, 4e éd., Düsseldorf, 1953, p. 214-227). J. Stelzenberger fait de l'humilité « une attitude de l'agapè », de la charité. C'est l'attitude de libre subordination à la valeur absolue, qui est Dieu, et de service à l'égard des plus hautes valeurs, accompagnée de la reconnaissance du caractère relatif de l'individu (*Lehrbuch der Moraltheologie*, Paderborn, 1953, p. 139).

Odon Lottin (*Morale fondamentale*, Paris-Tournai, 1954, p. 22) rattache l'obéissance et l'humilité à la vertu de religion.

B. Häring voit dans l'humilité une vraie « cardinale chrétienne », qui creuse le fondement des vertus théologales, et qui est le berceau de la charité (*La loi du Christ*, 2e éd., t. 1, Paris-Tournai, 1956, p. 284). Inséparable de toute attitude vraiment religieuse, l'humilité est d'abord « la vertu de la créature », l'affirmation de sa dépendance et soumission vis-à-vis de Dieu. En soi, cet aspect n'est pas typiquement chrétien, même si c'est en chrétienté qu'il revêt son expression la plus pure. Mais il y a un aspect qui ne peut avoir de sens que dans le christianisme, « l'humilité du supérieur vis-à vis de l'inférieur ». Le Christ en est l'exemple. La grande révélation du Dieu chrétien est en effet l'*agapè*, plénitude de gloire, richesse intérieure qui descend et se donne. De ce point de vue, « l'humilité de l'homme est sa réponse à la révélation de l'humble charité de Dieu et, en même temps, sa participation à l'œuvre de ce Dieu incliné et anéanti dans un service d'amour » (p. 330-331).

Conclusion. — On peut dire, quand on cherche à recueillir et à organiser les données de l'enseignement des maîtres de la spiritualité sur l'humilité, que celle-ci est essentiellement la *reconnaissance théorique et pratique de notre état de créature.*

Prise de position fondamentale, attitude primordiale qui situe l'homme par rapport à Dieu et règle la relation humaine la plus caractéristique, cette reconnaissance implique, chez l'homme, divers aspects :

1° La *conscience non seulement de ses limites, mais de son insignifiante petitesse et imperfection*, ce que les auteurs expriment souvent par le mot, qui peut paraître exagéré, mais qu'il faut bien comprendre, de *néant.* « Le tout de Dieu.., le néant de la créature ». Il y a en effet entre l'homme et le Dieu de la révélation, plénitude d'être et de perfection, une distance infinie, dont l'appréhension, même très imparfaite, suffit à relativiser l'homme radicalement à ses propres yeux dans le jugement de valeur qu'il porte sur soi.

2° La *conscience de sa condition pécheresse.* Mis en présence de la sainteté divine, l'homme est nécessairement saisi par le sentiment de son impureté foncière. Il y a en effet un décalage infini entre l'idéal de la vie morale tel qu'il existe absolument en Dieu, et ses réalisations concrètes, toujours déficientes, en l'homme. Ce n'est pas forcément de péchés catalogables qu'il est question. Plus les saints se rapprochent de Dieu, et plus augmente en eux le sens de leur indignité, de leur vileté, de leur abjection. Ces expressions non plus ne doivent pas surprendre, ni heurter. Le jugement auquel conduit une telle expérience se formule souvent chez les auteurs en termes de *mépris de soi*, — mépris que l'on voudrait que les autres partagent tant il semble justifié à celui qui en est gratifié —, et même d'horreur. Ce jugement est d'un autre ordre que le précédent, mais il le renforce, et mène l'homme encore plus avant, et plus bas dans la juste appréciation qu'il a de lui-même.

3° *Le sentiment de sa dépendance totale* à l'égard de Dieu, dont l'action créatrice s'exerce, et ne cesse de soutenir l'homme, dans tous les domaines, celui naturel de l'être et de l'agir, celui surnaturel de la justification et de la sainteté. C'est la conviction que l'on a tout reçu de Dieu, que l'on ne peut rien s'attribuer en propre si ce n'est précisément son néant et son péché, que l'on doit tout attendre de Dieu, comme un pauvre, un mendiant. « Je ne suis rien, je n'ai rien, je ne puis rien », se plaisent les auteurs à faire dire à l'humble, mais ils ajoutent immédiatement ou sous-entendent : « par moi-même ». Car l'humilité ne rend pas l'homme aveugle devant les qualités, les forces, les puissances qui sont en lui. Il sait les reconnaître, les apprécier à leur valeur, et s'en servir. De ce point de vue au moins, l'humilité ne s'oppose pas à la magnanimité. Mais l'humble, ne considérant toutes choses que sous l'angle de son rapport à Dieu, n'y voit que des dons de Dieu, à faire fructifier et à rapporter finalement à Dieu, source de tout bien, de toute positivité. Il n'est, lui, dans son estime, qu'un serviteur inutile.

Conscient de son néant relatif, de sa condition de pécheur et de son état de radicale dépendance, l'homme arrive alors au sentiment de s'être établi dans la vérité, que lui cachaient jusqu'ici les mirages de l'orgueil. « L'humilité, c'est la vérité », répètent les auteurs sous une forme ou une autre.

4° Une *volonté de soumission*, d'obéissance à Dieu qui exclut la possibilité délibérée de tout péché, mortel, véniel, va jusqu'à l'indifférence à tout ce qui n'est pas Dieu ou n'a pas de rapport à lui. Si Dieu est la valeur absolue, l'entière et libre subordination de l'homme lui est nécessairement due. C'est dans cette subordination, librement consentie, que beaucoup d'auteurs font principalement résider l'humilité; c'est à elle en tout cas que l'humilité doit conduire. Ce n'est là que la traduction pratique de la conscience que Dieu est tout, que la créature n'est par elle-même que néant, péché, dépendance.

Pour parvenir à l'humilité, il faut *se connaître soi-même*. Mais il est évident que cette connaissance n'est pas de nature psychologique, introspective ou réflexive. C'est avant tout dans une lumière de foi, qui vient de Dieu, et à la clarté de la révélation chrétienne que l'homme doit se considérer. L'expérience atteint une acuité intense dans certains états mystiques, où l'âme a de Dieu, et corrélativement d'elle-même, comme une perception supérieure.

Cependant, la connaissance de soi n'est pas la seule voie qui mène à la vertu d'humilité. Il y a aussi celle de *l'imitation*. La contemplation du Verbe de Dieu anéanti dans son incarnation, des mystères de la vie et de la passion du Christ, a toujours été la source où la piété chrétienne est allée puiser son sens dernier de l'humilité. Mais l'imitation dont il s'agit doit naître d'un désir de conformité et de participation. Le motif en est l'amour. C'est pourquoi cette forme de l'humilité passe, en chrétienté, pour la plus haute, la plus parfaite. Elle débouche naturellement dans le service désintéressé des autres, à l'exemple du Christ, révélation de l'amour divin, qui est venu pour servir. Quand les auteurs font de l'humilité la volonté de se soumettre non seulement à Dieu et à ses supérieurs, mais à ses égaux et à ses inférieurs, ils l'entendent manifestement, sinon uniquement, dans une perspective de service et de charité.

L'humilité a pour effet de dissoudre la complaisance mensongère en soi-même, l'auto-suffisance et l'égocentrisme, autrement dit l'orgueil de l'esprit. Par l'humilité, l'âme se trouve décentrée par rapport à elle-même, et recentrée sur Dieu, en Dieu, tournée vers lui dans une attitude de disponibilité, d'ouverture et de réceptivité. C'est pourquoi les auteurs répètent à sa tiétéque l'humilité est le *fondement* de toutes les vertus, don de Dieu par excellence, la base de tout l'édifice spirituel, qui est l'œuvre de la grâce divine, et que les mystiques la considèrent comme la condition indispensable de toutes les grâces infuses de contemplation.

L'humilité peut d'ailleurs être vécue à des niveaux divers de profondeur et inspirer directement une grande variété d'actes. C'est ce que schématisent les degrés d'humilité, chers à beaucoup d'auteurs. Leur gamme va des niveaux et des actes les plus élémentaires, les plus nécessaires au salut, jusqu'aux plus héroïques. Mais l'abaissement progressif de soi, la descente que symbolisent ces degrés, n'est en réalité que l'envers d'une montée vers la plénitude de la charité et l'épanouissement des vertus.

Enfin, les Pères et les auteurs plus anciens ne séparent jamais l'humilité de la grandeur. C'est l'humilité qui fait la grandeur de l'homme. La lucidité surnaturelle par laquelle l'homme reconnaît sa petitesse et se soumet à la valeur absolue, est déjà sans doute une marque de grandeur. Mais la grandeur dont il s'agit est avant tout celle que Dieu communique à l'homme : participation à la vie divine, qui ne demande qu'à s'épancher au-dehors et à faire des heureux quand elle ne rencontre pas d'obstacles sur sa route, participation à la gloire du Christ ressuscité, souverainement exalté parce qu'il s'est souverainement humilié. La conviction, chez l'humble, que tout est don, et qu'il peut tout en Celui qui le fortifie, est en outre un motif de courage et de générosité dans l'action. Rien n'est plus opposé à l'humilité que la pusillanimité. L'humilité qui abaisse, ou qui paraît abaisser, se trouve en fait au principe de grandes choses.

En plus des traités et des travaux sur l'humilité déjà signalés au cours de l'article, nous rappelons ici :

1. *Des ouvrages de formation.* — Sans de Sainte-Catherine † 1629, dont le petit ouvrage a connu de très nombreuses éditions sous différents titres : *Points d'humilité* (Paris, 1631), *L'humilité en pratique*, *Le livre d'or ou l'humilité en pratique*, *Trésor des religieux ou pratiques d'humilité...* — A. Provinquières, *Le triomphe de l'humilité*, Lyon, 1696. — G. Franchi, *Trattato pratico e istruttivo dell'amore al proprio disprezzo, indirizzato al conseguimento della vera umiltà*, Lucques, 1774; trad. franç., Lyon, 1803. — Gaétan de Bergame † 1753, DS, t. 6, col. 49-50. — Paul Collard † 1775, *Instructions... sur l'humilité..*, s l, 1741; cf DS, t. 2, col. 1089.

Fr. Albertini, *Introduzione alla vita umile*, Rome, 1820. — *La pratica dell'umiltà*, d'un auteur inconnu, publié par les soins du cardinal G. Pecchi (Léon XIII). — L. Beaudenom † 1916, *Formation à l'humilité*, Paris, 1897 (nombreuses éditions; DS, t. 1, col. 1315-1319); repris et complété dans *Humilité*, Paris, 1962. — V. Cathrein † 1931, *Die christliche Demut*, Fribourg-en-Brisgau, 1919.

Ajouter encore : B. Holzhauser † 1658, DS, t. 7, col. 592. — F. Maucourant, *Probation religieuse sur l'humilité*, Nevers, 1889. — Paul de Lacroix-sur-Meuse, *Retraite séraphique sur l'humilité*, Mons-Paris, 1924. — A. von Ruville, *Das Zeichen des echten Ringes*, Berlin, 1910; trad. franç., *La marque du véritable anneau*, Paris, 1912.

2. *Des études récentes plus doctrinales.* — C. Marmion, *Le Christ idéal du moine*, ch. 11, Paris, 1922, p. 277-333. — F. Sinner, *Demut, die Grundtugend des christlichen Lebens*, Wiesbaden, 1925. — É. Hugon, *Le rôle de l'humilité dans la vie spirituelle*, VS, t. 19, 1928, p. 5-16. — V. Cathrein, *Selbsttäuschung*, ZAM,

t. 4, 1929, p. 158-167, 355-365. — O. Cohausz, *Stolze Selbsterhöhung oder christlich-demütige Selbstbescheidung*, dans *Theologischpraktische Quartalschrift*, t. 89, 1936, p. 449-466, 673-691; *Priesterliche Demut und Sanftmut*, *ibidem*, t. 90, 1937, p. 1-18. — R. Garrigou-Lagrange, *Les trois âges de la vie intérieure*, t. 2, ch. 12-13, Paris, 1938. — E. Przywara, *Vom Sinn der Demut*, dans *Stimmen der Zeit*, t. 137, 1939/40, p. 120-124.

Humilité, coll. Spiritualité carmélitaine 7, Chèvremont, 1948. — H. Kuhaupt, *Ueber die Demut*, dans *Seele*, t. 24, 1948, p. 40-48, 99-102, 143-146. — V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, ch. 9, Paris, 1949. — J. Bofill, *Humildad ontologica, humildad personal, humildad social*, dans *Cristianidad*, t. 7, 1950, p. 108-119. — F. Canice, *Humility. The Foundations of the spiritual Life*, Westminster (Maryland), 1951. — H. Thurn, *Probleme des Selbstwertbewusstseins*, dans *Geist und Leben*, t. 24, 1951, p. 99-105. — F.-M. Fortin, *La pierre d'assise. Essai sur l'humilité*, Montréal, 1955.

En outre : S. Racioppi, *Il vero umile nei processi di beatificazione*, Diss., Salerne, 1953. — H. Kanz, *Ueber das Wesen der Seinsdemut*, dans *Philosophisches Jahrbuch*, t. 64, 1956, p. 393-405. — E. Przywara, *Demut, Geduld, Liebe. Die drei christlichen Tugenden*, Düsseldorf, 1960. — « *Le serviteur n'est pas plus grand que son Maître* », coll. Jesus-Caritas 122, 1961; « *Quiconque s'abaisse sera élevé* », 135, 1964. — *Seizième dimanche après la Pentecôte*, coll. Assemblées du Seigneur 70, 1961 (sur l'esprit d'humilité).

L. Boros, *Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung*, Fribourg-en-Brisgau, 1964, p. 33-50; trad. franç., *Dieu est là! Vers une rencontre existentielle du Seigneur*, Mulhouse, 1969. — G.-M. Garrone, *Morale chrétienne et valeurs humaines*, Paris, 1966, p. 123-127. — C. V. Truhlar, *Antinomiae vitae spiritualis*, ch. 5, Rome, 1958; trad. italienne, Padoue, 1967.

3. *Des articles d'encyclopédies.* — R. L. Ottley, dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, t. 6, 1913, p. 870-872. — E. Hugueny, dans *Dictionnaire apologétique*, t. 2, 1924, col. 519-528. — B. Dolhagaray, DTC, t. 7, 1922, col. 321-329. — *Demut*, RGG, t. 2, 1958, col. 76-82. — O. Schaffner, dans LTK, t. 3, 1959, col. 223-226; aussi dans *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, t. 1, Munich, 1962, p. 217-225, et dans *Encyclopédie de la foi*, t. 2, Paris, 1965, p. 261-271.

Pierre Adnès.

HUMILITÉ (sainte), vers 1226-1310. — Rosanna de Negusanti naquit à Faenza vers 1226. Dès ses jeunes années elle se consacra à l'oraison. Fille unique, ses parents ne lui permirent pas d'entrer au monastère. Elle se maria à Ugo ou Ugoletto Cacciamemici, gentilhomme de Faenza; ils eurent plusieurs enfants, morts vraisemblablement en bas âge, car il n'en reste aucune mention. Au bout de neuf ans de mariage, ils entrèrent, chacun de leur côté et sous les noms de Louis et d'Humilité (Umiltà), au monastère double de Sainte-Perpétue, près de Faenza, prieuré des chanoines réguliers de Mantoue. Deux ans plus tard, désirant une vie plus austère, Humilité se retira dans une cellule de recluse voisine de l'église Saint-Apollinaire, dépendante de l'abbaye Saint-Crispin de Vallombreuse, où elle resta douze ans. De nombreuses jeunes filles voulurent la suivre; en 1266, avec l'approbation de l'évêque et du supérieur général de Vallombreuse, Plebano, elle fonda un monastère dédié à la Vierge. En 1282, elle fondait près de Florence le monastère de Saint-Jean l'Évangéliste, au lieu dit S. Maria Novella alla Malta; elle donna à l'un et à l'autre monastère la *Règle* de Vallombreuse.

Bien qu'illettrée, elle composa en latin des homélies (*sermones*) dont l'une, *De curia paradisi*, est adressée spécialement aux moniales, et en italien des *laudi*, en partie demeurées inédites et dispersées. Elle manifesta une grande dévotion aux anges gardiens. Elle mourut le 22 mai 1310 et fut enterrée à Saint-Jean. Illustre par ses miracles, son procès de béatification fut bientôt commencé, mais son culte ne fut autorisé qu'en 1720 par Clément XI, et sa fête fixée au 23 mai. Le titre de « sainte » fut confirmé en 1948.

Fr. Zambrini, *Le opere volgari a stampa dei secoli* XIII *e* XIV, Bologne, 1884, p. 1072-1073. — *Sermones S. Humilitatis de Faventia*, éd. T. Sala, Florence, 1884, p. 13-38.

Giovanni da Faenza, confesseur de la sainte, *Vita*, en latin, rédigée avant 1332, inédite (BHL, n. 4045); reproduit plusieurs *laudi*. — Silv. Argenti, *Vida*, en italien, achevée en 1345, publiée par F. Zambrini, Imola, 1848; 2e éd. par A. Conti, 1856. — I. Cerboni, *Discorso delle lodi e vita di S. Umiltà..*, Florence, 1624. — I. Guiducci, *Vita e miracoli di S. Umiltà..*, Florence, 1632; trad. latine dans AS, t. 5, 22 mai, Anvers, 1685, p. 212-222. — *Breve racconto della vita, miracoli e culto di Sant'Umiltà*, par un moine de Vallombreuse, Florence, 1722. — R. M. Magnani, *Vite dei santi... di Faenza*, Faenza 1741, p. 152-171. — G. M. Brocchi, *Vite dei santi e beati fiorentini*, t. 1, Florence, 1742, p. 293-308. — D. Moreni, *Bibliografia storico-ragionata della Toscana*, t. 1, Florence, 1805, p. 246, 477; t. 2, p. 224.

M. Ercolani, *Vita di S. Umiltà, fondatrice delle monache vallombrosane a Faenza e Firenze*, Pescia, 1910; et 3 articles dans *Rivista storica benedittina*, t. 5, 1910, p. 94-103, 213-227, 423-429. — Montgomery-Carmichael, *Di un politico di S. Umiltà, con gli episodi della vita sua*, *ibidem*, t. 10, 1915, p. 225-244. — M. E. Pietromarchi, *S. Umiltà Negusanti..*, Faenza, 1935. — P. Zama, *Il monastero e l'educandato di S. Umiltà di Faenza..*, Faenza, 1938; *S. Umiltà*, Florence, 1943. — *Positio..*, Congrégation des Rites, Rome, 1948. — G. Lucchesi, *Faenza*, DHGE, t. 16, 1965, col. 369-385.

Felice da Mareto.

HUMOUR. — Qu'est-ce que l'humour? En quoi peut-il être utile dans la vie spirituelle? Voilà les deux questions auxquelles on cherchera à donner des réponses. Sans doute serait-il plus exact de dire : des éléments de réponses, des pistes de réflexion.

1. Il serait vain de prétendre enfermer l'humour dans les concepts d'une **définition** et donc d'une théorie. Il n'est que de se souvenir des justes critiques qu'a suscitées l'essai que tenta Henri Bergson au sujet du rire. L'humour est encore plus nuancé, plus multiforme et moins cernable que ce dernier. D'ailleurs, ce qui est humoristique n'est-il pas variable selon les mœurs, les mentalités, les cultures, donc les époques? Cela est fort probable. Par ailleurs, dans un contexte donné, ceux qui disposent d'humour l'expriment à leur manière, dans des formes et à propos de circonstances qui varient indéfiniment de l'un à l'autre. Voilà ce qui détermine le premier trait remarquable de l'humour : il est une manifestation éminemment personnelle de l'esprit humain individuel.

L'éclat de rire spontané fuse devant le donné brut comme un réflexe; le fou rire qui se déclenche dans une atmosphère trop tendue est une réaction de détente et de défense instinctive et incoercible. Le rire de gaieté souligne les plaisanteries, les côtés joyeux et comiques des individus, des rencontres, des circonstances de la vie; il est léger, optimiste, imaginatif; le rieur a tendance à se dissocier de ce dont il rit tout en attirant de son côté ceux qui l'entourent, à isoler l'objet de son rire; il y mêle souvent une pointe de moquerie qui ne se veut pas méchante, mais qui peut être ressentie comme telle. L'ironie, elle, se veut méchante, destructrice, négatrice de la personne d'autrui

qu'elle cherche à atteindre par-delà un travers, un ridicule, une action, une opinion, etc.

L'humour n'est pas sans points de contact avec ces manifestations spécifiquement humaines que nous venons d'évoquer, mais il est autre et plus complexe. Plus réfléchi, plus serein que le rire de gaieté, il voit plus loin que le donné immédiat. Comme l'ironie et le rire, il prend de la distance par rapport à son objet, mais cette prise de recul n'est pas réaction de défense, refus de se laisser entamer ou dominer, volonté d'abaisser; ce qui caractérise ici l'humour, c'est qu'en prenant de la distance, il suscite une dimension nouvelle dans le donné. Ainsi dans une situation drôle, un aspect sérieux, ou inversement. L'humour fait surgir d'une manière inattendue, imprévisible, un point de vue inopiné et personnel sur l'événement; il opère ainsi un changement de plan qui a pour effet de relativiser à la fois l'événement et la réaction normale, courante, prévisible à cet événement; ce faisant, il manifeste une maîtrise de l'esprit.

Cette maîtrise de l'esprit n'a rien de commun avec le « mot d'esprit » qui est le plus souvent une pirouette légère à qui l'on demande essentiellement qu'elle soit brillante et amusante. L'humour doit être en sympathie profonde, même si celle-ci se cache sous beaucoup de pudeur, avec son objet, en particulier quand il se manifeste en présence d'une personne directement affectée par un événement. C'est le point par où il s'oppose radicalement à l'ironie. L'humoriste ne s'isole pas d'autrui, au contraire, il se met à ses côtés, parce qu'il ne se juge pas différent quant au fond : qu'importe si je ne suis pas tombé dans ce travers, si cet événement ne m'a pas touché directement? Ne savons-nous pas qu'en fin de compte nous sommes tous sujets aux mêmes misères?

Le changement de plan que l'humour invite à faire, dans les situations comiques aussi bien que dans les sérieuses, suscite, disions-nous, une sorte d'espace libre où l'esprit peut évoluer, une espèce de libération intérieure, parce que l'événement n'apparaît plus simplement sous son aspect immédiat; il est désormais regardé sous un autre angle. Pour ce faire, l'humour a besoin d'une certaine sagesse humaine pétrie d'expérience, d'observation réfléchie d'autrui et de soi-même. Si l'on préfère, disons que l'humour recèle un jugement implicite fondé sur une conception de l'homme et de l'existence humaine. Ceci explique probablement pourquoi l'enfant n'humorise pas.

Résumons les quelques traits qui nous ont paru décrire l'humour dans sa complexité : il est personnel et réfléchi; à la fois en recul par rapport à son objet et en sympathie avec autrui, il suscite un aspect nouveau, une signification inaperçue, une dimension imprévue; ce faisant, il relativise les problèmes et il offre à autrui un espace libre par rapport aux choses. Il manifeste enfin à travers ses appréciations inattendues une certaine sagesse humaine.

2. En quoi l'humour peut-il être utile **dans la vie chrétienne?** On pourrait penser que celle-ci se situe d'emblée et fondamentalement sous le signe de l'absolu de Dieu et que cet absolu qui interpelle l'homme confère à toute situation de l'existence humaine un poids de sérieux, voire de tragique, qui n'est guère susceptible de laisser place à l'humour. Mais l'humour n'est ni légèreté ni manque de sérieux, même s'il se manifeste ainsi à l'occasion.

Paradoxalement la vie chrétienne s'inscrit inéluctablement à la fois dans l'éternel de Dieu et dans les circonstances souvent plates de mon quotidien trop humain, dans le mystère insondable du Christ et dans les fâcheuses limites de ma personne, dans la victoire définitive du Seigneur et dans les impuissances ou les chutes de ma faiblesse, dans l'Église qui est l'Épouse sans tache en même temps qu'une société de pécheurs. Ceci, qui fait partie de la Révélation, de l'économie du Salut, incite à penser que Dieu ne manque pas d'humour dans la poursuite de son dessein à travers l'histoire comme à travers mes jours.

Quand, au soir de la meilleure de ses journées, le chrétien se demande comment Dieu la voit, quand il pèse la manière dont il a vécu la parole de l'Écriture selon laquelle il doit être parfait comme le Père du ciel est parfait, comment ne conclurait-il pas qu'il faut que Dieu ait joué finement de sa miséricorde et de sa justice, de sa toute-puissance et de ma liberté pour que le commencement de cette perfection ait été seulement esquissé. Encore que je ne voie guère comment cela ait pu se faire, il faut bien que je le croie puisque Dieu m'en assure. Ne serait-ce pas que sa plénitude d'être lui donne à la fois une hauteur infinie et une profondeur de présence insoupçonnable, sa charité une exigence sans appel et une sympathie sans fond, sa vérité une lumière qui m'aveugle et une infinité de plans différents pour apprécier sa créature? Si cela est vrai quand je songe à la façon dont Dieu voit mes actes et les pèse, cela est vrai aussi en ce qui concerne ce qui a le plus de prix à ses yeux, la droiture et la pureté de mon intention au centre le plus intime de mon être.

C'est pourquoi, vis-à-vis de lui-même, de ses actes, de ce qui lui advient et de tout en somme, l'homme de Dieu dispose d'un vaste champ de recul : la foi, en l'introduisant dans la connaissance des réalités invisibles partout présentes, suscite une nouvelle dimension de tout ce qui est; l'espérance par-delà les espoirs et les désespoirs humains en fait autant pour son passé comme pour son avenir; la charité de même, puisque « tout ce qui ne va point à la charité est figure » (B. Pascal, *Pensées*, n. 267 de l'éd. Z. Tourneur et D. Anzieu, Paris, 1960, p. 187). Il lui est loisible de s'adosser à l'éternel, tandis qu'il pèse en son cœur le vaste monde, ses mœurs et ses modes, ses sciences et ses philosophies en cours, ses cultures et ses puissances, tandis qu'il estime lui-même et ses frères avec leurs misères et leurs grandeurs. Cette possibilité qu'il a lui permet de relativiser les choses avec humour, de les regarder d'une autre façon que simplement humaine, parce qu'il se sait et les sait aimées de Dieu, parce qu'il commence à les aimer à la manière de Dieu. La racine, le point d'appui de l'humour du chrétien, c'est la confiance en son Dieu, un Dieu dont les pensées et les voies sont autres que celles des hommes, dont la sainteté l'invite à une sage modestie devant ses progrès ou ses difficiles fidélités, mais dont l'amitié l'assure devant toutes les grandeurs du monde; un Dieu pour qui le moindre commencement de vérité et de charité dans le cœur de l'homme est d'un prix infini, qui abaisse l'homme quand il s'élève, qui l'élève quand il s'abaisse.

Mais c'est, bien sûr, dans le vaste domaine des petites choses quotidiennes, contretemps, ennuis de santé, humeurs, échecs, incompréhensions, etc, que l'humour trouvera le plus souvent son utilité, sa bienfaisance.

Si le chrétien peut colorer d'humour ses relations avec Dieu comme aussi tout ce qui lui advient, il le peut aussi vis-à-vis de ses proches. Cela leur sera

bienfaisant comme à lui-même. Mon humour peut aider autrui pourvu qu'il soit manié avec discernement et que ma sympathie fraternelle ne lui soit pas trop difficilement décelable. Il peut l'aider à prendre cette distance par rapport à ce qui arrive et lui faire percevoir une manière chrétienne de l'accueillir. Quant à ma sympathie, que voile discrètement l'humour, elle est une attitude d'humilité et de miséricorde, de fraternité et de respect dans et pour notre commune condition humaine, c'est dire qu'elle est une des formes concrètes que peut prendre la charité envers autrui. Ceci vaut au sein de tout groupe humain, y compris les communautés religieuses, dans les rapports entre supérieur et inférieur, directeur et dirigé, confesseur et pénitent. Ceux qui sont capables de s'en servir et ceux qui sont capables de le discerner font preuve de santé d'esprit, de réalisme surnaturel.

Mais l'humour dans la vie spirituelle n'est pas spontané, surtout dans ses débuts; il y faut une certaine expérience. La direction de conscience peut, sinon l'enseigner, du moins en donner l'exemple et faire ainsi découvrir progressivement au dirigé cette manière de réagir aux événements petits et grands qui les relativise et permet à la liberté de prendre de la hauteur. Il est assez courant en effet que chacun ait tendance à exagérer l'importance de sa personne et de ce qui lui arrive, surtout peut-être dans la vie spirituelle. Dans les débuts, on ne parvient guère à discerner ce que les échecs, les pesanteurs, les chutes de faiblesse même, les oppositions rencontrées comportent de positif derrière leur face négative, d'appel à une foi plus pure, plus dépouillée de soi-même. On perçoit tout aussi mal ce que les succès remportés par la volonté, les consolations de l'affectivité, que ce soit dans la prière, la vie vertueuse ou apostolique, peuvent avoir de fallacieux, de superficiel, d'insuffisant. L'humour du directeur, pourvu qu'il ne risque pas de blesser son interlocuteur et que sa sympathie y soit visible, peut aider le dirigé, plus qu'un cours doctoral, à approfondir peu à peu sa conception de l'existence chrétienne, à se mieux fonder dans l'essentiel et à relativiser le reste, en commençant par les couches les plus vaines de son moi.

1. Il y a des passages de l'*Écriture* où l'on peut discerner de l'humour; par exemple dans les livres sapientiaux. Peut-on affirmer de tels passages qu'ils ont été écrits avec humour? Il serait délicat de le dire. Ne suffit-il pas que nous puissions les lire dans cet esprit? Cette prudence est encore plus nécessaire quand il s'agit des paroles du Christ : le lecteur pourra y discerner sourire, humour ou même ironie, selon sa lecture du texte, mais mieux vaut, croyons-nous, éviter toute exclusive sur les nuances possibles du texte.

On pourra tirer parti des études suivantes : K. H. Rengstorf, Γελάω, dans Kittel, t. 1, 1949, p. 656-660. — R. Voeltzel, *Le rire du Seigneur. Enquêtes et remarques sur la signification... de l'ironie biblique*, Strasbourg, 1955 (en allemand, *Das Lachen des Herrn*, Hambourg, 1955). — H. Clavier, *L'ironie dans l'enseignement de Jésus*, dans *Novum Testamentum*, t. 1, 1956, p. 3-20; *L'ironie dans le quatrième évangile*, dans TU 73, 1959, p. 261-276. — P. Beauchamp, art. *Rire*, dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 940-941. — Surtout E. Trueblood, *The Humour of Christ*, Londres, 1965.

2. Dans l'*antiquité* : l'eutrapélie, qui recouvre une réalité plus large que l'humour, a été présentée par H. Rahner (DS, t. 4, col. 1726-1729). — Voir aussi G. Soyter, *Griechischer Humor von Homers Zeiten bis heute*, Berlin, 1959; — A. Haury, *L'ironie et l'humour chez Cicéron*, Leyde, 1955; — E. de Saint-Denis, *Essais sur le rire et le sourire des latins*, Paris, 1955.

3. Quand le lecteur a de l'humour, il en discerne dans la vie de certains *saints*, soit que ceux-ci en aient eu, soit encore la Providence. Cet humour chrétien a été mis en lumière par H. Bremond dans son introduction aux *Pères du désert* de J. Bremond (coll. Les moralistes chrétiens, t. 1, Paris, 1927, p. v-lv). — Au sujet de saint Bernard, voir Jean Leclercq, *Témoins de la spiritualité occidentale*, Paris, 1965, p. 264-287 : De l'humour à l'amour (texte déjà publié dans VS, t. 101, 1959, p. 182-203). — Sur saint François d'Assise, voir les *Fioretti* et les autres textes anciens : *Saint François d'Assise. Documents écrits et premières biographies*, Paris, 1968. — Sur Henri Suso, I. Weilner, *H. Seuse und die Askese des Humors*, dans *Heinrich Seuse. Studien zum 600. Todestag*, éd. par E. M. Filthaut, Cologne, 1966, p. 241-254. — Saint Thomas More, en particulier sa prière pour obtenir l'humour et son *Dialogue of Comfort against Tribulation* (éd. M. Stevens, Londres, 1951; trad. M. C. Laisney, coll. Les écrits des saints, Namur, 1959).

Humor y espiritualidad en la escuela teresiana primitiva, choix de textes de Thérèse d'Avila, Jérôme Gracian de la Mère de Dieu, Anne de Jésus, etc, présentés par Simeon de la Sagrada Familia et Ildefonso de la Visitacion, Burgos, 1966. — On peut discerner de l'humour derrière les bizarreries de saint Philippe Néri (cf L. Ponnelle et L. Bordet, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps*, Paris, 1928; H. Bremond, *Le saint patron des humoristes*, dans ses *Divertissements devant l'arche*, Paris, 1930, p. 85-100), comme derrière les sourires de saint François de Sales (vg *Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 27, *Œuvres*, t. 3, Annecy, 1893, p. 230-232; *Les vrays entretiens spirituels*, ch. 4, t. 6, 1895, p. 54-70; etc). — Voir aussi F. Blanke, *Luthers Humor*, Hambourg, 1954. J. Jacques et R. Kervyn, *L'humour chez les saints*, Paris, 1928. — Heinrich Suso Braun, *Vom Humor des Christen*, 3e éd., Innsbruck, 1954. — Jean Leclercq, *Actualité de l'humour*, VS, t. 121, 1969, p. 263-271.

4. *Littérature*. — L'humour anglais est célèbre et les écrivains qui l'illustrent sont légion, de W. Shakespeare jusqu'à G. K. Chesterton, en passant par W. M. Thackeray. Nous renvoyons aux études de L. Cazamian (*L'humour anglais*, coll. Études d'aujourd'hui, Paris, s d; *L'humour de Shakespeare*, Paris, 1945; etc).

En Espagne, à côté de Cervantès et de son Don Quichotte, Tirso de Molina, religieux mercédaire, et son théâtre chrétien ont été étudiés sous l'angle de l'humour par E. Gijon Zapata (*El humor en Tirso de Molina*, dans *Estudios (Revista... de la Merced)*, t. 15, 1959, p. 523-758).

Ailleurs, voir par exemple : L. Pirandello, *L'Umorismo*, Lanciano, 1909. — P. Ganne, *Claudel. Humour, joie et liberté*, Paris, 1966. — K. Hamburger, *Der Humor bei Thomas Mann*, Munich, 1965.

5. En *philosophie* et en *psychologie*, les études sur le rire, l'ironie, le comique, qui sont nombreuses, abordent généralement l'humour ou servent à le situer. Mentionnons seulement : H. Bergson, *Le rire*, Paris, 1900; — J. Sully, *An Essay on Laughter*, Londres, 1902 (trad. franç., Paris, 1904); — S. Freud, *Der Witz und seine Beziehung zum Unbewussten* (Leipzig-Vienne, 1905) et une conférence sur l'humour (dans *Imago*, t. 14, 1928, fasc. 1), tous deux traduits en français : *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* (coll. Les documents bleus 19, Paris, 5e éd., 1930); — F. Baldensperger, *Les définitions de l'humour*, dans *Études d'histoire littéraire*, Paris, 1907, p. 176-222; — V. Jankélévitch, *L'ironie*, Paris, 1936; — H. von Campenhausen, *Christentum und Humor*, dans *Theologische Rundschau*, t. 27, 1961, p. 65-82 (bibliographie).

André Derville.

HUNOLT (François), jésuite allemand, 1691-1746. — Franz Hunolt, l'un des plus grands prédicateurs du 18e siècle, est né à Siegen le 31 mars 1691; élève au collège des jésuites de sa ville natale, il étudie la philosophie à Cologne, où il obtient le grade de maître ès arts. Entré dans la compagnie de Jésus le 18 mai 1709 et après six ans de « régence » à Cologne et Aix-la-chapelle, il étudie la théologie à Münster et Paderborn; il est ordonné prêtre en 1721. A partir de 1724, il est

prédicateur à la cathédrale de Trèves; il sera aussi un confesseur apprécié et aumônier de prison. Nommé maître des novices en 1743, il meurt à Trèves le 12 septembre 1746.

Sa spiritualité est exprimée dans ses sermons, publiés pour la première fois en 1740 (« Morale chrétienne tirée des vérités évangéliques »). F. X. Kraus estime que, « dans un temps où le genre oratoire en Allemagne se caractérisait par le mauvais goût et la platitude, les sermons de Hunolt se distinguaient par une noble simplicité, un sentiment vraiment chrétien, une manière de penser authentiquement apostolique, une utilisation heureuse de l'Écriture, la densité de la pensée et la vigueur du style ».

Hunolt met en effet en valeur les aspects essentiels de la vie chrétienne : amour de Dieu et du prochain, et laisse dans l'ombre ce qui est périphérique, comme la multiplicité des dévotions. Avec un grand sens des réalités, il insiste sur l'application de la morale chrétienne : il traite des questions de la vie quotidienne et des obligations de chaque état; il fait preuve aussi de préoccupations sociales remarquables. Ce souci du concret le prédispose à faire œuvre de moraliste; il trouve là ses limites.

Œuvres. — *Christliche Sitten-Lehr über die evangelische Wahrheiten..*, en 6 parties, publiées en 6 in-fol., Cologne et Augsbourg, 1740-1748; parmi les autres éditions signalons celle en 24 volumes in-8°, Gratz, 1842-1844, et la dernière qui soit complète, 6 volumes, Ratisbonne, 1878, dont nous relevons les titres : 1. Christlicher Lebensstand; 2. Böser Christ; 3. Büssender Christ; 4. Guter Christ; 5. Letztes End der Christen; 6. Vorbild der Christen. Des éditions abrégées parurent aussi.

Parmi les traductions, complètes ou non, retenons celles en néerlandais (complète en 1859-1866, et 1868), en anglais (1886, 1888, 1899), en polonais (1844), en français : *Sermons populaires sur les principaux points de la morale chrétienne pour tous les dimanches et les principales fêtes de l'année*, Liège, 1855, 2 vol.

Études. — Sommervogel, t. 4, col. 524-529. — F. X. Kraus, dans *Allgemeine deutsche Biographie*, t. 14, Leipzig, 1881, p. 421. — N. Scheid, *P. Franz Hunolt S. J., ein Prediger aus der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Ratisbonne, 1906. — J. Kramp, *Ein rheinischer Volksprediger des 18. Jahrhunderts*, dans *Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge*, t. 3, 1926, p. 218-236. — B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Ländern deutscher Zunge*, t. 4, 1, Ratisbonne, 1928, p. 63-68; t. 4, 2, p. 175-177. — L. Koch, *Jesuiten-Lexikon*, Paderborn, 1934, col. 833-834.

Klaus Schatz.

HUOBER (Basile), chartreux, † 1653. — On ne sait à peu près rien de Basile Huober. Un manuscrit de 1625 indique à la suite de son nom qu'il est vicaire de la chartreuse de Buxheim, près de Memmingen, en Souabe; son nom figure le 30 septembre 1628 parmi les profès de Buxheim à propos d'une association de prières avec la chartreuse d'Ittingen, en Suisse. Son principal ouvrage, le *Semita justorum*, est pratiquement achevé à cette date; Juste Wenzell, qui deviendra à son tour vicaire, le transcrit en 1628-1630. Huober ne semble pas avoir exercé d'autre charge. Il mourut le 1er septembre 1653, sans s'être guère fait connaître dans la *Chronique* de la maison qu'il poursuisit jusqu'aux environs de 1648.

Les ouvrages de Huober sont restés manuscrits.

1° *Methodi diversae horarum pensum attente soluturis in choro accommodatae* (56 f., 17e siècle), relié avec un ouvrage imprimé de Charles Stengel, *Thuribulum aureum... id est de septem horis canonicis syntagma* (Augsbourg, 1622). — 2° *Meditationes sacrae de divinis attributis et perfectionibus, ex opusculis theologicis P. L. Lessii desumpta a P. Basilio Huobero, carth. vicario Bux.*, 1625, 158 f. — 3° Deux sermonnaires (mss du 17e siècle) : *Sermones dominicales* (140 f., 2 mss), et *Conciones quadragesimales*, 186 f. — 4° *Chronicon cartusiae in Buxia* (ou, d'après le ms 37 de la chartreuse de la Valsainte, *Chronologia Buxiana*). C'est l'histoire de la chartreuse de Buxheim depuis sa fondation en 1402 jusqu'au milieu du 17e siècle; le récit s'étend davantage sur les événements des trente dernières années, en particulier sur l'occupation suédoise. — 5° *Semita justorum qua certissime meta religiosae perfectionis attingitur, palaestritis cartusianis accommodata, quam ex cartusianorum statutis, SS. Patrum aliorumque probatorum auctorum doctrina pro suis tyronibus collegit*, 2 vol., 1629-1630, 332 et 313 pages.

Le *Semita* comprend six traités, divisés en questions et articles. Le premier est consacré à l'état religieux, sa nature, dignité, utilité et fin. Le deuxième examine les moyens généraux de perfection. Le suivant analyse la réforme de l'homme extérieur, sa mortification et sa purification. Le quatrième vise à la réforme de l'homme intérieur, de ses passions et de ses facultés. Le suivant énonce les obligations du religieux envers soi-même, le prochain et ses supérieurs. Le dernier disserte des obligations des religieux envers Dieu. C'est sans doute ce traité qui offre une plus ample matière spirituelle. Huober expose tour à tour l'importance et le fruit de la vie en la présence de Dieu (quest. 1), la conformité à la volonté de Dieu (2), la crainte révérentielle et l'espérance (3), la dévotion et l'oraison (4), l'humilité religieuse et ses degrés (5), enfin, la chasteté, la pauvreté et la charité (6).

Huober se fait l'écho de la tradition dont il utilise les textes des principaux représentants : après les Pères viennent tout d'abord saint Thomas d'Aquin, Denys le chartreux, Lansperge, puis des auteurs spirituels du début du 17e siècle, comme Alphonse Rodriguez, Alvarez de Paz, Lessius, Thanner, etc. Les œuvres de Huober sont de type classique; l'accent est mis sur l'ascèse, sans négliger l'orientation mystique. Le tout est écrit avec clarté et précision.

Archives de la Grande Chartreuse : Cahier Buxheim-Bastin; copie du *Semita justorum*, 1767, 1294 pages.

Ludwig Rosenthal, *Antiquariat*, Catalogue 40, Munich, 1884. — DHGE, *Buxheim*, t. 10, 1938, col. 1444-1446.

Bruno Richermoz.

HURTADO (Jean), cistercien, 17e siècle. — Jean Hurtado, moine de Herrera (Castille), puis abbé de Junquera, vécut au commencement du 17e siècle. Il publia quelques ouvrages de spiritualité : *Sermones para los domingos y fiestas de Adviento*, Saragosse, 1614; *Meditationes para los dias de Quaresma, sacadas de los Evangelios que canta la Iglesia*, Madrid, 1621.

Une édition de ces *Meditationes* parut à Burgos en 1620, mais on n'en trouve plus trace. Hurtado aurait également publié des *Annotationes in Evangelio totius anni* (Barcelone, 1638, 2 vol. in-fol.).

Ch. Henriquez, *Phoenix reviviscens*, Bruxelles, 1626, p. 394-395. — Ch. De Visch, *Bibliotheca scriptorum ordinis cisterciensis*, Cologne, 1656, p. 224. — R. Muñiz, *Biblioteca cistercience española*, Burgos, 1793, p. 175.

Edmundus Mikkers.

HUSS (Jean), prédicateur réformiste, vers 1369-1415. — 1. *Vie.* — 2. *Polémique et réforme.* — 3. *Spiritualité évangélique.* — 4. *Œuvres spirituelles.*

1. **Vie.** — Jean Huss (Hus) est né probablement en 1369 au village de Husinec (= Jean de Huss), au sud-ouest de la Bohême. Étudiant à l'université de Prague, il est bachelier ès arts en 1393 et maître ès arts en 1396; il sera bachelier en théologie en 1404. Prêtre en 1400, il est nommé recteur et prédicateur en langue tchèque à la chapelle de Bethléem, située dans le vieux Prague. En même temps, il enseigne à l'université. Il prêche, en suivant la voie des célèbres réformistes ses prédécesseurs, la réforme des mœurs du peuple chrétien, mais surtout du clergé, prêtres, évêques et papes. Un parti réformiste soutenait alors la propagation des doctrines de Jean Wiclif † 1384, dont l'influence était grande en Bohême dans la première décennie du 15e siècle. Huss devint la principale personnalité du mouvement; les convergences de vues entre le praguois et l'anglais sont profondes, mais Huss ne partagea ni le radicalisme ni les thèses hétérodoxes de Wiclif. Néanmoins, le clergé est divisé, et l'université accepte même, en 1403, d'interdire l'enseignement de quarante-cinq articles de l'anglais, jugés trop dangereux. L'archevêque Zbyněk, qui avait d'abord donné sa confiance à Huss, lui retire sa mission de prédicateur (1408). Huss n'en tient pas compte. La lutte est ouverte entre le récalcitrant, le parti réformiste et l'archevêque. Celui-ci fait brûler solennellement les livres de Wiclif (1410) et il excommunie Huss et ses partisans. Des émeutes populaires, quelquefois sanglantes, s'ensuivent; la prédication fougueuse de Huss, — celle, par exemple, sur les indulgences accordées par Jean XXIII en 1412 à ceux qui le suivaient dans sa « croisade » contre son rival Grégoire XII —, les attise. Procès et appels au pape (Alexandre V, Jean XXIII) se succèdent; ils aboutissent, après la mort de l'archevêque en septembre 1411, à l'excommunication majeure fulminée par le Saint-Siège le 29 juillet 1412. Pour éviter que Prague ne fût frappée d'interdit en raison de sa présence, Huss s'éloigna. Il n'en répondit pas moins à la convocation du concile de Constance. Accusé d'hérésie, — trente de ses propositions sont censurées —, il est condamné et il meurt sur le bûcher le 6 juillet 1415.

Huss composa, en latin et en tchèque, des traités de théologie et de spiritualité, ainsi que des brochures de polémique où il transpose de nombreuses pages de Wiclif; dans ses écrits éclate la violence de « l'opposant » que fut le prédicateur réformiste.

2. **Réforme et polémique.** — Il peut paraître paradoxal de traiter de la spiritualité de Jean Huss à qui n'a entendu parler de lui que comme d'un prédicateur réformiste violent et démagogue, révolté contre l'Église et brûlé comme hérétique. Que cette image ne corresponde que très imparfaitement à la réalité des choses, personne ne peut en douter aujourd'hui. Huss était né à une époque où la théologie catholique était encore à la recherche d'une définition de l'Église et où cette Église était elle-même déchirée par le Grand Schisme. Il est venu à l'âge adulte, au sacerdoce et aux fonctions universitaires, au moment où des papes rivaux se faisaient la guerre. Il fut traduit devant un concile qui se proclamait supérieur au pape. On peut comprendre qu'il ait pu douter de l'utilité et de la nécessité de l'institution papale et qu'il ait paru exalter la communauté des chrétiens unis dans la foi, la prière et la pratique de la loi de Dieu, — communauté qu'il appela maladroitement, d'après Wiclif : *universitas praedestinatorum* —, au détriment de l'institution ecclésiastique corrompue par la simonie, les ambitions politiques, le goût des richesses et des jouissances. Son exécution à Constance, où il est mort en invoquant Jésus-Christ et en récitant le Symbole des apôtres, la radicalisation de ses positions par ses contemporains et successeurs, l'incompréhension tragique opposée par l'Église romaine aux aspirations spirituelles des hussites, pour ne point parler des complications politiques, sociales et économiques, telles furent les circonstances qui firent de Huss, à qui toute hérésie et tout schisme faisaient horreur, le chef posthume et involontaire d'une authentique et première Réforme réalisée contre l'Église romaine.

Ce déroulement historique est d'autant plus remarquable que non seulement les événements qui firent de Huss l'initiateur de la première Réforme ne correspondent pas aux intentions du réformateur, mais que l'activité réformatrice n'occupe même pas, ni matériellement, ni surtout intentionnellement, la place la plus considérable dans sa vie et dans son œuvre. Une bonne part de celle-ci, il est vrai, est polémique. Citons le *De Ecclesia* (1413; éd. S. Harrison Thomson, Cambridge, Massachusetts, 1956), les écrits latins sur la lecture des livres des hérétiques (*De libris haereticorum legendis*, 1410), pour la défense du *De Trinitate* de Wiclif (*Defensio libri de Trinitate*, 1410), contre le théologien anglais Jean Stokes (*Contra Iohannem Stokes*, 1411), contre l'Adversaire caché (*Contra occultum adversarium*, 1411), contre un prédicateur à Plzn (*Contra praedicatorem Plznensem*, 1411), contre la croisade organisée par le pape Jean XXIII en guerre avec le pape Grégoire XII (*Contra cruciatam*, 1412), sur la défense de quelques articles de Wiclif (*Defensio articulorum Wyclif*, 1412), contre Étienne Páleč, Stanislas de Znojmo et les huit docteurs (*Contra Stephanum Palecz*, *Contra Stanislaum de Znoyma*, *Contra octo doctores*, 1412). Tous ces traités ont été édités à Prague en 1966 par J. Eršil sous le titre *Polemica*, dans le 22e volume des *Magistri Iohannis Hus Opera omnia*. En tchèque aussi, Huss s'est livré à la polémique avec ses traités sur la simonie, les six hérésies, etc.

A côté de son œuvre polémique, comparativement plus restreinte mais presque exclusivement prise en considération par les historiens, son œuvre théologique, bien que peu originale, est considérable. Par-dessus tout abondent ses écrits spirituels : commentaires sur la Bible, traités et sermons de toutes sortes.

Mais ici aussi, si l'on veut approcher l'homme tel qu'il est, il faut dissiper une équivoque. Dans les sermons, plus encore que dans les *Polemica* proprement dits, on trouve des diatribes violentes contre les maux de l'Église et l'indignité de ses chefs. Ces passages, parfois scabreux, sont souvent montés en épingle. Ils sont évidemment les plus significatifs pour illustrer la marche de l'histoire. Mais ils donnent le change sur le personnage qui les prononça et qu'on s'imagine faussement comme un vitupérateur sans trêve ni repos. Tout d'abord, lorsqu'il s'agit de sermons prêchés en latin, ces violences n'avaient pas de caractère significatif aussi marqué qu'on le croit généralement. Elles n'avaient rien, en particulier, qui pût distinguer Huss de nombreux autres prédicateurs pratiquant autant que lui ce qui était bien alors un genre. Huss prêcha ainsi au synode de Prague, en 1405, à l'invitation de son archevêque, et lorsqu'il agonit d'injures son auditoire clérical, il répondit sans aucun doute à ce que le prélat attendait de lui, car celui-ci le félicita sans réserve. Au concile

de Constance aussi, des prédicateurs autorisés se livrèrent en latin à des outrances verbales pareilles ou pires, sans que personne ne leur en fît le moindre reproche. La valeur significative des thèmes réformistes de Huss n'apparaît donc que dans ses prédications en langue populaire. C'est bien d'avoir prêché en tchèque au peuple ce qu'il aurait dû réserver à la prédication latine aux clercs, qui lui est reproché. C'est cela aussi qui a infléchi la trame de l'histoire.

Cependant, à y regarder de près, il apparaît clairement que les doléances et les accusations, les invectives et les injures ne sont dans la prédication du réformiste que les revers d'une conviction, d'un idéal et d'un amour qui s'expriment bien plus souvent de manière positive dans une doctrine spirituelle cohérente et constructive. Pour Huss, et pour ceux qui désirent le connaître en lui-même, c'est le plus important.

3. **Spiritualité évangélique.** — Cette spiritualité était avant tout scripturaire. De quelque sermon ou écrit spirituel qu'il s'agisse, l'inspiration en est toujours biblique et le plus souvent néo-testamentaire. On ne peut compter Huss parmi les représentants d'un pré-humanisme tchèque, à l'existence d'ailleurs assez problématique au tournant des 14e et 15e siècles. Ce n'est pas parce qu'occasionnellement il cite Boèce ou Cicéron qu'il s'est éloigné des méthodes scolastiques du moyen âge! Sa théologie en est un des derniers rejetons, orthodoxe dans ses grandes lignes, mais sans tonicité particulière. Sa philosophie est pratiquement inexistante. Il n'a pas pour autant, comme son prédécesseur Mathias de Janov † 1393, condamné la science profane comme vaine et inutile, mais il est allé spontanément, avec les spirituels de son époque, à la source évangélique. Les troubles du temps les y poussaient. Ce que les cadres organisés de l'Église établie ne leur offraient plus dans le culte communautaire, ils le cherchèrent dans la lecture directe de l'Évangile et la connaissance de la *lex evangelica*. Ceci n'avait rien de commun avec ce que fut un jour dans le protestantisme le thème théologique de la *sola scriptura*. L'Évangile ne servit guère à Huss pour bâtir une théologie, comme Mathias de Janov le fit avec ses *Regulae veteris et novi Testamenti*, bien que l'Écriture figurât dans ses traités en même temps que les Pères et les autres documents traditionnels de la théologie du moyen âge.

L'Évangile, par contre, fut son livre de méditation, le lieu où il rencontrait Jésus, son Seigneur et Sauveur, en dehors de toute science divine ou humaine, et où il méditait ses exemples. Lorsqu'il éclatait en invectives contre les prélats et flagellait ceux qui obscurcissaient l'image de Jésus-Christ aux yeux de ses fidèles, il le faisait parce qu'il voulait arracher les hommes au péché et leur faire partager son amour de Jésus-Christ. Mais on peut préciser encore davantage. L'image de Jésus qu'il aimait était celle des synoptiques. Ce n'était pas celle des grandes synthèses paulinienne ou johannique, bien que beaucoup de leurs textes figurent dans ses écrits. Il voyait Jésus comme le Fils de l'homme dont Matthieu, Marc et Luc ont raconté la vie et retenu les paroles authentiques : Jésus humble, pauvre, souffrant, miséricordieux, dont le joug est léger et la croix douce à porter, le Jésus des Béatitudes et des paraboles, celui qui apprit aux hommes à s'adresser à Dieu comme à leur Père des cieux, celui surtout pour qui le légalisme et le pharisaïsme venaient du Mauvais et pour qui les valeurs chrétiennes se trouvaient d'abord dans le cœur et se réalisaient dans les actes.

On ne peut imaginer rien de moins théologique, de moins systématique et de moins intellectuellement construit que cette spiritualité. Elle met la vie chrétienne à la portée immédiate des humbles et des petits. Milíč de Kroměříž † 1374 en avait indiqué la voie en Bohême, Geert Groote la suivait, qui avait sans doute rencontré Milíč à Prague sous la chaire du premier prédicateur réformiste de Bohême, Conrad de Waldhausen, entre 1360 et 1365. La *Devotio moderna* allait le même chemin aux Pays-Bas.

Cette spiritualité, profondément évangélique, avait un caractère nettement individualiste. La piété prêchée par Huss était centrée sur la personne de Jésus-Christ, recherché par l'âme individuelle dans une lecture personnelle des évangiles. Elle ne s'épanouissait pas autour de l'autel dans la communauté des frères. L'Église visible, la hiérarchie, les pasteurs inspiraient méfiance et éloignement. La pastorale n'apparaissait que trop souvent liée à des entreprises cupides, exercée qu'elle était par des prébendiers qui avaient payé cher leur prébende et qui s'efforçaient d'en toucher les intérêts. La vie sacramentaire s'était affadie, parce que les pasteurs, plutôt que de la vivifier par la parole, la faisaient servir à leurs desseins intéressés. Le prêtre était un organisateur de cérémonies pompeuses qui flattaient l'orgueil des riches et rapportaient gros. Par le fait même, la vie spirituelle paraissait s'être retirée de la « source première et primordiale de l'esprit chrétien ». Le réformisme tchèque créa dès lors un nouveau genre de prêtres. A la place de celui qui officiait, parut celui qui prêchait. Dans le christianisme hussite, l'homme de la liturgie dut faire place à celui de la parole. La piété en subit le contre-coup. Elle déserta les églises et les cérémonies et, en attendant qu'elle se restructurât provisoirement autour des prêches et des chants de masses, elle se réfugia avec Huss dans les cœurs individuels.

4. **Les traités spirituels** de Huss en langue tchèque sont nombreux. En plus d'un grand commentaire sur le symbole des apôtres (1412), où ont été inclus des exposés sur les dix commandements, sur le Notre Père et sur la foi, citons les titres principaux qui ne manquent pas de coloris : *Les neuf devises d'or*, *La corde à trois tresses* (1412; foi, espérance et charité), *Le petit miroir du pécheur* (1412), *Le miroir de l'homme pécheur*, le *Résumé de la doctrine chrétienne* (parus tous en tchèque dans l'édition de J. Erben, *Husovy sebrané spisy české*, Prague, 1865 à 1868).

Huss atteignit sans doute le sommet de son activité littéraire spirituelle dans les dix chapitres d'un petit opuscule sur la connaissance des véritables voies du salut, adressé en 1412 à une communauté de jeunes chrétiennes (*Dcerka. O poznání cesty pravék spasení*, éd. Fr. Žilka, Prague, 1946). Chacun des chapitres débute par la parole du psaume 45, 11, *Audi filia*, en tchèque : *Slyš dcerko* (Écoute, ma fille). C'est une sorte de brève *Imitation de Jésus-Christ* à l'usage des âmes simples et des humbles. Ce que Huss demande à sa philothée, c'est une intelligence attentive des voies du salut, qui la pousse à payer son rachat éternel. Elle demeure ainsi à jamais avec son époux, Jésus-Christ, Dieu et homme, qui a élevé la virginité à une dignité éminente et nouvelle, en voulant naître d'une vierge pure et rester lui-même vierge. La vierge consacrée

au Seigneur gardera en elle l'image de la Trinité, si elle correspond à la force qui vient du Père, à la sagesse donnée par le Verbe, à la liberté, fruit de l'Esprit Saint (ch. 1). Elle suivra une conscience éclairée, ni trop large, ni encombrée de scrupules (ch. 2). Elle se pénétrera de la vanité de toutes les choses humaines et terrestres (ch. 3). Elle saura se garder des tentations du diable (ch. 4) et reconnaître, pour les vaincre, la chair, le monde et le démon (ch. 5). Elle saura faire pénitence (ch. 6), ne pas ignorer la noblesse de l'âme : « Tu as été créée raisonnable, à l'image de la Trinité, dépassant toute autre créature dénuée de raison, de telle sorte que ton âme est plus précieuse pour Dieu que le ciel et la terre » (ch. 7). Elle saura orienter sa vie vers le jugement futur (ch. 8) et la vie éternelle (ch. 9). En attendant, rien n'est plus urgent que d'aimer Dieu par-dessus toute chose (ch. 10). Ce n'est pas là qu'un enseignement à connaître, répète Huss en terminant : « A quoi servirait tout ce qui est écrit ici, si, après avoir été lu et compris, ce n'était pas appliqué? »

Sur cette réflexion d'ordre éminemment réaliste et pratique, l'écrit se termine. Huss y a mis tout son cœur et il s'y montre d'autant plus émouvant qu'aux accents rauques qu'on ne lui connaît que trop, il a substitué le ton en sourdine, comme de la confidence. Il n'en est que plus persuasif, parlant manifestement d'abondance de cœur, non de ce qu'il a appris sur les bancs des écoles, mais de ce qu'il a expérimenté au plus profond de lui-même. Il donne aussi dans ce court écrit la mesure et la frappe de sa doctrine spirituelle, pragmatique et christocentrique, moralisatrice et largement volontariste. Ses sermons, ses homélies et ses commentaires sur l'Écriture sont construits sur le même modèle. Jamais sa manière n'est différente. Nulle part, elle ne revêt une meilleure forme que dans la *Dcerka*. Et c'est bien de cette manière aussi qu'il a dû s'adresser aux pénitents qui, d'après le témoignage de son contemporain Jacobellus de Stříbro, se pressaient nombreux à son confessionnal, pendant les longues heures qu'il y exerçait son ministère.

1. Nous n'avons pas à étudier les *positions théologiques et polémiques* de Huss. On se reportera à la bibliographie sommaire qui suit. Rappelons que 45 propositions de Wiclif ont été condamnées au concile de Constance le 4 mai 1415 et 30 propositions de Huss le 6 juillet suivant. Voir Denzinger, n. 1151-1195 et 1201-1230. La portée de la condamnation des propositions de Huss a été exposée dans *L'hérésie..*, cité *infra*, p. 466-470 et 475-481. « Il n'est pas exact de dire que Huss a été injustement condamné parce qu'il n'était pas hérétique ou parce qu'il n'était pas obstiné. Mais il n'était pas coupable d'un certain nombre d'erreurs qui lui sont traditionnellement attribuées ».

2. *Œuvres.* — La première édition des œuvres latines de Huss est dans l'*Historia et monumenta Johannis Hus et Hieronymi Pragensis*, 2 vol., Nuremberg, 1558. — Consulter aussi Fr. Palacký, *Documenta magistri Joannis Hus vitam, doctrinam, causam illustrantia*, Prague, 1869. — W. Flajšhans avait commencé une édition latine d'*Opera omnia*; 3 volumes parurent à Prague : 1. *Expositio Decalogi, De corpore Christi, De sanguine Christi*, 1903; 2. *Super* IV *Sententiarum* (2 vol.), 1905; 3. *Sermones de sanctis* (1908). — L'Académie des sciences de Prague a lancé une autre édition, qui devrait compter 25 volumes. Ont paru le t. 7 *Sermones de tempore qui Collecta dicuntur*, éd. A. Schmidtová, Prague, 1959, et le t. 22 *Polemica*, 1966, éd. J. Eršil (cf RHE, t. 61, 1966, p. 1079-1080).

Récemment des éditions de différentes œuvres latines, tchèques, ou latines traduites en tchèque ont vu le jour dans des éditions particulières, pendant que se poursuit lentement le long labeur de l'édition complète.

3. Indiquons l'importante *Relatio* biographique faite par Pierre de Mladoňovice, contemporain de Huss; elle est parue dans les *Documenta*, signalés plus haut, et rééditée critiquement par J. Bujnoch, *Hus in Konstanz. Relatio de magistro Johanne Hus. Der Bericht des Peter Mladoniowitz*, Vienne, 1963.

4. *Études.* — Il n'existe pas de monographie sur la spiritualité de Huss. On trouvera un point de départ pour la connaissance du réformateur en général dans P. De Vooght, *L'hérésie de Jean Huss*, Louvain, 1960, et dans M. Spinka, *John Hus' Concept of the Church*, Princeton (New Jersey), 1966.

On peut encore consulter parmi les études récentes : P. De Vooght, *Huss et Hussites*, dans *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1107-1113; *Hussiana*, Louvain, 1960. — F. Seibt, *Hus et Hussiten*, LTK, t. 5, 1960, col. 543-549. — A.Molnár, *L'évolution de la théologie hussite*, dans *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 43, 1963, p. 133-171; *Les réponses de Jean Huss aux quarante-cinq articles* (de Wiclif, à Constance), dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. 31, 1964, p. 85-99. — M. Spinka, *John Hus at the Council of Constance*, Londres, 1965. — G. A. Benrath, *Wyclif und Hus*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. 62, 1965, p. 196-216. — P. De Vooght, *Jean Huss au Symposium Hussianum Pragense (août 1965)*, dans *Istina*, t. 11, 1966, p. 41-60. — F. Seibt, *Hussitica. Zur Struktur einer Revolution*, Cologne, 1965. — H. Kaminsky, *A History of the Hussite Revolution*, Berkeley, Los Angeles, 1967.

Paul De Vooght.

HUSSON (Claude-Robert), frère mineur cordelier, mort après 1781. Voir DS, t. 5, col. 1638.

HUTSCHENREITER (Jean-Baptiste), bénédictin, 18e siècle. — Jean-Baptiste Hutschenreiter ne nous est connu que par son ouvrage spirituel : *Azarias fidelis Tobiae in via spiritualium exercitiorum per octiduum in comitem datus*. Hutschenreiter est moine de Prüfening (Prifling) près de Ratisbonne; cette abbaye faisait alors partie de la congrégation bénédictine de Bavière. L'ouvrage parut d'abord en 1741 et en latin à l'abbaye de Prüfening et fut réédité (Innsbruck-Straubing, 1750); le bénédictin W. Reichenberger le traduisit en allemand (Ratisbonne, 1745, 1753). L'*Azarias fidelis* est une retraite de huit jours pour les religieux et les prêtres.

Chaque journée s'organise ainsi : trois méditations, deux soliloques ou lectures spirituelles, un examen particulier fournissant des points pratiques de la vie sacerdotale ou religieuse sur lesquels le retraitant réfléchira; enfin une indication de lectures de l'*Imitation de Jésus-Christ*. Cette retraite présente successivement les principales composantes de la vie spirituelle et les organise selon les trois voies. Dans la voie de l'union, l'auteur propose, pour les deux derniers jours, un enseignement classique sur la pureté d'intention, la conformité de la volonté, la magnanimité, le renoncement parfait, l'amour de Dieu et l'union de l'esprit avec lui.

Il ne semble pas, si l'on se base sur les bibliographes bénédictins comme Ziegelbauer et François, que Hutschenreiter ait publié d'autres livres. Voir *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, t. 6, 1931, p. 173.

André Derville.

HUVELIN (Henri), 1838-1910. — 1. *Indications biographiques.* — 2. *Lignée spirituelle.* — 3. *Conférencier et prédicateur.* — 4. *Conseiller spirituel.*

1. **Indications biographiques.** — Né à Laon le 7 octobre 1838, élève du lycée Condorcet à Paris, Henri Huvelin entre, en 1858, à l'École normale supérieure en même temps que Léon Ollé-Laprune; il y est considéré comme un saint, aussi bien par les profes-

seurs que par les élèves; Caro, Nisard, Vacherot l'appelleront à la fin de leur vie pour les réconcilier avec Dieu. Excellent helléniste et historien, il est distingué par Victor Duruy, dont il est un moment le secrétaire.

Pendant ses années d'École normale, il rend visite à Lacordaire, Perreyve, Gratry. A l'encontre de son père qui voudrait le voir faire carrière, il entre en 1862 au séminaire français de Rome, où il se lie avec Maurice d'Hulst. Après deux ans de stage à Paris (1865-1867) au petit séminaire Saint-Nicolas du Chardonnet, il est ordonné prêtre le 15 juin 1867 et nommé, sur sa demande, vicaire. Il le sera dans les paroisses Saint-Eugène de 1867 à 1875, et Saint-Augustin de 1875 à sa mort (10 juillet 1910). Il refuse en 1875 une chaire d'histoire à l'Institut catholique récemment fondé. Habitant un appartement proche de l'église, il partage son temps entre les confessions, les sermons et les causeries, et l'accueil d'innombrables visiteurs qu'il recevait souvent couché, ayant une très mauvaise santé.

2. **Lignée spirituelle.** — Conseiller spirituel de plusieurs carmels, ami d'Henri Perreyve, d'Alphonse Gratry et d'Adolphe Perraud, Henri Huvelin a été influencé par les écrits de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix d'une part et par ceux de l'école bérullienne d'autre part, particulièrement aussi par les écrits de Caussade. Mais François d'Assise fut son saint de prédilection.

« Huvelin a nourri son âme, depuis ses jeunes années jusqu'à la fin, de la spiritualité catholique telle qu'elle a fleuri chez saint François d'Assise » (F. von Hügel, *Essays and Addresses*, t. 2, Londres, 1926, p. 242). En 1891, il fera traduire et publier par l'une de ses dirigées la *Vie de S. François racontée par les frères Léon, Ange et Ruffin*; et il y ajouta une introduction où il exaltait la mystique du Poverello qui connaissait « à la façon de ceux qui aiment vraiment ». Il souligne que « la vie de saint François fait suite à l'Évangile ».

3. **Conférencier et prédicateur.** — 1° « *Petites leçons* ». — Dès son arrivée à Saint-Augustin, son curé, Henri Taillandier † 1887, lui demande de faire des conférences d'histoire de l'Église aux jeunes gens, dans la crypte de l'église. Huvelin accepte. Ses conférences, qu'il appelle, à la manière de Vincent de Paul, ses « petites leçons », sont bientôt très courues, des gens de toutes sortes envahissent la crypte trop petite malgré ses 650 places.

Ces « petites leçons » (qui eurent lieu entre le 21 novembre 1875 et le 9 novembre 1884) avaient un but précis : présenter « les dogmes sous la forme historique ». Il explique le 9 novembre 1879 : « Je fais un petit cours pour des jeunes gens... Il n'a d'autre prétention que celle d'être un catéchisme, de rappeler, à propos des événements historiques, la doctrine qu'on avait apprise... L'histoire montre un côté très intéressant des doctrines. Je crois même qu'aujourd'hui l'on peut présenter les dogmes sous la forme historique » (*Bossuet, Fénelon et le quiétisme*, p. 1).

On peut dire que les « leçons » qui ont trait aux débuts de l'Église sont une sorte d'ébauche du cours que Louis Duchesne fera en 1904-1905 à l'Institut catholique de Paris; et celles qui sont consacrées au 17e siècle ont été jugées comme une ébauche de l'*Histoire du sentiment religieux* d'Henri Bremond.

Ces « petites leçons », documentées aux meilleures sources (Huvelin fut l'ami et l'exécuteur testamentaire de l'abbé Michel Houssaye † 1880 qui publia de 1872 à 1875 une *Vie de Bérulle*; les biographies postérieures en seront tributaires), sont d'une pénétration et d'une finesse spirituelles dont on s'étonne encore aujourd'hui. Elles sont animées d'un désir de faire parvenir ses auditeurs à la vie mystique : « Je voudrais donner de nouveaux motifs de croire, donner une impulsion pour agir, pour se dévouer, pour travailler à cette grande œuvre de salut : l'union des âmes avec Notre-Seigneur » (*Bossuet*.., p. 2-3).

2° *Prédication.* — Elle est avant tout une lecture d'Évangile. A sa mort, le chanoine Jouin, curé de Saint-Augustin, s'émerveillait : « Comme il commentait la parole de l'Évangile! » (*Entretiens*, p. IX). Comme dans ses leçons, on retrouve la même préoccupation de vie mystique, proposée à tous : « Notre-Seigneur n'a qu'un regard et ce regard est aussi aimant pour les âmes en dehors du cloître que dans le cloître..; toutes doivent, à leur tour, reporter sur le prochain ce regard plein de bonté, de tendresse, de charité » (*Entretiens*, 28 avril 1887, p. 57). Il insiste constamment sur le don de soi aux plus pauvres : « Le service des services, celui qui doit être la vocation des apôtres, c'est de se mettre à la disposition de tous, du plus petit. Voilà le caractère de l'Église » (*Entretiens*, p. 229-230). A travers sermons et causeries apparaissent chez Huvelin une très grande tendresse, une profonde « humanité », et un appel incessant à la joie.

Le baron von Hügel lui écrira, le 5 octobre 1887 : « Je ne saurais jamais vous montrer la vive affection et la gratitude toute respectueuse que j'ai envers vous qui m'avez bien littéralement redonné à la vie et à la joie en Dieu » (cf *Essays and Addresses*, t. 2, p. 242, où l'auteur met en parallèle Huvelin et Newman).

« Dans ses sermons éclatent sans cesse cette tendresse humaine et cette joie : « Quel est le caractère de la religion? C'est la joie. — C'est étrange, je croyais que c'était la Croix? — Oui, comme moyen; mais la joie domine tout. — Et les souffrances du Christ? — Il lui fallait traverser toutes les souffrances pour entrer dans la vie glorieuse. — Ce qui domine, c'est la joie. La vie, c'est la victoire sur la mort; la vie, c'est l'espérance. La mort n'est pas la fin de tout, c'est l'entrée dans la vie. Le dernier mot est à la joie. Tout ce que le Christ a fait est nouveau; sa doctrine est si jeune! Nous ne l'avons pas encore mesurée, nous n'en avons pas assez vécu, elle n'a pas dit son dernier mot, elle est devant nous, les nations n'ont pas assez vécu de cette vie » (*Entretiens*, Pâques 1903, p. 276).

4. **Conseiller spirituel.** — 1° *Don de discernement.* — Huvelin, qui aurait pu écrire, ne l'a pas fait. Sa tâche sacerdotale a été autre : « Un prêtre, a-t-il dit, est un être perpétuellement réquisitionné... Il est à la merci des âmes... Il vaut mieux écrire sur les âmes que sur le papier » (*Entretiens*, p. VII-VIII). Il a passé l'essentiel de son temps à confesser ou à écouter d'innombrables visiteurs qui sollicitaient ses conseils. Il le fit avec un grand discernement.

Henri Joly donnera ce témoignage : « Les conseils sobres, précis, lumineux, visant le fait capital, partaient du cœur et allaient droit au cœur... Il m'a toujours paru l'homme qui, avec une pénétration merveilleuse des dispositions des gens et de ce qu'il pouvait espérer d'eux, arrivait toujours à les ramener à la simplicité primitive de la vérité » (*Ozanam*.., p. 173-175).

2° *Compréhention.* — Il faut insister sur la compréhension faite de tendresse et de lucidité que l'abbé Huvelin manifestait; ses interlocuteurs se sentaient, dès l'abord, aimés : « Il semblait que de son cœur sortît une source d'amour jaillissante qui se répandait en amour de Dieu et en amour du prochain », écrit E. Gilbert-Lafon (*Entretiens*, p. 2).

Aimer son temps. « Le mieux, c'est de chercher à voir ce qu'il y a de bien dans le temps où l'on vit.., qu'aucun sentiment ne vous semble étranger.., marchez avec votre siècle » (*Entretiens*, p. 169-173); il souhaitait une grande « largeur d'esprit », l'habitude d' « accueillir en bien », d' « accepter les choses dans le sens le plus favorable » (p. 185). Il écoutait chacun avec une immense bienveillance et une réelle adaptation (« Pour chaque pénitent, il faut changer de costume : c'est quelquefois bien fatigant », dans *Quelques directeurs..*, p. 11).

3° *Méthode de direction.* — Il montre surtout un sens des étapes dans la progression spirituelle. Il invite d'abord, avec une perspicacité digne des meilleurs psychologues, à être patient et confiant envers soi.

« Ce qu'on a de plus lourd à supporter, c'est soi... Il faut haïr nos défauts, non d'une haine dépitée et troublée, mais d'une haine tranquille... C'est en Dieu qu'il faut fonder l'espérance, c'est en sa bonté. Voilà le point fixe et immuable. Nous comptons non pas sur nous parce que nous sommes bons, mais sur Dieu parce qu'il est bon » (*Quelques directeurs*, p. 17-18, 38).

En même temps il faut faire agir. « Un confesseur ne sera jamais un bon confesseur s'il ne demande rien aux âmes, parce qu'en leur demandant quelque chose, on les relève, en leur montrant qu'on les en croit capables » (*Entretiens*, p. 57-58).

4° « *Évangile vivant* ». — Le but est toujours devant les yeux de Huvelin : mettre Jésus-Christ dans les cœurs. Charles de Foucauld le remercia pour « l'amour de Notre-Seigneur que vous m'avez, autant que vous l'avez pu, et, avec tant de soin, mis dans le cœur » (14 juin 1893, *Correspondance*, p. 26). Le prêtre doit entraîner par l'exemple de la bonté.

« Notre-Seigneur et l'Esprit Saint n'écrivent pas uniquement dans les livres inspirés. Ils écrivent dans les âmes... L'Évangile, écrit dans un livre, sollicite déjà l'admiration; mais, en face de cet évangile vivant, en face de cette personne qui a su développer dans sa vie les germes des vertus qui y sont déposées, l'impression est autrement grande et forte... Faites lire l'Évangile en vous, dans votre bonté » (*Entretiens*, p. 189-191).

Ch. de Foucauld le fera remarquer à Madame de Bondy le 16 mars 1912 : « La parole que vous me dites de notre Père : « Je voudrais être assez bon pour que vous vous disiez : si tel est le serviteur, comment donc est le Maître? » est le fond de ses conseils les dernières fois que je l'ai vu; c'est là qu'il voulait que fût mon apostolat ».

Huvelin a été un prêtre passionné de Dieu et de l'homme et passionné de leur dialogue. L'homme, qu'il définit comme « un besoin permanent de Dieu » (*Quelques directeurs*, p. 108), est pour lui un chercheur de Dieu; en tout homme il veut saisir son attente personnelle de Dieu.

« Ce que le prêtre cherche dans une âme, c'est l'espérance qui reste en elle et le besoin particulier que Dieu a creusé, le point où Dieu lui demande quelque chose. Le monde voit en elle les passions, l'intérêt, l'ambition; il voit l'eau amère qui remplit les choses; et nous, nous cherchons, sous les eaux amères, cette petite source Aréthuse qui continue sa course, cette petite suite de la grâce, plus profonde, plus cachée, mais qui existe pourtant » (p. 113).

1. *Œuvres.* — 1° *Leçons et prédications.* — Le *Cours sur l'histoire de l'Église* est actuellement publié aux Éditions Saint-Paul, Paris, huit volumes sur onze ont paru (1963-1967). — En 1911 paraissaient à Paris *Quelques directeurs d'âmes au* XVII^e *siècle*, et en 1912, *Bossuet, Fénelon, le quiétisme*, 2 vol. Une série de sermons a été publiée, par E. Gibert-Lafon, dans *Échos des entretiens de l'abbé Huvelin* (Paris, 1916; cité : *Entretiens*), dans *L'amour de Notre-Seigneur* (2 vol., Paris, 1920; 5^e éd., 1925; extraits, Marseille, 1929), et, par M.-Th. Louis-Lefebvre, dans *Venez et voyez*, Paris, 1961.

2° *Correspondance.* — *Père de Foucauld-Abbé Huvelin. Correspondance inédite*, éd. J.-Fr. Six, Tournai, 1957 (72 lettres de Foucauld; 70 de Huvelin). — *Lettres à Mademoiselle de Saint-Amand, 1878-1910*, publiées par M.-Th. Louis-Lefebvre, Paris, 1964.

3° *Autres textes spirituels*, publiés par M.-Th. Louis-Lefebvre : *Écrits spirituels et paroles de l'abbé Huvelin*, Paris, 1959. — *Le regard du Christ*, Paris, 1960. — *Je n'aimerai jamais assez*, Paris, 1963.

2. *Études.* — Henri Joly, *Ozanam et ses continuateurs*, Paris, 1913, p. 151-179 L'abbé Huvelin. — J.-Fr. Six, *L'abbé Huvelin*, mémoire de licence, ronéoté, Faculté de théologie, Lille, 1955, 218 p. — M.-Th. Lefebvre, *Un prêtre, l'abbé Huvelin*, Paris, 1956; 2^e éd., 1957. — J.-Fr. Six, *Itinéraire spirituel de Charles de Foucauld*, Paris, 1958. — B. Sesboüé, *L'abbé Huvelin et la vocation de Charles de Foucauld. Une expérience de discernement et de direction*, dans *Christus*, n. 22, 1959, p. 253-268. — J.-Fr. Six, *Littré devant Dieu*, Paris, 1961. — J.-B. Rouanet, *L'abbé Henri Huvelin*, Toulouse, 1962.

Jean-François Six.

HUYSMANS (Charles-Marie, en littérature : Joris-Karl), écrivain, 1848-1907. — 1. *Le romancier naturaliste.* — 2. *Le romancier chrétien.* — 3. *L'influence.*

1. *Le romancier naturaliste.* — Né à Paris, le 5 février 1848, d'un père hollandais et d'une mère de souche bourguignonne, Charles Huysmans eut une enfance solitaire auprès d'une mère devenue veuve en 1856 et bientôt remariée. Dès son baccalauréat (1866), désireux d'être indépendant de sa famille, il demande et obtient un poste au ministère de l'Intérieur, carrière de fonctionnaire qu'il mènera jusqu'en 1898. Dès dix-neuf ans, il écrit et publie, il est du « Groupe de Médan », a son couvert chez Zola, se fait un nom de romancier (*Marthe*, Bruxelles, 1876; *Les sœurs Vatard*, Paris, 1879; *En ménage*, Paris, 1881; *A vau-l'eau*, Bruxelles, 1882), un nom de critique d'art (vg *L'art moderne*, Paris, 1883).

Il reste célibataire tout en vivant ce qu'il raconte dans ses livres; comme les Goncourt, Zola, Maupassant, il est « naturaliste » et décrit minutieusement des gens, des situations, des milieux tristes et vulgaires; lui non plus n'est pas gai, il s'ennuie, et le terme est faible pour dire la réalité. Ce spleen va être raconté dans *A rebours* (Paris, 1884), longue confession désabusée d'un esthète que tous les « au-delà » explorés ont déçu. Les dernières paroles du roman étonnèrent ses amis : « Seigneur, prenez pitié du chrétien qui doute, de l'incrédule qui voudrait croire, du forçat de la vie qui s'embarque seul dans la nuit, sous un firmament que n'éclairent plus les consolants fanaux du vieil espoir ». Huysmans, plus tard, pourra dire : « Ma transformation datait d'*A rebours* ».

Pourtant la même vie continue, les mêmes productions (*Un dilemne* et *En rade*, Paris, 1887; *Certains*, Paris, 1889); mais surgit un nouveau centre d'intérêt : l'occultisme. Huysmans se documente sur la sorcellerie du moyen âge, sur la magie moderne, se lie particulièrement avec un ancien prêtre, Joseph Boullan, qui lui communique des dossiers effarants sur le satanisme contemporain; de ces éléments va sortir un roman noir, *Là-bas* (Paris, 1891), qui fit l'effet d'une bombe.

« Ce roman fameux... avait pour dessein d'enseigner au public... la persistance du mystère dans un siècle prétendu rationnel et rationaliste. Il s'y entremêlait une chronique terrible du 15^e siècle avec le récit de l'initiation d'un homme de lettres (Huysmans à peine travesti) au domaine sacré... par la voie du sacrilège » (A. Thérive, *J.-K. Huysmans*, p. 18).

2. *Le romancier chrétien.* — Le contact prolongé avec ce mysticisme noir, la rédaction de son livre, les discussions qu'il suscita semblent avoir profondément bouleversé Huysmans, comme si dans cette atmosphère démoniaque il avait perçu le danger de perdre à jamais le meilleur de lui-même. Dans son trouble, il en vient à visiter églises et chapelles, pour respirer un autre air, s'imprégner d'autres images; il souhaite se débarrasser de toutes ces vilenies, il songe même parfois à se confesser, mais ces désirs sont vite recouverts par d'autres plus troublants, et repoussés par sa répugnance instinctive des « églisiers ».

Pourtant, le 28 mai 1891, il accepte d'être présenté à l'abbé A. Mugnier et, quand il lui offre *Là-bas*, il le dédicace ainsi : « A M. l'abbé Mugnier, le miséricordieux et bon prêtre, j'offre ce funèbre livre où je le supplie de trouver un désir désespéré de croire ». La lecture de « vrais mystiques » avive ses regrets « d'avoir pénétré dans tout cela »; les conseils patients de l'abbé Mugnier l'amènent à souhaiter, puis à accepter une retraite à la Trappe. Il part à Igny en juillet 1892, décidé à se réconcilier avec ce Dieu auquel il a lancé tant d'appels, duquel il a entendu tant d'appels.

Son retour au christianisme sera raconté dans *En Route* (Paris, 1895). Le récit est poignant et détaillé de la lutte du « vieil homme » et de l' « homme nouveau », de l'homme de chair qui veut continuer à vivre et de l'homme spirituel qui veut naître; d'où le retentissement du livre où beaucoup se sentirent concernés, engagés dans la même expérience, arrêtés par les mêmes obstacles et désireux de la même grâce. Des lettres apprenaient à Huysmans que des âmes retrouvaient grâce à lui le chemin de la foi, d'autres lui demandaient conseils et encouragements pour trouver la paix.

Cette paix, le converti l'entretient et l'approfondit : retraites à Igny, séjours à Solesmes, longues prières dans la cathédrale de Chartres; c'est celle-ci qui l'occupe durant des mois, il se documente et médite sur le poème de pierre que le moyen âge offrit à la Vierge. *La cathédrale* parut à Paris, en 1898; l'ouvrage, comme les précédents, suscita admiration et critiques; au ministère, on lui suggéra de prendre sa retraite; à Rome, il faillit être catalogué à l'Index.

Il accepta l'hospitalité d'un ami à Ligugé; c'est là, près de l'abbaye bénédictine, qu'il va vivre jusqu'au jour (octobre 1901) où les moines seront chassés; il devient oblat de saint Benoît après avoir suivi le noviciat d'un an; c'est là qu'il compose la vie de sainte Lydwine (Paris, 1901) et qu'il accepte de publier un digest « expurgé » de *En route* et de *La cathédrale*, sous le titre de *Pages catholiques* (Paris, 1899), avec préface de l'abbé A. Mugnier. A son retour à Paris, l'écrivain ne resta pas inactif : *L'oblat* (Paris, 1903) raconte son séjour à Ligugé et révèle au public la vie d'un cloître au 20e siècle. *Les foules de Lourdes* (Paris, 1906) sont une dernière évocation de la souffrance des hommes, de la prière des humbles, de l'accueil de la Vierge.

En janvier 1907, il sait que le cancer va le torturer avant de l'emporter. « Eh bien, je ne suis pas malheureux. Je ne désire pas guérir, mais continuer à être épuré ». Et le 12 mai, auprès du corps de l'oblat Huysmans, l'abbé D.-M. Fontaine (DS, t. 5, col. 669-672) résumera tout en disant : « Seigneur, vous lui avez donné beaucoup de talent, il l'a fait servir pour votre gloire. Vous lui avez donné beaucoup de douleur, et il l'a acceptée pour votre bénédiction ».

3. *L'influence.* — Telle qu'elle se présentait, l'œuvre de J.-K. Huysmans chrétien avait de quoi déconcerter sinon scandaliser des lecteurs pieux et délicats. Il le savait et s'en expliquait : « Je n'ai pas écrit pour les dévotes de sacristie. J'ai écrit pour les boulevards et les hommes de bonne foi pareils à ce que j'ai été ». Ce néophyte se permettait d'impitoyables moqueries, des critiques sarcastiques des gens et choses d'église; il narrait, avec apparence d'impudeur, forfaits et tentations; cette impertinence excitait certains lecteurs à subodorer aux pages proprement religieuses un parfum d'hérésie et à soupçonner une intention insincère, sinon satanique.

Et pourtant les témoignages sont irréfutables : des âmes trouvèrent le chemin de Dieu ou y marchèrent plus allégrement grâce aux livres chrétiens de Huysmans. Quel christianisme découvraient-elles à travers ces récits? Quelle était la religion de Huysmans? Au temps où l'écrivain se disait « hanté par le catholicisme, par son atmosphère d'encens et de cire, touché jusqu'aux larmes par ses prières, pressuré jusqu'aux moelles par ses psalmodies », la motivation en paraissait ambiguë. Peut-être a-t-il cru un temps n'éprouver et ne vouloir que cela; en tout cas, ses visites aux églises prennent peu à peu un autre but : c'est Quelqu'un qu'il veut rencontrer; et la prière, directe, sincère, humble est quête de force plus que de consolation.

Une formation à la vraie vie chrétienne lui sera donnée par les moines trappistes et bénédictins, dont il admire la vie mystique, dont il comprend le rôle de « paratonnerre de la société »; le mérite d'une vie austère, la beauté de la louange divine entrent dans ses perspectives religieuses. Grâce à eux, il pénètre mieux la vie des mystiques, — Ruysbroeck, Angèle de Foligno, Catherine de Gênes, Marie-Madeleine de Pazzi —, dont il se fait le disciple fervent; il distingue mieux une Thérèse d'Avila et un Jean de la Croix d'une Catherine Emmerich ou d'une Marie d'Agreda; il arrive peu à peu à les estimer davantage pour leur union à Dieu que pour les manifestations extérieures et extraordinaires; celles-ci lui avaient d'abord paru nécessaires et premières en tant que répliques aux manifestations diaboliques qui l'avaient tant frappé et dont il fut toujours curieux.

Les prêtres près desquels il chercha la lumière, — les abbés A. Mugnier, G.-E. Ferret, D. Fontaine —, surent lentement contrebalancer ce que l'ex-abbé Boullan avait pu lui insuffler de « vintrasien », c'est-à-dire d'hérétique et de malsain.

Huysmans converti et devenu, malgré lui, directeur de conscience (J. Daoust donne ce titre à son étude, Fécamp, 1953), présente le visage d'un homme attaché fortement au Dieu retrouvé; il combat avec persévérance tout ce qui peut l'en écarter, il prend docilement les moyens de s'en approcher; comme tout chrétien, mais avec une singulière discipline, il se confesse, communie, fait retraite, se nourrit l'esprit et le cœur des plus orthodoxes auteurs spirituels. Mais l'élément nouveau et unique qui a pu déclencher le mouvement des âmes, ne faut-il pas le chercher dans la manière simple et brutale dont Huysmans présenta son histoire, dans la sincérité et la vérité du ton; n'est-ce pas le réalisme du récit, de la description, de l'introspection qui fait que le lecteur s'y sent réellement engagé? Le secret ne serait-il pas aussi dans la vision saisissante et grandiose de l'Église, — dont la cathédrale est le symbole attirant —, d'une Église vivante, long cortège solidaire des générations entraînées par le Christ vers le Père, sous le regard encourageant de la Vierge? Enfin, si les âmes étaient touchées par les livres de Huysmans, n'était-ce pas parce que la parabole de l'enfant prodigue, en son actualisation, leur paraissait plus sensible et plus proche?

A tous les hommes malheureux, ses frères, Huysmans, par ce qu'il appelait « la substitution mystique » et qui signifiait, — en une expression approximative —, la valeur de la souffrance unie à celle du Christ, apportait aussi une explication qui est bien la seule approche valable au problème du mal; il a cru à ce partage mystérieux des mérites et des peines, à cette entraide mutuelle, à la « communion des saints »; le leit-motiv parcourt tous ses livres, surtout la *Vie de sainte Lydwine*, véritable « poème de la souffrance rédemptrice ».

Ont paru, posthumes, *Là-haut ou Notre-Dame de la Salette* et le *Journal d'En route* (textes établis par P. Cogny et P. Lambert, Paris, 1965). — La correspondance de Huysmans est à peu près éditée; voir les références dans la biographie de Baldick.

La meilleure biographie de Huysmans est celle R. Baldick, *La vie de J.-K. Huysmans*, traduite de l'anglais par M. Thomas, Paris, 1958; elle donne une bonne bibliographie jusqu'en 1957; on la complétera par celle de P. Lambert, dans *Là-haut* (cité *supra*, p. 218).

Les meilleures études sont : G. Chastel, *J.-K. Huysmans et ses amis. Documents inédits* (Paris, 1957), le n. 8 des *Cahiers de la Tour Saint-Jacques*, entièrement consacré à Huysmans (1963), et M.-M. Belval, *Étapes de la pensée mystique de J.-K. Huysmans* (Paris, 1968).

H. Bachelin, *J.-K. Huysmans*, Paris, 1926. — E. Seillière, *J.-K. Huysmans*, Paris, 1931. — A. Thérive, *Joris-Karl Huysmans*, coll. Témoins de la foi, Paris, 1965. — P. Duployé, *Huysmans*, coll. Les écrivains devant Dieu, Paris, 1968.

La société J.-K. Huysmans fait paraître deux fois par an, depuis 1928, un Bulletin.

H. Talvart et J. Place, *Bibliographie des auteurs modernes de langue française*, t. 9, Paris, 1949, p. 308-355.

Henri Delattre.

1. HYACINTHE D'AMIENS, capucin, † 1638. — Hyacinthe, sans doute né dans la ville ou le diocèse d'Amiens, prit l'habit à Paris le 18 septembre 1606. Il fut prédicateur et mourut à Bourges, « en retournant des eaux », le 9 septembre 1638. C'est tout ce que nous savons de lui. Il laissa deux ouvrages.

1° *Le tableau de l'âme mourante dans les douleurs de Jésus* (Paris, 1631, in-12°, 320 p.; rééd. 1633, 1634 et 1635). Après une préparation de l'âme, l'auteur détaille, en trente-deux chapitres, les souffrances de la Passion et les vertus que le Christ y manifeste. Ces méditations sont mêlées de considérations théologiques et affectives.

2° *Le tableau de l'âme vivante dans la gloire de Jésus* (Paris, 1634, in-12°, 481 p.; rééd., 1635) présente plus d'originalité. L'auteur considère théologiquement la vie de la grâce et de la gloire dans l'âme de Jésus au tombeau (ch. 1-7), puis les « effets » produits par cette âme dans les cités des *malheureux souffrants* (enfer), des *amoureux souffrants* (purgatoire) et des *martyrs d'amour* (limbes) (ch. 8-10). Il précise ensuite la place de Jésus au regard de la résurrection générale et présente les témoins de la résurrection du Christ, surtout la Vierge (ch. 11-18). Il montre comment le péché fait perdre la jouissance de la gloire de Jésus et comment on la retrouve (ch. 19-24). Enfin, nous assistons au triomphe de Jésus jusqu'à l'Ascension (ch. 25-28).

Ces ouvrages développent, — à l'intention d' « Uranie » —, la théologie trinitaire et la christologie, les rapports de l'humanité avec la Trinité par la médiation du Christ. Scotiste, l'auteur déclare : « Le tout prend naissance non de la condition du péché, mais trop bien de la vertu du conseil de Dieu » (*Ame mourante*, p. 213). Il s'attache également à la vie présente du Christ à laquelle l'âme doit s'unir, principalement par l'adoration et une ascèse « de pur amour » : « La vraie religion et le véritable sacrifice gît en la vie de grâce, et la vie de grâce dans une parfaite adoration, qui ne peut être qu'en esprit et en vérité » (*Ame vivante*, p. 52-62).

Hyacinthe cite volontiers, — mais sans grande précision, sans doute à l'aide de florilèges —, les Pères, surtout Augustin, et les théologiens modernes, tels Cajetan, Suarez ou l'exégète Cornelius a Lapide. Son style est celui d'un orateur où surabondent les procédés de l'époque, apostrophes, antithèses, etc.

Le *Tableau de l'âme vivante* est à la Bibl. nat. de Paris (1634 et 1635) et à la Bibl. munic. d'Amiens (1635); les capucins de Paris en possèdent un microfilm.

Annales des capucins de la province de Paris, Bibl. Mazarine, ms 2418 (2879). — *Nécrologe des capucins..*, Bibl. nat., ms 25045. — Denys de Gênes, *Bibliotheca scriptorum... capuccinorum*, Venise, 1747, p. 124. — Wadding-Sbaralea, *Scriptores..*, p. 363.

Willibrord Ch. van Dijk.

2. HYACINTHE DE CASALE MONFERRATO, capucin, 1575-1627. — Federico Natta, des comtes de S. Giorgio, est né à Casale Monferrato, le 21 avril 1575. Après avoir fréquenté les universités de Pavie, Salamanque et Bologne, où il obtint la licence *in utroque jure*, il fut attaché à la cour de Vincent de Gonzague, duc de Mantoue et de Montferrat. Il entra à vingt-cinq ans au noviciat des capucins de Bassano (province de Vénétie). Après ses études théologiques, il fut appliqué à la prédication et ordonné prêtre en 1607. Son genre incisif, sa vie pénitente firent de lui un des prédicateurs les plus réputés de son temps. A la suite de l'interdit papal qui frappa Venise en 1606 pendant qu'il y prêchait, il fut banni avec tous les autres capucins qui s'étaient déclarés fidèles au pape. Il se réfugia à Montferrat, où il fonda en 1607 la maison de retraites de Saint-Joseph et un monastère de capucines; il fut peu après envoyé en Allemagne avec saint Laurent de Brindes. En 1610 et 1611, il prêche à Rome, Gênes et Milan; il réforme les monastères et gagne de nombreux égarés, à la grande satisfaction du cardinal Federico Borromeo.

En 1613, comme théologien, il accompagne à la diète de Ratisbonne le cardinal Carlo Madruzzo; il s'oppose à la politique de compromis avec les protestants, que favorisait l'empereur Mathias II. Ses prédications de Plaisance en 1617 sont restées célèbres; car non seulement il y institua les Quarante heures, mais, sur l'ordre de Paul V, il fut un arbitre entre les ducs de Mantoue et de Parme.

C'est en octobre 1617 qu'il proposait au pape d'instituer une ligue des princes chrétiens pour la conquête des Lieux saints et de l'empire ottoman. C'est peut-être dans cette intention que Grégoire XV, en 1621, l'envoya comme légat en Allemagne, Bohême, France et Espagne. Il obtint que Maximilien de Bavière, catholique, remplaçât comme électeur le calviniste Frédéric V. Il s'intéressait en même temps à la réforme du clergé. En 1624, le cardinal capucin Antonio Barberini, frère d'Urbain VIII, lui fit abandonner la politique et l'éloigna de Rome. Il se retira à Frascati, puis à Naples, où il fonda en 1626 une Compagnie des agonisants, enfin à Casale, où il mourut le 18 janvier 1627.

Au milieu de ses travaux oratoires et diplomatiques, Hyacinthe composa plusieurs ouvrages. — 1° *Trattato della povertà religiosa*, Mantoue, 1622 (trad. française, Gand, 1645, et latine, Anvers, 1656). — 2° *Mirabili considerazioni per aborrire il peccato, accomodate per i giorni della settimana*, Naples, 1626. — 3° *Il censore cristiano*, Brescia, 1626 (trad. française, Paris, 1629). — 4° *Preparazione alla buona morte* (trad. allemande,

Munich, 1829). — 5° *Capitoli et ordinationi della pietosissima opera del Monte Congregatione et Archiconfraternita della Passione di Nuestro Signore in servitio de' poveri agonizzanti* (ms, chartreuse de Saint-Martin, Naples). — 6° Pour apprécier l'influence de Hyacinthe, il faudrait connaître plus exactement sa prédication. Il n'en reste, semble-t-il, que des *Sermons de carême*, inédits, et les *Avvisi importanti e necessarii a diversi stati e gradi di persone*, recueillis dans les prédications de Brescia par le capucin Teodulo et publiés à Brescia en 1617. Il y aurait enfin à tenir compte des relations et de la correspondance diplomatique et humaniste de Hyacinthe, avec les princes, les nonces, et avec des lettrés comme Giovanni Ciampaoli † 1643 et Gaspare Scippio † 1649.

Hyacinthe exalte la pauvreté, telle qu'elle fut pratiquée par saint François et les premières générations franciscaines. De son temps, les capucins étaient souvent appelés au chevet des mourants, et d'insignes personnages, en guise de préparation à la mort, se seraient volontiers contentés d'être ensevelis avec l'habit de l'ordre. Aussi Hyacinthe leur offre-t-il une sérieuse *Preparazione alla buona morte.*

La trasformatione di Piacenza operata da Dio col mezzo delle prediche quaresimali e sermoni della Settimana Santa, Brescia, 1617. — Venanzio da Lagosanto, *Apostolo e diplomatico, il P. Giacinto..*, Milan, 1886. — Davide da Portogruaro, *Il P. Giacinto... e la sua opera attraverso i dispacci degli ambasciatori veneti (1621-1627)*, Venise, 1929; *Il P. Giacinto da Casale e il consiglio dei Dieci di Venezia (1615-1617)*, dans *Italia francescana*, t. 2, 1927, p. 40-55; *P. Giacinto... e una pace ignorata tra i duchi di Parma e di Mantova (1617-1618)*, dans *Collectanea franciscana*, t. 12, 1942, p. 329-350, 497-529; *Il P. Giacinto... e la pubblicazione del Breve dell' interdetto veneto del 1606*, dans *Italia francescana*, t. 21, 1946, p. 147-157, 219-227. — A. Mercati, *Dalla corrispondenza di Fra Giacinto da Casale*, dans *Bollettino francescano storico-bibliografico*, t. 2, 1931, p. 129-148. — Placido da Pavullo, *Delle prediche di Fra Giacinto... in Piacenza, ibidem*, t. 8, 1936, p. 3-108.

B. De Meester, *Correspondance du nonce Giovanni Francesco Guidi di Bagno*, Bruxelles-Rome, 1938; cf *Collectanea franciscana*, t. 13, 1943, p. 70-71. — Giancrisostomo da Cittadella, *Biblioteca dei F.M. Cappucini della Provincia di Venezia*, Padoue, 1944, p. 126-128; *P. Giacinto conte Natta da Casale nella sua predicazione*, Vérone, 1948; *Corrispondenza del nunzio G.B. Agucchi con P. Giacinto da Casale nell' anno 1625*, dans *Collectanea franciscana*, t. 18, 1948, p. 286-301. — Melchior a Pobladura, *Historia generalis ordinis fratrum minorum capuccinorum*, t. 1, Rome, 1947, table; t. 2, 2, Rome, 1948, p. 418-419. — *Lexicon capuccinum*, Rome, 1951, col. 777-778. — D. Albrecht, *Die deutsche Politik Papst Gregors* XV.., Munich, 1956, p. 19-31, 66-82, et *passim*. — Crescenzio da Cartosio, *I frati minori cappuccini della provincia di Alessandria..*, t. 2, Tortone, 1957, p. 37-76; t. 3, Alexandrie, 1964, p. 148-159. — *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1120-1121 (J. Poulenc). — LTK, t. 5, 1960, col. 553.

Felice da Mareto.

3. HYACINTHE DE NEUFCHATEL, tertiaire régulier de Saint-François, 17e siècle. — Entré chez les tertiaires réguliers de Normandie, Hyacinthe fut prédicateur, lecteur en théologie, confesseur des tertiaires régulières de Sainte-Élisabeth de Paris (1641-1644), gardien de Meulan pendant six ans entre 1650 et 1660, procureur de la province auprès d'Alexandre VII pour les affaires de l'ordre (1655-1656) et plusieurs fois provincial (à partir de 1660, en 1670, en 1674). Nous ignorons les dates de sa naissance et de sa mort.

Hyacinthe a dédié aux tertiaires régulières, au moment où il quittait sa charge de confesseur et était remplacé par Jean-Chrysostome de Saint-Lô, deux « livres de poche » qui se font suite : 1. *La psalmodie et liturgie intérieure sur les perfections et grandeurs de Dieu et sur tous estats de la vie voiagere, souffrante et glorieuse de Jésus-Christ*, et 2. *La liturgie ou messe intérieure, sur les perfections et grandeurs de Dieu, considérées en l'un et l'autre sacrifice de l'autel et de la croix* (Paris, G. Josse, 1644, petits in-16° de 665 et 332 pages, accompagnés de longues préfaces).

L'auteur voulait offrir d'une part aux religieuses qui psalmodient l'office sans trop le comprendre et d'autre part à tous chrétiens et chrétiennes de « très riches sujets d'oraison et des entretiens fort affectifs pour la présence de Dieu, les retraites spirituelles, la sainte messe et communion, et pour louer Dieu à certaines heures du jour correspondantes aux heures canoniales, et s'entretenir intérieurement avec lui, l'adorant et glorifiant ou en quelqu'une de ses grandeurs ou en quelque mystère ou état de la vie de Jésus-Christ » (Advis au lecteur).

Chaque ouvrage contient, en effet, sept entretiens sur « toutes les perfections, titres et grandeurs de Dieu », et sept autres sur « tous les estats » du Christ; chaque jour comporte huit méditations pour les huit parties de l'office. C'est ce que Hyacinthe appelle « le bréviaire de Théotime ou de Philothée » et « une pratique facile et méthodique pour honorer Dieu et son Fils Jésus-Christ ».

Certes, l'intention de l'auteur est fort heureuse de vouloir présenter des élévations, considérations et affections, courtes et substantielles, dans le cadre liturgique de l'office, mais il ne se départ pas d'un ton froid ou pédant dans la première partie de la *Psalmodie* et d'un exposé banal dans la seconde partie de la *Psalmodie* et de la *Liturgie*.

En revanche, il vaudrait la peine d'étudier la première partie de la *Liturgie*, composée, — artificiellement elle aussi —, de sept entretiens sur la messe comme holocauste et de sept autres sur la messe, sacrifice non sanglant. Si la préface sur l'« excellence de la saincte messe » est ennuyeuse et avance quelques propositions exagérées, les entretiens sur « les anéantissements » du Christ qui « honorent » Dieu, sur la prière de l'Église corps mystique, sur l'esprit de religion et la venue du royaume intérieur, sur l'honneur de Dieu et l'action de grâce, prendraient leur relief et sans doute leur beauté s'ils étaient confrontés avec le vocabulaire et la doctrine de l'*anéantissement* et du *sacrifice* communs au 17e siècle, et en particulier chez Bérulle ou Condren. Hyacinthe déclare par exemple : « Que l'Église n'étant autre chose que l'amas de tous les fidèles, tous se doivent anéantir et victimer avec Jésus-Christ et entrer dans son même esprit d'amour et de religion pour adorer Dieu et lui rendre, par l'union qu'ils ont avec le même Jésus et son Église, tous les respects et louanges dus à son incompréhensible grandeur » (p. 21-22).

On notera qu'en dehors de l'Écriture et des textes liturgiques Hyacinthe ne cite personne, sauf une fois un pseudo-Augustin et Laurent Justinien, mais recommande la *Théologie affective* de Louis Bail (la 1e et la 2e parties parurent en 1638 et 1643; cf DS, t. 1, col. 1191-1194).

Les deux ouvrages de Hyacinthe, absents de la Bibliothèque nationale, se trouvent à la bibliothèque des capucins de Paris.

Ajoutons que la Bibliothèque de l'Arsenal à Paris possède en manuscrit (6206) un *Recueil des Pères du couvent de Nazareth de Paris. Registre contenant* 1) *un abrégé de l'histoire de l'Ordre en général et de l'établissement de la Province.* 2) *Les familles de ce couvent.* 3) *Les ordonnances tant des chapitres et diffinitoires*

que des visites depuis l'établissement de la Province en 1640. 4) *Plusieurs autres choses considérables concernant ce même couvent. Faict et dressé par l'ordre et les soins du T.R.P. Hyacinthe de Neufchâtel.* Ce ms mentionne des événements de 1670; il s'arrête court et il est, de plus, tronqué.

Jean-Marie de Vernon, *Histoire générale du Tiers Ordre de Saint-François..*, t. 3, Paris, 1667, p. 380-382; *Annales du Tiers Ordre..*, Paris, 1680. — Fr. Bordoni, *Chronologium fratrum et sororum tertii ordinis... tam regulares quam seculares*, Parme, 1668, p. 357. — L. Wadding, *Annales Minorum*, anno 1656, t. 30, Quaracchi, 1951, p. 320-323. — E. Houth, *Les couvents du tiers ordre régulier dans le diocèse de Versailles avant la Révolution*, dans *Études franciscaines*, t. 43, 1931, p. 451-469.

André Rayez.

HYLARET (Maurice), frère mineur, 1539-1591. — Né à Angoulême en 1539, entré jeune (1551) chez les cordeliers de la ville, Maurice Hylaret fit à Paris ses études de philosophie et de théologie; prêtre, semble-t-il à dix-neuf ans, il enseigna, dès 1562, successivement ces mêmes disciplines. Il est docteur en Sorbonne en 1570. A partir de 1572, fixé comme prédicateur à Orléans, il connaît là et en d'autres villes un immense succès. Il est provincial de Touraine en 1582. Les dernières années de sa vie (il meurt le 30 décembre 1591), il est « un des plus ardents promoteurs de la Ligue par ses sermons séditieux et par les confréries du Nom de Jésus et du Cordon de saint François instituées pour attacher le peuple » (Nicéron).

Hylaret a publié, ou l'on a publié de lui, des œuvres de controverse et surtout des sermonnaires.

1° *Deux traictez ou opuscules, l'un en forme de remonstrance, De non conveniendo cum haereticis, l'autre par forme de conseil et advis, De non ineundo cum muliere haeretica a viro catholico conjugio..*, Orléans, 1587. — 2° *Sacrae decades quinquepartitae, conciones quadragesimales atque paschales..*, Paris, 1587, 2 vol. (2e éd., Lyon, 1591); traduits par Jean Moynet, *Sermons catholiques pour tous les jours du caresme et festes de Pasques*, Paris, 1589, 2 vol. — 3° *Sacrae enneades adventuales quatuor, homilias 36 complectentes..*, Paris, 1587; Lyon, 1591. — 4° *In 52 dominicarum totius anni evangelia... homiliae..*, Paris, 1604, 2 volumes (le t. 1 réédite 20 homélies des *Sacrae decades*).

Ces ouvrages ne rappellent en rien la démesure du tribun ligueur; ils ne sont ni truculents, ni grotesques, ni violents. Selon le genre reçu, ils sont bourrés de citations classiques sans intérêt, d'histoires anciennes et contemporaines puisées au hasard des chroniques et des réminiscences de l'auteur, de commentaires exégétiques ou spirituels sans grande valeur. La doctrine est banale, la réflexion superficielle, l'intention moralisante. Puis, tout à coup, apparaît une éclaircie heureuse, suggestive, relevant vraiment de la vie spirituelle. Tel le sermon de Noël, avec son développement sur « le Christ qui vient *in similitudinem peccati*, avec les langes du pécheur » (*Homiliae*, t. 1); tels les sermons sur la Vierge (Annonciation, cycle de l'enfance, etc). En un mot, des perles non négligeables dans un fatras.

Jean du Douet, cordelier, a brossé une notice, *Vita Mauricii Hylareti*, en tête des *Sacrae decades* de 1587 (7 p. non chiffrées), qu'il amplifia dans *Tombeau du vénérable... M. Hilaret*, Orléans, 1592. — Symphorien Guyon, *Histoire de l'Église et diocèse, ville et université d'Orléans*, Orléans, 1647, p. 426, 442-444, 448-449. — J.-P. Nicéron, *Mémoires... des hommes illustres*, t. 18, Paris, 1732, p. 263-269. — D. Lottin, *Recherches historiques sur la ville d'Orléans*, t. 2, Orléans, 1837, p. 99-107. — P. Feret, *La faculté de théologie de Paris... Époque moderne*, t. 2, Paris, 1901, p. 239-244 (à rectifier). — Antoine de Sérent, *Nostre Maistre « Frère Maurice Hilaret », cordelier ligueur d'Orléans*, dans *Études franciscaines*, t. 15, 1906, p. 422-442 (apologie). — Sbaralea, *Supplementum..*, p. 241-242.

André Rayez.

HYMNES & HYMNOGRAPHIE. Voir Liturgie, Poésie religieuse.

HYPOCRISIE. — On entend ordinairement par hypocrisie une duplicité qui consiste à affecter ou à mimer la vertu, la piété, de nobles sentiments, alors que dans le secret on agit en sens contraire. Il faut bien voir cependant que des variations dans l'agir et dans l'intention ne peuvent être *ipso facto* qualifiées d'hypocrites; la seule faiblesse humaine explique souvent ces variations. Au cœur de l'hypocrisie, il y a la duplicité de l'intention, au lieu de l'intention droite. — 1. *Dans l'Écriture.* — 2. *Chez les théologiens et les moralistes.* — 3. *Nature de l'hypocrisie.*

1. Dans l'**Écriture sainte**, l'ancien Testament décrit plus souvent les attitudes et les actes de l'hypocrite qu'il n'utilise le mot; il manque, à vrai dire, d'un terme particulier pour exprimer l'hypocrisie. Le mot hébreu *hânef* est traduit parfois et d'une manière trop restrictive par *hypocrita* dans la Vulgate (cf *Job* 8, 13; 13, 16; 15, 34; 27, 8-9). « Ne sois pas indocile à la crainte du Seigneur et ne la pratique pas avec un cœur double. Ne sois pas hypocrite devant le monde » (*Sir.* 1, 28-29). On dénonce ici une duplicité dans la conduite (cf aussi *Sir.* 2, 12); ainsi Antiochus « jouant le personnage pacifique » (2 *Macc.* 5, 25). Dans l'ancien Testament, généralement l'hypocrite est mis aux côtés du vantard, du bavard, de l'impie, du pécheur (cf *Sir.* 19, 20-30; 32, 14-18; 33, 2).

La conduite de l'hypocrite est répréhensible parce qu'il y a « un savoir-faire qui est abominable » (*Sir.* 19, 23), précisément lorsque le savoir et le faire, l'intention et la pratique ne sont pas en accord, lorsque l'intérieur ne répond pas à l'extérieur : Dieu hait le cœur double et plein de fraudes.

Dans le nouveau Testament, deux chapitres de l'Évangile de Matthieu parlent abondamment de l'hypocrisie, le sixième dans le cadre du Sermon sur la montagne et donc de la nouvelle loi du Royaume, et le vingt-troisième qui vise particulièrement les pharisiens. Le tableau qui est brossé de l'hypocrite est d'une extrême sévérité. Il aime à se donner en spectacle (6, versets 2, 5, 16). Il a la manie de se faire remarquer par les franges de son habit et les phylactères (23, 5), par le titre de Rabbi qu'il revendique et les salutations qu'il provoque (23, 7). C'est un comédien à l'aise dans les costumes et les décors.

Il passe pour un législateur pointilleux, du moins quand il s'agit de régler la conduite des autres. Pour sa part, il ne se sent pas soumis à la loi. Il en dispose à sa guise. Il tient sa supériorité de son art de l'interpréter. Mais entre l'interprétation et l'application il y a un abîme qu'il ne franchit pas (23, 3). « Homme qui enseigne autrui, tu ne t'enseignes pas toi-même » (*Rom.* 2, 21).

A force d'arguties, il rend impossible la pratique de la loi (*Mt.* 23, 13). Les pharisiens, candidats au Royaume, n'y entrent pas et empêchent les autres d'y entrer (24, 51). Ils passent le temps à tendre des pièges (22, 18; *Marc* 12, 15). Ce travers les condamne (*Mt.* 23, 13). C'est pourquoi il faut se méfier de leur doctrine (*Luc* 12, 1).

L'hypocrite fait passer le juridique de la loi avant la justice, la miséricorde et la bonne foi, qui sont le plus important de la loi (*Mt.* 23, 23). Il vit dans la simulation ou la dissimulation, alors que la charité doit être sans feinte (*Rom.* 12, 9; 1 *Pierre* 1, 22). Sa vie se pare de mots et d'actions sans réalité et son cœur est loin de Dieu (*Mt.* 15, 7). Même saint Pierre eut du mal à faire passer l'ouverture du Royaume de Dieu aux païens convertis avant la pression légaliste que ses frères judaïsants exerçaient sur lui (*Gal.* 2, 11-14).

Comme toujours lorsqu'il s'agit de concepts bibliques, on voit que l'Écriture prend l'hypocrisie dans une acception très large et qu'elle insiste fortement sur les conséquences de ce vice. On notera aussi qu'elle ne parle pas d'une hypocrisie devant Dieu; dans la parabole du pharisien et du publicain (*Luc* 18, 9-14), rien dans le texte ne permet de penser que ce dont se vante le pharisien soit faux et que sa prière soit hypocrite au sens propre du mot. L'hypocrisie devant Dieu semble impensable, car Dieu est Celui qui sonde les reins et les cœurs; il est Celui qu'on ne peut tromper. Qui voudrait jouer une comédie de bons sentiments devant Dieu qui lui est plus intérieur qu'il ne l'est à lui-même ne tromperait que soi-même. L'Écriture parle de l'hypocrisie comme d'un vice qui affecte la relation de l'homme à autrui; mais elle s'empresse d'en souligner les ravages au sein de la relation de l'homme avec Dieu.

2. **Les théologiens** et les **moralistes** se sont évidemment penchés sur cette attitude de l'hypocrite. Saint Jean Chrysostome la décrit ainsi :

« Voici la conduite des hypocrites : en public, sous les yeux de tout le monde, les voilà qui baisent les mains des prêtres, embrassent leurs genoux, se recommandent à leurs prières, viennent frapper à leur porte quand il faut recourir à leur pouvoir de purifier; et puis, chez eux et sur la place publique, ils accablent d'outrages ceux qui sont pour nous les auteurs ou les ministres des plus grands biens, ou du moins ils applaudissent à ceux qui les insultent » (*Hom. In illud: Salutate Priscillam* 6, PG 51, 206a). Faire bonne figure au prêtre et le critiquer en son absence n'est pas une exception chez le dévot sournois.

Saint Augustin et saint Isidore de Séville s'efforcent de définir ce défaut :

« De même que les comédiens simulent d'autres personnages, jouent le rôle de celui qu'ils ne sont pas.., ainsi dans l'Église et dans la vie privée, celui qui veut qu'on le croie autre qu'il n'est est un hypocrite; il fait le juste, mais il ne l'est pas » (*De sermone Domini in monte* II, 2, PL 34, 1271).

« Le nom d'hypocrite, ajoute Isidore, a pour origine le travestissement des acteurs antiques qui se couvraient le visage de masques dont les traits étaient différents et adaptés aux personnages, hommes ou femmes, qu'ils voulaient représenter sur la scène, en créant ainsi l'illusion » (*Etymologiae* X, 120, PL 82, 379cd). L'hypocrite ne vit pas sa vie, il joue un rôle.

Saint Grégoire le Grand, avant de situer l'hypocrisie parmi les *soboles* de la vaine gloire (*Moralia in Job* XXXI, 88, PL 76, 621b), souligne déjà le rôle important de l'intention : « Les hypocrites mettent les choses de Dieu au service d'une intention qui n'a rien de divin. Même par les œuvres saintes qu'ils font et font voir, ils ne cherchent point la conversion des hommes, mais leurs applaudissements » (*ibidem*, 24, 586d-587a).

Être menteur, c'est parler contre sa pensée avec l'intention de tromper. Être hypocrite, c'est agir contre sa conscience avec l'intention d'en tirer avantage. C'est pourquoi saint Thomas d'Aquin précise dans sa *Somme théologique* : « L'hypocrisie est la simulation, non pas n'importe quelle simulation, mais seulement celle par laquelle on simule le personnage d'un autre, comme lorsque le pécheur joue au juste » (2ª 2ae q. 111 a. 2). Le mensonge offense la vérité en paroles; la simulation offense la vérité dans n'importe quel acte (a. 1); l'hypocrisie offense la vérité dans les actes vertueux. L'hypocrite tâche de tirer gloire et bénéfice de vertus qu'il n'a pas. Ce qui spécifie l'hypocrisie c'est, non pas le désir d'être jugé meilleur, mais l'intention de simuler la qualité qu'on n'a pas.

Les riches analyses du cœur et de l'agir humains qu'offrent les spirituels du *17e siècle* français font une assez large part à la fausse dévotion et nombre d'entre eux insisteront sur le désintéressement, la droiture et la pureté d'intention. Il semble que la « dévotion » et la « spiritualité » aient été en certains milieux une mode et que cette mode ait fait nombre d'hypocrites. F. Guilloré distingue deux motifs principaux à cette « tromperie affectée » qui « se trouve d'ordinaire en de certaines personnes qui, faisant profession de vie spirituelle, n'en ont que l'apparence et veulent faire croire d'elles qu'elles ont ce qu'en effet elles n'ont pas ». Le premier est la vanité, la vaine gloire, car la vie spirituelle « a aujourd'huy une grande approbation; il n'y en a guères qui fassent plus de bruit que ceux qui sont en estime d'être spirituels ». Le second est l'intérêt : « On en voit en effet qui s'élèvent par là aux honneurs et aux charges et qui se servent de la vie spirituelle pour établir leur fortune temporelle... Notre siècle, hélas, n'est que trop infecté de ces sortes de spirituels que l'on voit très bien établis en peu de temps et qui, recevant de grandes aumônes des personnes de piété pour des charités publiques, croient qu'ils s'en peuvent aussi faire la charité à eux-mêmes » (*Les secrets de la vie spirituelle..*, Paris, 1673, p. 3-5).

Les textes dénonçant l'hypocrisie seraient nombreux à citer. Voir par exemple L. Bourdaloue, *Sermon sur le jugement dernier*, dans *Œuvres complètes*, t. 1, Paris, 1826, p. 369-373; *Traité de la vraie et de la fausse dévotion*, t. 14, 1826, p. 263-400, *passim*. — J.-B. Bossuet, *Sermon sur le jugement dernier*, dans *Œuvres oratoires*, éd. J. Lebarq, t. 4, Lille-Paris, 1892, p. 552-554.

On sait comment Molière stigmatisa ce défaut dans *Le Tartuffe ou l'Hypocrite*. Les faux dévots supportèrent mal que la vertu parodiée fût ainsi portée au théâtre. Comme la pièce ne put être publiée et jouée qu'en 1669, après cinq ans de tracasseries, l'auteur créa un Don Juan impie, un hypocrite de dévotion châtié par la vengeance divine : « L'hypocrisie est un vice à la mode, et tous les vices à la mode passent pour vertus. Le personnage d'homme de bien est le meilleur de tous les personnages qu'on puisse jouer aujourd'hui, et la profession d'hypocrite a de merveilleux avantages. C'est un art dont l'imposture est toujours respectée... L'hypocrisie est un vice privilégié » (*Don Juan*, acte 5, scène 2). Le ton est amer, mais les traits visent juste.

La Rochefoucauld a eu ce mot à l'emporte-pièce : « L'hypocrisie est un hommage que le vice rend à la vertu » (Maxime 218). Cette imitation de la vertu qu'on n'a pas est en effet un hommage indirect à la moralité qu'on apprécie puisqu'on l'endosse comme un vêtement, afin de se tailler une bonne réputation (Maxime 233). Pour éviter ce travestissement, il est

nécessaire de purifier l'intention, sinon « les hommages dévotieux risqueraient de ne pas produire autre chose qu'une adoration hypocrite de Dieu remplaçant le culte pratique qui ne consiste pas en de purs sentiments » (E. Kant, *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. J. Gibelin, Paris, 1943, p. 256-257).

Il était naturel que le moraliste analysât les répercussions communautaires de l'hypocrisie.

« L'hypocrisie est pour ainsi dire une tromperie quant au sujet, à la personne du contractant, dans le contrat social tacite qu'implique toute une série de relations sociales, comme la mauvaise foi est une tromperie quant à l'objet d'un contrat explicite et spécial... Il n'y a pas d'attitude, disons de vice plus exclusif de la sympathie que l'hypocrisie, dès qu'elle est soupçonnée. Elle n'est pas en effet un simple mensonge, une simple tromperie; elle est en quelque sorte un vol de confiance, un moyen de dérober à autrui une part de sympathie et de collaboration sociale en échange de laquelle on n'offre qu'une fausse monnaie » (G. Belot, *Étude de morale positive*, 2e éd., t. 2, Paris, 1921, p. 181-182).

L'hypocrisie est donc une injustice, parce qu'elle déchire le pacte de confiance et de sympathie qui rend la vie sociale possible. Elle est une préférence accordée aux vérités d'emprunt, aux fausses vérités : « Les hypocrites préfèrent le faux intentionnellement, expressément, non pas parce qu'ils ignorent le vrai, mais justement quoiqu'ils le connaissent » (V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Paris, 1959, p. 239).

3. **Nature de l'hypocrisie.** — On peut retenir les distinctions de saint Thomas : le mensonge travestit la vérité en paroles; la simulation masque la vérité dans toutes sortes d'actes; l'hypocrisie offense la vérité sous des apparences de vertus. La Bruyère a dit clairement : « Le voile de la modestie couvre le mérite, et le masque de l'hypocrisie cache la malignité » (*Les caractères*, Des jugements, 27). D'où l'utilité de comparer hypocrisie et modestie.

Tandis que le modeste ne veut pas paraître ce qu'il est, l'hypocrite s'efforce de paraître ce qu'il n'est pas. Le modeste se traite lui-même comme autre que ce qu'il est réellement; l'hypocrite cherche à être traité comme un autre qu'il n'est pas. Le modeste rentre dans le rang pour s'effacer; l'hypocrite fait mine de se ranger pour se faire remarquer. Le modeste fait l'expérience de ses défauts réels; l'hypocrite fait étalage de mérites fictifs. La conscience de ses limites est la vertu du modeste; la parodie des vertus est le mensonge de l'hypocrite. La modestie est le fruit de la connaissance de soi et de l'humilité; l'hypocrisie est le fruit de la tromperie sur soi et de l'orgueil. Le modeste a le courage d'être lui-même, quitte à encourir la mésestime; l'hypocrite se façonne un visage avantageux en vue d'être surestimé. Ni le modeste ni l'hypocrite ne paraissent tels qu'ils sont; mais, dans le premier cas, c'est par mépris de soi, dans l'autre, par recherche de soi. La modestie « ne songe pas à jouer double jeu, ni en général à tenir un rôle en dédoublant personnage et personne; elle exclut donc le principe même de l'hypocrisie qui est l'exhibitionnisme et le cabotinage, la représentation perpétuelle offerte aux autres et à soi » (V. Jankélévitch, *op cit.*, p. 328).

Si l'homme dissimulé tâche de ne pas paraître ce qu'il est, l'hypocrite s'efforce de paraître ce qu'il n'est pas. Son masque peut être le légalisme vétilleux des pharisiens, ou le mysticisme patelin de Tartuffe, ou le grimage vertueux qu'un œil perçant a vite fait de déceler. Il devient insincère par habitude, après l'avoir été par volonté. Il fait entrer en lui plaisirs et louanges en contre bande, en jouant la comédie de la vertu.

Pour ne pas paraître ce qu'on est ou paraître ce qu'on n'est pas, le plus sûr moyen est de paraître autre que ce qu'on est en singeant des qualités ou en imitant un personnage. Certes, ainsi que l'ont montré Henri Bergson et Max Scheler, tout homme imite un héros ou un saint dans leur pratique de la morale ou de la religion ouvertes. Mais, dans cette imitation, est impliqué le désir de reproduire les qualités du héros ou du saint, de les incarner dans la vie. Au contraire, l'intention de l'hypocrite n'est pas de devenir le héros qu'il imite, mais de s'en donner les apparences. Pour mener à bien cette entreprise, il faut des talents d'acteur. Aussi bien, trouve-t-on plus de propension au mensonge chez le flegmatique, catégorie dans laquelle se recrute précisément la majorité des acteurs. Mais la vie spirituelle n'est ni un jeu, ni un spectacle qu'on se donne à soi ou qu'on offre aux autres. Elle est un engagement qui requiert la totale simplicité et sincérité de cœur. Les antidotes de l'hypocrisie sont les vertus de loyauté, de modestie, de simplicité, de sincérité et, dans le vocabulaire plus particulier aux spirituels, l'intention droite.

Wilckens, Ὑπόκρισις, dans Kittel, t. 8, p. 558-569. — Pour les Pères latins, voir les tables de Migne, PL 218, 1228-1229; PL 220, 839-840. — Art. *Hypocrisie*, dans DTC, t. 7, 1922, col. 365-369, et Tables, col. 2156; dans *Catholicisme*, t. 5, 1959, col. 1147-1148; dans *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, 1962, col. 457-458.

Au sujet de cette sorte d'hypocrisie qui est recherche de *vaine gloire*, voir DS, t. 6, col. 494-505. — Dans les articles du dictionnaire consacrés à la et aux dévotions, on note plusieurs fois les glissements possibles à la fausse dévotion et même à l'hypocrisie (t. 4, col. 715, 747, 753). Il y a cependant une différence fondamentale entre la fausse dévotion qui, de soi, pour être illusoire n'est pas affectée, et l'hypocrisie qui est essentiellement duplicité. Voir enfin les articles Intention et Pureté d'intention.

Raymond Saint-Jean.

(Fascicules 46-47. — 21 novembre 1969).

T.R
2814-16-2